

Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza



Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza



nº 7 - 2017





DIRECCIÓN

Rafael Quintía

EQUIPO DE REDACCIÓN

Miguel Losada

Rafael Quintía

Miguel Alonso Cambrón

DESEÑO E MAQUETACIÓN

Miguel Alonso Cambrón

João Bieites

ILUSTRADORES

Francisco Sutil

João Bieites

Miriam Quintía

DESEÑO DA CAPA

Miguel Alonso Cambrón

Miguel -Ángelo Bieites

FOTOGRAFÍA

Sociedade Antropolóxica Galega

IMPRESIÓN

Sacauntos Cooperativa Gráfica

EDITA

Sociedade Antropolóxica Galega

Depósito legal:

VG 634-2010

ISSN: 2253-8487

CONTACTO

infosaga@antropoloxiagalega.org

Colaboran neste número:

Carmen Arnau Muro,
Marie-Claude Auffret
Xoan Bernárdez Vilar
Daniel Blanco Rivero
Jose Luis Cardero López
Rafael Castro

Duarte Fernández Vidal
Xosé Fuentes Alende
Sara A. Mallo
Alessandro Norsa
Xosé Ramón Reigada.

Publicación fundada
en 2006 por
Rafael Quintía Pereira



Sumario



ANTROPOLOXÍA

De martelos e deuses: Achegas á mítica galega.

Miguel Losada7

Swastikas, tránsitos, desdoblamientos y transformaciones.

Jose Luis Cardero López.....39

El poder de atar los caballos.

Carmen Arnau Muro65

Construíndo os relatos do cambio nas reservas mariñas galegas.

Duarte Fernández Vidal77

Procesións dos mortos e procesións dos vivos.

Alessandro Norsa103

Esbozos gráficos da construción tradicional no Concello de Laza.

Daniel Blanco Rivero123

Diversidade cultural, etnocentrismo e procesos de racialización nos libros de texto de Xeografía e Historia de 3º de ESO.

Rafael Quintía Pereira.....147

Xogar con rapaces.

Sara A. Mallo181

ARQUEOLOXÍA E HISTORIA

A transcendencia do "Codex Ambrosianus D 52".

Xoan Bernárdez Vilar189

Sobre a preseza histórica da Ladra, Tarentola mauritanica, en Galicia.

Xosé Ramón Reigada199

Correr a rosca: en Campañó (Pontevedra), no entroido.

Xosé Fuentes Alende211

Notas arredor dos elementos representados na portada norte da igrexa de Santa María de Graza na vila de Monterrei.

Rafael Castro233

Podomorfos.

Marie-Claude Auffret257

F.V.

Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza



Editorial



Cando no ano 2006 fundei esta cabeceira o afán que me movía era achegar o meu humilde gran de área ao mundo da divulgación da etnografía galega. O testemuño recolleuno no 2011 a Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA) e redimensionou os obxectivos da publicación a todo o campo da antropoloxía e da historia de Galiza. Cando fundamos a SAGA moveunos ese mesmo afán divulgador da nosa antropoloxía, no senso máis amplo, unido á necesidade de fomentar e afondar na investigación antropolóxica na nosa terra. Eramos conscientes, xa por aquel entón, de que a situación da Antropoloxía en Galiza non gozaba a mellor das vidas posibles, senón máis ben todo o contrario. A precariedade de medios, a falla de apoio institucional e financiamento, a escaseza de publicacións ou a pouca ou nula bibliografía sobre moitos dos aspectos fundamentais da nosa cultura e sociedade eran máis que evidentes. O que non imaxinabamos entón é que a situación da nosa Antropoloxía era aínda máis penosa ou, se prefiren, claramente calamitosa, e non por falla de bos especialistas formados e motivados, que habelos hainos e ademais moitos e grandes profesionais.

Varios son os aspectos que inflúen na situación actual que vive a Antropoloxía en Galiza e a Antropoloxía galega. Entre eles podemos citar factores endóxenos e factores exóxenos que se traducen

en trabas académicas, políticas, administrativas e económicas.

O primeiro impedimento co que nos atopamos, e raíz de moitos dos problemas que sufrimos, é que en ningunha das tres universidades galegas se oferta o grao de Antropoloxía Social e Cultural, sendo a UNED a única universidade en Galiza que oferta estes estudos. Esta eiva do noso sistema universitario está a ter graves consecuencia nas oportuni-

dades de traballo dos antropólogos en Galiza xa que a carreira/grao de Antropoloxía Social e Cultural non se contempla na Orde do 3 de xuño de 2011 que desenvolve a normativa para o exercicio da docencia nos centros privados nas ensinanzas de educación infantil, primaria, secundaria obrigatoria, bacharelato e formación profesional, e que establece o procedemento de habilitación.

Este feito ten como consecuencia que non só non se lles habilita para impartir aquelas materias que, pola formación e créditos cursados, poderían ser compatibles -cítese Xeografía e historia da ESO- senón que nin sequera se lles habilita para impartir docencia naquelas materias cuxos contidos son explicitamente pertencentes ao campo da Antropoloxía, como é o caso das materias de Valores éticos ESO e Igualdade de xénero ESO. Xa que logo, a normativa galega bota do ensino aos antropólogos e antropólogas impedíndolle o desenvolvemento da súa profesión nun



campo tan importante como a docencia. Por iso, nestes momentos, a Asociación Galega de Antropoloxía Social e Cultural (AGANTRO) está taballando para solucionar este problema.

Tendo en conta a potencia cultural da nosa terra, que nas universidades galegas non se poida estudar Antropoloxía é tan absurdo e irresponsable como que en Grecia non se puidese estudar Historia, en Italia Arte ou en Alemaña Enxeñaría. Un sensentido e un suicidio cultural que non nos podemos permitir pero que acontece porque os intentos que houbo para establecer un grao de Antropoloxía ou un mestrado foron botados abaixo polos intereses particulares de determinadas facultades de humanidades que ben vían neste novo grao un competidor polo xa escaso alumnado ou directamente un motivo para ter que traballar máis.

Esta ausencia dos estudos antropolóxicos no noso sistema educativo ten unha consecuencia clara e directa na precariedade da nosa investigación e da nosa presenza institucional: quen queira estudar este grao de forma presencial só ten a opción de ir fóra de Galiza, co seguinte custo que iso supón, constituíndose como un factor que limita enormemente o noso número de antropológos. Por outra banda, ao ter que formarse nunha universidade de fóra ou nunha universidade de ámbito estatal como a UNED a formación en temas concretos da cultura e sociedade galega son absolutamente inexistentes, co grave prexuízo formativo para os nosos futuros antropológos. Por suposto, este factor tamén redunda nas futuras investigación que se puidesen facer e na existencia na nosa cultura de enormes baleiros sen investigar.

Por último, hai unha falla de interese administrativo por fomentar e valorizar a Antropoloxía como ciencia fundamental para o estudo cultural e social dos pobos,

neste caso do galego. Quizais por que é unha ciencia perigosa, xa que outorga lucidez. Este desleixo vese claramente, por exemplo, na ausencia de antropológos nas Consellería de Educación, Cultura e Patrimonio ou nos servizos de protección do patrimonio, responsables de velar polo noso patrimonio cultural, incluído o inmaterial que, como todo o mundo sabe, é obxecto fundamental de estudo da Antropoloxía.

Mentres non se tomen as medidas correctoras para habilitar os licenciados/graduados en Antropoloxía para impartir todas as materias do seu campo e para todas aquelas materias para as que, segundo os créditos cursados, estean cualificados, os antropológos en Galiza seguirán sufrindo este apartheid no mundo do ensino. Mentres sigan primando os intereses particulares de determinados grupos fronte ao ben común e non se implante nas universidades galegas o grao de Antropoloxía, ou cando menos un mestrado, seguiremos sen poder “producir” antropológos coa necesaria formación en cultura e sociedade galega que tanto require este país para poder afondar no seu coñecemento propio. Mentres sigamos estando ausentes nos servizos de patrimonio cultural, nos museos e nas institucións públicas a investigación antropolóxica en Galiza seguirá estando en cueiros, case como estaba no tempo en que don Vicente Risco, por citar un dos pais da nosa ciencia, percorría os carreiros deste país milenario. E mentres todo isto acontece, seguirán esmorecendo moitas das máis fascinantes e ancestrais expresións culturais do noso pobo, da nosa cosmovisión e da que foi, e aínda é, a nosa forma e estar no mundo. E eu póñolle o ramo a este anuario coa triste resignación e certeza de saber que algunhas desas mostras culturais desaparecerán incluso antes de que cheguemos a saber nin que existiron.



De martelos e deuses: Achegas á mítica galega

Miguel Losada¹



Resumo

A cultura galega conta con contidos míticos de magnitude e dimensión equivalentes ós doutras mitoloxías. A falla de prospección, os prexuízos e o desleixo por este eido cultural, en comparación co que outras culturas experimentan, teñen impedido a construción colectiva dunha mitoloxía galega. Malia todo, existen contidos culturais comparables e homologables ós de calquera outra mitoloxía agardando polos mitógrafos ou mitógrafas, que dean conta deles. Este artigo tenta explicar que a materia mítica é máis que o relato mítico, xa que o mito non depende do relato, senón da vivencia e visión do mundo asociada co seu contexto. Pode haber pois, elementos míticos que agardan un relato ou que son náufragos do colapso ou mudanza social que desintegrou aquel discurso. Tomamos por elo aquí, a mitemas e mitoloxemas como os signos da existencia dun contexto mítico.

Palabras chave: Mitoloxía galega, Deuses supremos, Divindades esfiríforas, Entroido galego.

Abstract

Galician culture has mythical contents of magnitude and transcendence equivalent those of others mythologies. The lack of prospecting, prejudices and sloppiness by such a cultural sector, compared with what other cultures have tasted, it is preventing the joint construction of a Galician Mythology. Despite everything, there are cultural contents that are comparable those to any other mythology waiting for mythologists who are willing to tell. This article tries to explain that the mythic matter is more than the mythical story, the myth does not depend on the story, but the worldview associated with its context. There may be mythical elements awaiting for a story. They can also be the castaways of collapse or social change which disintegrated the old ideological discourse. We take it for that reason, the mythemes and other ideas, as signs of the existence of a shared mythical context..

Keywords: Galician Mythology, Supreme gods, Hammer bearers divinities, Galician Entroido.

¹ Secretario da Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA).



Agradezo especialmente a Zuzana Ondrasikova, a Dolores González¹ e a Aoibheann Lambe² so seus esforzos por axudarme na elaboración deste artigo.

RECENTEMENTE, escoitei de viva voz, dunha fonte moi autorizada, a afirmación de que a cultura galega “posúe moi poucos mitos”. Pola contra, no xiro ordinario das prospeccións que desenvolvemos na SAGA, atopamos a cotío elementos de contido e ou natureza mítica con valor de enunciados. Noutras ocasións mesmo atopamos unidades discursivas -mensaxes culturais completos- dos que ignoramos o seu significado e transcendencia concreta, mais o que si verificamos é que algunha teñen xa que con toda seguridade tivérona cando estaban vixentes. Estes, poden ser contos, lendas ou tradicións, por exemplo, e os meros enunciados poden ser topónimos, imaxes, símbolos, que deberon ser xerados nun contexto ou paradigma e con finalidade discursiva, tendo en conta que o potencial lingüístico, a capacidade -mesmo necesidade- para a linguaxe

dos seres humanos ven de serie no caso da nosa estirpe. O carácter mítico deses elementos deriva do feito de que indican cara acontecementos extraordinarios, moitas veces pola escala na que se expresan e outras pola natureza desmesurada dos seres que os producen ou cos que están relacionados. Ademais, tenden a dar conta dalgunha realidade patente, que pode ser xeográfica, da paisaxe, ou doutra caste. Son tamén parte dunha visión colectiva do mundo, xa que o mesmo relato -ás veces levemente variado- forma parte dun corpus de coñecemento localizado. Teñen unha dimensión social. Por elo, a peripecia do Apóstolo Santiago, o Fillo do Trono segundo a tradición bíblica, e o seu branco cabalo; saltando de rocha en rocha; salvando ás veces milleiros de metros en tres saltos; deixando as pegadas das ferraduras da besta sobre o duro penedo e dando conta de arcanas relacións existentes entre os fitos así sinalados e denotados, forma parte dun acontecemento mítico. Cando resulta que atopamos este mesmo relato en moitas partes en Galicia e tamén fora dela³, podemos concluír que debe existir unha

1 Respectivamente experta na Cutura centroeuropea. Xestora de contidos en <http://guiaes-lovaquia.com/> e e blogger: Arqueotoponímia. arqueotoponimia.blogspot.com.es Lingüística, Prehistoria.

2 Aoibheann Lambe: Fine Art in the National College of Art and Design in Dublin, e responsable de varios sitios sobre este tema.

3 En Iglesuela del cid, Teruel; Peña Herradura, Guadalajara; Ahedo de las pueblas, Burgos; Pazuengos, La Rioja; Colle (boñar), peña de Santiago e varios mais en León; Olleros de Tera, Zamora; Santiagomendi de Astigarraga, Guipúscoa; Ganuza (Estella) Navarra; Monsacro, Asturias; Sierra del Cballo , Alacante; Cfr. tamén, <http://arqueotoponimia.blogspot.com.es/2009/06/el-significado-de-los-petroglifos-de.html>



relación mitolóxica entre eles. Deben pertencer a un mesmo mito, xa que pode dicirse que este é en realidade o conxunto de versións dun relato destas características. Tal como puxo de manifesto o antropólogo belga Claude Lévi-Strauss, todas esas versións son as auténticas. Son variantes dunha realidade que carece de centro, carece de “versión orixinal”. Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, C. 1968; 1987,1997), pretendeu estruturar⁴ os mitos en razón das variantes coñecidas dos mesmos e manexou a idea de que hai unhas partes invariables neles, os mitemas. Estes serían cada un dos elementos que sempre aparecen xunguidos dentro das versións de cada relato. A marca dun mito en concreto. Os relatos míticos terían, ademais, temas que os caracterizan. Estes motivos míticos son os que Karl Kerenyi (C. G. Jung, K. Kerényi 2004, p. 17) chamou mitoloxemas⁵. Este artigo tenta explicar que a materia mítica é máis que o relato mítico, xa que o mito non depende do relato, senón da vivencia e visión do mundo asociada co seu contexto. Pode haber pois, elementos míticos que agardan un relato ou que son náufragos do colapso ou mudanza social que desintegrou aquel discurso. Tomamos por elo aquí, a mi-

temas e mitoloxemas como os signos da existencia dun contexto mítico.

Volvendo ó exemplo do mito do Apóstolo Santiago mailo seu cabalo, a brancura da besta ou as pegadas que deixa serían mitemas dentro do mito. O tema do heroe e a súa besta prodixiosa podería ser un enunciado do tema ou mitoloxema en cuestión. Cando comprobamos que ademais de por toda Galicia, este mito aparece en moitos outros lugares e contextos, mais sempre identificable polo seu tema e mitemas, podemos considerar que se trata dunha equipaxe cultural compartida, do mesmo mito en definitiva, que na pluralidade de versións atopa meirande consistencia e sentido. Por todo o continente europeo e mais aló, as bestas brancas son vehículos de heroes, santos ou divinidades. Dende a Rhiannon celta até o cabalo con alas (voador) Pegaso. Sleipnir, o cabalo do deus Odín, é de cor pálida que pode voar ou saltar moito. Kanthaka era o cabalo branco do príncipe Siddhartha que despois sería Buda. O branco ser equino Al-Burak levou polos ceos ó Profeta Mahoma nun ascenso iniciático. O deus eslavo Svetovid, de caracteres solares e benéficas para os devotos, e militares, contra os descritos viaxa

⁴ En xeral non hai unanimidade no tocante ó significado das achegas do belga neste sentido. Apónselle que incorre en subxectivismo e noutros excesos que fan minguar a importancia do seu traballo neste senso.

⁵ Suma de elementos antigos transmitidos pola tradición e que tratarían de seres divinos heroes e as súas peripecias.



nun cabalo branco que ademais pode coñecer o porvir. Tamén o cabalo do rei Arturo deixou pegadas en varios lugares das Illas, como en Tintagel ou no país de Gales cando cazaba ó monstro Afanc⁶, un ser acuático que provocaba cheas e asolagamentos. Na Bretaña francesa, pola parte de Saint-Malo, aparecen tamén as pegadas do cabalo de Saint Malo, no camiño da Garenne, onde o bispo bretón, fuxindo dos seus inimigos, chega por mar, como Santiago, para fundar unha igrexa. Tamén como o apóstolo. O lugar denomínase o Pas de Saint-Malo. En realidade este santo aparece en varios lugares, dentro dun verdadeiro ciclo de relatos míticos, baixo os nomes de Maclou, Machuut e variantes nas costas do Mar do Norte, ou como Macut en Irlanda ou Macuto e Maclovio en Roma. Este santo é un dos sete santos viaxeiros míticos que cristianizan a Bretaña e que fan parte do Tro Breiz, a Xeira Bretona, ou xira cristianizadora destas personaxes.

As sociedades tradicionais, ágrafas na denominación de Levi-Strauss, de todo o mundo teñen e tiveron sempre obxectivos descomunais, como evidencia a magnitude social das pretensións existenciais da obra civil⁷, por exemplo, en calquera parte dos mundos antigos. A súa visión do mundo

era oposta á desenvolvida polo pensamento científico. Se aquelas partían dun programa de máximos no que a comprensión de calquera fenómeno implica unha representación e compresión previa do mundo como totalidade, na modernidade o proceso é inverso: partindo de coñecementos parciais vanse elaborando contidos progresivos e acumulativos. Os mitos, nas sociedades tradicionais, dotan de sentido á realidade convencional, informan do axeitado ou non das condutas, determinan unha “posición absoluta” das persoas dentro do seu espazo vital, serven como sistema de localización que resolve os problemas derivados da existencia de eventuais imaxes mentais relativas, persoais e intransferibles, sobre o sentido da existencia. Consecuentemente, xorden tanto unha característica sacralización do panorama e espazos vitais das comunidades como unha necesaria dimensión social dos contidos míticos que experimentan, por elo, recorrente actualización. Esta pode ser anual ou ter outro período ou ciclo. As sociedades contemporáneas non son alleas a esta maneira de pensar, hai “mitos modernos” e mitos xa antigos con certa vixencia. A perspectiva científica e a mítica, de feito comparten ideas como o xurdimento atemporal do tempo en

6 O Afanc vivía no Llyn-yr-Afanc, Laga do Afanc, na cunca do río Conwy, Gales, e tamén no mítico llyn Llion ou no Llyn Barfog. Os seus relatos aparecen en compilacións medievais como o *Mabinogion*, o *Libro Branco de Rhydderch* ou no *Libro Vermello de Hergest*, dentro dos primeiros relatos do ciclo artúrico.

7 I.e as pirámides do 1º e 2º milenio A.C, a monumentalización da chaira de Salisbury, Inglaterra; O megalitismo atlántico, etc.



si mesmo, entendido como a inexistencia dun “tempo previo” á creación do universo (O Mundo) ademais da do advenimento súbito do tempo primordial.

Pois ben, digo antes e considero, que as diferentes versións de relatos con mitemas compartidos “deben pertencen” a un mesmo mito; fronte a non infrecuente alternativa de consideralos espasmódicas manifestacións para culturais que xa carecían de sentido en orixe. Non significaban nada no sentido de nada transcendente ou “importante” en termos de análise e comprensión das culturas humanas. Neste sentido, e volven-

cer” a un mesmo mito; fronte a non infrecuente alternativa de consideralos espasmódicas manifestacións para culturais que xa carecían de sentido en orixe. Non significaban nada no sentido de nada transcendente ou “importante” en termos de análise e comprensión das culturas humanas. Neste sentido, e volven-



Petrosomatoglifos: de Man de Camelle, esquerda; as gafas de Levi-Strauss, en Bruxelas, Bélxica; e do pene de S. Fiz (probable?) na igrexa de S. Fiz de Cangas en Pantón, Lugo. O autor examinando a cuestión. Imaxes Miguel Losada. SAGA.

do intencionada e convenientemente a un lugar común ben manido xa, poderíamos entender, por exemplo, os innumerables petróglifos do tipo coviñas, cuncas e ferradas, que se atopan por toda a ecúmene⁸. Isto é, entendelos ben como ociosas ou voluntaristas, se se prefire, manifestacións ou ben como “enunciados” mesmo “frases” con significado actualmente descoñecido. Non sabemos o que significan, mais si asumimos que algo deberon significar, ou querer dicir. Podemos tamén entender que son “arte” ou ben restos de actividades diversas, con simple va-

lor instrumental (mapas, morteiros, ou outras) ou ben consideralas como manifestacións gráficas de arcanos e diversos sentidos e significados hoxe en día inalcanzables. Manifestacións gratuítas ou pola contra, continxentes en tanto que vencelladas á natureza simbólica da mente humana. A unha categoría específica, dentro da dos petróglifos, pertencen os denominados petrosomatoglifos, partes dos corpos de santos, heroes e outros similares que teñen deixado a súa pegada nas rochas. As pegadas do cabalo de Santiago e outras caen de cheo dentro desta clasificación.

⁸ Zona habitada do mundo.



Estes “pequenos enunciados”, segundo a premisa asentada máis arriba, poderían facer parte dunha equipaxe cultural pasada e compartida e, xa que logo, ser parte dunha pretérita tradición unánime, como aquí propomos, ou ser feitos inconexos diacrónicos ou sincrónicos con aparencia de estar relacionados mais sen que se verifique ese extremo de xeito real ou substancial.

No seu día, no blog da SAGA, falei da “Yorshire connection” -así titulei o artigo⁹ ó respecto- onde negaba esa posibilidade e reivindicaba a existencia certa dunha relación antiga, co-

herente e consistente entre certos petróglifos galegos e outros do arco atlántico.

Os seres humanos compartimos máis cousas das que nos separan. De non ser así non se podería constatar ou aceptar a existencia do “fenómeno humano”. De non ser así volveríamos ás ideas de “razas” humanas e superioridade étnica ou cultural.

Dentro do contexto europeo e euro-asiático en xeral resulta notorio que vimos dun pasado compartido, acrisolado durante milenios.



Á esquerda: petróglifo na parte de Caherdaniel, Kerry, Irlanda; e o das Cuncas/Ferradas, en Sta. Baía de Vences, Monterrei Ourense. Fontes: Aoibheann Lambe¹⁰ <http://rockartkerry.com/robo-gallery/>

Uns corenta, polo de agora. Xa que logo, que elementos comúns aparecen repartidos como parte da equipaxe cultural dos europeos, debería ser o paradigma evidente e o punto de

perspectiva para o estudo dese pasado. O que engrandece semellante patrimonio colectivo é a súa diversidade dentro dunha limitada combinatoria. Como temos expresado xa en dema-

⁹ <https://sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com/2013/12/09/o-petroglifo-das-cuncas-ou-as-ferradas-the-yorkshire-connection/>

¹⁰ Aoibheann Lambe: http://rockartkerry.com/wpcontent/uploads/2015/10/Caherdaniel_rock_art_find_detail_s_face_11.jpg



siadas ocasións ó tratar estes temas, a valía das diferentes manifestacións culturais reside mais na capacidade local, en cada caso, de crear, manter e actualizar permanentemente contidos con significado universal. O alcance, dentro do fenómeno humano, das creacións dun pobo ou cultura, as achegas netas que esa sociedade faga ó conxunto da familia humana, “capitalizan” o balance do conxunto da humanidade. Así, cando menos, o consideran as instancias internacionais como a UNESCO mediante reiteradas declaracións e documentos ó respecto¹¹.

En 1898 o antropólogo Franz Boas¹² fixo o prólogo do libro de James Teit *Traditions of the Thomson River Indians of British Columbia*. Nela, ó remate do seu texto, Boas escribiu: “Semella que os mundos mitolóxicos teñen sido erixidos unicamente para podelos desfacer e despois construír novos mundos a partires dos fragmentos” (“It would seem that mythological worlds have been built up, only to be shattered again, and that new worlds were built from the fragments”).

1^º Morenas e lardeiras.

Temos tamén aseverado¹³ que unha das manifestacións mais senlleiras da cultura galega é o Entroido. Neste sentido, consideramos que o entroido galego constitúe un “punto quente” dentro da diversidade cultural do continente. Tamén os contidos inmateriais e materiais do entroido poden ser considerados mitemas dentro do ciclo de construción-desconstrución-construcción expresado por F. Boas. Deixando á marxe nesta ocasión os moi variados mitemas que podemos atopar arredor dos traxes do entroido e que serán obxecto de tratamento no seu intre¹⁴, podemos adiantar agora que existen cuestións de interese con respecto ó desenvolvido neste artigo.

Neste sentido, entendo que o Entroido Galego é o resto dunha antiga ideoloxía ou relixión de corte chamánico, e delo dan conta a presenza de elementos claramente asimilables a esa relixión sen centro, sen dogma, aberta e na que se observan acenos típicos identificables nesa festa en Galiza: O Voo chamánico; o galo

11 Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural, Nov. 2, 2001, UNESCO Doc. 31C/Res 25, Annex 1 (2001) e outras desta organización.

12 Boas está considerado como o referente da primeira antropoloxía norteamericana. Formouse como físico e xeógrafo e faleceu en 1942.

13 Cfr. Miguel Losada. (2014) *Actas das Xornadas sobre o Entroido de Galiza*. Ed. Sociedade Antropolóxica Galega SAGA. Tamén en moitas Charlas, presentacións, e conferencias dentro e fora de Galiza.

14 Losada, Miguel (2017). *Sacro Entroido Galego: O contexto mítico e transcendente da gran festa invernal galega*. (Monografía inédita). Sociedade Antropolóxica Galega. SAGA.



pe máximo; o poder do traxe; moitos dos accesorios; a oreibasia¹⁵ ritual; o travestismo sacro, posto de manifesto mediante a xinandromorfia dos traxes, e inda outros.

“A Morena”, é unha denominación moi coñecida dentro do desenvolvemento do ciclo anual do entroido galego. Dentro deste contexto é a representación dun relato que aquí propoño como un relato mítico, xa que logo, un rito asociado a un mito. Se seguimos ca técnica de identificar

os posibles mitemas ou unidades que representaría a personaxe deste relato, denotando estes graficamente coas comiñas, teríamos cando menos unha “vaca” “hostil” que “baixa” e ataca pola súa “ferocidade” nomeadamente ás mulleres novas. Trátase da antedita “Morena”. Esta figura aparece en diferentes entroidos nos que moitas veces leva o nome de “A Vaca” e outros. A máis mediática ou coñecida fóra do seu radio de acción natural, é a de Laza, Ourense, onde resulta que o barrio do que “descen-



Esquerda: Morena, Morana... en Polonia. (Fonte Ratomir Wilkowski, www.RKP.org.pl, Wikimedia Commons, the free media repository, ca mesma figura e rol dentro do entroido que o que en Galicia denominariamos a Lardeira: Imaxe central, Vilarinho de Conso. Imaxe da dereita: Queima da Lardeira/Morena en Bélgorad, Rusia. Fonte: Vladimir Lobachev, Wikimedia Commons.

de” cada ano no día da súa aparición chámase, precisamente, Cimadevila. Semellante ser revólvese preferentemente, contra rapazas novas e mulleres en xeral. “...tamén traguemos un toro que ten fama de mui bravo, polo menos as mociñas debes de

ter cuidado” dí, por exemplo, o mor-domo que solicita o permiso para entrar co fulión na vila¹⁶. Son, pois estas unha sorte de equivalentes simbólicas da súa propia natureza. De non ser así estaría moito máis acaído que atacase ós homes ou mozos ou

¹⁵ Xeirais rituais por altos, serras e montes.

¹⁶ Cfr. Arquivo Audiovisual da SAGA: Vídeo “Entroido en Manzaneda 1997” (2017) SAGA.



a calquera. Mais ela ten unha predilección por este segmento da poboación tal como se manifesta en moitas outras intervencións deste mitema nos invernos galegos. O Mitoloxema (Tema ou contexto) no que se inscribe, o contexto do que depende ou no que ten sentido, é o do entroido. Por esta vía podemos relacionala con outros elementos como a “Lardeira”, unha boneca ou meco, feito en con trapos, roupas, paus e outros materiais comúns que logo da súa peripecia remata escarnecida, o cal

vale por “combatida” e “destruída”, con versos infamantes e finalmente “queimada” ou desfeita, xeralmente polo lume. Existe tamén o mesmo personaxe na versión masculina, o Lardeiro, Entroido, Meco.

Se estes elementos foran parte dun mito, deberían poder ser recoñecidos como partes ou mitemas dentro doutros contexto para así constatar a súa condición de versión verdadeira dun mito, tal como expuxemos no inicio deste texto. Pois ben, se amplia-



*Hobbi Horse”, unha figura de xinete e cabalo simulado e Xeneral do Ulla, a dereita.
Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7b/Morris_dancers_Thames_at_Richmond.jpg e Pedro G. Losada. SAGA*

mos a escala da perspectiva, resulta que dentro do continente, dentro de festivais equivalentes ó do entroido galego como son outras mascaradas invernais, observamos varios exemplos de “vacas” que ocupan roles semellantes. Tal é o caso da “vaca” dos Abingdon Morris Dancers do centro do sur de Inglaterra onde no comezo da invernía, e actualmente tamén noutros intres do ano, grupos entroideiros realizan danzas e pantomimas

dentro dun contexto que eles mesmos denominan *Mummers*. Dáse o caso de que tamén en Galicia atopamos as denominacións de “Momadas” e “Patumadas” aplicadas ás representacións de entroido nas uns personaxes desenvolven un argumento que expoñen diante da sociedade no entroido. Isto acontece no Entroido Ribeirao lucense ou no de Viana do Bolo ou Vilariño de Conso en Ourense entre outros. Cada un ó seu xeito



realiza e denomina as súas propias momadas, mais o importante é o carácter semellante, equivalente, das representacións satíricas e escarnecedoras. Moitos outros elementos/mitemas poderían ser considerados en razón da súa presenza ubicua por todo o continente. Tamén entre os Morris Dancers pódemos citar a presenza do “Hobbi Horse”, unha figura de “xinete e cabalo” simulado tal como as que aparecen nos entroidos centroeuropeos¹⁷ e tal como en Galicia aparecen con xinetes e cabalos

verdadeiros nos “Xenerais do Ulla”. A denominación de Morris Dance provén do século XVII e trae conta da que se empregaba no XV, que era a de Moorish Dance, ou sexa, Danzas de Mouros ou Danzas Mouriscas. É interesante saber que por todo o continente aparecen estas denominacións, como as Moriskentänzer alemás e as Morisques francesas ou as Moreška de Croacia. No caso da tradición eslava, temos a representación do relato de “Morana “ que durante o equivalente, en datas e



*A Morena Galega Pedro G. Losada SAGA e os Morris dancers, James and William Hemmings, cara 1910. <http://www.oxfordshiremorris.org/abingdon-1910s.html>.
Ataque feroz da Vaca Baiona en S. Martín de Castañeda, Zamora.*

contidos, entroido centroeuropeo encarna a un ser que “baixa” e do que convén velarse xa que pode “atacar” ou “danar” durante a “Invernía”. Se tomamos o texto dunha das cantigas relacionadas con ela, con “Morena” (Sic.) unha cantiga infantil checa, de Záhorská Ves, na parte occidental de Slovakia atopamos de novo os

anteditos mitemas: “A Morena” que procede do “cimo” como Cimadevila, por exemplo, o “leite” que equivale ou remite cara á idea da “Vaca” e a “invernía” das gallas, ou árbores secas. Esta cidade fica a carón do Río “Morava” na rexión histórica, Terra, Marca ou Margraviato de “Moravia”, área de antiga tradición celta, logo

¹⁷ Cfr. Por exemplo, http://masopusthamry.cz/images_mas/galerie_masopust_2016_Sona_083.JPG



xermánica e eslava. As características da deusa Morena corresponden cas do avatar invernal da “Morrigan” irlandesa, escura (moura, morena) divindade tripla da morte, “invernía” e “hostilidade”, que aparece durante o ano como unha rapaza e mais tarde como vella, nun ciclo que non podemos tratar agora. O seu animal é o “corvo” que tamén aparece no relato da cantiga.

Onde estiveches?

Aló enriba, aló no cimo,

Naquela escura arca.

(skriňa no orixinal eslovaco ou Škrinja en serbocroata)

Que andaches a facer?

Fixen o leite callado.

(ou o leite mazado)

E onde vai o leite ?

Papárono os corvos.

E onde van o corvos?

Na galla seca dunha árbore.

(suchá vetva stromu)

Mais onde está a árbore?

*Tronzárona os rapaces*¹⁸.

A deusa “Morena” aparece cando menos en Rusia e Eslovaquia. Como “Morana” en Chequia, Croacia, Eslovenia, e Serbia. Como “Marzana” en Polonia. Como “Mara” en Bielorrusia e Ucraína. Por todo o Báltico, como “Maržena”, “Morena”, “Mora” e “Marmora”. Constitúe, xa que logo

un bo exemplo de mitema paneslavo e, como vemos, extensible ó resto do continente.

Outra cantiga tradicional galega podería estar dando conta da presenza e operatividade deste material mítico na tradición galega. Trátase dun xogo de dedos para rapaces moi novos coñecido dende a miña infancia trivesa e recollido, aquí, por min dentro deste contexto.

Pin Pin Zarramaquín!

Da pega marcega

Da torta mulega

Dun pai de tres fillas

Que teñen tres burros

que non saben arar

nin r/i/pinicar

anda, burrico,

*vai-ta-ga.char*¹⁹

Nesta peza observamos os mitemas da pega “Marcega” que podería ser coherente como vimos de ver cas denominacións da Morena como “Marzana” ou “Maržena”. Tamén podemos considerar a entidade “tripla” que encarnan as tres fillas dun pai, certificada polo método tradicional de reiterar, a seguir, a triplicidade dos burros. Ademais, resulta que destes personaxes que teñen connotacións propias dos “Mouros”, xa que nin aran nin repenican, compre aga-

¹⁸ A partir de Dunlop, A. Versión traducida ó inglés. (Com. Per) e Říhová, A. (2013).

¹⁹ Recollida tamén a D^a Ramona Álvarez Pérez, natural de San Fiz, Piñeiro, a Pobra de Trives.



charse, protexerse. Deducimos que deles podería provir algunha “hostilidade”. Abundando nisto último, vemos que compre velarse tamén da “Pega Marcega”. As pegas son da familia dos córvidos, como os “corvos” de “Morena” na cantiga eslova-ca. Pega Marcega ou Pega Marza, son denominacións tradicionais galegas para outro córvido estendido por todo o continente, o coñecido en outras partes de Galicia como Gaio, Pigarro ou Garrabaio²⁰. Danzas de mouros son, tradicionalmente as dos anteditos Morris dancers, como vimos. A Morena adoita representarse como o que en Galicia denominaríamos unha “Lardeira”. Unha boneca de campaña creada para ser destruída, queimada, botada no auga (afogar a Morena) ou as dúas cousas a un tempo. Precisamente o mesmo que acontece cas imaxes das lardeiras galegas, que despois de estar penduradas no alto, “no cimo” dunha “arbore” poste (“pau seco”) rematan queimadas e desfeitas, até o ano que ven. En pondo todo elo nunha verdadeira nube de etiquetas (tags) vemos como aparecen elementos concorrentes que apuntan nunha dirección que indica unha relación entre os mesmos, mais que aparece reconfigurada nas distintas tradicións e adaptada a cada caso e circunstancia. Podemos consideralos, pois, como mitemas que indican a existencia dun mito e

dunha mitoloxía á que pertencerían e cuxa comprensión depende do coñecemento da diversidade de versións que en cada un dos seus contextos parciais son perfectamente auténticas e autóctonas. O que non precisan tales versións para manter a súa autenticidade, e isto é moi importante, é comprender cadansúa realidade.

A cultura popular non depende necesariamente de que os participantes actores e mantedores da mesma coñezan a totalidade do discurso que da conta do mito completo. A súa perspectiva interna, auto-referencial ou Emic, segundo a xerga das ciencias sociais, é perfectamente operativa e, de feito, é a que mantén en marcha o fenómeno de que se trate en cada caso para que poida ser descrito dende afora nun discurso Etic como o presente. A cultura popular non precisa dos expertos alleos para comprenderse a si mesma. Mais ben á inversa.

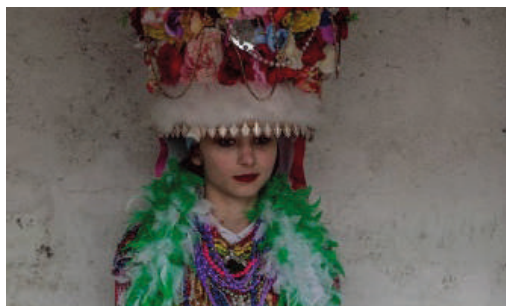
Abundando nisto, eis a tradución para este artigo doutra peza semellante. Agradezo especialmente á experta Zuzana Ondrasikova o seu traballo sobre esta cantiga. É moi interesante o feito de que, dunha banda, a cantiga fala das “rapazas de Čachtické”, as “čachtické dievky”, para inmediatamente aclarar que se trata das “švárne panenky” que a tradutora, sen indicación algunha pola miña

²⁰ Cfr. Os traballos de Reigada, X.R. en <http://verin-natural.blogspot.com.es/search/label/Nomes%20vern%C3%A1culos>



parte, (xa que non coñezo o idioma) traduce por “Galanas” e aclara, en nota para este autor, que é a tradución que mellor lle acae tendo en conta que o verso estase a referir ás mais guapas, saudables, (Sic) lucidas ou garridas, en definitiva, de entre as

primeiras. Remite pois ás que dentro do contexto galego aparecen como as madamas (e galáns, eles) en moitos entroidos, hoxe, nomeadamente, no de Cobres, Pontevedra, e antigamente en moitos outros.



Madamas e Galáns. Cobres, Pontevedra. E versión galega dunha švárne panenky: As madamas de Cobres, Vilaboa. Pedro G. L. SAGA

*Morena, Morena kde si prebývala?
Morena, Morena kde si prebývala?
Morenita krásna, kde si húsky pásla?
Morena
Morenita krásna, kde si húsky pásla?
Morena
Morena, Morena kde si prebývala?
Morena, Morena kde si prebývala?
tam pri Vlkolíne, v drobnej ďateline,
Morena
tam pri Vlkolíne, v drobnej ďateline,
Morena
Morena, Morena za kohos umrela?
Morena, Morena za kohos umrela?
za čachtické dievky, za švárne panenky,
Morena
za čachtické dievky, za švárne panenky,
Morena
Morena, Morena za kohos umrela?
Morena, Morena za kohos umrela?
za čachtických chlapcov, za švárnych
mládencov, Morena
za čachtických chlapcov, za švárnych
mládencov, Morena*

*Morena, Morena dónde estabas?
Morena, Morena dónde estabas?
Morenita guapa, dónde pastoreabas los
gansos? Morena
Morenita guapa, dónde pastoreabas los
gansos? Morena
Morena, Morena dónde estabas?
Morena, Morena dónde estabas?
allí, cerca de Vlkolíne, en un campo de
trébol, Morena
allí, cerca de Vlkolíne, en un campo de
trébol, Morena
Morena, Morena por quien has muerto?
Morena, Morena por quien has muerto?
por las muchachas de Čachtice, por las
galanas, Morena
por las muchachas de Čachtice, por las
galanas, Morena
Morena, Morena por quien has muerto?
Morena, Morena por quien has muerto?
por los muchachos de Čachtice, por los
galánes, Morena
por los muchachos de Čachtice, por los
galánes, Morena*



Outros elementos moi propios da tradición galega poder ser tamén atopados noutras por todo o continente como versións que complementan dalgún xeito ás nosas e viceversa. Tomemos, nesta ocasión a moi estendida tradición da Pita cos pitos e ovos de ouro omnipresente en calquera parte de Galicia onde haxa restos arqueolóxicos ou outros valores culturais. En moitas ocasións²¹, aparecen as pitas, os ovos de ouro ou non, os pitíños dourados, e os perigos ou tesouros relacionados con eles e os lugares que ós que están vencellados. Hai casos de torres como as da Limia, Ourense, dentro das que habería tesouros deixados e accesibles mediante a correcta interacción cunha pita. Aparellado ó posible beneficio, adoita ir o perigo de morte que provén da temible galiña ou do contexto que lle é natural no relato. Grandes autores como Vicente Risco ou Alonso Romero²², teñen tratado este tema e posto en relación cun contexto mais amplo. Recentemente, eu mesmo acheguei algunha información neste sentido²³ reparando na relación destas pitas con outros contidos culturais concorrentes tamén. Seguindo ca tradición eslava, como

espazo no que prospectar mitemas galegos e comprobar así que pertencen a unha tradición mitolóxica compartida, podemos achegar o caso do castelo de Levý Hradec na cidade de Praga, Rep. Checa. Neste lugar emblemático e monumental conta a lenda que hai unha “Pita de Ouro” con ovos dese metal. A pita pertencía ós oficiantes pagáns que, ademais dos tesouros que xestionaban, exercían o coñecemento do futuro por medio da observación do cacarexo da galiña prodixiosa. Cando o rei do castelo, Borivoj, regresa convertido ó cristianismo, os vellos magos foxen despois de botar ó fondo do pozo do castelo a pita e os tesouros. Unha vez cada cen anos a pita sae, cacarexa tres veces e volve entrar se ninguén é quen de desencantar o tesouro²⁴.

Outra personaxe mítica eslava é a mais coñecida Baba Iagá, unha vella feroz e perigosa, habitante das fragas, con patas de pita, e recollida da tradición oral polo ilustrado Mihaíl Vasílievich Lomonosov na primeira metade do XVIII. Segundo os diferentes territorios podemos ver como esta figura posúe un conxunto de versións nas que van variando

21 Cfr. por exemplo: Diccionario de Seres Míticos Galegos. Reigosa, A; Miranda X.; Cuba, X. R. ed. Xerais, 2008.

22 Cfr. Anuario Brigantino http://www.anuariobrigantino.betanzos.net/Ab2002PDF/2002%20063_076.pdf.

23 Losada, M. (2016).

24 Unha versión desta lenda pode ser escoitada en español no sitio de Radio Praha Emisión do 08-12-2007 Eva Manethová <http://www.radio.cz/es/rubrica/legados/los-eslavos-de-bohemia-adoraban-a-la-clueca-de-oro>.



as características que a definen. A casa da meiga tamén pode camiñar sobre dúas patas de pita e marcharse, regresar ou mudar de lugar. O seu rol nos relatos é o dunha caníbal, especialmente de nenos, perigosa no inverno, cando non durme. Está relacionada cos corvos, cos que está aliada. Dende outro punto de vista, esta vella con patas de pita sería o avatar invernal, escuro e mortífero, dunha divindade tripla, como moitas en Europa. No Castro de Mallou, Carnota, A Coruña, recollemos no seu día a testemuña de que atoparse naquel lugar cunha pita con pitos de ouro era un grave perigo. Achegarse á “casa” da pita tentando coller ós pitos de ouro podía rematar da peor maneira posible. Seguindo a lóxica autoimposta neste artigo, e tendo en conta a limitada extensión que debe ter propoño considerar o caso da pita que garda tesouros na rexión insular grega de Kalimnos, no Dodecaneso de Grecia. Na illa de Leipsoí, atopamos tamén o mitema da pita cos pitíños de ouro que garda tesouros. Tamén aparece aquí a idea do sacrificio necesario para acadar as riquezas, na forma do sangue que compre verter para acadar o tesouro. Segundo as lendas e tradicións recollidas pola investigadora Marilena Papachristophorou²⁵ no seu estudo

(Papachristophorou, M. 2013), sobre o mito a representación e a identidade naquel contexto, especialmente na parte leste da illa e en relación cun lugar chamado “Castro”²⁶ (Sic), resulta que fican agachados polos piratas moitos tesouros que deixaron agachados e maxicamente protexidos. Nestes sitios, adoitan aparecer porcas de ouro cos seus bacoriños, ou pombas ou pitas con pitíños de ouro entre outros encantos. Unha egua máxica, o demo ou o “Arapis” son outros posibles malos encontros ós que se expón o camiñante. Resulta especialmente interesante, para os nosos obxectivos, a figura do tal “Arapis” “Arápes”²⁷. Trátase dun “mouro”, xa que esta palabra na súa forma orixinal é “Αράπης” e significa ou equivale a árabe ou sarraceno ou mouro. Tamén pode valer por negro no rexistro localista da xentalla. Temos pois, un contexto lendario no que, ben lonxe de Galicia, atopamos tesouros relacionados cos piratas, Arapes-Mouros-Sarracenos, as pitas de ouro que delatan a presenza das riquezas nos castros desta illa do sur do mar Exeo. A figura destes “Αράπης”-Mouros aparece noutro contexto grego. No norte do país, na zona continental, na Rexión de Kavalas, (Καβάλας) resulta que atopamos tamén esta figura tendendo

²⁵ <http://users.uoi.gr/gramisar/prosopiko/papachristophorou/index-en.htm>.

²⁶ Literalmente no orixinal. En grego sería κάστρο.

²⁷ A letra grega /Eta/(Η, η) pronunciábase no grego antigo como a /e/, /ε:/ un e longo aberto. Actualmente pronúnciase como [i]/i/ en galego.



unha ponte que relaciona o entroido galego con este conxunto de contidos. Trátase do entroido da área de Nikisiane (Νικήσιανη) na Macedonia Oriental e Tracia, onde atopamos de novo á figura ou personaxe dentro dun contexto perfectamente recoñecible dende Galicia como un entroido. Aquí estes Mouros con traxes de pelicas, grandes chocas, altos puchos e longas espadas na man a xeito de fe-

rramentas para bater e ou ameazar, (equivalentes, pois, ás trallas, zamaras, ou moncas dos entroidos galegos) percorren as serras nun exercicio xenuíno da oreibasía (ορειβασία) que indicabamos antes. Tales personaxes da tradición local atopan encaixe ou sentido dentro da tradición inverniza, e o seu festexo acontece nos primeiros de ano, contra á Epifanía ou Reis.



Fonte <http://kavala.citypedia.gr/portfolio/ethimo-arapis-2016/>



Imaxe do Pai Eterno de Lardeira, Carballeda de Valdeorras, Ourense.
Debuxo de campo do autor.

2º De Martelos e deuses

Grazas ó Padre Lourenço Fontes, sacerdote na freguesía de Vilar de Perdizes, Montalegre, Tras-os-Montes, (Portugal) souben cara o ano 2010 da existencia dunha imaxe excepcional agachada na Igrexa de San

Miguel desta parroquia. En 2012 publicouse o asunto no sitio do prf. da USC Manuel Gago²⁸. Máis tarde, o 15 de novembro de 2015, D. Gonzalez no seu sitio Arqueotoponimia²⁹, estableceu unha relación que eu considero moi atinada e que ven moito ó caso da liña expositiva deste artigo.

²⁸ <http://www.manuelgago.org/blog/index.php/2012/01/25/mirarlle-a-cara-a-un-antigo-deus/>

²⁹ <http://arqueotoponimia.blogspot.com.es/2012/03/el-nemeton-de-vilar-de-perdizes.html>



Foi esa entrada e o enigma agachado no baixo relevo transmontano, a que me levou á pescudar a presenza dos mitemas asociados arredor da figura representada no relevo da igrexa de San Miguel e dentro do mitoloxema xeral das divindades supremas, tronantes, portadoras de martelos, esfiríforas³⁰, e relacionadas cas montañas mais destacadas dun contexto. González, nun comentario persoal, indicoume en relación a unha consulta miña, ás voltas cas ideas de “Paraíso” e etimoloxías, que:

“Pois xa que o sánscrito Parjanya é un deus tronante eu pensaría en vinculalo etimoloxicamente co deus lituano Perkunas, tamén deus do trebón. O mesmo deus co mesmo nome en dúas linguas indoeuropeas; o feito de o compartiren estaríanos a falar dunha época común moi afastada, antes da escisión lingüística.”

Efectivamente. Desenvurullando de novo, neste caso podemos ver a existencia dun mitoloxema -ou tema- que establece unha relación coñecida entre determinadas divindades e ou hierofanías³¹. Así, temos que o deus lituano Perkūnas, o finés Perkele “deus do trono”, o gótico Fairguni “montaña”, o Pur’ginepaz Mordovino, (na República de Mordovia,

no centro do sur da Rusia europea, arredor dos ríos Oká e Volga) serían versións dun Perkwunos, indoeuropeo e compartido baixo estas e outras formas. O deus albanés Perëndi, tamén deus do trono e trebón; o hitita Pirwa, “Deus dacabalo”; o grego antigo keraunós, poderían ser tamén formas desta divindade. Deuses mais coñecidos dende o punto de vista galego, e relacionados con este mitoloxema, serían Zeus, Xúpiter ou o hindú Indra, que comparten o paquete de atributos básicos. Por suposto o deus eslavo Perún vencellado cos montes, os martelos os carballos, o lume e a aguiña formarían parte deste conxunto mítico. Unha das manifestacións, serodias probablemente, de Perún é a dun agregado de tres divindades que tamén son coñecidas de xeito independente. Trátase dos deuses Svarog, Volos e o propio Perún. Esta tríade sacra -unha entre moitas por todo o mundo- representase como unha entidade de tres cabezas, relacionada con montañas emblemáticas e xestor supremo de tres rexións cosmolóxicas: o nacemento, a vida común e o alén. Un Eixe do Mundo en certo sentido, e outras consideracións que exceden agora o noso albo. Importa aquí o feito de que esta policefalia divina, explícita, e os mitemas asociados son tamén propios do con-

30 Propoño este neoloxismo para os que levan martelo: /E/sfiri, (martelo) - foros, levar (Σφυρίφόρος).

31 Manifestacións da presenza dunha divindade.



texto galego. En efecto, temos o caso da imaxe³², romaría e capela do “Pai Eterno” da localidade de Lardeira, no Concello de Carballeda de Valdeorras, nas altas montañas orientais de Ourense. Neste lugar, actualmente, celébrase, no domingo seguinte ó de Pentecostes, a romaría na que os fieis pasan baixo a imaxe do Santo que sae a percorrer o espazo sacro, o Témenos, arredor da alta casa deste Señor Supremo. Esta imaxe actualmente barroca, debido á súa rareza nos contextos cristiáns en calquera parte do mundo e allea á iconografía común establecida, seguramente representa unha poderosa idea previa á que substituíu ou deu corpo, sen des-

prazala, senón denotándoa con outra imaxe ou icona. É un toro de madeira do que xorden as tres figuras, dinámicas entre si, e que portan “raios” ó redor das cabezas.

Dáse a circunstancia de que existe unha clara relación entre a imaxe e o seu contexto, o cal remite ó resto das ideas que propoñemos como mitemas dentro dun mitoloxema tal como vimos explicando. Este feito é o de que a paisaxe de fondo e referente evidente na rexión, está dominada pola presenza das Trevincas, cimos superiores das Serras Orientais galegas, que achega un contexto semellante ó do caso eslavo.



Cimos ou cabezas de Trevinca: As Penas: Survía, Trevinca e Negra.

Se para o caso da tríade eslava tiñamos os montes do Triglav, en Eslovenia ou o Troglav en ‘Bosnia-Herzegovina, que significan As Tres Cabezas, as do deus “branco” o “grande” e o “negro”, e posto que na mitoloxía eslava hai unha tripla

“suprema” chamada co mesmo nome exacto identificado convencionalmente con esas serras, no caso galego temos estas alturas que para os altos mais prominentes levan os nomes de Pena Survía, Pena Trevinca e Pena Negra nunha tripla cabeza ou

³² Debuxo, do autor, que interpreta a imaxe real. As “plumas” da base aparece máis destacadas que na realidade para indicar que se trata do que convencionalmente se denomina “Anxo”. Por tras, unha “nube”



cabezo³³ que integra un corpo xeofísico, a serra en si, que dificilmente pode non ter algunha relación coa imaxe descrita para a romaría da Lardeira, sita na aba. Curioso nome que redunda, ademais, en relación ca Morena de mais arriba representada como lardeira-deusa-vaca e divindade tripla e das alturas. Se cadra poderíamos engadir o feito de que o topónimo galego “Bolo”, en O Bolo, concello de Ourense na aba desta serra das Trevincas ou o de Viana do Bolo no mesmo contexto, son o mesmo que o dun dos deuses da principal tríade eslava, o deus Veles/Volos. Nesta zona as tradicións invernaes entroideras teñen unha vitalidade especialmente intensa que puidera estar relacionada co contexto eslavo e outros, pola vía dun paradigma ideolóxico mítico compartido. Para os eslavos orientais, a reordenación ideolóxica do cristianismo significou que os acenos positivos de Perún foron asumidos pola nova figura de San Elías, asociado ós tronos e viaxeiro nun carro de ouro na procura do dragón/serpe, o demo, que estraga as colleitas. San Miguel ocupou o nicho ideolóxico do antigo deus na parte occidental. O Elías eslavo sería practicamente un Nubeiro galego³⁴. Por iso, entendo moi atinada

a antedita achega³⁵ de A. González cando relaciona a imaxe con martelo, esfirófora, das abas do Monte Larouco, que é un explícito monte sacro do noroeste peninsular, coa dun mítico Nubeiro que remite cara as antigas e compartidas, lembremos, divindades dos tronos, dos martelos, e dos montes sacros moitas veces relacionados con S. Miguel. Moi preto da igrexa de Vilar de Perdizes, nun curuto, está a Capela de N^a. Senhora das Treburas, en Montalegre, Portugal.

No caso da figura colocada neste edificio podemos ademais achegar outro elemento excepcional. Ó leste do Monte Larouco, esténdese un planalto óptimo para o desenvolvemento gandeiro e que abrangue sen cesuras toda a unidade cultural e mesmo social que integran as terras nas que se atopan Vilar de Perdizes e as demais poboacións tanto de Tras os Montes como de Monterrei. Estas xentes comparten pois un territorio homoxéneo, a fala, os costumes, as tradicións e as crenzas. As romarías, festas, feiras e santuarios son tradicións compartidas. Referendando os antigo poboamento e unidade estrutural desta zona, está a abundancia de patrimonio material e inmaterial. Destacan os moi abondosos petrógli-

33 Moitos altos galegos e de mais aló andan por: Cabeza ou Cabezo de... Cabeza Grande de Manzaneda no Macizo Central ourensán ou a montaña de Penmaenmawr na costa de Gales levan estes nomes. No caso galés cas ideas sintetizadas de Cabeza (Pen), pedra (Maen) Grande (Mawr).

34 Cfr. Dicionario dos Seres Míticos Galegos e a Enciclopedia Galicia Encantada.

35 <http://arqueotoponimia.blogspot.com.es/2015/11/el-martillo-del-nubeiro.html>



fos, os túmulos ou os grandes castros como San Millao, ou A Saceda e os contidos asociados. Entre os relatos míticos que circulan na zona hai un que remacha ou reforza o contexto da figura con martelo sita no templo transmontano. Contan³⁶, e así o temos recollido entre os veciños de A Saceda ou San Millao, que:

Os Mouros (Sic.) antigos tiñan un martelo que voaba. Os que vivían na Igrexiña dos Mouros botábanllo ós do castro da Saceda. Estes collíano e mandábanllo cara O Madorriño e estes ós de San Millao.

A Igrexiña, é un xacemento non estudado no lombo baixo do Larouco. Os dous castros son dous senlleiros xacementos e o Madorriño é un gran túmulo megalítico sen estudar.

O que importa agora é o feito de que existe na zona un relato mítico no que un martelo máxico voa sobre a zona inmediata ó lugar no que aparece unha imaxe que debeu ser moi importante no seu tempo dado o esforzo de facela e o feito de que se conserve. Tamén que o faga dentro da igrexa -formando parte dos muros- da que o santo sexa un S. Miguel -subrogado



De arriba e esquerda cara a dereita: Monte Larouco, Castro da Saceda, Túmulo do Madorriño (perfilado) Porta do Castro da Saceda, esta aldea e a zona da igrexiña dos Mouros no fondo. Imaxes Miguel Losada SAGA

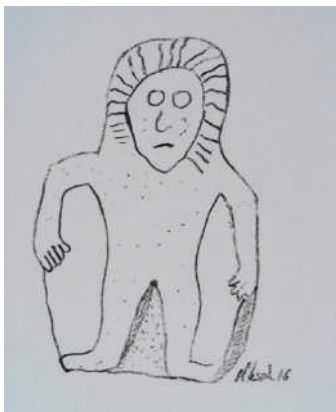
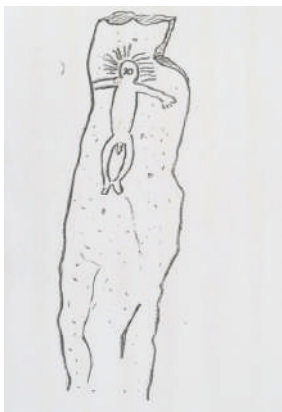
36 Versión resumida das recollidas polo autor na Saceda e en S. Millao: David Gonzalez e Diego González e familia, respectivamente (sen relación de parentesco entre eles).



na posición ideolóxica de entidades pre cristiás- e que estea relacionada cun monte divino ou divinizado.

No contexto deste monte e doutras grandes cabezas, teñen aparecido aras romanas dedicadas a Xúpiter entendido como un deus supremo³⁷. Por exemplo, na igrexa de Vilanova, Concello da Pobra de Trives, consérvase a monumental ara con dedicatória que ten sido interpretada como a Xúpiter Ládico, ou Duvédico, ou Máximo entre outras. Esta inscrición e outra semellante desaparecida ou ignota, está en relación directa cos topónimos Larouco e Cóbados do Larouco³⁸, inmediatos.

Existen ademais outras imaxes que polo estilo ou feitura e contexto teñen sido postas en relación entre si e cos montes sacros e triplos. Existe a Krkavški Kamen (A Pedra de Krkava) que é unha parafita chantada na beira dun camiño preto de Krkavče no val de Dragonia (Dragonja) na parte suroeste de Eslovenia. A Igrexa deste lugar está baixo a advocación de San Miguel. Varias denominacións locais remiten á súa importancia e o que os autores manexados nesta ocasión, cualifican como de “presumible significado mitolóxico”. Entre elas está, segundo eles mesmos, a de Troglav (Tricéfalo) e as de a columna co posible sentido galego de “o marco” e mesmo a parafita. Interesa ver como ademais deste contexto previo, no



O “Home-León” de Armagh, o Troglav de Krkavče e a imaxe do Señor do Larouco. Debuxos do autor.

37 Cfr. Olivares Pedreño J.C. *Interpretatio epigráfica y fenómenos de sincretismo religioso en el área céltica*. Universidad de Valladolid. Hispania Antiqua XXXII (2008) pp. 213-248.

38 A capitalidade do concello homónimo e limítrofe ó de Pobra de Trives na que fica á ara e a parte do inveterado camiño e subida en reviravoltas que soluciona o paso da gorxa do Río Bibei neste punto.

que non debe pasar desapercibido o nome do val antedito, a Dragonia, o val dos dragóns, que como sabemos poden equivaler ás serpes. Mesmo o estilo de traballo da imaxe pode directamente relacionarse co da imaxe da igrexa de S. Miguel de Vilar de Perdizes e outras.

Na representación das abas do Larouco a figura exhibe o seu pene, leva un martelo, está espido como un Nubeiro, e arredor da cabeza están gravados uns riscos na pedra que poden ser interpretados como semellantes a raios. Isto resulta máis evidente se a comparamos coa imaxe eslovena que tamén semella espida e exhibe o pene. No caso desta, os brazos están en cruz, como os de Cristo na súa. Nisto semella diferir da outra, mais atopan unha interpretación converxente pola vía da identificación do tema de Cristo como Señor Supremo e por iso equivalente a Larouco, Xúpiter, Thor ou Perún. Serían, dende esta perspectiva, versións dun mitoloxema na que variaría un dos mitemas, o da posición relativa dos brazos, tal como adoita acontecer. No caso doutra imaxe compatible, a do denominado Lion man de Armagh, Ulster, Irlanda, os brazos estarían na posición da de Vilar de Perdizes, os presuntos raios da cabeza coincidirían, tamén estaría espido e nunha actitude e estilo de gravado semellantes ós da imaxe galaica. Fallaría o mitema do martelo que non aparece na figura irlandesa. Dúas

delas están relacionadas con templos dedicados a S. Miguel. Outro par delas, a galega e a irlandesa, estaban dentro dos templos, indicando que xa formaban parte deles antes de seren reformados. A Catedral de Armagh na que apareceu o home-león, está abocada a S. Patricio que non é S. Miguel mais é equivalente no sentido de que os dous loitaron contra as serpes/dragón. Outras e máis antigas conexións poden ser consideradas, como as similitudes ou pertenza ó mitoloxema que encarnaría eventualmente a imaxe coñecida como o Home-León de Hohlenstein-Stadel, atopada nunha cova alemá e datada nuns 35000 anos de antigüidade.

A estes efectos, ven ó caso comentar que Perún e Volos son os responsables do ciclo anual. Nas tradicións eslavas, os dous deuses loitan e Volos sempre resulta derrotado, mais tamén sempre acada a resurrección grazas á súa condición agachada de “Serpe”, que pode repregarse cara o mundo inferior e recuperar a vitalidade. Este réptil indica outro mitema moi significativo, pois acontece que precisamente na área de Viana do Bolo, en relación co entroido e coas figuras máis emblemáticas do mesmo na área, existe un elemento de difícil interpretación que, pola contra, atopa un sentido coherente dentro da liña argumental que tentamos expor. Trátase da serpe que exhiben as máscaras dos boteiros desta terra. Que unha entidade “suprema”,



en tanto que intocable, respectable e normativa, nos termos relativos do entroido, posúa como atributo un detalle, sinatura e signo tan concreto como esa serpe e que isto se dea no contexto antedito, de concorrencia do Bolo/Deus Volos, pode que mesmo o lexema da propia palabra “Boteiro”, permiten a proposta de que a figura destes boteiros remitan ou encarnen parcialmente, nunha versión local, o tema do que da conta a ideoloxía pan-europea, como vimos, da existencia de divindades equivalentes. Estaríamos así, fronte a un proceso netamente semiótico de produción de significado. Cómpre lembrar unha vez máis, que as sociedades antigas eran fundamentalmente ágrafas, non escribían, mais si que manexaban a información. Os significados das cousas proveñen sempre dun sistema social que llelo atribúe convencionalmente. Resulta extraordinariamente difícil soste que, o complexo sistema de elementos involucrados no entroido, por exemplo, carecen de sentido ou que non teñen significado, xa que en calquera caso son produto dun consenso social enormemente amplo e antigo xa que conecta manifestacións deste tipo por toda Europa, Atlas norteafricano, a cordilleira dos Elburz, no norte do Irán ou a do Cáucaso entre outras³⁹. Semellante

folgura implica participación coral, difusa e descentralizada nun paradigma mítico no que as montañas galegas contribúen de xeito moi relevante.



Oficiante do Fulión co seu bombo.

Ollemos noutra dirección, aparentemente inopinada, que pode axudar a comprender a dinámica, semiose⁴⁰, (Barrena, S. y Nubiola, J. 2007) de creación de significados míticos. San Patricio, en Irlanda expulsou ás serpes tocando o seu bombo que, segundo algún conto, era de coiro de serpe. Como as serpes non tiñan mans, non puideron aturar o estrondo e tiveron que fuxir. Os fuliós do entroido de Viana do Bolo, curiosamente, caracterízanse polo son monumental que despregan durante o comezo da invernía. O santo liberou con este procedemento a Dublín e despois foi visitando todos os pobos e granxas irlandesas para liberar a terra das

³⁹ Losada, Miguel (2017). *Sacro Entroido Galego: O contexto mítico e transcendente da gran festa invernala galega*. (Monografía inédita). Sociedade Antropolóxica Galega. SAGA.

⁴⁰ Charles Sanders Peirce en <http://www.philosophica.info/voces/peirce/Peirce.html#ci-tar> (CP, 8.332, 1904).



serpes. De xeito equivalente, os fulións, nas montañas, tradicionalmente, fan visitas durante todo o comezo da invernía ás localidades do seu circuíto de relacións.

Outro dato a considerar é o feito de que S. Patricio no é o seu nome orixinal, segundo a tradición, xa que comeza sendo un neno chamando Maewyn secuestrado por piratas que tamén segundo algúns autores⁴¹ estarían relacionados cos “mouros”. Despois disto o rapaz pasaría seis anos facendo de pastor nunha “montaña” sacra irlandesa, o Slieve Mish ou Sliabh Mis cun mestre ou amo chamado Michu. Tres nomes que semellan remitir cara unha versión dun Mi-(guel).

3ª Doble fe.

Demasiados datos en definitiva que non operan de xeito illado senón conectados entre eles de xeitos que varían entre o formal e o esencial. Este é precisamente, o xeito de actuar dos mitos tal como resulta dos traballos do antropólogo belga (Levi-Strauss, 1964-1971) que analizou para este tema máis de oitocentos mitos amerindios para a súa antropoloxía estrutural. (Levi-Strauss, 1987). Poden non estar relacionados os mitos de Marduk, deus sumerio, derrotando á serpe Tiamat hai catro mil anos co Deus Ra cando combate á descomunal serpe apofis, ou faino de xeito non homologable a outras culturas? Se Indra, na tradición vé-



*Tres imaxes da máscara do boteiro de Viana do Bolo cas súas importantes serpes.
Pedro G.L. SAGA.*

dica e despois na hinduísta, señor dos ceos, do trono e do lóstrego, se alza contra a asura (demo) Vitrá, faino en solitario no mundo? A loita de Apolo contra a serpe Pitón carecerá de sentido para nos por non ser-

mos gregos? Qué dicir ante o caso da serpe de Castalia, a de Hares, destruída por Cadmo? E das de Perseo ou do dragón de Sigfrido? Pois podemos dicir San Miguel, San Xurxo ou Perún atoparon as súas. De feito,

⁴¹ El-Moore, Ali ou Quin, Bob citados nas notas 9 e 10 en Lamborn Wilson, P. (1993) Pp 17.



precisaron atopalas e vencelas. Era iso ou nada, xa que as tradicións, a Tradición, ten entendido que o mundo ten ánima de serpe, de réptil; de dragón. Fonte inesgotable de materia e enerxía e motor verdadeiro da existencia.

Como no caso eslavo, a Gallaecia ou o Galiciense Regnum, experimentaron unha Recepción Cristiá ou Interpretatio Christiana, o cal matiza, e moito, a idea de cristianización do galaico noroeste. Xa que implica a existencia dunha xestión e dunha negociación de identidades e programas ideolóxicos. No caso da Europa oriental tense desenvolvido o concepto de persistencia dunha situación e duplicidade na Fe; compatibilizando as do antigo paradigma e as do novo e cristián, que reputa ó anterior de pagán. Na literatura eslava, isto adoita denominarse dvoeverie e comezou a empregarse como voz a finais do XIX. Para aquel contexto serve para concretar o sentido do sincretismo relixioso dos cristiáns ortodoxos e comprender as manifestacións da relixiosidade popular e da estratexia da Igrexa Ortodoxa. Pennington⁴² ten proposto ó respecto a idea de Semiotic Blending, no sentido de maridaxe semiótica, nun artigo

no que tras analizar a asimilación e continuidade de dos deuses Perún e Volos na iconografía ortodoxa, conclúe que os roles das deidades eslavas precristiás, como Perún e Volos e figuras tales como o “Señor dos Lobos”⁴³, transferíronse cara novas figuras e divindades:

“...the roles of pre-Christian Slavic deities, such as Perun and Volos and folk figures, such as the «Master of Wolves», were transferred to new figures and divinities.”

Do mesmo xeito que nos primeiros tempos do cristianismo este debeu adoptar roles e imaxinería propia do paradigma e panteón e da mitoloxía grega e romana (Pennington 2016), para chegar a ser un axente social. A confrontación entre o modelo cristiáns e os existentes en cada área xerou novas esferas de significado mediante o expediente da maridaxe semiótica que me permito propor para o caso galaico. Un autor como Pejerto Saavedra⁴⁴ (Saavedra, P.1994) ten explicitado perfectamente a situación xeral da ideoloxía relixiosa na Galicia do Antigo Réxime. Un campante e común sincretismo e paganismo abarloado a poñente o aparato ideolóxico da versión ideo-

⁴² James Joshua Pennington. Ohio State University, PhD, Slavic and Eastern European Languages and Literatures.

⁴³ Unha figura que equivale a peripecia de San Mamede, Santo que dá nome a outra gran serra Galega.

⁴⁴ Recomendando especialmente a lectura neste sentido de *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen* do prf. Saavedra.



lóxica cristiá que dominaba os resortes de poder nese ámbito. Se tal era a situación no XVII ou XVIII, -“nesta terra compre mais evanxelización que nas indias”, clama un xesuíta dende Monterrei, Ourense,- o período medieval e o mundo antigo son o seu necesario precedente xa que, como indica Pennigton, esa maridaxe ou blending é algo esperable e inherente á idea de cambio e transición dos fenómenos lingüísticos, semióticos, ou sociolóxicos entre outros.

No mundo eslavo, Perún deu en ser S. Elías no leste, e San Miguel cara occidente. (Ivanits, 2015). O deus Volos foi asumido por San Brais, (San Vlasii, para os eslavos) (Tradigo, 2006). Na cidade rusa de Novgorod, no lugar exacto no que estaba o lugar sacro dedicado ó deus Volos, alzouse en 1184 a igrexa de San Brais⁴⁵, feita en madeira, que despois, no 1407, cambiouse por outra feita de pedra. Un santo que ten unha relación directa dentro do ciclo anual xa que a súa festa está xusto nun punto de inflexión do ano. O día tres de febreiro, é o intre no que a invernia “envorca”⁴⁶, xa que é o medio do camiño entre o solsticio do inverno e o equinoccio da primavera. Tamén está moi relacionado co oso, personaxe esencial nos entroidos, xa

que os europeos cremos sempre que este animal tiña un rol moi importante no renacemento da vida tralo tránsito do inverno. Moitos pobos teñen a este sobrevivente nato, que hiberna ou experimenta unha sorte de “morte” case que ritual e anual, como animal tutelar, mestre ou ancestral devanceiro. (Frank, 2015). O Oso sae do tobo neste tempo. Pode facelo en Arizkun, Navarra; en Salcedo, Lugo, ou en moitos sitios de Europa como en Whittlesea, Inglaterra, ou en Alemaña, Austria ou calquera país centro europeo. En moitas zonas de Galicia o Oso non podía tampouco faltar nos entroidos de hai unhas poucas décadas. O deus Volos está relacionado con este plantigrado que a iconografía e didácticas cristiáns procuraron transformar nun boi. Por esa vía, tamén se produciu a asimilación entre o deus eslavo e o santo xa que na biografía deste aparece a cova, que o asimila cun dos atributos do animal, e nela está recollido San Brais. Tamén aparecen os animais do monte, que conéganse na porta agardando a súa saída, a do santo, cando veñen prendelo para martirizalo. San Brais é, igual que Volos, o patrón dos animais bravos⁴⁷ do mesmo xeito que o 17 de Xaneiro S. Antón é o dos mansos. No tres de febreiro saen en Casavieja, Ávila, os

⁴⁵ Cfr. Páxina oficial de turismo de Novgorod. http://visitnovgorod.com/sights/church_st_blaise.html.

⁴⁶ Expresión tradicional recollida nas Terras altas de Trives.

⁴⁷ Patrons against wild animals“. Patrons of the faith. CatholicSaints.Info. 27 October 2008. Web. 21 January 2017. <http://catholicsaints.info/patrons-against-wild-animals/>



Zarramaches. Con chocallos, pelica pucho alto con fitas de cores e unha vara coa que dan zamarrazos. Algo moi semellante acontece coa festa da Endiablada en Cuenca. No Concello de A Pobra de Trives, Ourense, está a Igrexa e Capela do San Brais e as Candeas. É precisamente neste templo onde se atopa a imponente Ara a Xúpiter atribuído como entidade suprema, semella que Ládico, como vimos. É pois, unha ofrenda a un deus equivalente a Perún, Larouco e outros deuses do trono, lóstrego e trebón sita ós pés, na aba norte, do outro gran coloso xeográfico, histórico e visual da área: a Cabeza Grande de Manzaneda⁴⁸. O templo está na aldea de Vilanova, e dáse a choqueira curiosidade⁴⁹ de que a cidade rusa anterior, solar do mesmo santo, tamén é Velikii Novgorod, traducible como Vilanova a Grande. As que si que poden estar relacionadas deste xeito son este cimo do Macizo Central ourensán e o das Trevincas. Ámbolos dous están na mesma área xeográfica e visual inmediata. Un, Cabeza Grande, ten una relación directa, cunha divindade suprema e do trono como vimos. Trevinca semella remitir cara o paradigma co que está asociado o deus Volos mediante indicios con-

sistentes. Esta posibilidade fica inda moi escura xa que semellante liña de traballo inda non ten sido abordada, mais si que temos un precedente ou escenario comparado equivalente. En 2009 comunicouse o descubrimento en Eslovenia duns petróglifos feitos no interior dunha cova. En 2014 o investigador Saša Iskrić Smrekar⁵⁰ (Smrekar, S. I.2015) publica parte da súa investigación sobre este lugar, relacións visuais, paisaxísticas, toponimia, análise dos gravados, orientacións e outras consideracións. Conclúe que nel está probablemente representado o deus Perún cos seus lóstregos como atributos e asimilado ca figura mesma do sol, Kresnik. Outra consecuencia, a relevante aquí, é a de que existe unha relación entre dous grandes montañas, entre as que discorre un territorio mitificado. Entre as dúas representarían á parella de opostos necesarios entre si como son os deuses Perún e Volos.

4º Maxia no tellado.

Noutro artigo (Losada, M. 2016) comentamos a interesante dimensión cultural dun modesto elemento cultural, outro máis, que vencella ás culturas europeas. Trátase da plan

⁴⁸ Cómpre salientar que, malia a distorsión á que ten inducido a denominación da estación de montaña emprazada nas alturas, Cabeza Grande é o nome real desta montaña.

⁴⁹ Entendo que é unha circunstancia casual e sen significado que conecte por este medio os dous lugares.

⁵⁰ Saša Iskrić Smrekar. Ljubljana, Slovenia. Historia, arqueoloxía. Editor e creativo de History Fragments. <https://medium.com/history-fragments>



ta coñecida como *Sempreviva*, *Pita-cos-Pitos* ou *Setestrela* entre outros. É o taxón *Iovibarba sp*⁵¹ que nas variedades *hirta* ou *tectorum* tamén recibe por toda Europa nomes como *Barba de Xúpiter* ou *Herba da chispa*, Donnerbart entre outros⁵² que as asocian coa defensa máxica dende os tellados contra os lóstregos.



Herba Sempreviva, Setestrela, Pita cos pitos (nomes galegos, entre outros) e imaxe das Marcas do Trono, Gromoviti znaci Громовити знаци, Ámbalas dúas, colocadas nos tellados, teñen o mesmo uso máxico contra os lóstregos. Á dereita a planta no tellado dunha casa galega (en 2016) na que recollín unha cantiga que indica nome e usos da mesma. Fotos do autor e deseño dende: Wikimedia Commons, the free media repository.

os seus argumentos, podemos ver en acción neste caso o proceso mítico cando, dado o anterior, sumamos o feito da existencia do símbolo do deus Perún actuando como signo da relación mítica entre a planta e esa divindade. En efecto, as denominadas *Gromoviti znaci* polos eslavos orientais son amuletos, marcas feitas nas casas para protexelas das chispas das treboadas. No seu deseño representan a mesma idea/imaxe que as das plantas anteditas, actuando

O mesmo Carlomagno mandou poñela en todos os tellados do imperio, referendando o uso tradicional europeo ó tempo que certificaba a vella relación entre este elemento cultural e os antigos deuses do Trono, o Lóstrego e o Trebón. Dentro da lóxica desenvolvida por Pennigton co seu *semitotic blending*, e corroborando

practicamente como un ideograma cuxa existencia pon de manifesto o xeito, requintado, da xénese e decurso dos mitos, a mitopoiese.

5º A xeito de Conclusións.

Co exposto non se pretende inducir á idea de que os elementos considerados na exposición “teñen unha orixe eslava ou viceversa”. En absoluto. Tampouco o contrario. Tal como

⁵¹ (Sin. Sempervivum sp. Sempervivum L., Sp. Pl. 1: 464, 175 (incl. Jovibarba) Cfr. <http://www.biodiversitylibrary.org/page/358483#page/476/mode/1up>

⁵² Cfr. Watts, Donald (2007).



propón Levi-Strauss, (Lévi-Strauss, C. 1968. Pp. 197), concordamos en que non existiu nunca unha versión orixinal do mito, xa que xurde como resultado da coalescencia dos materiais, mitemas na expresión de Levi-Strauss, que o compoñen. As características de cada sociedade en cada intre determinan produtos distintos, operativos dentro de cada construción social desa realidade colectiva e feitos cos mesmos “materiais míticos”. A xeito de imaxe, podemos dicir que é como si as comunidades xogaran ás cartas, xogando a xogos diferentes coa mesma baralla. Ás veces, mesmo o mesmo xogo con regras lixeiramente adaptadas.

Iso mesmo é o que fai que o mito sexa moito máis que linguaxe e relato. O rito e o xesto cultural forman parte da vivencia mítica, e fan que esta sexa máis relevante ás veces que o relato mítico, xa que este pode ser xa indetectable, ou ficar inda ignoto e á espera de seren documentado, como acontece moitas veces en Galicia.

Do exposto tamén se pretende que, no caso galego, ou galaico, dáse a existencia de mitemas e mitoloxemas compartidos con outras sociedades, pretéritas ou non. Son compartidos, non derivados, xa que aparecen en contextos convencionalmente inconexos e sobre os que non hai datos para propor a existencia de difusión. No caso galego, deben ser recoñecidos como tales polo feito de estar presen-

tes noutros contextos nos que forman parte dun produto mítico. Se os mitemas e mitoloxemas que aparecen no caso galego están presentes no doutras mitoloxías, debemos atribuír o carácter de material mitolóxico ó observado aquí. Son parte de contextos míticos porque tamén o son noutros contextos, que os delatan como tales, e tamén pola súa “universalidade” se se quere. Os casos expostos, son creacións socialmente operativas, e vivas en Galicia. O presunto exceso que algúns pretenden que existe ó falar dunha Mitoloxía Galega equiparable e, sobre todo, homologable con outras tradicións deriva da falla de traballo de prospección e estudo e divulgación dos contidos propios da Cultura Galega.

“...«mais pronto -exclamou con solemne e triste entusiasmo- morrerei e o que agora sinto xa non ha de durar moito. Cedo ha rematar este lume abrasador. Subirei triunfante á miña rima funeraria e, ficarei exultante de xúbilo na agonía das lapas. Apagarase o reflexo do lume, e o vento estenderá as cinsas no mar. Meu espírito descansará en paz ou, se é que pode seguir pensando, non o fará deste xeito. Adeus.» Con estas palabras saltou pola fiestra do camarote á balsa que aboiaba á beira do barco. Pronto as ondas o afastaron e perdeuse na distancia e na escuridade.” Mary W. Shelley. Frankenstein ou o moderno Prometeo. 1818. As derradeiras liñas do libro.

Jv.



Bibliografía

Alonso Romero, F. (2002) *La gallina y los polluelos de oro*, en Anuario Brigantino. N°25 Pp. 63-76.

Barth, E. (2001). *Shamrocks, Harps, and Shillelaghs: The Story of the St. Patrick's Day Symbols* Ed. Houghton Mifflin Harcourt.

Barrena, S. y Nubiola, J., Charles Sanders Peirce, en Fernández Labastida, F. -Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/peirce/Peirce.html>

Boas, F. Introducción a James Teit, “*Traditions of the Thomson River Indians of British Columbia*” *Memoirs of the American Flokllore Society*, VI (1898)p.18.

Cuba, Xoán R.; Reigosa, Antonio; Miranda, Xosé; ilustracións de Enríquez, Lázaro (1999) *Diccionario dos seres míticos galegos*. Vigo, Ed. Edicións Xerais de Galicia.

Eliade, Mircea (1981) *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Guadarrama/Punto Omega.

Frank, R. M. (2015) *Hunting the European Sky Bears: German “Straw-bears” and their Relatives as Transformers*. https://www.academia.edu/473481/Hunting_the_European_Sky_Bears_German_Straw-bears_and_their_Relatives_as_Transformers

Harrison, J.E. (1912) *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Ed. Cambridge University Press. 1927.

Harrison, L. (2012). *RHS Latin for gardeners*. Ed. Mitchell Beazley. p. 224.

Ivanits, Linda J. (2015). *Russian Folk Belief*, Ed. Routledge. Pp. 32.

Jung, C. G. e Kerényi, K. (2004) *Introducción a la esencia de la mitología: el mito del niño divino y los misterios eleusinos*. Ed. Siruela.

Lamborn Wilson, P. (1993). *Sacred Drift: Essays on the Margins of Islam*. Ed. City Lights Books. Pp. 17.

Lévi-Strauss, C. (1968). *La estructura de los Mitos*. En C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural* (págs. 186-211). Ed. EUDEBA.

Lévi-Strauss, Claude (1987) *Mito y significado*. Madrid, Ed. Alianza.



Levi-Strauss, C. (1997) *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. (1964-1971) México, Ed. Siglo Veintiuno Editores.

Losada, M. (2016) “As Sete Virxes de Anamán. Implicacións cosmogónicas dun relato tradicional”, en *Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza*, Ed. Sociedade Antropolóxica Galega SAGA. Pp. 169-190.

Morris, Charles (1962). *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires: Ed. Losada.

Noguín, J. (1933). *Mitología universal: Breve historia de la mitología*. Ed. Joaquín Collado.

Olivares Pedreño J.C. (2008) *Interpretatio epigráfica y fenómenos de sincretismo religioso en el área céltica*. Universidad de Valladolid. Hispania Antiqua XXXII pp.213-248.

Papachristophorou, M. (2013). *Myth, Representation, and Identity: An Ethnography of Memory in Lipsi, Greece*. Ed. Palgrave Macmillan. Pp 19-20.

Pennington, J.J. *Saint Perun and Saint Volos*. https://www.academia.edu/10743453/St._Perun_and_St._Volos

Prósper B. M. (2002) *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica* Ed. Universidad de Salamanca. pp. 144.

Richards, G. (2010). *The Myth of St. Patrick & Christianity in Ireland* Ed. iUniverse. Pp.135.

Říhová, A. (2013) *Komunikace a rozvoj recových dovedností dětí předškolního věku: bakalářská práce*. (Tese de doutoramento) Brno: Masarykova univerzita, fakulta Pedagogická, Katedra českého jazyka a literatury, 2013. 79 s., 27 s. příloh. Vedoucí bakalářské práce: doc. PhDr. Jana Marie Tušková, Ph.D.

Robinson, W. E. (1842). *St. Patrick and the Irish. An oration pronounced before the Hibernian Provident Society of New Haven*. Ed. Hitchcock & Stafford.

Saavedra P. (1994). *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Barcelona, Ed. Crítica.

Smrekar, S. I. (2015) *Cave of iapodes and its petroglyphs - an early slavic shrine of Perun/Kresnik*. https://www.academia.edu/16257755/Cave_of_Iapodes_and_its_petroglyphs_an_Early_Slavic_shrine_of_Perun_Kresnik

Tradigo, A. (2006) *Icons and Saints of the Eastern Orthodox Church*. Ed. Getty Publications. Pp. 292.



Tresidder, J. (2005). *The Complete Dictionary of Symbols*. Ed. Chronicle Books.

Watts, Donald (2007). *Dictionary of Plant Lore*. Ed Elsevier. Pp. 202.

Recuperaciones de internet

Alonso Romero, F. (2002) *La gallina y los polluelos de oro*, en Anuario Brigantino. N°25 Pp. 63-76.

Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural, Nov. 2, 2001, UNESCO Doc. 31C/Res 25, Annex 1 (2001). <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162s.pdf>

<http://masopusthamry.cz/galerie.html>

<https://sociadadeantropoloxicagalega.wordpress.com/2013/12/09/o-petroglifo-das-cuncas-ou-as-ferradas-the-yorkshire-conection/>

<http://www.historic-uk.com/HistoryUK/HistoryofWales/The-Legend-of-the-River-Conwy-Afanc/>

Reigada, X.R. <http://verin-natural.blogspot.com.es/search/label/Nomes%20vern%C3%A1culos>

Patrons against wild animals“. Patrons of the faith. CatholicSaints.Info. 27 October 2008. Web. 21 January 2017. <http://catholicsaints.info/patrons-against-wild-animals/>



PANADERIA - PASTELERIA

ACUÑA

C E N T R A L :

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



Swastikas, tránsitos, desdoblamientos y transformaciones

José Luis Cardero López¹



Resumen

La swastika (esvástica) es un antiguo símbolo religioso utilizado principalmente en Asia y que responde a una serie de lógicas y dinámicas hermenéuticas que no resultan ajenas a muchas culturas y sociedades. Asociada al fundamentalismo propio del partido Nazi alemán y al clima político previo a la Primera Guerra Mundial, este artículo busca indagar en sus orígenes, significaciones y representaciones a lo largo de la historia.

Palabras clave: esvástica, swastika, simbología, hermenéutica, historia.

Abstract

The swastika is an ancient religious symbol mainly used across Asia and India that responds to a series of logics and hermeneutic dynamics common to many cultures and societies. Related to the German Nazi party fundamentalism and pre-First World War political climate, this paper seeks to inquire in its origins, meanings, and representation through History.

Keywords: swastika, symbology, hermeneutics, history.

¹ Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Especialista en Antropología Social y Cultural y Doctor por la Universidad Complutense de Madrid en el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones.





1. Signos malditos y procesos de interpretación.¹

El bosque de los signos -y de una manera especial, el bosque de los signos malditos- crece junto a todas y cada una de las expresiones y muestras de la cultura. Cualquier mirada que se dirija hacia el laberinto, todavía inexplorado en muchos de sus rincones y estructuras, de objetos, sentidos, intenciones y palabras que constituyen, al menos una parte, del universo cultural, ha de contar con las miríadas de signos, materiales e inmateriales -objetos, palabras, discursos, figuras, ideas y estructuras de muy diverso género ellos mismos- que se dejan ver y sentir por doquier.

Decirlo así es poco, porque los signos, con la naturaleza múltiple y extraordinaria que les hemos atribuido,

muestran una actividad desusada, sobre todo con aquellos observadores que no les prestan demasiada atención, tal vez por no reparar en ellos como se debiera, tal vez por tenerlos ya muy “vistos” y no querer abundar en lo dicho una y mil veces. Pero resulta que los signos, que quíerose o no, siempre y en cada caso, tienen una vida propia, no suelen conformarse con semejante poco aprecio y casi siempre perturban de tal manera los trabajos -teóricos o prácticos- descuidados en su consideración que, llegado el caso, la situación descrita inocentemente con aquellas ausencias puede llegar a resultar irreconocible.

La interpretación de los signos requiere, por tanto, algo más que una lista o relación de ellos, por más pormenorizada y detallada que sea. Los signos, naturalmente, pueden contarse y escogerse, ser aceptados o rechazados, colocarse a la cabeza o la cola de la interpretación. Pero, sobre todo, han de ser escuchados, sorprendidos en sus murmuraciones, calibrados en sus significados. Y sus rumores al caer la tarde, durante la noche cerrada, o al levantarse el sol y hacerse la luz poseen tal vez más importancia que cualquiera larga parrafada en la cual se pretenda incluirlos.

¹ La fotografía de inicio corresponde a una swastika colocada en el trayecto de un posible camino iniciático (Señalando ¿Fin?, ¿Transcurso?, ¿Comienzo?) en el Claustro del antiguo convento de San Francisco, hoy Museo Provincial de Lugo.



Sea como fuere, de lo poco dicho hasta ahora tal vez no sea fácil deducir que, junto a los signos comunes y de todos los días, existen también algunos a los que no se desea ver, ni escarbar en su significado, ni siquiera trazar, dibujar, pintar o soñar ni en sus partes ni en su disposición completa. Mucho menos se desea contar con ellos, o que ellos nos cuenten algo. Su existencia y su voz no se pueden negar, por eso muchas veces, con ellos, se adopta la táctica de esconderlos, o de hacer como si no existieran, lo cual es también, que duda cabe, un comportamiento cultural más, pues tanto los gritos desatados, como las voces moduladas o el silencio más logrado son, a este respecto, tramos de la misma escalera que, a veces nos lleva a los humanos hasta el cielo de los cien mil colores, atavíos, costumbre y marcas, mientras que otras nos arrastra hasta lo más profundo de los infiernos, oscuros y temibles, del Otro Lado. Pero tanto en un caso como en el otro, y aún en algunos otros casos más que pueda haber, nos encontramos en los dominios de la interpretación, dentro del área de influencia de esa hermenéutica que, a veces, nos ayuda un poco a entender la vida.

Pero volvamos, por un momento más, hacia los signos malditos. Acerquémonos a ellos. Tratemos de que no se pierdan ante nuestra mirada crítica, ni que se extravíe su significado, sea éste cual fuere. Ante todo, ¿Por qué

hay signos a los que se considera así, y en nombre de quien, o de cuantos, es preciso guardar respecto a ellos tantas precauciones?



Figura 1: Vaso cerámico griego. Escena con swastikas.

Diremos, ante todo, que la cuestión calificativa de “maldito” – puramente cultural también, como lo sería la de “bendito”, la de “malo”, “bueno” y otras muchas de nuestro cada día – se refiere a algo que el signo representa, o representó quizá en algún momento. Como suele ocurrir en estos casos, no tiene tanto que ver con el trazado, aspecto, desarrollo o forma y figura del signo en sí, sino con aquello que en un periodo dado estuvo pegado a él. Y ese “aquello” puede llegar a ser, muchas veces, difícil de determinar, o de fijar, con una palabra, frase, expresión y hasta con un tratado extenso.

Así, estos signos de los que ahora hablamos estuvieron tal vez vinculados a una manera de ver las cosas y de

entender el mundo, las cuales, si en un intervalo dado del espacio-tiempo resultaban aceptables y hasta insustituibles frente a otras alternativas posibles, llegado un momento, a causa del rumbo tomado por el acontecer del mundo y sus cosas, cambiaron radicalmente su estatus y pasaron a ser rechazadas y hasta prohibidas, ellas mismas y todo lo con ellas relacionado, incluso los signos que las representaban, identificaban, o llamaban, en su caso.



*Figura 2: Vasos griegos con swastikas.
British Museum. Fotografía de
Rafa Quintía.*

A veces los signos malditos fueron tomados por otras filosofías como muestras propias, intentando arrebatar con ello su anterior significado, no haciendo caso de él, ni respondiendo a sus viejas llamadas más que con las nuevas formas y contenidos incorporados. De tal manera, los afectados por éste uso indebido de apropiación -si podemos calificarlo

así- se fueron acostumbrando al nuevo aspecto de aquellos signos y a los también nuevos ecos que su presencia producía.

Tendríamos, de tal suerte, un signo maldito que, para casi todos los que lo utilizan, ha dejado de serlo, aunque continúe conservando para algunos observadores recalcitrantes su aura de oscuridad y de inquietud. Porque, en el fondo de la cuestión, eso es casi todo lo que subyace: oscuridad e inquietud. Vale decir, misterio y hasta quizá, una cierta angustia. Estas sensaciones o sentimientos vienen a proporcionarnos un atisbo sobre lo que verdaderamente encierran estos signos malditos. Es que casi siempre se relacionan de una u otra manera con lo Otro, con lo Exterior, con lo Ajeno, o cuando menos, con lo que así es considerado en el conjunto de la cultura. Ya sabemos que hablar de “cultura” es describir un “campo”, esto es, una zona perturbada del espacio-tiempo, en la cual ocurren cosas -unas veces perceptibles y susceptibles de ser descritas, otras veces no- y se manifiestan relaciones y estructuras que vinculan emociones y comportamientos de los grupos sociales. Todo ello implica a su vez establecer unas fronteras, unos bordes o líneas que separan lo de dentro de ese “campo” con lo exterior a él. En los diversos grupos humanos es frecuente que la definición de estos límites sea una cuestión peliaguda y en modo alguno simple, ocasionán-



dose con ello guerras y conflictos sin cuento.

Sin embargo, pese a todos los cuidados que suscitan, estas divisiones y distinciones no suelen ser fijas ni tampoco permanentes. Lo que ayer se consideró “externo” y “ajeno”, hoy puede tomarse como propio e interno. Y algo así ocurre también con toda la panoplia de signos que representan alguna de estas elaboraciones de las que hablamos, llevando a cabo tal representación plural o singularmente, de manera abierta y publica o cerrada, reservada e incluso clandestina.

De ahí que los procesos de interpretación de los signos en general, y más concretamente de los llamados signos malditos en particular, no resulte tarea fácil. Muchas veces es el propio grupo social el que pone más obstáculos en el camino del intérprete y cierra, dentro de lo que le es posible, los caminos que conducirían hasta una explicación aceptable. Mitologías enteras se han formado con estos motivos. En ocasiones es el propio instrumento de trabajo hermenéutico el que está viciado con dichos males o defectos; y ello nos llevaría tal vez hasta los dominios de otra exposición complementaria con esta que mantenemos ahora, y que atañería a la validez e independencia de la propia hermenéutica, incidiendo sobre la posibilidad -o la seguridad más o menos cierta- de su manipula-

ción por los intereses dominantes en cada situación.



*Figura 3: Urna troyana con swastika.
Hissarlik. Dibujo J.L. Cardero.*

Pero los signos malditos no suelen, por lo general, ser tan maleables ni acomodaticios. Las variaciones y modificaciones de sentido o de significado resultan difíciles de llevar a cabo con cualquier signo que consideremos, incluso con los más comunes de entre ellos. Pero los signos malditos poseen una carga adicional de significado con respecto a los otros, y ese suplemento es algo aportado no sólo por el uso más o menos común de ellos, sino también por la cosmovisión correspondiente al grupo social que los utilizó en un momento dado. Es dicho uso concreto, en unas circunstancias determinadas, siguiendo las líneas de una cierta Idea, lo que proporciona su cualidad a este tipo de signos, y por eso resulta tan difícil despegar posteriormente de ellos esta sobrecarga simbólica.

De tal manera, los signos malditos se dan también a la murmuración, y así es posible detectar alrededor de ellos una especie de nube de significado oscuro que, procedente del pasado, permanece en el tiempo presente y en el futuro, transmitiéndose en lo oculto y escondido de boca en boca y de unas mentes a otras dentro del grupo social y fuera de él. Así, cuando dichos signos se revelan a los observadores, por imparciales que estos pretendan ser, la nube de significado oscuro proporciona un estereotipo del signo que se añade al signo mismo, de modo que se actúa con imágenes interesadas o condicionadas de él. Aunque tal sistema de manipulación suele ser frecuente para casi todos los signos utilizados en los diferentes procesos de comunicación y desarrollo espacio- temporal establecidos en el interior de cada grupo social y entre los grupos sociales mismos, ello afecta de una manera particular a los signos malditos que constituyen así una parte de la galaxia de lo extraño y aborrecible que prácticamente todas las sociedades -y en todas las épocas- conservan cuidadosamente en el ámbito público o semipúblico de los esquemas y de las representaciones, en las que figura el reparto, socialmente pactado y convenido, de la acción simbólica establecida entre lo propio y lo ajeno.

Cabe preguntarse también si el conjunto de los signos malditos -que no suele ser particularmente numeroso

por razones obvias- conserva sistemas propios de interpretación. La especialización creciente de los grupos sociales así lo querría tal vez, entre otras cosas porque resulta más cómodo y llevadero mantener con un cierto orden -el cual, desde luego, siempre es interesado- el conjunto de las representaciones del grupo social. Las explicaciones parecen así menos trabajosas y cada individuo puede conocer mejor cuál es su papel esperado dentro de la colectividad. Que se sujete a él o se rebele y lo incumpla es otra cuestión que cabe perfectamente dentro de lo posible.



*Figura 4: Idole-cloche con swastikas.
Musée du Louvre.*

La especialización reservaría así al conjunto de los signos malditos un cometido propio como agentes del desorden o responsables de que el comportamiento de algunos individuos del grupo no sea el adecuado. Para ello es necesario profundizar en la condición de “maldito” y asociarla



con la sustancia ideológica conservada por el signo, el cual pasaría a representar, sobre todo, la capacidad negativa, peligrosa y, sobre todo, ajena y extraña, de aquella Idea que durante un tiempo y en un ámbito determinado, llevó consigo.

Los sistemas de interpretación actuarían entonces a modo de recámaras semánticas dispuestas para la protección del conjunto de representaciones posibles, es decir, de aquellas que se espera recibir mediante la acción del grupo social y que han de estar dispuestas para contrarrestar cualquier actitud disidente, controlándola en el sentido del menosprecio, la desatención y llegado el caso, el olvido puro y simple. Así, los juegos entre lo que se considera propio y representativo y aquello que se dibuja como extraño y ajeno, forman una de las bases del universo de los signos, estructurando de tal manera lo que se denomina realidad del mundo que cualquier desvío o contravención a la norma parecen gratuitos y fuera de lugar.

La cultura introduce en las mentes individuales -en cada una de ellas- estas coordenadas de comportamiento, mediante los sistemas educativos y la influencia social. Pero esto no supone un condicionamiento ineludible y absoluto, pues cada individuo conserva su personalidad y la capacidad de negarse a aceptar aquellas influencias en algún momento de

su vida social. La rebeldía siempre es una posibilidad a tener en cuenta frente a la imposición de procesos educativos y de socialización. Y es en el curso de estos procesos de revuelta cuando, muchas veces, se echa mano de los signos malditos, tratando de aprovechar con ello el poder de sugestión y significación que se les atribuye.



Figura 5: Disco etrusco de oro con swastikas. Musée du Louvre.

Todo ello requiere que, si los signos malditos poseen sistemas de interpretación propios o específicos, éstos puedan articularse adecuadamente con aquellos otros correspondientes del grupo social, de manera que éstos últimos queden a salvo de cualquier invasión o de influencias excesivas o peligrosas procedentes de los primeros. Como esto resulta en verdad difícil, pues pocas cosas se muestran tan atractivas y despiertan tanta curiosidad como lo prohibido y oficialmente recusado por el sistema o por el grupo, dichas articulaciones y

nes y componendas para lograr un sistema de interpretación adecuado y manejable suelen encomendarse a los denominados “especialistas”, los cuales serían entonces los únicos oficialmente autorizados y capacitados para maniobrar en este comprometido campo social. Pero casi de forma inevitable, semejantes salvaguardas suelen terminar, bien con un compromiso teórico-práctico que continúe resaltando la condición “maldita” de aquellos signos, precisamente para evitar cualquier contaminación ideológica que comprometa al especialista mismo, bien con el abandono más o menos confesado de esta tarea poco agradecida o, todavía peor, con una conversión auténtica del especialista que haga todavía más profundo el foso de contención y separación de tales elementos signícos, cuyo poder simbólico y contaminante queda de tal manera confirmado.

Estos casos son relativamente frecuentes y existen ejemplos paradigmáticos al respecto. Así se muestra la capacidad que poseen los signos -sean considerados buenos o malos, adecuados o malditos- para influir sobre opiniones, teorías, filosofías o planes en el seno del grupo social.



Figura 6: Diseño de ser de Otro Mundo con swastikas que indican su condición. Cerámica Museo Numantino.

2. Swastikas, interpretación, transformación.

Si hacemos caso de lo ya dicho, pocas dudas cabrían acerca de que la swastika pertenece al grupo de los signos malditos, al menos desde que ocurrió el desgraciado episodio histórico del Nazismo. Escogida según parece por el mismo Adolf Hitler como signo de su Movimiento político y de su ideario, ya era utilizada también por los grupos Völkisch alemanes como emblema mucho antes del advenimiento del Nacionalsocialismo.

Pero este signo, como tal, es muy antiguo. Pertenece a una familia a la que en otro lugar hemos denominado Swastiformes, en la que se incluyen ejemplares de tres, cuatro y más brazos, rectos y curvos, con sentido de giro dextrógiro o levógiro². Existen

² Véase mi trabajo *Hakenkreuz, Gammadion, Swastika: Estrellas, laberintos y Caminos de los Muertos*. En Scribd (www.scribd.com).



ejemplos de él probablemente desde el neolítico e incluso antes, según algunas interpretaciones. Aparece con mucha frecuencia en petroglifos y pinturas murales de casi todo el mundo, solo o asociado de diversas maneras con otros signos cruciformes, espiraloides, circulares, cuadrangulares o lineales. En yacimientos famosos como el de Hissarlik-Troya, lo encontró Schliemann por cientos en su versión de cuatro brazos rectos. Le causó tanta impresión que aparte de reproducirlo una y otra vez en su diario de excavación, lo integró en la decoración de su palacio ateniense Ilios Melathron, hoy museo numismático nacional griego, donde puede verse en mosaicos de suelos, en pinturas de techos, en columnas y enrejados.



*Figura 7: Gorgona con swastikas.
Museo de Kameiros, Rodas.*

El signo, en esta versión de cuatro brazos o en otras, aparece en la ce-

rámica griega, en la cultura etrusca, en mosaicos romanos de todas las regiones del imperio, en las vestiduras de sus diosas y dioses, en la cultura céltica y en la nórdica, en las lápidas tardo- romanas y cristianas y hasta entre los signos lapidarios o marcas de los canteros románicos. Suele observarse asimismo en la decoración mural y como motivo de dibujo en tejidos, cerámica y piedra entre los diversos pueblos indígenas de América, así como en monumentos, murales, pinturas y objetos diversos del próximo y del lejano Oriente.

La enumeración anterior no es completa ni comprende la totalidad de los pueblos, épocas, culturas, civilizaciones o ejemplos aislados que pueden citarse en relación con este signo, absolutamente abundante y universal. Otra cuestión es la que se refiere a sus posibles significados, a los motivos de su empleo o a la intención de su uso en cada caso.

A mi modo de ver, sin que ello excluya otras posibles atribuciones y significados, como una representación solar o de torbellinos y fenómenos giratorios diversos, con el examen de los casos que surgen a la vista en los ámbitos y culturas que es posible examinar sin demasiadas complicaciones de espacio y de tiempo, las swastikas aparecen al menos en tres circunstancias: 1. Cuando se pretende destacar el carácter o la condición extraordinaria, sobrenatural tal vez,

de algún ser o entidad, vegetal, animal, humano o divino. 2. Si se trata de señalar una frontera entre dos o más universos, mundos o estados de conciencia. En este caso se pueden incluir ejemplos de edificios, estancias, suelos y paredes, vestiduras, instrumentos, vasijas o recipientes como jarras, copas y urnas cinerarias, entre otros, con los cuales es posible realizar, destacar, simular o informar acerca de ese tránsito, de sus posibilidades y consecuencias. 3. Cuando se lleva a cabo un tránsito, transformación, desdoblamiento, se produce un cambio sustancial -reversible o no- en personas, objetos, lugares como el cielo, el universo o el inframundo, también si hay que indicar cambios en los astros, se manifiestan circunstancias que impliquen una variación sustancial de conocimiento o existe posibilidad de acceso al saber secreto. Si aparecen en este caso figuras de vegetales, de seres humanos o de animales, suelen observarse cambios importantes en su estructura habitual y en los rasgos físicos -rostro, cuerpo, extremidades- de los afectados, así como ausencia de elementos faciales y falta de brazos, piernas, patas, etc.

Como ejemplos del primero de nuestros casos, consideraremos las figuras que aparecen en vasos y recipientes de cerámica griega y, entre nosotros, de cerámica numantina o celtibérica. Es frecuente que las swastikas de cuatro brazos rectos o

curvos se muestren en la proximidad o en el entorno inmediato de figuras animales y humanas. También en la cercanía de siluetas de dioses y diosas o de los objetos y animales que estos llevan en su caso. Así ocurre en el caso de Artemis que porta o lleva su león, o en el de Gorgona, destacando de esa manera su carácter sobrenatural, pero también su condición fronteriza con nuestro mundo, extraña y paradójica en alto grado. En ocasiones estos seres extraordinarios se representan indicando una función también fronteriza, como la que puede desarrollarse entre el sueño y el despertar, o entre el juego y el mundo llamado real. Las figuras o “muñecas-campanilla” que se exponen en el Museo Británico y en el Louvre, de las cuales mostramos un ejemplo fotográfico, con diversos tipos de swastikas dibujadas en sus brazos y cuerpo, son buena muestra de ello.

Entre las muestras de cerámica numantina es posible encontrar también ejemplos de lo que decimos. Vasos y jarras -recipientes para transportar e ingerir el vino, líquido extraordinario donde los haya y que traslada consigo lo sobrenatural, bueno y malo- llevan los diseños de seres extraordinarios, con cabeza y rostro de pájaros, extremidades transformadas y, en su inmediata cercanía, una y a veces dos grandes swastikas de cuatro brazos rectos, que indican esa condición ultramundana señala-



da por la composición de la escena presentada. A veces, esos seres están al lado de unas grandes puertas, rodeadas de plantas y animales también de diseño muy peculiar. Allí se repiten las swastikas indicando que se quiere representar la entrada al Otro Mundo.

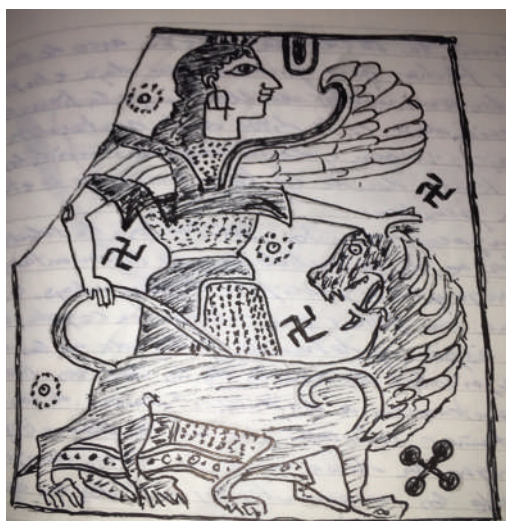


Figura 8: Artemis y su león, con swastikas. Cerámica pintada. Siglo V a.n.e. Dibujo J.L. Cardero.

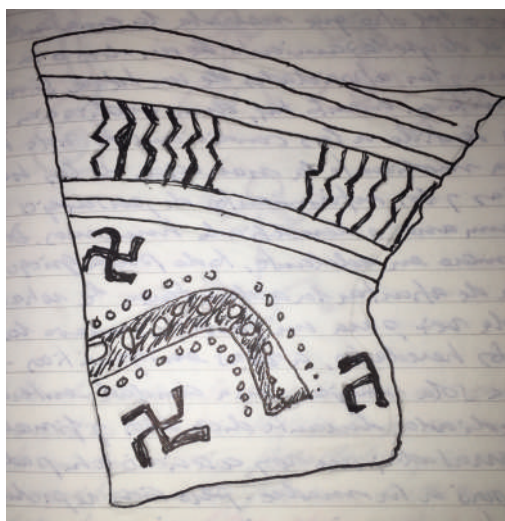


Figura 9: Fragmento de cerámica con swastikas encontrado en Cumes. Dibujo J.L. Cardero.

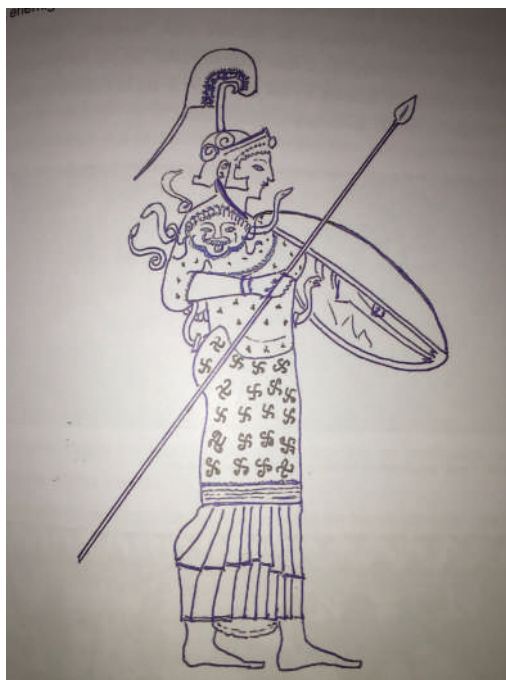
Las swastikas aparecen asimismo dibujadas en la grupa y sobre el lomo de caballos, lobos y ciervos, entre otros, que son como bien es sabido, animales psicopompos. Tal vez aquí también la presencia del signo pretende indicar al observador ese carácter extraordinario, y la capacidad que ello supone de pasar de un mundo a otro llevando consigo mensajes, encargos o las almas desencarnadas de los muertos. Se muestran asimismo swastikas de tres y cuatro brazos sobre aves y pájaros como los que

En el segundo de los apartados que consideramos, las swastikas suelen aparecer señalando de alguna manera un límite, una línea o frontera semejante a la que hemos mencionado cuando se habla de la separación entre mundos, universos, representaciones o estados de existencia y de conciencia. Así lo vemos, por ejemplo, en los torsos femeninos sin cabeza ni brazos que se conservan en Paestum, Italia. Ya no existen en ellos dichos elementos, perdidos en el curso de los milenios transcurridos,

pero sí es posible contemplar una línea de grandes swastikas de cuatro brazos rectos que, posiblemente dispuestas en su momento como adornos o elementos del vestido de aquella figura incompleta, separaban la zona de los pechos de la parte inferior del cuerpo, frontera reforzada a su vez por una línea de cuadrados que figuran debajo de las swastikas. Se trata de distinguir simbólicamente una zona del cuerpo femenino, comúnmente identificada con la vida ya nacida, por la función nutritiva de las glándulas mamarias y por su producto básico, la leche materna.

Las swastikas se ven también muchas veces en los bordes de los mantos y vestidos en ejemplos clásicos de estatuaria y de piezas cerámicas helénicas protagonizados por divinidades y guerreros. Como en el caso anterior, el borde de un manto señala los límites de algo tan típicamente cultural como es el vestir con respecto al exterior, interpretándose éste como lo desnudo o no cubierto por la prenda, o lo definitivamente externo y ajeno al propio cuerpo en sí. Aunque también existen ejemplos de swastikas repetidamente trazadas sobre las piezas de ropa que, tal vez, quieran señalar, según ya indicamos antes, el carácter divino o especial de la figura cubierta con ellas, pues casi siempre se trata de representaciones de divinidades, como sucede con la imagen de Atenea, figura roja ática del periodo arcaico pintada sobre un

ánfora expuesta en el Antikenmuseum de Berlín.



*Figura 10: Atenea con swastikas. Ánfora.
Figura roja ática, periodo arcaico.
Antikenmuseum Berlín,
Dibujo J.L. Cardero*

En ocasiones, los motivos decorativos de piezas cerámicas que vienen de distintas procedencias abundan en swastikas, repartidas en el correspondiente diseño de tal manera que parecen querer decirle algo a quien las contempla. Con lo único que contamos casi siempre es con un trozo de barro cocido sobre el que aparecen aquellos dibujos. El modelo descriptivo que ofrecen se muestra también a veces en algunas de las fusayolas encontradas por Schliemann en Hisarlik-Troya. Se trata de algo que parece un camino o un río, es decir, una



banda sinuosa que recorre el espacio disponible, y que se halla bordeada en ambos lados por líneas de puntos y por swastikas de cuatro brazos. Es como si con tal diseño, presentado de esta forma en ejemplos como el fragmento cerámico hallado en Cumes, Portugal, se estuviese señalando una frontera, o tal vez una vía de tránsito que fuera necesario recorrer, o que separase, por ella misma, ámbitos distintos, los cuales deben quedar bien diferenciados. El poder de señalización o de aviso de la swastika, sola, en grupos, unida a otros signos, parece ponerse así claramente de manifiesto.

De igual manera quedan señalados espacios, habitaciones, pasillos, fachadas, dinteles y otros elementos arquitectónicos. Así, es frecuente verlo en los suelos de mosaico griegos y romanos, alcanzando la extensión geográfica y tiempo histórico que dichas culturas mantuvieron. Se muestran franjas con swastikas entrelazadas a la entrada -o salida- de ciertas estancias en edificios y villas de la época. Y también pueden verse composiciones de uno o de varios de estos signos, junto con otros como círculos, cuadrados, grecas, como motivos independientes y formalmente aislados. Existen asimismo edificaciones con una gran abundancia

de estos signos, como ocurre en una estancia de la villa romana de Quintanilla de la Cueva, Palencia, donde figuran ocho grandes swastikas dentro de sus correspondientes círculos y, en cada uno de los círculos, acompañando a los brazos externos de las swastikas mayores, se muestran cuatro juegos de tres swastikas más pequeñas cuyo sentido de giro no es uniforme y que, por eso mismo, tal vez nos estén transmitiendo un código que podría advertir sobre una determinada forma de pisar aquél suelo, quizá algo así como una danza o baile especiales que hubiera de practicar quien entrara en dicha habitación. Giro de pies o de cuerpo a derecha y a izquierda, siguiendo el mensaje que las pequeñas swastikas envían desde el suelo. Pisando primero una de las swastikas grandes, accediendo luego a la siguiente, y a continuación a las otras, hasta terminar en el extremo opuesto de la estancia³. Quien tal hiciese, sin duda habría ejecutado una danza. Mas ¿Con qué finalidad o motivo? No lo sabemos.

En cuanto a los otros elementos estructurales y arquitectónicos, con cierta frecuencia se encuentran en algunas fachadas de edificios de hoy día bandas de swastikas en forma de greca colocadas entre el nivel señalado por dinteles de puertas de acceso

³ Desarrollo ampliamente y de forma documentada esta hipótesis, en mi trabajo *Hakenkreuz, Gammadion, Swastika: Estrellas, laberintos y Caminos de los Muertos* anteriormente citado.



y ventanas de la planta baja y los pisos superiores. Es una manera de indicar el tránsito entre dichos planos; un tránsito en cierto modo trascendente en el acceso y utilización del edificio, así como por la importancia que se le concedió siempre al llamado “piso principal” de cualquier casa. Algo similar ocurre con las swastikas que se ven en algunos enrejados o barandillas, protegiéndose así con ellos simbólicamente las ventanas y recintos de paso o de contemplación como lugares comprometidos en la fachada, que es necesario asegurar de accesos no autorizados.

Desde este mundo hacia el Más Allá; desde la protección simbólica de aberturas, muros y contenciones en los lugares de habitación o de culto, hasta el gobierno del tránsito o los intentos de control de los seres de este mundo y del Otro. Las copas que contienen vino –y más tratándose del vino antiguo de griegos y romanos, al que se le añadían sustancias narcóticas para incrementar sus efectos- son instrumentos que se pueden utilizar para conseguir cambios de estado de conciencia. Así se hacía en los simposios griegos, en los cuales, algunos vasos portaban en su fondo una imagen con el rostro terrible de Gorgona. Quien bebía, al levantar su copa se enfrentaba directamente con la mirada de aquellos ojos. No es raro que en estos recipientes aparezcan también swastikas, como si se indicara con ello, por un lado, el

carácter semidivino, extraño y ajeno del ser al cual el bebedor se enfrentaría, ayudado por lo enervante del vino ingerido, y por otro, la posibilidad de que, mediante ese encuentro, se produjese en el usuario del recipiente, en aquellas condiciones particulares, un cambio de conciencia.



Figura 11: Mosaico con trazado de swastikas. Entrada a una habitación. La swastika como límite simbólico entre espacios distintos, Empuries.

Muchos vasos de cerámica pintada llevan dibujadas swastikas en sus bordes para simbolizar, seguramente, ese transcurso hacia el mundo enigmático, ajeno y paradójico de los dioses, de los seres sobrenaturales y también, de los muertos. Pero hay unos recipientes que nos recuerdan de manera particular dicho tránsito que, de una u otra manera, todos haremos cuando nos llegue la hora:



se trata de las urnas cinerarias, generalmente hechas de cerámica, pero que también pueden construirse en piedra o en otros materiales dotados de una cierta resistencia al paso del tiempo. Su tamaño varía y los ornamentos que portan también. Pero en muchas de ellas es posible ver swastikas en una o en varias bandas de decoración, bien solas, con ese motivo que se repite de un modo casi obsesionante, o asociadas con algún otro tipo de signos cruciformes y solares.

En nuestro mundo existen también posibilidades de llevar a cabo una marcha dirigida hacia niveles de conciencia cualitativamente mejores; y con ello llegaríamos a la tercera de las circunstancias que señalábamos antes, es decir, a dejar que se manifieste la ocasión en que se produce ese cambio sustancial que, en definitiva, todos los Caminos buscan. Así, en lo que en su día fue el claustro del monasterio de San Francisco, hoy museo provincial de Lugo, se muestra uno de tales motivos. En el suelo de ese lugar enmarcado por capiteles y columnas románicas, es posible contemplar algo que, tal vez, pasa desapercibido en la mayoría de las visitas: un empedrado realizado con pequeños guijarros y losas de pizarra que reproducen, a lo largo de esa trayectoria guiada por el discurrir de un Camino mágico, diversos signos y figuras como cruces, estrellas, líneas quebradas, casetones, rombos, aje-

dreizados, rosetones y hasta siluetas de aves. En uno de aquellos recuadros pétreos de ese dibujo presentado ante la vista del observador, una swastika de cuatro brazos rectos, claramente diseñada, parece aguardarnos.



Figura 12: Mosaico con ocho grandes swastikas, cada una de las cuales lleva a su vez otras doce swastikas mas pequeñas. El sentido de giro diferente en cada caso de estas últimas, parece indicar la existencia de un código. Villa romana de Quintanilla de la Cueva. Palencia.

En su momento, los monjes recorrerían una y otra vez ese espacio diseñado precisamente con tal propósito. Un caminar y marchar, mirando al suelo en este caso y no al cielo. Siguiendo los pasos que marcan y señalan los dibujos del pavimento y que, precisamente por hallarse bajo los pies del que anda, no suelen despertar la atención más que de los ini-



ciados, de quienes miran hacia donde casi nadie mira y ven lo que seguramente sólo ellos pueden ver. Ritmos especiales dictados por los signos que aguardan. Danzas sagradas, tal vez. En este caso, la swastika ¿señala el Principio, muestra algún momento importante del Transcurso, o marca, quizá, la huella de ese Final que nos aguarda? Nuestro misterio está esperándonos allí, como también lo hacía en aquella habitación de la villa romana palentina que hemos citado anteriormente.

Una vez más se trata de hacer visible ese deslizarse desde nuestro mundo hasta el Otro. El Camino aparece descrito en los relatos y en las tradiciones de casi todas las culturas que conocemos. Puede hacerse en solitario o acompañado por los buenos deseos de familiares y amigos. Quizá, en ocasiones, se trate de una trayectoria que debe ser recorrida con la ayuda del Conocimiento secreto. Pero el signo –que aquí todavía no se muestra como maldito- parece siempre dispuesto para advertir y guiar a quienes capten su mensaje.

3. Los “Templos de la Swastika” y la Danza de los Signos.

En muchos lugares, y en casi todas las épocas, parece haber unos recintos especiales, en los cuales se veneran ciertas fuerzas o se da cabida a recuerdos muy antiguos, casi borrados por el paso del tiempo y por la

acción o la presencia misma de los creyentes. Uno de estos lugares es el Templo del Fuego, situado en Bakú, en el Azerbaiyán. Allí se venera al dios ígneo cuyas llamas se proyectan con fuerza desde las profundidades de la tierra. Esas llamas, casi eternas, producidas por las bolsas de petróleo y gas que hacen famoso a este territorio desde la Antigüedad, se hallan rodeadas por las columnas y arcos de un pequeño edificio cuadrangular, el cual protege y aísla del resto del recinto aquel surgir flamígero. En el frente de esta especie de templo aparece una placa con grabados y texto, no demasiado largo, apenas unas líneas, referido a los poderes del fuego y de la llama. En dicha placa se reproduce una figura radiante, como la cabeza de un sol con sus rayos y, bajo ella, junto a siluetas de plantas extrañas, es posible apreciar el contorno de una gran swastika levógira de cuatro brazos rectos.

La interpretación que surge casi de inmediato al ver estos motivos nos sugiere que aquella figura radiante puede representar al mismo dios del fuego. La gran swastika querrá expresar tal vez –aquí como en tantos otros entornos de todo el mundo- el poder y el carácter sagrados que en ese lugar se revelan y se manifiestan. El calor de la llama eterna, las características del propio lugar, el temblor ígneo que parece desprenderse por doquier en aquellos parajes, plagados hoy por torres de extracción de



petróleo y gas, pero desiertos muchos siglos atrás y hasta evitados, por la identificación de aquellas fuerzas desprendidas del suelo con los poderes diabólicos, se suman para conceder al territorio un carácter extraño y ajeno a nuestro mundo, que es, precisamente, uno de los aspectos que, según ya queda dicho, cargan de significado a la swastika.



Figura 13: Templo del Fuego. Bakú, Azerbaiyán. El Fuego, el Sol y la swastika.

Lugares como este que hemos señalado, en los que siempre asoma lo ajeno, inquietante y paradójico, deberían calificarse como “Templos de la swastika”. Y existen unos cuantos repartidos por el mundo. Algunos, muy cercanos a nosotros, localizados en nuestra propia geografía inmediata. Como el que es posible observar en la citania de Briteiros, norte de Portugal, territorio de la antigua Gallaecia. Allí, en uno de los bordes del poblado, pero un tanto aislado de las casas que todavía levantan parte de sus paredes de piedra, existe una extraña construcción rectangular, con los muros de contorno y el techo formados por grandes losas de

granito. Al frente, se muestra una de dichas losas en forma trapeczoide con una especie de pequeña puerta en su lado inferior. Es la denominada “Pedra Formosa”. Como ella, se han encontrado varios ejemplares en el territorio de la antigua Gallaecia. En su parte superior, formando un triángulo, se muestran tres espacios circulares. Dos de ellos, el izquierdo y el superior, mirando hacia el conjunto desde la posición del observador, tienen grabadas swastikas de tres brazos, o trisqueles: una es levógira y otra, la de mayor tamaño, dextrógira. Sin embargo, el espacio circular derecho e inferior presenta un círculo vacío, sin swastika alguna.

El edificio conserva todavía, en su parte trasera, un espacio que bien pudo haber sido utilizado como horno para quemar madera y calentar agua hasta lograr una cantidad suficiente de vapor, lo cual acentúa la posibilidad de que el recinto fuese utilizado como una especie de sauna. Por su tamaño relativamente reducido no sería posible que se mantuvieran allí juntas más allá de dos o tres personas, quizá menos. Si aventuramos que, junto a las maderas o leña de aquel supuesto horno, se quemasen también algunas sustancias vegetales de tipo narcoléptico, como los líquenes que suelen recubrir de forma natural las ramas de los árboles en aquella zona de clima húmedo atlántico, tal vez pueda aventurarse que dicho edificio podría ser, en realidad,

un “Templo de la swastika” en el que se produjesen por tal medio cambios de conciencia ocasionados por la humedad, la oscuridad y los agentes de narcosis apropiados actuando en conjunto. Sea como fuere, y tal vez como testimonio o muestra de aquellos procesos, en la “Pedra Formosa” que cierra la parte delantera del conjunto, y esta vez por su cara interior, se ve grabado un signo peculiar: una especie de swastiforme de brazos curvos con dos núcleos. Se halla colocado en la parte superior de la piedra, como un signo de equivalencia con las swastikas exteriores y, al tiempo, de confirmación de estos procesos de cambio y transformación de conciencia, de desdoblamiento quizá, de los que hemos hablado.



Figura 14: Friso con swastikas. Domus calle Batitales, Lugo.

Un ejemplo de este tipo de instalaciones activas para lograr la transformación y el cambio, sería la Domus cuyos restos han sido encontrados hace ya tiempo en la calle Batitales de Lugo. Entre lo hallado se cuentan hermosos ejemplos de mosaicos

en los que abunda como motivo principal la swastika denominada “del Miño” de brazos cerrados. También los restos de un pasillo decorado en sus paredes laterales con grandes swastikas de cuatro brazos que forman un friso continuo. Conocemos, por yacimientos romanos en los que reiteradamente aparece este signo, uno de los más utilizados por los talleres de musivaria, que ello bien podría significar la celebración en tales lugares de ceremonias de tipo iniciático, semejantes tal vez a las que se desarrollaron en la llamada Villa de los Misterios de Pompeya, sobre cuyas famosas pinturas, que describen también este tipo de escenas ceremoniales, secretas y reservadas para los iniciados o aspirantes a serlo, aparecen asimismo las correspondientes orlas de swastikas. Consideramos que todo ello abunda una vez más sobre la vinculación existente entre las swastikas, bien se presenten solas, asociadas entre sí o con otros signos, y el carácter de los ritos y ceremonias que tienen lugar en estos recintos que describimos.

El caso anteriormente citado de Quintanilla de la Cueva, parece confirmar esta posibilidad de utilización de la swastika como indicio, herramienta o testigo de tales procesos de transformación, pues según ya queda dicho, la habitación o estancia en cuyo suelo de mosaico se muestran las ocho grandes swastikas, conteniendo cada una de ellas, a su vez,



otras doce más pequeñas, las cuales podrían constituir los elementos de un código encubierto tal como hemos apuntado, seguramente habrá sido utilizada con algún fin ritual, quizá de tipo órfico, en cuyo transcurso se buscaría el acceso a otros niveles de conciencia acudiendo al movimiento ceremonial sugerido por las variaciones en el sentido de giro de aquellos signos que danzan y, a su vez, hacen danzar. Pero, además, en estos casos, el baile de los participantes en ciertas ceremonias se asimila con la fuerza y el poder que se desprende de los movimientos llevados a cabo en el cielo y que han sido también representados en los petroglifos, por ejemplo, en los de Tourón, en Pontevedra, donde se combinan las imágenes circulares, lineales y espirales con las swastikas, que tal vez reproduzcan o indiquen en su caso, el vuelo sagrado de los cuerpos que viajan por el espacio-tiempo del Universo. Las vueltas y revueltas de los participantes en uno u otro sentido simulan y repiten así ceremonialmente -igual que se hace en el rito de la circumambulación- aquellas trayectorias astrales, recorridas una y otra vez, tanto en el seno de la claridad diurna, como en la oscuridad de la noche.

Un “Templo de la Swastika” habría de reunir así al menos dos de las características o condiciones que van casi siempre de la mano con los procesos de transformación y desdoblamiento: por un lado, el aviso, la

advertencia a los que llegan de nuevo hasta allí -o a quienes allí permanecen- de que algo no habitual va a producirse. Esta circunstancia se halla relacionada con la espera, con el aguardar respecto a lo que se aproxima y viene. Por otro lado, la necesidad de actuar siempre de una determinada manera, con gestos cuyo sentido ha de estar inspirado por el conocimiento y por el ritual, y de ello es un buen ejemplo el de las danzas pautadas que se ejecutan antes, durante y con posterioridad al desarrollo de los Misterios. La danza ritual lleva su propio ritmo y al tiempo es arrastrada por él, ha de seguir minuciosamente y con todo cuidado las instrucciones del código maestro que la despierta y que la hace mover. De poco sirve la presencia del signo si éste no llama y seduce al observador o al testigo que esperan. Pero esa inspiración no va a producirse, seguramente, en el vacío, en la ignorancia o en la despreocupación, por mucho que la oportunidad sea adecuada o se presente en condiciones favorables. Esta situación en la que no es posible conectar con el universo significativo de los signos será propicia al tiempo para que se desarrollen universos paralelos de significado y se altere el sentido de todo el proceso de comunicación. Así se lleva a cabo, por ejemplo, la atribución de aquella cualidad de “malditos” para signos como la swastika, primero tal vez porque a causa de su utilización en determinados momentos históricos como repre-



sentación de ideologías malignas o desaforadas, se haya considerado que encarnan lo extraño, lo potencialmente dañino y hasta lo prohibido. Después, porque esa representación adventicia y hasta cierto punto malograda e incompleta se mantiene a lo largo del tiempo y del espacio, de tal manera que es el propio signo quien experimenta finalmente –al menos en alguna de sus etapas- el proceso de transformación y desdoblamiento antes que el observador o testigo.

En los “Templos de la Swastika” pueden combatirse estos procesos de significación desviados, ya que en dichos lugares se lleva a cabo antes que nada la fijación de un sentido para el signo. En algunos casos podría llegar a pensarse que se produce aquí la culminación del signo en símbolo porque ha llegado a integrarse y a cobrar sentido dentro de un sistema de creencias -tal ocurre, por ejemplo, con un signo tan antiguo y universalmente repartido como la cruz en el cristianismo- pero por lo general no es así. En estos entornos lo que se hace es experimentar, no la transformación del signo en sí mismo, según ocurre con el mecanismo de atribución de significados antedicho, sino más bien un intento de continuar adelante por el camino de la transformación, consiguiendo a veces -y a veces no- el desdoblamiento del propio actor humano, que es el acontecer mediante el cual podrá desen-

cadenarse, y aún repetirse, si cabe, dicho proceso por su vía más práctica y adecuada. Porque la confusión entre ambas líneas de tratamiento, la del signo y la del propio actor, suele desencadenar cambios que muchas veces no son deseados o que afectan a parámetros de actor y signo que no tenían por qué verse involucrados en la acción pretendida.

La danza de los signos supone por tanto la necesidad de una ubicación y la seguridad de un destino. No se entra en esta danza por azar, o por diversión, sino para cumplir con una función que atañe tanto a los agentes implicados -signo y participantes- como al universo o ámbito en el que se va a desarrollar. Por otra parte este conjunto semántico cultural ha de comportarse como un auténtico campo, es decir, zona perturbada del espacio- tiempo, según hemos dicho anteriormente, en la que todos y cada uno de los actos se ven cualitativamente mejorados, condición dialéctica indispensable para que se puedan esperar cambios en aquellos que los buscan.

Con los “Templos de la Swastika” nos encontramos ante una interacción del todo -el campo de la cultura- con la parte, que en este caso es el conjunto semántico formado por signo y observador. La swastika, aislada o haciendo frente con otras o con signos distintos coaligados, crea para el testigo la oportunidad de



contemplar cómo sería su proyecto de observación e intervención sobre el mundo en contacto con sus propias posibilidades de transformación. Es decir, estos ámbitos que ahora describimos resultan ser una verdadera fuente de cosmovisiones, fenómeno que, en un lenguaje más pegado al mundo, a los seres y cosas que lo integran, puede describirse como la Danza de los Signos.



Figura 15: Pedra Formosa con dos swastikas (levógira y dextrógira) y el tercer lugar, vacío. Citania de Briteiros. Monumento-sauna.

4. Conflictos de, o entre, cosmovisiones, swastikas y cambios de conciencia.

Los conflictos de, o entre, cosmovisiones, pueden tener un desarrollo muy parecido a los presentados por estados de conciencia a los cuales se accede, precisamente, mediante alguna acción, o actuación, expresivamente dramáticas. Si las swastikas nos advierten de ello es precisamente a causa de esa tensión que brota a

través de las relaciones que los signos en general -y éstos en particular- mantienen y reproducen a partir de los conflictos en los que participan. Así, los cambios en los estados de conciencia representan unas posibilidades muy amplias de atribución de significados, con los cuales se transmiten también de manera inevitable visiones, calificaciones y estereotipos.

Sin embargo, pese a que los signos traducen generalmente resultados de cosmovisiones y éstas no son, en muchos casos, por no decir siempre, mas que artefactos culturales promovidos por intereses -generalmente, los intereses dominantes de cada época- se observa que, a veces, las capacidades que los signos poseen para la descalificación son utilizadas como un elemento activo y actuante de conflicto. Es así que los elementos de un conflicto alimentan las estructuras de otro, o de otros, de manera que todos aquellos encadenamientos de argumentaciones como los producidos por signos en estado de tensión, pueden ilustrar muy bien acerca de las condiciones en las cuales se desarrolla una cosmovisión dada.

En este sentido creo que es necesario distinguir bien la fuente, la ocasión, incluso los pretextos de dichos conflictos. Así, puede ser la cosmovisión misma el origen, confesado o no, de aquellos. Y es entonces cuando dicha manera de ver o entender el mundo



llegará tal vez a ser derrotada en la lucha -casi siempre cruel y un tanto desaforada- de atribuciones y resultados de la interpretación que surge cada determinado espacio-tiempo. En estas cosmovisiones en estado de conflicto surgido desde sí mismas, los signos actúan como relevos dialécticos de la situación, es decir, como elementos unitarios de significado que van adquiriendo un carácter cualitativamente mejorado en la medida que avanza el proceso de articulación y extensión del conjunto explicativo y cognitivo del mundo. Así ocurrió seguramente con la swastika cuando fue utilizada como un instrumento de aviso, alerta o información sobre la posibilidad de surgimiento de situaciones o de producción de hechos.

Pero cuando el conflicto surge por la colisión de cosmovisiones diferentes, o por la sustitución de una cosmovisión por otra, la situación se presenta de una manera más compleja. La carga significativa de los signos de la cosmovisión de partida no va a poder distribuirse de manera uniforme entre los distintos niveles dispuestos para ello en la cosmovisión receptora, con lo cual puede suceder que el significado por el cual los distintos signos se reconocían en su momento, haya cambiado sustancialmente, y ahora nos encontremos también con un nuevo reparto de sentido establecido entre los observadores o testigos, los seres y las cosas.



Figura 16: Cerámica con swastika. Escena de desdoblamiento. Cerro de la Gavia, Madrid. Museo Arqueológico Regional de Alcalá de Henares.

Esto abre la puerta seguramente a un cambio de cosmovisiones que no tardará en producirse. La swastika se muestra en este caso como la huella simbólica de algo que va suceder o que ya ha ocurrido. Es una manera de perpetuar dentro de lo posible el cambio y de justificar las consecuencias que éste tuvo, tiene o tendrá en su momento. Si se considera a los dioses o a sus profetas y enviados como responsables -y también garantes- del cambio que se plantea o del que tiene perspectivas de establecerse como una cosmovisión triunfadora, entonces la swastika aparece en su papel significativo de presencia y confirmación simbólica. Y ese podría ser tal vez el caso del signo que se muestra en el conjunto signico de Bakú, del que hemos hablado.



Los cambios de conciencia serán, desde tal perspectiva, consecuencia de esta transición establecida entre cosmovisiones diferentes y que se suceden una a otra. Pero al mismo tiempo pueden ellos mismos desempeñar también un papel muy activo como impulsores del propio cambio de cosmovisión o resultar factores esenciales para explicar las variaciones ocurridas dentro de una cosmovisión dada. En este caso, los signos no sólo pueden desempeñar su cometido de avisos o señales, sino que además van a ser llevados por los sujetos de la experiencia de un lado a otro de aquella frontera simbólica establecida entre las distintas maneras de ver y entender el mundo. Será en el espacio-tiempo preciso del cambio cuando el signo -en este caso, swastika o swastiforme- podrá llegar a ser colocado en el lugar oportuno, no tanto como aviso sino como testimonio que de fe del acontecer ocurrido. Quienes acudan más tarde y lo vean, lo interpretarán seguramente en tal sentido y no esperarán de él un anuncio de posibilidad, o un aviso sobre algo que está en ciernes, sino que más bien será interpretado como señal de un acontecimiento ya ocurrido y que únicamente se repetirá en determinadas circunstancias. Por cada experiencia presentada, acaecida y culminada habría entonces un signo distinto, tal como sucede en algunos casos en que aparecen o se muestran signos o marcas hechas por distintos autores a lo largo del espacio-tiempo, aunque también puede suceder

que un mismo signo sea cada vez rehabilitado en su función o reforzado en su contenido, lo cual es posible advertir cuando se ven ciertas figuras o siluetas que parecen haber sido repasadas o sobrescritas una y otra vez. Esta tradición de repasar una y otra vez las figuras, dibujos y signos ya plasmados se presenta asimismo en algunos yacimientos de pinturas rupestres, con lo cual se abre una interesante perspectiva de estudio y análisis, si tal situación se correspondiera con la descrita anteriormente sobre experiencias individuales o colectivas en procesos de cambios de estado de conciencia.

El acontecer dichos cambios trae como consecuencia una consideración diferente de los signos tanto como una posible asignación -o reasignación en su caso- de sentido. A veces el proceso se certifica, por así decirlo, mediante modificaciones en el trazado o en el aspecto de los signos más representativos. Así, por ejemplo, las swastikas pueden perder alguno de sus extremos, como es el caso de la que hemos mencionado y que figura en el claustro del antiguo convento de San Francisco, hoy museo provincial de Lugo. Este signo es, desde luego, una swastika con cuatro brazos rectos; pero en ella, si contemplamos la figura de frente, no se ve el extremo izquierdo correspondiente a su brazo horizontal, Dada la importancia de la simbología utilizada y el cuidado que su artífice o artí-



fices han puesto en la terminación y el acabado de otras figuras en el mismo conjunto -pese a las dificultades técnicas y estéticas que presentan los materiales utilizados en su confección- no cabe duda que dicha falta es intencionada y obedece a motivos que atañen de alguna manera al mensaje o código expresado mediante el conjunto de signos allí presentes.

Sucede algo parecido con los elementos que componen otros sistemas significantes e indicadores de movimientos o cambios de estado de conciencia, en los cuales las swastikas se muestran también como piezas integradas en los volúmenes de información que tales conjuntos suelen ofrecer al observador interesado. Es el caso de los llamados “signos de cantería o de cantero” que aparecen señalando las piedras o sillares de edificios románicos y góticos. Seguramente los niveles de información así transmitidos o, simplemente, fijados en los muros de estas construcciones, son variados en sus propósitos y significado. Pero en lo que se refiere a las swastikas propiamente dichas que figuran entre dichas señales o marcas, se ve en ellas con una cierta frecuencia la falta de alguno de sus trazos, tal como ocurre en el ejemplo de Lugo antes citado.

Puede tratarse, desde luego, de la marca de “propiedad” o pertenencia de alguno de los artesanos que participaron en la construcción del

edificio en cada caso. Pero también cabe la posibilidad de que, igual que sucede en los conjuntos más organizados en el aspecto de su integración y utilización como vehículos de mensajes y códigos, la ausencia de trazos en signos ampliamente conocidos, como pueden ser letras, cruces, rombos, ondas, cuadrados y otros muchos -entre los que, desde luego, se incluyen las swastikas y los signos de su familia o grupo- obedezcan a propósitos de testimoniar episodios de cambio de conciencia experimentados por aquellos que los graban, pintan o dibujan. Lo mismo se puede afirmar, desde luego, de la duplicidad o multiplicidad de trazos en aquellos signos, factores que también aparecen con una cierta frecuencia.



Figura 17: Swastika como signo de cantería. Iglesia de la Magdalena, Torrelaguna, Madrid.

En todo caso, estaremos frente a testimonios y ejemplos de la flexibilidad, poder de sugerencia, transmisión y organización del conocimiento, que los signos en general, y éste



que ha sido protagonista de las presentes líneas, en particular, ofrecen a los observadores, interesados y fieles buscadores del sentido de las cosas,

o indiferentes e incluso hostiles a semejantes revelaciones.

F.V.



Desde 1993 profesionais e estudantes de antropoloxía vimos sumando esforzos para contribuir ao desenvolvemento, difusión e aplicación da disciplina na Galicia actual. Entre os nosos obxectivos ocupa un lugar destacado a difusión das producións da antropoloxía social e cultural ao tempo que artellamos un lugar de encontro para persoas interesadas nos diferentes eidos da investigación e aplicación da disciplina.



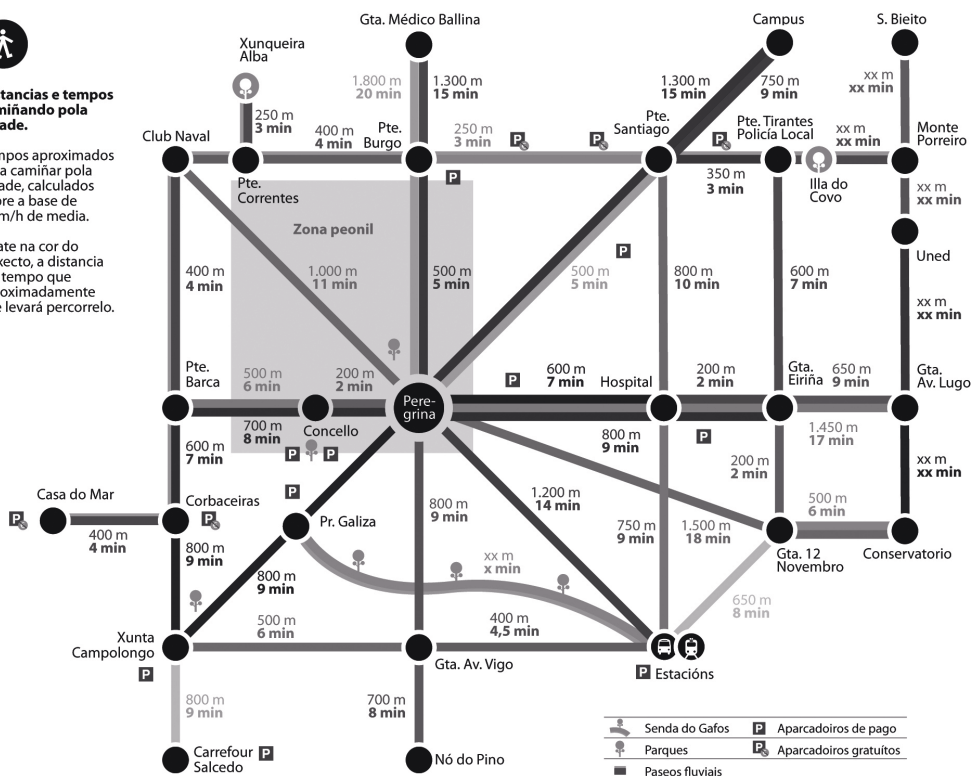
metrominuto Pontevedra



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.

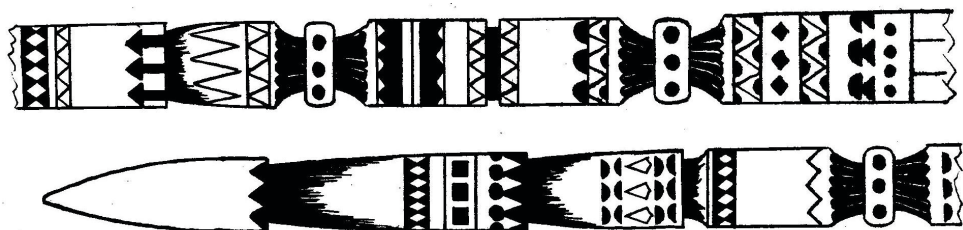


CONCELLO DE
PONTEVEDRA



El poste de atar los caballos

Carmen Arnau Muro¹



Resumen

La especialista en culturas siberianas Carmen Arnau realiza en este artículo una minuciosa descripción de los siergues o postes inicialmente usados por dichos pueblos para atar sus monturas y cuyo simbolismo contemporáneo trasciende su aplicación original. Acompañan a la reflexión escrita una serie de ilustraciones esquemáticas mediante las que profundiza en su tipología y diversidad de uso y ubicación.

Palabras clave: Siberia, culturas nativas, patrimonio material, siergue, simbolismo.

Abstract

Carmen Arnau, Siberian cultures specialist, makes in this paper a detailed description of the siergue, or poles used by such people to tie their horses and how its contemporary symbolism transcends its original application. This written reflection comes with a series of schematic illustrations through which a deepening on its typology and diversity of uses and ubication is made.

Keywords: Siberia, native cultures, material inheritance, siergue, symbolism.

¹ Licenciada en Geografía e Historia. Doctora en Antropología. Directora de los museos etnográficos sobre los pueblos de Siberia en la provincia de Toledo. Presidenta de la Fundación Carmen Arnau Muro para el estudio y difusión de la cultura de los pueblos indígenas de Siberia.





Tal y como se puede ver en la fotografía del Etnomuseo de Siberia y Asia Central, delante del “balagán”, la vivienda tradicional de Yakutia, nosotros también hemos colocado un “siergue” que fue realizado por un artesano yakuto, que vino a Toledo para tal fin.

Introducción

TAL y como ya dejé constancia en el prologo que escribí para el libro de mi colega de Yakutia Dr. William F. Yakolev. El “siergue” me ha resultado un objeto interesante desde que lo vi, ya en las primeras expediciones a Siberia. Me llamaron la atención algunos de los encontrados en aldeas remotas, casi todos ya en mal estado.

Si que los había visto en Buriatia, en Tuva, en Jacasia, recientemente en Asia Centarl y en otros lugares, pero no fue hasta viajar a Yakutia, pude mayor interés, ya que es donde encontré gran número de ellos, y no solo antiguos, sino de reciente creación.

Seguramente en un primer momento me fijé en los “siergues”, como una figura esbelta, que destacaba en un paisaje abierto y luminoso. Poco a poco he ido reconociendo la diversidad de funciones que se le asignan, desde la más obvia, como la un lugar idóneo para atar los caballos, hasta la función ritual. Y he ido comprendiendo la carga emocional y simbólica que tiene para todo yakuto, más allá de la propia utilidad. No había acontecimiento que se preciara, sin la colocación de un “siergue” en el espacio cercano a la casa. Podía ser un nacimiento, una nueva vivienda, la visita de una persona destacada, la llegada de la novia a su nuevo hogar, etc.

También se le otorga una dimensión trascendente como árbol de la vida, utilizándose por los chamanes en sus rituales de sanación o puramente ceremoniales.

La otra función muy importante del “siergue” es la encarnación de la idea de fertilidad. Precisamente la petición de fertilidad es el principal contenido de muchos ritos religiosos y de creencias que tienen relación con el “siergue”.

Además, he podido ver como se abrazan al poste para pedirle ayuda

2 La fotografía de inicio corresponde a una swastika colocada en el trayecto de un posible camino iniciático (Señalando ¿Fin?, ¿Transcurso?, ¿Comienzo?) en el Claustro del antiguo convento de San Francisco, hoy Museo Provincial de Lugo.



y protección, para darle las gracias por algún bien recibido. A veces se cuelgan guirnaldas o cintas de colores para hacer más duraderas las peticiones o los agradecimientos.



Sucesión de “siergues” unidos por cuerdas y cintas con fines rituales. Buriatia, (Siberia) 2015.

Tiene una gran transcendencia en el imaginario colectivo, ya en la épica yakuta, especialmente en “Alanjó”, que es la gran obra, creada por sus antepasados en tiempo de los escitas (siglos VII-VIII antes de Cristo) en las tierras del Sur de Siberia, de donde son originarios. Se menciona al “siergue” como un elemento sustancial de la cultura del pueblo yakuto. Y aún hoy, después de tantos avatares históricos sigue formando parte importante de la cosmovisión yakuta.

Otra leyenda yakuta diferente, nos refiere lo siguiente: “Primero Dios creó al caballo, a partir de éste apareció un ser mitad caballo y mitad persona; y por último nació el ser humano”. Se hace extensible al “sier-

gue” todo lo relativo a los caballos y su carga ideológica y simbólica. Todas estas leyendas quedaron reflejadas en las obras de arte. Asimismo, en las creencias religiosas y en la mitología yakuta, se observan claramente vestigios de cultos antiguos, cuyas ideas principales eran: respeto a los objetos, a la naturaleza y a los animales.

El “siergue” es una representación del universo y de los tres mundos. El árbol del mundo, el poste de atar los caballos, era el enlace en el viaje del chamán al mundo superior. En estos postes de enganchar caballos, representaban las paradas del chamán cuando subía al mundo superior, cuando descendía al mundo inferior.

También es una representación fálica. Se puede entender como una vía de transmisión de energía, como si fuera una antena de dos direcciones por la que se recibe la energía cósmica y en sentido inverso se envían los ruegos, las peticiones y los agradecimientos por los bienes obtenidos.

Como vemos, se asignan diferentes categorías que abarcan la cosmovisión del pueblo yakuto. A veces tiene funciones específicas muy peculiares que reflejan sus costumbres y forma de relacionarse. Por ejemplo, detrás de la cerca que rodea el terreno de la casa, se colocaba un “siergue” que se dedica específicamente a los visitantes que no se quedarán mucho, que



están de paso. Es decir forma parte del protocolo social, se le asigna una función determinada ante la figura del “invitado”, el “huésped” el “visitante”, que son categorías muy consideradas dentro de la hospitalidad tradicional de los pueblos de estas latitudes.



El “siergue” como representación del árbol de la vida.

El culto al caballo, contribuyó a la formación de varios ritos, costumbres y tradiciones. Por ejemplo, la fiesta isiakh que ha persistido en el tiempo y continúa en la actualidad. Todos estos ritos, costumbres y tradiciones iban acompañados del uso del “siergue”, el poste para atar los caballos, pero revestido de una función festiva y ritual, en torno al cual se danza.

Los espíritus-patronos de la familia tienen un sitio muy especial e importante en la religión de los yakutos. Antiguamente, los yakutos creían que la felicidad de las personas y de sus familias, dependía del favor de los espíritus-dueños de las viviendas, del hogar, del patio, de poste de atar al caballo, del establo, etc. En casos especiales, los yakutos se dirigían a todos estos espíritus a la vez y les pedían su patrocinio.



En los enterramientos y lugares funerarios, el “siergue” tiene una posición inclinada, para indicar que es un lugar habitado por los espíritus de los antepasados.

Hay autores que defienden que parece que los “siergues” están relacionados con los “balbaly”, que son postes de piedra, al modo de estela funeraria, pero que tenía, además de la función de poste de enganche de animales, la simbólica, ritual. y representaban a personas.

Personalmente me parece más lógico pensar, que los “siergues”, tuvieran





Detalle de un “siergue” delante de la vivienda. Museo Etnográfico de Siberia y Asia Central. Las Ventas con Peña Aguilera (Toledo).



Detalle de un “siergue”. Yakutia.

un origen puramente práctico, como lugar donde enganchar los caballos, y que fue más adelante, cuando se le fueron otorgando esos diversos grados de utilidad, artística, ritual, totémica, etc.

Podemos concluir que se ha concentrado en un objeto, el “siergue”, todas las necesidades, tanto las prácticas, como las simbólicas, y cosmológicas, asignando valores diversos que van desde la utilidad, como poste de atar los caballos, cercado, estela funeraria, árbol del mundo, elemento conmemorativo, etc. Otorgando a un objeto cotidiano, una dimensión trascendente y cumpliendo las diversas funciones, en el ámbito material, en el simbólico y en el ritual, ya que cualquier hecho de trascendencia, debía de contar siempre

con un “siergue”. Siendo, además el soporte artístico ideal.

El poste de atar los caballos, resulta un objeto accesible y asequible para manifestar las técnicas de tallado, en las que los yakutos son maestros. Los diseños son múltiples, casi siempre con tallados en formas geométricas, a veces de plantas y en algunas ocasiones con figuras antropomorfas.

El “siergue” pasó a formar parte de la cerca que rodea la casa, fue un paso natural dado la forma vertical sobre la que se fijaban los palos o tablones horizontales que formaban la valla, pero que adquiriría un valor mayor asignándole la tarea de protección de la casa y el ganado, más allá de la protección física que en si representa el cercado.



En esta imagen, podemos ver un “siegue” construido en los años 50 del siglo XX. En el que se incorpora la iconografía política vigente en ese periodo, asignando al poste el valor de soporte idóneo para mostrar una información, una propaganda, lo que nos confirma el valor simbólico que representa para las poblaciones locales el poste de atar los caballos y sus múltiples funciones.



Aún hoy en día, no encuentran mejor soporte para su arte, para adornar, para señalar o marcar un lugar, que colocando un “siegue”. Sigue vivo en su memoria colectiva la significación del “siergue”, en sus múltiples facetas.

Referencias online

www.carmenarnaumuro.com

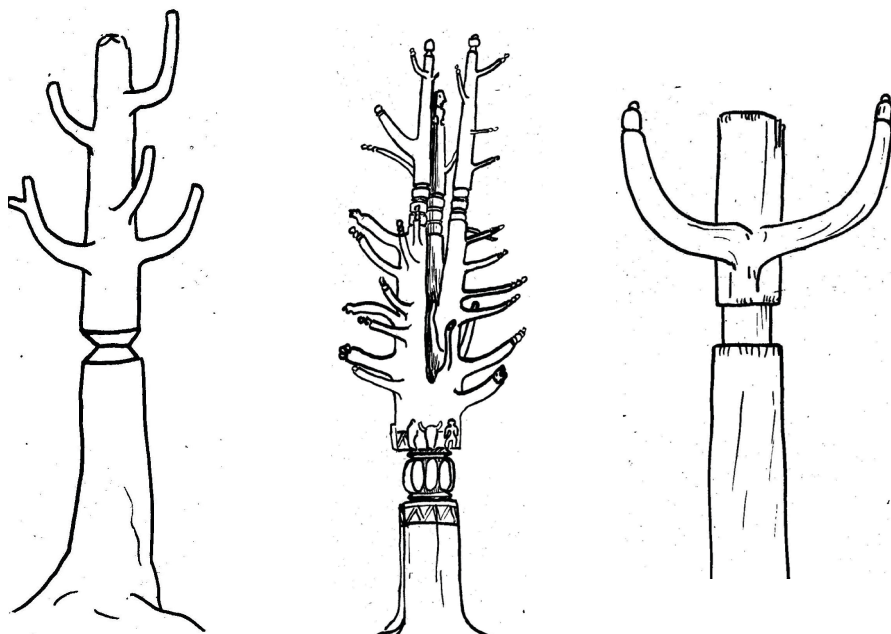
www.fundacioncarmenarnuamuro.org

www.etnomuseosiberia.org

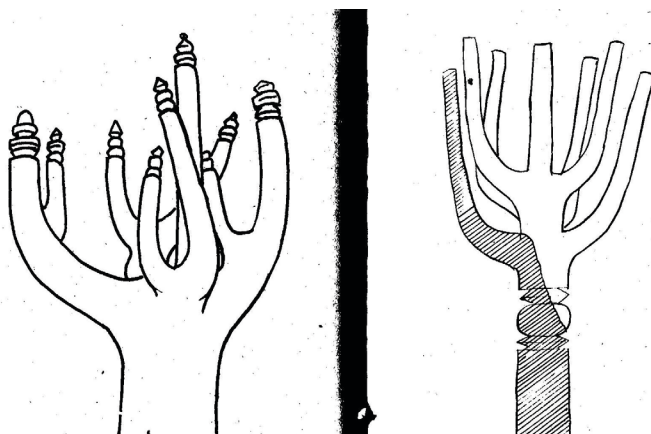


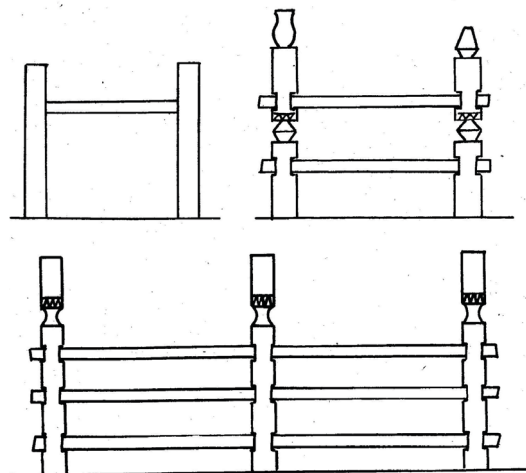
Galería de dibujos de diferentes tipos de Siergues

(Basados en los grabados de William F. Yakolev)

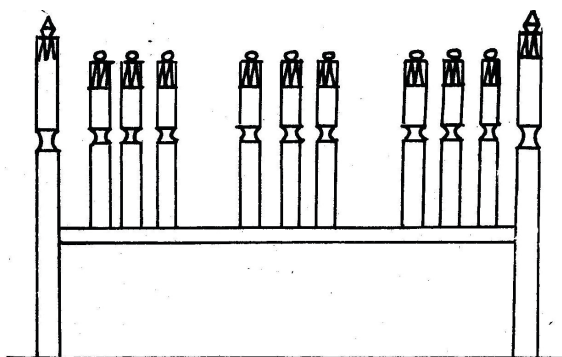


Postes a modo de árbol de la vida.

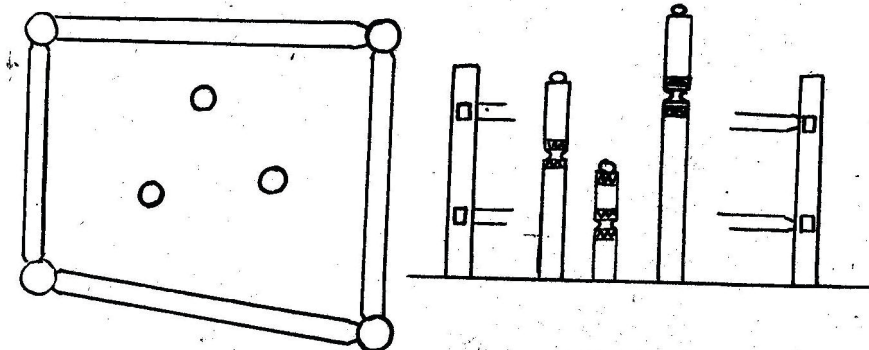


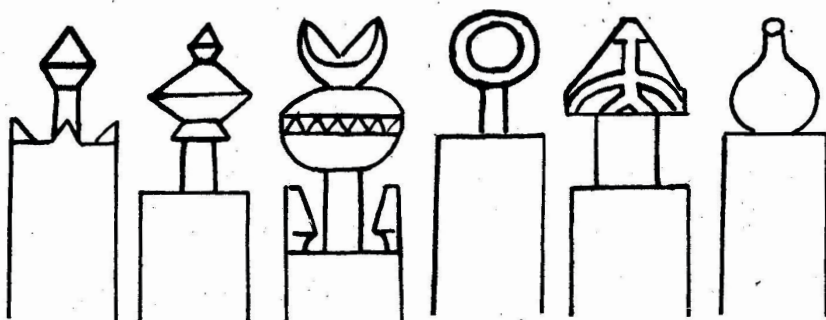
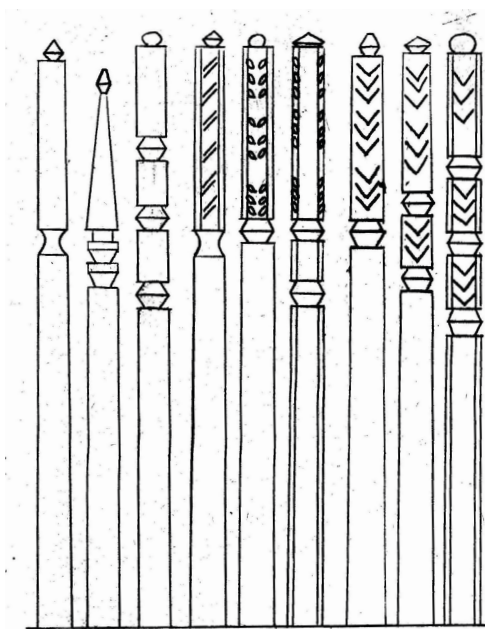
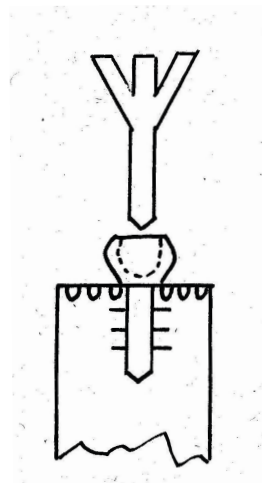
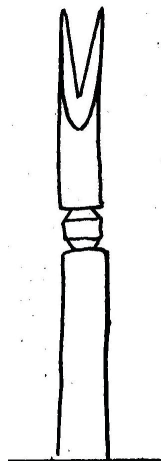
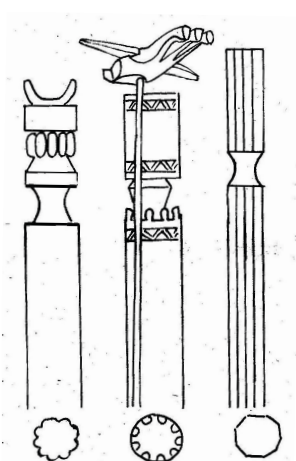


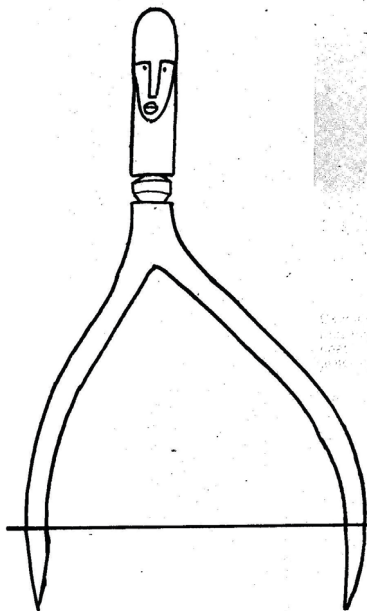
El “siergue” se utiliza también como cerca, para las viviendas, los corrales de animales y los enterramientos.



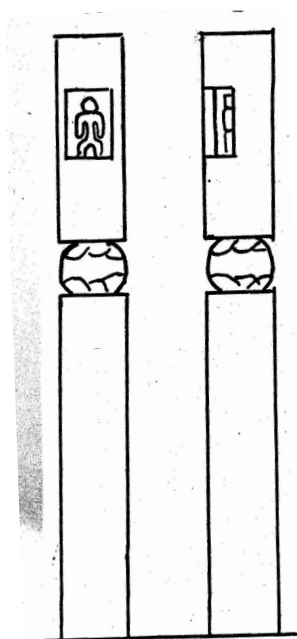
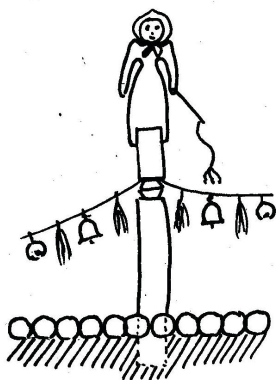
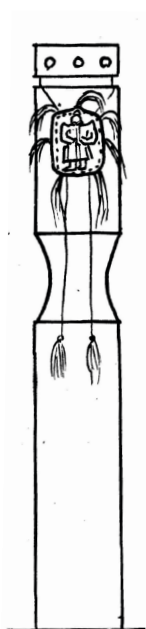
En la cerca, los maderos están menos trabajados que los “siergues” rituales que en número impar suelen colocar dentro del cercado o delante de la vivienda o en torno a las tumbas, tanto en el suelo, como las elevadas en plataformas sobre troncos.

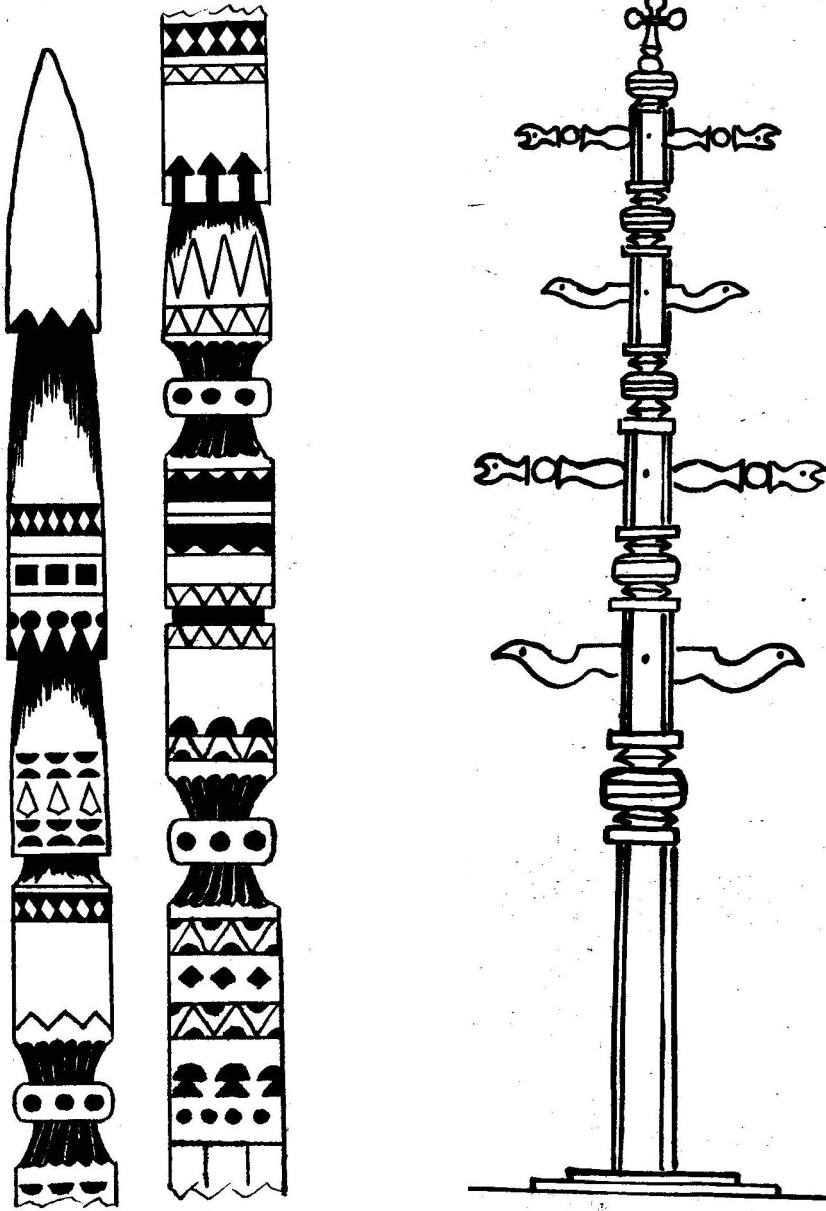




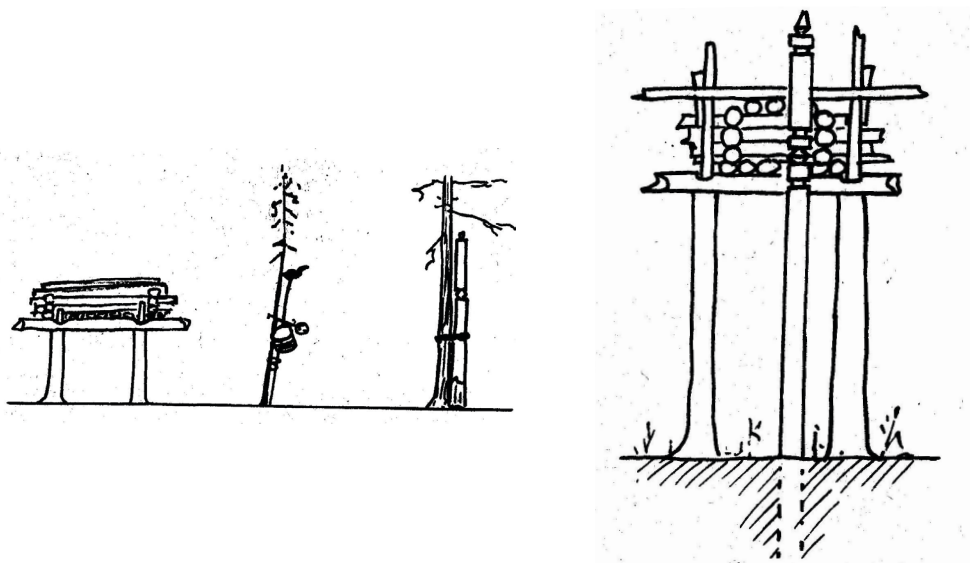


Hay ejemplares antropomorfos, en forma vertical y a veces como en este ejemplar aprovechan la forma de una rama para simular los brazos o las piernas, como nos muestra este dibujo. También. A veces, aunque no es tan frecuente como las figuras geométricas, suelen tallar figuras humanas en el propio tronco o colgar alguna en metal, madera o cuero y crines.



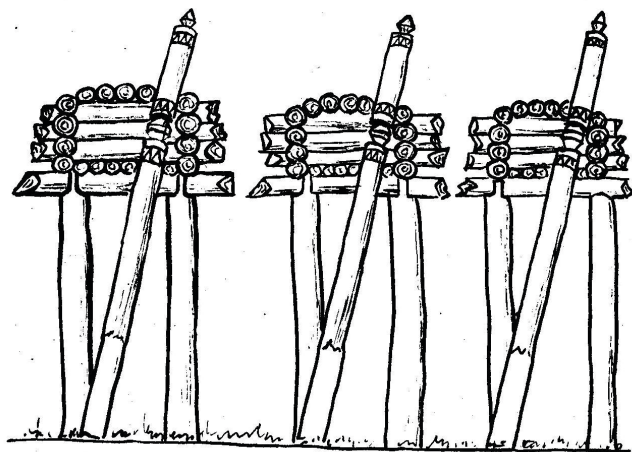


En ocasiones a los “siergues” les incrustan numerosos y elaborados brazos de madera en sentido horizontal, entre cada uno de ellos suelen hacer incisiones geométricas, en el madero principal.



Para los yakutos tiene una importancia especial, todo lo relacionado con sus antepasados y cuidan especialmente el espacio dedicado a sus difuntos. Solían colocar los cuerpos vestidos en un tronco vaciado, o una especie de caja hecha con troncos no muy gruesos que colocaban en una plataforma elevada del suelo.

Delante de estos lugares donde descansa sus antepasados colocan un “siergue” inclinado. Que viene a significar que es un lugar donde reposan almas y no seres vivos.



7. N.



Construíndo os relatos do cambio nas reservas mariñas galegas:

Argumentos e contrargumentos no caso da reserva mariña de interese pesqueiro Os Miñarzos (Lira).

Duarte Fernández Vidal¹



Resumo

A maior parte dos recursos pesqueiros a nivel mundial, atópanse en estado de crise. Unhas das razóns que explica esta situación está en que a maior parte dos modelos de xestión pesqueira implementados non só en Europa, senón en practicamente o resto do planeta, non foron eficaces, esencialmente porque empregan un enfoque top-down, que relega aos produtores locais da toma de decisión. A Reserva Mariña de Interese Pesqueiro Os Miñarzos nace como o primeiro ensaio que pretende reverter este proceso situando ao pescador no epicentro da toma da xestión. Sen embargo, as dificultades na súa implementación son moitas, e o conflito aparece como un elemento inherente ao proceso.

Palabras chave: reserva mariña, enfoque bottom up, conflito, co-xestión, sustentabilidade, Lira, Galicia.

Abstract

Most of fisheries worldwide are in a state of crisis. One reason behind this is that most of the fisheries management implemented not only in Europe but also on the rest of the world were not effective. Essentially, they employ a top-down approach, which relegates local producers from the decision-making. The Marine Reserve of Fishing Interest Os Miñarzos born as the first trial to reverse this process by placing fishers at the center of the fisheries management. However, the difficulties are many, and the conflict appears as a tied part of the process.

Keywords: marine reserve, bottom-up approach, conflict, co-management, sustainability, Lira, Galicia.

¹ Licenciado en Antropoloxía social e cultural pola Universidade Complutense de Madrid. Programa Oficial de Doutoramento en Sociedade do Coñecemento: Novas perspectivas en Documentación, Comunicación e Humanidades. Facultade de Humanidades e Documentación. Departamento de Humanidades. Campus de Esteiro-Ferrol. Área de Antropoloxía social. Universidade da Coruña.



1. As reservas mariñas de interese pesqueiro galegas como ferramentas de co-xestión.

NAS últimas décadas deste século ten habido unha proliferación espectacular na creación de Áreas Mariñas Protexidas (de agora en diante, AMP) (Agardy, 2000; Jentoft et al., 2011; Marinesque et al., 2012). Aínda así, estímase que tan só arredor do 1,17% dos mares do mundo atópase actualmente lexislado baixo algún tipo de categoría de protección (Chuenpagdee et al., 2013), mentres que apenas o 5% das áreas costeiras están protexidas por algún tipo de réxime similar de protección institucionalizada. Un dos estudos que se realizaron nos últimos anos dende a disciplina antropolóxica, permitiu ordenar información básica sobre os efectos sociais das AMPs, amosando que a superficie ocupada polas AMPs (ata setembro de 2005), alcanzaba os 4,7 millóns de km² (West et al., 2006).

A figura de AMP non é demasiado nova, xa que a nivel internacional comezaron a implementarse nos anos 70, habendo incluso experiencias anteriores en Estados Unidos ou Australia entre os anos 20 e 30. Tradicionalmente, nacen como figuras de conservación formando parte das estratexias nacionais e internacionais destinadas ao mantemento dos ecosistemas naturais, que se foron adoptando no ámbito da protección

da biodiversidade, ante a incerteza e o impacto das actividades humanas sobre os ecosistemas mariños (West et al, 2006; Pomeroy et alii., 2005, 2007; Sanchirico et al., 2006; Hilborn et al., 2006). Sendo as AMPs esenciais para a conservación da biodiversidade, especialmente na última década, estas figuras teñen demostrado un elevado potencial como ferramentas de xestión pesqueira.

Sen embargo, a maior parte dos modelos de xestión pesqueira vinculados (ou non) ás AMPs implementados tanto en Europa como no resto do planeta, caracterízanse por un enfoque top-down. Isto quere dicir que a estrutura da toma de decisión está concentrada en mans dos gobernos e xestores das administracións públicas, os cales desenvolven a normativa legal que regula a xestión das pescarías e mailos recursos mariños (Feeny et al., 1990; Ostrom, 1990, 2002; Ostrom et al, 2002; Schaller & Ostrom, 1992; Dietz et al., 2003; Acheson, 2006). Este tipo de sistemas centralizados de goberno deixan pouco espazo para que o sector produtivo participe na xeración de propostas que teñan efectos no deseño e implementación das políticas pesqueiras. Este tipo de gobernanza, prioriza o establecemento de sistemas baseados en sistemas de fiscalización e control, favorecendo a separación entre o sector produtivo e as administracións públicas, o que se traduce nunha falla de confianza que



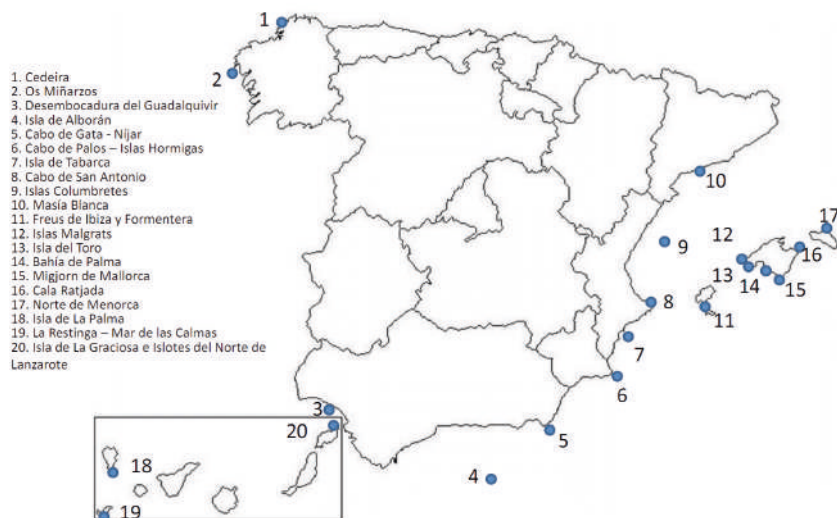


Figura 1. Localización actual das Reservas Mariñas dentro do Estado español. Fonte: López-Ornat et al., 2014.

dificulta a xeración de pontes de consenso e entendemento entre ambos actores. Esta disfunción afecta en última instancia á propia xestión dos recursos, onde o papel da administración, mediatizado pola intervención dos mercados, orixina no produtor unha actitude proclive ás prácticas individualistas, como único modo de facer rendible o seu traballo. Este comportamento fai que o pescador se sitúe lonxe dos modelos que defenden os criterios de sustentabilidade e as prácticas responsables.

No Estado Español, existen arredor de 20 reservas mariñas, que abarcan unha superficie total de 153.018 ha (Figura 1). Quince delas son de titularidade e xestión exclusivamente estatal e tan só cinco son de xestión compartida coas Comunidades Autónomas.

Isto significa que a maior parte das reservas mariñas creadas no Estado responden a unha visión centralizada da xestión pesqueira, deixando pouca marxe de participación aos pescadores e as súas organización locais no deseño de políticas de desenvolvemento pesqueiro máis xustas, dende o punto de vista da sustentabilidade. Neste sentido a RMIP Os Miñarzos supón a primeira reserva mariña dentro do Estado que aplica un claro enfoque de co-xestión, que é precisamente onde radica a diferenza co resto de modelos.

2. O Prestige como catalizador do cambio.

Lamentablemente, Lira (Carnota) era coñecida como unha das zonas máis directamente afectadas polo verquido do petroleiro Prestige, que



arroxou o 19 de novembro de 2002, preto de 77.000 toneladas de chapote a 28 millas do Cabo Finisterre (García Negro et al., 2009). Os efectos deste drástico acontecemento afectaron ás áreas onde os pescadores de Lira, e tamén pescadores doutras flotas veciñas como Muxía, Camelle, O Pindo, Muros, Fisterra, Noia ou Corcubión. Aínda que as consecuencias da contaminación por hidrocarburos nos ecosistemas mariños detéctanse fundamentalmente a medio e longo prazo (coñécense outros exemplos a nivel mundial, como o Mar Egeo, Erika ou Exxon Valdez, Deepwater Horizon, etc.) os ecosistemas costeiros galegos quedaron danados, dun xeito ou outro.

Esta situación, unida á progresiva diminución das pescarías locais, incrementaba o grado de incerteza entre os pescadores locais e as súas confrarías, sobre as expectativas de futuro que amosaba o mar e maila actividade da pesca. Precisamente, canto todo parecía estar perdido, “cando todo era una mancha negra”¹ o desastre do Prestige xurdiu como o elemento catalizador sobre o que se construíu unha verdadeira necesidade de protexer o mar e os seus recursos.

Como parte desta lóxica, naceu oficialmente en Galicia no 2007 (Lira-Carnota) a primeira reserva mariña de interese pesqueiro (RMIP) da costa atlántica dentro da península ibérica² (Figura 2).

Contrariamente ao que acontecía no resto do Estado, onde estas áreas foran maioritariamente creadas e xestionadas polo Ministerio de Agricultura, Alimentación e Medio Ambiente (MAGRAMA), o novidoso desta figura estaba en que fora promovida e deseñada pola propia comu-

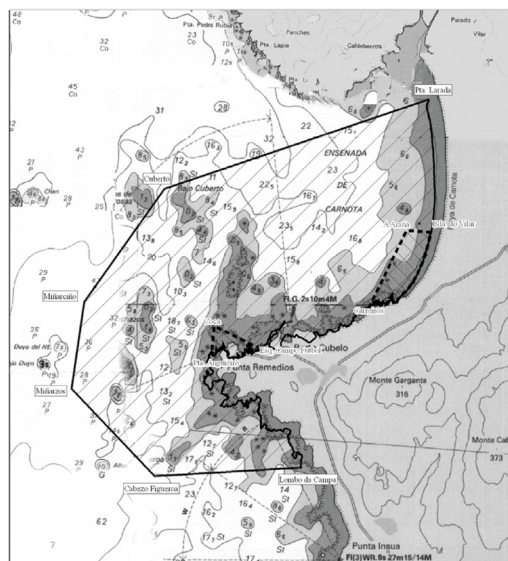


Figura 2. Delimitación externa da Reserva Mariña de Interese Pesqueiro Os Miñarzos-Lira. En liña punteada, os límites externos das reservas integrais norte e sur. Fonte: Decreto 241/2008, do 2 de outubro, polo que se modifica o Decreto 87/2007, de 12 de abril, polo que se crea a reserva mariña de interese pesqueiro Os Miñarzos.

¹ Pescador de Lira. Diario de campo (com pers.).

² Decreto 85/2007, do 12 de abril, polo que se crea a Reserva Mariña de Interese Pesqueiro Os Miñarzos. DOGA nº 88, do 8 de maio de 2007 páx. 7314. Consellería de Pesca e Asuntos marítimos. Xunta de Galicia.



nidade local de pescadores de Lira, co apoio de mediadores e técnicos, durante catro anos de intenso traballo.

O marco conceptual e metodolóxico baixo o cal se abordou a creación e deseño da RMIP Os Miñarzos apoioouse sobre dous pilares básicos: un enfoque participativo do sector pesqueiro artesanal a nivel local, e o uso e posta en valor do Coñecemento ecolóxico tradicional (CET) dos produtores (García-Allut & Portela, 2012).

Dende o punto de vista da participación, a RMIP Os Miñarzos supuxo dende o inicio, un cambio radical respecto dos modelos de xestión convencionais, ao dotar ao sistema de maiores mecanismos para que a toma de decisión entre pescadores e administradores se igualase dalgún modo. Esta participación ademais de facerse efectiva en todas as partes do proceso de deseño, estendeuse como parte esencial na configuración das estruturas e institución de xestión e goberno, entre as que destacou o Órgano de xestión, seguimento e control (OXESCO).

3. Órgano de Xestión: paridade representativa e co-goberno.

O OXESCO nace como a institución de referencia e máis representativa

das RMIP de Galicia (lembramos que no ano 2009 créase oficialmente a Reserva Mariña de Interese Pesqueiro Ría de Cedeira³), caracterizado por unha estrutura enfocada na mellora da equidade, simetría e horizontalidade entre produtor/administrado (4 membros) e Administración/administrador (4 membros). A súa constitución paritaria responde aos desexos de cumprimento dos principios reitores do bo goberno: participación, lexitimidade, transparencia, responsabilidade, consenso, eficacia e sensibilidade. Se tomamos en conta a Teoría da Nova Gobernanza (Drummond & Symes 1996; Del Corral, 2002; Jentoft, 2007; Kooiman et al., 2008; Kooiman, 2003, 2005, 2008; Jentoft & Chuenpagdee, 2009; Kooiman & Jentoft, 2009) o OXESCO faría referencia a un novo entendemento da acción pública e das súas estruturas organizativas, onde é importante a introdución dos factores sociais, culturais e territoriais nos procesos de goberno.

O feito de que o OXESCO teña a súa sede física no propio territorio onde se enmarca a figura da reserva mariña, e máis concretamente no porto de Lira, supón unha clara visión desta estrutura cara a integración e visualización das comunidades dos territorios periféricos, de tal modo que sirva para fortalecer a cohesión social,

³ Decreto 28/2009, do 29 de xaneiro, polo que se crea a Reserva Mariña de Interese Pesqueiro Ría de Cedeira. (DOG núm. 33, do 17 de febreiro de 2009).



minimizando os crecentes desequilibrios territoriais existentes en toda Europa. Onde predomina a centralización dos poderes fácticos, o enfoque do bo goberno entende que é necesario transitar cara modelos de descentralización, xa que estes son os únicos que poderían ter capacidade política real para adaptarse ás necesidades e características específicas dos desafíos e oportunidades xeográficas, logrando así un desenvolvemento territorial equilibrado e sostible.

O deseño na construción do OXESCO encarna a natureza da promoción da identidade territorial, social e cultural, avogando polo entendemento e a xestión da diversidade, dando voz e protagonismo a aqueles actores que por diferentes circunstancias non tiveron a oportunidade de expresala. O OXESCO xorde como unha estrutura de encontro, onde xerme a práctica de formas innovadoras (compartidas) de planificación e de xestión das dinámicas locais e comunitarias, respaldadas por múltiples actores que movidos por diferentes intereses, poidan expresarse e tomar parte, en igualdade de condicións, na xestión do seu territorio. A nova gobernanza exige visións e estruturas contrapostas á toma de decisións por parte de expertos e xestores que amparan as políticas convencionais. Aquí xorde a participación pública como un elemento básico para o seu logro, ademais de coordinación e

cooperación entre os distintos niveles político-administrativos, tratando así de superar as limitacións dos mecanismos tradicionais que impiden unha xestión efectiva da política pública. Unha aposta de tal calibre exige uns requisitos que transcenda o ámbito meramente consultivo no que habitualmente se desenvolven as políticas sectoriais de xestión territorial.

De feito, a disposición inicial e distribución igualitaria de poder entre pescadores e administradores, contrasta coas habituais mesas de negociación, comisións e órganos consultivos existentes nas institucións rexionais, nacionais e europeas, como o caso dos Consellos Consultivos Rexionais (CCR) da Unión Europea, onde precisamente a paridade representativa non é un dos compoñentes con maior presenza dentro da súa organización interna. Ademais, neste tipo de comités, que parten dunha composición máis vertical, moitos importantes grupos de usuarios a nivel local apenas chegan a formar parte destes grupos de traballo, reservados para organizacións con maior poder (mediático) económico e político. Deste xeito, os pescadores artesanais, salvo algúns colectivos, organizacións e plataformas nacionais e internacionais que promoven a súa inclusión nas políticas de desenvolvemento pesqueiro, teñen poucas oportunidades tanto para facer valer a súa opinión como para formar parte do



proceso de toma de decisión na xestión pesqueira.

Este novo órgano reitor pretendía coa súa estrutura fundacional asegurar que os grupos máis vulnerables tiveran as oportunidades para mellorar e manter a súa situación de benestar, actuando tamén como un órgano de consenso e de fortalecemento local.

O nomeamento dos representantes dos pescadores que forman parte do OXESCO, realízase a nivel interno, sendo a propia Confraría de pescadores de Lira a través dos seus órganos colexiados internos quen elixe entre os candidatos. Estes membros do sector pesqueiro (4 membros) teñen a obriga de velar polo interese xeral do resto de pescadores que traballan na reserva mariña, quen ademais poden achegar as súas demandas ás reunións do propio OXESCO. Esta apertura facilita que ningún interese particular poida quedar excluído na análise da toma de decisión, incrementando así o consenso.

O OXESCO non só asume esta diversidade na que existen moitos actores e por tanto moitos puntos de vista, senón que ademais incorpora medidas de apertura que potencian a mediación entre os diferentes intereses para alcanzar un amplo consenso, respecto aos maiores intereses do conxunto da comunidade pesqueira. Outro dos aspectos esenciais que forman parte da visión estratéxica deste órgano de xestión é o tratamento da

información. Así, calquera punto a discutir debe vir precedido pola dispoñibilidade e transparencia da información que nese momento exista, de tal xeito que ningún usuario poida verse afectado por estas decisións, procurando na medida do posible o dereito a réplica. Rendo en conta que non sempre se ten información ‘absoluta’ sobre unha determinada cuestión, o importante é o establecemento dun marco legal que permite dotar ao OXESCO de información suficiente e facilmente comprensible, para poder tomar decisións baseadas no maior número de fontes posibles. Neste sentido, ábrese a porta á participación dentro do OXESCO de científicos e/ou técnicos de outras institucións como universidades, ONGs e outras entidades, cando sexa requirido polos seus membros. Estas institucións, con voz pero sen voto, terán a posibilidade de aportar a información necesaria para contribuír á mellora da toma de decisión, actuando como observadores e asesores externos.

Acabar coa complexidade dos modelos excesivamente burocratizados aplicados á xestión pesqueira, é outro dos elementos que conforman a natureza deste órgano paritario. Ante modelos máis complexos, propónse unha institución para o bo goberno que simplifique os procedementos, contribuíndo a axilizar a toma de decisións, especialmente en nunha actividade como a pesca, que require de



constantes adaptacións. Esta característica enlázase co grado de eficiencia, xa que unha decisión retardada no tempo pode contribuír ao empeoramento do sistema.

4. Os relatos do conflito: entre a innovación e a resistencia.

A implementación deste tipo de ferramentas dende o enfoque da co-xestión supón un grande reto en todos os sentidos. En primeiro lugar, porque a posta en marcha destes modelos enmárcase dentro dun proceso completo de hibridación entre o novo e innovador, e mailo vello e conservador, que os fai altamente vulnerables. Dentro desta esfera o conflito aparece como un claro elemento vertebrador do cambio, onde diferentes grupos de interese interveñen oponéndose ao proceso e xerando resistencias ante a innovación. Ademais, a escasa experiencia dos pescadores e administradores nos procesos de co-xestión, unida á falla dunha visión político-estratéxica a longo prazo (motivada por intereses políticos particularistas e curtopracistas), aumentan o grado de debilidade deste tipo de procesos que intentar buscar novas fórmulas de xestión sostible. Por elo, o interese deste modelo diríxese cara a consolidación de novos sistemas de participación dos usuarios e xestores no deseño, planificación e funcionamento, sendo a co-xestión o seu eixo vertebrador, onde a creación de espazos de diálogo

e negociación entre os pescadores, o Estado, e entre estes e a sociedade civil, sexa capaz de lograr pescarías mellor xestionadas dende o punto de vista da sustentabilidade ambiental, social e económica.

Segundo o anterior, temos que ter en conta que a implantación dun novo modelo require de tempo, dun proxecto a longo prazo que implicaría profundos cambios estruturais non só de tipo económico, senón tamén sociais, tecnolóxicos, institucionais, políticos e culturais. Ademais, previamente a consolidar as novas estruturas, sería preciso adentrarse nunha etapa de axuste, ou fase de transición que permita observar o desenvolvemento do modelo, canalizando positivamente a aparición dos conflitos e tomando medidas correctoras que sirvan para restaurar e optimizar o modelo.

Ao longo do proceso de constitución e posta en marcha da RMIP Os Miñarzos xorden diferentes relatos que expresan os conflitos entre os diferentes actores, grupos e colectivos ante a innovación. Estes relatos amosan tanto movementos de resistencia e innovación, o que responde á complexidade e vulnerabilidade deste tipo de procesos.

Para a análise destes relatos os medios de comunicación, identificados por moitos autores como o 4º poder, foron elementos moi importantes que permitiron trazar unha liña histórica sobre os acontecementos máis rele-



vantes do proceso de posta en marcha da reserva mariña de Lira. Como dicía Wittgenstein, “a realidade é aquilo que se pode describir coa linguaxe (...), e os límites da linguaxe son os límites do meu mundo” (Wittgenstein, 1973).

Desde a súa creación oficial, a RMIP Os Miñarzos foi obxecto do interese de diferentes medios de comunicación, tanto a nivel nacional como internacional. Este interese serviu para acompañar e informar, especialmente daqueles momentos que maior repercusión. Estes relatos, serven para enmarcar, sen lugar a dúbidas, os puntos de inflexión máis notorios do proceso, dende os esperanzados e históricos inicios, pasando polas situacións máis comprometidas e conflitivas, ata as últimas reestruturacións e plantexamentos máis actuais. A información proxectada nestes medios en cada momento, serviu para construír distintas imaxes segundo o tipo de actores sociais implicados. Así, en función das súas experiencias

e intereses, os argumentos a favor o en contra da reserva foron unha constante.

4.1. Os Miñarzos como modelo mediático de sustentabilidade local proxectado a nivel global: Unha Reserva de vida na Costa da Morte.

Uns meses despois da aprobación oficial do decreto de declaración de la RMIP Os Miñarzos, a comunidade pesqueira de Lira converteuse no referente mediático da pesca sostible a nivel nacional⁴ e internacional⁵. Os cualificativos que aparecían nas tiradas da prensa nacional, abrazaban o empeño dos pescadores locais, so seu esforzo e convicción en favor da explotación sostible dos recursos. Titulares como Lira dispón dunha grande área mariña protexida; Unha innovadora idea de futuro; ‘Polbos e centolas elixen a reserva de Os Miñarzos; ou Os pescadores móntanse na onda da sustentabilidade, foron o signo habitual durante os anos iniciais posteriores ao proceso.

4 <http://www.elcorreogallego.es/galicia/ecg/lira-dispone-de-una-gran-area-marina-prottegida/idEdicion-2010-08-23/idNoticia-582063/>

<http://lapescasubmarina.com/article-print-234.html>

http://nomada.blogs.com/jfreire/2006/02/el_proyecto_de_.html

http://www.bajoelagua.com/articulos/vida-marina/primera-reserva-marina-galicia_3000.htm

<http://pladesemapesga.com/index.php?name=News&file=article&sid=8765>

http://elpais.com/diario/2007/02/22/galicia/1172143104_850215.html

http://www.wwf.es/que_hacemos/mares_y_costas/nuestros_soluciones/pesca_sostenible/reserva_de_lira_galicia/una_iniciativa_innovadora_y_de_futuro/

<http://blog.fundacionmontemadrid.es/medio-ambiente/los-pulpos-y-los-centollos-eligen-la-reserva-de-os-minarzos/>

5 <http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/7067795.stm>



Esta imaxe positiva que amosada nos medios, describía unha iniciativa local modélica, baseada na participación e empoderamento dos pescadores, e na interrelación entre científicos, xestores locais, ONGs e Administración, dentro dun proceso de co-xestión e co-goberno participado. O retrato que se amosaba estaba especialmente atento á posta en valor do ámbito local en que se ideaba a proposta, evidenciando como a través da humildade e do sinxelo modo de vida comunitario podían forxarse proxectos de grande envergadura, que traspasando as fronteiras, permitira constituír un modelo de referencia a nivel global. A xestión sostible dos recursos partía do local para afectar ao global. Este tránsito era o que realmente facía transcender ao proxecto, ata o punto que xa en aquel momento estaba sendo de interese para as institucións europeas, que xa o estaban a analizar e avaliar dentro da reforma da Política Pesqueira Común (PCC).

O interese de varios colectivos no proxecto de creación e implementación, como foi o caso de organizacións non gobernamentais (como WWF ADENA), contribuíu a unha proxección mediática aínda maior. Ao amparo desta publicidade desenvolvéronse charlas, coloquios, exposicións, conferencias e incluso di-

ferentes proxectos audiovisuais⁶ que situaban á reserva mariña de Lira, e tamén á súa organización pesqueira local, no escenario internacional.

Un dos conceptos que máis repercusión mediática tivo foi o feito de que por primeira vez os pescadores estaban a involucrar en procesos onde tradicionalmente estiveran apartados, e onde ademais a Administración abría espazos á participación dos pescadores, presentándose así mesmo como unha institución que tentaba posicionarse na loita contra da sobre pesca e o fomento da responsabilidade no coidado dos recursos, dentro da filosofía de xestión sostible. Nunca antes en Galicia se puidera trasladar unha mensaxe tan clara y rotundo que incorporara o concepto de sustentabilidade ambiental, social e económica, dentro dun sistema de xestión aplicado aos recursos pesqueiros.

Esta inercia resultou especialmente positiva para a Administración pesqueira galega, que foi en realidade a que actuou como principal apoio da iniciativa, promocionando as peculiaridades desta área mariña protexida nas distintas institucións europeas. Nesta labor tivo un importante peso a Confraría de Pescadores de Lira, onde os xestores da entidade darían a coñecer o seu proxecto a diferentes

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=I88AueRQaLI>
<http://www.cultureunplugged.com/play/7239>



públicos. Nun dos múltiples titulares que facían referencia á RMIP Os Miñarzos podíase ler: A reserva mariña expande as súas redes en conferencias e en Festivais de Cine.

O que se trasladaba destes titulares, era a idea dun modelo impoluto, sen fisuras, onde a co-xestión entre o sector pesqueiro e a Administración estaba sendo a chave do seu éxito. Presentábase a RMIP Os Miñarzos como un fito histórico, onde a Administración había aceptara as propostas formuladas dende o sector pesqueiro artesanal, o que era descoñecido ata entón, non só dentro do territorio galego, senón tamén dentro do Estado.

Esta propaganda mediática, recibía sen embargo unha resposta máis comedida dentro do sector produtivo artesanal. A maior parte dos produtores locais gostaban que ‘a súa’ reserva mariña puidese servir de exemplo para o nacemento de novas iniciativas e modelos de xestión similares que contribuíran ao desenvolvemento sostible de todas as comunidades pesqueiras. Sen embargo, esta proxección mediática difería respecto das accións do día a día dos pescadores dentro da reserva mariña. Algúns pescadores locais expoñían a diferenza entre o mundo virtual dos

titulares e o modo en que percibían a realidade máis próxima:

“As cousas vense moi ben desde fóra, pero nos estamos aquí todos os días, e díjoches que as cousas aquí non son tan bonitas”⁷.

De feito, poucos anos despois da súa creación oficial, algúns medios recolleron unha percepción nun titular onde se expoñían as dificultades que estaban a soportar a RMIP Os Miñarzos:

“A Xunta deixa morrer a Reserva Mariña de Lira, que segue dando exemplo en festivais de todo o mundo”⁸.

4.2. Da reserva de vida á reserva de papel.

Así comezaba o seu artigo un dos periodistas que maior seguimento profesional estaba a manifestar sobre o proxecto de creación das RMIP galegas, e especialmente sobre a RMIP Os Miñarzos, titulado: As reservas de papel.

As dúas únicas reservas mariñas existentes na comunidade galega teñen, agora mesmo, os días contados. Lira e Cedeira, ante a máis absoluta das inhibicións por parte da Conse-

⁷ Com pers, pescador de Lira. Diario de campo, 2010.

⁸ <http://quepasanacosta.gal/a-xunta-deixa-morrer-a-reserva-marina-de-lira-que-segue-dando-exemplo-en-festivais-de-todo-o-mundo/>



llería do Mar -que nunca se tivo manifestado favorable a asumir un proxecto de creación dunha rede de reservas mariñas, deseñado polo anterior goberno bipartito-, van a perder unha das poucas cousas creadas para o beneficio da flora e a fauna mariñas e dos pescadores da comunidade autónoma, por algo tan simple e absurdo como ser un proxecto herdado. Antón Luaces, 09/03/2011)⁹.

No mesma liña isto era o que escribía un ano máis tarde, co título: Golpe ás reservas galegas.

A Consellería do Mar, segundo os representantes do sector pesqueiro galego, está a pór en perigo por terceira vez dende que Feijóo é presidente da Xunta, un dos máximos expoñentes do compromiso de Galicia coa sustentabilidade da pesca: as áreas mariñas protexidas de Os Miñarzos (Lira-Carnota) e Ría de Cedeira (Cedeira), dous proxectos de cinco e tres anos de vida, respectivamente, recoñecidos no mundo enteiro, copiados e aplaudidos polos máximos dirixentes de medio centenar de países participantes no plenario do cume de Río+20 -onde foron seleccionados en terceiro lugar entre os 10 proxectos máis importantes- (Antón Luaces, 02/08/2012)¹⁰.

Estas pensamentos amosaban os problemas que estaban a atravesar as reservas mariñas galegas, especialmente dende o punto de vista da financiación dunha serie de servizos básicos. As dificultades para chegar a acordos entre o sector pesqueiro e a Consellería do Mar era máis que evidente. As razóns principais que daban os pescadores eran que anteriormente se chegara a un acordo de mínimos co anterior goberno bipartito, encabezado pola Consellería de Pesca e Asuntos Marítimos, respecto á financiación dos servizos de vixilancia. Estes instrumentos de control foran avanzados polo goberno bipartito, quen no só estivera directamente involucrado na aceptación da proposta de creación da RMIP Os Miñarzos, senón que tamén se comprometeron a financiarlas, ao menos durante tres anos. Foi así como a RMIP Os Miñarzos recibiu durante o trienio 2007-2009, arredor de 1,1 millóns de euros en concepto de mantemento do servizo de vixilancia e control¹¹ (Fernández-Vidal & Muíño, 2014).

Ademais deste compromiso, establecéronse partidas puntuais de axuda por parte do Servicio de Desenvolvemento Pesqueiro da Consellería de Pesca e Asuntos Marítimos, en concepto de convenios internos coa Con-

⁹ <http://www.laopinioncoruna.es/mar/2011/03/09/reservas-papel/474891.html>

¹⁰ <http://www.laopinioncoruna.es/mar/2012/08/02/golpe-reservas-gallegas/633058.html>

¹¹ Concretamente, 1.108.289,37€.



fraría de Pescadores de Lira. Estes acordos foron formulados para financiar e apoiar todas aquelas cuestións que tiveran que ver coa promoción da reserva mariña¹².

Esta inxección de fondos públicos, estaba xerando un resultado moi positivo para la Confraría de Lira, que entendía esta axuda como un premio ao seu esforzo por apostar por modelos alternativos de xestión co foco na sustentabilidade.

Xestores e dirixentes da Confraría de Lira, percibían que a Administración tiña a obriga de contribuír ao fomento, acuda e promoción destas iniciativas. Se dalgún modo, o anterior goberno bipartito se comprometera a financiar parte dos instrumentos básicos do funcionamento da reserva, pensaban que o novo goberno rexional debía tamén estar disposto a renovar o compromiso.

Sen embargo, o feito de que o novo goberno autónomo, non tomara parte no proceso de negociación, aceptación e constitución da RMIP Os Miñarzos, xerou unha menor vinculación política nos períodos iniciais, ata o punto que dentro da nova Administración pesqueira liderada pola Consellería do Mar, percibíase ás reservas mariñas como un problema, un engadido, un suplemento herda-

do, do que non atopaban argumentos ‘lóricos’ para seren apoiadas. Evidentemente, tamén existía dentro da propia Consellería do Mar persoas que publicamente mostraban unha clara conexión coa visión das reservas mariñas como ferramentas que podían favorecer a xestión sostible, sen embargo seguían plantexando claras reticencias nos aspectos relacionados coa financiación das institucións de control e seguimento.

Esta desconexión por parte das novas forzas políticas respondía principalmente á dificultade de encarar dúas cuestións primordiais: a primeira, estaba relacionada co pronto restablecemento do servizo de vixilancia dentro das reservas mariñas, conforme aos acordos previos adoptados. O probable aumento do furtivismo na zona era un problema que a Administración debía atallar de inmediato. En segundo lugar, había que expor un acordo a medio e longo prazo, asentado en novas fórmulas de financiamento e novos instrumentos de control, que concedesen maior certeza e estabilidade ás reservas. Esta segunda opción que significaba negociar un acordo a medio e longo prazo entre o sector pesqueiro e a Consellería do Mar, foi inicialmente desestimado.

12 Durante o 2009, foron concedidos 30.000€ dentro deste concepto (Fernández-Vidal & Muiño, 2014).



Esta opción elevou á Consellería do Mar como actor principal da solución pero tamén como parte do problema, xa que foi considerada polo sector produtivo artesanal como o único interlocutor válido e con poder suficiente como para desbloquear esta situación. Neste momento, a Consellería do Mar volvía retomar unha posición vantaxosa e de liderado respecto ao sector produtivo local; a toma de decisións volveuse a verticalizar, en detrimento do OXESCO, e esa maior horizontalidade que caracterizou a participación entre o pescador e a Administración nas fases previas, estíbbase desamoreando por momentos.

Foi entón como se comezou a instaurar entre o sector artesanal local, un discurso da pena, da decepción, sobre a idea que a Consellería do Mar estaba a incumprir os acordos que anteriormente se aprobaron, convertendo ás reservas mariñas galegas en meras ‘reservas de papel’. Este atributo de desamparo e indefensión entraría dende entón a formar parte da percepción de diferentes sectores, especialmente cando as tensións sociais a nivel local se incrementaban. A aprobación por parte da Consellería do Mar da renovación do servizo de vixilancia (durante o 2011), supuxo un simple remendo momentáneo á situación, xa que poucos meses máis tarde esta incerteza desembocaría nunha paralización máis severa.

4.3. Da reserva de papel ao coto privado de pesca.

Unha serie de problemas burocráticos relacionados coa renovación do censo de embarcacións por parte de Consellería do Mar, desembocaron nunha exclusión de numerosas embarcacións locais. Este feito foi moi negativo para a imaxe que se proxectaba da reserva mariña xa que algúns dos sectores externos máis litigantes, aproveitaron para divulgar e facer pública a idea onde a reserva mariña estaba a desembocar nun ‘coto privado de pescadores’, ao impedir abertamente a entrada doutras embarcacións artesanais que conviviran sempre nesa zona.

A nivel local, a revisión e actualización do censo tamén provocou un claro sentimento de indefensión por parte dos pescadores de Lira, xa que nalgún caso particular, os procedementos oficiais e administrativos, que servían para a interpretación dos criterios legais de revisión, resultaron prexudiciais para os intereses dunha serie de armadores e tripulantes locais, imposibilitando nalgúns casos a súa renovación e/ou reincorporación ao novo censo. As consecuencias deste feito respondían a unha clara inercia que se estaba novamente instaurando dentro da Administración, e que tenía que ver cun maior grao de centralización da toma de decisión, o que estaba a provocar un notable retroceso nos procesos de



democracia horizontal. Tal feito, foi unha das cuestións máis relevantes que tiveron unha gran influencia na diminución do grao de aceptación que a reserva mariña estaba a ter por parte do pescador local.

Este grao de desafección xerou un novo relato, que contribuíu a aboiar e reanimar novamente e con máis forza o conflito latente entre os partidarios e detractores da reserva mariña. O novo relato foi asumido por colectivos de varias confrarías da zona. As razóns que empregaban estes grupos para contra-argumentar sobre as vantaxes da reserva mariña estaban baseadas en criterios claramente contrapostos aos que debía fomentar unha visión da pesca sustentable.

Así, un dos argumentos publicamente empregados na súa oposición á RMIP Os Miñarzos estaba relacionado coa exclusión que sufriu parte das embarcacións do cerco. Para estes armadores a normativa oficial que regulaba a actividade pesqueira era máis que suficiente para contribuír á sustentabilidade das pesqueiras. Mentres estes produtores expresaban que a actividade do cerco dentro das augas da reserva mariña era frecuente en anos anteriores, o resto da frota de Lira e outras comunidades veciñas coincidía en que o problema non tiña que ver coa frecuencia na actividade, senón máis ben no modo en que se exercía esa actividade. Especialmente para a frota local

de Lira, a escasa profundidade onde estaba emprazada a reserva mariña (cun máximo de 36 metros na súa zona máis externa), provocaba que cada vez que un cerqueiro se achegaba pescar a esta zona, a altura da súa rede traballase sobre o fondo, en lugar de facelo a media auga, polo que o cerco comportábase aquí como unha modalidade similar ao arrastre. A pesar de que a pesca do cerco estaba permitida polo regulamento oficial, os pescadores locais vían no uso desta arte unha clara vulneración dos criterios de sustentabilidade pesqueira, polo que de maneira unánime decidiron excluír esta modalidade da RMIP.

Doutra banda, outras confrarías da zona protestaban porque non se podían pór barreiras á pesca, e que a opción para fomentar unha pesca sustentable estaba basicamente no cumprimento dos topes existentes. Tamén estaban moi en desacordo en que o punto de control estivese en Lira, porque o asociaban tamén cun punto de venda exclusivo, o que beneficiaría á Confraría de Lira e sería prexudicial para o resto de confrarías da zona.

Tomando como punto de partida, esta clara desvinculación e demarcación do proxecto orixinal, e doutra banda, percibindo o desgaste que estaba a ocasionar dentro da opinión pública e o sector pesqueiro artesanal as diferentes problemáticas e conflitos que



afectaban o funcionamento interno da RMIP Os Miñarzos, o posicionamento refractario destes sectores non afíns á consolidación das reservas mariñas dentro do territorio galego, viuse visiblemente fortalecido. Neste punto, a identificación da reserva mariña como un ‘coto privado’ tivo o seu máximo expoñente dende o momento en que varias embarcacións pertencentes a estas confrarías quedaron administrativamente excluídas da reserva mariña na nova actualización do censo.

A presión mediática á que foi sometida a reserva mariña por parte destes e outros grupos opositores estaba abandeirada pola identificación da RMIP Os Miñarzos cun modelo que favorecía a exclusión do pescador artesanal, promovendo a escisión duns pescadores sobre outros. Esta imaxe de pescadores privilexiados respecto doutros que non o eran, callou dentro do sector pesqueiro artesanal, pero sobre todo dentro da Consellería do Mar, quen estaba a ser consciente do incremento da tensión a nivel local.

Para tentar mitigar esta presión social, a Consellería do Mar asumiu este discurso, focalizando o interese na promoción do libre acceso do conxunto da frota artesanal (a excepción do cerco que seguía estando a súa actividade excluída da reserva mariña) aos caladoiros da reserva mariña, querendo representar unha nova apertura desde o punto de vista

simbólico, que servise para canalizar positivamente estas tensións. Máis aló de cuestionar o tipo de respostas e resistencias que estaba a ocasionar dentro das comunidades de pescadores o envorco cara a formas de toma de decisión máis verticais, a Administración tiña en mente a posta en marcha dun sistema máis rendible en termos políticos e económicos. Dalgún modo, estaba a pór as bases dun novo modelo para as reservas mariñas, que en realidade, partían de formulacións contrapostas aos iniciais.

5. O discurso ambivalente da sobriedade: construíndo a narrativa da envexa.

A sobriedade é unha calidade que ten que ver coa moderación e a mesura á hora de actuar. En xeral, e aínda que a imaxe que se constrúe sobre os pescadores parte de anacos de información que internalizamos desde o punto de vista social, cultural e económico, a imaxe que proxecta o pescador artesanal, caracterízase pola presenza de perfís austeros, comedidos e carente de adornos superficiais.

De feito, a maior parte dos pescadores cando se refiren a outro compañeiro de profesión co que discrepan nalgún tipo de cuestión, sempre fan referencia aos bens materiais dos que dispoñen. Ser posuidor de moitos bens e ao mesmo tempo externalizar e facer ostentación deles está eticamente mal considerado e socialmente



penalizado dentro da comunidade, xa que os recursos pesqueiros, ao ser comúns e limitados, están sometidos ás regras da subtracción (xogos de suma cero); neste sentido, o que un pescador pesca de máis, repercute no resto. Así, o mantemento deste grao de medida, reforza os lazos mutuos, regula a repartición e a distribución de bens dentro da comunidade, mantendo ao grupo dentro dun mesmo nivel social.

Deste xeito, todos aqueles comportamentos que representasen unha alteración do ritmo de vida sobrio e igualitario da comunidade local, podería afectar á percepción interna do grupo, influíndo no grao de cohesión social do colectivo.

Evidentemente, todo o proceso de constitución da RMIP Os Miñarzos estivo acompañado de alteracións significativas no concepto de sobriedade. Por unha banda, os pescadores de Lira comezaran a situarse en posicións máis vantaxosas dentro da esfera da toma de decisión e xestión pesqueira, o que propiciaba un abandono da medida e o inmovilismo que proporcionaba o confort do grupo social. Neste sentido, a sobriedade e o conformismo transformáronse en dinamismo e valentía; este cambio de actitude foi amplamente recoñecido pola sociedade, como un fito histórico dos pescadores na construción de modelos alternativos sustentables que puidesen reverter a lóxica do sistema capitalista imperante.

Desde o punto de vista da comunicación, o vórtice publicitario e mediático ao que se viu exposta a reserva de Lira, tivo un impacto inicial moi positivo a nivel nacional e internacional e tamén local. O impacto externo focalizouse especialmente en grupos de investigación de diversos países, institucións e organismos internacionais de apoio ao sector artesanal, UE, e diferentes ONGs, quen á súa vez xeraron novas sinerxías.

A nivel internacional, esta publicidade situou a Galicia como rexión referente na promoción dunha nova gobernanza, e á comunidade de Lira como máximo expoñente da pesca responsable, concedendo enorme valor á súa loita, especialmente despois de enfrontarse á adversidade do Prestige. A nivel local, tamén tivo efectos no incremento do turismo en Lira, xa que esta confraría tamén apostara por proxectos socioculturais que fomentaban a posta en valor do rico patrimonio material e inmaterial da zona.

Temos por tanto, nunha primeira etapa, o impulso dun discurso antagónico á sobriedade, caracterizado pola posta en marcha dunha revolución mediática sen precedentes, na que situou á Administración galega e á poboación de Lira en condicións de liderar procesos baseados na xestión sustentable dos recursos.



Doutra banda, o feito de que mediáticamente a pequena localidade de Lira adquirise un notable recoñecemento internacional, provocou nos sectores menos afíns á reserva mariña, un crecente sentimento de inferioridade. A media que este recoñecemento superaba fronteiras, maior era o sentimento de subordinación dentro dalgunhas das comunidades veciñas. As palabras dun armador poden revelar dun modo máis expresivo do que estou a falar:

“Quenes son eses de Lira. Estes cando empesaron a pescar, nós xa levabamos sijlos”.

Esta visión histórica sobre o que significaba a comunidade pesqueira de Lira para moitos dos produtores da comarca, e a súa actual percepción sobre aquilo que recentemente conseguiran, comezou a estar detrás do sentimento de rivalidade que provocaba o rexeitamento da reserva mariña por parte dalgúns produtores das localidades veciñas. En moitas ocasións diferentes grupos sociais xeran estratexias para encubrir, aceptar ou vivir con este tipo de sentimentos que en realidade son respostas a problemas sociais, e que normalmente son expresados publicamente a partir da envexa.

A envexa é unha emoción que foi estudada polas ciencias sociais desde diferentes perspectivas teóricas. Pódese afirmar que é un fenómeno

universal presente en todas as sociedades humanas, que xoga un papel indispensable dentro da vida social. A envexa pode ter uns efectos negativos sobre a innovación, porque basicamente esta actúa como un mecanismo que funciona para conservar o equilibrio social. Se esta estabilidade atópase cuestionada, a transformación social terá menores visos de presentarse; se ocorre o contrario, maiores son as posibilidades de que xermine o cambio.

Neste caso, onde se envexa a quen descata, ou a quen innova, remítenos á permanencia ou renovación do status quo na sociedade. Deste xeito, a envexa non pode ser apreciada soamente como un fenómeno negativo, senón que axuda a transformar a sociedade ao actuar como unha especie de motor que fai que a sociedade se renove e mobilice en función do grupo que se envexa. A envexa é por tanto, un elemento chave que mide o grao de impacto sobre o cambio social, ben aceptándoo e asumíndoo, ben rexeitándoo e contradicíndoo.

Dentro do proceso de desenvolvemento da RMIP Os Miñarzos, este sentimento de envexa foi proxectado especialmente desde pescadores da zona, ante o éxito e recoñecemento da Confraría de Lira. Inicialmente este sentimento xorde dunha forma velada, nos bares dos portos, en conversacións desde as emisoras dos barcos, nas lonxas, etc. espazos sociais nos



cales brotan este tipo de procesos, ata que posteriormente preséntase dun modo máis expreso e público.

Desde esta confraría comezou a dirixirse a crítica sobre o importante investimento que estaba a supor a reserva mariña para a localidade de Lira, tanto desde o punto de vista da publicidade, como en relación co financiamento das institucións de control, como o caso do servizo de vixilancia¹³.

Evidentemente, os pescadores de Lira aceptaron de bo grado que a Administración achegase incentivos económicos positivos, que fortalecesen a operatividade do modelo. Non houbo por parte destes un rexeitamento inicial ou un cuestionamento xeneralizado a nivel local sobre estas medidas económicas de apoio. Con todo, sempre que xurdía algún tipo de conflito moitos dos pescadores veciños falaban de malgasto económico, de pouco control do gasto público, especialmente nun servizo de vixilancia que ademais non sempre dispuña de adecuados e efectivos recursos humanos e materiais.

A construción do fenómeno da envexa dende as Confrarías de Portosín e Corcubión, onde por un lado o enve-

xoso expresaba esencialmente a falta de interese da Administración ante as súas demandas, seguido dun trato de favor cara os pescadores de Lira, reconstruíuse a partir da narrativa sobre o “malgaste público”. Isto provocou unha situación incómoda para a maior parte dos produtores locais, que comezaron a sentirse ameazados e cohibidos ao notar a envexa dalgúns dos membros destas confrarías veciñas.

Doutra banda, este discurso da austeridade, complementado coa imaxe da reserva mariña como un “coto privado de pescadores”, supuxo o impulso final na aparición do discurso da envexa, xa que os pescadores de Lira sentían a presión dos pescadores veciños, cuxo sentimento de exclusión crecía. Se a este sentimento sumamos que por causas administrativas algúns dos produtores de Lira tamén foran excluídos no exercicio da actividade pesqueira dentro da reserva mariña, o discurso dos envexosos collía máis forza, polo que non nos sorprenderá que os pescadores de Lira tentasen neutralizar e reducir os perigos que xurdían da envexa, e en especial do temor a ser envexado.

13 Segundo datos da Consellería do Mar, no período 2007-2012 o presuposto total empregado nas reservas mariñas foi de 3.518.000€, onde 2,9 millóns se dedicaron a financiar os servizos de vixilancia, 270.000€ ás tarefas de coordinación e seguimento científico, e 175.000€ corresponderon a outros gastos correntes relacionados coa promoción das reservas. Respecto á RMIP Os Miñarzos, soamente a financiación aportada polo goberno bipartito para a cobertura dos servizos de vixilancia entre o período 2006-2009, ascendía a 1.108.289,37€ ; <http://www.xunta.es/mar>. A cantidade de 529.754,00€, aportada esencialmente por WWF ADENA correspondían coa financiación do seguimento científico a maila coordinación da reserva de Os Miñarzos (Fernández-Vidal & Muíño, 2014).



Unha vez que esta información alcanzou ao envexado é cando o discurso da envexa se activa definitivamente (García-Allut, 1999). Na medida en que parte da sociedade, e sobre todo no momento en que a Administración comeza a participar publicamente dos argumentos do envexado relacionados coa contención do gasto e a exclusión, o discurso da envexa comezou a estar lexitimado. Con todo, no momento en que a envexa se activou, esta non se vinculou a un sentimento destrutivo, senón que máis ben adoptou unha clara disposición do envexado cara ao entendemento, creando pontes de diálogo e acción, onde os propios pescadores de Lira foron os protagonistas.

Ante esta situación abríronse unha serie de negociacións, onde a Consellería do Mar expuxo unha revisión e reestruturación do modelo que incluíse unha visión máis sobria e austeria do funcionamento das reservas mariñas, de tal forma que permitise á Administración reafirmar o seu posicionamento e control desde o axuste do gasto público. A Conse-

llería do Mar non estaba disposta a seguir investindo as cantidades que se estiveron comprometendo desde o goberno bipartito na implementación das reservas mariñas. A prioridade do novo discurso, amparado baixo a denominada crise financeira, favoreceu o asentamento e a priorización da reserva dende un punto de vista máis económico. Así, comezouse a deseñar dentro do sector pesqueiro local unha proposta de vixilancia máis austera, mellor adaptada a condicións da área, e pensando na posibilidade de mancomunar os servizos¹⁴.

Outra das prioridades destes encontros era avanzar na creación dun acordo baseado nunha nova actualización do censo (2014)¹⁵, que facilitara a incorporación dun modo aberto, do conxunto da flota artesanal galega, como resposta pública á crítica discursiva da exclusión. Ante as expectativas que anunciaban un incremento moi elevado no número de embarcacións coa apertura do censo¹⁶, propúxose una nova forma de regular o esforzo pesqueiro respecto á normativa que xa existía dentro da

14 <http://www.farodevigo.es/mar/2013/11/22/mar-flota-lira-ultiman-plan/919101.html>
<http://www.europapress.es/galicia/pesca-00247/noticia-pesca-cofradias-proponen-miercoles-mar-servicio-comun-vigilancia-reserva-lira-carnota-20131119191542.html>

15 RESOLUCIÓN de 27 de agosto de 2014, de la Secretaría Xeral do Mar, pola que se abre o prazo de presentación de solicitudes para a inscrición de embarcacións no censo da reserva mariña de interese pesqueiro Os Miñarzos.

http://www.xunta.es/dog/Publicados/2014/20140912/AnuncioG0165-040914-0002_es.html

16 Foron 48 as novas embarcacións que se incorporaron ao censo, facendo un total de 108. RESOLUCIÓN de 13 de abril de 2015 pola que se aproba o censo definitivo de embarcacións autorizadas a faenar na reserva mariña de interese pesqueiro Os Miñarzos.

http://www.xunta.es/dog/Publicados/2015/20150429/AnuncioG0165-210415-0001_es.html



reserva mariña. Esta nova norma foi calculada a partir dunha bolsa de esforzo. Máis alá de avaliar desde o punto de vista pesqueiro o comportamento desta bolsa de esforzo¹⁷ sobre os recursos mariños e a actividade da flota dentro da reserva mariña, o importante é sinalar que este tipo de medidas estaban aínda mais supeditadas á presenza de mecanismos centrais de supervisión e control. Se con anterioridade á renovación do censo definitivo existían ao redor de 60 embarcacións, na actualidade existían 108. Desta forma, non só era necesario incrementar o control sobre as capturas desembarcadas, senón tamén computar diariamente o número de xornadas que cada embarcación levaba a cabo dentro da reserva mariña, para logo poder calcular o esforzo. Isto debía facerse dun modo moi detallado, porque unha vez finalizada a campaña anual de pesca, esta bolsa de esforzo debíase avaliar e actualizar para establecer os novos parámetros de esforzo da seguinte campaña. Con todo, a pesar de que esta formulación supuña unha maior aproximación ás características dos modelos tradicionais de xestión e control do esforzo, a bolsa de esforzo logrou inicialmente canalizar as tensións sociais existentes en relación á regulación do acceso.

Ademais da introdución de axustes financeiros e a revisión dos mecanismos de acceso, outra das cuestións importantes que comezou a valorar a Consellería do Mar en aras de mellorar o funcionamento das reservas mariñas, era a volta a unha maior concentración de autoridade, concibida a partir dunha figura de coordinador (ou director-xerente), que se encargase do día a día da reserva mariña. En realidade esta figura xa existía, e recaía na propia confraría local de Lira, quen tiña asignada as funcións de coordinación. O sentido que tiña esta formulación era dispor dunha persoa con certo rango, que puidese non só supervisar a xestión diaria da reserva mariña, senón especialmente ter a capacidade para representar os intereses da Administración. Desta forma, a Consellería do Mar quedaba, polo menos en primeira instancia, máis protexida e apoiada, pola intervención desta figura. A falta de coñecer realmente os efectos desta medida, o certo é que aínda a día de hoxe, esta figura non foi en ningún caso desenvolvida oficialmente.

Por unha banda, os novos acordos adoptados para dar resposta ás tensións sociais provocadas pola aceptación do discurso da envexa, incre-

17 Este método calculaba o esforzo en función dunha estima das xornadas medias de traballo na zona para cada unha das diferentes modalidades de arte. A cada modalidade de flota foille asignado un coeficiente determinado en función da súa capacidade de carga (TRB) de tal forma que as embarcacións ata 5 TRB lle correspondían uns menores coeficientes de esforzo (o que significaba que se lle computaba un menor esforzo por día) mentres que ás embarcacións maiores se lles atribuíu un coeficiente maior.



mentaron nalgúns casos o grao de complexidade das reservas mariñas, mentres que noutros axudaron a racionalizar e avanzar nalgúns aspectos máis cuestionables do seu financiamento e funcionamento.

De feito este clima de entendemento entre a Administración e os pescadores favoreceu un maior fortalecemento e consolidación dun novo proceso, que dun modo paralelo, e dende unha menor proxección mediática, xurdira xa no 2010. Esta nova mobilización e interese pola innovación que supuña este tipo de procesos centrouse no rescate das aprendizaxes que se estaban a dar no proceso de constitución da RMIP Os Miñarzos. Así, a intensa labor realizada polos produtores da comunidade de Lira tivo un efecto imitación (ademais de Cedeira) que levou a unha parte dos produtores pertencentes á comunidade pesqueira de Muros a iniciar e promover unha réplica do modelo levado a cabo en Lira. Un pescador dicía isto respecto diso:

“Isto dá reserva é bo para todos (...) pero Os Miñarzos xa nos queda pequeno (...). Se o fixeron os de Lira porqué non o imos faser nós?. Temos que sejir nesta línea”¹⁸.

Esta motivación actuou como elemento innovador, que seguindo o modelo da RMIP Os Miñarzos, tentaba incorporar melloras no seu funcionamento, aproveitando as leccións anteriores aprendidas. Neste caso, a canalización positiva da envexa e dos seus efectos discursivo-narrativos, axudou a asumir un posicionamento máis reflexivo e introspectivo, tanto por parte dalgúns segmentos da comunidade científica e sector produtivo como a Administración. Poderíase dicir, que a internalización desta crítica serviu como fórmula para aprender e avanzar no cambio a partir da mellora da estabilidade do modelo de xestión das reservas mariñas galegas, ata o punto que na actualidade a nova RMIP Miñarzos-Fin da Terra, atópase nun proceso de discusión política.

En definitiva, estes variados exemplos mostran como o discurso da envexa¹⁹ xurdiu na RMIP Os Miñarzos como un elemento que permitiu calibrar os diferentes intereses e comportamentos que inducen ao cambio social, e como estes comportamentos, que nun principio se poden mostrar resistentes ao cambio, poden tamén ao mesmo tempo servir como base para a transformación en clave

¹⁸ Com pers, Pescador Muros. Diario de campo, 2010.

¹⁹ <http://www.farodevigo.es/mar/2015/08/26/cofradia-corcubion-convoca-protesta-defensa/1302382.html>

<http://corcubion.saecdata.net/es/noticias-es/20-corcubion-reclama-que-se-proteja-la-pesca-artesanal-frente-al-arrastre>

http://www.lavozdegalicia.es/noticia/carballo/2014/10/29/cofradia-corcubion-convoca-protestas-favor-pesca-sostenible/0003_201410C29C4994.html



positiva dos modelos estatais de xestión centralizada.

Valoracións finais

Na recente historia da antropoloxía da pesca a apropiación e xestión dos recursos é un dos problemas centrais. A raíz de moitos dos problemas vinculados coa xestión dos nosos recursos máis importantes, descansa na natureza “común” do propio concepto. Os recursos comúns son recursos limitados xa que se poden subtraer. Cando un individuo ou grupo os extrae, usa ou consume, deixa de poder ser extraído, usado e consumido polo outro individuo ou grupo. Ademais disto engádese o feito de que os recursos comúns non teñen un propietario en sentido estrito, sendo ao mesmo tempo, de todos (en xeral) e de ninguén (en particular).

Este problema lévanos ao profundo debate teórico iniciado a mediados do século pasado a partir do paradigma da Traxedia dos Comúns (Hardin, 1968). Segundo esta teoría todos os recursos sometidos a un réxime de explotación de acceso libre (a auga, os bosques, o aire, ou a vida salvaxe) están encamiñados, tarde ou cedo, á súa desaparición. O Estado erixiuse así como o garante máximo da supervivencia destes recursos, converténdose no principal regulador e xestor non só das políticas de xestión pesqueira, senón de todos os recursos públicos e políticas sociais.

Con todo, os modelos de xestión centralizada amparados baixo a teoría da traxedia dos comúns non incorporaron á xestión, aspectos e elementos do contexto sociocultural que as diferentes comunidades locais de pescadores viñeron implementando ao longo da súa historia en relación coa xestión dos recursos, como regras específicas sobre o acceso, distribución e extracción dos comúns, estratexias de control e sanción, ou fórmulas de cooperación comunitaria. Esta teoría obviaba, como despois demostraron numerosos científicos sociais, que o vasto territorio existente entre os mercados e os Estados, é o espazo onde se constrúen entre individuos e grupos, en moitos casos de forma non planificada e baseada en negociacións e conversacións (comunicación informal), institucións e normas que gobernan en boa medida as nosas sociedades (Ostrom, 2009). Por tanto, as teorías clásicas que propunhan que a eficacia na xestión dos recursos pasaba pola actuación e control por parte do Estado resultaron un fracaso.

A RMIP Os Miñarzos nace así como o primeiro ensaio, a primeira experiencia que tenta revertir os modelos centralizados existentes na xestión dos recursos comúns, aplicando un enfoque centrado na co-xestión. A ruptura cos modelos convencionais e tradicionais de xestión pesqueiro estableceuse dende a promoción dun cambio radical tanto na construción



do proceso, aplicando una visión bottom-up, como no deseño das estruturas de goberno, situando ao pescador no epicentro da xestión.

Máis alá de recoñecer as dificultades que entrañan a posta en funcionamento destes modelos, os antropólogos necesitamos percibir este tipo de procesos dentro dun enfoque procesual onde os feitos sociais non están illados, senón que forman parte

do presente, pasado e futuro, sendo procesos en permanente cambio. O importante é polo tanto tratar de observar cara onde se dirixe este cambio, e tratar de mediar e intervir nel, canalizando positivamente os conflitos e as resistencias que poidan xurdir nesa interacción entre o modelo que xorde e o que fica.

J.N.

Bibliografía

ACHESON, J. M. "Institutional failure in resource management". *Annual Review Of Anthropology*, 2006, 35, 117-134.

AGARDY, T. (). "Effects of fisheries on marine ecosystems: a conservationist's perspective". *ICES Journal of Marine Science: Journal du Conseil*, 2000, 57(3), 761-765.

CHUENPAGDEE, R., et alii. "Marine protected areas: Re-thinking their inception." *Marine Policy*, 2013, 39, 234-240.

DEL CORRAL, D. "Políticas globales y desigualdades locales: efectos socioeconómicos de la política pesquera comunitaria". *Revista de estudios regionales*, 2002 (62), 79-122.

DIETZ, T., OSTROM, E., & STERN, P. C. "The struggle to govern the commons". *Science*, 2003, 302(5652), 1907-1912.

DRUMMOND, I., & SYMES, D. "Rethinking sustainable fisheries: the realist paradigm". *Sociologia Ruralis*, 1996, 36(2), 152-162.

FERNÁNDEZ-VIDAL, D., & MUIÑO, R. "Fact or fiction? Assessing governance and co-management of Marine Reserves of Fishing Interest in Cedeira and Lira (NW Spain)". *Marine Policy*, 47, 15-22.

FEENY, D., et alii. "The tragedy of the commons: twenty-two years later". *Human ecology*, 1990 18(1), 1-19.

GARCÍA.ALLUT, A. "Recursos pesqueiros comunais e mecanismos sociais de regulación: A lóxica da envexa". En, *O feito diferencial galego III Antropoloxía*, Vol. I., 1999, pp. 179-197. Museo do Pobo Galego. Santiago de Compostela.

GARCÍA-NEGRO, M.C., et alii. "Estimating the economic impact of the Prestige oil spill on the Death Coast (NW Spain) fisheries". *Marine Policy*, 2009, 33(1), 8-23.



- HARDIN, G. "The tragedy of the commons". *Science*, 1968, 162(3859), 1243-1248.
- HILBORN, R., MICHELI, F., & DE LEO, G. A. "Integrating marine protected areas with catch regulation". *Canadian Journal of Fisheries and Aquatic Sciences*, 2006, 63(3), 642-649.
- JENTOFT, S. "Limits of governability: Institutional implications for fisheries and coastal governance". *Marine Policy*, 2007, 31(4), 360-370.
- JENTOFT, S., & CHUENPAGDEE, R. "Fisheries and coastal governance as a wicked problem". *Marine Policy*, 2009, 33(4), 553-560.
- JENTOFT, S., CHUENPAGDEE, R., & PASCUAL-FERNANDEZ, J. J. "What are MPAs for: On goal formation and displacement". *Ocean & Coastal Management*, 2011, 54(1), 75-83.
- KOOIMAN, J. (2003). *Activation in governance*. 2003. Manchester University Press, New York.
- KOOIMAN, J. (Ed.). *Fish for life: interactive governance for fisheries*. Vol. 3. 2005. Amsterdam. University press.
- KOOIMAN, J. "Exploring the concept of governability". *Journal of Comparative Policy Analysis: Research and Practice*, 2008, 10(2), 171-190.
- KOOIMAN, J., et alii. "Interactive governance and governability: an introduction". *The Journal of Transdisciplinary Environmental Studies*, 2008, 7(1), 1-11.
- KOOIMAN, J., & JENTOFT, S. "Meta-governance: values, norms and principles, and the making of hard choices". *Public administration*, 2009, 87(4), 818-836.
- MARINESQUE, S., KAPLAN, D. M., & RODWELL, L. D. (2012). "Global implementation of marine protected areas: Is the developing world being left behind?". *Marine Policy*, 2012, 36(3), 727-737.
- OSTROM, E. *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. 1999. Cambridge University press.
- OSTROM, E. "Reformulating the commons". *Ambiente & Sociedade*, 2002 (10), 5-25.
- OSTROM, E. et alii. *The drama of the commons*. 2002. National Academy Press.
- OSTROM, E. "Design principles of robust property-rights institutions: what have we learned?". *Property rights and land policies*, K. Gregory Ingram, Yu-Hung Hong, Eds., Cambridge, 2009. MA: Lincoln Institute of Land Policy.
- WEST, P., IGOE, J., & BROCKINGTON, D. *Parks and peoples: the social impact of protected areas*. Annual Review of Anthropology, 2006, 35, 251-277.



POMEROY, R. S., et alii. "How is your MPA doing? A methodology for evaluating the management effectiveness of marine protected areas". *Ocean & Coastal Management*, 48(7), 485-502.

POMEROY, R. S., MASCIA, M. B., & POLLNAC, R. B. "Marine protected areas, the social dimension". In *Report and Documentation of the Expert Workshop on Marine Protected Areas and Fisheries Management*. Review of Issues and Considerations, 2007, pp. 149-181.

SANCHIRICO, J. N., et alii. "When are no-take zones an economically optimal fishery management strategy?" *Ecological Applications*, 2006, 16(5), 1643-1659.

SCHLAGER, E., & OSTROM, E. "Property-rights regimes and natural resources: a conceptual analysis". *Land economics*, 1992, 249-262.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 1973. Madrid. Alianza



Fundación
CARMEN ARNAU MURO
Para el estudio y la difusión de la
cultura de los pueblos indígenas de
Siberia y Asia Central



ETNOMUSEO
de los pueblos de
SIBERIA

En los Montes de Toledo, a 30 kilómetros de Toledo y 100 de Madrid, en un terreno de 40.000m² se sitúa el ETNOMUSEO DE LOS PUEBLOS DE SIBERIA Y ASIA CENTRAL. Es un poblado con cabañas y edificaciones que representan las diferentes viviendas que usan en Siberia sus pobladores, dependiendo de la zona en que habitan, la tundra, la taiga, a estepa, etc. Dentro de cada vivienda podemos encontrar sus enseres, trajes, artesanía e instrumentos musicales.



Procesións de mortos e procesións de vivos: Un estudio italo-lusitano.

Alessandro Norsa¹



Resumo

O presente estudo xurde a partir da realización, por parte da SAGA, dunha gravación da intervención da profesora Clara Pinto Correia¹ nas II Xornadas das Letras Galego-Portuguesas organizadas pola iniciativa “Desperta do Teu Sono” (DTS) no mes de maio de 2013 e que contou coa participación da Sociedade Antropolóxica Galega, SAGA, autora dun video a este respecto. Este documento deunos a posibilidade de reflexionar sobre o significado dos contos de ánimas e procesións nocturnas de vivos e para a memoria dos mortos. O obxectivo do presente estudo é o de establecer unha comparativa entre as tradicións italiana e portuguesa co gallo de examinar as similitudes e as diferenzas.

Palabras chave: procesións nocturnas, procesións das almiñas, contos de ánimas.

Abstract

The present study begin from the report of Prof. Clara Pinto Correia¹ titled *A Procissão das Alminhas* debated at II Jornadas das Letras Galego-Portuguesas organized by Desperta do Teu sono (DTS) in the month of May 2013 and which featured the participation by the Sociedade Antropolóxica Galega, which is the author of a video in this regard. It was this document that gave us the chance to think about the meaning of tales of souls, the deceased and nocturnal processions of the living remembering departed. The focus of the present study is to read, in a comparative way, the Italian and Portuguese traditional practices in order to examine similarities and differences.

Keywords: nocturnal processions, Procissão das Alminhas, tales of souls.

¹ Alessandro Norsa é un psicólogo clínico, antropólogo e artista italiano que publica nesta ocasión o seu segundo artigo para Fol de Veneno, co que segue a afondar no súa análise das relacións culturais entre Galicia, Portugal e Italia.

¹ Clara Pinto Correia: Bússola: Biology, Bioethics and Beyond Instituto de Investigação Científica Bento da Rocha Cabral.



Introdución.

O CULTO ós mortos maniféstase mediante celebracións que, malia variar no tocante ós detalles rituais, ás crenzas asociadas, a duración e posición no calendario, constitúen un fenómeno relixioso espallado por todas as partes do mundo e onde adoita marcar a fin ou mesmo o comezo do ano coincidindo co cabo da estación da colleita. Estes intres situábanse pois e o mesmo tempo, no centro dun ciclo triplo: o tempo do repouso da terra (ciclo agrario), o dedicado á renovación do recordo dos caros defuntos (ciclo festivo anual), e o encontro das ánimas dos defuntos cas dos vivos, especialmente encarnado pola interpretación desenvolvida polos rapaces (ciclo da vida). Posto que o elemento central destas tradicións é a convicción de que os mortos, de feito, poden volver entre os vivos, estes son agasallados a través da oferta de alimentos, ás veces roupa ou outros elementos. En ocasións inda subsiste a idea de que as ánimas dos finados asisten ós ritos, participando nos banquetes festivos dos que foran seus parentes en vida, e que unha vez rematada a festa, son convidados a a retornar de novo ó alén. A súa suposta visita ven ás veces precedida por unha sorte de invitación ou evocación, ademais dunha prepa-

ración axeitada por parte dos vivos (limpeza das rúas e casas, o xaxún, a abstinencia), que pode desenvolverse nos propios sitios onde pasaron a súa vida ou en lugares públicos para a comunidade ou tamén nas sepulturas. En ocasións, podían tratarse de ritos de tipo fúnebre (lamentacións) ou de cariz orxiástico (danzas, mascaradas, orxías sexuais) tamén de particulares prohibicións temporais, ofrendas, e na fase conclusiva, ritos de purificación destinados a restablecer a orde normal que implica unha separación entre os vivos e os mortos. Algúns temas propios das relixións primitivas e de antigos costumes populares e crenzas, sobreviven na Europa actual, agrupados ó redor da festa católica do Día de Defuntos (2 de novembro)².

Ademais destas tradicións, que poderíamos definir como de sintonía coas almas dos mortos, ou conxunción e continuidade entre o mundo dos vivos e o dos mortos, hai outras cualificables como discordantes, de xeito que o contacto pode ser unha ameaza, un perigo do que compre velarse. Estas eran as ánimas sen paz, aquelas persoas que fixeron actos criminais durante a súa vida, pero tamén aquelas dos nascituros, os suicidas, as almas dos privados da súa derradeira vontade e finalmente aqueles que tiveron un enterro alleo ós ritos funerarios apropiados. En relación a

² Treccani v. Culto dei morti.



estas dúas últimas conviccións, Fustel de Coulanges escribe



“O Hinduísta, como o grego, consideraba ós mortos como seres divinos que gozaban dunha satisfactoria existencia. Mais había unha condición para a súa felicidade, e era a de que os vivos satisfacerán, de xeito regular, ofrendas no seu sufraxio. Na relixión hindú, o esquecemento de renovar o “*sraddha*” respecto dun morto, a súa alma deixaba de ser pacífica para tornarse unha ánima errante que atormentaba ós vivos. [...] Os gregos e os romanos tiñan exactamente a mesma convicción. Se se omitisen os banquetes fúnebres ofrecidos ós mortos, inmediatamente sairían estes fóra das súas sepulturas; sombras errantes, sentiríanse as súas queixas nas noites silenciosas.

Culpabilizarían ós vivos pola súa impía negligencia, e por elo resultarían afectados por enfermidades, ou facendo os campos improdutivas”.³

No folclore europeo é xeneralizada a historia dunha horrible procesión nocturna das ánimas dos mortos e misteriosos animais. Estes elementos poden ser atopados en especial no mito da “*Caccia Selvaggia*”, “*Wild Hunt*” ou “*Caza Salvaxe*”. Nun intento de delinear as distintas variantes respecto deste tema mitolóxico, diremos que o desfile pode estar composto de pantasmas e demos, almas condenadas, seres sobrenaturais, híbridos e monstruosos. Os vivos que se atopen no camiño desta manda horripilante corren diversos perigos: cada lenda, de feito, refire posibles infortunios particulares para ós infelices. Semellante encontro considérase un presaxio de catástrofes e desastres, de xeito que os mortais que están no camiño do cortexo son xeralmente destinados a ser asasinados ou secuestrados e levados ao Reino dos Mortos. En Europa, o nome que remite á lendaria Caza Salvaxe cambia de país en país e mesmo pode ter variacións rexionais ou locais. Así, denomínase *Struggele selvaggia* en Suíza; *Mesnie sauvage* (Manda Salvaxe) *Chasse Arthur* (Caza de Arturo), *Chasse volante* (Caza volante), *Chasse à l'humaine* (Caza do Home) en Francia; *Wilde Jagd* (Caza sal-

3 Fustel de Coulanges 1864, 17.



vaxe) ou *Wutende Heer* (Exército furioso) en Alemaña; *Wild Hunt* (Caza salvaxe) en Inglaterra; de *Sluagh* en Escocia. Entre os eslavos, en Rusia, as expresións *Dikiï okthotnik* e *Dikaia okhota*⁴ son unha tradución literal de “cazador salvaxe” e “caza salvaxe”. En Portugal, a tradición lendaria toma o nome de *Caçada Selvagem* ou, segundo algúns,⁵ de *Secular das Nuvens*.

Estas cabalgadas, consideradas orixinarias do mundo xermánico⁶, foron xa mencionadas por Tácito. É o caso do *feralis exercitus* (exército de mortos) guiado na batalla por Wotan/Mercurio. Liderando esta horda pode haber tamén unha figura asimilable ou rastrexable ata a iconografía popular do diaño e da bruxa, aínda que ás veces pode haber nomes locais singulares, como o caso do francés, *Mau-Piquet*, un ser negativo, portador da desgraza, e que segundo a tradición viña acompañado por un can negro⁷.

A descrición da caza salvaxe muda de val en val ás veces asumindo aspectos singulares. Nas máis das veces, á cabeza da manda fica un feroz cazador: deus ou demo ou mesmo unha figura histórica como Teodorico de Verona, que a tradición romántica

quere herexe condenado. Ás veces, entre xemidos e maldicións, as ánimas van nun infernal carriño de rodas altas, tirado por cabalos negros cas narinas fumegantes e guiados por demos. Cando toca o chan, vai deixando rastros de lume contra as rochas. Ás veces, nun esquema que remite claramente cara a mitoloxía nórdica, espíritos envoltos en halos de luz van seguidos de amazonas que montan impetuosos cabalos ou rodean un cabaleiro que, como Odín, non ve máis que por un ollo. Noutras ocasións, a figura chamada Perchta cabalga entre os nenos non bautizados, convertidos en cans. Mais aló da reconversión destas figuras en seres demoníacos que ocorreu durante a Idade Media, segundo os casos, dos apelativos locais podemos intuír que as referencias máis antigas remiten cara divindades arcaicas, como Hécate, ou aquela entidade derivada da tradición tudesca e que se atopa en Italia co nome de *Arlequín*⁸.

O nome de Arlequín pode reconducirse cara o de *Hellequin* en referencia ó nome do espírito habitante do “Hell”, que nas linguas nórdicas indica os conceptos de “inframundo” e “inferno”, porque con *Hellequin* estase a indicar as presenzas infernais e mailos demos e espíritos do alén,

⁴ Дикая охота, en grafía cirílica. N.do T.

⁵ Consiglieri 2010-2012, 116.

⁶ Bermanni 2008, 299.

⁷ Centini 2004, s.p.

⁸ Arlecchino. No orixinal. N. do T.



ou inda mellor, o espírito maligno que condutor da procesión dos condenados.



O máis antigo rexistro escrito das crenzas en torno á figura de Hellequin remonta até o século XII, cando na historia eclesiástica de Oderico Vitale⁹ dáse conta da aparición, diante do clérigo normando Gualchelmo, dunha comitiva de ánimas mortas, designada no texto como *familia Herlechini*; o monxe mesmo chegou a recoñecer a algunha persoa morta había pouco tempo, a tomar nota de peticións e lamentos, e tamén a atopar a outro irmán que lle pediu que pregara por el co gallo de reducir o seu período de expiación. No texto de Oderico, por suposto, o exército dos mortos é unha representación das almas irredentas, en pena como castigo polos seus pecados, segundo unha visión reiterada máis

tarde por Herbertus Turritanus. Ás crenzas populares superponse, sobre a base dunha estratexia clerical de contención e recuperación de contidos amplamente practicada naqueles días, unha interpretatio cristiá que a pesares de todo deveu ser necesariamente abandonada a finais do século XIII debido á introdución posterior do Purgatorio; as visións dos mortos que volvían, vagando polo bosque ou en calquera outro sitio mundano, xa non podía ser tolerado dende o punto que a súa explicación tornouse cada vez máis unha cuestión demonolóxica. Foi entón que definitivamente tiña a man superior os malos trazos de caza salvaxe. Foi daquela cando, definitivamente, a *Caza Salvaxe* asumiu connotacións diabólicas¹⁰.

As procesións de mortos en Italia

En Italia, a *Caza Salvaxe* recibe diversos nomes, ás veces completamente locais, de tal xeito que nas diversas rexións pode chamarse, por exemplo, *Caccia Morta* na Lombardía (*Cascia Morta* no dialecto lombardo ou *I cà dei giatröch*¹¹ no bresciano¹² en particular) ou *Caccia del Diavolo*; na Valassina, o de *Kasa selvadega*; no

⁹ Ordericus Vitalis, (1075-1142) Monxe inglés autor da Historia Ecclesiastica, crónica da Inglaterra medieval. N.do T.

¹⁰ Castelli, Franco/Grimaldi 1997, 183.

¹¹ Sina 1973, 107.

¹² Lingua local desta rexión do centro do norte de Italia. Brescia, capital provincial na rexión lombarda.



Véneto e na área do Trentino¹³ é a procesión nocturna dos mortos, ademais pode tomar o nome de *Caza selvadega* ou o de *scòla dei morti* así como o de *Ciaza Mata* no Val di Non, tamén no Trento. Na bisbarra do Feltre (Feltrino¹⁴) leva o nome de *cazza di Prenot*, ou *cazza Beatrich*. Na literatura medieval atópanse algúns pasaxes que fan lembrar este tema, entre eles a do segundo xiro do sétimo circulo da Divina Comedia de Dante, no Canto XIII,

*Di rietro a loro era la selva piena
di nere cagne, bramose e correnti
come veltri ch'uscisser di catena.*

Polo que respecta á tradición do Véneto, Giambattista Bastanzi escribe que o cortexo estaba composto por *bruxas, espíritos e as almas dos condenados que, de feito, son os principais compoñentes da caza selvarega, xunto cos outros cazadores os cales non respectaron en vida o día festivo. Para o seu tormento foron destinados vagar continuamente de montaña en montaña, de val en val, seguidos dunha manda de cans negros que rabiosamente van latindo cara a lúa.*

«...streghe, spiriti ed anime dei dannati, i quali, appunto, danno ma-

ggior contributo ai componenti la caza selvarega, in unione agli altri cacciatori che non rispettarono in vita il giorno di festa. Per loro tormento furono destinati a girare continuamente di monte in monte, di valle in valle, seguiti da una compagnia di cani neri che rabbiosamente abbaiano alla luna». ¹⁵



A este propósito, non está fora de lugar lembrar que os Celtas consideraban como unha potencia ctonica a un can negro devorador dos cadáveres insepultos. De feito, en todas as mitoloxías o can ten sido sempre asociado ca morte, os infernos, o mundo subterráneo, cos reinos invisibles gobernados por divindades ctónicas ou selénicas. A primeira función mítica do can, xa que logo, e aquela de psicopompo, ou sexa, a de guía do ser humano na noite da morte despois de ter sido o seu compañeiro na vida¹⁶.

¹³ Nome oficial desa rexión do norte italiano: Regione Autonoma Trentino Alto Adige-Südtirol. N. Do T.

¹⁴ Pobo e comuna da provincia de Belluno, no norteño Véneto italiano. N.do T.

¹⁵ Bastanzi 1977, 71-72.

¹⁶ Chevalier/Gheerbrant V. cane.



No Piemonte, as procesións de mortos teñen o nome de *Corteo dla Berta* o *Càsa d'i canètt, còrs*¹⁷ (Piedicavallo - Vercelli) e de *còrs diafani*, cortexo de espíritos purgantes que van pasando, salmodiando, dun val a outro. En Calabria, logo de ter soado o Ave María, a *filara*¹⁸ asexada polos montes, composta por mulleres defuntas que, como habemos ver nos exemplos de diversas outras rexións, iluminan o seu propio camiño co oso de cadanseu dedo gordo aceso. En Sardeña córrese o risco de toparse ca *réula* o *régula*,¹⁹ ou sexa, a comitiva dos mortos, e tamén pode un cadrar co *tricogghiu*, un espírito que arrastra cadeas e máis unha pelica, e que vén seguido dun séquito salmodiante. *Sa reula* o *sa regula* é, en puridade, a confraternidade dos mortos, que forma diante da casa na que vai morrer algunha persoa; En semellantes circunstancias, moitos afirman ter sentido o cheiro da cera das candeas dos mortos.²⁰

Cóntase que esta procesión fúnebre é invisible e que só é recoñecible polo canto das oracións de almas que o compoñen. Nalgunhas tradicións lendarias os participantes pregaban nos tons e ritmos típicos das proce-

sións dos enterros. Ás veces, nestes casos, eran un sinal de presaxios da morte. Noutras lendas as procesións invisibles ían deixando horribles galanos (como por exemplo pernas de mortos) ás persoas designadas e, neste caso, o feito significaba a morte inminente.

En Torre di Nocelle, na provincia de Avellino, cóntase que no primeiro de novembro os mortos abandonaban o cemiterio, superaban un teso e, formando unha procesión, ían cara a igrexa de San Ciriaco. O avó da informante quixo, seica, comprobar a veracidade da lenda de xeito que xuntouse ás ringleiras de ánimas co gallo de entrar canda elas na igrexa; Xusto sobre a soleira da porta unha das ánimas empurrouno cara a fora. O abrigo que o vello curioso levaba naquela ocasión ficou preso ó pechar, de xeito que rachou ó medio tornándose nunha proba indiscutible da autenticidade da súa historia.²¹

En San Pietro, pola parte de Chianche²², dicíase que, dereitas cara a igrexa, os luns pasarían as ánimas do Purgatorio con candeas e fachucos nas mans. Un tal aventurouse unha tardiña a observar a escena dende a

17 Dal lat. *Cūrsus*, corso, co sentido de “fila, procesión”.

18 Da *filaru*, filare, fila d'alberi (cf. Rohlfs 1977, 266).

19 Dal lat. *Rēgŭla*, regola.

20 Calvia Secchi 1895, 301.

21 INF per Torre di Nocelle (Avellino): (classe....).

22 Concello da provincia de Avellino na Campania. N. do T.



porta parroquial e viu a varias persoas xa defuntas xuntarse na oración.²³

Historicamente falando, a procesión dos mortos ten revolto dende moi atrás as conciencias, influíndo no so nos contos populares senón tamén nas toponimias, tal é o caso da zona de Belluno, cos lugares do *Còl de le ànime* ou o do *Pian de le ànime*. (Cotarelo das ánimas e a chaira das ánimas.) Na mesma zona xeográfica que a superstición popular enche a área de espíritos pódese recoller a seguinte historia: un home que chegou da poboación de Cencenighe²⁴, non se deu de conta do tarde que era de tal xeito que as badaladas da media noite apañárono no tramo de Arcógn preto de Atriól da Cros. Aló, aparecéuse-lle unha longa procesión de ánimas, con cruces e pendóns que foi baixando pola estrada até que chegando ó rueiro, tomou o camiño que leva cara Cavarzan a traveso da fraga. Unha vella que ía de pecha cancelas achegouse ó viaxeiro e díxolle este re-trouxiño:

*Stamerebbe, stame in pè, peccato me.
Che passasse, che dormisse
che paura no ghe n'avesse.
Davanti a la porta de la lánzia
l e quela che m'ha creà. Amen.*²⁵

Entre as procesións dos mortos é ben coñecida nestes lugares a “procesión de Santa Úrsula”, un gran enxame de almas que pola noite van pasando con velas na man e que fan referencia ás orixinais once mil virxes mártires que acompañan á santa. O número escollido no caso precedente, quere indicar a multitude das almas condenadas, mentres que o de “Quarante”, nome dado ás procesións infernais da parte de Valcamonica, tiña unha connotación simbólica.

En Val Camónica contábase que pola noite saían do camposanto os Corenta, cun dedo prendido coma se fose de lume: unha lenda local conta o caso dunha muller que estaba a facer pan cando se deu de conta de que non acendera o lume e por elo decidiu probar sorte e tentar facerse cun fachuco dos que os “luminari”, levaban canda eles cada noite ó saír do cemiterio. Os *Luminari* eran unha silenciosa procesión de persoas encarrapuchadas, vestidas de branco, que transitaban en fila con cadansúa tea na man. A señora achegouse ó cortexo encheuse de coraxe e preguntoulle a unha delas: “boa xente, non me darían un pouco do voso lume para prender o forno do pan?” non obtendo resposta algunha, colleu unha candeia dunha das mans que as levaban. Retornada á casa, deuse de conta de que o

²³ Inf. per San Pietro (Avellino): (classe....).

²⁴ Pequena localidade de montaña, na parte de Belluno, no Véneto. N. do T.

²⁵ Pallabazzer 1992, 146-147.



tal lume era o brazo esquelético dun morto. Grazas ó consello dalgún paisano, o brazo foi reintegrado ó seu lexítimo propietario coa precaución por parte da muller de facelo levando no colo un gato cun M na fronte (*gatto col Manione*²⁶) para non rematar sendo levada canda eles polo cortexo infernal²⁷.



A lenda atopa certa difusión pola parte do Veronese²⁸ e pola do Bresciano.²⁹ O ritual esconxurador implica ás veces matices complexos, como o suxerido por un vello sabio a un

labrego de *Molina di Fiemme* para protexerse contra o cazador salvaxe ó que lle chaman *Patau*: “Hai que facerse cun gato e cun can negros como a noite e, despois de ter rezado durante todo o día, cando se sinta irse achegando a “Caza”- a estadea-, cómpre cubrirse a cabeza cunha pota, coller ós dous animais polo rabo e, á media noite, berrar³⁰ tres veces: “*Cazzadori de bosco, vegnì a ve tòr la vossa parte de cazza!*”³¹

Un conto siciliano recollido por Mariano Meligrana, seguindo o fío condutor dunha analoxía simbólica, conta a historia dunha nai que aparece nun soño da súa filla na noite anterior ao Día de Defuntos, para prendela por tela soterrado sen a camisa. A muller, rapidamente, repara o erro colocando a roupa no lugar indicado no soño da nai; o día seguinte, a camisa atopouse chea de lama dos bulleiros, o que considerou como a proba de que tiña sido usada na procesión o Día dos Defuntos³². Un conto totalmente semellante atópase tamén no Véneto.³³

26 Un gato que ten unha letra “M” na fronte. Lucio Avanzini engade que o gato riscado, en Valcamonica, dise “gatto Manione” e, dialectalmente, Gàt mainù.

27 Fiaba n. 138, Goldinga 2005, 342-343.

28 Solinas 1952, 280.

29 Sina 1973, 106-107.

30 Ou sexa, algo así como berrar, dialectalmente, “vinde a polo voso quiñón da caza”. N.doT

31 Gatto Chanu 2011, 340.

32 Lombardi Satriani/Meligrana 1978, 166.

33 Coltro Roma 20044, 59.



No caso das lendas citadas créase, entre o reino dos vivos e o dos mortos, unha ruptura do equilibrio. Nas narracións téntase de restablecer unha orde que foi posta en perigo por mor dun erro.

Outro exemplo, singular nas súa especie, podémolo atopar no Veronese: neste contexto lendario, a relación posta en compromiso é a que hai entre o ser humano e a natureza. Dise que pola parte de Ferrazza, un distrito preto de Giazza, unha comunidade de lingua alemá, Cimbria en concreto, vivía un campesiño chamado Silvino que cometeu o erro de cortar unha gran faia, unha árbore sagrada nesta área. A natureza, a seguir, rebelouse: un forte vento comezou a asubiar, a neve comezou a caer con forza, sinistros alustros comezaron a refulxir sobre as brancas abas dos montes seguidas do pavoroso son das avalanchas. Oculto na follaxe da faia, Silvino agardou e viu ducias de bruxas que subían como espíritos polo o val. Avanzaban en procesión cos pés descalzos, sen preocuparse polo nevazo que lles chegaba até os nectos e conxelaba as súas roupas. Algunha estaba cuberta con pel de lobo, outras levaban unha capa feita de casca de bidueiro. A borrasca non lles arredaba os folgos.

Altas resoaban as alabanzas a Sata-

nás, ritmicamente, xunto co abaneo das candeas fosforescentes. Silvino non contou dez mil, nin corenta, senón máis ben vintenove e, nunha engroba, a última tropezou e caeu. Espelido o home, apoderouse do fachuco e confiando na escuridade, foise rapidamente cara á casa onde se produciu, do mesmo xeito que nas outras lendas, a revelación da natureza macabra do descuberto e da natureza humana do lume.

Neste caso semellan interesantes os indumentos cos que van cubertas as bruxas: a pelica do lobo e a codia das árbores, de feito, son elementos moi arcaicos de sacralización do mundo vexetal e do animal que, na Historia, teñen atopado o seu espazo nos ritos sacros relacionados con diversas divindades. O nome mesmo do protagonista, igual que o do deus Silvano de Cortina d'Ampezzo, resulta evocativo dos aspectos arbóreos³⁴.

Ulteriores elementos comúns a moitos contextos lendarios son, en definitiva, a finalidade moralizante das lendas e, dende o punto de vista do ambiente cultural relixioso, a función de desconsagración dos precedentes lugares de culto: por exemplo, a localidade de Trisago, pola parte da Brescia, tiña sido, segundo a tradición, o derradeiro refuxio dos pa-

34 Rama 1983, 67-71. Unha lenda totalmente análoga e referida ó lago d'Iseo, pódese atopar en E. Sormani (Sormani 1972, 160).



gáns: “dende aló saía a procesión dos que van vestidos de branco e ca candeadea acesa”.³⁵

As procesións de mortos en Portugal

Tamén en Portugal existe unha correspondencia exacta das procesións de mortos que se atopan no mito da Caza Salvaxe que atopamos no resto de Europa. Hai de feito, moitas referencias ás procesións de mortos que non atopan a paz debido a rotura da relación de equilibrio co mundo dos vivos: este é o caso das *almas penadas*. As ánimas en pena, que tamén poden ser entendidas como ánimas malévolas, adoitan amosarse vindicativas pola inobservancia dos deberes que con respecto delas, debían manifestar os vivos. Son moitas as ideas, conviccións e temores que implican estes espíritos. Este concepto pode ser expresado ca frase do *medo das almas do outro mundo* (“paura delle anime dell’altro modo”).³⁶ Xa fose co gallo de atraer o favor destas ánimas vindicativas ou como resultado da humana piedade, naceron as lendas con esta temática. A historia do título *A procissão das almas* narra que a orixe da conmemoración dos defuntos nace en sufraxio das áni-

mas en pena que, obrigadas a vagar cunha candeadea acesa, non podían acadar o eterno descanso xa que non se tiña recitado unha misa fúnebre na súa honra.³⁷

Hai tamén neste país outro vasto repertorio de lendas e historias relacionadas coas ánimas do outro mundo que, pola contra, apelan á compaixón polos erros cometidos na vida e que non tiveron o tempo ou a vontade de arranxar. Moitas veces, nestas narracións, as ánimas teñen un carácter malévolo. Cóntase, por exemplo, o caso do *Balborinho* (remuíño de vento) dentro do cal van as *almas perdidas*, aquelas que non acadaron a entraren no Ceo, porque aínda lles cómpre facer un acto de reparación para cos vivos logo de ter cometido algún roubo ou outra maldade.³⁸

No contexto do presente estudo, as lendas máis interesantes son aquelas que levan o nome de *Procissão dos defuntos* (Procesións de Defuntos). Tamén neste caso, están presentes algunhas crenzas populares relacionadas co feito de tela visto: pensábase que, a xeito de predestinación, as persoas verían a procesión dos mortos sete anos antes de morrer. Oprofetass infaustos prefetas non eran

³⁵ Sina, Alessandro: *Zone sul Lago d’Iseo*, Esine 1973, 106.

³⁶ Braga 19953, 117.

³⁷ Sarmento 1998, 60.

³⁸ Consiglieri 1882, 387.



as persoas mesmas, senón outras que tiñan sido bautizadas cunha fórmula que, por unha palabra, resultara incompleta.³⁹ Este convencemento é o que reflicten algúns contos míticos nos que o devandito cortexo ven denominado como *A irmandade das almas*.⁴⁰ Tamén en Portugal hai diversas lendas relacionadas ca Procesión dos Defuntos que presentan unha boa cantidade de analoxías coas lendas examinadas antes: na lenda *A alma da tecedeira*, por exemplo, cóntase o caso dun rapaz que adoitaba darlle os cartos que gañaba traballando de albanel a unha pobre costureira que vivía soa para que llos gardase. Ó pouco de partiren unha perna, a anciá morreu sen revelar o toco dos cartos. O pobre rapaz, desesperado, vía esvaeerse o seu soño de facer unha casa e acadar a contraer matrimonio coa súa moza. Foi un cura quen lle suxeriu a solución de ir buscar tal día, á media noite, á persoa en cuestión entre aquelas que compuñan a procesión. O mozo seguiu o consello do padre e viu a persoa que el coñecía, a cal ía tamén como os outros, cun brandón aceso cara o cabo da macabra procesión (a posición que ocupaba estaba deter-

minada polo recente da súa morte). Vencendo o temor de aproximarse, fíxoo e a ánima amiga advertiulle do risco de que, achegándose, podía rematar sendo levado canda a procesión mesma. A pesar delo, a defunta revelou o toco dos cartos ca petición de que pedira unha misa por ela. O relato remata felizmente, atopando o lugar do diñeiro no sitio indicado: de feito era aló, xusto a carón do tear onde a anciá tecía.⁴¹

De xeito diverso, algunhas lendas rematan coa imaxe da procesión que chega ó cemiterio, as luces apáganse⁴² e o encontro é un sinal que presaxia a morte do malpocado.⁴³

No asunto que leva o título de *A fonte dos mortos* tirado do nome do lugar de paso do cortexo infernal, vólvense atopar os elementos do cortexo das ánimas e dos fachucos que rematan demostrando que eran ósos. A diferenza doutros incidentes, neste caso, o protagonista da lenda, persoa de grande fe relixiosa, sumándose de xeito ordinario á procesión, toma parte no cortexo.⁴⁴

39 Consiglieri 1882, 395.

40 AA. VV. 2003, 20.

41 Parafita 2007, 194.

42 AA. VV.: *Literatura da tradição oral do concelho de Vila Real* s/l, UTAD/Centro de Estudos de Letras (Proyecto: Estudos de Produção Literária Transmontano-duriense).

43 AA. VV. 2009, s.p.

44 Parafita 2007, 276.

45 Bergamo: cidade e nome de provincia do norte de Italia e ós pes dos Alpes. N. do T.



Na lenda *A perna da alma penada*, de xeito similar as lendas da parte de Bérqamo⁴⁵, unha muller empregou o lume dos mortos para prender o fogo do camiño. Neste caso, o membro utilizado non era un brazo, senón unha perna de resulta restituída ó seu lexítimo propietario, aceno recoñecible no cortexo pola inevitable coxeira.⁴⁶ As historias que toman esta para refacela de xeito particular son moitas⁴⁷. Vai cambiando a ambientación, ás veces con referencia a rexións de países estraños, como, por exemplo, a nosa Umbria.⁴⁸

Tamén en Portugal, como en Sicilia e no Véneto, cóntase sobre unha rapaza que, morta, avanzaba espida na procesión do mortos. No caso portugués non se coloca unha camisa no lugar indicado no soño tal como suxire o espírito, para ser vestida na procesión, senón, que se fai doazón dela ós pobres.⁴⁹

Este tema está estreitamente conectado co aquel outro dos rapaces mortos antes do bautismo: de feito, existía a convicción de que debía conterse a dor da nai pola morte do fillo, xa que cantas mais bágoas vertese meirande sería o peso da ánima e, xa que

logo, a procrastinación⁵⁰ do ascenso cara o Ceo. Segundo outra idea popular, interesaba regalar a roupa do meniño morto, especialmente o cinto: con este feito procurábase evitar que a ánima do cativo tropezase ca súa roupa e seguise caendo. Todo elo na esperanza, xa que logo, de aliviar o seu sufrimento.⁵¹



Outras veces, as lendas con este tema, como temos exposto, constitúen un intento didáctico ou moral; por exemplo, o caso da lenda *Procição de defuntos. Não chorar por anjinhos*. Nela cóntase sobre a ánima dun cativo que vai na procesión ca

⁴⁶ Parafita 2000, 64.

⁴⁷ Véxase, por exemplo Santos 1934.

⁴⁸ Dias 1917, 132-133.

⁴⁹ Parafita 2010, 289.

⁵⁰ En termos relixiosos, este concepto remite cara a idea de adiar, demorar, o cumprimento das obrigas.

⁵¹ Jana 1997, 86.



luz da candeia apagada. A razón disto explicalla o espírito mesmo á súa nai con estas palabras: *por causa das túas lágrimas é que eu vou com a luz apagada*.⁵²



Na cultura tradicional a veneración das ánimas, universal no sentido de encontro entre vivos e mortos, está xeneralizada en calquera intre do ano, mais atopa meirande expresividade nas tradicións ligadas ó comezo ou remate do ciclo agrario anual. En virtude destas coordenadas omnipresentes en calquera país, co paso do tempo, téñense xerado costumes que perduraron e que, en Portugal, caracterizan de xeito particular o período da Coresma. O intre do ano litúrxico, do xaxún e da abstinencia como preparación espiritual da Pascua, morte e Resurrección de Cristo que, coa súa morte liberou a tódalas ánimas do inframundo, mesturando prácticas cristiás con aqueloutras pagás, transformouse no ideal para

ritualizar a lembranza das ánimas do Purgatorio. Ademais das esmolos de alimentos dos rapaces,⁵³ coñecidas tamén noutros países europeos, en Portugal había unha tradición particular chamada *A Procissão das Alminhas*, que se desenvolvía perante a noite. A frecuencia coa que acontecían estes percorridos ía en aumento co avance do tempo coresmal, tanto que cara a conclusión do período semellaba acontecer toda a noite.⁵⁴ A tradición, na forma descrita por Clara Pinto Correia, estaba presente en toda a terra da *Serra do Barroso* (*Viade de Baixo, Telhado e Lama da Missa*) no *Alto Trás-os-Montes*. O percorrido incluía o paso, camiñando, polos camiños da montaña, entre os altos, dun lugar sacro até outro sucesivo. O itinerario iluminábase con fachucos e, no caso das persoas menos favorecidas, con candeas. Os sacerdotes, cos incensarios, camiñaban no medio de dous monaguillos que levaban cadanseu gran cirio. As paradas realizábanse a prol e en miramento daqueles puntos dos que se tiña por certo que neles residía unha *alminha*. O tempo do traxecto, que se realizaba enteiramente a pé, entre un punto e outro, era dunha media hora. O aceno máis particular da tradición era a *Encomendação das Almas*, un xeito especial de veneración cantada en memoria das ánimas do mortos.

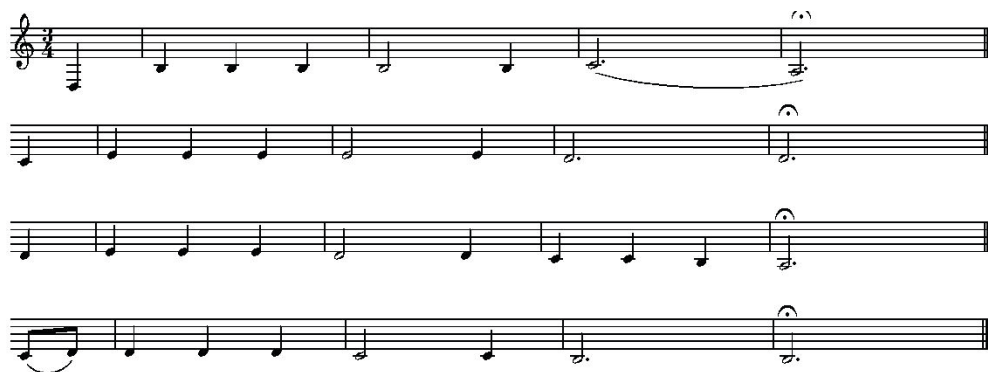
⁵² Sarmento 1998, 82.

⁵³ De Oliveira Flores 1935, 213-214.

⁵⁴ Información facilitada xentilmente por Clara Pinto Correia.



Cântico das Almas Santas



*À porta de uma alma santa
 Bateu Deus de hora em hora
 Levantou-se uma alma e disse, meu Deus.
 Meu Deus que te reise agora
 As Almas do Purgatorio já gritam alta voz
 Com as maus postas ao Ceu
 Ah! meus Deus.
 Meus Deus lembrai-Vos de nos (2 v.)
 Na nossa miseria tanta
 Estamos no Purgatorio, meu Deus.
 Já a chama se alevanta
 E tam longe é o Paraíso
 Onde as almas vão vozear
 Muito penâmos em vida, meu Deus
 Murremos em mau lugar (2v.)*

*Alla porta di un'anima santa
 Dio bussò di ora in ora
 Si alzò un'anima e disse, mio Dio.
 Mio Dio ti prego adesso
 Le voci del Purgatorio gridano ad alta voce
 Con le mani levate al Cielo
 Ah Dio mio
 Dio mio ricordati di noi (2 v.)
 Nella nostra gran miseria
 Stiamo nel Purgatorio, mio Dio.
 Già la fiamma avvampa
 E il Paradiso è tanto lontano
 Dove le anime si recano ad implorare
 Abbiamo molto penato in vita, mio Dio
 Siamo morte in un brutto luogo (2v.).⁵⁵*

No percorrido íase entoando un cántico polifónico a tres voces. Unha particularidade desta manifestación era o efecto do resón que procedía entre as catro montañas dispostas en coroa: cantas máis procesións viñan organizadas, tantas máis interseccións vocais aparecían. A xente do país, na vaganta, así, sentían a re-

verberación ó redor deles de todas aquelas voces deste extraordinario espectáculo sonoro. A sensación das persoas que participaban na funcións era a de estar contribuindo, de vez, ó sufraxio das ánimas dos mortos e, dada a emoción, moitas persoas choraban,⁵⁶ mentres, e posto que a letra do cántico recitábase nun laio

⁵⁵ A versión aquí aportada é a entonda por Clara Pinto Correia co gallo da súa intervención (II Jornadas das Letras Galego-Portuguesas, Sociedade Antropolóxica Galega, 21 gen. 2014).

⁵⁶ Pinto Correia, Clara: *A Procissão das Alminhas*. Segundo o relatorio dado nas II Jornadas das Letras Galego-Portuguesas. Sociedade Antropolóxica Galega, 21 gen. 2014.



invocativo das ánimas, pola parte dos ouvintes que ficaban abaixo, era moi forte a impresión de que eran as ánimas mesmas as que peregrinaban pola serra. Achegamos a seguir o texto que adoitaba entoar naquelas ocasións.

Máis aló da *Serra do Barroso*, son moitos os lugares de veneración das *alminhas* en Portugal e a na versión coresmal atópase difusa tamén en Alqueidão da Serra, Bemposta, Olivais, Oliveirinha e Carção no concello de Alcobaça na rexión Centro-Oeste; nestes lugares reúnen-se diversas persoas que van de casa en casa, alumendo os camiños con lanternas e pedindo esmolos para pagar misas polas ánimas do purgatorio. O etnomusicólogo Michel Giacometti, ten recollido nos anos 80 do século XX, diversos textos do *Cântico das Almas Santas*.⁵⁷ Con algunha leve diferenza, a primeira parte do mesmo semella moito con este de Clara Pinto Correia. Noutras versións máis longas, no seu lugar faise referencia ó período da Pascua, a morte e Resurrección do Señor e a liberación das ánimas. Isto “Cánticos” longos, unha forma de devoción popular con sabor medieval, derivaron máis tarde en composicións que, pola cantidade de referencias á Paixón de Cristo, introduciron a idea de representacións sacras.

Ademais da referencia ás almas do Purgatorio, co termo *alminhas* tamén se fai referencia ás pedras votivas na memoria de persoas que, por varias razóns (accidentes, homicidios), morreron nestes lugares. Entre as súas funcións, ademais da conmemorativa, teñen servido para protexer ós que pasan ó seu carón dos encontros malignos, nese sentido, colocáronse nas encrucilladas e pasos máis expostos.⁵⁸ Estas estelas tamén protexían contra os *Lobisomens*, seres lendarios que aparecen nas noites de lúa chea dun martes ou dun xoves.⁵⁹ Algunhas delas teñen interesantes representacións pictóricas (*azulejos*) con deseños que representan as ánimas do purgatorio e ca mensaxe implícita, cara os que por onde elas pasan, da obriga de lembrarse delas con pregarias e devocións que lles aseguren o Paraíso. Na Beira Alta estas estelas marmóreas está estreitamente vencelladas cos ritos relixiosos tradicionais: así, na parte de Viseu, terra dentro, no dous de febreiro organízase a habitual *procissão das velas* que ca ocasión da conmemoración da Purificación de María, actualiza unha tradición similar a aquela descrita mais arriba para o caso transmontano.

⁵⁷ Giacometti 1981.

⁵⁸ De Oliveira Flores 1935, 211.

⁵⁹ Información por xentileza de Clara Pinto Correia.



Polo que respecta ás ánimas das persoas falecidas de xeito violento na rexión do Minho, e nalgúns outras zonas de Portugal, está presente unha particular tradición que está vencellada a certas formas de devoción nas que se lanza unha pedra e que se atopan amplamente difundidas: cando un paisano pasa diante dunha cruz que indica o lugar onde se cometeu un asasinato, colle unha pedra, e logo de ter pregado polo eterno descanso do defunto, bótaa cara unha morea de croios que co tempo xa se ten formado ó redor da pedra conmemorativa. No caso

No caso de que no propio lugar no se atope ningún croio, a persoa deberá ir na procura dunha mesmo inda que iso implique afastarse unha distancia do seu camiño xa que de non facelo estaría tentando á morte. Ninguén pode tocar o amilladoiro de pedras. O costume de botar pedras pode ser asimilado a aquelas prácticas nas que guindadas serven para guiar ás ánimas errantes dos mortos que non chegaron a ser soterrados in terra consagrada.⁶⁰

Conclusiones

Nunha análise comparativa entre as lendas italianas e as portuguesas e polo que respecta ás procesións nocturnas de mortos, temos albiscado

múltiples puntos en común. De primeiras xurde como algo evidente o recóndito desexo do encontro cos finados mais, ó mesmo tempo, o temor de ser arrastrados, incontrolablemente, cara o alén. Tanto en Italia como en Portugal existe a convicción de que as ánimas dos defuntos por morte violenta, ou os que non acadan a Paz pola rotura da relación co mundo dos vivos vagan pola terra entanto que dita relación non sexa reequilibrada. As procesións portuguesas, caracterizadas polo seu complexo aparato ritual, semellan ser unha tentativa de restablecemento do equilibrio comprometido.

No relato da chama retirada do contexto das ánimas o fogo sobrenatural que lembra ó mito de Prometeo, ás ánimas en pena piden ós vivos a súa axuda mediante oracións para rexurdir dende as laparadas do inferno e xunguírense cas ánimas benditas do Paraíso. As ánimas do purgatorio, implorantes no lume da condenación, imposibilitadas de recitar a derradeira pregaría e de ter a posibilidade dunhas exequias, fornecen de providenciais consellos ós vivos que respectan a súa vontade. De Terribles e tremebundas transfórmanse agora, en certo sentido, en espíritos benévolos, animas dos defuntos das xeracións precedentes que procuran o contacto cos seus propios familiares para guialos e protexelos. Esta con-

60 Braga 19953, 102.



cepción está vencellada coa idea de que cumpría pregar polos defuntos xa que deste xeito eles terían conta dos vivos na convicción de que ó dedicarse ó seu culto tamén lles tiñan axudado. Era, pois, unha acción recíproca, xa que ó axudar, coas oracións

e o coidado das tombas, os fieis defuntos constituían unha garantía na expectativa de renovación por parte das xeracións sucesivas.

F. V.



Bibliografía

AA. VV.: *Literatura da tradición oral do concello de Vila Real s/l*, UTAD / Centro de Estudos de Letras (Proyecto: Estudos de Produção Literária Transmontano-duriense).

AA. VV.: *Literatura Portuguesa de Tradição Oral s/l*, Proyecto Vercial - Univ. Trás-os-Montes e Alto Douro, 2003.

AA. VV.: *Arquivo do CEAO (Recolhas Inéditas)*, Faro 2009.

Bastanzi, Giambattista: *Le superstizioni delle Alpi venete*, Bologna 1977, [rist. anast. Treviso, 1888].

Bermani, Cesare: *Volare al Sabba. Una ricerca sulla stregoneria popolare*, Roma 2008.

Braga, Teófilo: *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*, Vol. 1, Lisboa 1995.

Calvia Secchi, Giuseppe: “Morti e moribondi nelle credenze del Logudoro (Sardegna)”; in: *Archivio delle tradizioni popolari italiane*, 1895, Vol. 4, 300-303.

Castelli, Franco/Grimaldi, Piercarlo (ed): *Maschere e corpi: tempi e luoghi del Carnevale*, Assago (Milano) 1997.

Centini, Massimo: *Las brujas en el mundo*, Milano 2004.

Chevalier, Jean/Gheerbrant, Alain: *Dizionario dei simboli*, Vol. 1, Milano 1999/13.

Coltro, Dino: *Leggende e racconti popolari del Veneto*, Roma 20044.

Consiglieri, Pedroso: *Tradições Populares portuguesas*, Braga 2010-2012.

Consiglieri, Pedroso: “As almas do outro mundo”; in: *O Positivismo*, 4, 1882, 380-412.

De Oliveira Flores, Joaquina M.: *Evolução do Senhor da serra*, Coimbra 1935.

Dias, Conceição: *Tradições Populares do Baixo Alentejo*, Lisboa 1917.

Fustel de Coulanges, Numa Denis: *La Cité antique*, Paris 1864.

Gatto Chanu, Tersilla: *Saghe e leggende delle Alpi*, Roma 2011.

Giacometti, Michel/Lopes Graça, Fernando: *Cancioneiro Popular Português*, Lisboa 1981.

Goldinga, Giacomo: *Storie, leggende e racconti della Val Camonica*, 2005 (Boario Terme - BS).



Guicciardini, Francesco: *Historia d'Italia*, Venezia 1583.

Jana, Isilda: *Histórias à Lareira*, Abrantes 1997.

Lombardi Satriani, Luigi M./Meligrana, Mariano: *Il ponte di San Giacomo*, Milano 1978.

Pallabazzer, Vito: *Paranormale e società dolomitica*, Trento 1992.

Parafita, Alexandre: *O Maravilhoso Popular - Lendas, contos, mitos*, Lisboa, 2000.

Parafita, Alexandre: *Património Imaterial do Douro - Narrações Oraís (contos, lendas, mitos)*, Vol. 1, Peso da Régua, 2007.

Rama, Giuseppe: *Leggende di streghe veronesi*, Verona, 1983, 67-71.

Rohlfs, Gehrards: *Nuovo dizionario dialettale della Calabria*, Ravenna 1977.

Sarmiento, Francisco Martins Antígua, *Tradições e Contos Populares*, Guimarães, 1998.

Santos, Ana Graça: *A Crença do Poveiro nas Almas Penadas*, Póvoa do Varzim, 1934.

Sina, Alessandro: *Zone sul Lago d'Iseo*, Esine, 1973.

Solinas, Giovanni: "La notte dei morti"; in: *Atti del congresso di studi etnografici italiani*, Napoli, 1952.

Sormani, Elsa: *La Sagra degli ossessi*, Firenze, 1972.

Tacito, Germania, 43.

LIBRERIA - PAPELERIA



C/. GARCÍA CAMBA, 11
TELEF. 986 850 931
FAX 986 866 519

36001 PONTEVEDRA
escolma@escolma.es
texto@escolma.es



DOCUMENTAIS



Sete Camiños. Encrucillada do tempo

O espazo Sete Camiños conforma unha estribación da Serra de Domaio, entre os concellos de Pontevedra, Marín e Vilaboa, onde atopamos un importante número de xacementos arqueolóxicos, diversos elementos de indubidable valor etnográfico e varios elementos naturais de interese.



O paleiro de herba

A paisaxe dos vales dos río é un dos sinais da nosa identidade, é un valor inmaterial que cotiza en alza e garantiza futuro. Quen vive nel ben sabe o que se perde cando se transforma noutra cousa ben diferente ao suor ancestral e secular.



Comuneiros Cen anos de vida e loita polo monte de Salcedo

Un percorrido por un século de vida e de explotación tradicional do monte comunal -verdadeira e única fonte de subsistencia para moitas xeracións de galegos- e polos aconteceres e desgrazas que, co cambio dos tempos, tiveron que sufrirlos veciños da parroquia de San Martiño de Salcedo.



Muiños A memoria da auga

Un documental que mostra a importancia que tiveron e que teñen os muiños na cultura material e inmaterial do rural galego.



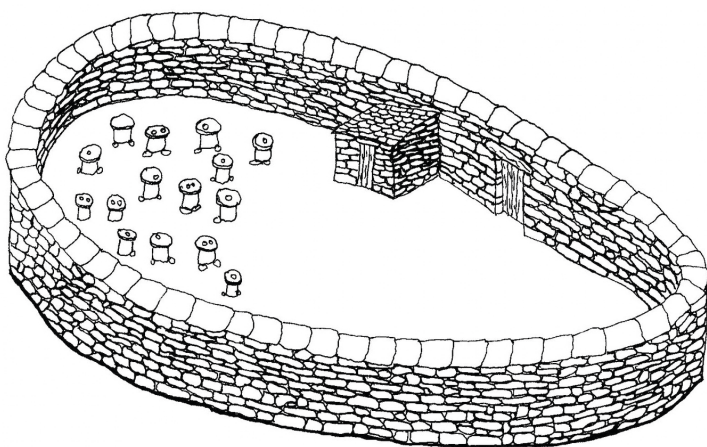
Metocas

Na paisaxe do campo galego había unha estampa pintoresca que o furacán do progreso vai arrastando co paso do tempo. As Metocas, hoxe case desaparecidas, alumean o noso espírito espalladas polas leiras galegas.



Esbozos gráficos da construción tradicional no Concello de Laza:

Daniel Blanco Rivero¹



Sumario

Esquemas básicos para un corpus da arquitectura tradicional en Laza, Galicia, Noroeste da Península Ibérica

Palabras chave: Galicia, Laza, arquitectura tradicional, paisaxe arquitectónica.

Abstract

Basic outlines for a corpus of traditional architecture in Laza, Galicia. NW of the Iberian Peninsula.

Keywords: Galicia, Laza, traditional architecture, architectural landscape.

¹ Arquitecto Técnico en Execución de Obras e Grao en Enxeñaría da Edificación.



A ESTAS alturas xa existen publicacións importantes que tratan das construcións tradicionais galegas, así como de todo aquilo que está ligado ás mesmas.

O que se pretende con este artigo é mostrar unha serie de esbozos gráficos referentes á construción tradicional no concello de Laza, a cal se encadra dentro da construción tradicional galega. O obxectivo non é outro que insistir en evitar que esta

riqueza patrimonial caia definitivamente no esquecemento para moitas xeracións novas.

A continuación detállase a relación que se vai a seguir nesta mostra gráfica, onde non están todas as construcións tradicionais ou elementos das mesmas que se poden atopar no concello de Laza, pero si moitas das que considero máis habituais en todas as aldeas do termo municipal:

Elementos básicos. Sistema construtivo: estes elementos son os que compoñen a Casa-Vivenda, pero tamén se poden encontrar nas Construcións Adxectivas e en Outras Construcións de Interese.

A cimentación e os muros
Fiestras e pezas do contorno
Portas e pezas do contorno
Cubertas sobre muros
Os accesos exteriores
As divisións interiores

❧ Tipoloxías exemplo da casa-vivenda ❧

Construcións adxectivas:

❧ Construcións para o almacenamento e os produtos do campo: ❧

O alpendre
A palleira
A adega

❧ Construcións de transformación ❧

A aira
O muíño
O forno

❧ Construcións para os animais e os pastores: ❧

A alvariza
A cabana



❧ Construcións de produción artesanal ❧

A forxa

❧ Construcións para o aproveitamento da auga ❧

O pozo

As fontes e os lavadoiros

❧ Construcións relixiosas ❧

A capela

O cruceiro

❧ Construcións para a ordenación do territorio ❧

Muros e valados



Definicións Xenéricas:

Casa-Vivenda:

Refírese ó propio edificio no cal a familia fai vida e traballa. As súas características veñen dadas polas posibilidades e necesidades da comunidade labrega existente na época da súa construción.

Construcións Adxectivas:

Son outras construcións necesarias para satisfacer as necesidades diarias da familia, podendo ser anexas á casa-vivenda ou emprazarse na contorna da mesma.

Outras Construcións de Interese:

Refírese ás Casas Grandes e ás Igrexas. Estas, polo xeral, posúen unha maior dimensión, calidade e complexidade construtiva que as anteriores.

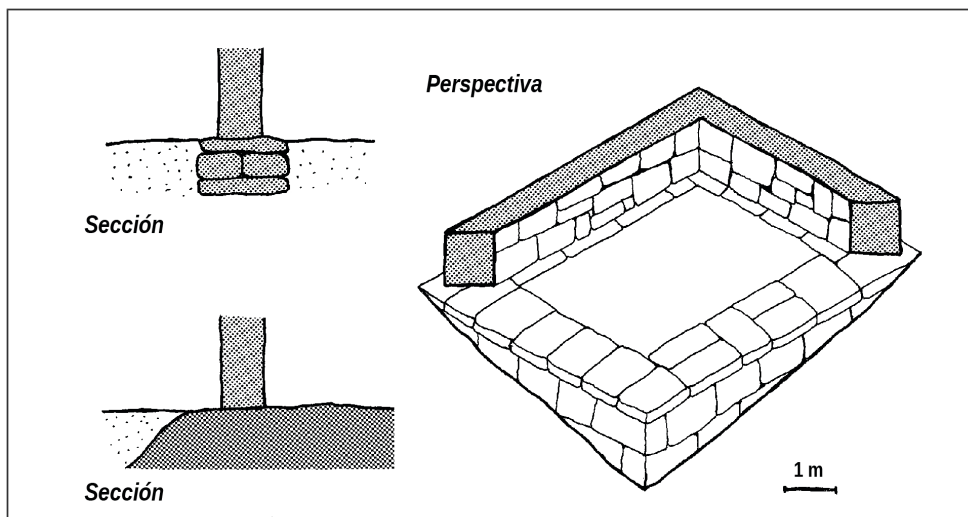


Estes esbozos foron elaborados no seu día para a execución do meu proxecto fin de carreira “Os Muíños e as demais Construcións Tradicionais do Concello de Laza”.

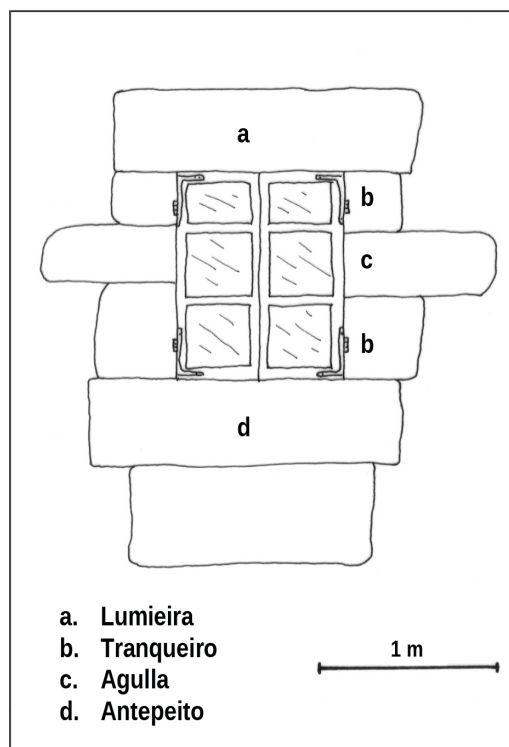


Elementos básicos. Sistema construtivo.

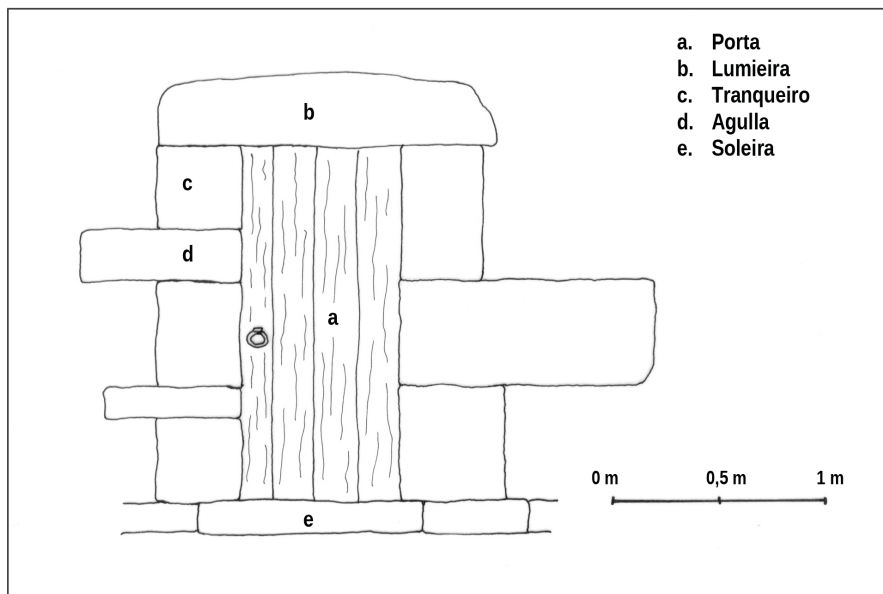
A cimentación e os muros.



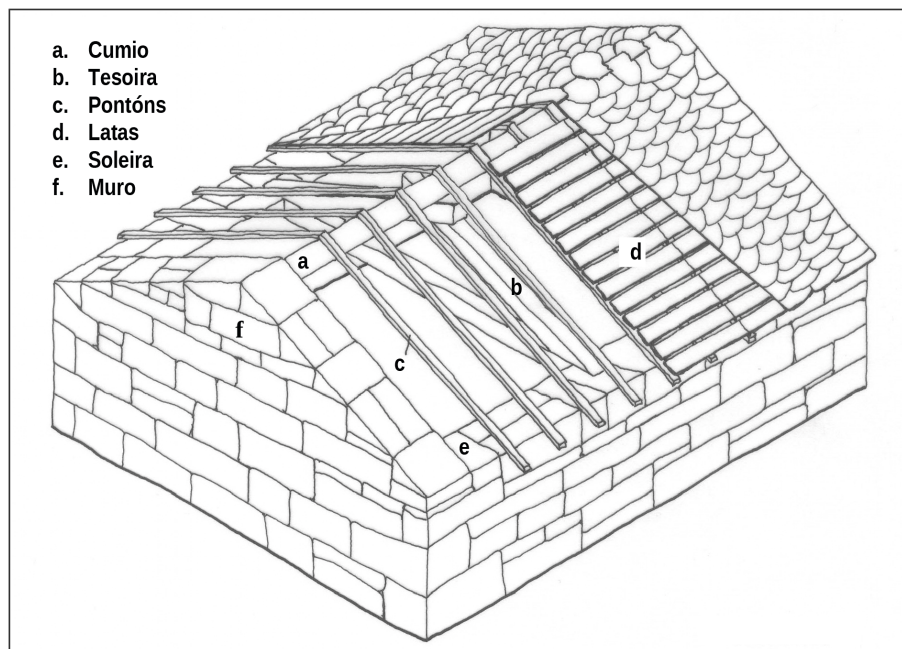
Fiestra e pezas do contorno.



Porta e pezas do contorno.



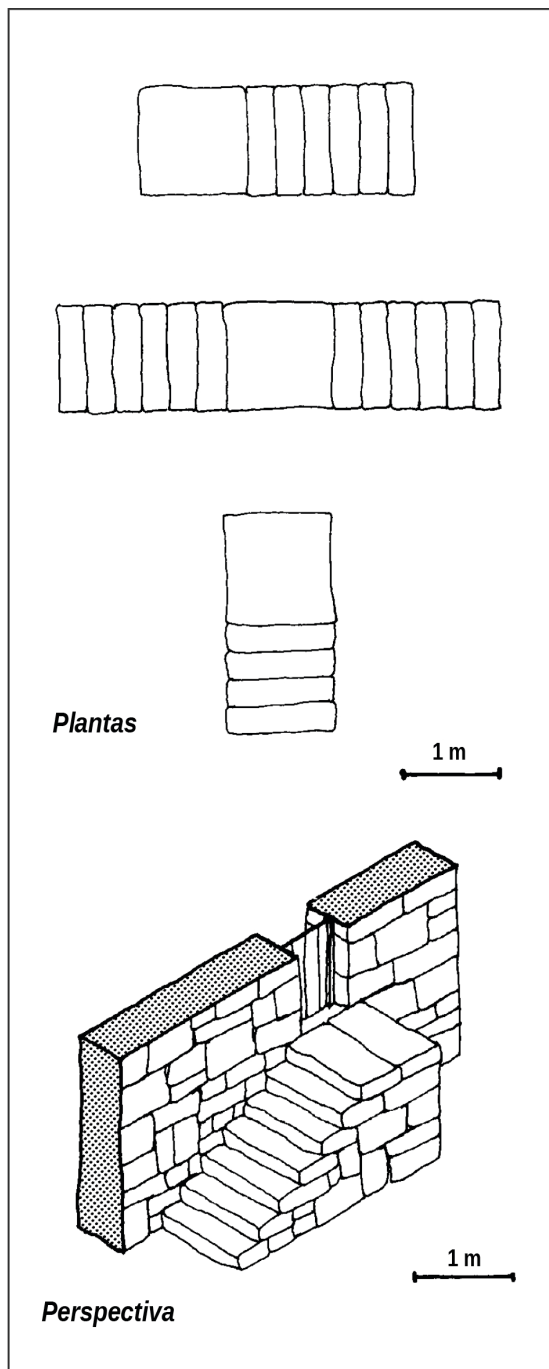
Cuberta sobre muros.



Os accesos exteriores.



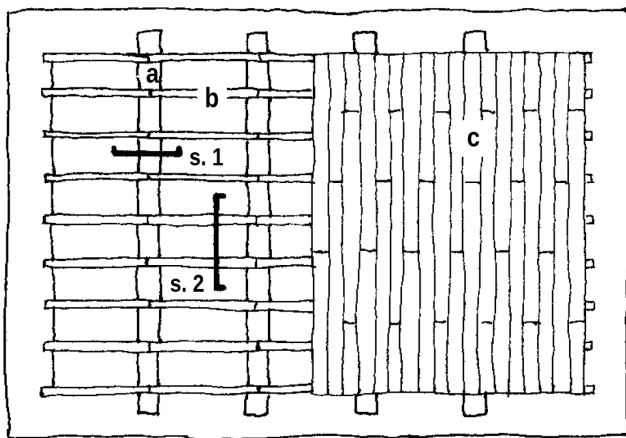
Disposicións comúns dos Patíns.



As divisiones interiores.



Elementos dun entramado horizontal.

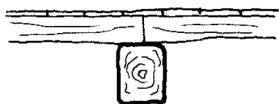


Planta

- a. Trabe
- b. Pontóns
- c. Piso de táboas

0 m 0,5 m 1 m

Sección 1

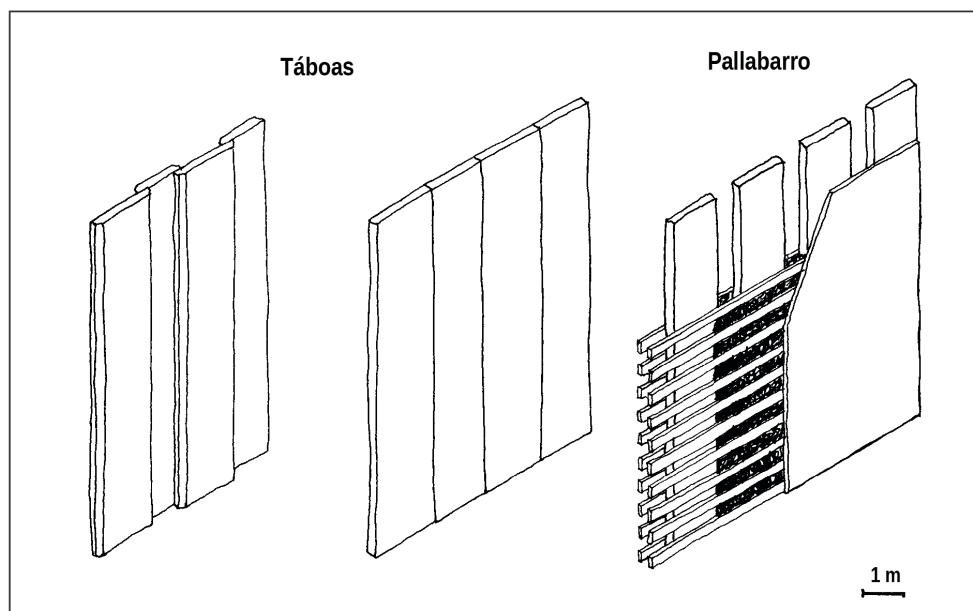


Sección 2



0 m 0,5 m 1 m





Formas de división vertical interior



LIBRARIA
PAZ

libros
cómic
xogos de rol
bonecos
papelería

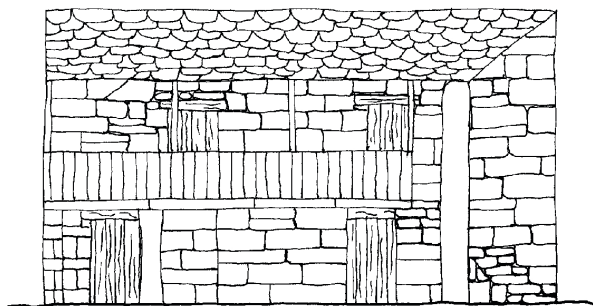
Ségenos en facebook

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

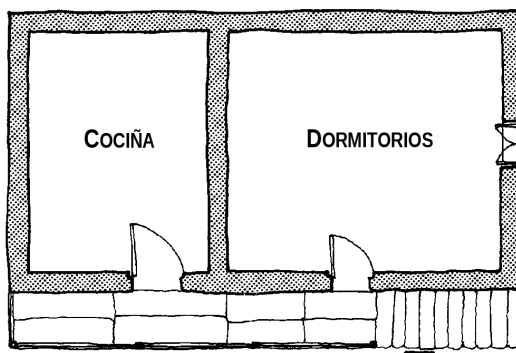


Tipoloxías exemplo da casa-vivenda.

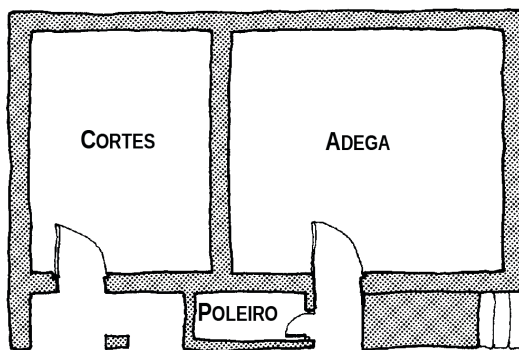
Alzado Frontal



Primeiro andar

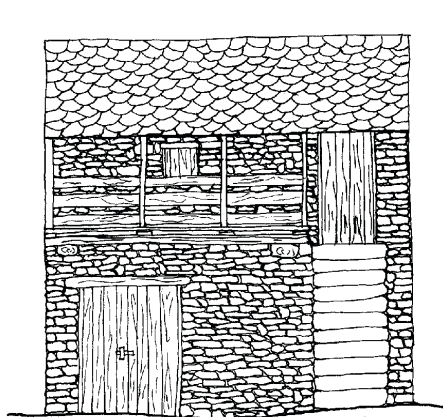


Andar térreo

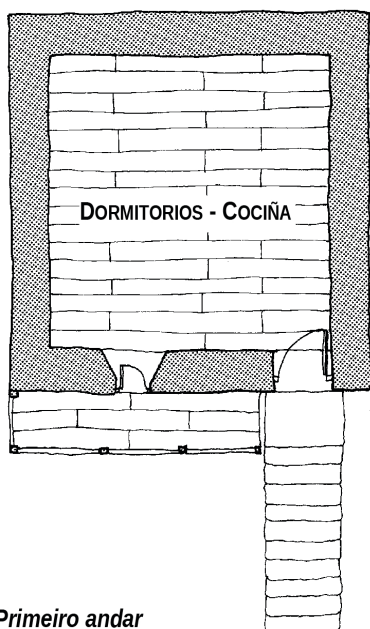


1 m

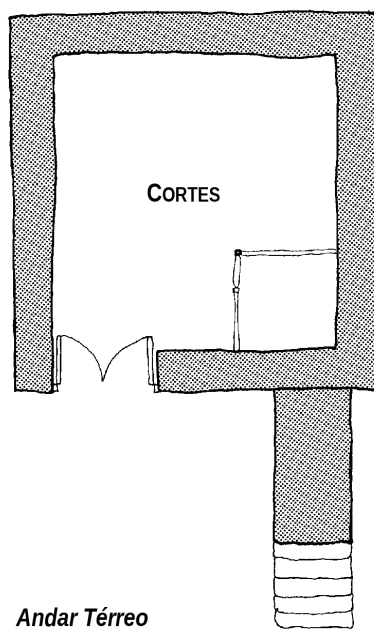




Alzado Frontal

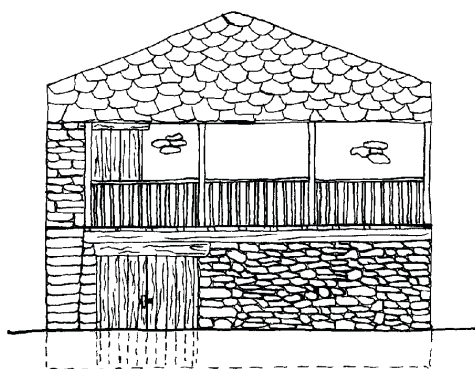


Primeiro andar

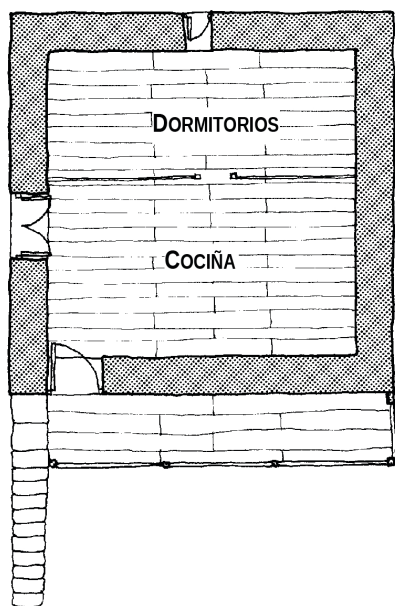


Andar Térreo

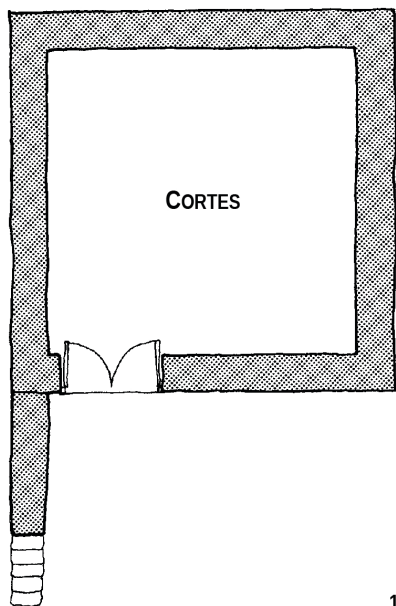




Alzado Frontal



Primeiro andar



Andar térreo

1 m

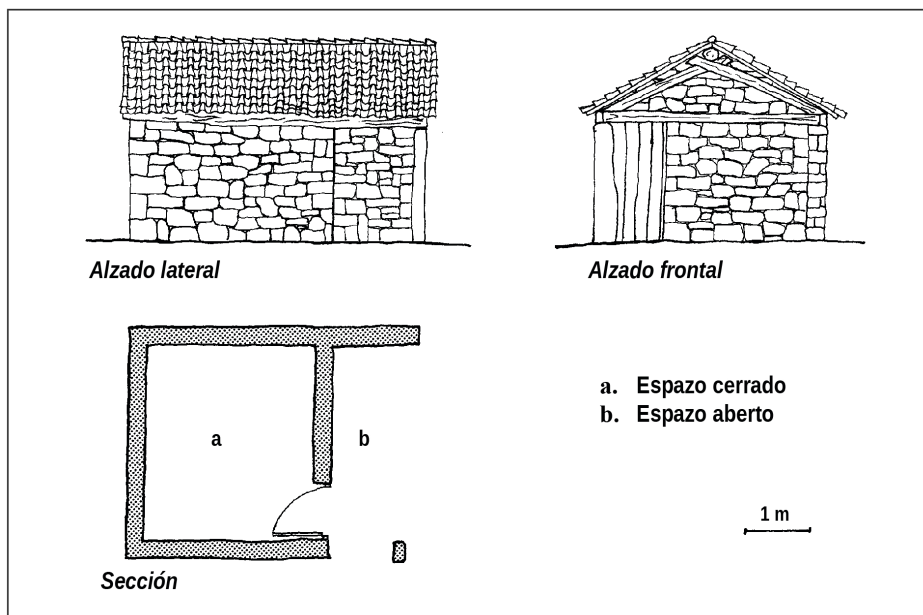


Construcións adxectivas.

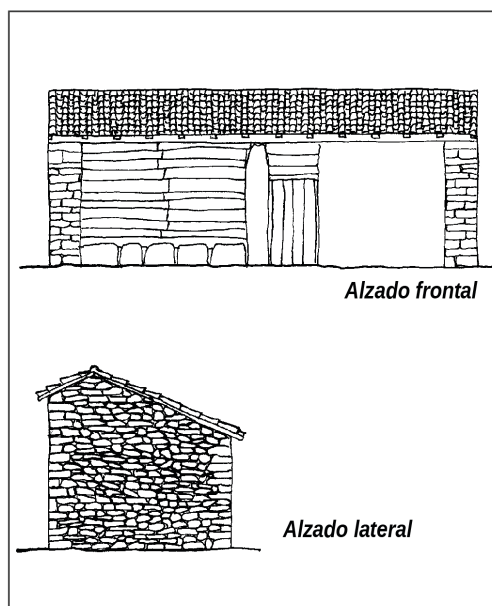
Construcións para o almacenamento de produtos do campo.



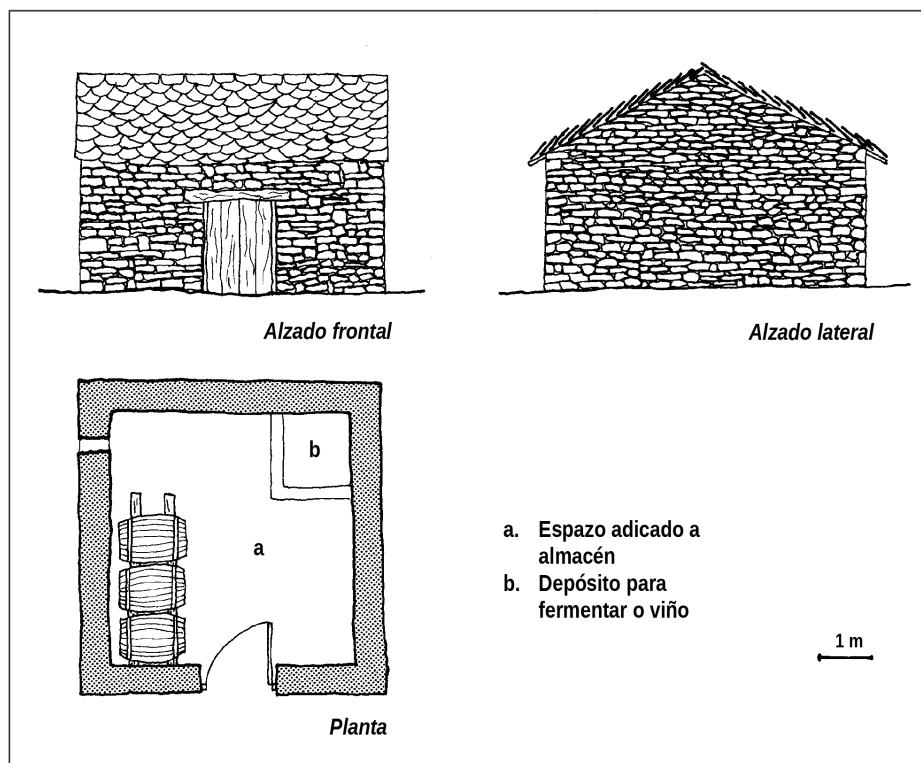
O alpendre.



A palleira.

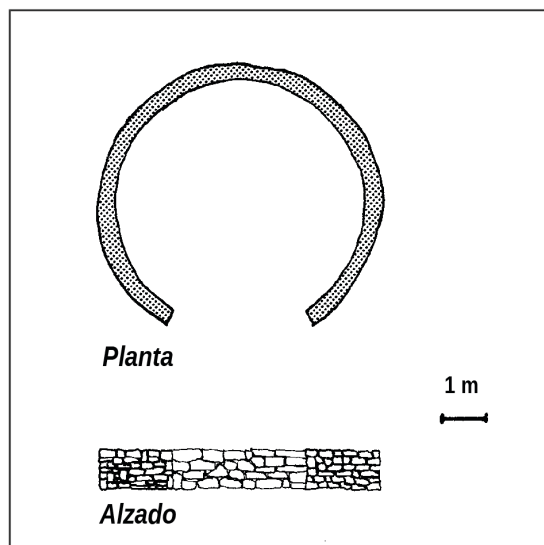


A adega



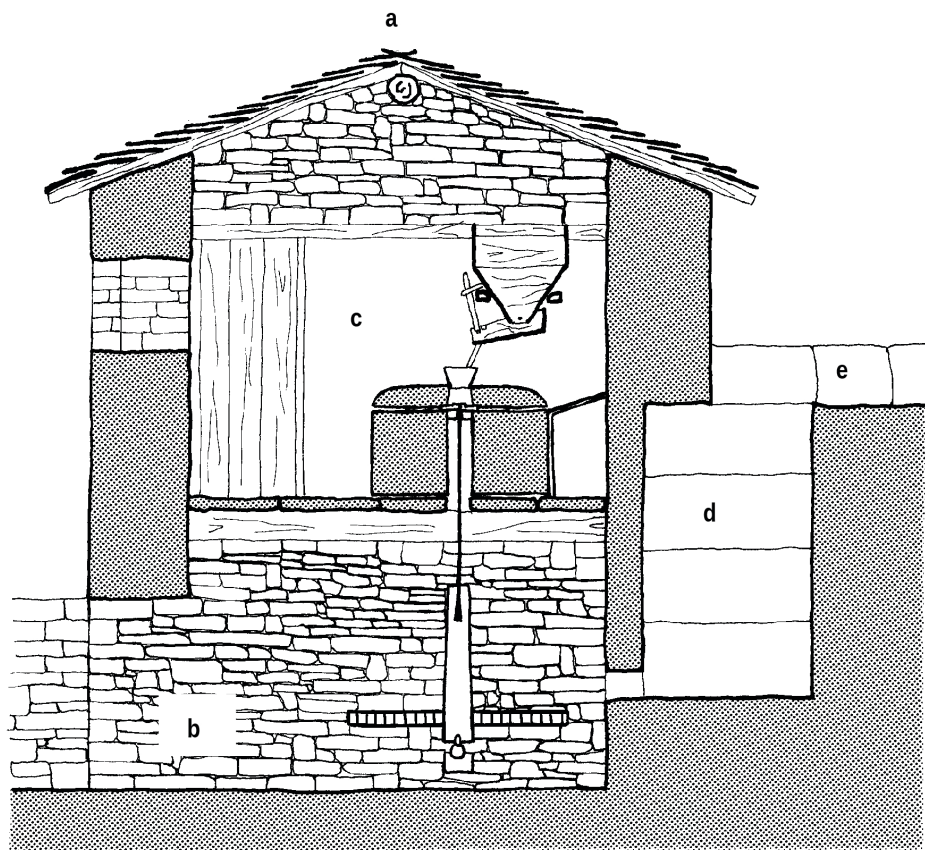
Construcións de transformación.

A aira.



O muiño.

Sección tipo da arquitectura dun muiño de auga de rodicio horizontal e cubo

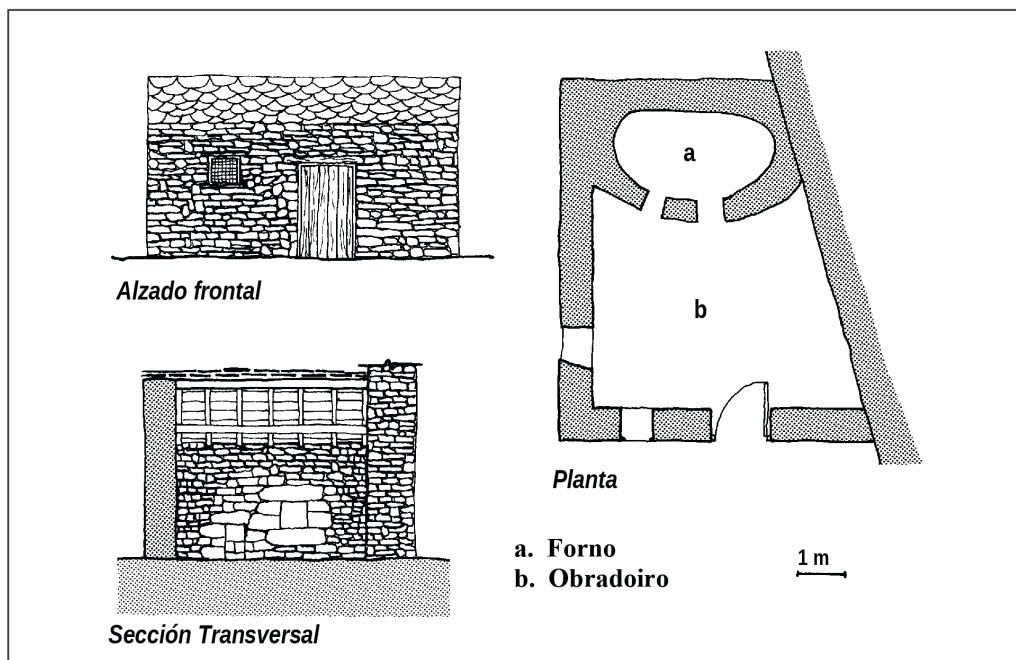


- a. Cuberta
- b. Inferno
- c. Tremiñado
- d. Cubo
- e. Canle

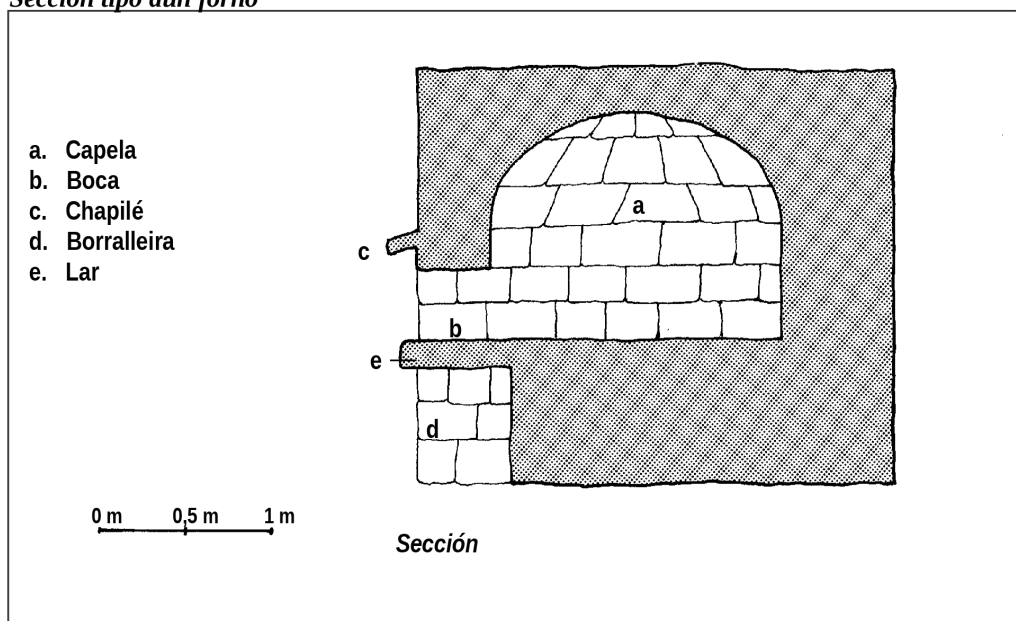
1 m



O forno.



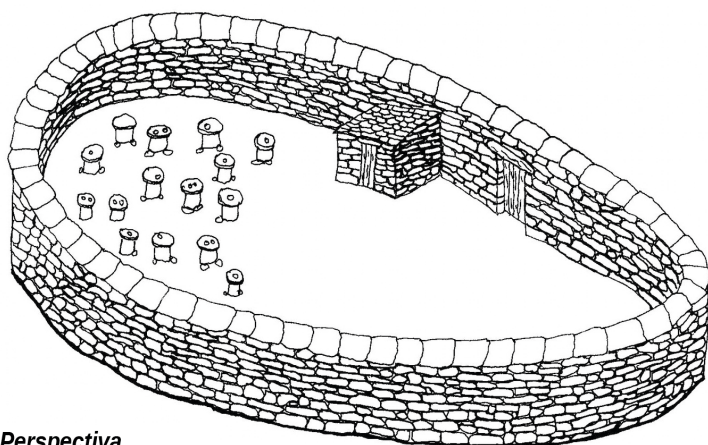
Sección tipo dun forno



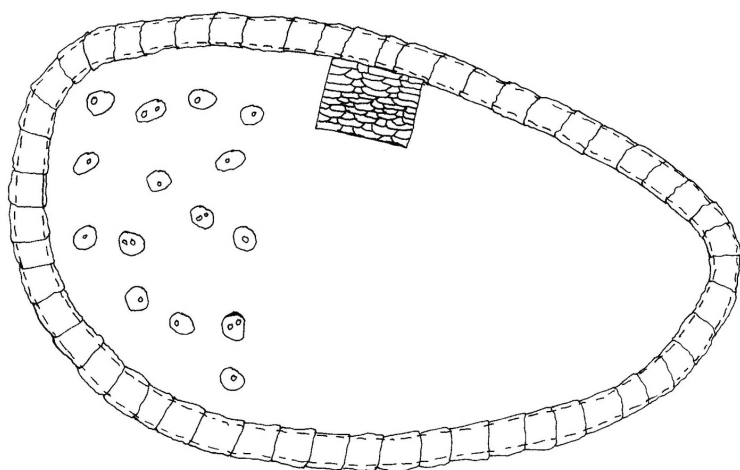
Construción para os animais e os pastores.



A alvariza.



Perspectiva



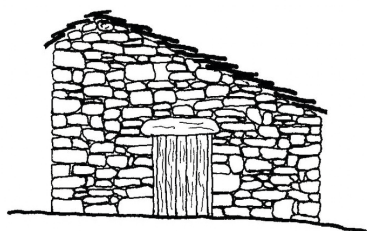
Planta

1 m

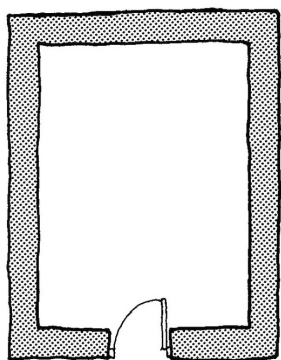
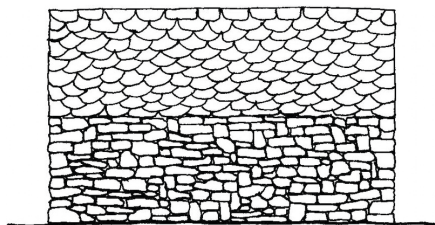


A cabana.

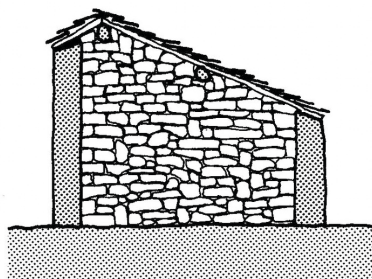
Alzado frontal



Alzado lateral



Planta



Sección

1 m

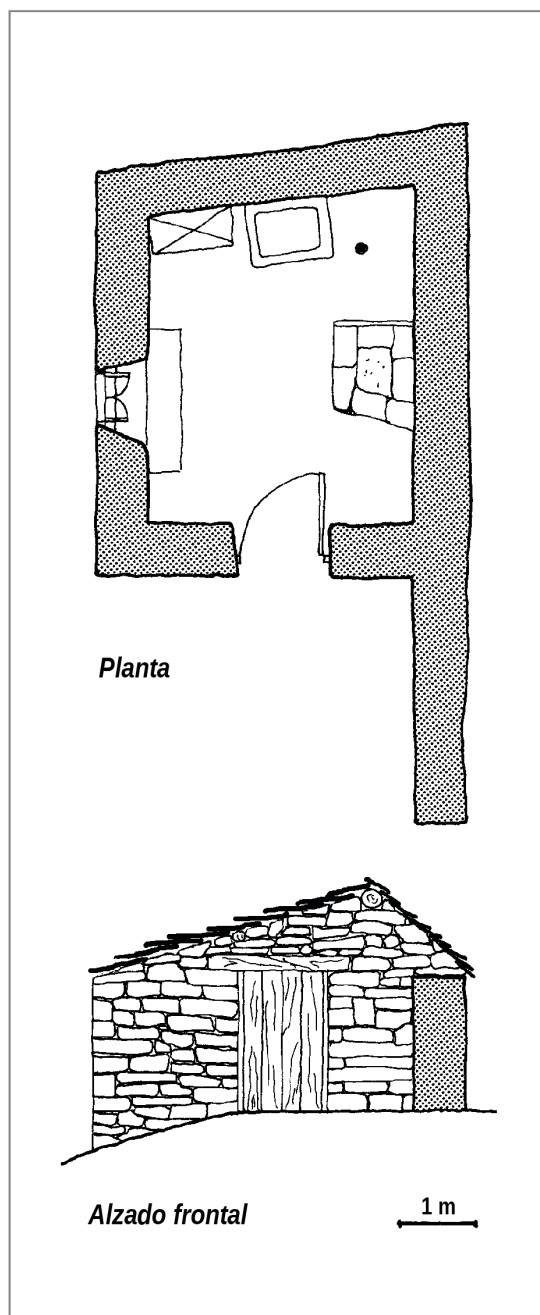


Praza de Cervantes, 6
Santiago de Compostela, 15704
A Coruña



Construción de produción artesanal.

A forxa.

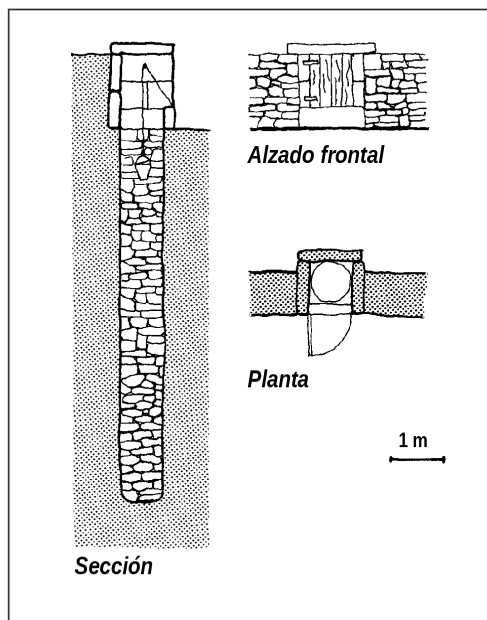


Dentro da forxa encontramos, entre outros elementos: a fornalleira, o fol, depósito de pedra...



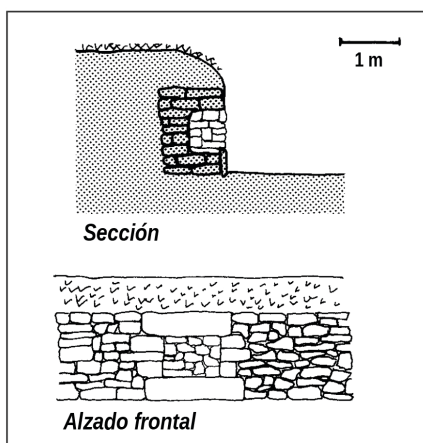
Construcións para o aproveitamento da auga.

O pozo.

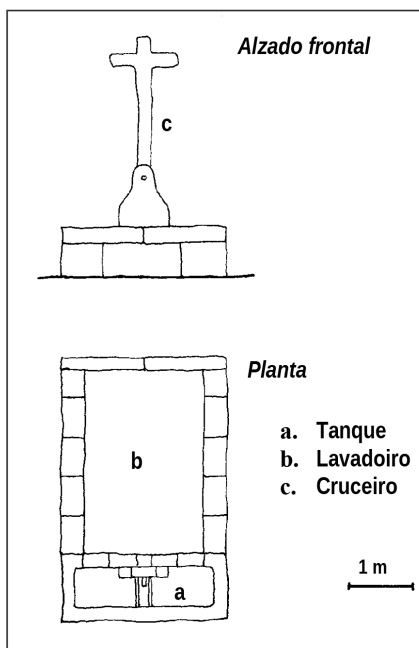


As fontes e os lavadoiros

Fonte Manancial

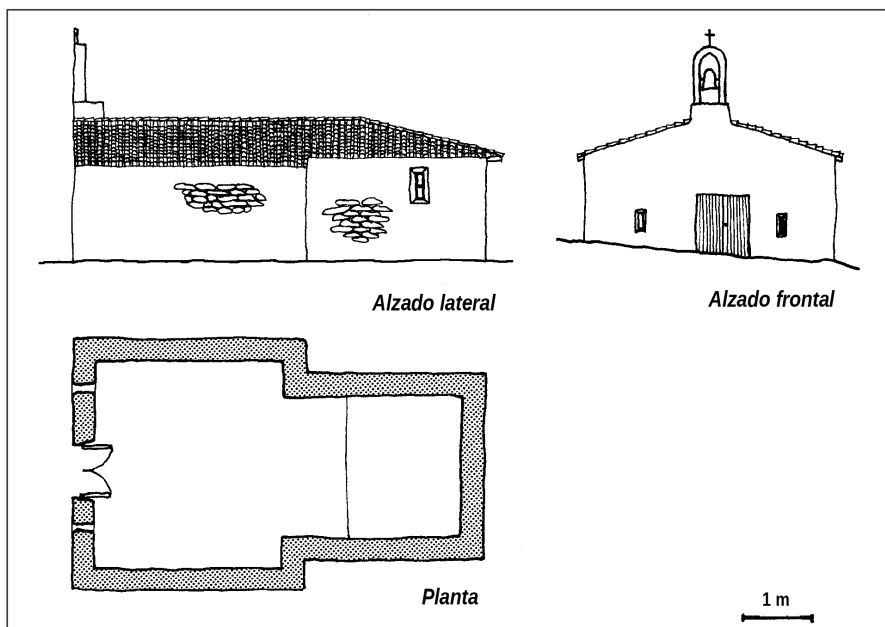


Fonte de Cano

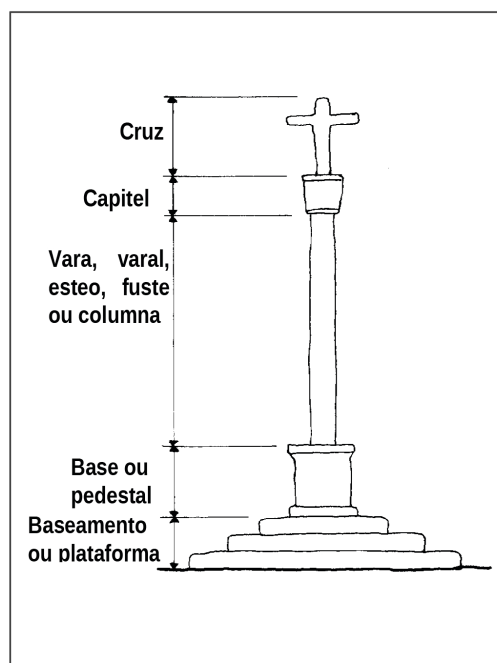


Construcións relixiosas.

A capela.



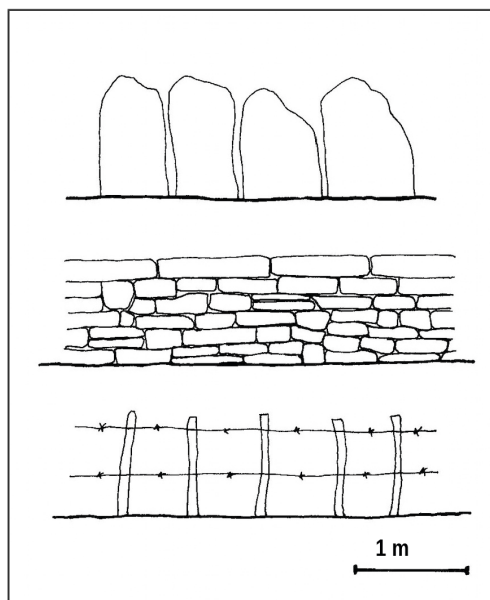
O cruceiro



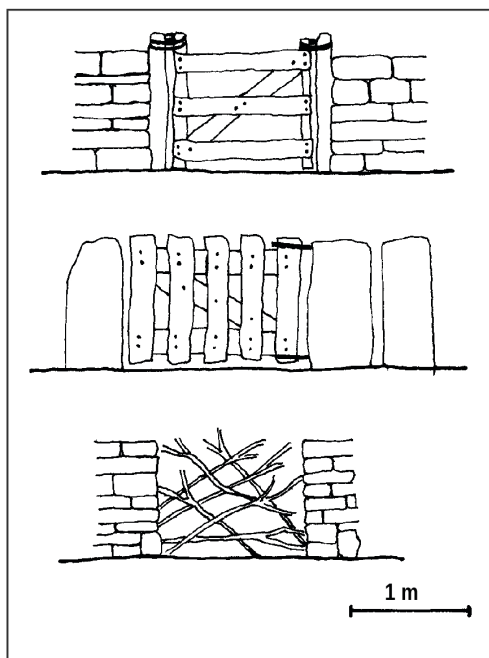
Construcións para a ordenación do territorio.

Muros e valados.

Muros e Valados máis comúns



Cancelas máis comúns



Bibliografía

(Os esbozos mostrados nesta publicación son aqueles utilizados no meu proxecto fin de carreira, por tanto remítome á bibliografía usada en dito traballo no seu día).

PROXECTO FIN DE CARREIRA - ESCOLA DE ARQUITECTURA TÉCNICA DA UNIVERSIDADE DE A CORUÑA: “OS MUÍÑOS E AS DEMAIS CONSTRUCIÓNS TRADICIONAIS DO CONCELLO DE LAZA”. Daniel Blanco Rivero. 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.

OURENSE NATURAL. José Domínguez e José Antonio López. Edita Deputación de Ourense. Ourense 1994.

HISTORIA DE GALIZA. Ramón Otero Pedrayo. Volume I. Editorial Nós. Buenos Aires 1962.

GALICIA XEOGRAFÍA. Varios Autores. 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.

OS RÍOS GALEGOS. Francisco J.Río Barja/Francisco Rodríguez Lestegás. 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.

LOS ASENTAMIENTOS RURALES EN GALICIA. José Fariña Tojo. Edita Instituto de Administración Local. Ano 1980.

PLANOS URBANÍSTICOS DO CONCELLO DE LAZA. Elaboración da Xunta de Galicia. Ano 1995.

PLAN ESTRATÉXICO DE MELLORA DO SECTOR PRIMARIO NA COMARCA DE MONTERREI. Xulio X. Pardellas (dir.). Edita Universidade de Vigo e Caixanova. Ourense 1999.

MAPA DE CULTIVOS E APROVEITAMENTOS. Ministerio de Agricultura, Pesca e Alimentación. Escala 1:50.000. Madrid.

REVISTA PONTENOVA. No 7. MITOS E RITOS REFERENTES Á NATUREZA NO CONCELLO DE LAZA. Silvia Pazos Hermida.

LAZA. O ENTROIDO ENXEBRE. Xesus Blanco Conde. Ed. Deputación Provincial de Ourense. Ourense 2000.



MATERIALES DE CONSTRUCCIÓN. Tomo 1. Antonio Camuñas y Paredes. Ed. Latina S.A. Madrid 1980.

MATERIALES DE CONSTRUCCIÓN. Felix Orús Asso. Ed. Dossat, S.A. Madrid 1985.

A CASA. Xaquín Lorenzo. Editorial Galaxia Vigo 1982.

AS CONSTRUCCIÓN POPULARES: UN TEMA DE ETNOGRAFÍA EN GALICIA. Begoña Bas. Ed. Do Castro Edicións. Sada (A Coruña) 2002.

ARQUITECTURA POPULAR EN GALICIA. Pedro de Llano Cabado. Publicacións do Colexio Oficial de Arquitectos de Galicia. Santiago 1981.

A CASA POPULAR. Manuel Caamaño Suárez. Edita Museo do Pobo Galego. Ano 1999.

AS CONSTRUCCIÓN ADXECTIVAS. Manuel Caamaño Suárez. Edita Museo do Pobo Galego. Ano 1999.

OS OFICIOS. Xaquín Lorenzo. Editorial Galaxia. Vigo 1983.

OS CRUCEIROS. Clodio González Pérez. Edita Museo do Pobo Galego. Ano 2003.

ESTUDIO DE CONSTRUCCIÓN RURAL EN EL CAMINO DE SANTIAGO. Palas de Rei. Varios autores. Edita Xunta de Galicia. Santiago 1996.

OS MUIÑOS. Xavier Lores Rosal. Editorial A Nosa Terra. Ano 1987.

OS MUIÑOS (Memoria Visual). Begoña Bas López / Xosé Varela Vilarinho. Editorial Ir Indo Ediciones S.A. Vigo 1999.

MUIÑOS DO CONCELLO DE MEAÑO. José Antonio Viéitez Castro / Rafael Vidal Méndez. Servicio de Publicacións Excm. Deputación de Pontevedra. Pontevedra 2002.

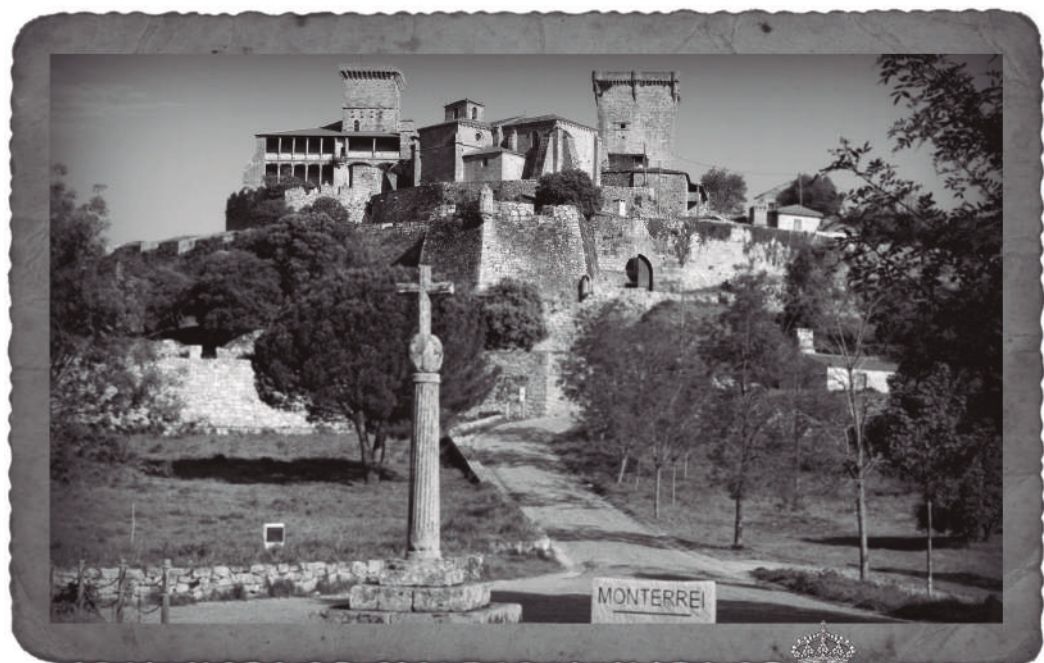
Copygal
Copistería Dixital

C/ Cruz Vermella, 4 Baixo. 36002 Pontevedra. Tel. 986 106 657
buzon@copisteriacopygal.com / www.copisteriacopygal.com

 /copisteriacopygal

Fotocopias B/N e Cor
Plastificados e Fax
Encadernados
Impresión e Escaner
Plotter





CONCELLO DE
MONTERREI

Monterrei posúe unha rica herdanza cultural e unha fonda historia que dende a prehistoria ata os nosos días deixou neste concello un valioso legado patrimonial. Monumentos nacionais como o **Cas-telo de Monterrei** ou a **Igrexa de Mixós** son dúas mostras da riqueza patrimonial deste concello.



CONCELLO DE
MONTERREI



Diversidade cultural, etnocentrismo e procesos de racialización nos libros de texto de Xeografía e Historia de 3º da ESO:

Rafael Quintía Pereira¹



Resumo

No presente traballo expoñemos os resultados dunha investigación teórica sobre libros de texto de Xeografía e Historia de 3º da ESO na que se analizan o tratamento que da diversidade cultural se fai nestes manuais educativos. O obxectivo é detectar nos mesmos aspectos etnocéntricos e/ou eurocéntricos e mecanismos de formación de estereotipos e prexuízos culturais ou de racialización, de forma que traballos deste tipo poidan servir de ferramenta de axuda ao docente para evitar a perpetuación deste tipo de prexuízos e das dinámicas racializadoras.

Palabras chave: etnocentrismo, racialización, diversidade cultural, aculturación, civilización, progreso.

Abstract

In this work we present the results of a theoretical research on how 3rd of ESO Geography and History textbooks treat cultural diversity topics. The aim is to detect ethnocentric/Eurocentric biases and mechanisms regarding the formation of cultural stereotypes and prejudices. It is also intended to be used as a potential teaching tool in order to avoid the perpetuation of this type of ethnocentric prejudices and racializing dynamics.

Keywords: ethnocentrism, racialization, cultural diversity, acculturation, civilization, progress.

¹ Licenciado en Antropoloxía Social e Cultural e presidente da Sociedade Antropolóxica Galega.



1. Introducción

1.1. Marco teórico e estado da cuestión

NO que atinxe ao marco teórico desta investigación, a diversidade humana pode estudarse dende diferentes perspectivas, sendo tradicionalmente as variables máis destacadas as tres seguintes: sexo, clase social e grupo étnico. Así, podemos falar de diversidade de sexo, diversidade socio-cultural (status, clase), diversidade étnica pero tamén de diversidade física do individuo. Neste senso, cabe citar algunhas revistas de referencia en canto ás achegas da antropoloxía ao estudo das formas que toma a endoculturación nos diferentes grupos, por exemplo, a revista *Anthropology an Education Quarterly* ou o **British Journal of Sociology of Education**. Por último, para ter unha ampla panorámica sobre o estado da cuestión e os recursos bibliográficos sobre antropoloxía da educación véxase: (Jociles, 2007).

No que se refire á metodoloxía do noso estudo, isto é, á análise de libros de texto, os aspectos máis estudados no noso país son os relativos ao tratamento da diversidade por motivo de sexo/xénero e á situación educativa das mulleres e á construción de xéneros. Cómpre citar, por exemplo, traballos como (Stolcke, 1988), (Gracia, Troiano i Gomà, Zaldívar, Subirats, 1993), (Subirats e Brullet, 1999), (Subirats, 2006

e 2011). Pola contra, os traballos teóricos desta índole ao redor da diversidade étnica e/ou de clase e diversidade individual son os menos desenvolvidos. Xa especificamente, respecto a investigacións nas que se analiza o tratamento da diversidade étnica nos libros de texto son de destacar, por pioneiros, os traballos sobre etnocentrismo realizados por Preiswerk e Perrot (Preiswerk e Perrot, 1979). No mundo hispanoamericano podemos citar os traballos da antropológa arxentina Dolores Juliano (Juliano, 1991) sobre o tratamento da diversidade cultural no sistema educativo. En todo caso, no noso país a bibliografía é escasa en canto á análise de textos educativos. Na década dos anos 90 comezan a publicarse algunhas investigacións ao respecto: (Denia, Giró e Navarro, 1988), (Calvo, 1990), (Bernete, 1990), (Alegret, 1993), (Bernete, 1994), (Grupo Eleuterio Quintanilla, 1998); e a partir do ano 2000 incrementase a produción e destacan traballos como: (Lluch, 2003), (Ascoc. de Enseñantes con gitanos, 2004) ou (Bericat, 2008). Malia iso, estamos ante unha liña de investigación aínda en fase inicial. Pola contra, en cuestión de integración da diversidade cultural do alumnado dentro do sistema educativo español xa podemos atopar unha importante bibliografía.

A revisión do estado da cuestión sérvenos para orientar o noso traballo nunha liña xa desenvolvida por ou-



tros investigadores pero centrándonos nun dos campos da diversidade menos traballados, como é o prisma de como se trata a diversidade cultural nos libros de texto e de como se reproducen as estruturas etnocéntricas a través de escola. Así que traballos deste tipo sêrvennos tamén para estudar o racismo e o etnocentrismo como fenómeno ideolóxico e para ver o modo en como esa ideoloxía se transmite de xeración en xeración a través do sistema educativo e, en concreto, dos libros de texto de Xeografía e Historia. Pois, malia que os actuais libros de textos non conteñan de forma explícita a ideoloxía racista e/ou etnocéntrica, esta si está presente baixo a forma en como se trata a diversidade cultural, étnica e de clase. Cómpre non esquecer que o proceso ideolóxico de manipulación da diversidade humana -racialismo- é unha condición necesaria para que exista e se perpetúe o racismo.

Por desgraza, a visión estereotipada racista, como ideoloxía que son, seguen a transmitirse nas sociedades malia que estas, como explica Juan Luis Alegret (Alegret,1993), pensen que non só non o están propagando senón que o están combatendo. É dicir, a pesar de que a ideoloxía racista non se ensina formalmente nas escolas, nin se defende nos medios de comunicación, nin sequera se inculca de xeito xeneralizado polas familias ou polas institucións, a transmisión sublime desta ideoloxía racializadora

séguese producindo na nosa sociedade. De aí a importancia de estudar a través de que velados mecanismos isto se produce, e é aquí onde o papel que xogan os libros de texto é fundamental e debe ser analizado e posto a proba, pois, como xa dixemos, o libro de texto contén as representacións culturais que a nosa sociedade, a través do sistema educativo, considera que deben ser transmitidas ás novas xeracións. Categorias utilizadas nos libros de texto como, por exemplo, Raza, Occidental, Bárbaro, Indíxena, Salvaxe, Primitivo, Terceiro Mundo, Subdesenvolvemento, Evolución cultural, Modernidade, Progreso ou Civilización deben ser sometidas a estudo para ver como son utilizadas conceptualmente para definir e manexar aspectos da diversidade cultural e para categorizar o Outro, o Diferente.

1.2. Obxectivos do traballo

Co estudo dos diferentes textos sometidos a análise pretendemos acadar tres obxectivos fundamentais:

- 1) Examinar o tratamento que os libros de texto de Xeografía e Historia de 3º da ESO dan ás distintas culturas e aos feitos históricos onde se viron involucrados diferentes pobos ou nacións.
- 2) Identificar na narración dos textos destes manuais de Xeografía e Historia nesgos etnocéntricos e/ou eurocéntricos e o mecanismo de for-



mación de estereotipos e prexuízos culturais ou de racialización.

3) Obxectivar os estereotipos que se transmiten a través dos libros de texto de Xeografía e Historia de 3º da ESO como ferramenta de axuda ao docente para evitar a perpetuación de prexuízos etnocéntricos e racistas e de xenofobias.

1.3. Hipóteses de investigación

Na actualidade, dáselle moita importancia na escola a como tratar a diversidade individual dos alumnos, sexa esta cultural, étnica, físico-sensorial ou conductual, polo que se avanzou moito neste campo e, hoxe, é de grande relevancia a análise da diversidade do alumnado no proceso de aprendizaxe; pero non se lle dá a relevancia suficiente á ensinanza da propia diversidade cultural o que nos leva a formularnos as primeiras hipóteses:

- A atención á diversidade do alumnado no proceso de aprendizaxe non se corresponde coa atención que debería prestárselle á súa diversidade cultural.
- A diversidade cultural non aparece recollida como un contido educativo nos libros de texto.

Este feito, ou eiva do sistema, leva implícito que os traballos de revisión dos contidos que se lle transmiten ao alumnado, en canto ao tratamento da diversidade cultural, estean aín-

da pouco desenvolvidos, de aí a importancia de irmos avanzando neste campo. Como ben sinala Juan Luis Alegret (Alegret, 1993:14), atopámonos nunha sociedade na que non existe unha tradición educativa importante en relación á ensinanza da diversidade cultural, fenotípica e/ou étnica. Pero isto debe cambiar, pois a sociedade española, debido ao fluxo de inmigrantes, ao turismo, á globalización, etc., sufriu nas últimas décadas unha grande transformación que derivou no que hoxe en día podemos definir como unha sociedade multiétnica. Este novo fenómeno obríganos a revisar a visión que temos do Outro, a someter a análise ás representacións que construímos das outras sociedades, a como percibimos a diversidade e como facemos e refacemos as diferenzas entre nós mesmos e entre eles. E, en consecuencia e acrecentado pola necesaria escolarización dos fillos e das fillas dos inmigrantes, vémonos na necesidade de revisar como se ensina a diversidade cultural nas nosas escolas e a reflexionar sobre o papel que a diferenza étnica xoga no proceso educativo. É este fenómeno da multiculturalidade nas sociedades occidentais actuais o que nos leva a formulármolos o resto de hipóteses e preguntas do traballo:

- Nos manuais de 3º de ESO existen prexuízos culturais, nesgos etnocéntricos e dinámicas de racialización que presentan unha visión parcial



que pode inducir a unha distorsión da idea que temos do Outro.

- Os libros de Xeografía e Historia contribúen á difusión de prexuízos culturais polo seus nesgos etnocéntricos e eurocéntricos.

- A diversidade cultural non aparece tratada dun xeito respectuoso e igualitario, polo que a través das representacións contidas nos libros de texto se perpetúan esquemas e visións racistas ou xustificadoras da discriminación por motivos étnicos e culturais.

2. Material e métodos

2.1. Deseño e metodoloxía

Analizamos o proceso de ensinanza a través dos libros de texto realizando un estudo comparativo e crítico dalgúns dos diferentes manuais ofertados para a materia de Xeografía e Historia de 3º da ESO. Restrinximos a análise do tratamento da diversidade cultural que se dá nos libros de texto ao fenómeno do etnocentrismo, do racismo, dos prexuízos étnicos e ao eido da diversidade cultural, deixando á parte, por motivos de tempo e espazo, outras problemáticas estreitamente relacionadas coa diversidade cultural, como son o sexismo ou a discriminación de clase. Somos conscientes de que unha análise do tratamento da diversidade cultural no sistema educativo debe ser unha investigación multidisciplinar, xa que a complexidade, a magnitude e

a diversidade do fenómeno abrangue unha variedade de disciplinas das Ciencias Sociais. Xa que logo, un estudo profundo e completo do fenómeno da endoculturación e de como se trata a diversidade cultural no ensino require de diversas estratexias de investigación e de diferentes olladas expertas. Un labor que non poderíamos abordar nun traballo deste tipo e que requiriría dun período de investigación prolongado e duns coñecementos amplos nas diversas disciplinas involucradas. Ambos os dous, factores dos que non dispoñemos. De aí a necesidade de concretar ou acouatar o noso obxecto de estudo ao tema da diversidade cultural e a como esta é tratada nos textos de Xeografía e Historia de 3º da ESO.

A mostra de textos seleccionada para realizar o estudo céntrase en seis libros de texto da materia de Xeografía e Historia de 3º da ESO. En todo caso, esta mostra corresponde aos diferentes textos ofertados polas editoriais ao colexio Nuestra Señora de los Dolores, sito en Pontevedra, onde realicei o meu *practicum*. Xa que logo, a selección da mostra non é aleatoria ou caprichosa senón que se corresponde á panoplia de textos dispoñibles para os docentes deste centro educativo e, consecuentemente, pode ser considerada unha mostra representativa da diversidade de libros de texto publicados polas diferentes editoriais para este curso da ESO. Ademais destes libros de



Historia, a mostra de textos complementouse con dúas guías didácticas. A continuación indicamos os textos analizados:

- a) Geografía e Historia 3º ESO da editorial Vicens Vives.
- b) Xeografía e Historia 3º ESO de SM Xerme edicións.
- c) Xeografía e Historia 3º ESO de editorial Rodeira-grupo Edebé.
- d) Geografía e Historia 3º ESO da editorial Edelvives.
- e) Xeografía e Historia 3º ESO de editorial Anaya.
- f) Geografía e Historia 3º ESO da editorial Santillana.
- g) Xeografía e Historia 3º ESO. Guía didáctica. Ed. Tambre Edelvives.
- h) Geografía e Historia 3º ESO. Guía y soportes didácticos. Editorial Oxford education.

A razón de que o estudo se realice sobre diferentes libros de texto editados por distintas editoriais está xustificada polo feito de que entre os manuais dunha mesma materia existen diferentes discursos e distintas perspectivas ideolóxicas que se explican pola diversidade de autores e editoriais que os producen. En conclusión, os libros son resultado dunha acción premeditada e planificada de selección de contidos e metodoloxías portadora dun discurso ideolóxico propio e diferente entre eles, malia que todos os textos se axusten ás directrices dos deseños curriculares oficialmente establecidos para esa

materia e curso. Velaí a necesidade de analizar os textos producidos por diferentes editoriais e diferentes autores.

O motivo da elección do curso de 3º da ESO para realizar o traballo debeuse a que os temas tratados neste curso combinan a Xeografía e a Historia na mesma materia, dando un peso significativo aos aspectos económicos e, xa que logo, abranguen temáticas moi diversas e interesantes á hora de analizar as representacións que se fan da diversidade cultural, as visións etnocéntricas, os prexuízos étnicos e os procesos de racialización.

Para levar a cabo os obxectivos propostos e dar resposta ás preguntas formuladas aplicamos un método analítico dos textos que nos permite:

- Identificar e analizar categorías como Raza, Occidental, Bárbaro, Indíxena, Salvaxe, Primitivo, Terceiro Mundo, Subdesenvolvemento, Tecnoloxía, Evolución cultural, Atraso, Progreso ou Civilización e ver como son utilizadas conceptualmente para definir e manexar aspectos da diversidade cultural e para categorizar o Outro, ao Diferente.
- Analizar os procesos de diferenciación dos grupos humanos que nos libros de texto se nos propoñen.
- Analizar a presentación e conceptualización que nos textos se fai das formas de dominio do Outro, por exemplo, o colonialismo, a escravitu-



de, a conquista o imperialismo ou o capitalismo.

- Analizar a presentación e conceptualización que se fai dende a visión occidental do “non progreso” (social, cultural e técnico) dos Outros e do subdesenvolvemento dos países do Terceiro Mundo.

- Analizar as explicacións que dan os textos ao feito das diferenzas étnicas. Ver que teorías se empregan para xustificar estas diferenzas.

- Estudar a negación do feito social e cultural cando explicamos as características de determinados pobos e etnias, reservando as dúas dimensións en exclusiva para caracterizar e definir o endogrupo.

En resumo, pretendemos neste traballo analizar como os libros de texto de Xeografía e Historia de 3º da ESO integran e xestionan o tema da diversidade cultural. Trátase, xa que logo, non de ver como tratan a diversidade cultural como tema senón de testar se baixo o discurso académico dos manuais de Historia subxacen nesgos etnocéntricos, dinámicas de racialización e prexuízos culturais. En consecuencia, para levar a cabo o noso cometido, á hora de realizar o traballo proposto, analizamos os libros de Xeografía e Historia non como instrumentos didácticos senón como

un produto comunicativo, pois o libro de texto, tal e como indica Francisco Bernete¹, ao ser un elemento transmisor de información, ten unha dimensión enculturizadora² e, como tal, pode proporcionar visións do mundo etnocéntricas e prexuízos de diversa índole. Á hora de analizar as visións eurocéntricas nos libros de texto de Xeografía e Historia cómpre ter en conta, como explica Dolores Juliano (Juliano, 91:10) que os contactos de Europa coas culturas e pobos alleos fíxose sempre dende a lóxica da dominación e o saqueo, establecendo relacións asimétricas que producen, por unha banda, a desvalorización da cultura diferente e, por outra, un forte proceso de aculturación nos pobos dominados. Este feito produciu que a visión que temos do Outro sexa como a dun inferior. En conclusión, a nosa sociedade tende a ver o Outro como algo inferior a protexer (visión paternalista) ou como algo estrano e perigoso do que protexerse. Esta superioridade protectora, malia que non se expresa de xeito agresivo, non deixa de ser tamén un xeito de racismo aínda que nos faga sentir que nós non somos racistas pois defendemos e protexemos o Outro. Iso si, un Outro que non é coma nós, senón fráxil, vulnerable e inferior. Ábrese ante nós, en definitiva, o debate entre mo-

1 Bernete, F. (1994). “Cómo analizar las representaciones sociales contenidas en los libros de texto de Historia”. *Comunicación, Lenguaje y Educación*, 22, 59-74.

2 Para consultar as definicións dalgún dos conceptos sobre os que imos traballar e ver como estes inflúen na visión que o alumnado poida ter da diversidade cultural, consulte o Anexo I.



noculturalismo e multiculturalismo, coas súas correspondentes posibilidades de existencialismo ou pragmatismo (Bericat, 2008). No fondo, o que subxace a esta visión do mundo é a concepción que temos da cultura. Se se ten unha visión estática da cultura, como algo que nos vén dado do pasado, como un fósil inalterable que debe ser conservado, entón impediranos a aceptación da diversidade cultural, pois existirá o medo a que o contacto con outras culturas produza a desintegración da cultura propia ou a descohexión social. Pola contra, a concepción dinámica da cultura e da súa variedade ve a diversidade cultural como enriquecedora e un xeito de fomentar a vitalidade e a creatividade das culturas en contacto.

A análise dos libros de texto pode servirnos para descubrir as imaxes e representacións que a nosa sociedade se fai dos “outros”. Pois, tal e como explica Juan L. Alegret (Alegret, 1993:12) na súa tese, os libros de texto son bos exemplos representativos de aquilo que a sociedade valora e sanciona para ser transmitido ás xeracións máis novas, e, xa que logo, un bo exemplo do xeito e da forma en como son definidos, tratados e ensinados certos aspectos da diversidade humana na nosa sociedade. O libro de texto é unha potente ferramenta mediadora no proceso de ensinanza-aprendizaxe, isto é, un mediador ideolóxico entre os acontecementos

históricos e a visión que deles adquiren os estudantes. Estes manuais gozan, asemade, de lexitimidade institucional. As representacións ideolóxicas dos libros de texto de Xeografía e Historia son moito máis persistentes e de calado máis fondo na conciencia do alumnado que a mediación que poidan exercer o profesorado, a familia ou outros axentes sociais. Mais non hai que esquecer que o papel do libro de texto no proceso de ensinanza-aprendizaxe non é exclusivo ou determinante. Neste senso, é interesante destacar aspectos como o que G.W. Allport (Allport, 1971) salienta cando opina que as representacións estereotipadas dos grupos se manteñen nas narracións relativamente invariantes no transcurso do tempo. Este tratamento é debido a tradicións insertas na cultura que os autores dos libros adoptan sen propoñelo. Non é necesario unha acción premeditada e planificada de perpetuar esquemas etnocéntricos ou representacións racistas por parte dos autores dos manuais de texto, pois isto pode acontecer, e de feito acontece, de xeito inconsciente por puro pulso da cultura e da ideoloxía na que o autor está inmerso e da que é portador e transmisor. O libro de Xeografía e Historia proporciona información sobre os acontecementos que se suceden na vida dun grupo e información sobre a natureza do propio grupo. O libro proporciona un relato que supón necesariamente unha representación. As representacións



de diferentes entidades nacionais poden analizarse nos relatos difundidos en produtos comunicativos de distinta natureza, e os libros de Xeografía e Historia son particularmente apropiados pois neles cabe atopar representacións estereotipadas, entre outras, do “ser nacional” fronte ao “ser estranxeiro”. Estes relatos son tamén unha fonte de representacións colectivas que provén de sinais de identidade ao endogrupo nacional.

Debido a este feito, e á sospeita de que os libros de texto poidan ser portadores de estereotipos e visións etnocéntricas, o profesor pode desenvolver un importante papel como mediador entre o discurso histórico artellado no currículo académico e a visión que o alumnado adquire deses acontecementos históricos (Bernete, 1994:72). Deste xeito o profesorado ten a posibilidade de achegarlle ao alumnado novos puntos de vista e visións diferentes das que ofrecen os libros de texto oficialmente autorizados. Para que isto aconteza, os docentes teñen que ser consciente deste tipo de nesgos e, ademais, ter a formación pertinente como para detectalos e corrixilos. Por esta razón, a obxectivación dos estereotipos que se transmiten a través de todas as vías de socialización dos individuos é un paso necesario para evitar prexuízos e xenofobias. No sistema educativo esta obxectivación de estereotipos podería levala a cabo o profesorado se aprende a recoñecer a arquitectu-

ra das representacións etnocéntricas. E por iso cremos que resulta de utilidade unha proposta como a que aquí se realiza, centrada en pór o foco nas distorsións discursivas que os libros de texto conteñen sobre a diversidade cultural e sobre o tratamento etnocéntrico, estereotipado ou racializador da multiculturalidade humana.

2.2. Tipo de análise aplicado aos datos

O traballo de fin de mestrado que aquí presentamos correspóndese á modalidade de investigación empírica cualitativa na que se realiza unha análise e crítica de como é tratada a diversidade cultural nos libros de texto de Xeografía e Historia de 3º da ESO.

3. Resultados da investigación

Tras a lectura e análise dos diferentes libros de texto obxecto do estudo, detectamos unha serie de temas nos que se concentraba a maior cantidade de prexuízos culturais, nesgos etnocéntricos ou racializadores. Tendo en conta a limitación de espazo para facer o traballo fin de mestrado, centramos a investigación nestes temas, que condensamos nos seguintes epígrafes:

1. Actividades industriais. A industria.
2. Desigualdade e cooperación.
3. Orixe da Idade Moderna.
4. Época dos grandes descubrimentos.



Primamos, xa que logo, o estudo do maior número de textos posible, aínda que limitando os resultados da análise a catro temas concretos. Pensamos que deste xeito os datos son máis extrapolables que se escollesemos un número reducido de libros de texto e analizásemos todos os temas que inclúen. Do estudo dos manuais de Xeografía e Historia editados polas diferentes editoriais fomos extraendo aqueles conceptos e ideas cuxo tratamento presenta maior problemática, pois as formulacións que se fan deles presentan unha visión parcial -occidental- e etnocéntrica que pode inducir a unha distorsión da idea que temos do Outro ou que son contedores de prexuízos culturais e étnicos. Estes conceptos son:

- Na área de Xeografía:

- *Concepto e modelo de sociedade*
- *A tecnoloxía e a idea de evolución tecnolóxica*
- *Concepto de calidade de vida e estándares de vida digno*
- *Causas da fame e da pobreza*
- *Causas da escasa industrialización*
- *Concepto de desenvolvemento*
- *Idea de benestar e subdesenvolvemento*
- *O concepto de cultura*
- *Eurocentrismo, centralidade de Europa nos mapas e desproporción*

- Na área de Historia:

- *O concepto de cultura*
- *Culturas avanzadas e pobos primi-*

tivos

- *O uso da relixión como signo de identidade étnica*
- *O uso do termo indio e indíxena e outras denominacións despectivas*
- *Omisión do procesos de aculturación da conquista*
- *Eurocentrismo, centralidade de Europa nos mapas e desproporción*

A continuación procederemos a analizar e explicar como son tratados cada un destes conceptos e ideas nos diferentes libros de texto analizados. O Anexo II contén as táboas e os gráficos derivados desta análise.

3.1. Conceptos e ideas que conteñen negos etnocéntricos, dinámicas de racialización e prexuízos culturais na Área de Xeografía.

a) Concepto e modelo de sociedade:

Os libros de texto adoitan transmitir a visión etnocéntrica de que a sociedade ideal ou a sociedade maioritaria no mundo se corresponde ao noso modelo de sociedade. Téndese a amosar a nosa sociedade occidental e capitalista como o paradigma da sociedade ideal no mundo, sen ter en conta que existen moitos outros tipos de organización social das colectividades tan válidas como a que nós nos demos en dotar. Temos un exemplo na páxina 25 do libro *Geografía e Historia 3º ESO* da editorial Vicens Vives cando, como pé de foto, di: “En la sociedad actual, el consumo de



productos acaba convirtiéndose, en ocasiones, en consumismo” Véxase que se refira á “sociedade actual” en singular, coma se non existisen outro tipo de sociedades e coma se o habitual en todas as sociedades humanas fose o consumismo propio das sociedades capitalistas de libre mercado.

b) A tecnoloxía e a idea de evolución tecnolóxica:

Os libros de texto presentan diferentes clasificacións da tecnoloxía tomando como modelo a tecnoloxía desenvolvida nos países occidentais. Aquela similar á nosa tecnoloxía é unha tecnoloxía avanzada, a partir deste modelo de referencia clasifícanse as tecnoloxías dos diferentes pobos con cualificativos como tecnoloxía primitiva, simple, etc. Non se ten en conta, polo tanto, o contexto cultural no que esa tecnoloxía se desenvolve e as funcións que esta cumpre nesas sociedades. Hoxe en día, dende a antropoloxía, téndese a estudar a tecnoloxía dentro do seu propio contexto cultural, de forma que, se un pobo conta coa tecnoloxía suficiente e idónea para adaptarse ao seu medio e cubrir as súas necesidades vitais, sociais e culturais, entón podemos dicir que ese pobo conta coa mellor tecnoloxía posible segundo as súas circunstancias. Quere isto dicir que, se un pobo con industria lítica ten a tecnoloxía suficiente para o seu desenvolvemento segundo o seu xeito de vida e sociedade, entón ten unha

tecnoloxía equiparable á que poidamos ter nós nunha sociedade onde para desenvolvernos necesitamos ordenadores, robots, etc. Xa que logo, comparar tecnoloxía sen ter en conta a cultura soporte é un erro que induce a pensar que o outro é inferior cultural e intelectualmente a nós. Temos un exemplo desta afirmación na páxina 28 do libro *Geografía e Historia 3º ESO* de Vicens Vives: “La utilización de tecnología muy avanzada, una inversión considerable en investigación y el control de calidad de los productos son algunas de las características de la economía de nuestras sociedades”.

Agora un exemplo desas taxonomías ou supostas evolucións tecnolóxicas: Segundo o libro *Xeografía e Historia 3º ESO* de SM Xerme edicións, páxina 59, a tecnoloxía divídese segundo a súa sofisticación en: “rudimentarias, de industria tradicional e tecnoloxía avanzada (resultado dun enorme esforzo en investigación aplicada)”.

c) Concepto de calidade de vida e estándares de vida digna:

Cando se fala de estándares de vida digna sempre se fasi dende a perspectiva occidental, é dicir, dunha sociedade capitalista de libre mercado onde as familias de moi poucos membros e o ideal de individualidade prima en todos os aspectos da vida. O xeito de vida dun pobo, a convivencia



nun mesmo fogar de membros de varias xeracións -familias estendidas-, a posesión ou non de determinados bens de consumo, a existencia ou non de propiedade privada pode condicionar a idea que teñamos do que se debe considerar unha vida digna. En moitas culturas, por exemplo, non posuír propiedades ou riquezas, convivir baixo un mesmo teito dez individuos e compartir un cuarto entre avós, pais e fillos non é un motivo de vida indigna senón unha pauta cultural. En Occidente ese mesmo feito sería signo de pobreza e de infravivenda. Na páxina 21 do libro de *Xeografía e Historia 3º ESO* de SM Xerme edicións explica que, segundo a Declaración Universal de Dereitos Humanos, unha vivenda digna é aquela na que poden vivir unha familia con espazo suficiente, e cuxas condicións de seguridade, iluminación, ventilación, infraestrutura e equipamentos son os adecuados. Mais esta definición non explica, que tipo de familia? Que é espazo suficiente? Que son equipamentos adecuados? e adecuados a que? Polo tanto, os estándares de vida digna dependen de cada cultura. No que nun contexto sociocultural pode ser considerado miseria, noutro contexto é algo normal e non visto como indignidade. Non se pode pensar que a vida dos Zoé da Amazonía é indigna por viviren en chozas sen auga corrente nin luz. Esta mesma situación nunha familia española sería clasificada -e con razón- de vida indigna. Na páxina 33 do texto

de Vicens Vives reflíctese esta idea de estándares de vida digno na sociedade de consumo: “favorecer una buena calidad de vida por medio de estándares de vida dignos”.

d) Causas da fame e da pobreza:

É frecuente atribuír as causas da fame, pobreza e situación económica dos chamados países subdesenvolvidos a factores fundamentalmente internos destes estados. Na páxina 116 do manual de SM Xerme explícase:

A repartición desigual da pobreza se debe a conflitos bélicos, desprazamentos da poboación (ocasionados pola causa anterior e as hambrunas e secas), os sistemas políticos corruptos e as decisións económicas erróneas de institucións e gobernantes.

Semellan todas causas endóxenas onde Occidente, e o colonialismo, non ten responsabilidade ningunha. É preocupante, ao noso entender, que nalgúns libros de texto se inculque a idea de que non se coñecen as causas da desigualdade, coma se este fenómeno socioeconómico fose algo casual ou froito do azar. O manual de SM Xerme di literalmente na súa paxina 151:

Desde o principio dos tempos, créanse diferenzas entre iguais [...] A Xeografía e outras ciencias sociais



levan séculos preguntándose o porqué destas diferenzas e aínda non teñen resposta. [...] A solución ao problema da desigualdade está na cooperación, non na competencia. Talvez esta sexa a clave. Nun mundo onde a competencia favorece o enriquecemento duns poucos as solucións propostas por científicos sociais, políticos románticos ou cooperantes combativos teñen poucas posibilidades de éxito.

É interesante, e sumamente instrutivo pola súa capacidade para fomentar a empatía, o feito de que algúns libros de texto, como o da editorial Santillana, introduzan o concepto de Cuarto Mundo para facerlle ver ao alumnado que o tema da pobreza e da exclusión social non é algo exclusivo dos países subdesenvolvidos senón que nos países chamados desenvolvidos tamén se dan este tipo de situacións (páxina 190):

La pobreza no es exclusiva de los países en desarrollo y emergentes. También en los países desarrollados hay personas que viven en una situación de pobreza y exclusión social. Estas personas constituyen el llamado Cuarto Mundo.

Outras veces estas situacións de pobreza atribúense á propia cultura do grupo que a padece. Na *Guía Didáctica* da Editorial Edelvives, cando fala do sector primario, fai a seguinte pregunta prexuízosa: “Como se

explica que habendo tal cantidade de gandería en India, gran parte da súa poboación poida pasar fame e vivir na miseria?”. O antropólogo Marvin Harris explicou o porqué da sacralidade das vacas sen caer no tópico do país pobre que por crenzas relixiosas se nega a consumir os animais que os poderían alimentar.

e) Causas da escasa industrialización:

Ao igual que acontece ao estudar as razóns da pobreza ou da fame, ao abordar as causas da escasa industrialización dos países da África subsahariana adóptase unha visión eurocéntrica onde os motivos desta situación socioeconómica son atribuídas, fundamentalmente, a causas endóxenas dos propios países e das súas coxunturas actuais, sen ter en conta -ou na súa verdadeira dimensión- o proceso histórico e postcolonial de formación destes países e as responsabilidades das nacións europeas na situación actual de dependencia económica e de expolio de recursos naturais. Temos un claro exemplo na seguinte afirmación contida na páxina 254 do libro *Xeografía e Historia de 3º da ESO* da editorial Anaya:

As áreas menos industrializadas: localízanse nos países máis pobres da Terra, como os situados na África subsahariana. As causas da súa pouca industrialización son a falta



de recursos ou de capitais para explotacións, a escaseza de mercados e o illamento polas deficientes comunicación.

Pola contra, outros libros de texto -como o editado por Santillana- explican o peso do legado colonial entre as causas do atraso económico dos países subdesenvolvidos. Tal e como se indica na páxina 180 do citado libro:

La mayor parte de los países en desarrollo fueron colonias de las potencias europeas. Cuando las colonias se independizaron, se encontraron con una situación muy precaria. Sus economías estaban atrasadas. Las potencias europeas solo buscaban en las colonias materias primas y mano de obra barata, por lo que no modernizaron esas economías. Faltaban industrias y la población carecía de los servicios más básicos.

Curiosamente, o manual de Anaya, no tema onde se fala das causas do desenvolvemento desigual entre países (páxina 296), si cita algunhas causas externas desta situación -como o dominio exterior ou o problema da débeda externa- pero ao falar das causas internas nomea a inestabilidade política destes países atribuíndoa á existencia de conflitos armados e á existencia de gobernos corruptos: “A inestabilidade política está motivada pola existencia de conflitos armados [...] e pola existencia

de gobernos corruptos, que frean os investimentos, e desvían os créditos e a axuda internacional á compra de armas ou ao seu propio proveito”.

Para que o alumando poida facer o seu xuízo de valor sobre a situación destes países dende a equidade e sen risco caer en ideas prexuízosas, habería que explicar que eses conflitos armados son alimentados polos intereses económicos da industria armamentística occidental, que son os países occidentais a través dos seus gobernos os que venden armas a eses gobernos corruptos que desvían os fondos da axuda internacional á compra de armas ou que moitos dos gobernantes corruptos son apoiados e sostidos por democracias occidentais en base aos seus propios intereses económicos ou xeoestratéxicos.

Cabe comentar un último punto á hora de estudar as causas de subdesenvolvemento, referímonos ao xa mencionado tema dos conflitos bélicos e da desigualdade. Faise reiterativo nos manuais analizados de Xeografía e Historia ofrecer unha visión parcial sobre os motivos que orixinan estes conflitos, eludindo, na medida do posible, citar as responsabilidades dos chamados países desenvolvidos nestes sucesos. Un exemplo extraído do manual de Anaya, páxina 304:

Os conflitos territoriais entre países limítrofes están provocados polo desacordo no trazado das fronteiras



terrestres e marítimas ou pola reclamación dunha rexión fronteiriza anexionada por un deles.

Para unha maior comprensión destes conflitos fronteirizos cómpre explicar que moitas destas fronteiras dos actuais estados de África e América orixináronse de xeito artificial durante o proceso de descolonización, dividindo e fragmentado rexións culturalmente afíns e pobos e etnias en diferentes estados. No citado manual, cítanse as disputas fronteirizas entre Chile e Arxentina, o conflito de Cachemira entre India e Pakistán ou os conflitos entre Xapón, China e Vietnan. Bótase en falta que, nun libro de texto español, non se citen conflitos propios similares como o que mantén España con Reino Unido -caso de Xibraltar- ou con Marrocos polas súas reivindicacións sobre Ceuta e Melilla. Vemos, polo tanto, outro exemplo de diferenza nos criterios empregados para analizar o propio fronte ao alleo. É salientable tamén que o conflito desta índole que máis implicación xeoestratéxica ten para Occidente -o palestino-israelí- nin sequera se cite. Outro parágrafo interesante, a este respecto, é o seguinte: “Os conflitos de orixe política prodúcense cando un estado intenta impoñer os seus intereses sobre outro ou estender a súa área de influencia. Os máis frecuentes son os conflitos territoriais entre países limítrofes e os conflitos separatistas”.

Se o que se pretende é que os alumnos e as alumnas teñan unha visión global deste tipo de conflictividade política habería que explicar que moitos destes conflitos acontecidos durante a segunda metade do século XX e o que levamos do XXI non se deben a disputas fronteirizas entre estados limítrofes senón ao intento por parte de países occidentais de impor os seus intereses sobre outros estados. Podemos citar as dinámicas de confrontación durante a Guerra Fría, a guerra de Vietnan, a guerra civil en Nicaragua ou El Salvador, o bloqueio a Cuba, a Guerra do Golfo, a invasión de Irak ou as diferentes guerras de Afganistán, entre outros.

Podemos concluír que existe a tendencia a minusvalorar nos libros de texto a responsabilidade dos países desenvolvidos na situación económica e política dos países “subdesenvolvidos”. Ademais, no tocante aos problemas internos, a análise adoita ser máis laxa que cando analizamos os conflitos externos, omitindo, moitas veces, citar as problemáticas da nosa sociedade.

f) Concepto de desenvolvemento:

As ideas de modelo de sociedade, evolución tecnolóxica, estándares de vida digna ou industrialización están estreitamente relacionados coa idea de desenvolvemento. Na páxina 114 do libro *Xeografía e Historia 3º ESO*



de SM Xerme edicións defínese o concepto de desenvolvemento en base á satisfacción das necesidades básicas dos cidadáns: “Os países alcanzan o pleno desenvolvemento cando toda a súa poboación ten cubertas as necesidades básicas.” Xa que logo, un podería pensar -como así acontece realmente- que o pobo yanonami ou os sambia de Nova Guinea alcanzaron o pleno desenvolvemento pois o seus sistemas sociais fan que teñan cubertas as súas necesidades básicas. O nesgo etnocéntrico desta definición está no que entendemos por “necesidades básicas” que, no noso caso, se definen en base ás necesidades das sociedades occidentais. Deste xeito a ONU establece o “Índice de desenvolvemento humano” que mide a calidade de vida en base aos ingresos, o acceso á educación e a esperanza de vida ao nacer, factores todos eles -agás o tema da esperanza de vida- propios de sociedades occidentais, democráticas e de libre mercado. Aquelas sociedades que cobren as súas necesidades básicas pero a través dun sistema económico diferente ao capitalismo de libre mercado son claramente clasificadas como subdesenvolvidas, tal e como explica na páxina 30 o texto da editorial Vicens Vives: “Este sistema económico [sistema de subsistencia] lo encontramos en sociedades con niveles de desarrollo escaso”. Ou como se di na páxina 138 do texto de Anaya:

A economía explica que nos países atrasados, de economía agraria, a poboación se centre nas áreas de riqueza agrícola e solos fértiles; ou que nas sociedade avanzadas, de economía industrial e terciaria [...]

Tamén merece ser analizado como se filtra nos textos escolares a idea de que o sistema capitalista busca satisfacer as necesidades con xustiza. Na páxina 30 do texto da editorial Vicens Vives explícase que o sistema capitalista: “Se basa en la ley de la oferta y la demanda para conseguir precios justos que permitan a las personas satisfacer sus necesidades”. A lei da oferta e demanda establece prezos de equilibrio entre a cantidade demandada e a ofertada pero non establece un prezo xusto.

g) Idea de benestar e subdesenvolvemento:

O concepto ou idea de benestar dunha sociedade equipárase a desenvolvemento e ten en conta, sobre todo, dimensións económicas ou materialistas propias de sociedades occidentais, isto é, riqueza económica, satisfacción de necesidades básicas e bens de consumo, cohesión social e nivel de igualdade social, a convivencia e participación social (democracias occidentais) e a calidade do medio (sen ter en conta que moitas industrias occidentais externalizan a súa contaminación e degradación medioambiental nos países do Terceiro Mun-



do). O índice de desenvolvemento humano elaborado pola ONU ten en conta tres dimensións: nivel de vida (medido en base ao PIB por habitante), educación (tomando como referencia o sistema educativo de escolarización occidental) e a saúde. Na páxina 294 do libro da editorial Anaya dise a este respecto que “os países de alto desenvolvemento contan con trazos económicos, sociais, políticos e ambientais avanzados”. Esta afirmación leva implícita unha idea teleolóxica do desenvolvemento social, unha sorte de evolucionismo social que equipara as transformacións sociais, políticas e económicas das diferentes sociedades a un proceso biolóxico evolutivo onde hai un fin último ou meta desexada á que debe chegar toda sociedade no seu devir histórico. Esta é unha idea que, dende un punto de vista antropolóxico, é insostible e indefendible, pois falamos de diversidade de formas sociais e non de modelos evolutivos nos que todos teñan que pasar polas mesmas fases ou transformacións. O uso de expresións como país, sociedade ou cultura atrasada alimentan estas ideas terxiversadas. No mesmo libro, na páxina 298, temos un exemplo do usos destas expresións: “Os países atrasados ricos en recursos beneficiáronse das relación cos países emerxentes”. Outro aspecto a analizar é como, entre os retos pendentes do desenvolvemento humano, se fala do tema de elevar a participación cidadá. No libro de Anaya, por exemplo, dise na páxina 301:

A insatisfacción da cidadanía pola súa falta de participación nos asuntos que lle concirnen crece en todos os países. En datas recentes, esta insatisfacción manifestouse en movementos de contestación social, que alcanzaron unha grande difusión [...]. Algúns exemplos son o movemento “Ocupa Wall Street”, nos Estados Unidos; a chamada “Primavera Árabe”, en Tunisia e Exipto; e a “revolución dos paraugas” en Hong Kong.

Coidamos, tamén, preocupante que nun texto escolar español non se cite o “movemento 15M”, cuxa repercusión social e política foi superior aos movementos antes citados. Podemos, xa que logo, observar nesta omisión un exemplo de diferenza de criterio ao analizar a cultura propia e a allea, é dicir, os procesos sociais, a conflitividade e as carencias do noso sistema fronte aos doutros estados, sociedades ou culturas, o que induce a pensar nunha sobrevaloración da endocultura fronte ao Outro.

Tendencioso, ao noso entender, é o feito de atribuír a deterioración medioambiental dos países menos desenvolvidos exclusivamente a desastres naturais, eludindo a responsabilidade directa da industria dos “países avanzados” na deforestación -e a consecuente erosión-, na contaminación destes países, na sobreexplotación de recursos naturais e nos problemas que está a causar o cambio climático global. Para mostra destas



afirmación citamos o seguinte parágrafo do manual de Anaya:

A deteriorización medioambiental aféctalles a todos os países da Terra. Os máis desenvolvidos teñen unha pegada ecolóxica maior. Os menos desenvolvidos teñen unha pegada menor, pero o impacto dos desastres naturais (secas, inundacións, deforestación, erosión) afecta os seus ecosistemas e actividades económicas, o que limita as súas posibilidades de desenvolvemento.

3.2. Conceptos e ideas que conteñen nescos etnocéntricos, dinámicas de racialización e prexuízos culturais na Área de Historia.

a) Concepto de cultura, culturas avanzadas e pobos primitivos:

É algo constante nos libros de texto o uso incorrecto que se fai do termo cultura, vexamos algún exemplo. No manual de Edelvives, páxina 166 dise:

Los países desarrollados forman el centro del mundo globalizado en el que los intereses de sus empresas y gobiernos siguen siendo prioritarios. [...] No solo gozan de un alto nivel económico, sino también de sistemas políticos democráticos y de un gran desarrollo cultural y social.

Falar de países con “gran desenvol-

vemento cultural” quere dicir que hai outros que teñen menos desenvolvemento cultural ou, se se quere, unha cultura inferior. Este tipo de afirmacións ou pensamento son insostibles, a cultura é algo que non se pode ponderar. Podemos medir o nivel de alfabetización, de formación académica, de produción artística pero non se pode medir o nivel cultural dun pobo e, xa que logo, non se poden comparar nin establecer procesos evolutivos con base no desenvolvemento cultural.

Moitos dos libros de texto empregan a idea de cultura ou pobo avanzado e cultura ou pobo primitivo. Unha clasificación etnocéntrica baseada exclusivamente estándares occidentais fundados en criterios materialistas como poden ser o uso de determinada tecnoloxía ou a presenza dunha serie de estruturas sociais que entendemos como modelo ou sinal de progreso. Quedan fóra destes criterios, xa que logo, outros trazos culturais como poden ser a sofisticación das estruturas lingüísticas dos idiomas que falan estes pobos, a complexidade dos seus sistemas de parentesco, a súa riqueza mítica ou outras formas de organización social diferentes das habituais en Europa e Occidente. Na páxina 166 do libro *Xeografía e Historia 3º ESO* de SM Xerme edicións, ao falar das culturas precolombinas, di respecto á cultura maia: “a cultura era avanzada”. Na páxina 41 do libro da editorial Rodeira-Grupo Edebé



temos outra mostra destas afirmacións: “Algúns dos pobos máis avanzados que encontraron os españois cando chegaron ó Novo Mundo foron: os aztecas, os maias e os incas”. Que quere dicir cultura avanzada? A cultura non se poden medir, é un todo absoluto, ou hai cultura ou non hai. Se existe ser humano en sociedade existe cultura. Dicir que unha cultura é avanzada quere dicir que existen culturas atrasadas e iso reflicte unha idea evolucionista da cultura que non se sostén dende ningún punto de vista antropolóxico, de igual xeito que non podemos falar de razas superiores a outras, no suposto xa erróneo de que puidesemos falar de razas. No manual de Santillana (paxina 234) os prexuízos son explícitos:

La mayor parte de los pueblos precolombinos eran pequeñas tribus que tenían formas de vida muy primitivas, como los caribes o los taínos, en las Antillas. Pero también había otros, como los mayas, los incas y los aztecas, que habían desarrollado grandes civilizaciones.

b) O uso da relixión como signo de identidade étnico:

Outro prexuízo ou nesgo racialista nos libros de Historia -sobre todo nos temas de historia de España- é aquel que identifica a musulmán con pertencente a outro pobo diferente dos que habitan a Península Ibérica. Os musulmáns adoitan ser tratados

como pobo e non como relixión. Dise na páxina 169 do texto de *Xeografía e Historia 3º ESO* de SM Xerme edicións: “Ademais dos musulmáns, que se cita no texto, houbo outro pobo que foi forzado a abandonar a Península neste período. A quen nos referimos?”. Este parágrafo é un exemplo de creación de identidade mediante un proceso de alteridade baseado na filiación relixiosa dos habitantes de España. Do texto dedúcese que o pobo español é o cristián mentres que aqueles que practicaban a relixión musulmá ou xudía -independentemente da súa procedencia- son considerados outro pobo. Atopamos un uso correcto do termo musulmán -como identidade relixiosa- no manual de Santillana onde di (paxina 275): “En 1502, un decreto similar estableció la conversión o la expulsión de los musulmanes españoles”. O texto deixa claro que, malia a súa relixión, os musulmáns expulsados eran españois, non un pobo alleo.

c) O uso do termo indio e outras denominacións despectivas:

Malia coñecérense os nomes das diferentes culturas e etnias que habitaban en América no momento da chegada dos conquistadores, nos libros de texto segue a ser xeneralizado o uso do termo “indios” para referirse a todos eles, o que reflicte unha idea prexuízosa e -debido ás connotacións minusvalorativas do substantivo-



induce o alumnado a pensar nestes habitantes orixinarios de América como nunha sorte de salvaxes. Por exemplo, o manual de *Geografía e Historia 3º ESO* de editorial Santillana refírese nestes termos aos habitantes da América baixo dominio español: “En 1542, se promulgaron también las Leyes Nuevas, que reorganizaban los territorios americanos y regularon el trato que debía darse a los indios.” Temos outro exemplo nos exercicios da páxina 296: “¿Qué opinas acerca del trato que recibieron los indios? ¿Cómo había que tratar a los indios? ¿Qué teoría sobre el descenso de la población india te parece más probable?”

Respecto ao termo indíxena, se ben este non ten por que ter unhas connotacións negativas, ao usalo asociado a ideas como cultura primitiva en contraposición coa idea do conquistador europeo civilizado, pode inferir unha visión minusvalorativa destes pobos. Na paxina 173 do texto de *Xeografía e Historia de 3º da ESO* de SM Xerme edicións pregunta: “Que tres fases hai na relación entre os conquistadores e os indíxenas?”

Noutras ocasións o que se detecta é o uso de termos considerados peorativos para referirse a determinados pobos de América. No mapa da paxina 223 do libro de Santillana sitúa no NO de Norte América o pobo inuit pero refírese a el como “Esquimales”, un termo despectivo que signi-

fica “comedores de carne crúa” que os propios inuits rexeitan como nome propio.

d) Omisión do proceso de aculturación da conquista:

Máis grave que o uso de indio ou o mal uso de indíxena, semella o feito de que, ao analizar o impacto que a conquista de América tivo sobre as poboacións indíxenas, é habitual que nos libros de texto só se fale da súa diminución demográfica barallando algunhas causas como as enfermidades e epidemias, as duras condicións de vida ou os conflitos armados. Óbviase, xeralmente, as repercusións negativas derivadas dos procesos de aculturación, perda de identidade, desaparición de linguas, tradicións, crenzas propias e outros elementos claves e definitorios das diferentes culturas. Incluso habería que falar da extinción de grupos étnicos enteiros e das súa culturas. No libro de *Geografía e Historia 3º ESO* da editorial Santillana cítase como legado da conquista de América: “o idioma, o catolicismo, as cidades fundadas, a arte colonial e a introdución de novas plantas e animais”. Como se pode ver, son todos aspectos positivos e da a idea interesada de que o balance do intercambio cultural foi positivo para os pobos orixinarios de América, obviando, xa que logo, as consecuencias negativas para as culturas locais deste choque e sometemento a un sistema social e cultural alleo



ao propio, co conseguinte proceso de destrución e desmembramento etno-cultural. Na páxina 41 do libro de editorial Rodeira di:

A cultura española deixou como heranza da súa presenza en América a súa lingua, a súa relixión, a súa arte e o seu pensamento”. [...] A relixión católica foi predicada polos misioneiros entre os nativos. A Igrexa actuou en moitos casos denunciando os abusos de poder. Sobresaen as figuras de frei Antón Montesinos, frei Francisco de Vitoria e o xa mencionado frei Bartolomé de las Casas, que foi un acérrimo defensor dos indios ante o rei e ante o Consello e Indias.”

No manual de *Xeografía e Historia 3º ESO* de SM Xerme edicións ao falar da cultura nos territorios de América explica que :

A colonización dos novos territorios supuxo a difusión e imposición da lingua, os costumes e a relixión dos conquistadores. Así, as culturas indíxenas foron adoptando a lingua castelá e o cristianismo. As ordes relixiosas desempeñaron un papel moi importante na evanxelización e na educación.

Este tipo de afirmacións, usando unha linguaxe esquiva, adultera o significado real do que é un intenso proceso de aculturación e colonización cultural. Falar de que “as cul-

turas indíxenas foron adoptando a lingua (castelán) e o cristianismo” pode transmitir a idea de que foi un cambio voluntario, unha opción persoal e libre de adoptar esa nova cultura, algo que non se corresponde coas dinámicas reais de subordinación dunha cultura dominada fronte a outra dominante e prestixiada. Afirmar que as ordes relixiosas desempeñaron un papel moi importante na “educación” leva a pensar que as poboacións autóctonas non tiñan educación e que os cregos fixeron un traballo positivo de formación, cando o que fixeron foi implantar e impoñer un sistema de educación europeo e cristián a unhas comunidades que xa posuían os seus propios mecanismos de transmisión de coñecemento e cultura, isto é, a súa propia forma de educar. Por último, é interesante a idea velada que se transmite de que os conquistadores tiñan unha soa lingua, o cal é falso pois como habitantes dos diferentes territorios da Península Ibérica falaban non só castelán senón tamén galego, catalán e eusquera; xa que logo non se impón a lingua dos conquistadores -entendida esta denominación como sinónimo de español- senón a lingua do reino de Castela ou da cultura dominante no territorio de España.

e) A visión da inmigración:

A visión que se dá da inmigración non é obxectiva en canto aos factores positivos ou negativos destes proce-



sos. Cítanse como vantaxes da inmigración o rexuvenecemento da poboación, a chegada de man de obra barata e a multiculturalidade. Para mellorar a imaxe destes inmigrantes como actores activos do dinamismo económico do país de acollida cómpre citar tamén as achegas que fan as arcas do Estado (cotizacións á Seguridade Social ou do pago de impostos). É frecuente tamén falar de vantaxes e inconvenientes da inmigración dende a óptica da poboación de acollida pero debe terse en conta tamén a visión do inmigrante. Cómpre falar dos procesos de aculturación que sofren as persoas migrantes, e non reducir o problema a afirmacións como a contida na páxina 152 do libro de Anaya onde di: “outros inconvintes son a inadaptación dalgúns inmigrantes aos costumes dos países de acollida”, sen explicar o porqué deste fenómeno.

f) Eurocentrismo:

Nos libros de texto transmítese a idea de que Europa foi o motor dos grandes cambios da humanidade, negando a outras rexións da Terra unha categoría similar, malia teren sufrido procesos históricos equiparables: por exemplo, atribuír a alta densidade poboacional de Europa á suposta antigüidade do seu poboamento, aínda que a antigüidade poboacional de África é maior que a de Europa. Na páxina 138 do texto de Anaya explícase: “A antigüidade do poboamento explica as altas densidades de Asia

e Europa”. Na seguinte páxina insisten na idea: “Asia e Europa tiveron un poboamento temperán, ligado ao descubrimento da agricultura no neolítico.” Nesta frase intuímos a idea de equiparar a Europa co berce da agricultura e da revolución neolítica aínda que na Europa central e occidental a agricultura chegou milenios máis tarde do seu nacemento no Crecente fértil ou noutras zonas da Terra como o delta do Nilo, a conca do río Amarelo ou en Mesoamérica. Á parte de factores físicos e humanos que inflúen na desigual distribución da poboación, os ratios de densidade teñen que ver tamén coa extensión territorial sobre a que se asentan esas poboacións. Europa é moi pequena comparada con África ou América, e a súa densidade poboacional será maior independentemente do temperá ou non da súa poboación.

Outro exemplo deste eurocentrismo témolo cando nos libros de texto se explican as características que definen a un Estado moderno, como son a posesión de poderosos exércitos profesionais, a existencia dunha forte burocracia, a centralización do poder e o establecemento dunha corte ou sede permanente. Pois ben, estas son características que tamén posuían civilizacións como a Inca ou a Azteca, pero a eles non se lles outorga a categoría de Estado moderno, malia seren coetáneos dos estados europeos.



Por último, é necesario tamén comentar a centralidade de Europa nas representacións dos mapas que figuran nos libros de texto e o uso da desproporción e o cambio de escala que se lle dá ao país ou continente propio dependendo dos temas a tratar. Aínda que na páxina 23 da *Guía y Soportes Didácticos de Geografía de Historia* de Oxford Education dise literalmente que: “Los mapas son representaciones fieles y proporcionadas de la Tierra, o una parte de ella, sobre una superficie plana”, isto non acontece así. Por exemplo, no mapa mundi que figura na páxina 169 do libro de SM Xerme edicións, aparece Europa cun tamaño maior en proporción que o resto dos continentes. O mapa que figura na páxina 213 do manual de Santillana, e que reflicte os territorios do Mundo baixo posesión de Felipe II, presenta alteracións nas proporcións dos tamaños dos países. España aparece máis grande do que lle correspondería, chegando a ter un tamaño case equivalente a aquel co que se representa, por exemplo, a India; o mesmo acontece no mapa que figura na páxina 201 do libro de Anaya.

4. Discusión e conclusións

Pretendiamos ao comezo desta investigación dar resposta a unha serie de preguntas e verificar se se cumprían certas hipóteses que considerabamos probables. Tras a análise detallada dunha escolma de libros

de texto de Xeografía e Historia de 3º da ESO, e seguindo as directrices marcadas polos obxectivos propostos, chegamos á conclusión de que, por unha banda, as nosas hipóteses de partida resultaban en gran medida atinadas. Así, a diversidade cultural e a súa importancia segue sen ser recollida correctamente nos libros de texto e, ademais, non se lle dá a relevancia necesaria nos procesos de aprendizaxe á diversidade cultural do propio alumnado. Por outra banda, comprobamos tamén que os libros de texto seguen a ser portadores de estereotipos e visións etnocéntricas e eurocéntricas e que a transmisión sublime desta ideoloxía racializadora segue a producirse na nosa sociedade, dando resposta, así, a moitas das preguntas que nos formulabamos ao inicio desta investigación. E, malia que as representacións prexuízosas e etnocéntricas están presentes en todas as culturas, nos nosos libros de textos téñense atopado unha serie de manifestacións do etnocentrismo occidental que se explicitan, por exemplo, no significado co que se usan as nocións “civilización”, “evolucionismo social”, “desenvolvemento”, “atraso cultural”, “avance tecnolóxico”... Cumprimos o noso obxectivo de identificar estas categorías e analizar como son utilizadas para definir o Outro.

Do noso estudo, e dos exemplos presentados extraídos dos propios manuais, podemos concluír tamén que



o modelo de sociedade e cultura que se quere inculcar nos libros de texto como paradigma de civilización é o correspondente á cultura occidental. Ademais, comprobamos que non se ten en conta a diversidade cultural dun xeito igualitario, nin se valoran dun mesmo xeito os procesos e logros sociais das diferentes culturas da Terra.

Algo máis grave aínda, polas repercusións que pode ter na xustificación da desigualdade e que se visibiliza no traballo, é o xeito en como se conceptualiza dende a visión occidental do “non progreso” o subdesenvolvemento dos países do Terceiro Mundo, perpetuándose, a través das representacións contidas nos libros de texto, esquemas e visións racistas e xustificadoras da discriminación económica ou cultural de determinados países e colectivos humanos, como é o caso do chamado Terceiro Mundo ou dos colectivos de inmigrantes. Existe, ademais, unha tendencia nos nosos libros de texto a minusvalorar a responsabilidade dos países industrializados na situación económica e política dos países denominados subdesenvolvidos. A pobreza do Terceiro Mundo, o fracaso doutros modelos sociais alternativos ao noso ou os fundamentalismos que hoxe atopan terreo fértil para a súa propagación vense como consecuencia dos seus propios límites internos e non como resultado da conxuntura histórica mundial producida pola asimétrica

relación de forzas entre norte e sur, ou entre a chamada “civilización occidental” e o resto do mundo. O pensamento occidental dominante, reflectido nos libros de texto, non considera a posibilidade de que existan outros modelos de vida alternativos e diferentes ao noso que sexan igualmente válidos, dignos e “civilizados”.

Como conclusións finais do noso estudo, verificamos que o proceso de autolexitimación deslexitimando o diverso implica unha visión etnocéntrica que resulta consubstancial co sistema educativo, malia que se rexeiten as súas formulacións explícitas. Que a escola actúa para impor un modelo particular de cultura, onde o libro de texto é un instrumento básico de homoxenización cultural do alumnado. Un produto de comunicación mediatizado por intereses políticos, relixiosos, económicos e comerciais.

Cómpre tamén, extraer unha idea que poida servir para corrixir minorar este tipo de eivas do noso sistema educativo e, en concreto, dos nosos libros de texto. Se para algo poden ser útiles traballos deste tipo é para concienciármolos de que a obxectivación dos estereotipos que se transmiten a través de todas as vías de socialización dos individuos é un paso necesario para evitar prexuízos e xenofobias, á vez que supón unha valiosa ferramenta para que o/a docente poida detectar e corrixir os



negos etnocéntricos e racializadores contidos nos libros de texto e no currículo.

Por último, e como colofón práctico do estudo aquí presentado, podemos afirmar que, unha vez revisados e estudados pormenorizadamente os diferentes libros de texto ofertados para a materia de Xeografía e Historia de 3º da ESO, o manual que mellor trata o tema da diversidade cultural é o libro de *Xeografía e Historia de 3º da ESO* da editorial Edelvives. Como mostra desta afirmación podemos comentar que cando aborda o tema dos sistemas económicos pon varios exemplos de pobos con economías baseadas na tradición, como poden ser os inuits, os yanonamis, os penanes de Malasia ou os Masais; presenta diferentes visións sobre o crecemento económico (teorías do crecemento sustentable e do decrecemento económico); ten en conta a implicación de Occidente na situación económica de África; amosa a

diversidade de tipos de sociedades e de sistemas económicos sen primar a visión capitalista occidental e, ademais, explica as repercusións negativas do noso sistema socioeconómico. Por todo elo, podemos afirmar que o manual da editorial Edelvives é o que maior sensibilidade amosa respecto ao xeito en como a diversidade cultural debe ser tratada nos libros de texto.

Gustaríame rematar este traballo de fin de mestrado citando o antropólogo Claude Lévi-Strauss, quen tanto loitou pola valorización e respecto á diversidade cultural, e que condensa nesta frase final a filosofía que guía e que subxace aos datos e afirmacións envorcados neste estudo:

Ningunha fracción da Humanidade dispón de fórmulas aplicables para todo o conxunto, e unha Humanidade confundida nun xénero de vida único sería inconcibible. (Race et Historie. Claude Lévi-Strauss).



Anexo I: Conceptos básicos.

Entendemos por **enculturación** o proceso socialmente institucionalizado de transmisión de información que ten, entre outras, a finalidade de asegurar a integración dos individuos nun grupo determinado. Estas pautas de conduta e de pensamento do grupo son transmitidas aos seus membros por diferentes vías, por

exemplo, a través das institucións educativas que regulan o sistema educativo desa comunidade. E é aquí onde os libros de texto xogan un papel importante pois funcionan como factores de enculturación ao prover os estudantes de relatos que conteñen determinadas visións do mundo que representan as interpretacións



da realidade que as autoridades educativas consideran apropiadas e que deben ser compartidas por toda a colectividade.

A **endoculturación** sería a estratexia social para incluír a mocidade dentro dos marcos dunha cultura determinada.

Entendemos por **aculturación** o proceso socioeducativo a partir do cal os suxeitos interiorizan e asumen as pautas de conduta e os valores propios dunha cultura que inicialmente lles é allea. Aculturación refírese, xa que logo, ao resultado dun proceso no cal unha persoa ou un grupo adquiren unha nova cultura ou aspectos dela. Este proceso adoita acontecer a expensas da cultura propia e de forma involuntaria. Unha das causas externas tradicionais de aculturación foi a colonización e hoxe a globalización.

A **diversidade étnica** fai referencia á diversidade de orde biolóxica, fenotípica e á de tipo cultural que caracteriza a todos e cada un dos grupos humanos. É dicir, entendemos por diversidade étnica a diversidade percibida entre grupos formados por individuos que comparten un certo número de trazos de orde bio-antropolóxica, lingüística, política, histórica, etc, e que forman os denominados

grupos étnicos ou etnias.

Os factores que favorecen a formación de estereotipos nacionais nos manuais de Historia son os seguintes:

1. A vicariedade dos textos de Historia
2. As tendencias prexuízosas e etnocéntricas dos autores
3. Etnocentrismo, prexuízos e estereotipos nos libros de Historia
4. A ambigüidade do concepto “nación”

A vicariedade dos textos de Xeografía e historia fai referencia ao feito de que os lectores dos libros de texto son receptores duns datos dos que non saben se son verdadeiros ou falsos, nin poden comprobalo cando se realiza a comunicación. Xa que logo, o emisor debe confiar na capacidade de reconstrución do receptor e aceptar a autoridade do emisor.

Os **prexuízos**³ constitúen opinións dogmáticas e desfavorables respecto a outros grupos e, por extensión, respecto a membros individuais doutros grupos. A análise dos textos de Xeografía e Historia de distintos países pode pór de manifesto os prexuízos nacionais positivos e negativos.

³ Billing, M. (1984). “Racisme, préjuré et discrimination”. Moscovici, S. (dir.). Psychologie sociale. París, P.U.F.



O **estereotipo** cumpre, entre outras, a función de racionalización e xustificación do prexuízo e, malia non ser a causa, pode alimentalo. Os estereotipos e os prexuízos negativos poden dar lugar a discriminacións que levan consigo, acotío, imaxes simplificadas e desfavorables do grupo discriminado. Polo xeral, os suxeitos discriminan a favor do endogrupo e en contra do exogrupo, é o que se chama nesgo endogrupal.

En canto ao **etnocentrismo**, este maniféstase na tendencia a ter unha representación máis positiva do grupo propio ca dos grupos alleos. É a valoración das particularidades do propio grupo como apropiadas para os demais grupos humanos. As representacións prexuízosas e etnocéntricas están presentes en todas as culturas.

Racismo é unha ideoloxía, conduta ou sentimento que consiste en atri-

buír a grupos humanos con características físicas (fenotipos) diferentes, condutas sociais, culturais ou cognitivas diferentes e inferiores que as propias. Parte dunha idea bioloxizada da cultura. Adoita manifestarse como o menosprezo de outro grupo e supón unha forma de discriminación.

Proceso de **racialización** é aquel polo cal a diferenza se clasifica e se avalía de forma negativa e etnocéntrica a partir de atribuír comportamentos, actitudes e valores a determinados trazos fenotípicos.

A **xenofobia** é o medo, hostilidade, rexeitamento ou odio ao estranxeiro, con manifestacións que van dende o rexeitamento máis ou menos manifesto, o desprezo e as ameazas, ata as agresións e os asasinatos.

J.V.



VENTA - SERVICIO TÉCNICO - MANTENIMIENTO

C/ Cruz Vermella, 12 - 36002 PONTEVEDRA - Teléfono: 986 896 471 - Fax: 986 896 540
www.galibayte.com - galibayte@galibayte.com



Anexo II: Táboas e gráficos.

Táboa 1: Clasificación das ideas prexuízosas, etnocéntricas e racializadoras segundo os diferentes temas analizados.

REPARTO DOS NEGOS ETNOCÉNTRICOS POR TEMAS	ACTIVIDADES ECONÓMICAS NAS SOCIEDADES	ACTIVIDADES INDUSTRIAIS. A INDUSTRIA	DESIGUALDADE E COOPERACIÓN	ORIXE DA IDADE MODERNA	ÉPOCA DOS GRANDES DESCUBRIMENTOS
<i>Concepto e modelo de sociedade</i>	X				
<i>Idea de evolución tecnolóxica</i>	X	X			
<i>Estándares da calidade de vida</i>				X	X
<i>Causas da fame e da pobreza</i>		X	X		
<i>Causas da escasa industrialización</i>		X	X		
<i>Concepto de desenvolvemento</i>	X	X	X		
<i>Idea de benestar e subdesenvolvemento</i>			X		
<i>Concepto de cultura, cultura avanzada vs. pobo primitivo</i>	X	X	X		X
<i>Relixión e identidade</i>					X
<i>O uso do termo indio</i>					X
<i>A conquista e a aculturación</i>					X
<i>A visión da inmigración</i>			X		
<i>Eurocentrismo</i>	X	X	X	X	X



Táboa 2: Clasificación das ideas prexuízosas, etnocéntricas e racializadoras detectadas nos materiais didácticos de cada editorial.

	Vicens Vives	SM Xerme	Rodeira	Edelvives	Anaya	Santillana	Tambre Edelvives	Oxford
Concepto e modelo de sociedade	X							
Tecnoloxía e a idea de evolución tecnolóxica	X	X						
Calidade de vida e estándares de vida digno	X	X						
Causas da fame e da pobreza		X					X	
Causas da escasa industrialización					X			
Concepto de desenvolvemento	X	X			X			
Idea de benestar e subdesenvolvemento					X			
Concepto de cultura, culturas avanzadas e pobos primitivos		X	X	X		X		
Relixión como signo de identidade étnica		X						
O uso do termo indio e indíxena		X				X		
Conquista e aculturación		X	X			X		
A visión da inmigración					X			
Eurocentrismo, centralidade de Europa nos mapas	X	X	X	X	X	X	X	X



Número de veces que se detectaron os nesgos na análise dos diferentes libros de texto e materiais didácticos:

Nesgos racializadores	Nº de veces
<i>Concepto e modelo de sociedade</i>	1
<i>Tecnoloxía e a idea de evolución tecnolóxica</i>	2
<i>Calidade de vida e estándares de vida digna</i>	3
<i>Causas da fame e da pobreza</i>	2
<i>Causas da escasa industrialización</i>	1
<i>Concepto de desenvolvemento</i>	3
<i>Idea de benestar e subdesenvolvemento</i>	1
<i>Concepto de cultura, culturas avanzadas e pobos primitivos</i>	4
<i>Relixión como signo de identidade étnica</i>	1
<i>O uso do termo indio e indíxena</i>	2
<i>Conquista e aculturación</i>	3
<i>A visión da inmigración</i>	1
<i>Eurocentrismo, centralidade de Europa nos mapas</i>	8

Número de veces que se detectaron os nesgos racializadores ou etnocéntricos segundo os libros de texto de cada editorial⁴:

Nesgos racializadores por editorial	Nº de nesgos
VICENS VIVES	5
SM XERME	9
RODEIRA	3
EDELVIVES	2
ANAYA	5
SANTILLANA	4

⁴ Na presente gráfica só figura a valoración dos libros de texto, xa que logo, non se inclúen as guías didácticas analizadas polo que non figuran valorados os materiais de Oxford education.



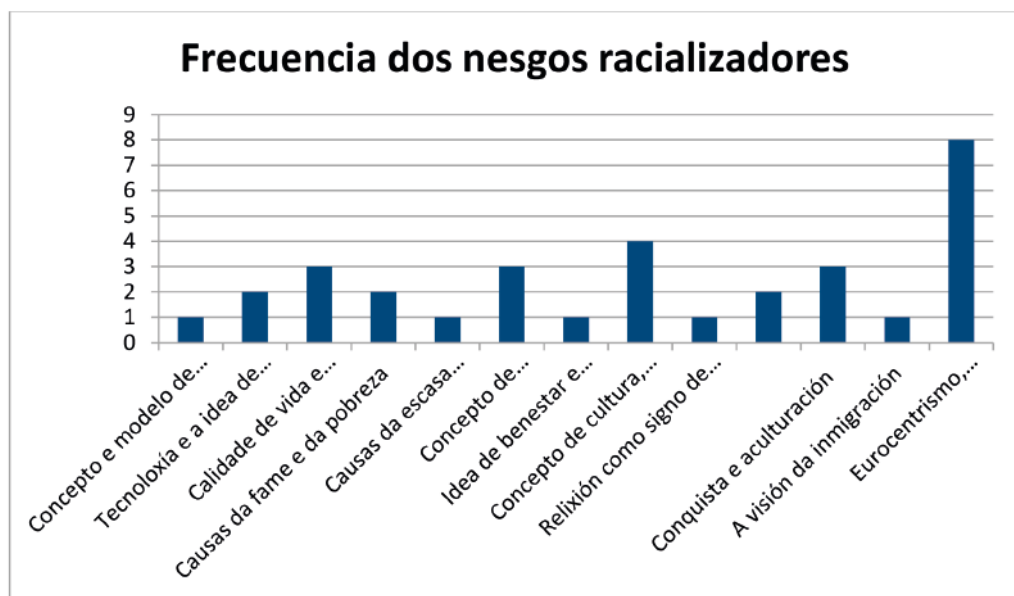


Gráfico 1: Frecuencia de aparición dos diferentes nesgos racializadores detectados nos materiais didácticos analizados.

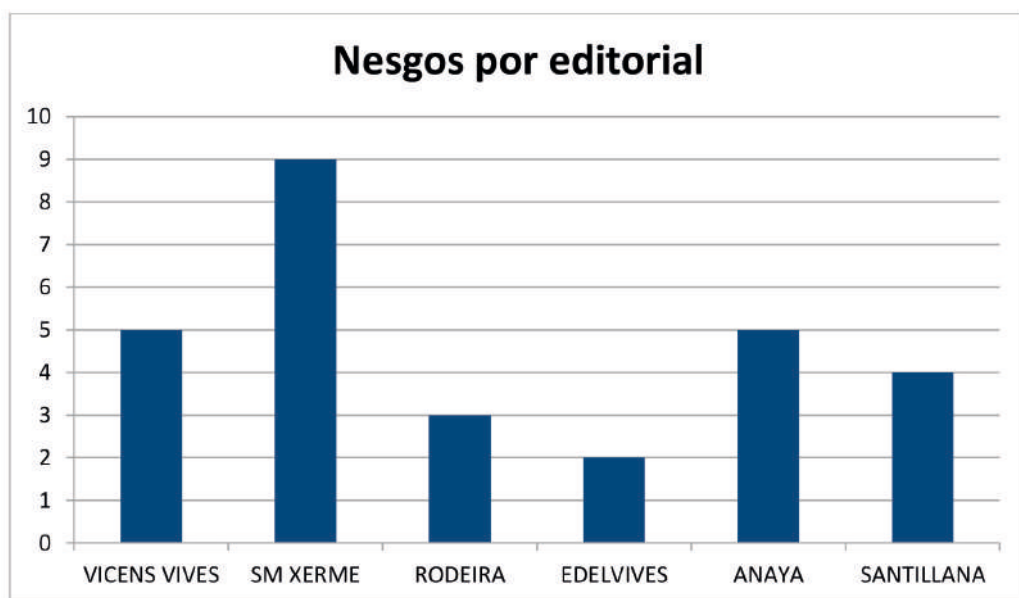


Gráfico 2: Número de nesgos racializadores detectados segundo as diferentes editoriais.



Referencias bibliográficas

- Asociación de Enseñantes con Gitanos. (2004). El tratamiento de la diversidad cultural en los libros de texto. *Boletín del Centro de Documentación*, 23, 3-30.
- Alegret Tejero, J.L. (1993). *Como se enseñan los otros. Análisis de la representación racialista de la diversidad étnica en los libros de texto de EGB, BUP y FP utilizados en Cataluña en la década de los 80* (Tesis doctoral). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Allport, G.W. (1971). *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba.
- Álvarez-Castro, J.M. (editor). (2014). *Ás voltas coa diversidade cultural. As conferencias de Claude Lévi-Strauss para a UNESCO*. Lugo: Edicións da Curuxa.
- Bericat Alastuey, E. (2009). La valoración social del multiculturalismo y del monoculturalismo en Europa. *Papers. Revista de Sociología*, 94, 79-111.
- Bernete, F. (1990). *Los estereotipos de la Comunidad Iberoamericana. La representación de los personajes en los libros de texto de Historia* (Tese de doutoramento). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Bernete, F. (1994). Cómo analizar las representaciones sociales contenidas en los libros de texto de Historia. *Comunicación, Lenguaje y Educación*, 22, 59-74.
- (1995). El estudio de los estereotipos a través del análisis de relatos. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 57, 123-135.
- Billing, M. (1984). Racisme, préjugés et discrimination. En Moscovici, S. (dir.) *Psychologie sociale* (pp. 449-472). París: Presse Universitaire de France.
- Calvo, T. (1990). El racismo en los textos escolares. VV.AA. *Tercer Mundo y racismo en los libros de texto*. Madrid: Cruz Roja.
- Denia, N., Giró, J. e Navarro, J. M.a (1988). *Elements per a una reflexió didàctica sobre l'etnocentrisme als manuals escolars d'història*. Barcelona: Fons Català de Cooperació al Desenvolupament-PPU.
- García Gracia, M., Troiano i Gomà, H., Zaldívar Sancho, M., Subirats Martòri, M. (1993). *El sexismo en los libros de texto: análisis y propuesta de un sistema de indicadores*. Madrid: Instituto de la Mujer.
- Grupo Eleuterio Quintanilla (1998). *Libros de texto y diversidad cultural*. S.L. Madrid: Talasa Ediciones.
- Jociles, M.I. (2007). Panorámica de la antropología de la educación en España: estado de la cuestión y recursos bibliográficos. *Revista de Antropología Social*, 16, 67-116.
- Juliano, D. (1991). Antropología pedagógica y pluriculturalismo. *Cuadernos de pedagogía*, 196, 8-10.
- Harris, M. (1997). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lerena Aleson, C. (1991). *Escuela, ideología y clases sociales en España*. Barcelona: Ariel.
- Lluch, X. (2003). Multiculturalidad: invisible en los libros de texto. *Cuadernos de Pedagogía*, 328, 82-86.



--- (2012). Educación intercultural y pueblo gitano. *Orientaciones para la práctica de la Educación Intercultural*. Madrid: Liga Española de la Educación y Cultura Popular.

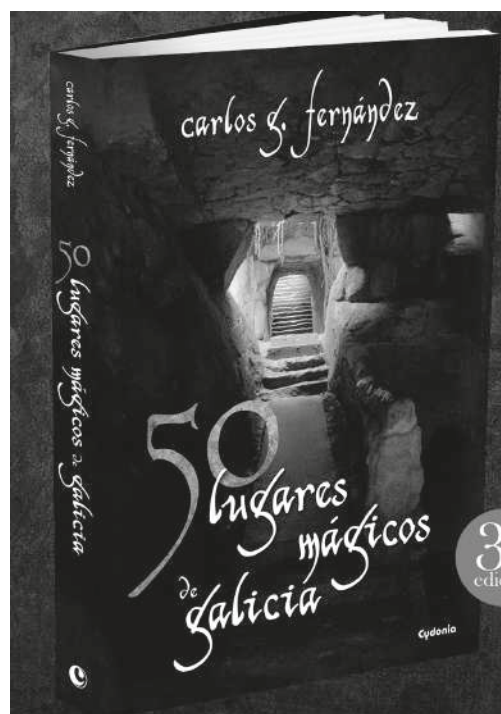
Sinisi, L. (1999). La relación nosotros-otros en espacios escolares multiculturales. Estigma, estereotipo y racialización. En Neufeld, M.R., Thisted, J.A. (Comps.). *De eso no se habla... Los usos de la diversidad en la escuela* (pp. 189-234). Buenos Aires: Eudeba.

Stolcke, V. (1988). ¿Qué revolución feminista en la enseñanza?: estudios de la mujer o integración curricular. *Papers. Revista de sociologia*, 30, 33- 42.

Subirats Martòri, M. (2006). La educación de las mujeres: de la marginalidad a la coeducación. Propuestas para una metodología de cambio educativo. En Rodríguez Martínez, C. (Coord.), *Género y currículo: aportaciones del género al estudio y práctica del currículo* (pp. 229-255). Madrid: Akal.

--- (2011). La educación de las mujeres en un mundo global izado. *Anuario de relaciones laborales en España: Objetivo el trabajo*, 2, 205-207.

Subirats Martòri, M. e Brullet Tenas, C. (1999). Rosa y azul: La transmisión de los géneros en la escuela mixta. En Belausteguigoitia Rius, M. e Mingo, A. (Coords.), *Géneros prófugos: feminismo y educación* (pp. 189- 224). México: Universidad Nacional Autónoma de México.



Un viaje por las leyendas,
tradiciones y creencias populares
de Galicia
Incluye coordenadas GPS

En librerías o en
www.edicionescydonia.com



Xestión cultural

Realización audiovisual

Investigación antropolóxica

Producción de contidos culturais

Consultoría e asesoría socio-cultural

Dinamización socio-cultural e turística

Formación, educación e divulgación

Creación literaria e edición



ab origine
antropoloxía,
producción e xestión
cultural

R/ Eduardo Pondal, 31, 2º D, 36003, Pontevedra - info@aborigine.es - www.aborigine.es



Xogar con rapaces

Sara A. Mallo¹



Resumo

Neste artigo, Sara A. Mallo describe e profundiza na práctica afgana do *Bacha bazi*, entendida polos seus usuarios como xogo e interacción entre cativos e adultos e polas autoridades e a opinión pública internacional en termos de prostitución e pedofilia.

Palabras chave: Bacha bazi, sexualidade, Afganistán, infancia.

Abstract

In this paper, Sara A. Mallo, describes and analyzes the Afghan practice of *Bacha bazi*. A practice whose users understand as a game of interactions between children and adults and local authorities as well as the international public opinion condemns as prostitution and pedophilia.

Keywords: Bacha bazi, sexuality, Afghanistan, childhood.

¹ Sara A. Mallo (Vigo, 1989) é graduada en Xeografía e Historia pola UNED. O seu moi cedo interese pola historia de Rusia e dos países islámicos levouna a interesarse por un país case descoñecido para Occidente, Afganistán. É colaboradora habitual da AECAF, a Asociación de estudo e cooperación con Afganistán.



O de xogar con rapaces en Afganistán pode ir moito máis aló ca darlle un balón a un rapaz. En Afganistán as palabras “xogo con rapaces” pode traducirse coma *Bacha bazi*, unha actividade na que rapaces entre 9 e 19 anos vístense e maquíllanse coma rapazas e bailan cantigas de amor en salas cheas exclusivamente de homes. Os “bachaha”, nome que se lles da a estes rapaces, suplen así o rol social das bailarinas nunha sociedade na cás mulleres se lles exige un grao de moralidade moito máis alto cós homes, nas rúas de cidades

coma Kabul pódense atopar moitísimos vendedores de DVD de *Bacha bazi*. Pero tamén é certo que ás veces o traballo do “bachesh” (singular de bachaha) tamén leva consigo manter relación sexuais cos homes asistentes ás festas. En moitas ocasións estes rapaces son propiedade dun individuo en concreto con quen no seu papel de muller establecen unha auténtica relación de parella, pois un dos cometidos máis importantes do rapaz vai ser durmir xunta ó seu dono tódalas noites.

*“O seu corpo é tan suave,
seus beizos tan tenros.*

*Está a toca-lo ó rapaz coas
súas roupas de algodón.*

*Dime ónde vives
para que poida falar co tu padre,
¡Oh rapaz, fas arder de paixón ó tu amante!*

*Vou cara o río e
estou tan borracho
que se non encontro
o meu amante
afogareime no río.*

*Oh, tí, o do diente de ouro, ¿ónde estás?
no soporto estar diante da porta cuando tí estás dentro, quero apoia-la
testa no teu tenro peito,
¡Oh, tí, o do dente de oro!, ¿ónde estás? ¿Por qué non ves?”*

Cantiga de *Bacha bazi* recollida por Najibullah Quraishi¹.

¹ <http://www.rtve.es/alacarta/videos/la-noche-tematica/noche-tematica-chicos-danzantes-afghanistan-avance/1106257/>





Músicos e danzarín de Bacha bazi en Samarkanda (Uzbekistán) entre 1905 e 1915.
https://en.wikipedia.org/wiki/Bacha_bazi

O Bacha bazi é unha forma de explotación dos rapaces autóctona de Afganistán e de outros países de Asia Central coma Uzbekistán e Tayikistán. Poderíase pensar ca distorsión dos rois home-muller ven do rigor islámico da sociedade afgana, pero se botamos unha ollada cara o pasado na procura de respostas atoparemos unha curiosa cultura de ambigüidade sexual dende Asia Central ata a India que é, polo menos, interesante. Aínda que é absolutamente condenada polos cregos musulmáns que miran nesta práctica a man do demo. Comezaremos co pasado máis recente, o historiador da danza Anthony Shay escribiu cas potencias coloniais de finais do S. XIX fixeron desaparecer-lo Bacha Bazi ó contaxiarlla súa moral puritana ás elites locais. Nesta mesma liña o viaxeiro Eugene Schuyler mirou que no Turquestán (1872-1873) os rapaces ocupaban o nicho ecolóxico das bailairinas sen que resultase lascivo; aínda que

tamén sinala que no Khanato de Kokand (Uzbekistán) as danzas públicas foran prohibidas polas autoridades rusas, o mesmo que en Tashkent (Uzbekistán) en 1872 porque os mullahs veron nesas danzas a orixe divina dun andazo de cólera, pero a prohibición só durou un ano. Seguindo coa nosa viaxe ó pasado atopamos o exemplo de Malik Kafur (S. XIV), fillo dun importante señor rakhput, que fora capturado por Alauddin Khilji, quen namorouse perdidamente del pero aínda así mandouno castrar e converter ó Islam para mantelo ó seu carón ata a súa morte. Sen embargo, o eunuco máis famoso de todos foi o persa Bagoas, o amante favorito de Alexandre Magno (máis coñecido en Asia Central coma Iskander) compartindo status sentimental no corazón de Alexandre co seu amigo Efestión, aínda que tamén se supón que Bagoas fora tamén amante de Darío III, o derradeiro rei dos aqueménidas.

O punto ó que queremos chegar é que dende sempre nesa zona do mundo existiu ese tipo de costumbres nadas seguramente de que xa antes da época aqueménida mantíñase unha rigurosísima segregación sexual na sociedade que producía dous efectos: a infantilización da muller e o desconecemento mútuo entre sexos, a todo isto súmase o feito de que tamén dende tempo inmemorial os matrimonios son concertados e un matrimonio por amor é algo vergoñoso. Tal é así que na actualidade os rapaces empregan internet para coñecer membros do sexo oposto estando así ceives das presións dos pais, xa que calquera comunicación entre membros de sexos distintos pódese entender coma relación prematrimoniais.

Así que poderíamos dicir que trátase dunha sociedade na co home é o elemento dinamizador e sustentador da mesma mentres ca muller é o suxeito paciente, se ademáis engadimos o elemento da segregación sexual temos ante nós un microcosmos que se subdivide en dous microcosmos, o dos homes e o das mulleres. Producíndose un auténtico e moitas veces traumático descubrimento do outro, iso cando se produce, pois o altísimo custo das vodas en Afganistán fai que haxa un número altísimo de homes solteiros. Tamén súmase cos homes e as mulleres non fan vida social xuntos o que fai que moitas veces as experiencias sexuais dos homes prodúzanse entre eles mesmos sexan ho-

mosexuais ou non, un refrán pashtún di “cas mulleres son para procrear e os mozos para o pracer”. O xornalista Rustam Qobi recolleu a testemuña de Mohammad Yawar en Pul-e Khumri (Afganistán), un antigo muyahidín de 38 anos que lle di: “disfruto moito apertando un rapaz, o seu perfume mátame. Non teño esposa, él é coma a miña esposa, vístese con roupas de muller e durme xunto a mín (matiz: non falamos só de sexo senón tamén do xesto afectivo que supón durmir xunto a unha persoa toda unha noite) adoro, é todo para min”, dixo todo isto mentres bicaba a súa fotografía diante de Rustam Qobi.



<http://leopoldest.blogspot.com.es/2010/11/de-hombres-mujeres-y-ninos-danzantes.html>

Por outra parte hai que dicir ca escalada na mente dun pedófilo sempre vai en aumento debido ó hábito, comeza mirando rapaces (o que coñecemos en Occidente co arquetipo de “o home do parque”) e remata tendo sexo con eles. Moitos dos consumido-



res habituais de Bacha bazi comezan por pasar o tempo e pouco a pouco vanse integrando nos círculos sociais integrados ó redor desta “actividade” e rematan dedicándolle gran parte do seu tempo xa que, igual cos drogopendentes, acaban inmersos nun microcosmos composto pola súa adicción e por todo un ambiente cos incita a consumir máis. E o certo é que mitos bachaha acaban tendo auténticas relación de parella cos seus donos.

Estes rapaces saen de familias extremadamente depauperadas (ese é un dos pilares fundamentais da existencia do Bacha bazi) e no caso de non ter dono o seu cobro adoita ser 1 ou 2 \$ máis un certa cantidade de pilaw (arroz guisado). A situación é realmente penosa, esta actividade comezou coma a das geikos sendo o seu papel suplir a ausencia feminina na esfera social dos homes que así mesmo facían cas súas mulleres quedaran na casa (máis que nada por eles nin coidaban da casa nin dos nenos) pero as geikos puideron liberarse da trata de persoas e converterse nunha actividade de prestixio pola eliminación do componente sexual e pola súa conservación do canto e o baile á maneira antiga. Aquí en cambio xa vemos que non, aínda que sí que é certo que se o acto é na celebración dunha voda, por exemplo o rapaz vai vestido de rapaz e baila cantigas normais, é dicir, enche o nicho social dunha actuación musical de calquera sociedade do mundo.

Os rapaces de Bacha Bazi, os bachaha, cobran polos seus servizos e moitos pertencen a un só home que se encarga da súa manutención. Polo tanto un home que ten a súa disposición un bachesh ten que ser por forza un home rico, así que unha costumbre que é un pecado e unha vergonza para a sociedade tamén pode ser un signo de status social, un elemento que lle de prestixio ó seu posuidor ante a sociedade coma podera ser un cabalo de raza por exemplo. Tanto é así que moitos donos de bachaha organizan concursos para disputar quén ten o bachesh máis guapo e talentoso para o baile, coma na nosa sociedade podería ser ter un can ou un cabalo de pedigree.

Sen embargo, para o bachesh non é tan bonito, non só mírase obrigado a servir a un home ou os que sexan en todo o que queiran, senón que son repudiados pola sociedade por condenares ésta a homosexualidade e considerar a estes rapaces coma manifestacións do Demo, e tamén có chegar ós 19 anos convértense en homes e perden o seu status, xa que algún chegan a ser bailaríns realmente famosos, e o seu traballo. Pero moitos logran conserva-lo afecto do seu amo, así que este lles consiga esposa e unha casa, é máis, moitos bachaha rematan casados no círculo familiar máis próximo dos seus antigos donos e traballando con eles agora así en traballos normais de moitísimas horas escasamente pagadas (con algu-



na das fillas do amo por exemplo). O mesmo cas kumaris do Nepal, no momento en que chega a madurez todo o que foron esvaécese coma un soño.

Aínda así, adoita ser un traballo forzoso cos rapaces desempeñan baixo coaccións de morte e/ou en réxime de tráfico de persoas. Esta actividade crea nos rapaces unha distorsión tanto sexual coma emocional, que unida ós pingües beneficios que da o Bacha bazí, fai que cando estes rapaces xa non son desexables para seu público continúen no negocio explotando a outros rapaces máis novos. Pois ó dedicarse a isto dende nenos (os nenos adoitan ser manipulables e leais cara seu manipulador) o miran case con naturalidade aínda que saben que está mal. De outra man, en referencia ás agresións sexuais nos adolescentes Félix López Sánchez da Universidade de Salamanca sinala cos rapaces agresores pódense mirar empurrados pola propia pulsión sexual adolescente, por un ambiente de desinhibición xeneralizada e a ausencia de valores de referencia. Claro, se temos a total desestabilización a tódolos niveis que produce nunha sociedade case 40 anos de guerra civil continúa, ademáis nunha sociedade guerreira de por sí, danos un resultado dun entorno social cun nivel de podredumbre bastante elevado na cos nenos e a infancia non teñen ningún valor. É máis, dende o primeiro momento os pais tentan suprimila a etapa infantil do crecemento infantil do neno ó máximo para que apren-

dan os comportamentos adultos canto antes. Polo tanto temos unha sociedade donde hai un grande número de rapaces mal socializados, o que fai que non saiban desenvolverse socialmente á hora de aceptar normas ou negativas doutras persoas. Por iso no caso dos rapaces que foron abusados e logo convértense en abusadores fanno, ademáis de que dende nenos aprenderon os costumes dos seus abusadores, o abuso de por sí fainos entrar nunha dinámica na que non se respetan nin a intimidade nin o permiso alleo.

Ademáis, no Bacha bazí hai toda-vía unha crueldade máis engadida: no momento en co rapaz cumpre os 18 ou 19 anos os esquemas nos que se desenvolveu o rapaz dende os 9 desaparecen e pasan a ser homes de pleno dereito. Isto pode parecer moi desexabel pero o certo é que nos casos dos bachaha que son propiedades dun individuo co que a vida cotiá é soportabel a transición de rapaz a home é un problema xa que terá que ingresar á vida común.

Finalmente, o fenómeno do Bacha Bazí dase por unha distorsión cultural, que non relixiosa, en canto ós rois de xénero, e sobre todo pola extrema pobreza que sofre Afganistán que fai do abuso sexual infantil un auténtico medio de vida para os rapaces. Amén da impunidade da que gozan os seus consumidores que adoitan ser homes cunha certa capacidade adquisitiva e un certo poder.



ESTADÍSTICAS DA AIHRC

Bachaha

- Un 87% din que son obrigados, só un 13% de motu propio.
- Un 81% queren mudar de “traballo”, pero un 19% din que no. Un 68% reconece cobrar por cada “traballo”.
- Un 58% di ser vítima de violencia, segundo as súas testemuñas as malleiras, os pechamentos e as tentativas de asasinato son as formas de violencia máis común cara eles.
- La mayoría tienen menos de 18 años. El 42% tienen entre 13 y 15 años, 45% entre 16 y 18, y un 13% entre 18 y 25.
- A alfabetización ten un forte efecto, os alfabetizados son menos vulnerabels. Un 48% dos testados son analfabetos. O 87% non poden ir á escola.
- Un 39% dos rapaces dedícanse principalmente a durmir co su abusador y a ter sexo con él, un 36% son explotados para bailar. Un 33% di ser usado únicamente para el sexo, e outro 31% so para bailar e entreter.

Propietarios

- O 90% das elites locais e das testemuñas afirman que non foron perseguidos pola ley.
- Un 86% reconecen sentirse seducidos polo “aspecto encantador” dos chicos, outro 14% din que para eles iso non é importante.
- Un 86% di cos bacha son felices así, pero outro 14% reconece que iso non é vida para os bacha.
- O 78% están casados e un 22% están solteiros, 18% teñen máis dunha esposa. Máis do 46% casaron entre os 18 y os 25 anos, deles un 46% están completamente satisfeitos cos seus matrimonios y o 43% restante está parcialmente con su matrimonio.
- O 75% teñen un rapaz, un 14% teñen 2, pero ambos grupos puderon ter ata 3 rapaces en posesión. O 81’6% teñen rapaces entre 13 e 16 anos, un 78% din que lles interesan os rapaces de entre 13 e 16 anos, e un 14% amosan interese polos que teñen entre 17 e 18.
- Un 69’5% di co propósito do Bacha bází é polo lecer, desexo e intereses personales. O que inclúe durmir xuntos, sexo, e facelos bailar en festas nas que poden tocalos seus corpos durante as danzas. Algúns din que nalgúns lugares é natural para competir cos rivais.
- Un 69% dos abusadores negan as amenazas.
- Un 69% dos propietarios amosanse indignados ante o asunto de cos rapaces son asasinados; o 31% restante ni se inmutan.
- En términos sociolóxicos o 64% son xente normal para a sociedade. Os ricos, os comandantes e os anciáns son menos do 8% dos consumidores.
- 58% son analfabetos, se ben non é un factor estrutural.
- 53% confesaron organizar festas entre outros propietarios de bachaha acompañadas de bailes e consumo de alcohol. O otro 47% restante negao.
- Un 39% di te-la súa vítima en posesión 24 horas ó día (viven xuntos), un 14% din cunhas 12 horas diarias, un 8% unhas 6 horas, e entre un 14 e un 25% entre 3 y unha hora.
- Un 29% din pagar cartos por eles, un 13% din que coñecen a estes chicos a través de amigos, un 9% confesa cos conseguen mediante coerción e amenazas. Un 24% da outros motivos pouco claros.
- O 25% teñen entre 21 e 30 anos, o 28% entre 31 e 40, 28% 41 e 50.



Bibliografía empregada

Apuntes tomados en el curso “Abuso sexual infantil: Pedofilia” en la UNED Pontevedra (<https://extension.uned.es/actividad/9577>)

<http://www.theguardian.com/world/2009/sep/12/dancing-boys-afghanistan>

<http://www.bbc.com/news/world-south-asia-11217772>

<http://www.rawa.org/temp/runews/2010/11/18/bacha-bazi-afghanistanand-darkest-secret.html>

<http://www.rawa.org/temp/runews/2007/11/19/afghan-boy-dancers-sexually-abused-by-formerwarlords.html>

<http://www.khaama.com/new-report-released-on-bacha-bazi-abuse-of-teenage-boys-6579>

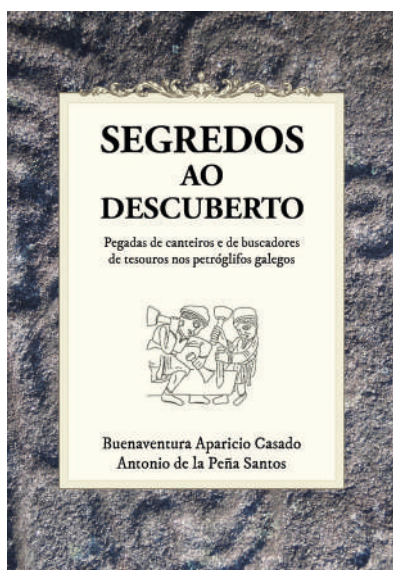
<http://www.aihrc.org.af/home/press-release/3319>

Afganistán: claves para entender el presente, Javier María Ruíz Arévalo (Universidad de Granada, 2014).

<http://unaantropologaenlaluna.blogspot.com.es/2013/09/el-relativismo-y-el-etnocentrismo-no.html> (Noemí Villaverde Maza licenciada en Educación social (UPV/EHU) y Antropología cultural y social (Deusto) (<http://revistamito.com/author/noemivillaverde/>)).

Afganistán: Crónica de una ficción, Mónica Bernabé (Debate, 2012).

<http://unaantropologaenlaluna.blogspot.com.es/2013/09/el-relativismo-y-el-etnocentrismo-no.html> (Noemí Villaverde Maza licenciada en Educación social (UPV/EHU) y Antropología cultural y social (Deusto) (<http://revistamito.com/author/noemivillaverde/>)).



SEGREDOS AO DESCUBERTO

Pegadas de canteiros e de buscadores
de tesouros nos petróglifos galegos

de

Buenaventura Aparicio e Antonio de la Peña



AB ORIGINE
ANTROPOLOGÍA, PRODUCCIÓN E DISTRIBUCIÓN CULTURAL



A transcendencia do “Codex Ambrosianus D 52”

Xoan Bernárdez Vilar¹



Sumario

Descríbense neste traballo as investigacións do autor na procura do citado códex, obra do procónsul romano Rufio Festo Avieno, así como unha descripción e interpretación dos datos que ofrece. Percorrendo unha particular xeografía contemporánea e histórica, acaso mitolóxica, Xoan Bernárdez ofrécenos un relato no que se exploran as orixes das experiencias que deron lugar ó devandito documento.

Palabras chave: Historiografía, Historia, Galicia, interpretación documental, Roma antiga.

Abstract

This article describes the author's research on the Codex Ambrosianus D 52 as done by the Roman proconsul Rufio Festo Avieno as well as a description and an interpretation of the data included in it. Through a particular contemporary and historical -almost mythological- geography, Xoan Bernárdez offers the reader an account where the origins of the experiences that gave birth to the aforementioned document are explored.

Keywords: Historiography, History, Galicia, documental hermeneutics, Ancient Rome.

¹ Doutor en Xeografía, Arte e Historia pola Universidade de Vigo, escritor e académico correspondente da R.A.G.



Para acadar un axeitado coñecemento do pasado, a historia, ou a sinerxia dun lugar, territorio, cultura ou país, é necesario axuntar o maior número posible de datos acerca, cando menos, da súa arqueoloxía, costumes, tradicións, numismática, epigrafía, textos, ou antropoloxía. En canto ao que á nosa terra atinxe tampouco se pode esquecer nada de canto, sobre a fachada atlántica europea, nos deixou escrito o procónsul romano Rufio Festo Avieno no traballo que, con base a datos de autores, tanto gregos coma cartaxineses, dos séculos VI ao IV a. C., algúns deles aínda anteriores a este período, elaborou pacientemente.

Tal obra consiste nun poema xeográfico do que tan só se conservan 713 versos, titulado *Ora Maritima*, dado por primeira vez á imprenta en Venecia no ano 1488, nun volume que incluía tanto traballos do propio Avieno coma doutros autores. Algo que aconteceu escasas décadas despois de que, en 1450, Johannes Gutenberg perfeccionara o comentado sistema de reprodución. Lamentablemente o manuscrito do que foi tomada obra perdeuse, se ben que temos a sorte de que se conserven aínda varios exemplares desta edición. E desapareceron, así mesmo, outras reproducións posteriores que do mesmo se fixeron, da existencia das cales sabemos por informacións do seu tempo. Fica nada máis, no *MS. Burm. Q. 13*, que se garda na Universidade

de Leiden, nos Países Baixos, unha colación, ou cotexo, efectuada sobre a do cartógrafo flamengo Abraham Ortelius (1527-1598).

Mais existe, tamén, o denominado *Codex Ambrosianus D 52*, un manuscrito de finais do século XV, que é sona que contén unha colleita de varias obras de principios da Era, entre elas, os versos 52 a 163 da *Ora Maritima*.

En canto á publicación de Venecia, temos que dicir que, na súa parte final, ofrece a chata da falta dalgunhas palabras soltas, e mesmo da de versos enteiros, así como a omisión da parte que no orixinal do que foi tomada debía de figurar a partires do intre no que, antes de se ocupar do Mediterráneo oriental, Avieno, o seu autor, anuncia que dar a coñecer as denominacións que no seu tempo, -c. ano 400 d. C.-, se lle daba ás que figuraban nos antigos textos que utilizara coma fontes: “Se che é útil mudar estes nomes antigos polos novos...”, é o remate do seu traballo. As comentadas deficiencias temos que pensar que se deben ao deterioro, nesa parte final, do soporte físico sobre o que, arredor de mil cen anos antes, fora escrito o poema.

Coma consecuencia de tales eivas as discrepancias entre os investigadores foron cada vez maiores, ata o punto de que algúns se atreveron mesmo a efectuar certas correccións



151, e 163-164). E sinala tamén un percorrido de dúas singraduras dende o segundo daqueles puntos ata o Cabo da Roca, nas proximidades de Lisboa, daquela denominado *Ophiussae prominens*, (versos 171-173), así como datos que permiten estimar que a velocidade mantida en tales travesías foi darredor duns douscentos quilómetros cada vintecatro horas, (versos 562-564), lixeiramente superior á que os autores gregos, cartaxineses e latinos admiten como habitual nas naves do seu tempo.

Un amigo interesado nestas cuestións, comentoume entón: “Terás que admitir a triste realidade que se nos ofrece, dado que, con apenas un par de retoques máis, o comezo desa viaxe de retorno poderíase situar facilmente mesmo na Escandinavia”.

-Non te preocupes por íso –respondeille- por que dende o ano 1968 xa se defende que esta principiou no sur de Suecia. O que tamén nos indica o pouco que parece significar para algúns o feito de que, aínda nas máis favorables das condicións meteorolóxicas, que debía ser cando as naves máis rápidas podían cubrir eses arredor de douscentos quilómetros cada vintecatro horas, se as que realizaron tal viaxe partiron de Suecia, como o investigador ao que me acabo de referir entende, nos sete días que a *Ora Maritima* admite que invertiron, o máis lonxe que podían ter chegado sería ás proximidades do Canal

da Mancha, a demasiada distancia, coma podes adverter, do Estreito de Xibraltar que, segundo ela, foi o lugar que acadaron. E o mesmo acontece coa maioría dos lugares que se seguen a propoñer para este inicio. Do que ven resultar, coma tantas veces se ten dito, que o que se desexa, non sempre cadra coa realidade.

Paso agora a me ocupar dese *Codex Ambrosianus*, que antes mencionei, que segundo datos a través de varios autores transmitidos, contén a parte da *Ora Maritima* na que comeza o periplo. Considero importante facelo porque cabe a posibilidade de que, tal retallo poida ofrecer algunha lectura do perdido manuscrito de Rufio Festo Avieno, por cativa que sexa, distinta da que recolleu a edición de Venecia, capaz de xustificar algunha, ou algunhas, das correccións nela efectuadas polos investigadores...

Infortunadamente para as miñas aspiracións, a *Veneranda Biblioteca Ambrosiana di Milano*, depositaria dese importante documento, esixírame tal cantidade de xustificantes para me facilitar unha copia do mesmo, que, por cansazo, acabei por renunciar a ela. Terían que pasar varios anos ata que, no 2015, e para acalmar os remorsos que me sacudían por semellante falla científica pola miña banda, decidín anotarme a unha viaxe orgaizada e visitei a cidade que os celtas denominaron Médelhan, os romanos Mediolanum, e hoxe





Mapa 1: Xeografía da Oru Maritima, segundo a interpretación de Ch. Hawkes (1969), semellante á de moitos outros investigadores. Compárese cos Mapas 2, 5, 6, 9 e 14.

coñecemos coma Milano, ou Milán. Antes, e coma precaución, escribín de novo á Biblioteca teimando na petición, así coma anunciándolle tanto a miña visita, como o hotel e as datas nas que ía permanecer nel.

Milán, cos seus parques, a arquitectura das súas igrexas, basílicas, monumentos, comercios, e construcións, tanto antigas coma modernas, os seus numerosos museos, os seus *navigli*, unha sorprendente rede de canles, canos e cauces, abertos a partir do século XII para o transporte de mercadorías, agora aproveitados tanto para a navegación coma para

exhibicións de remolques á sirga, que converteran a cidade nun xeito de Venecia interior, así como a súa pintura da Última Cea, no cenobio de *Santa María delle Grazie*, o seu mega-Castelo Sforzesco, o seu *Palazzo Reale*, o seu *Teatro alla Scala*, escoltado pola figura de Leonardo da Vinci, ou o himno á tecnoloxía que supón a espectacular *Galleria de Vittorio Emanuele II*, pode, dende logo, colmar as expectativas de calquera visitante, por esixente que sexa. Mais non sería xusto, nin equitativo, se deixara de mencionar tamén o seu grandioso *Duomo*, un case que increíble edificio do gótico radiante, medio



afogado baixo contrafortes, arbotantes, tracerías, columnas e agullas de branco mármore, que tardara máis de catrocentos anos en ser construído. Un paseo polas cubertas deste grandioso templo, do que se asegura que ten capacidade para corenta mil almas, enxergando ao mesmo tempo tanto a cidade, como a úbeda e dilatada chaira Padana, e as alturas dos Alpes, resulta, ademais, un espectáculo inesquecible.

Orientándome por todos os medios posibles procurei, coma podedes supoñer, localizar aquela “Veneranda Biblioteca Ambrosiana” dos meus pecados. E crín dar con ela o derradeiro día, pouco antes de partir para o aeroporto. Certa persoa que naquel intre saía do conxunto de construcións nas que me acababa de deter, advertíume, sen embargo, moi cortesmente, que estaba enganado, posto que aquela non era a *Biblioteca Ambrosiana*, senón a *Pinacoteca Ambrosiana*...

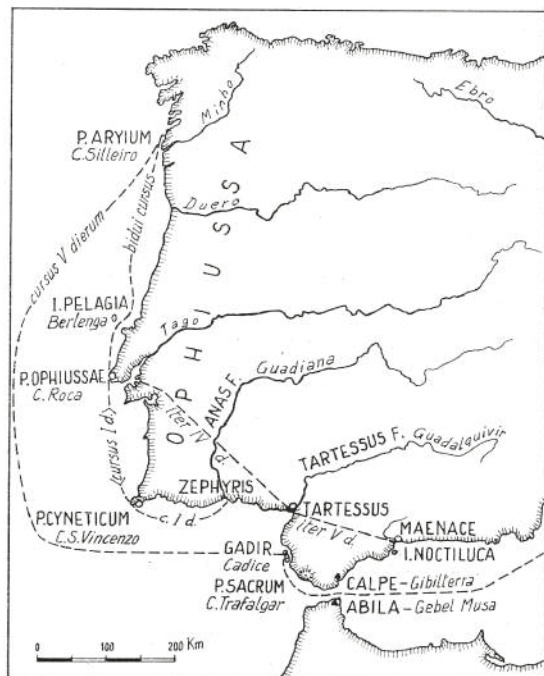
Na viaxe de retorno vin matinando xa no seguinte paso que debía de dar. Chegado ao meu domicilio tiven que me defrontar, ademais, á pouco grata sorpresa de me atopar coa carta que a Milán enviara antes de emprender a viaxe. Devolvíanma porque me trabucara no enderezo. Non fora culpa, pois, da Biblioteca o non ter atendido ás miñas peticións. Revisando a continuación os datos cos que contaba decateime tamén de que o que

non sabía o benintencionado cidadán que tratara de me orientar en Milán, era que a *Pinacoteca Ambrosiana* e a Biblioteca do mesmo nome, por min tan ansiosamente procurada, creada no ano 1618, e con fondos de máis de 450.000 libros e documentos, estaban xuntas. Ou sexa, no mesmo grupo de edificios. O meu desprazamento á Lombardía, mírese por onde se mire, resultara, pois, un estrepitoso fracaso.

Non me detivo este, sen embargo, e procedín a comunicarme de novo, e de inmediato, con aquela. Nesta ocasión, e para a miña sorpresa, apenas uns días máis tarde, acábbase de cumprir disto un ano, recibía case seguidos dous e-mail, nos que alguén, ata aquel momento para min completamente descoñecido, Don Federico Gallo, me indicaba, no primeiro deles, as seis obras que contiña aquel tan fuxidío *Codex*, das que tres eran da autoría de Rufio Festo Avieno, se ben que, por estrano que pareza, ningunha delas fora a *Ora Maritima*, circunstancia que parecía aclarar, polo menos en parte, o que podía dar de si canto se relacionaba con este entrambilicado caso.

En canto á outra comunicación, que me chegou un par de días despois, contiña o resultado dunha segunda e máis detida prospección por el efectuada daqueles versos 52 ao 163, que eu moi especialmente lle demandara. Prospección da que ti-





raba a conclusión de que, tal como parecía axeitado pensar xa, dados os primeiros informes que me transmitira, tampouco eran da *Ora Maritima*, como viñan entendendo algúns investigadores, senón das *Aratea* de Germanico Iulio Cesar (15 a. C. -19 d. C.)... Sen comentarios.

E a continuación explicábame: “Non si trata dunque dell’*Ora maritima*, e non so come possano essere stati indotti in errore gli studiosi”. É dicir: “Non se trata, pois, da *Ora Maritima*, e non sei como puideron inducir a erro aos estudiosos”. Do que viña a resultar que este texto, o único que eu non tivera a ocasión de consultar persoalmente, nada tiña que ver coa obra de Avieno, polo que tampouco ía conter ningunha lectura distinta

á da Edición de Venecia de 1488, a cal, por esta razón, e mentres non se atope calquera imprevisto e ata hoxe ignorado documento relacionado con ela, segue a ser o único que, aínda que incompleto, e acerca da *Ora Maritima* existe, polo que, mentres non contemos con probas o suficientemente firmes na súa contra, científicamente non cabe outra postura que a de seguir a tomalo en consideración. Así, pois, mercé aos datos que acababa de recibir, parece que podía ficar tranquilo a este respecto.

Semellante seguridade debe de animar a que, aínda que saibamos da existencia das espúreas modificacións que no texto de Avieno se intentaron introducir, debemos de tratar de situar xeográfica e razoadamente



os accidentes que describe, con base especialmente nas súas características, orientacións e distancias, básicamente e como os máis significados: o *prominente monte Oestrymnio*, próximo ao *golfo Oestrymnino* e as *illas Oestrymnidas*, (versos 90-98), ricas en estaño e chumbo, que visitaban tanto tartesios coma carthaxineses e fenicios (versos 113-116).

Así mesmo. O relato de Avieno ofrécenos a conveniente información sobre os non demasiado afastados dos mesmos, *monte de Venus*, e *prominencia do Aryio*, dos que afirma que distaban cinco días de navegación de Xibraltar, (versos 158-165), e dous do Cabo da Roca, ou *promontorio da Ophiussa*, (versos 171-173), o que representa, segundo a velocidade preconizada ao longo de todo o poema, cubrir, respectivamente, os mil, e os catrocentos quilómetros, que de ambos puntos os separa.

Mais a *Ora Maritima* fainos saber tamén que, dende o *golfo Oestrymnino* e as *illas Oestrymnidas*, que acababa de describir, ricas en estaño e chumbo, “hai unha viaxe de dous soles –dúas xornadas, pero a navegar tan só de día- ata a illa Sagrada”, así como que “despois, ofrécese próxima a illa dos Albións”, (versos 108-112).

Chegados a este punto, debo de admitir que o que vou comentar poderíase tomar tanto por outra manipula-

ción máis coma por calquera sorte de casualidade, ou simple chiripa. Mais a realidade é que, dende a Estaca de Bares, o punto máis setentrional da península Ibérica, ao estreito de Xibraltar, mídense precisamente mil catrocentos quilómetros, -ou sexa, sete días, a douscentos quilómetros por xornada-, que é a distancia á que, a partir do comenzo do Mediterráneo, e segundo a *Ora Maritima*, se atopaba o punto máis afastado da navegación que describe, aquel dende o que se iniciou a viaxe de retorno (versos 148-151).

Poderíase, evidentemente. Mais se temos en conta que o xeógrafo Caio Plinio Secundo (23-79 d. C.), no IV, 111, da súa *Naturalis Historia*, rematada cara ao ano 70, recolle que, no seu tempo, no *Conventus Lucensis*, situado ao oeste do río Navia, nunha costa na que hai varias illas e penínsulas, vivía un *populus* denominado dos *Albións*, parece que deberíamos de comezar a pensar nesta cuestión algo máis seriamente xa. Porque dase a circunstancia de que Plinio desempeñara o cargo de *procurator* da *Provincia Hispania Citerior*, ou *Tarraconense*, a máis extensa de todo o Imperio, que daquela chegaba á *Gallaecia*. A *Gallaecia*, por certo, fora ocupada por Roma no ano 19 a. C., mentres que de Plinio sabemos que residíu na actual Astorga, sendo posible, así mesmo, que participara, -polo menos cóstanos que tivo acceso ao resultado do mesmo-,



no primeiro censo de homes libres celebrado no país, cuxos datos recolle no traballo enriba mencionado. Para completar a posibilidade que estamos a barallar, dase o decisivo feito de que, no ano 1933, nas beiras do río Eo, lindeiro entre a Galicia e a Asturias actuais, descubriuse unha lápida funeraria do século I d. C. dedicada a *Nicer Clutosi, de setenta e cinco anos, fillo do príncipe dos Albións...*

Debo de indicar, así mesmo, que os posibles *Abións* das illas Británicas, maioritariamente admitidos pola investigación como ter sido os que menciona a *Ora Maritima*, ademais de non aparecer citados nunca por

tal denominación, atopábanse, coma é doado de comprobar, lonxe de máis para que se poidese chegar, dende a súa illa, en sete días, ata Xibraltar, comezo, como xa dixemos, do mencionado *Mar Sardo* ou Mediterráneo occidental.

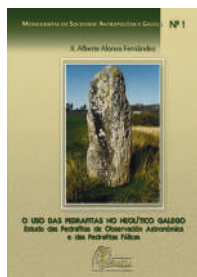
Inclúo a continuación tres mapas que poden axudar á comprensión deste limitado e incompleto comentario, aproveitando ao mesmo tempo a ocasión para lle transmitir, unha vez máis, a Don Federico Gallo o maior dos agradecementos pola súa impagable asistencia.

F.
V.



**COMUNIDADE
DE
MONTES VECIÑAIS
EN MAN COMÚN
DE
SALCEDO**

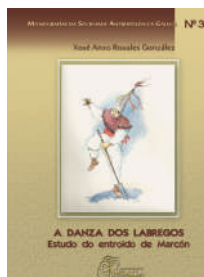




*O uso das pedrafitas no neolítico galego.
Estudo das pedrafitas de observación astro-
nómica e das pedrafitas fálicas*
X. Alberte Alonso Fernández



*Petróglifos inéditos das comarcas de
Ourense e de Allariz-Maceda.*
José Antonio Gavilanes



*A danza dos labregos.
Estudo do entroido de Marcón.*
Xosé Anxo Rosales González



*Uso simbólico do cuarzo na cultura galega.
Aspectos etnográficos e arqueolóxicos.*
Rafael Quintía Pereira



Monte das Croas. Antropoloxía dun castro.
Rafael Quintía Pereira

Monografías



Sociedade Antropolóxica Galega



Sobre a presenza histórica da Ladra, Tarentola mauritanica, en Galicia:

*Unha crenza popular sobre as ladras e
conversando sobre ladras, landras, lascas e outros.*

Xosé Ramón Reigada¹



Sumario

Tíñase recollido o nome vernáculo de ladra para designar á especie *Tarentola mauritanica*, en varias localidades da bisbarra de Monterrei. Este réptil ten unha distribución mediterránea, rara para Galicia, ao estar no límite da súa distribución. Ata o momento críase que as únicas poboacións de presenza natural desta especie eran as dos vales dos ríos Búbal, Támega e Mente, todos desta bisbarra rexiomontana, pero os novos datos facilitados nunha pescuda a través das redes sociais apunta a que esta distribución natural en Galicia sexa maior do coñecido. Por outra recóllen-se crenzas populares e nomes vernáculos sobre esta especie recollidos en diversas localidades galegas, norte de Portugal, Sanabria, O Bierzo e Asturias.

Palabras chave: Antropoloxía, crenzas, geco, herpetoloxía, ladra, nomes vernáculos, osga, réptiles, *Tarentola mauritanica*.

Abstract

The vernacular name ladra, as it had been collected at various locations in the district of Monterrei, is used to designate the species *Tarentola mauritanica*. This reptile has a Mediterranean distribution, rare for Galicia, as it is at the limits of its distribution. Until now it was believed that the only natural population were the Búbal, Támega and Mente river valleys, all belonging to this Monterrei region, but new data provided during a social networks survey suggest that this natural distribution in Galicia is greater than expected. On the other hand, folk beliefs and vernacular names for this species were collected in various towns in Galicia, northern Portugal, Sanabria, Bierzo and Asturias.

Keywords: Anthropology, beliefs, gecko, herpetology, ladra, vernacular names, osga, reptiles, *Tarentola mauritanica*.

¹ Naturalista amator.



Unha crenza popular sobre as ladras.

Xa se publicara o nome vernáculo de ladra para designar a especie *Tarentola mauritanica*, nunhas entradas do blogue Verín Natural, recollido en varias localidades da comarca de Monterrei (*Verín natural. Recompilación de nomes vernáculos de fauna*), e entre elas no pobo de Castrelo de Abaixo do concello do Riós, do que se tratará en especial. Este curioso réptil ten unha distribución mediterránea, rara para Galicia, ao estar no límite da súa distribución. Hoxe en día está abundantemente espallada por territorio galego, con presenza en diferentes puntos urbanos, coma no Barco de Valdeorras, Ourense, Vilagarcía de Arousa, Vigo, etcétera. Estas poboacións illadas crense que son debidas a introducións recentes, avaladas polos datos que se teñen e polas características do seu comportamento. No entanto, as ladras do sueste da provincia de Ourense atópanse en ambientes naturais, cunha distribución homoxénea nos lugares apropiados e coa presenza do mencionado nome vernáculo co que se recoñece plenamente á especie por parte da xente do lugar, polo que se teñen suficientes motivos para afirmar que a súa presenza nesta rexión é histórica. De momento, e a falta de máis prospeccións, a comarca de Monterrei sería a única zona de presenza natural da especie en Galicia. Coma referencia bibliográfica cítase o *At-*

las dos anfibios e réptiles de Galicia que di o seguinte: ...As únicas poboacións presuntamente autóctonas da especie distribúense polas concas galegas do río Douro da bisbarra de Monterrei (Cabana Otero, M., 2011. “*Tarentola mauritanica*” (Linnaeus, 1758) in *Atlas de Anfibios e Réptiles de Galicia*. Sociedade Galega de Historia Natural. Santiago de Compostela: 56-57).



E a continuar relatarase unha crenza que se recolleu no pobo de Castrelo de Abaixo, situado na mediterránea cunca do río Mente, e que non leva máis que a asegurar o exposto nas liñas anteriores: Contouna un veciño deste pobo, maior de 75 anos, Orlan-



do Prado, emigrado ao Brasil fai máis de 50 anos, e agora de visita na súa Terra. Contaba que a estas lagartiñas lles chamaban Ldras, segundo lembra, que andaban polas paredes dentro das casas e que a súa mai lle dicía que daba sorte cando se vía unha de cor branca e non se debían de matar. Esta crenza popular pon de manifesto a característica particular da especie de ter unha grande variabilidade de coloración, segundo o estado do animal e a luz que reciba, podendo pasar de tons moi claros a un gris moi escuro, consonte á *Guía dos Anfibios e Réptiles de Galicia* (Asensi Cabirta, M., 2006. “*Tarentola mauritanica*”. *Guía dos Anfibios e Réptiles de Galicia*. Baía Edicións. A Coruña. 100-101). Áchase entón de sumo interese etnográfico e naturalista a presenza na cultura popular galega desta crenza relacionada cunha especie animal de distribución mediterránea dentro do que se ven a considerar a Galicia atlántica.

Conversando sobre ldras, ldras, lascas e outros.

No mes de setembro do 2016 fíxose unha pescuda a través do **Facebook** en diferentes grupos de bisbarras galegas e zonas limítrofes: Trás-os-Montes, Sanabria, Sayago, O Bierzo, Asturias e outras, sobre a posible presenza e nomes vernáculos dados a un réptil mediterráneo da Familia *Gekkonidae*, trátase pois da especie *Tarentola mauritanica*. A respos-

ta obtida foi moi positiva ao intere-sárense no asunto moitas persoas e responderen amabelmente á información solicitada, obténdose uns datos pendentes de valorar por parte da comunidade herpetolóxica, mais que agora imos a partillar con todos os participantes.

A pescuda foi exposta da seguinte maneira: “Ola, agradeceríavos que me dixerades como é que lle chamades a este réptil e en que localidade, sería de moita axuda, é por un traballo que se está a realizar referente a nomes vernáculos de fauna de Galicia, grazas pola información, saúdos”.

Os grupos de *Facebook* nos que foi exposta esta pregunta foron en varios das bisbarras de Monterrei, A Limia, Ourense, Viana do Bolo, Valdeorras, Lemos, Sanabria e O Bierzo, outros das rexións portuguesas de Alto-Tâmega e Barroso e en grupos en xeral de toda Galicia, Asturias e Portugal.

As respostas obtidas foron as seguintes en canto a nome e presenza da especie:

Salamanquesa: Nome común da especie en Castellano, dado en diferentes zonas do estado español. Tamén o recollemos en localidades galegas por influencia do Castellano coma en Vigo cidade, Ourense cidade (onde se di que foi introducida a través do tren, que chegara con froita ou con



outros produtos doutras áreas peninsulares), O Navallo (O Riós), e unha referencia xenérica ao noroeste peninsular e Galicia. E recollido noutras localidades españolas coma en Doney de la Requejada (Sanabria) ou Zamora cidade, Toledo, Cáceres, Sevilla, Santalla del Bierzo. Un informante díxonos que este nome de **salamanquesa** fora dado dende a universidade de Salamanca e que era de procedencia recente no tempo e que o nome de **geco** procedía do Inglés **gecko** e á súa vez provinte de Asia.

Geco: Designación xenérica para os réptiles desta familia. Un informante escribiuno co nome de **jenco** ben como confusión ou ben como unha variante local dada en Madrid cidade. Outra persoa dixo que este era o nome común co que se coñecía esta especie en Castelldefels. Un veciño de Carril chamouno con esta mesma designación aínda que pode que fose por influencia do nome xenérico para todos os réptiles da familia *Gekkonidae*.

Osga: Nome común da especie en Portugués, tamén recollido no dicionario de Galego pero seguramente que adoptado do Portugués. Recollida en varias localidades portuguesas, son exemplo: Chaves cidade (Chaves), Trás-os-Montes (sen precisarse localidade ou concello), Vilaverde-da-Raia (Chaves), Feces de Abaixo (Verín) -onde comparte nome coa outra designación de **lan-**

dra-. Unha persoa escribiu que este nome de **osga** tamén era dado a outra especie de **geco** presente na cidade de Luanda (Angola) e tamén en Trás-os-Montes (Portugal). Na realidade o interesante sería saberse se esta designación de **osga** foi traída de Angola para Portugal ou ao revés, pode ser factible que esta designación viñera de alén para aquén xa que en aparencia o nome de **osga** non reflicte ningún significado concreto en Portugués, aí queda a cuestión. Francisco Santos comparte abondosa información falando do topónimo “Feira da Ladra” en Lisboa, que semella ser un nome de procedencia incerta: <http://etimoteca.blogspot.com.es/2012/01/feira-da-ladra.html>, e escribe da posible procedencia do nome **osga**: Francisco Santos. **osga** é de facto o nome mais habitual em Portugal. Algúns dicionários indican que a oríxen da palabra **osga** é desconhecida ou obscura, mas tamén há os que indican a oríxen no árabe *wazagah*. Tamén nos di que **osga** é a designación adoptada para chamar outras especies da familia *Gekkonidae* en Cabo Verde, até un total de sete especies diferentes de **osgas** e todas compartindo este nome común. Marco Fachada, de Chaves, dinos que, no Dicionário de Transmontanismos, **osga** é sinónimo de ‘raiva’, por exemplo: “estou-te cá com uma osga (=raiva)”.

Lasca: Designación aportada por unha veciña de Teixeira (Curtis),



provincia da Coruña, onde nos indica este nome e a presenza da especie nesa zona fará uns vinte anos nun muíño do río próximo a esta aldea. Tamén se recolleu este nome a un veciño da vila do Barco de Valdeorras (O Barco de Valdeorras). Xa se tiña recollido anteriormente este nome vernáculo de Lasca na poboación de Cambedo (Chaves) publicada no seguinte enlace: <http://verin-natural.blogspot.com.es/2008/06/nomes-vernculos-da-comarca-de-vern.html>



Papamoscas: Nome recollido por Rubén Gayoso na localidade da Silva (O Riós), engadindo: “anda polas paredes e muda de cor, é nocturno”.

Ladra: Esta é a designación máis espallada por todo o territorio galego e a parte máis próxima á raia Portugal-España, na rexión do Alto-Tâmega. Os lugares de procedencia onde se recolleu este nome son os seguintes: Ourense cidade e concello (Ourense), A Granxa (Oímbra), Medeiros (Monterrei), Murça (Murça), Vilaza (Monterrei) -aquí este nome

foi aportado por varios veciños desta localidade o que reflicte a relativa abundancia desta especie no lugar-, Albarellos (Monterrei), Oímbra (Oímbra) -nesta localidade tamén se repetiu a contestación deste nome por poder ser relativamente común aquí-, Baltar (Baltar), Chaves cidade (Chaves), Mandín (Verín) -nesta localidade tamén se recolleron dúas veces a mesma designación polo que pode ser un signo de relativa abundancia-, Verín (Verín). A continuación imos poñer as localidades nas que xa se tiña recollido este nome de **ladra**: Vilaza e A Salgueira (Monterrei), Casas dos Montes e San Cibrao (Oímbra), Mandín (Verín), Castrelo de Abaixo (O Riós), San Millao (Cualedro). Publicadas anteriormente nestes outros enlaces: <http://verin-natural.blogspot.com.es/2014/12/ultimas-recollas-de-nomes-vernculos-de.html>, <http://verin-natural.blogspot.com.es/2008/06/nomes-vernculos-da-comarca-de-vern.html>. No libro *Falares de Mirandela, um complemento do Mirandelês*, de Jorge Lage, tamén aparece o nome de **ladra** -s.f.- 2. Osga (costumam andar nas casas e são intoleradas pelas mulheres). Noutro libro, *Os falares dos concelhos de Trasmiras e Qualedro*, de Isaac Alonso Estraviz, figura **ladra**, s. f. Lagarta grande cor marrão (LAS). LAS, Lamas (Cualedro). Aínda que este nome fora recollido só na localidade de Lamas, existen citas da especie en entorno natural nas inmediacións da aldea de

San Millao (Cualedro), polo que aquí podería tamén aparecer algunha designación.

Laghartos: Recollida esta designación en Camposancos (Vigo), posible orixe recente no tempo deste nome. Nun traballo atopáronse oito exemplares nunha nave industrial en setembro de 2013.

Salmantesa: Designación recollida en Vigo e Pontearreas.

Dragón: Nome recollido en diferentes puntos de Galicia que parece ser unha influencia do Catalá a través da emigración galega no leste peninsular. Os lugares galegos onde recolleemos estes nomes foron os seguintes: Catrelo de Abaixo (O Riós) -onde tamén lle chamá **ladra**-, A Rúa de Petín (A Rúa de Petín), Vilardevós (Vilardevós). Tamén recollemos este nome de **dragón** e outras variantes noutros puntos da xeografía ibérica coma na comunidade valenciana, onde tamén lle chaman **andragóns**. En Barcelona cidade recolleuse o nome de **dragón** que nos facilitou Javier Barja, dicindo que este nome é referente á lenda do Dragón de Sant Jordi.

Salamandra: Esta designación semella ser unha confusión con respecto ao anfibio *Salamandra salamandra*, se callar influenciada pola proximidade dos nomes común destas dúas especies en Castellano, é dicir, á proxi-

midade do nome **salamanquesa** co de **salamandra**. Recolleuse este nome en diferentes zonas de Portugal, España e tamén algún de Galicia, son exemplo: Chaves cidade, Sanabria, Zamora, Toledo, Cáceres, O Bierzo.

Osga moura: Nome recollido en Chaves cidade (Chaves), mais pode que fose un nome común dado en Português oficial.

Lagarto: Nome recollido en Chaves cidade (Chaves), mais pode que sexa confusión coa semellanza cos propios lagartos ao ser un réptil.

Lagartos de paredes: Nome facilitado por unha veciña da bisbarra de Valdeorras, tanto na contorna do Barco de Valdeorras coma na da Rúa de Petín (onde tamén lle chaman **dragóns**).

Salta-Rostos: Designación recollida en Murça (distrito de Vila-Real) -na aldea de Sobreira deste mesmo concello tamén se coñece co nome de **ladra**-. Tamén se recolleu este nome de **salta-rostos** noutra localidade de Tras-os-Montes sen facilitar a ubicación exacta, e en Carrazeda-de-Ansiães (distrito de Brangança). Outra persoa díxonos que **salta-rostos** é o nome dado en idioma Mirandês a esta especie, Miranda do Douro (Portugal).

Oscas, ladras e lascas: Un informante facilitounos todos estes nomes da-



dos a esta especie no Noroeste Ibérico sen precisar os lugares exactos de recolla.

Andragóns: Comunidad valenciana, onde tamén lle chaman **dragón**.

Dragonet: Nome dado en Cataluña, tamén nos facilitaron o nome de sargantana aínda que pode que sexa unha confusión co nome común da propias lagartiñas. Tamén foi recollido este nome para Palma de Mallorca (Balears).

Landra: Nome recollido en Feces de Abaixo (Verín) e facilitado por Luís Pazos Toro, esta é unha variante local da designación máis estendida de **ladra**. Tamén nos comenta amablemente Luís Pazos Toro que existe nesa mesma localidade de Feces de Abaixo (Verín) a designación de **osga**, semella que por influencia do Portugués, sendo a única poboación galega na que se recolleu este nome. E igualmente escribe que en Vilaverde-da-Raia (Chaves) lles dan estas mesmas dúas designacións de **landra** e **osga**.

Santarrostros: Interesante nome recollido na bisbarra de Sayago (Zamora) ao ser semellante ao nome **salta-rostos** recollido nalgúns zonas de Trás-os-Montes (Portugal). Tamén se recolleu esta designación a un veciño de Sanabria, Francisco del Río Rodríguez, pero o nome procede de Cáceres, provincia que tamén fai fronteira con Portugal.

Crocodile Geko: Este é un nome facilitado por unha persoa referíndose a outra especie semellante de **geko** moi expandida en USA.

Perengueles: Nome dado nas Illas Canarias, tamén **peniques** en todas as illas, e **perenquén** en Tenerife, outra persoa dinos que tamén lles chaman **perenquén** nas outras illas.

Salacocha: Este nome foi recollido a un veciño de Forcarei (Forcarei), aínda que pode haber confusión con *Salamandra salamandra*, sería para indagar algo máis no propio terreo da localidade.

Incluimos a continuación uns comentarios do prestixioso biólogo e filólogo galego Miguel Conde Teria a respecto deste nomes, di o seguinte: “Saltarrostros tamén é usado nos dialectos galegoportugueses do Xálama, polo que supoño que terá difusión alargada. Sobre *osga* a orixe é descoñecida, pero non sei de nada que indique que é voz africana. Xa que a especie está presente no sur de Portugal habería que pensar nunha voz patrimonial. *O tesouro do léxico galego e portugués* rexista tamén *logsa* e *órsela* en Portugal. *Salamandra* e *salamanquesa* deben ter a mesma orixe etimolóxica, pois *salamanca* é un nome dialectal da salamántiga do NW ibérico. Faise referencia ao “*Tesouro do léxico*”. O de Saltarrostros ven nun libro chamado *A fala dos tres lugares*.”



Houbo persoas que compartiron a súa propia observación desta especie en distintas localidades coma un veciño de Verín (Verín) que comunicou que vira unha desta salamanquesa nun xardín céntrico da vila, outro veciño de Verín dixo que vira outra nunha rúa concreta da vila, o que reflicte a posible relativa abundancia da especie nesta localidade onde xa se tiñan máis rexistros propios. Outra veciña fálanos da presenza de até seis exemplares adultos e algún outro xuvenil nunha rúa da vila polo que sería unha poboación xa de consideración. Estes réptiles tamén foron vistos polas arredores do seminario preto da cidade de Vigo. No Barco de Valdeorras semellan que se ven facilmente nas fachadas das casas desde fai varios anos. Nacho Estévez, un veciño de Carril (Vilagarcía de Arousa), comunicou a observación desta especie nesa vila, o que aumenta os rexistros que se tiñan desta na zona. Xa se coñecía a poboación de Vilagarcía de Arousa pero esta é a primeira vez que se cita *Tarentola mauritanica* na localidade de Carril. Un veciño de Ourense, Xosé Antón Casares Lamas, enviounos unha fotografía dun xuvenil de *Tarentola mauritanica* sacada na porta dunha entidade bancaria desta cidade. Na cidade de Ourense tamén se aportou información precisa por parte de Isidro Salgado, dicindo da existencia dunha abundosa poboación de cría desta especie nun xardín urbano da súa propiedade con especies de plan-

tas exóticas e abondosos exemplares destes papamoscas.

Por parte dun veciño da localidade sanabresa de Doney de la Requejada (Sanabria) contouse a crenza de que estas salamanquesas traen boa sorte. Na localidade de Castrelo de Abaixo (O Riós), tamén se recollera fai tempo a crenza de que as ladras traen boa sorte as de cor branca e non se deben matar: <http://verin-natural.blogspot.com.es/2012/08/unha-crenza-popular-sobre-as-ladras.html>. Outra persoa comentou a crenza que había en Indonesia con respecto aos gecos de que se algún destes animais grita o seu nome sete veces trae boa sorte e se o di menos de sete veces trae mala sorte, isto refírese á característica de emitiren determinados sons.

Unha persoa expuxo que por Sanabria había moitas destas salamanquesas aínda que pode que fose unha confusión con respecto a *Salamandra salamandra* xa que a maioría dos veciños das localidades sanabresas non tiñan visto este réptil pola rexión. Polo tanto dedúcese que non debe ser unha especie abundosa mais que si pode estar presente en localidades de clima máis morno e maior horas de radiación solar.

Obtívose tamén unha información relativa á posible presenza de *Hemidactylus turcicus*, a outra osga ibérica de cor máis rosada e de po-



sible procedencia foránea a través de medios de transporte humanos, no entorno do balneario de Cabreiroá, mais estaría sen confirmarse. Un veciño de Barcelona cidade, Javier Barja, tamén nos enviou unha fotografía que podía ser desta outra especie de osga, *Hemidactylus turcicus*, *dragó rosat*, aínda que sen poder confirmarse.



Con respecto ao nome de salta-rostos pódese dicir unha experiencia persoal que se trata de que ao pasar a noite nunha cabana de pastores, no parque nacional de Monfragüe, na Extremadura española, un destes réptiles pasou mesmo por riba da fronte propia, podendo intuírse que fose un

comportamento habitual na especie e ligado a ese nome de salta-rostos. Unha explicación deste comportamento pode ser que se acheguen ás caras das persoas ao ser un lugar con bastante incidencia de frecuencia de mosquitos ao exhalar dióxido de carbono mediante a respiración, o cal se ten comprobado que é un dos activadores destes incómodos insectos.

Un dos motivos do planeamento desta pescuda era obter datos relativos á presenza de *Tarentola mauritanica* nas bisbarras de Viana do Bolo e O Bolo, xa que se tiñan citas da especie no interior da localidade de Viana do Bolo do ano 2008. Non se puido confirmar a súa presenza máis as probabilidades son elevadas aínda que poída que cunha moi baixa densidade de individuos e só en lugares favorables de suficiente radiación solar e paredes rochosas naturais. Unha desas situacións a ter en conta é o entorno do santuario e localidade das Ermitas na mediterránea cunca do río Bibei. Seguiremos atentos á posible presenza desta especie nestas zonas.

Dicir que non se obtivo ningunha resposta por parte dos foros pescudados en territorio asturiano quer por non haber poboacións da especie nesta rexión quer por non obter as respostas axeitadas.

Conclusións.

De maneira intuitiva pódese chegar a unhas conclusións que, sen seren científicas, poden dar respostas en canto á posible distribución de *Tarentola mauritanica* en Galicia. As zonas de entrada natural desta especie en territorio galego semellan ser pola cunca do río Sil polo leste e a cunca do río Douro polo sur -ríos Rabazal, Mente, Búbal e Támega-, aínda que poda haber outras vías pola costa ou beiras do baixo Miño (sen confirmarse ningún indicio polo momento). A presenza natural da especie en Galicia tiñase confirmado só para a bisbarra de Monterrei, mais con estes novos datos pódese intuír que a súa distribución natural galega sexa maior do que se pensaba, entre outros ao atoparse presenza da especie en entorno natural na cunca do río Sil, alén de nomes vernáculos na bisbarra de Valdeorras, e con posible incidencia polos vales do río Bibei e outros desta cunca. Tamén semella estar espallada a súa presenza en poboacións da costa sur galega, sen saberse se son de orixe natural ou an-

trópica (aí están os científicos para resolveren esta cuestión). Tamén se confirma a posible existencia histórica natural no entorno de Ourense, e polo tanto nos treitos medio e poida que baixo do río Miño, ao rexistrárense nomes vernáculos nesta zona e haber nesta cidade unhas poboacións urbanas considerables de Ladrás. Sería de esperar que apareceran tamén espalladas pola bisbarra de Lemos aínda que tamén está sen confirmación a súa presenza aquí. O que si é unha incógnita é o referente á presenza histórica da especie máis a norte, chegando até á provincia da Coruña, polo que este dato amplía enormemente as posibilidades de presenza en territorio galego. Aí quedan as conclusións para o seu análise e deliberación.

Agradecemos a intensa colaboración dos veciños de todas as bisbarras pescudadas e agardamos sexa de axuda para o mellor coñecemento da especie en toda Galicia e en todo o noroeste peninsular ibérico. Grazas, gracias, obrigado.

F.
V.



Bibliografía

CABANA OTERO, M., 2011. “Tarentola mauritanica” (Linnaeus, 1758) en *Atlas de Anfíbios e Réptiles de Galicia*. Sociedade Galega de Historia Natural. Santiago de Compostela: 56-57

ASENSI CABIRTA, M., 2006. “Tarentola mauritanica”. *Guía dos Anfíbios e Réptiles de Galicia*. Baía Edicións. A Coruña. 100-101

DIAS, A. *Dicionário de Transmontanismos*. Chaves: Univ. Sénior e do Autodidacta Flaviense [u.a.], 2005

LAGE, J. *Falares de Mirandela, um complemento do Mirandelês*. Município de Mirandela, 2011

ALONSO ESTRAVIZ, I. *Os falares dos concelhos de Trasmiras e Quale-dro*. Fundação Meendinho, 2014

VV. AA. *Fala e cultura dos tres lugares*. Libro da Asociación Cultural Alén do Val. Editorial Toxosoutos, 2004

BARBADILLO, L. J.; LACOMBA, J. I.; PÉREZ MELLADO, V.; SANCHE, V.; LÓPEZ JURADO, L. F. *Anfíbios y reptiles de la Península Ibérica*, Baleares y Canarias. Editorial Geoplaneta, S.A., 1999

FERRAND DE ALMEIDA, N.; FERRAND DE ALMEIDA, P.; GONÇALVES, H.; SEQUEIRA, F.; TEIXEIRA, J.; FERRAND DE ALMEIDA, F. *Guias Fapas Anfíbios e Répteis de Portugal*. FAPAS, Fundação para a Protecção dos Animais Selvagens, 2001

Consultas recomendadas

<http://verin-natural.blogspot.com.es/2008/06/nomes-vernculos-da-comarca-de-vern.html>

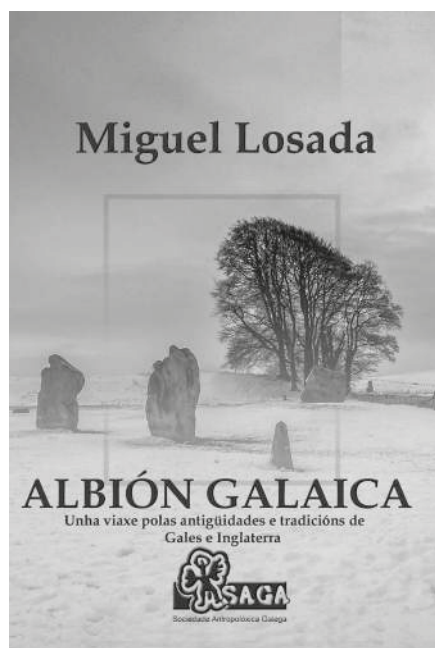
<http://verin-natural.blogspot.com.es/2012/08/unha-crenza-popular-sobre-as-ladras.html>

<http://verin-natural.blogspot.com.es/2014/12/ultimas-recollas-de-nomes-vernaculos-de.html>

<http://etimoteca.blogspot.com.es/2012/01/feira-da-ladra.html>

<http://ilg.usc.es/Tesouro/>

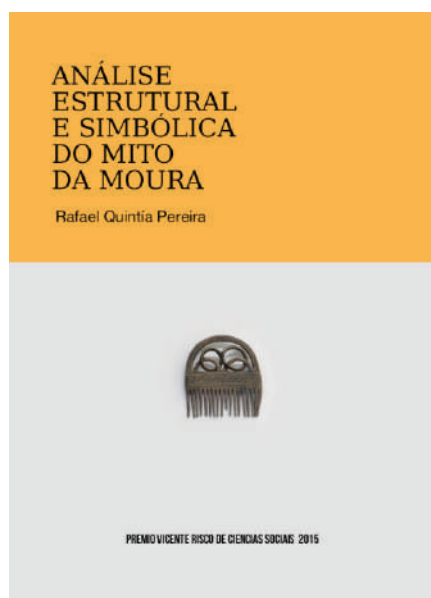




Unha viaxe polas antigüedades
e tradicións de Gales e Inglaterra

ALBIÓN GALAICA

de
Miguel Losada



ANÁLISE ESTRUTURAL E SIMBÓLICA DO MITO DA MOURA

de
Rafael Quintia

Premio Vicente Risco
de Ciencias Sociais 2015

urco
EDITORIA



Correr a rosca: *en Campañó (Pontevedra), no entroido.* *Xosé Fuentes Alende¹*



Sumario

A partir do descubrimento da práctica da “corrida da rosca” na pequena parroquia pontevedresa de Campañó, o autor recorre a xeografía do entroido planetario na procura de referencias comparativas e marcos interpretativos alén dos propios do entroido local e rexional. Descríbense asimesmo, prácticas semellantes e ligadas á corrida e documentos históricos nos que se da conta da súa vixencia e incidencia social en tempos pretéritos e contemporáneos.

Palabras chave: Entroido, Galicia, patrimonio inmaterial, festas populares, Historia.

Abstract

Through the discovery of the “corrida da rosca” practice in the small parish of Campañó, Pontevedra, the author goes over the carnival’s world geography looking for comparative references and interpretative frameworks aside from the local and regional ones. Similar and related practices are also described as well as historical documents where its contemporary and historical relevance and social incidence are discussed.

Keywords: Carnival, Galicia, intangible inheritance, popular celebrations, History.

¹ Historiador e escritor galego, doutor en Xeografía e Historia pola UNED e secretario técnico do Museo Provincial de Pontevedra..



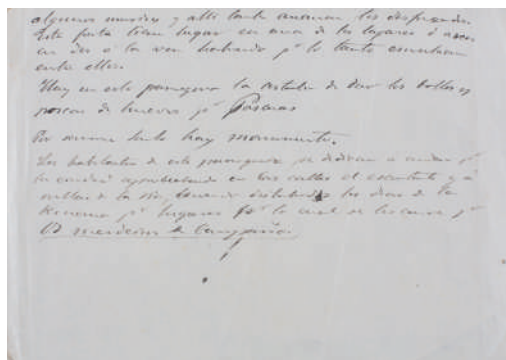
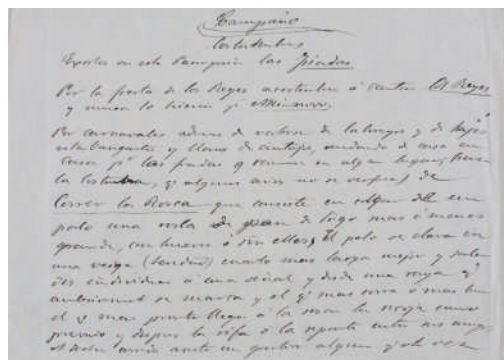
CANDO fixemos a transcripción do orixinal que o médico pontevedrés José Casal y Lois (1845-1912), intelectual que formou parte da Sociedade Arqueolóxica de Pontevedra fundada por Casto Sampedro en 1894, recompilador de multitude de datos históricos e antropolóxicos, escribiu sobre xogos populares en Pontevedra, que se custodia co resto do seu arquivo no Museo de Pontevedra¹, atopámonos con que, ó referirse ós costumes do Entroido, cita, entre outros de corrida, “La rosca. En Campañó”², pero non chega a describilo. Faino, sen embargo, nunha cuartilla intitlada “Campañó. Costumbres”, gardada, con outros apuntes relativos á referida parroquia pontevedresa, na carpeta 3-13 da súa colección, na que o relata desta maneira: “... tienen la costumbre, que algunos años no se verifica, de Correr la rosca, que consiste en colgar de un palo una rosca de pan de trigo más o menos grande, con huevos o sin ellos. El palo se clava en una veiga (heredad)

cuanto más larga mejor y salen dos individuos a una señal y desde una raya que anteriormente se marca y el que más corra o más bien el que más pronto llega a la rosca la recoge como premio y después la rifa o la reparte entre sus amigos. A dicha corrida asiste un gaitero, alguna que otra vez algunos músicos, y allí también concurren los disfrazados. Esta fiesta tiene lugar en uno de los lugares o a veces en dos a la vez, habiendo por lo tanto emulación entre ellos”³ (figs. 1 e 2).

Trátase dunha práctica que non aparece recollida por ningún dos estudosos do Entroido en Galicia, como, por exemplo, González Reboredo⁴, Federico Cocho⁵, Olimpio Arca⁶ ou Luis Costa⁷.

Corridas no Entroido

Nunhas datas tan rebuldeiras, de excesos de todo tipo, como paso previo, como *intruitus*, ó ciclo de privacións



Figs. 1 e 2.- Anverso e reverso da cuartilla de Casal sobre a corrida da rosca en Campañó (Museo de Pontevedra).



que, desde o punto de vista relixioso, impón a Coresma, existe unha diversidade de corridas no Entroido galego.

Como expresión xenérica, “Correr o Entroido” consistía noutra época, antes de que a festa se modernizase e urbanizase, en que a rapazada e a mocidade se vestise con roupas vellas e tapase a cara con caretas artesanais para percorrer, en grupos máis ou menos numerosos, as casas das aldeas, percibindo un aguinaldo económico ou gastronómico. Para Rodríguez González a frase significaba “Andar los mozos de pueblo en pueblo vestidos de máscara y con chocалlos”⁸, que coincide coa definición de Alonso Estravís⁹. Referíndose ó de Campañó, José Casal di na mentada cuartilla que, a finais do século XIX ou comezos do XX, se vestían “de labregos y de trajes extravagantes y llenos de cintajos, andando de casa en casa”.

Están logo as “corridas do galo”, como animal símbolo da luxuria que toca ó seu fin durante a Coresma, nas súas varias manifestacións, cruentas unhas, sen lesións para o animal outras, pero que en todo caso rematarán con el na cazola do seu ganador (fig. 3). Non imos deternos aquí nas diferentes maneiras de correlos, recollidas por diversos autores¹⁰, entre eles o propio José Casal en Pontevedra¹¹, nalgún caso como xogo non exclusivo do Entroido¹².



Fig. 3.- Gravado que representa unha corrida de galo. (Museo de Pontevedra).

Outra manifestación salientable é a de “correr as olas”, ou “pucheiros”, considerado como propio das terras ourensás, que en Xinzo de Limia se fai no, por iso, denominado “domingo oleiro”¹³. Na cidade de Pontevedra levábase a cabo nas tardes do domingo, luns e martes, segundo José Casal¹⁴, quen afirma que tamén tiña lugar por Pascua, na procesión da Virxe da Angustia, tal que en Santiago de Compostela ou en Lugo¹⁵, e aínda en pobos de Portugal, como Vimioso e Castelo de Vide, co nome de “jogo do cántaro”¹⁶, ou en Paul (Covilhã), co de “jogo da cantarinha”¹⁷, e na véspera da festa de san Pedro en Vila Real, co de “jogo do pucarinho”¹⁸. Esta práctica como propia da Pascua, e xeralmente de carácter feminino, aparece recollida co nome de “vasifraxio” en diversos dicionarios¹⁹.

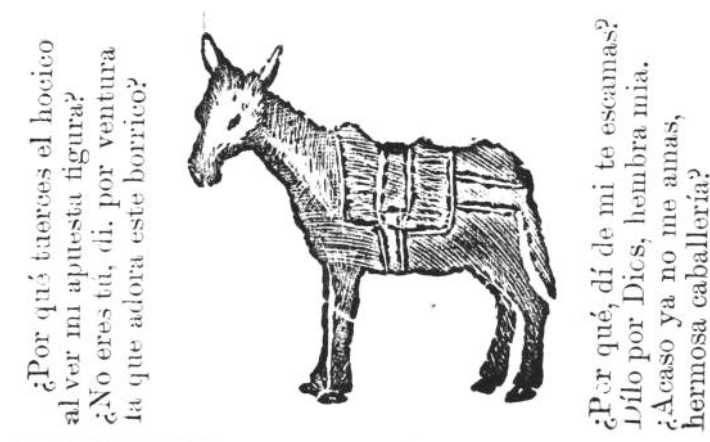
Outra das bromas desta festa consistía en “correr as maulas”, que Rodríguez González dá como propio da zona de Castro Caldelas (Ourense)

e di que consistía en poñer ós viandantes despistados tiras de papel nas costas²⁰, acepción compartida por Alonso Estravís²¹. Con ese mesmo nome recólleo tamén Antón Cortizas como divertimento²², mentres que José Casal²³ cita para Pontevedra, aínda que non exclusivos, os costumes semellantes de poñer e enviar “burros”²⁴, algúns destes últimos xa impresos, dos que se conservan exemplares na súa colección do Museo de Pontevedra (figs. 4 a 6), e de pendurar “rabos”²⁵.

Estas son as corridas que se enmarcan no Entroido galego, no que é de salientar a singularidade da da rosca na parroquia pontevedresa de Campañó por ser a única que ata o momento coñecemos nesa data e por tratarse dunha especie de roscón de pantrigo con ovos que, dalgún xeito, vén lembrar o bolo co que os padriños agasallaban os seus afillados pola Pascua, que en determinados puntos de España recibe o nome de “mona” e “hornazo”²⁶.



Fig. 4 e 5.- Dous dos burros impresos en Pontevedra. (Museo de Pontevedra).





En este burro tan majo
Tu retrato mirarás,
Por arriba, por abajo,
Por delante y por detrás

—
Es un pollino muy diestro
Muy sábio y muy instruido
Y él será el mejor maestro
De todos los que has tenido.

—
Al mirar ese animal
A tu lado ¡vive Dios!
Es difícil saber cuál,
Es más burro de los dos.

—
El rabo levantarás
Por fin al burro, infeliz,
Y debajo encontrarás
Sitio para tu nariz.



Esa burra tan honesta
Aun más fea que una arpía
Que vá vestida de fiesta,
¡Eres tu, pichona mia!

—
Aquel que menos discorra,
Al verte asomar la pata
¡Ya ve maldecida ingrata
Que tienes alma de burra!

—
Como tu retrato suele
Tener ropa por demás
¡Desnúdala por detras
Y bésala donde huele!

Fig. 6.- Burro masculino e feminino impreso de Pontevedra. (Museo de Pontevedra).

Corridas da rosca fóra de Galicia próximas ó Entroido.

Para atopar coa corrida da rosca preto do Entroido e semellante á de Campañó temos que trasladarnos ata a provincia de Huesca, onde ten lugar en moitos pobos co gallo da festividade de santa Águeda, o 5 de febreiro. Na comarca de Los Monegros é en Grañén, por exemplo, ademais de Curbe, Sena, Alberuela de Tubo, Barbués ou Sariñena, onde se producía un cambio de papeis, elixindo unha alcaldesa, feito excepcional noutros tempos, por un día, que recibía o bastón de mando e que tiña entre as súas funcións a de dar a saída á carreira, na que participaban só mulleres por parellas, en competición para conseguir a rosca, unha especie de biscoito recheo de tona e que logo era compartida²⁷. Ademais, en Huerito, como en Lastanosa ou en Monegrillo, practicaban na mesma data o chamado “juego de la olleta”, semellante ó noso “correr as olas”, no que as mulleres se tiraban polo aire cazoilas de barro²⁸.

Tamén se corría a rosca por santa Águeda en pobos das comarcas pirenaicas oscenses de Serrablo e La Jacetonia, como Castilsabás, Senegüé, Acumuer ou Yebra de Basa²⁹.

É de salientar que a festividade de santa Águeda levaba asociadas noutros lugares certas prácticas propias do Entroido, como a corrida de tres

gansos pendurados dun arco ós que nove xinetes tentaban cortarllela cabeza en Arriva (Navarra) ou a corrida do galo en Zamarramala (Segovia), onde tamén se implantaba o mando feminino³⁰.

En localidades do concello portugués de Bragança a corrida da rosca levábase a cabo polo Nadal, cando entraban xa en escena os encaretados ou “caretos”. Así, en Varge tiña lugar o mesmo día 25 contra a noite e era seguida dunha cea exclusiva para os rapaces³¹. En Grijó de Parada, o día seguinte a santo Estevo, o 27, un cortexo percorría a aldea desexando as boas festas e recollendo as esmoilas e as roscas que serían os trofeos da corrida, na que participaban por parellas os rapaces do lugar e os doutros veciños, que “apenas envergam cuecas ou calções” (“somentes levan calzóns ou pantalóns curtos”), dando a saída un dos mordomos ou ramistas, mentres que o outro agardaba na chegada, a uns 100 ms., erguendo cunha man a rosca de pan en forma de “coroa de louro” (“loureiro”) á que se facía acredor o vencedor en dúas das tres carreiras preceptivas³².

En Parada de Infanções o día dos Santos Inocentes, o 28, presidía a cerimonia relixiosa o “charolo”, consistente nunha estrutura piramidal de madeira, a xeito de andas, recuberta de flores e con roscas de pan en forma de estrelas, que ó rematar a procesión era subastado cacho a



cacho no adro³³, que vén a recordar o que levaban os funcionistas encargados de organizar as festas que na honra de santa Bárbara se celebraban o terceiro domingo de xuño na capela do barrio da Vendanova (Salceda de Caselas)³⁴ (fig. 7) ou o de loureiro no Santo Cristo de Laza, o 3 de maio, con laranxas, coa rosca e cun galo vivo³⁵. Pola tarde tiña lugar a corrida da rosca, na que un “careto” se encargaba de manter a orde³⁶.

Tanto en Grijó de Parada como en Parada dos Infanções unha rosca de pan era tamén o trofeo que conseguía o vencedor do “jogo da galhofa”, unha especie de loita, consistente en derrubar un rapaz a outro, que se celebraba ó atardecer dos días 27 e 28 respectivamente³⁷.

Lonxe do Entroido en Galicia: a fogaza.

Corrida semellante celebrábase en tempo máis afastado do Entroido en territorio galego próximo a Campañón, como é a Diocese de Tui-Vigo, e máis concretamente na cidade olívica.

Segundo Eladio Rodríguez, a carreira ou corrida da fogaza tiña lugar ata finais do s. XIX en diversas romarías para disputala. Sen entrar en maiores detalles, afirma que o mordomo, con gaiteiro e tamborileiro, se non había outra música, desfilaba levándoa entre as mans, participando os

contendentes en mangas de camisa, que se practicou moito na comarca tudense e que o ganador o obsequiaba coa piña do centro da fogaza³⁸.

Considerada como herdanza dos gregos, que segundo el poboaron a nosa terra, Ávila y La Cueva di que aínda se practicaba, en 1839, “en las más de las romerías de la inmediación de Tuy en muchas partes de los valles de Miñor, Fragoso y otros sitios”. Era unha carreira “bastante larga” e tiña como escenario un “sitio llano y libre de escombros”. O mordomo era quen mandaba facer “una grande y hermosa hogaza de trigo”, logo disputada polos mozos, resultando vencedor o mellor de tres carreiras, que despois se enfrontaba a outros en sucesivas eliminatorias, para finalmente repartila³⁹.

Coincide con Ávila y La Cueva un ano despois Nicolás Taboada y Leal, quen afirma que segue repetíndose en varias romarías o día seguinte á festividade do santo, que era tradición en todas as da antiga provincia de Tui, que malia a ir desaparecendo permanece aínda en moitas e que non ten noticia de que exista en ningunha parroquia das outras catro dióceses galegas⁴⁰. Describe a continuación a que tiña lugar na ermida de San Roque en Vigo, o 17 de agosto, entre as seis e as sete da tarde: o mordomo ou o seu encargado, acompañado de gaita, tamboril e bombo, levaba entre as mans a fogaza, que era un pan gran



de de cinco ou seis libras, adornado con varias figuras de relevo e tinguido de azafrán, que logo se cravaba nunha vara alta cun pano. Os participantes tiñan que correr a distancia duns 150 ms., en mangas de camisa, con calzóns e descalzos, obsequiando o ganador ó encargado ou a outra persoa distinguida coa piña ou coroa da fogaza⁴¹.

Polo miúdo descríbea Juan Neira Cancela nun artigo en 1876⁴², referindo a que se facía no pazo da Pastora, dos Condes de Priegue, na parroquia viguesa de Freixeiro, con gran asistencia de almas que “pertenecen a **cuerpos** del pueblo bajo, de esa clase feliz que no precisa suntuosos salones, cubiertos de mullidas alfombras e iluminados con brillantes bujías, para sacar partido de unos regocijos públicos...”. Durante sete días antes da festa, afirma, o mordomo mandaba comparecer ante el o gaiteiro da aldea da súa confianza, “vestido a la usanza del país”, que se comprometía a ir á cidade xunto cun tamboril, para percorrer as rúas e prazas detrás dun “mocetón fornido e colorado” que levaba coas dúas mans á altura da fronte “la monumental hogaza o pan de diez libras, cuya respetable cantidad de harina y azafrán empleada en su confección darían de comer holgadamente a todos los pobres de la comarca”, sen dúbida clara esaxeración do cronista, presentándoa sen nada que lle oculte “su rojo color, su barniz y sus colosa-

les dimensiones”. Indica a evolución na confección da fogaza, que debido ós adiantos nalgunhas aldeas se fai “con huevos, azúcar y confites”, ofrecendo “un golpe de vista más bello, y hasta más fino”. Di que hai varios modos de disputala “según los recursos de imaginación del **Tribunal**, o según los usos de la provincia y aún hasta de la parroquia en que se celebre la fiesta”, para describir finalmente unha das últimas, na que participaron tres “aldeanos”, estando o mordomo e o mozo que amosara a fogaza polas rúas viguesas enriba dun carro, subindo a el o ganador para recollela, indicando que moitos que a conseguen a ceden en beneficio do santo pero que outros desfilan co gaiteiro, co organizador e cos amigos para comela nun dos postos da festa.

Brevemente, e baseándose en “documentos de la época”, descríbea, máis ou menos nos mesmos termos, Prado Míguez nun artigo de 1928, afirmando que “desapareció hace ya tiempo, tanto que los más viejos apenas la recuerdan”⁴³.

Pola súa parte, Carré Aldao toma como referencia a información dada por Ávila y La Cueva, engadindo que a fogaza é colocada no templo ó lado do santo e sacada pola tarde para celebrar a competición⁴⁴.



Noutras festas lonxe de Campañó.

Fóra de Galicia a corrida da rosca ten lugar tamén noutras festas. En Arróniz (Navarra), onde festexan a santa Cecilia no último sábado de abril, bendicen os campos, ritual tamén presente na nosa terra no ciclo de maio, coas festas de san Xorxe⁴⁵, de san Marcos, de san Pedro Mártir⁴⁶ ou da Santa Cruz⁴⁷, para despois correr a rosca por grupos de idade⁴⁸, mentres que en Oña (Burgos) facíana o Domingo de Pascua pola tarde, participando rapaces e mozos⁴⁹.

Atopamos varios exemplos relacionados coa festividade do Corpus. No propio día, en Senra (Murias de Paredes-León) participaban mozos en calzóns e descalzos, sendo o trofeo unha gran rosca de mazapán con ducias de ovos⁵⁰. Na Oitava do Corpus, en Benllera (Carrocera-León), onde tamén se corría polas vodas, consistía nunha fogaza cun buxeiro no medio⁵¹, e en Sariegos (León) era de pan adornada con confeitos e figurinas⁵².

Segundo o Pallabreru lliónés⁵³, tomado do Pallabrarío de Chozas de Arriba, lugar este do concello leonés de Chozas de Abajo, o día de san Pedro, 29 de xuño, corríase a rosca, que era unha especie de mazapán feito polo panadeiro, participando tanto os mozos do pobo como os forasteiros, compartíndoa o ganador cos amigos.

O 2 de xullo festexan en Espinama (Cantabria) a Virxe da Saúde, incluíndo no programa, despois dos actos relixiosos, pola tarde, a corrida da rosca, nun espazo duns 150 ms. de longo por 4 de ancho, na que tomaba parte o máis aristocrático da romaría. A xulgar por fotos da segunda década do século XX, tratábase de pequenas roscas, ou rosquillas, ensartadas nunha vara⁵⁴.

Celebrábase tamén en diversas localidades na festa da Nosa Señora do Rosario, a comezos de outubro, coincidindo co remate das tarefas de recolección agrícola⁵⁵. Por exemplo, en Torralba de Aragón (Huesca), ó acabar a misa solemne⁵⁶, corriase o denominado roscó, elaborado con fariña, ovos e augardente, que os “mozos del gasto” presentaban no ofertorio e que logo era paseado polas rúas do pobo pendurado dunha pértiga que sería espetada na liña de meta⁵⁷.

En Ricobayo de Alba (Muelas del Pan-Zamora) tiña o carácter de acción de grazas pola colleita, como en Losilla de Alba (Santa Eufemia del Barco-Zamora), onde lle era ofrecido trigo á Virxe ó rematar a procesión e antes de entrar de volta na igrexa⁵⁸. Elixían todos os anos dúas mordomas ou ramistas da Virxe do Rosario, que tiñan entre as súas obrigas a de facer cada unha tres roscas de pantrigo adornadas con fitas e flores: dúas para presentar á Virxe, que despois eran poxadas xunto co ramo, dúas á mocidade para faceren a



merenda, e as outras dúas restantes ós mozos e ás mozas para correatas despois da subhasta, repartíndose as solteiras cachos que as casadas trataban de quitarlles e dándolle os anacos que lles quedasen ós mozos, ós que llelos querían arrebatat os casados, para finalizar cunha merenda-cea⁵⁹.

Tamén despois da procesión da Virxe do Rosario, o segundo domingo de outubro, corriase a rosca en Cereza de Aliste (Muelas del Pan) e cun desafío ou loita entre casados/as e solteiros/as⁶⁰.

O baile da fogaza

Semellante ás anteriores roscas, hai outra, chamada fogaza, destinada á danza dunha especie de muiñeira, bailada só por homes, que se celebraba tamén, entre outras, na romaría de San Roque de Vigo⁶¹. Aparece representada en *La Ilustración Gallega y Asturiana*⁶², nun gravado do valenciano Antonio Manchón, segundo debuxo do ourensán Gerardo Meléndez y Conejo, no que figura o ganador bailando e exhibindo o seu premio, danzando cos demais integrantes do grupo ó ritmo do gaiteiro e do tamborileiro (fig. 8). No comentario dise que é unha danza que “de tiempo inmemorial se celebra todos los años el día de la fiesta de San Roque ante la ermita del santo”, que os protagonistas son os mariñeiros e que ten “un paso característico que nada tiene de

común con los que ordinariamente se usan en aquellos contornos”⁶³.

Prado Míguez descríbea no mentado artigo de 1928, ilustrado co gravado de Manchón antes citado: nove mariñeiros, tres deles disfrazados de mulleres, con ramos de flores na cabeza, con cadeas, gargantillas e colares, fitas e flores; os seis restantes, vestidos exoticamente, con apertadas calzas, medias brancas e zapato negro, sombreiro de copa, e fitas; o guía, unha pluma grande no sombreiro e unha banda de seda. A comparsa entraba na finca, precedida dun guión, acompañada de gaiteiro, recibía a fogaza, un roscón de gran tamaño, que o guía tiña que manter nunha man mentres bailaban a “apurada muiñeira” que tocaba a gaita, unha “evidente mistificación de bailes típicos y vistos por los marineros en sus viajes a otras tierras”. A comezos do s. XX e ata os anos vinte os mariñeiros foron substituídos pola agrupación de labregos de Lavadores, introducindo na súa vestimenta algúns elementos do traxe portugués, que aportaba doce bailaríns, capitaneados polo “Perello”, a metade disfrazados de muller, e un guía que levaba o estandarte, actuando o 15 de agosto en Santa Cristina e o 16 pola tarde na finca de San Roque, a onde voltaban o 17⁶⁴.

Pola súa parte, José Espinosa, que se fai eco das descrições realizadas por Ávila y La Cueva⁶⁵ e por Ta-



boada y Leal⁶⁶ citadas, describe a que a comezos do s. XX presenciou no Pazo da Pastora, pero situándoa no segundo domingo de setembro. Segundo el, bailaban, non homes sós, senon varias parellas, a “clásica muiñeira” dentro dun círculo feito con estacas e unha corda, ó son da gaita, do tamboril e do bombo, sendo os convidados do pazo os que escollían a mellor para adxudicarlle a fogaza, que consistía nunha torta de doce. O home da parella vencedora levábaa en alto ata o salón principal do pazo para ofrecer o “corazón” do pastel a un dos convidados, que lle daba unha gratificación en metálico, para saír logo mostrándoa e comela⁶⁷.

Casto Sampedro cita a “Farsa”, que mellor debía chamarse “Danza de Damas y Galanes”, que describe, que se representaba, como xa se ten sinalado, na festa da Asunción en Santa Cristina de Lavadores e na romaría de San Roque o 16 e 17 de agosto, día este no que se disputaba a fogaza, que tiña unha piña grande da mesma masa no centro e catro menores ó redor. As damas da danza recibían os anacos nos que estaban as pequenas e o guía a parte central, para ofrecela ó dono do pazo, mentres que os demais membros se repartían o resto da fogaza. O dono daba de propinas tres ou catro pesetas ó guía e cincuenta á danza⁶⁸.

Refire tamén Sampedro a “Danza dos vellos” (fig. 9), “muiñeira” ou

“baile dos vellos” que tiña lugar ó día seguinte dunha romaría ou no mesmo día a última hora, que era bailada por unha ou varias parellas de máis de 60 anos, seguindo a música da gaita e do tamboril, con ou sen bombo, disputándose en moitas partes unha fogaza, máis ou menos grande, embadurnada con azafrán e decorada con ovos embutidos nela, outorgada por un xurado á parella que mellor bailase e resistise máis⁶⁹.

Na ermida da Virxe do Libramento, dos Liñares (Oia-Vigo), a fogaza que se disputaban no baile consistía nunha gran peza de pantrigo, que logo era poxada. Segundo González Fernández, remóntase ó s. XVII, pois en 1701 aparece citada nunha escritura de arras: “se hace traer al atrio de dicha hermita una hogaza de trigo para que la luchen o bailen por cualesquiera personas que allí vinieren de romería”. A fogaza era sustentada por unha fundación pía, e este xogo desapareceu no 1789 tras un acordo co abade do mosteiro de Oia, que o consideraba pouco decente⁷⁰.

En Ponteareas refire Clodio González Pérez que na festa do Corpus a Confraría do Santísimo, cuxas constitucións foran aprobadas en 1803, era a encargada de organizar o concurso de baile e canto popular, entregando ó gañador unha boa peza de pan ou regueifa, dado que nas contas de 1881 aparece citada “la hogaza que es costumbre correr en la plaza



la tarde del día de la función”⁷¹.

Cunha rosca destinada ós danzantes atopámonos en Laza. Feita pola muller dun dos mordomos, con ovos, fariña, manteiga e azucre, adornada por enriba con clara de ovo batida e con pedras de azucre, servía de recompensa para os integrantes da danza, que a consumían, acompañada de anís, despois da procesión⁷², malia que outras informacións nos din que facían entre eles unha carreira para ver quen era o acreedor dela⁷³.

En Villafrades de Campos (Valladolid), na festa da Nosa Señora de Grijasalbas, o penúltimo domingo de agosto, as mordomas tiñan a obriga de entregar cinco roscas de mazapán: durante a misa, unha para o cura e outra para a Virxe; unha para os portadores da imaxe na procesión, e dúas para os danzantes, sen que conste ningún tipo de competición⁷⁴.

Correr a fogaza ou regueifa nas vodas.

Pero atopamos tamén unha rosca ou fogaza que se disputaba coincidindo coa celebración das vodas e que neste caso adoita recibir o nome de “regueifa”, palabra que con ese senso aparece en diversos dicionarios Galegos, que non imos relacionar aquí, como “pan de voda” ou “roscón de voda”, sen entrar en descrición máis pormenorizada, a non ser por Ibáñez Fernández, para quen é unha torta

cun ovo, cocido coa casca, no medio, disputada por un mozo e unha moza, levada ás veces polos padriños⁷⁵, ou por Eladio Rodríguez cando di que se trata dunha rosca de pantrigo con ovo e azucre, máis ou menos adornada, ata con fitas de cores⁷⁶. A esas acepcións materiais hai que engadir as que se refiren á oralidade, como os cantares ou coplas coas que se amenizaba a disputa da regueifa ou se entoaban de maneira improvisada á porta dos noivos polos mozos do lugar, reclamando a fogaza, que era entregada ó mellor cantador, ou que, como en Baio, se cantaban pasándoa de man en man, para escoller por aclamación o vencedor, que logo a repartía⁷⁷.

En Galicia, pois, “correr a regueifa” consistía en disputala por medio de coplas nas vodas, mentres que fóra se trataba dunha carreira coñecida tamén como “correr a rosca”. O *Diccionario General de la Lengua Asturiana*⁷⁸ recolle “Competir por la rosca que hacía la madrina de la boda”, mesmo significado que tiña no concello leonés de Palacios del Sil⁷⁹, onde se aplicaba tamén ó xogo tradicional de adultos no que se competía correndo para ver quen ganaba unha rosca⁸⁰.

Na comarca leonesa do Bierzo era como un roscón de Reis feito pola madriña da voda no forno de leña, a base de fariña de trigo e de millo, bañada con xema de ovo, adornada con



anises e boliñas de cores e salpicada con azucre, que se corría pola tarde despois do xantar, podendo participar calquera convidado, que despois a repartía entre os asistentes ou, no caso de Noceda del Bierzo, a daba ós veciños en anacos pequenos⁸¹.

Na de Babia (León) corríase nas eiras e tratábase dun pan doce amasado con leite e con adornos de fíos de azucre. A madriña da voda facía dúas roscas, unha para os rapaces e outra para os mozos, correspondéndolle ó ganador un terzo, repartindo logo un cacho a cada participante⁸².

En Órbigo (León) era unha torta ou rosca moi grande, situándose o noivo ou o padriño con ela no final do percorrido, e recibía tamén o nome de “correr el bollo”⁸³.

Este nome de “correr el bollo” aplícase tamén na Maragatería leonesa á carreira entre dous bandos, na que competían de dous en dous, desde a liña de saída ou “mano”, onde estaban os xuíces de campo, quedando eliminado o perdedor para volver a correr o vencedor con outro contendente. Un dos bandos, primeiro un e logo o do ganador, coñecido como “mantenedor”, sostiña o bolo, que era un boneco de pan con diversas moedas cravadas na cabeza, ata entregarllo ó vencedor definitivo⁸⁴.

En Rihonor, pequeno pobo repartido entre Puebla de Sanabria (Zamora)

e Bragança (Portugal), facíase a corrida da rosca nas vodas nas que a noiva chegase virxe ó matrimonio. Elaborábana as mozas solteiras o día anterior ensartando polo centro con bimbias dous discos de cortiza nun pao, separados uns 35 cms., nos que colocaban dúas roscas feitas con fariña, ovos e azucre, con debuxos de animais e ramas feitas tamén de azucre coloreado. Dos corchos penduraban panos de seda e na cima poñían unha mazá, cun ramo de oliveira, améndoas, figos, rosquillas... Unha mistura de rosca e ramo que regalaban á noiva, esta ó noivo e este ó corredor ou bailador da rosca. No cortexo ata a igrexa, ía diante portando a bailador, que logo a colocaba xunto ó altar. Noutros pobos próximos, no ofertorio entregáballe ó cura e este ó noivo e novamente ó bailador. Rematada a cerimonia producíase un intento de roubo por parte dos mozos e quen conseguise facerse con ela casaría⁸⁵.

En Villadangos del Páramo e outros pobos da provincia de León, despois da cerimonia, as mozas acompañaban os noivos á casa dela, que lle ofrecía pastas e licores doces. Aparecía a madriña coa rosca, un biscoito de varios pisos cuberto por merengue e adornado con confeitos, cantando ó seu redor as mozas e a noiva para logo repartila. Mentres, os mozos competían pola ofrecida polo padriño, igual á da madriña, pero coroada por un puro habano⁸⁶.



Como no caso anterior, a rosca de regueifa de La Vega de Robledo (Sena de Luna-León) levaba pinchados na cima dous ou máis puros. Tiña lugar ó día seguinte da voda no pobo da moza, coa participación dos mozos asistentes e outros de fóra. A rosca era presentada polo padriño, que facía unha raia no chan a uns 300 ms. da meta, distancia que tiñan que correr os participantes de dous en dous, en eliminatorias, recibindo o vencedor a cabeza da rosca e os demais un anaco⁸⁷.

Na comarca aragonesa de La Ribagorza denomínase “correr la torta”, en forma de rosca, e tiña lugar despois da comida de voda nun percorrido de 400 ms., dando a saída os padriños. Na carreira podía participar un representante da noiva e outro do noivo, entregándolla o ganador á noiva para repartila, ou todos os mozos e mozas asistentes, incluso os noivos⁸⁸.

A carreira era semellante en Villacido (Gradefes-León), pero aquí consistía nun mazapán grande, feito con ovos, fariña e azucre⁸⁹.

Mentres que na comarca de Molina de Aragón (Guadalajara) os mozos convidados corrían despois da misa de voda ata onde estaba o noivo cunha paletilla na man, que tiñan que arrebatarse dun manotazo, en Alcoroches, na mesma provincia, para a carreira, que coñecían co nome de

“la espaldera”, facían a noiva e a madriña cadansúa torta que sostiñan nun punto ata o que ían correndo as mozas convidadas, de dúas en dúas, para darlles un bico e, despois dunha danza, comelas⁹⁰.

A recuperación en Campañó.

Comentada a existencia noutro tempo da corrida da rosca na parroquia pontevedresa e a súa singularidade coa directiva da Asociación Cultural Deportiva Campañó, mostraron o seu interese por recuperar a competición, polo que se iniciaron as xestións pertinentes coa Concellería de Festas de Pontevedra para intentar incluíla no programa do Entroido do Concello e conseguir o seu patrocinio, como así sucedeu.

Programouse, para non coincidir con outros eventos xa previstos con anterioridade, para o Domingo de Piñata, 22 de febreiro de 2015, no campo da festa de Cabaleiro. Á rosca de pantrigo con ovos cocidos, tal como a describía José Casal, engadíronselle por dentro chourizos, converténdose así nunha rosca preñada (figs. 10 e 11).

A tarde non se presentou moi favorable climatologicamente falando, senón pechada dunha basta e húmida brétema. Con todo, e contando coa animación da agrupación folclórica Foula, ousou participar un grupo de rapazas e rapaces, así como outro de



maiores, algúns deles encaretados e vestidos de acordo co ambiente de Entroido (figs. 12-16).

Ó remate da corrida, no local da Asociación os asistentes deron conta das roscas encargadas para a ocasión,

desexando que para a edición de 2016 a participación sexa maior e o éxito estea asegurado, confirmando así a recuperación dunha tradición do Entroido na parroquia pontevedresa.



Fig. 12.- Concorrencia no Campo de Festa do Cabaleiro.



Fig. 13.- Parella de rapaces participando na carreira.



Fig. 14.- Outra parella de rapaces participando na carreira.



Fig. 15.- Grupo de adultos dispostos a tomar a saída.



Fig. 16.- Os adultos en plena competición.

Notas

1 CASAL Y LOIS, José: *Costumbres populares. Apuntes acerca de juegos, diversiones, pasatiempos, entretenimientos y juguetes de mujeres y hombres, juveniles y de muchachos*, edición, estudo introdutorio, transcripción e notas por Xosé FUENTES ALENDE, Museo de Pontevedra, Consello da Cultura Galega, Vigo, 2008.

2 Ibidem, p. 229.

3 Ibidem, ibídem.

4 GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel, e MARÍÑO FERRO, Xosé Ramón: *Entroido en Galicia*, Deputación Provincial de A Coruña - Instituto de Estudios Gallegos “P. Sarmiento”, A Coruña, 1987. GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé M.: “Mascaradas de Entroido en Terras da Ulla e no seu contorno”, en *Tempos de festa en Galicia*. Tomo I. *Entre os Reis e o mes de maio*, Fundación Caixagalicia, A Coruña, 2006, pp. 114-125. BLANCO PRADO, Xosé M., e GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé M.: “O Entroido na Ribeira Sacra e en Salcedo. O volante, o peliqueiro e o oso”, en *Tempos de festa...*, cit., pp. 126-137.

5 COCHO, Federico: *O Carnaval en Galicia*, Edicións Xerais, Vigo, 1990. COCHO DE JUAN, Federico: “O Entroido na montaña oriental ourensá”, en *Tempos de festa...*, cit., pp. 138-147. COCHO DE JUAN, Federico: “O Entroido limiao”, en *Tempos de festa...*, cit., pp. 148-156. COCHO DE JUAN, Federico: “O Entroido no val do Támega”, en *Tempos de festa...*, cit., pp. 158-167. COCHO DE JUAN, Federico: “Os outros Entroidos”, en *Tempos de festa...*, cit., pp. 184-193.

6 ARCA CALDAS, Olimpio: *O Entroido no Ulla*, Deputación Provincial de Pontevedra, Pontevedra, 1995.

7 COSTA VÁZQUEZ, Luis: “O Carnaval de madamas e galáns de Cobres, Vilaboa”, en *Tempos de festa...*, cit., pp.167-181.

8 RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Eladio: *Diccionario enciclopédico de la lengua gallega*, Editorial Galaxia, Vigo, 1958, t. I, p. 647.

9 ALONSO ESTRAVÍS, Isaac: *Diccionario da lingua galega*, Editorial Alhena, Barcelona, 1986, t. I, p. 734.

10 GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel, e MARÍÑO FERRO, Xosé Ramón: *Entroido en Galicia*, cit., pp. 40-46. COCHO, Federico: *O Carnaval...* cit., pp. 197-206. TABOADA CHIVITE, Xesús: *Etnografía galega. (Cultura espiritual)*, Editorial Galaxia, Vigo, 1972, p. 83. COCHO DE JUAN, Federico: “O Entroido na montaña oriental ourensá”, en *Tempos de festa...*, cit., pp. 143-144. COSTA VÁZQUEZ, Luis: “O Carnaval de madamas e galáns de Cobres, Vilaboa”, en *Tempos de festa...*, cit., pp. 177-178.

11 CASAL Y LOIS, José: Op. cit., pp. 227-228.

12 PÉREZ Y VERDES, Ricardo, e TABERNERO Balsa, Xaquín Alberto: *Xogos populares en Galicia*, Xunta de Galicia, Consellería de Turismo, Xuventude e Deportes, Dirección Xeral de Xuventude e Deportes, A Coruña, 1986, pp. 293-296. CORTIZAS, Antón: Tastarabás. *Enciclopedia de brinquedos tradicionais e uso lúdico da natureza*, Xerais, Vigo, 2013, pp. 90-95.

13 GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel, e MARÍÑO FERRO, Xosé Ramón: *Entroido en Galicia*, cit., pp. 38-40. COCHO, Federico: *O Carnaval...*, cit., pp. 80-83. COCHO DE JUAN, Federico: “O Entroido limiao”, en *Tempos de festa...*, cit., pp. 150-152.

14 CASAL Y LOIS, José: Op. cit., pp. 229-230.



15 BOUZA-BREY, Fermín: “La liturgia popular del juego de los ‘petos’ y otras piezas cerámicas en Galicia”, en *Etnografía y Folklore de Galicia*, I, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1982, pp. 117-124. FILGUEIRA VALVERDE, Xosé: “O xogo dos petos na Pascua”, en *Adral*, A Coruña, Edicións do Castro, 1979, pp. 130-134. CORTIZAS, Antón: *Tastarabás...*, cit., pp. 886-889.

16 Información tomada de: <http://paraescritaemdia.blogspot.com/2022/04/jogo-do-can-taro.h...>

17 Información tomada de: <http://inforpaulense.blogspot.com.es/2015/04/encon-tro-com-o-passado>

18 Información tomada de: <http://www.noticiasdevilareal.com/noticias/index.php>

19 AGUIRRE DEL RÍO, Luis: *Diccionario del dialecto gallego* (1858), ed. de Carme HERMIDA GULÍAS, Instituto P. Sarmiento de Estudios Gallegos, Santiago, 2007, p. 322. FRANCO GRANDE, Xosé Luis: *Diccionario galego-castelán*, 2ª edición, Editorial Galaxia, Vigo, 1972, p. 727. PORTO REY, Francisco: *Diccionario gallego-castellano* (c. 1900), ed. de María Xesús BUGARÍN e Begoña GONZÁLEZ REI, Real Academia Galega, A Coruña, 2000, p. 455. RODRÍGUEZ, Francisco Javier: *Diccionario gallego-castellano*, ed. de Antonio DE LA IGLESIA, A Coruña, 1863, p. 128. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Eladio: Op. cit., T. III, p. 405. VALLADARES, Marcial: en *Folklore. Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas*, Antonio MACHADO Y ALVAREZ (Dir.), t. IV, Sevilla, 1884, p. 120. VALLADARES NÚÑEZ, Marcial: *Diccionario gallego-castellano*, Santiago, 1884, p. 576.

20 RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Eladio, Op. cit., T. I, p. 646.

21 ALONSO ESTRAVÍS, Isaac: Op. cit., t. I., p. 734.

22 CORTIZAS, Antón: Chirlosmirlos. *Enciclopedia dos xogos populares*, Madrid, Edicións Xerais de Galicia, 2001, p. 97.

23 CASAL Y LOIS, José: Op. cit., p. 102.

24 F. F., A.: ítem “Antroido, en Gran Enciclopedia Gallega, t. II, p. 121. GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel, e MARÍÑO FERRO, Xosé Ramón: *Entroido en Galicia*, cit., p. 32. COCHO, Federico: *O Carnaval...*, cit., pp. 300-301.

25 F. F., A.:cit., Op. cit., páx. 121. COCHO, Federico: *O Carnaval...*, cit., p. 300.

26 CARO BAROJA, Julio: *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974, p. 80.

27 ADELL CASTÁN, José Antonio, e GARCÍA RODRÍGUEZ, Celedonio: “Pedestrismo lúdico-competitivo en el Alto Aragón”, *Argensola. Revista de Ciencias Sociales*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, nº 97, 1984, pp. 161-172, en concreto p. 167. GARCÍA RODRÍGUEZ, Celedonio, e ADELL CASTÁN, José Antonio: *Las carreras pedestres en Aragón*, accesible en www.juegostradicionalesaragoneses.com/juegos/carrera_pedestre.htm.

28 RIVAS, Félix A.: *Religiosidad popular en la comarca de Los Monegros*, Los Monegros Consejo Comarcal, Huesca, 2013, p. 31.

29 GARCÍA, Celedonio: *Corrida de la torta y de la manzana. Antecedentes históricos*, accesible en celedoniogarcia.blogspot.com/.../corrida-de-la-torta-y-de-la-manzana.html.

30 GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé Manuel, e MARÍÑO FERRO, Xosé Ramón: *Entroido en Galicia*, cit., pp. 44 e 45 respectivamente.



- 31** FONSECA SILVA LOURENÇO DIAS, Bárbara Ludovina: *A animação das Festas de Inverno do Concello de Bragança. Os caretos na escola, o reavivar das tradições*, Bragança, 2009, p. 24.
- 32** Ibidem, p. 26.
- 33** Ibidem, p. 27.
- 34** ÁLVAREZ LIMESES, Gerardo: *Geografía General del Reino de Galicia. Provincia de Pontevedra*, F. CARRERAS Y CANDÍ (dir.), Barcelona, Editorial Alberto Martín, 1936, p. 858.
- 35** RISCO, Vicente, e LORENZO, Xaquín: “As festas do tres de maio en Laza”, *Boletín de la Real Academia Gallega*, t. XXIV, núms. 281-284, A Coruña, 1945, pp. 234-264, en concreto p. 247. FRAGUAS, Antonio: *Romarías e santuarios*, 2ª edición, Biblioteca Básica da Cultura Galega, Editorial Galaxia, Vigo, 1989, pp. 215-223, en concreto p. 218. AMADO ROLAN, Nieves: “Os Maios en Laza. A festa do Santo Cristo”, en *Tempos de festa...*, cit., pp. 327-340, en concreto p. 334.
- 36** FONSECA SILVA LOURENÇO DIAS, Bárbara Ludovina: Op. cit., p. 28.
- 37** Ibidem, pp. 26-27.
- 38** RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Eladio, Op. cit., t. III, pp. 255-256.
- 39** ÁVILA Y LA CUEVA, Francisco: *Historia civil y eclesiástica de la ciudad de Tuy y su Obispado*. 1852. I. “Fundación, antigüedad, y memorias de esta ciudad”, edición facsimilar, Consello da Cultura Galega, Pontevedra, 1995, fols. 21-22.
- 40** TABOADA Y LEAL, Nicolás: *Descripción topográfico-histórica de la ciudad de Vigo, su ría y alrededores; con una noticia biográfica de varios hombres ilustres hijos del país*, Santiago, 1840, pp. 129-130.
- 41** Ibidem, pp. 130-133.
- 42** NEIRA CANCELA, Juan: “Correr la hogaza”, *El Heraldo Gallego*, Ourense, t. IV, núm. 38, ano III, núm. 191, 8 de novembro de 1876, pp. 297-298.
- 43** PRADO MÍGUEZ, Antonio: “Una fiesta tradicional. La romería de San Roque”, *El Pueblo Gallego*, Vigo, 15 de agosto de 1928, pp. 7-8.
- 44** CARRÉ ALDAO, Eugenio: “Prácticas y costumbres”, en *Geografía General del Reino de Galicia. Vol. I. Generalidades*, F. CARRERAS Y CANDÍ (dir.), Barcelona, Editorial Alberto Martín, s.a., pp. 647-828, en concreto pp. 711-712.
- 45** FRAGUAS, Antonio: Op. cit., pp. 345-347. GONZÁLEZ REBOREDO, Xosé M.: “San Xurxo en Cereixo, A Estrada, e en Gonte, Negreira, de guerreiro mártir a patrón dos animais”, en *Tempos de festa...*, cit., pp. 267-277.
- 46** FRAGUAS, Antonio: Op. cit., pp. 29-30. CEBRIÁN FRANCO, Juan José: “San Pedro Mártir ou san Pedro de Verona”, en *Tempos de festa...*, cit., pp. 279-287.
- 47** FRAGUAS, Antonio: Op. cit., pp. 95-97. GONZÁLEZ PÉREZ, Clodio: *A festa dos Maios en Galicia. Unha aproximación histórico-antropolóxica ó Ciclo de Maio*, Deputación Provincial de Pontevedra, Pontevedra, 1989, pp. 8-16.
- 48** “Las ermitas de Arróniz”, en *Arróniz Villa del Aceite*, accesible en <https://arronizvilladelaceite.wordpress.com/2012/.../las-ermitas-de-arroniz>.
- 49** Información tomada de: <http://www.onienses.com/fiestas.htm>.



- 50 “Mensaje en Senra (León)”, accesible en <http://www.pueblos-espana.org/castilla+y+leon/senra/mensaje/3896101>.
- 51 RUBIO GAGO, Manuel E.: “El consumo de pan tradicional en León y su dimensión social”, *Revista de Folklore*, Valladolid, núm. 213, 1998, pp. 75-83, en concreto p. 80.
- 52 Ibidem, p. 82.
- 53 Elaborado por Esllabón Lleonesta, accesible en webs.ono.com/esllabon.
- 54 SANTOS, Gabino: *El concejo de Espinama. Tradiciones*, accesible en www.espinama.es/lasalud.html.
- 55 RODRÍGUEZ PASCUAL, Francisco: “‘Correr la rosca’. Una costumbre lúdica de Zamora y Tras-os-Montes”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, cuad. XLIII, 1988, pp. 489-498, en concreto p. 490.
- 56 RIVAS, Félix A.: Op. cit. p. 30.
- 57 LAVEGA BURGÚES, Pere, e OLASO CLIMENT, Salvador: *1000 juegos y deportes populares y tradicionales. La tradición jugada*, Editorial Paidotribo, 2ª edición, Barcelona, 2003, p. 58.
- 58 RODRÍGUEZ PASCUAL, Francisco: “‘Correr la rosca’...”, Op. cit., p. 491.
- 59 Ibidem, ibídem, pp. 491-493. Información tomada también de www.ayto-muelasdelpan.com/fiestas.htm.
- 60 Información tomada de: www.ayto-muelasdelpan.com/fiestas.htm.
- 61 TABOADA Y LEAL, Nicolás: Op. cit., p. 134.
- 62 *La Ilustración Gallega y Asturiana*, t. I, núm. 36, 30-XII-1879, p. 442.
- 63 Ibidem, p. 444.
- 64 PRADO MÍGUEZ, Antonio, cit., Op. cit.
- 65 ESPINOSA RODRÍGUEZ, José: *Tierra de Fragoso. (Notas para la historia de Vigo y su comarca)*, Vigo, 1949, pp. 29-30.
- 66 Ibidem, p. 93.
- 67 Ibidem, pp. 30-31 e 81-82.
- 68 SAMPEDRO Y FOLGAR, Casto: *Cancionero musical de Galicia*, Reconstitución, introducción y notas bibliográficas por José FILGUEIRA VALVERDE, Pontevedra, 1942, pp. 190-191.
- 69 Ibidem, ibídem, p. 185.
- 70 GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. M.: *Inventario histórico das hermidas de Vigo e do Val do Fragoso (séculos XVI-XIX)*, Vigo, Concello de Vigo, 1977, p. 38.



71 GONZÁLEZ PÉREZ, Clodio: “El Corpus en Galicia. Redondela y Pontearreas”, *Narría. Estudios de Artes y Costumbres Populares*, Madrid, núms. 77-78, 1997, pp.47-56, en concreto p. 54.

72 RISCO, Vicente, e LORENZO, Xaquín: cit, Op. cit.

73 *A danza* (sic.) *dos danzantes da Festa do Santo Cristo de Laza, Ourense*, Sociedade Antropolóxica Galega (SAGA), accesible en www.youtube.com/watch?v=w5X_YY-FA-1Y.

74 GÓMEZ PARÍS, Marta, GÓMEZ PASTOR, Rafael, e MARTÍNEZ MUÑIZ, Elías: *Danza de palos de Villafrades de Campos. Elementos que acompañan la danza*, accesible en <http://villafrades.net/ficheros/elementos.pdf>.

75 IBÁÑEZ FERNÁNDEZ, José: *Diccionario galego da rima e galego-castelán*, Madrid, 1950, p. 72.

76 RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Eladio: Op. cit., t. III, pp. 255-256.

77 SAMPEDRO FOLGAR, Casto: Op. cit., p. 163.

78 Accesible en <http://mas.lne.es/diccionario/palabra/14054>.

79 GONZÁLEZ-QUEVEDO GONZÁLEZ, Roberto: *Vocabulariu de Palacios del Sil*, Academia de la Llingua Asturiana, Col. Preseos, 8, Oviedo, 2002, p. 95.

80 Ibidem, p. 260.

81 ARIAS NOGALEDO, Javier: “Bodas y tornabodas”, *La Curuja. Revista Cultural Independiente*, núm. 6, 2ª época, Noceda del Bierzo, febreiro 2012, pp. 26-28. CUENYA, Manuel: “Bodas y tornabodas”, en *Bierzo, aldea universal*, 24 de outubro de 2012, accesible en <http://cuenya.blogspot.com/2012/10/bodas-y-tornabodas.html>.

82 RUBIO GAGO, Manuel E.: Op. cit., p. 82. *Los bailes y los juegos tradicionales de Babia*, accesible en <http://envejecimientoentodaslasedades.unileon.es/.../los-bailes-y-los-juegos-trad...>

83 *Vocabulario del Orbigo*, accesible en <https://sites.google.com/site/vocabulariodelorbi-go/home>.

84 RUBIO GAGO, Manuel E.: Op. cit., p. 82.

85 RODRÍGUEZ PASCUAL, Francisco: “ ‘Correr la rosca ’...”, Op. cit., pp. 493-497.

86 Información tomada de: www.villadangos.net/costumbres.htm.

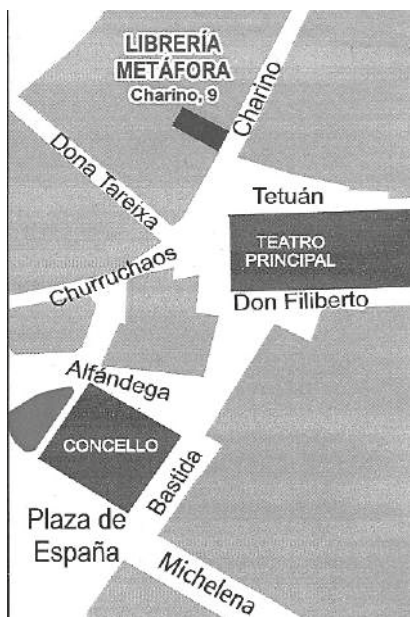
87 *Correr la rosca de la boda (La Vega de Robledo)*, accesible en www.pueblos.espana.org/castilla+leon/...vega+de+robledo/.../27358/



88 LAVEGA BURGUÉS, Pere, e OLASO CLIMENT, Salvador: Op. cit., p. 58.

89 Ibidem, ibídem.

90 GARCÍA RODRÍGUEZ, Celedonio, e ADELL CASTÁN, José Antonio: Las carreras pedestres en Aragón, cit.



NOS
LIBREIROS

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

36960 SANXENXO
(Pontevedra)





M U S E O
G A L E G O d o
E N T R O I D O

R/ Dous de Maio e Ladeira
Antigo edificio da Praza dos Abastos

Asociación A Pantalla

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

Xinzo de Limia, Ourense

concello@xinzodelimia-ayto.com

tf 988 550 111

www.xinzodelimia-ayto.com



Notas arredor dos elementos representados na portada norte da igrexa de Santa María de Graza na vila de Monterrei

Rafael Castro¹



Sumario

Analizamos a presenza na portada norte da igrexa de Sta. María de Graza na vila de Monterrei de dous elementos coma son o León e a Coca ou Dragón, neste caso Lumia, enfrontados. Estes dous elementos teñen sido relacionados coa heráldica do reino Suevo da Gallaecia. Neste artigo téntase afondar na posible relación simbólica destes elementos coa advocación do templo e a posible influencia arrastrada de cultos anteriores.

Palabras chave: Lumia, León, Historia de Galicia, Paleocristianismo, Reino Suevo, Gallaecia, Monterrei, Santa María de Graza.

Abstract

We'll be analyzing the presence of two symbolic figures in the ornamentation of the Saint Mary of Grace Church's north door: the Lion and the Dragon, Lumia in this case. This article puts the focus in the relationship between these two figures and the Galician Suebi kingdom heraldry shield and between them and possible pre-Christian beliefs.

Keywords: Lumia, Lion, Galician History, pre-Christian beliefs, Suebi Kingdom, Gallaecia, Monterrei, Saint Mary of Grace's Church.

¹ Enxeñeiro agrónomo e Enxeñeiro forestal. Estudoso das xeometrías simbólicas galegas.



Introdución

A VILA de Monterrei, que chegou a ser a capital dun dos estados señoriais máis importante de Galiza nos séculos XV e XVI, desenvolveuse sobre o castro de Baroncelli, Varoncelle, ou castro de Berin situado no outeiro que domina o val do Támega. Este emprazamento xeográfico foi de grandísima importancia estratéxica para a defensa da fronteira con Portugal e o paso de Galiza cara á meseta.

O proceso de fundación da vila tivo unha forte oposición do mosteiro de Celanova, posuidor destas terras xa no século X. Este longo proceso fundacional foi comezado polo rei Afonso IX a primeiros do século XII e culminado dous séculos máis tarde por Fernando IV.

Por documentos da época sabemos que anteriormente ao establecemento da vila rexia o castro estivo varios séculos deshabitado manténdose a poboación no val, en aldeas coma Verín, Pazos e Mixós onde se terían asentado as xentes procedentes do

castro probablemente mantendo o vencello con este coma lugar de refuxio e ou culto relixioso¹.

A Igrexa de Santa María de Graza.

Da igrexa de Santa María de Graza sabemos que foi levantada na vila de Monterrei poucos anos antes do 1274² posiblemente sobre un lugar de culto anterior³.

Construída inicialmente cun estilo románico de transición ao gótico foi reformada no século XVII cando se acometeu a obra de mellora do sistema defensivo. Nesta reforma reforzouse a ábsida con grandes contrafortes e refíxose a torre campanario e a fachada principal. Nesta reforma perdeuse a portada leste orixinal.

A porta lateral norte desta Igrexa aparece profusamente decorada. No tímpano atopamos unha representación dun cristo bendicindo coas dúas mans rodeado de figuras de animais e seres mitolóxicos⁴ baixo unha tripla arquivolta ornada con motivos vexetais e figuras oferentes. Esta arquivolta repousa sobre catro piares

1 (Olivera Serrano, 2006)

2 Nese ano o Rei Afonso X fai doazón dunha metade desta igrexa ao mosteiro de Celanova.

3 Coma mínimo sobre unha ermida altomedieval sita no mesmo emprazamento, dela temos os restos dun sepulcro antropomorfo que pode apreciarse na peneda na que se asenta a torre campanario da actual igrexa. (Dasairas Valsa, 2008).

4 Están representados tanto animais domésticos (Boi, coello), coma salvaxes (lobo, aves de rapaña) e seres da mitoloxía coma o centauro ademais dun agnus dei.





*Ilustración 1.
Portada lateral norte da igrexa de Sta. María de Graza*

con figuras alusivas á anunciación⁵. Ás beiras destes piares, nas zapatas, atopamos as figuras en alto relevo dun león á dereita e unha lumia á esquerda que nos lembran ás que poderían ter sido armas da monarquía sueva: o león e a coca ou dragón.

O León e a Coca

Segundo numerosas fontes o emblema do león e a coca, ou máis concretamente do dragón verde e o león vermello enfrontados, foi amplamente empregado no territorio da antiga provincia da Gallaecia moito tempo

despois de caído o reino suevo e segundo algúns autores mesmo⁶ coma reafirmación da propia identidade fronte ao dominio imposto pola coroa de Castela .

Exemplos de representacións moi semellantes á que atopamos en Monterrei témolos no tímpano da igrexa de Sta María de Cela no concello de Bueu e no brasón da cidade de Coimbra.

En Sta María de Cela observamos unha porta de factura moi semellante á de Monterrei, aínda que menos

⁵ (Dasairas Valsa, 2008)

⁶ Cómpre lembrar que mesmo no século XVII se empregaba en Galiza a referencias ao antigo reino suevo coma defensa contra a imposición dunha identidade nacional baseada na hexemonía castelá. En palabras de Castelao “Tivo Galiza reis denantes que Castela leis”.

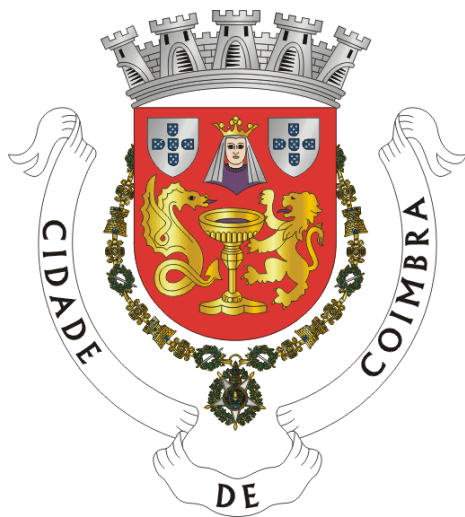


*Ilustración 2.
Portada da Igrexa de Sta. María de Cela (Bueu).*

ornamentada, cunha tripla arquivolta que repousa sobre catro piares. Neste caso o león e a coca que semella máis ben un grifón⁷, aparecen no tímpano en posición rampante (a diferenza do caso de Monterrei onde aparecen pasantes) e flanqueando unha figura humana.

No escudo da cidade de Coimbra o dragón e o león, neste caso o dragón á dereita, abeiran un cáliz.

Na cidade de Ourense, a uns setenta quilómetros da igrexa obxecto deste artigo, podemos atopar a igrexa parroquial da Santísima Trindade.



*Ilustración 3.
Brasón da cidade de Coimbra.*

⁷ Criatura mitolóxica mestura entre león e aguia.





*Ilustración 4.
Porta norte da Igrexa parroquial da Trindade. Ourense.*

Construída en datas moi semellantes ás do templo de Monterrei, entre os séculos XII e XIII e que presenta, tamén na súa portada norte, os dous elementos que centran o noso estudo: O león e a Lumia.

Neste caso de Ourense temos que os elementos ocupan a mesma disposición relativa á porta, abeirados o león á esquerda e a lumia á dereita mais con distinta posición entre eles. A lumia aparece nun capitel namentres que o león (neste caso só a cabeza) está sobre a imposta xusto ao comezo da primeira arquivolta. O león atópase enfrontado a unha cuncha de vieira namentres a lumia ten fronte a ela dous peixes espada.

A lumia, no caso do templo ourensán amosa o corpo de dragón e a característica face de doncela, mais os pes representados son de oca en troques dos pes de cabra da anteriormente descrita.



Ilustración 5. Lumia no capitel dereito da portada norte na Igrexa da Santísima Trindade de Ourense.

No caso do león atopamos a cabeza do animal representada á esquerda sobre a imposta ao comezo da primeira arquivolta.



Ilustración 6. Cabeza de león na portada norte da Igrexa da Santísima Trindade.

No tocante ás fontes escritas unha das máis claras alusións ao emprego desta simboloxía aparece nun documento de 1669 que a Catedral de Lugo presentou á Xunta Xeral do Reino de Galiza. Nel faise constar que: “(...) de aquí tuvo principio y se originó borrar el Dragón verde y León roxo (armas de los Reyes suevos que al tiempo tenían en este Reyno su corte), y trasladar al dorado campo del escudo de sus armas, la Hostia, no dentro de basso Sacramental oculta, sí sobre el caliz (...)”. Este documento foi logo recollido en

1927 por Pérez Constanti no seu libro “Notas Viejas Galicianas”⁸. No escrito o autor pretende subliñar as fondas raizames da doutrina católica no territorio galego. Resalta a inclusión do cáliz coma emblema de Galiza xa en tempos de Teodomiro amosando así a conversión do reino á fe católica e a súa defensa do dogma da encarnación en contraposición ao reino visigodo seguidor do arianismo, crenza que rexeitaba o devandito dogma. A pesares do explícito da descrición do emblema cómpre termos en conta que este documento data duns mil anos despois da desaparición do reino suevo polo que resulta canto menos curioso o amplo coñecemento que amosa o autor sobre as armas suevas.

Dragón, Coca ou Lumia

No caso da Igrexa de Santa María de Graza a coca ou dragón aparece representado coma unha Lumia. A Lumia é un ser da mitoloxía galega, unha besta con cabeza de fermosa doncela, corpo de dragón e pes de cabra. Os artistas que realizaron a representación tiveron boa conta de resaltar as súas características de xeito que resultaran inconfundibles, de feito resulta doado apreciar que ten un nivel de detalle moito maior que o do león.

8 (Departamento de Historia da gentalla do Pichel)





*Ilustración 7.
A Lumia de Monterrei.*

É inevitable, habida conta do carácter triédrico desta criatura, lembrarmos a tríade feminina da deusa ou da moura coas súas tres facianas: moza, nai e vella representando á fases da vida máis tamén ás da terra ao longo do ciclo anual. Deste xeito teríamos o ciclo primavera-forza-xuventude-floración, verán-fecundidade-madurez-colleita e inverno-sabedoría-senectude- morte⁹. Estas tres características atopámolas coma alegoría nas características da lumia: fermosa faciana de doncela, pes de cabra animal que simboliza a maternidade e corpo de dragón, ser que comparte as calidades atribuídas á vella.

A Cabra

A cabra é en numerosas culturas un símbolo relacionado coa fecundidade e a maternidade.

Entre as culturas do val do Indo a cabra simbolizaba a substancia primordial, o que non aparecía con facilidade nin se manifestaba xa que o concepto “cabra” implicaba en si mesmo contidos relativos ao aínda non xestado. É por causa desto que era considerada a nai do cosmos.

⁹ Nas propias verbas do autor “A Moura é o trasunto das *Matres Celtas*, uma divindade triple, Nova na primaveira quando na Candelaira o 1º de Fevereiro despertava a terra, casavam os passarinos, fundia a neve no monte, voltaba o leite as ovelhas, abria-se a temporada de pesca e anunciavam as primulas com as suas flores a vindeira primaveira; era em Agosto Mater, mãe fecunda, tempo de comelhadas quando a terra brindaba aos lavradores os vizosos frutos, e, já recolhida a colleita, e as frutas das árbores, o 1o de Novembro, quando voltaba a friaxe e frio Inverno, se fazia com o ano escura e Moura Velha” (Pena Granha, 2013).

Nas culturas da época clásica a cabra Amaltea estaba considerada como a nutriz do grande deus Zeus.¹⁰

En numerosas culturas antigas aparecía a cabra nunha posición relevante no culto á fecundidade. Os pobos xermanos crían que o seu leite servía para aleitar aos guerreiros que conquistaban territorios no nome do deus Odín.

O Dragón

O dragón ao igual que a vella aparece relacionado coa maxia, a sabedoría e o tránsito cara ao alén. Na mitoloxía grega o dragón Ladón é o gardián da illa das Hespérides onde crecen as mazás douradas. Esta illa situada no occidente garda grandes similitudes co Avalon ou illa das maceiras que nas lendas celtas é o lugar onde descansan os heroes. Do carácter psicopompo ou condutor de almas outorgado ao dragón en numerosas culturas temos un exemplo nunha lenda recollida na comarca polo herpetólogo X. R. Reigada segundo a cal as serpes en determinado intre da súa vida senten a necesidade de subir ao cumio do monte, alí médranlle alas coas que voan até a serra do Larouco. Nesta lenda temos a serpe alada (dragón) que voa cara ao solpor na súa derradeira viaxe. Nas culturas xermanas o dragón vive en covas ou baixo da terra custodiando

grandes tesouros, en moitas historias o heroe debe dar morte á besta ou vencela nunha batalla de enxeño para se facer coas riquezas. Na cultura celta o dragón era visto coma a fonte da maxia. A enerxía telúrica percorre os lugares de poder a traveso das veas do dragón. Os druídas eran quen de convocar e controlar ao dragón para servirse da súa forza. A serpe drakon que verte o seu veneno na copa de Higea filla de Asclepio o deus da medicina chegou até os nosos días coma símbolo da farmacoloxía.

Ao igual que a doncela, a nai e a moura simbolizan o ciclo anual a serpe é quen de mudar a camisa co paso das estacións. Tamén Uroboros a serpe-dragón que xunta o rabo e a boca simboliza o eterno retorno cíclico.

A Lumia

Vemos, xa que logo, que a tríade doncela, nai e vella tería a súa equivalencia dun xeito simbólico e funcional na figura da Lumia: doncela, cabra e dragón. Para comprobarmos o xeito no que a Lumia chegou até os nosos días imos botar man de dúas definicións deste ser mitolóxico:

A primeira aparece no Dicionario Enciclopédico Gallego-Castellano de Eladio Rodríguez González.

Lamia, monstruo fabuloso que se decía tener rostro de mujer hermo-

10 Concretamente foi a cabra Amaltea a que nutriu ao deus supremo co seu leite.



sa y cuerpo de dragón que devoraba o consumía a los hombres. Las LUMIAS se suponen habitadoras de los antros, desde los cuales salían a veces a encantar a los que se acercaban, atrayéndolos para mejor ejercer sobre ellos su influencia mágica, ya que en el concepto popular se consideraban dotadas de un poder dañino, que no producía efectos tan perniciosos ni nocivos como el de las LURPIAS. Murguía dice que las LUMIAS son superiores en fuerza a las OUVAS, en las cuales pueden reconocerse las OUVANAS célticas. Las LUMIAS formaban una especie de vampiros que chupaban la sangre de las personas; eran semejantes a las sirenas; espectros que salían de los cementerios para hacer daño. Lo mismo que las meigas chuchonas gallegas, sólo que estas últimas no son seres imaginarios, hijos de la fantasía, sino personas de carne y hueso.¹¹

A segunda pertence ao Dicionario de los Seres Míticos Gallegos

Las lumias son personajes de la mitología gallega, equivalentes a las lamiak, janas, anjanas,... de otras mitologías peninsulares. Generalmente se las representan con el rostro de una mujer hermosa pero con cuerpo de dragón, aunque también se les representa por separado, con una mu-

jer montando sobre un dragón aunque también pueden aparecer como mujeres con pies de cabra. Como las sirenas clásicas, son muy peligrosas para los hombres, pues los encantan y los devoran. Viven en cuevas cerca de pequeñas corrientes y fuentes, donde aparecen como hermosas jóvenes que lavan la ropa o se peinan los cabellos a las espera de una víctima. Son lujuriosas pues en castellano Lumia pasó a ser sinónimo de prostituta.¹²

Nas dúas referencias atopamos argumentos dabondo que apoian a teoría da relación tanto simbólica coma funcional ente a Lumia e a Moura. Vemos que se compara á Lumia coa Serea un ser que mora no fondo do mar o que lle conferiría tamén un certo carácter liminar coa súa capacidade de ter presenza en dous mundos (superficie e fondo do mar o que constituiría unha metáfora do mundo dos vivos e do alén¹³) sendo quen de transportar aos vivos atraídos pola súa voz. Esta capacidade estaría totalmente compartida coa Moura que segundo as lendas é quen de abrir as penedas permitindo o paso dos vivos ao mundo dos mouros de onde poden regresar con tesouros aínda que tamén poderían ficar para sempre aló.

¹¹ (Rodríguez González)

¹² (CUBA RODRÍGUEZ, 2006)

¹³ Cómpre lembrarmos que son moitas as lendas que sitúan o alén no fondo do mar, por baixo das augas de lagoas ou mesmo pozos. (Alberro, 2004)



Por outra banda dísenos que aparecen preto de regatos e fontes onde peitean os seus cabelos. Esta é probablemente a representación máis coñecida da moura e sería común á serea habitualmente representada con peite e espello. A aparición destes complementos en estelas funerarias sería segundo algún autor¹⁴ o pago debido que debe facer o defunto á moura polo seu paso e estaría a relacionar unha vez máis a estes seres coa condución de almas cara o alén.

En definitiva vemos coma a Lumia comparte lendas características e funcións coa Moura. Tamén con esta comparte as connotacións negativas, dela dise que engaiola aos homes coa súa fermosa faciana para logo devoralos, chucharlles o sangue ou enmeigalos.

Este evoluir de mitos ou lugares obxecto de culto ou especial significación trascendente cara a connotacións negativas co cambio de crenzas temos numerosos exemplos. Neste senso vemos coma o catolicismo actual asimilou ritos e crenzas relacionados coa deusa ou moura en figuras de virxes e santas. A Candeloria e as virxes de Agosto poderían ser algúns exemplos. Mais poida que non bastara coa asimilación de certos contidos, habería que erradicar aqueles que

pola súa potencia ou significado non foran compatibles coa nova doutrina. Neste caso o escarnio e o medo resultarían ferramentas eficaces á hora de arredalos da cultura popular.

Un exemplo desto teríámolo nas *Matribus Gallaicis* (Nais galegas ou Nais Celtas) representadas coma tres figuras femininas. Temos constancia pola epigrafía do seu culto estendido por toda a provincia da Gallaecia amais doutros territorios de cultura atlántica, coma Bretaña ou Escocia, e xermánica onde aparecen nomeadas con outros epítetos relacionados cos pobos que lle rendían culto. Pois ben, estas nais galegas chegaron a constituír un elemento para meter medo aos nenos coa frase “Mira que te deixo para que te leve a túa nai galega”¹⁵

O Pensamento Triádico

Este carácter triédrico que observamos na lumia e que nos fai lembrar á moura ou triade da deusa é un concepto recorrente no pensamento indoeuropeo. Decía Georges Dumézil que hai varios tipos de pensamento: monádico, duádico, triádico... e é este último o que se atopa estendido nun vasto territorio no que a cultura galega toma parte. Deste xeito temos tríades divinas dende a India (brah-

¹⁴ (Pena Granha, 2013)

¹⁵ Nesta frase popular empregada para amedrentar a nenos rebeldes temos a constancia do paso dun elemento con contidos protectores a unha ameaza (Solha, 2013).



ma, shiva e vishnu), pasando por Sumer e Exipto até as culturas clásicas e nórdicas europeas. Non se trata dun fenómeno unicamente indoeuropeo xa que tamén aparecen tríades nas relixións das culturas precolombinas americanas coma a Inca ou a Maya.

Segundo a teoría Dumeziliana sobre a trifuncionalidade mitolóxica e teolóxica dos pobos indoeuropeos baseárase na definición de tres castes ou funcións: a primeira estaría ligada á soberanía e á supremacía máxica-relixiosa, a segunda ligada á forza física e ás habelencias bélicas e a terceira abrangería un amplo concepto ligado á fecundidade á agricultura en un senso xeral á economía. Esta visión tripla do mundo témola de xeito claro na chamada sociedade dos tres ordes medievais. Nela atopamos que a poboación era dividida en tres castes Oratores, Bellatores e Laboratores nos que vemos claramente reflectido o esquema trifuncional de Dumezil.

Resulta doado vermos este mitema na distribución funcional da tríade da moura, a vella estaría na primeira función: sabedoría e maxia, a doncela sería a guerreira e a nai ocuparía a terceira función ligada á fecundidade, economía e abundancia.

Un bo exemplo de cómo este esquema trifuncional pode quedar reflectido nunha soa figura esquema témolo no relevo atopado na Igrexa de San

Miguel de Vilar de Perdizes (Mon-tealegre). Neste relevo vemos unha figura masculina representada de xeito un tanto esquemático máis con certos atributos moi ben definidos. Un órgano sexual desproporcionado resalta a fecundidade namentres que o martelo na man dereita e as formas amplas en ombreiros e brazos poñen de manifesto a súa forza. Coa man esquerda pega da cabeza dunha serpe cuxo corpo se enrosca polo pulso arriba coma símbolo de maxia e sabedoría.

Dalgún xeito a mentalidade trifuncional esténdese a distintos eidos do pensamento e así vemos coma na cultura galega aínda hoxe podemos atopar numerosas lendas e tradicións nas que aparece o número tres: as tres marías, as tres trabes de San Amaro...

Nun contorno próximo á vila de Monterrei temos outras representacións de figuras triplas:

A carón da Igrexa de San Salvador de Vilaza (Monterrei) atopamos unha torre exenta de estilo románico atribuída pola lenda a un mosteiro Templario. Na fachada leste da torre temos nun perpiaño a representación de tres figuras humanas, aparentemente masculinas, que aparecen nunha curiosísima disposición: a primeira nun aceno de saúdo erguendo a palma da man dereita, a segunda figura está virada cara á primeira





*Ilustración 9.
Relevo na torre de san Salvador de Vilaza.*

pegándolle do brazo esquerdo namentres que a terceira allea ás outras dúas mira á fronte nunha actitude de repouso sentada coas mans nos xeonllos.

Moi semellante resulta a representación que se pode contemplar no muro oeste da capela do Castelo de Viladerrei¹⁶ na que a pesares do desgaste da pedra podemos apreciar tres figuras co mesmo aceno que as que temos na torre de Vilaza.



*Ilustración 10.
Relevo da capela do Castelo.*

Outra representación tripla témola no peitoril dunha xanela nunha casa do lugar de Palín na parroquia de Sta Baia de Vences (Monterrei). Neste caso tres cabezas en relevo fitan de fronte cara ao exterior.

16 Esta aldea do Castelo foi una fundación real realizada dentro da campaña repoboadora da fronteira que se acometeu durante a segunda metade do século XIII nos reinados de Alfonso X e Sancho IV. Desta serie de vilas forman parte Viladerrei, Canderrei, Monterrei e Florderrei (Olivera Serrano C. , 2001).





Ilustración 11
Peitoril en Palín, Vences, Monterrei

En Sandín Monterrei atópase unha lumieira ornamentada cun triplo rebaixe.

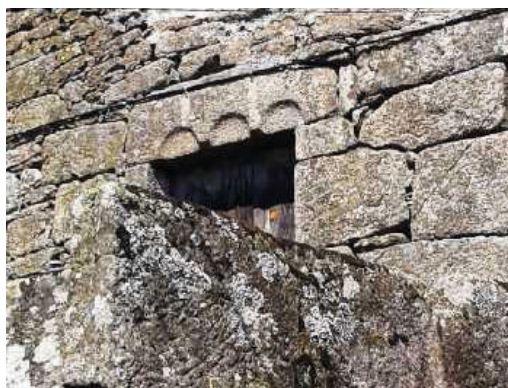


Ilustración 12.
Lumieira Sandín (Monterrei)

Outra lumieira moi semellante a esta de Sandín témola en Verín sobre unha xanela da casa reitoral a carón da igrexa parroquial de Sta. María a Maior.

En Nocelo da Pena (Sarreaus) obsérvase unha estela bifronte cun relevo na cara A que representa a tres figuras e unha dedicatoria. Das varias interpretacións da epigrafía dúas sinalan a unha dedicatoria ás *Matres Civitatibus* ou Nais do Pobo¹⁷.

Rodríguez Colmenero (2000):

Cara A: *M-a-tri(bus) civita(tis) / [pr(o) / A]m-ac(a)e Avi[t(a)e s(alute)] Taciu / s et Ta[pila]* Tradución: *Tacio e Tapila ofrecen este altar ás Nais da civitas (dos Límicos) pola saúde de Ámaca Avita.*

Cara B: *Tapila / (et) Taciu[s] / v(o-tum) s(olverunt) l(ibentes) [m(erito)]* Tradución: *Tapila e Tacio cumpriron o seu voto co ánimo compracido.*

Julio Mangas (2001):

Cara A: *[Ma]tri civita[tis] / [.]amâ-ce · Avi[1-2?] / [1-2?] Taciv[1-2] / [.] S ET TA ++*

Cara B: *Non dá lectura.*

Todas estas representación triplas atopámolas en localizacións dentro dun radio máximo duns 12 km da vila de Monterrei. Entre elas resulta moi significativa a da Torre dos Templarios de Vilaza pola posición das tres figuras que amosa unha

17 (Rodríguez González X. e.)



clara intencionalidade de transmitir unha mensaxe ao observador e engádelle forza a esta hipótese o feito de que esta mesma posición se intúa no desgastado relevo da capela do Castelo de Trasmiras, mais se exceptuamos a estela de Nocelo da Pena¹⁸, que conta cunha epigrafía, non temos a capacidade de interpretar o significado do resto.

A figura do León

Até o de agora témonos centrado na interpretación da Lumia debido á súa singularidade mais non podemos esquecernos do outro elemento que abeira a porta: O León

Neste caso un león pasante coa súa masculinidade patente, é dicir enteiro, e a cola sobre o lombo co seu extremo cara arriba.



A figura do león aparece, maila non pertencer á fauna autóctona, coma símbolo común ás culturas europeas ao longo da historia, así podemos atopalo na antiga Grecia, en Roma e nas culturas atlánticas en moitas ocasións relacionado coa monarquía e o poder.

18 Se ben temos dúas lecturas epigráficas que apuntan a una dedicatoria ás Matres hai outras tres con interpretacións distintas:

Xaquín Lorenzo (1968):

Cara A: Tricivita[t / e]m Claud [u / nu]m aob[ri / gen] et ta[mag / anorum] ----- Interpretación: Conmemora un pacto federativo de tres pobos veciños: os C(a)ladunes, os Aobrigenses e os Tamagani. A palabra “tricivitas” aludiría ao resultado deste triple sinecismo (p. 28).

Cara B: Iovi O(ptimo) M(aximo)

Le Roux-Tranoy (1975):

Cara A: [L]ari(bus) Civita[tis / Li] m(icorum) Claud [ius] / Taciv[s] / et Ta[pilus] Cara B: Tapilus / Taci[u]s / v(otum) s(olverunt)

Rivas Fernández (1983):

Cara A: [Q]uintus L]abicius Ta[ngi / nus] Mac(rini)· F(ilius)· Aur[ien / sis]·an(orum) LXI·] La(bicio)· Ov[ni(us) / f(ilio)· an(norum) XLI·] et ·T(itus)· V[enus / tus]·f(ilio)· an(norum) XXVI· mate / r· et· uxori· carissi / mae h(ic)· s(itus)· e(st)· s(it)· t(ibi)· t(erra)· l(evis)· f(aciendum) c(uravit). (Rodríguez González X. e.)



Coma símbolo aparece na meirande parte das culturas asociado ao sol e á enerxía masculina. Representáanse leóns nas portas encomendándolles a garda e custodia dos lugares sacros. Así sucede na alquimia na que o león identifícase co sol e co ouro estando considerado coma o protector dos segredos alquímicos e gardián dos infernos. Coma símbolo solar aparece tamén ligado á idea de rexurdimento cíclico.

No mundo esotérico temos ao león representado no tarot de Rider-Waite¹⁹ na carta número oito: “A Forza”. Na ilustración aparece un león que é domeado por unha figura feminina.

Neste arcano atopamos dúas cousas que nos resultan de interese para este artigo: o equilibrio entre a forza do león e a enerxía feminina e a relación do león co número oito.

Unha análise de Conxunto

Até este momento temos estudado as figuras do León e a Lumia que abeiraran a porta norte da Igrexa de Sta. María de Graza na vila de Monterrei coma conxunto, posible representación política relacionada dalgún xeito co pendón da monarquía sueva da Galiza e coma símbolos de tipo máximo relixioso. Tamén a súa relación

cos conceptos do feminino e o masculino e cos números tres e oito.

Imos ver agora como é a distribución dos elementos con respecto á portada e qué relación existe entre eles.

Achegamento numérico

Nunha nova observación da porta atopamos que estes dous números 3 e 8 están dun xeito ou doutro repetidos en numerosos lugares da mesma: o sobrelume ten tres lados. Se nos fixamos na parte interior do lado superior do sobrelume temos seis cabezas penduradas máis outras dúas ao seu carón, total oito. No lado esquerdo do que entra temos un león rampante coroado sobre unha flor de oito pétalos. No lado dereito tres cabezas.

Na primeira arquivolta temos oito anxos. Na segunda vinte e catro ornamentos sendo especialmente curioso o derradeiro deles que representa un trevo de tres follas no canto dunha esvástica destróxima coma o resto. Máis curiosa é a súa disposición formando, xunto coa representación da lumia e o centro do lado dereito do sobrelume, no que aparecen as tres cabezas, un triángulo equilátero. Na derradeira arquivolta temos trinta e cinco ornamentos.

19 O ocultista inglés Arthur Edward Waite (1857 –1942), home ligado á sociedade Golden Dawn deseñou este tarot no 1903, nel inverteu a orde nas cartas A Forza e A Xustiza deixando así a primeira no número oito, respectando a orde dos signos zodiacais ao coincidir o León no número correspondente ao signo Leo.





*Ilustración 14.
Imaxe frontal da porta e laterais do interior do sobreloque.*

Temos pois partindo do sobreloque a seguinte serie 3, 8, 24, 35 que poderíamos expresar coma: 3,8, 3x8, 3x8+3+8. Xa falamos do significado do tres e do pensamento triádico mais, por qué o oito?

O oito é un número considerado símbolo da rexeneración e do principio

da vida. A propia cifra representada en símbolos arábigos garda co concepto da renovación cíclica, do eterno retorno. A cifra está formada por dúas “S” unha ascendente e outra descendente de xeito que se a percorrermos cara arriba resulta inevitable continuarmos o traxecto cara abaixo: evolución e involución, contracción e



expansión, arriba e abaixo coma partes dun todo.

O número oito deitado representa ao infinito este símbolo coñecido dende tempos ancestrais representa á serpe que engule a súa cola, o ouroboros.

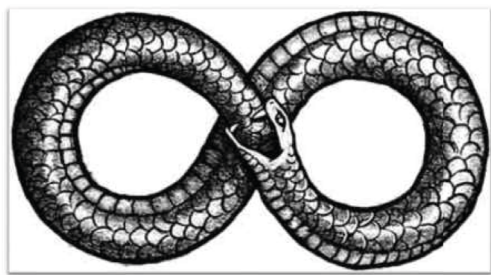


Ilustración 15. O Ouroboros²⁰

Achegamento matemático

Partindo da serie sinalada 3,8,24,35 observamos que faltaría un elemento, o número 15 para completarmos a serie 3,8,15,24,35.

Esta serie responde á seguinte función $f(x)=x^2-1$. É dicir está formada polas cifras anteriores aos cadrados dos números naturais e amosa as seguintes propiedades:

- Representada nos eixos cartesianos xera unha parábola co vértice no punto (0,-1), simétrica respecto ao eixo y e cóncava cara arriba.
- A serie resultante da resta cada elemento e o seu predecesor é a se-

rie dos números impares maiores ou iguais a 3.

- A razón da serie converge cara á unidade (taboa 1).

Podemos construír a seguinte táboa: (taboa 2).

Nela observamos como o resultado das restas sucesivas entre os elementos da serie se estabiliza en 2 na terceira fila sendo os valores da seguinte 0. Deste xeito poderíamos aplicar á predición os números de Stirling²¹ chegando a expresións do tipo $f(n)=2a+2b+c$.

- A suma de cada termo da serie co seu predecesor xera números primos (en verde) distribuídos segundo un curioso patrón: (taboa 3)

De xeito doado calculamos as expresións para as seguintes funcións:

$$f(x)=x^2-1$$

$$f(x-1)=(x-1)^2-1=x^2-2x$$

Logo temos que

$$f(x)-f(x-1)=2x-1$$

$$f(x)+f(x-1)=2x^2-2x-1$$

Esta última expresión resulta moi semellante á coñecida $f(n)=4n^2+b-n+c$ que xeraría diagonais na espiral de Ulam²² con especial abundancia de números primos. Coñecido este feito observamos o que acontece se

²⁰ Imaxe tomada de <https://laplacamadre.files.wordpress.com/2014/05/infinito.jpg>

²¹ https://es.wikipedia.org/wiki/N%C3%BAmeros_de_Stirling

²² Stanislaw Marcin Ulan (1908-1984) matemático polaco-estadounidense ideou a representación dos números naturais en espiral observando nela curiosos patróns formados pola distribución dos números primos.



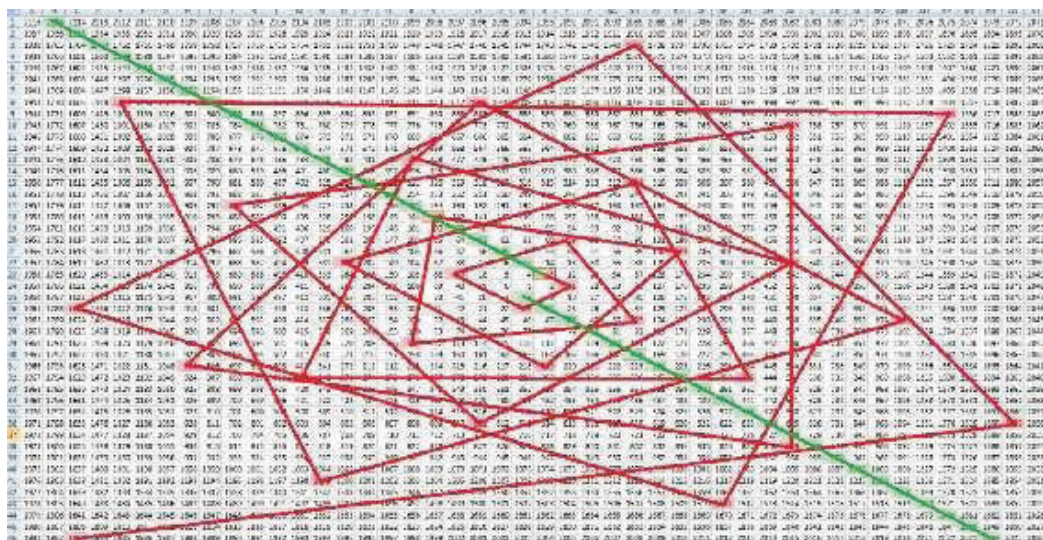


Ilustración 16.
Representación na espiral de Ulam.

traspasamos os valores de $y=x^2-1$ e resultantes da función principal $y=x^2-1$ e da resultante da suma de cada termo co seu predecesor $y=2x^2-2x-1$ na devandita espiral obtendo o seguinte resultado: (Ilustración 16).



Ilustración 17.
Formas vexetais de tipo fractal.

A función principal $y=x^2-1$ da lugar ao típico esquema das funcións

cuadráticas dúas diagonais que discorren con sentido contrario. Neste caso unha delas contén os valores impares discorre cara arriba e comeza no 3 e a outra contén os valores pares discorre cara abaixo e comeza no número 8.

A función secundaria $y=2x^2-2x-1$ xera, unindo os valores de y correlativamente, unha especie de espiral conformada por triángulos que garda moitas semellanzas a coñecidas formas naturais cun alto grao de auto-similitude.

Un Posible Caso de Sincretismo

Semella claro que a nova relixión cristiá atopou nos lugares de cultura celto-atlántica unha especial facilidade para se asentar. Mais quizabes esa facilidade fora só aparente e o seu asentamento se realizara dun xeito



x	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
f(x)	0	3	8	15	24	35	48	63	80	99	120	143	168	195	224
f(x)/f(x-1)			2,6667	1,8750	1,6000	1,4583	1,3714	1,3125	1,2698	1,2375	1,2121	1,1917	1,1748	1,1607	1,1487

Táboa 1

x	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
f(x)	0	3	8	15	24	35	48	63	80	99	120	143	168	195	224
f(x)-f(x-1)		3	5	7	9	11	13	15	17	19	21	23	25	27	29
			2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2
				0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

Táboa 2

x	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22
f(x)	3	8	15	24	35	48	63	80	99	120	143	168	195	224	255	288	323	360	399	440	483
f(x)+f(x-1)	3	11	23	39	59	83	111	143	179	219	263	311	363	419	479	543	611	683	759	839	923

Táboa 3

superficial sobre un fondo substrato de ritos e crenzas anteriores. Este sincretismo chegaría até os nosos días nos que atopamos nas manifestacións da relixiosidade abondosas pegadas do que ben puideron ser as crenzas dos nosos devanceiros pre-cristiáns.

Segundo esta teoría as representacións da porta lateral norte da igrexa de Sta. María de Graza estarían a mesturar elementos da fe católica, neste caso relacionados maiormente coa temática da anunciación, con outros elementos que se ben semellan pertencer a cultos anteriores puideron estar directamente relacionados co tema da maternidade na mente das persoas daqueles tempos.

Esta representación alusiva á anunciación que atopamos na porta está relacionada coa advocación mariana á Virxe da Graza ou Santa María de Graza que ten a súa orixe no novo testamento, máis concretamente na frase do arcanxo S. Gabriel na anunciación: “Ave María, chea de Graza”. Unha das representacións máis coñecidas desta virxe é a imaxe en pedra policromada que se conserva no museo da catedral de Murcia. Nesta imaxe represéntase á Virxe termando do neno co brazo esquerdo namentres que coa man dereita lle ofrece un ramo de froitos. Na igrexa de Monterrei a virxe aparece tamén representada en pedra policromada mais neste caso en evidente estado de xestación.



Nas dúas representacións vemos atributos propios da figura da nai na tríade da deusa, Verán- fecundidade-colleita, e no feito de que a festa de Sta. María de Graza se celebra o primeiro domingo de agosto temos outra máis. Semella ben clara entón a relación que se puido establecer entre a crenza preexistente e o novo credo. Deste xeito o elemento anterior ao ser relacionado co novo elemento cristián arrastraría tamén os seus atributos que quedarían ligados a el no novo culto.

Sabemos por numerosas fontes históricas que as prácticas relixiosas nas que se mesturaba a relixión cristiá cos cultos anteriores foron perseguidas e severamente castigadas ao longo dos séculos. Temos indicios do carácter sacro do lugar no que acabaría por fundarse a vila de Monterrei por diversas fontes. Tamén podemos intuír que o antigo castro Baroncelli seguía a ser visitado con fins relixiosos mesmo despois de despoboarse manténdose estes cultos coma elemento de vencello entre os habitantes das poboacións orixinadas logo do abandono do mesmo: Verín, Pazos e Mixós²³. Estes cultos no antigo castro foron censurados polas autoridades eclesiásticas sendo esgrimidos polo abade do mosteiro de Celanova no seu preito contra o Rei co obxecti-

vo de impedir a fundación da vila de Monterrei:

*El abad de Celanova no debía de fiarse demasiado de las promesas regias, y por eso acudió a la curia romana en abril de 1225, donde obtuvo de Honorio III una sanción que ratificaba las disposiciones de Alfonso IX sobre el desmantelamiento del castro*²⁴.

Esta fonda oposición das autoridades relixiosas ao repoboamento do castro de Baroncelli ten sido tradicionalmente interpretada en clave política e económica mais outros autores teñen apuntado xa motivos relixiosos:

O Mosteiro de Celanova, con grandes intereses na zona intuindo o prexuízo que se lle causaría, ía dificultar o asentamento militar e civil da “puebla” que se pretendía facer no Castro de Verín. O primeiro documento no que se manda que se destrúa o nel edificado e non se volva a poboar o Castro de Berin, é asinado polo rei Afonso IX o 3 de maio do 1223 en Allariz. O Papa Honorio III confirma o ditado polo rei e engade a pena de excomunión a quen incumprise a orde. O 7 de marzo do 1226 en Santiago de la Puebla, o mesmo rei confírmalle a Celanova, a promesa de non reconstruír o Castro de Berin.

²³ Non semella disparatado pensar na continuación da celebración de certas datas no antigo lugar de culto e no funcionamento destas celebracións, a modo das actuais romarías, coma ritos de agregación que manterían ás distintas comunidades de orixe común en relación económica e familiar.

²⁴ (Olivera Serrano C. , 2006)



*En Ourense, o 15 de maio do 1232, Fernando III ratifica o antedito e o mesmo fai Afonso X o 28 de setembro do 1255 en Valladolid. O Papa Clemente IV en outubro do 1266, apoia tales disposicións advertindo ademais que “ningún presbítero celebre en castro que estea edificado”. Debido a esta insistencia eclesiástica, Antón Risco pensou na existencia de rituais pagáns...*²⁵

Destes posibles rituais celebrados polas xentes do val no outeiro onde se emprazou nun primeiro intre o castro de Berin ou Baroncelli e logo a vila de Monterrei temos constancia a traveso do traballo de Taboada Chivite²⁶. Recolle este autor a costume perdida nos nosos días de alumear con fachóns as murallas do castelo de Monterrei na noite anterior á festividade das Candelas de xeito que estas foran visibles na noite dende Verín. Curiosamente o autor dinos que esta costume é a mesma no veciño lugar de Pedroso na parroquia de Trasestrada (O Riós) onde nas mesmas datas os mozos subían ao castro e deixaban fachóns alumeando a noite de xeito que foran visibles dende a aldea. Este feito fainos pensar que esta costume ben puido ser practica-da polos habitantes da vila de Verín

tempos atrás da fundación da vila de Monterrei e da edificación das murallas adaptándose logo a colocación dos fachóns nas propias murallas co único obxectivo de permitir a súa visibilidade dende a vila.

Temos un lugar de culto ancestral e continuado no tempo²⁷ no que foi erixida a igrexa de Sta. María de Graza. Semella, xa que logo, coherente pensar que os pousos de cultos anteriores puideron irse mantendo ao longo do tempo e mesturando coas novas crenzas. Deste xeito vemos coma as figuras da Lumia e o León representados xunto co emprego dos números tres e oito asociados a eles teñen dun xeito simbólico relación coa advocación do templo. Así vemos que a lumia e o número tres estaría a representar ao feminino e máis concretamente á maternidade e o león e o oito ao masculino e á rexeneración e renacemento. É dicir, o feminino da orixe ao masculino que a fecundará para xerar nova vida nun eterno ciclo²⁸.

A aparición doutra Lumia no templo da Trindade con pés de oca engade peso a esta teoría ao estar relacionado este animal coa trifuncionalidade²⁹.

25 (Dasairas Valsa, 2008)

26 (Taboada Chivite, 1961)

27 Lembremos os sartegos paleocristiáns escavados na rocha baixo a torre campaneira, as estelas romanas e as fontes que nos falan de cultos no antigo castro.

28 Este mitema da unión do masculino e feminino coma orixe da vida da nai terra co pai sol

29 A oca é considerada en numerosas culturas coma un animal posuidor da capacidade de moverse entre distintos planos habida conta das súas habelencias aéreas, terrestres e acuáticas.



Conclusións

A partir da representación das figuras da lumia e do león na porta da norte da igrexa de Sta María de Graza temos estudado o uso simbólico destas dúas figuras asociadas aos números tres e oito e á reiteración destes nos elementos que compoñen a ornamentación da porta. Deste estudo podemos tirar as seguintes conclusións.

1. Semella que as figuras do león e a lumia (dragón ou coca) enfrontadas, alén do simbolismo heráldico ou mesmo político, poderían posuír outro valor, neste caso de tipo místico, relixioso ou iniciático.

2. Todo o conxunto da porta semella relacionado con conceptos codificados que ben poderían ser dirixidos cara algún tipo de iniciados. Cumpriría neste senso unha análise máis completa do conxunto que achegara canto menos coñecementos astronómicos, matemáticos, antropolóxicos e hermenéuticos.

3. Temos o león e a lumia, o oito e o tres, o feminino e o masculino. Deste xeito a aparición do león e da lumia, do oito e do tres podería estar a representar a unión dos contrarios, a orixe da vida que eternamente se rexenera³⁰.

4. Na serie $3,8,(15),24,35 = 3, 8, 3 \times 8, 3 \times 8 + 3 + 8 \dots$ vemos unha clara autosimilitude semellante á que emana da propia natureza. Así os principios da xeometría sagrada estarían a amosar coñecementos matemáticos que non chegarían á ciencia oficial até moitos séculos máis tarde co traballo de Mandelbrot³¹. A máxima “o que é arriba é abaixo” estaría a falar-nos dun universo fractal que se reitera até o infinito tanto se incrementamos a escala coma se se diminúe.

5. Ao noso entender representacións coma a da porta de Sta María de Graza dannos información do complexo mundo simbólico dotado de numerosos niveis de coñecemento no que se desenvolvían as xentes do pasado. Deste xeito resultaría un enorme erro a tentativa de simplificación ou lectura unidimensional.

30 Durante a elaboración deste texto tiven a oportunidade de ler o artigo de Jose Manuel Barbosa no Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza “Fol de Veleno” sobre o pendón da Gallaecia Sueva (Barbosa, 2016). O Artigo rigoroso e ben documentado desvela cuestións no eido da heráldica mais tamén abre unha porta á simboloxía mística das bestas que nel aparecen. Por esa porta este autor está a pasar polo que de certo xeito é debedor do mesmo.

31 (Mandelbrot, 1982).



Bibliografía

Alberro, M. (2004). *La Mitología de Galicia y las Regiones Célticas del Noroeste Europeo Atlántico*. Exeter: Inst. of Cornish Studies.

Barbosa, J. M. (2016). Há um cálice no pendao da Gallaecia Sueva? en *Fol de Veleno* , 295-312.

Cuba Rodríguez, X. R. (2006). *Diccionario de los seres Míticos Gallegos*. (p. 287). Vigo: Edicións Xerais.

Dasairas Valsa, X. (2008). *Libro-Guía de Monterrei*. Verín: Das Airas.

Departamento de Historia da gentalla do Pichel. (s.d.). *A Bandeira do reino Suevo da Galiza. Um Ícone Histórico para uma Nação Milenar*. Obtido o 2016, de <https://issuu.com/gentalha/docs/issu>

Mandelbrot, B. (1982). *The Fractal Geometry of Nature*. W. H. Freeman and Co.

Olivera Serrano, C. (2001). Fortalezas y villas del rey: notas sobre la frontera galai-co-portuguesa en tierras ourensanas a fines del siglo XIII. *Caderno de Estudos Galegos*, 99-113.

Olivera Serrano, C. (2006). Los señores y el Estado de Monterrey (siglos XIII-XVI). *Cuadernos de historia de España*, versión online v80.

Pena Granha, A. (2013). *The Unveiled [*A] Moura*. Obtido de andrepenagranha: <https://andrepenagranha.wordpress.com/2013/06/22/unveiled-moura/>

Rodríguez González, E. *Diccionario enciclopédico gallego-castellano*, Vigo: Galaxia.

Rodríguez González, X. e. (s.d.). *Catalogación do Patrimonio Cultural da Alta Limia*. Obtido o 1 de 5 de 2016, de http://www.altalimia.org/ficha_moble.php?id=06015302

Solha, C. (23 de abril de 2013). *O Culto ás deusas Maes Galegas*. Obtido de Desperta do teu Sono: <http://despertadoteusono.blogspot.com.es/2013/04/o-culto-as-deusas-maes-galegas.html>

Taboada Chivite, X. (1961). *Folklore de Verín*. Ourense: La Región.



RÚA DE SANTA CLARA, 10-12

TELF./FAX 986 853759

36002 PONTEVEDRA

www.olbe.es





asociación cultural

VIA XIV

II edición

VIA XIV
CURTAS
FESTIVAL
INTERNACIONAL DE VERÍN

aberto o prazo
de inscrición
fecha límite 23 de outubro

máis info en: ficviaxiv.com

DESEÑO E XESTION DE ACTIVIDADES CULTURAIS

losadasolar@gmail.com



676966258

Documentación, rexistro e exposición de intervencións
a prol da cultura galega



Podomorfos

Marie-Claude Auffret¹



Resumen

Estudio de podomorfos de España (Galicia y León), Canarias, Italia (Valcamonica, Valtelina y Val de Susa), Francia (Languedoc, Maurienne, Mont Bego, Bassin Parisien y Vosges du Nord) y Suecia (Bohuslän, Scania, Västergötland y Uppland).

Palabras clave: Arqueología, petroglifos, podomorfos, estudio comparativo, Europa.

Abstract

Podomorphic study in Spain (Galicia and León), Canary Islands, Italy (Valcamonica Valtelina, and Val de Susa), France (Languedoc, Maurienne, Mont Bego, Bassin Parisien, and Vosges du Nord), and Sweden (Bohuslän, Scania, Västergötland, and Uppland).

Keywords: Archaeology, petroglyphs, podomorphics, comparative study, Europe.

¹ Investigadora del GASP, Groupe Archéologique Saint Ponais, Hérault, Francia.



Se encuentran numerosos podomorfos en arte rupestre no solo en Europa sino también en América y en África. (Figura) El podomorfo es el único símbolo que perdura hoy en día. En su origen consistía en un ideograma y un pictograma. Actualmente solo nos queda el pictograma.

En este artículo trataremos los podomorfos tradicionales como el podomorfo de Buda en India, del Cristo sobre el Monte de olivos en Jerusalén, de Santa Ana, y podomorfo del Mauro y de la Maura (León) y muchos otros.

Vamos a estudiar los podomorfos prehistóricos y protohistóricos.

Existen muchas características comunes; las diferencias vienen de particularidades locales.

La mayor parte de este estudio trata de podomorfos al aire libre sobre ro-

cas, pero existen también podomorfos sobre dólmenes y estatuas menhires/estelas.

Características comunes

Los podomorfos tienen muchas similitudes. Se encuentran más parejas que podomorfos solos.

La mayoría tienen la forma de un pie:

- Anchura creciente hacia la parte delantera del pie
- Parte delantera recta o ligeramente encorvada
- Parte del talón arqueada
- Parte anterior oblicua para indicar la dimensión decreciente de los dedos.

Todos tienen el tamaño real de pies de mujeres o jóvenes. Existe ninguna relación con el tamaño de los antropomorfos o animales los cuales son mas pequeños.



Diferentes tipos de podomorfos



Existen varias soluciones graficas: esculpidos, piqueteados, contornos o pies entero, con o sin dedos, con o sin talón.

Se nota dos grandes familias de representaciones de pies:

- Pies descalzos
- Pies calzados

Los podomorfos esculpidos miden unos 25 mm de profundidad. Unos tienen dedos.

La mayoría de los contornos son piqueteados.

Existen 3 tipos de contornos:

- Contorno simple
- Contorno con una línea de talón
- Contorno con doble línea de talón

Sobre la misma roca se pueden encontrar pies descalzados y pies calzados. Los podomorfos pueden estar solos o en parejas.

Posición en el paisaje.

Muchas rocas con podomorfos se encuentran en lugares elevados con respecto al valle y sobre rocas ligeramente elevadas sobre el terreno. Casi todos se ubican en lugares importantes en el paisaje. En la misma estación se encuentran casi siempre varias rocas con podomorfos, excepto en Galicia.

Cuando hay podomorfos por ambos lados de un valle siempre hay una vertiente más rica que otra.

Se puede distinguir dos tipos de rocas con podomorfos:

- Normales
- Monumentales

Posición de los podomorfos sobre la roca.

Muchos están periféricos cuando comparten la roca con otros motivos. En todos los países, excepto Suecia, están orientados hacia arriba (hacia la cima de las montañas). Se aprecian varias asociaciones; la más común es con cazoletas. La mayoría de los podomorfos son huellas de niños o adolescentes y unos de mujeres. En general los podomorfos comparten espacio con otros motivos.

Rocas con podomorfos como único motivo.

Existen rocas monumentales con solamente podomorfos esculpidos. (*cf.* Fol de Veleno N° 1) :

- En Francia 3 rocas (Roche aux Pieds de Pisselerand Lanslevillard, Le Pertuis Le Thyl Saint Michel de Maurienne, y Roc de Baume St Gervais sur Mare
- En Galicia Ferraduras Amoeiro y Carballosa o Rego Batan, Boiro
- En Suecia (Fålgum, Västergötland...)



La similitud entre estas rocas es muy fuerte. Se encuentra el mismo modelo desde Galicia hasta Suecia. Esto puede darnos pistas sobre su datación y demostrar que estamos ante la misma cultura en Europa Occidental. Roche aux Pieds de Pisselerand, Le Pertuis, Roc de Baume y Ferraduras se ubican en lugares notables del paisaje mientras que Boiro y Fãlgum se sitúan en lugares discretos del paisaje.

Se encuentran pocas rocas con contornos como único motivo:

1. Una en Vosges du Nord Schufels Lembach Bas Rhin

2. Tres en Maurienne Plan du Bouchet Orelle y Combes du Glacier (Lanslevillard)

No se trata de rocas monumentales.

Los sitios y sus particularidades

Galicia

Galicia es bastante pobre en podomorfos. Las representaciones de pies están asociadas con combinaciones circulares, cazoletas, molinos rupestres, improntas de cuadrúpedos y varios símbolos del término. Las huellas de pies reproducen de forma bastante precisa la forma real del pie. Al contrario de los otros países estudiados en Galicia nunca hay más de una roca con podomorfos en la misma estación. Es el único país donde existen rocas con un pie solo.

Vamos a estudiar algunas de estas rocas con podomorfos:

- *Ferradura VIII, Amoeiro (Ourense)*. Ya tratamos el petroglifo da Ferradura VIII Amoeiro en Fol de Veleno N° 1. Se nota una superposición de podomorfos a una combinación circular.

- *Carballosa o Rego Batán (Boiro)*. Se trata de un descubrimiento reciente de cuatro rocas con 67 podomorfos. Las rocas están en un lugar bastante escondido en la sierra de Barbanza. Sobre la roca principal se encuentra el mismo modelo (2/3 de los pies orientados hacia arriba y 1/3 hacia el alto del valle). Se puede notar que están esculpidos simulando perfectamente el talón. Estos podomorfos son bastante largos con tallas entre a 32 e a 38. Podrían ser pies de mujeres adultas.

- *Penizas Pequenas o Monteferro Nigrán (Pontevedra)*. La roca se ubica en un promontorio sobre el mar, en una pequeña cuenca. Sobre la roca, entre varias figuras, se ven seis podomorfos (cuatro pies derechos y dos izquierdos) unos con dedos bien marcados. Se nota que los pies forman un arco de 270 grados.

- *Santa Tegra, A Guarda (Pontevedra)*. En las rocas de las construcciones del castro cerca de la muralla norte se encuentra un petroglifo con seis podomorfos en línea y otros motivos (combinaciones circulares, espirales, cazoletas...).

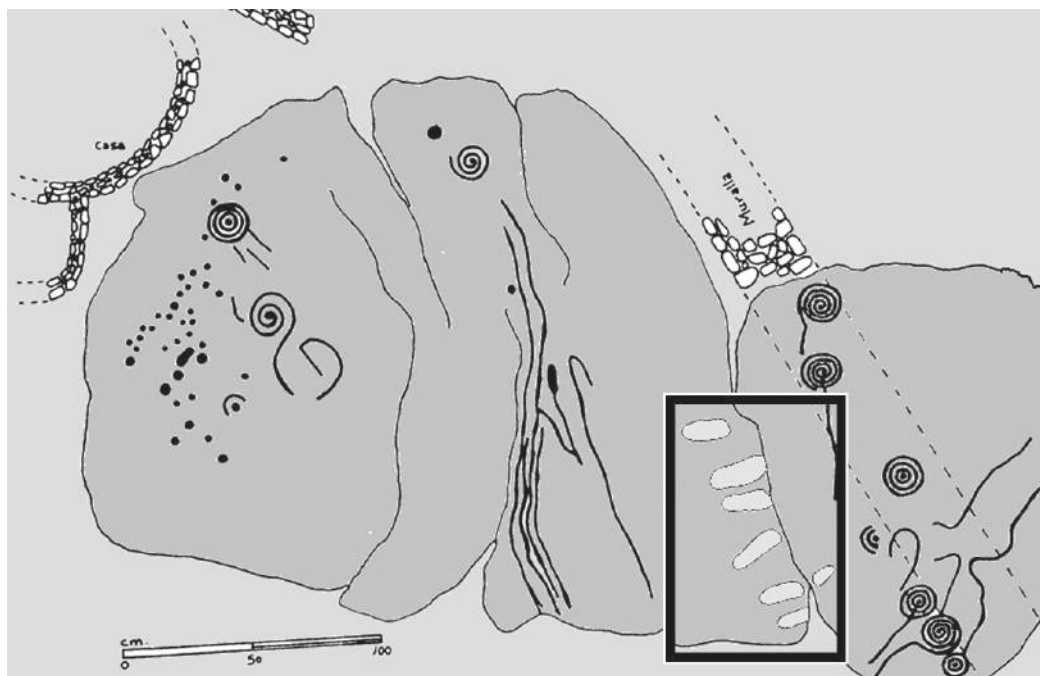




Carballosa o Rego Batán (Boiro, Galicia)



Penizas Pequenas o Monteferro Nigrán (Pontevedra)



Santa Tegra, A Guarda (Pontevedra).

Canarias

Existen muchos podomorfos en las islas Canarias. Muchos son representaciones de tendencia rectangular. Se notan pequeños trazos perpendiculares en uno de sus extremos. (figura). Las representaciones de pies se encuentran en lugares elevados o en zonas de llanura. El sitio con mayor concentración es Tindaya (Fuerteventura). Es un lugar sagrado al pie de un volcán. Se encuentran 213 podomorfos distribuidos en 57 paneles. Estudios arqueoastronómicos muestran que existe un orientación particular. En las islas Canarias hubo influencias de culturas exógenas.

Francia

En Francia las principales zonas con petroglifos están en los Alpes. La única zona de Francia con concentración de petroglifos sin podomorfos es Cataluña (de igual forma acontece en la Cataluña española).

Languedoc

Sobre el Monte Caroux se encuentran muchos podomorfos. La mayor concentración está sobre una cresta con una vista sobre la cima. En la parte baja de la cresta se sitúa la roca con más podomorfos de Francia (ver Fol de Veleno n°1) y varias rocas con podomorfos, muchas con cazoletas y una con 6 parejas unidas. El Monte Caroux es un “monte sagrado” con muchos petroglifos y megalitos (dólmenes, menhires...).



Alpes

Maurienne

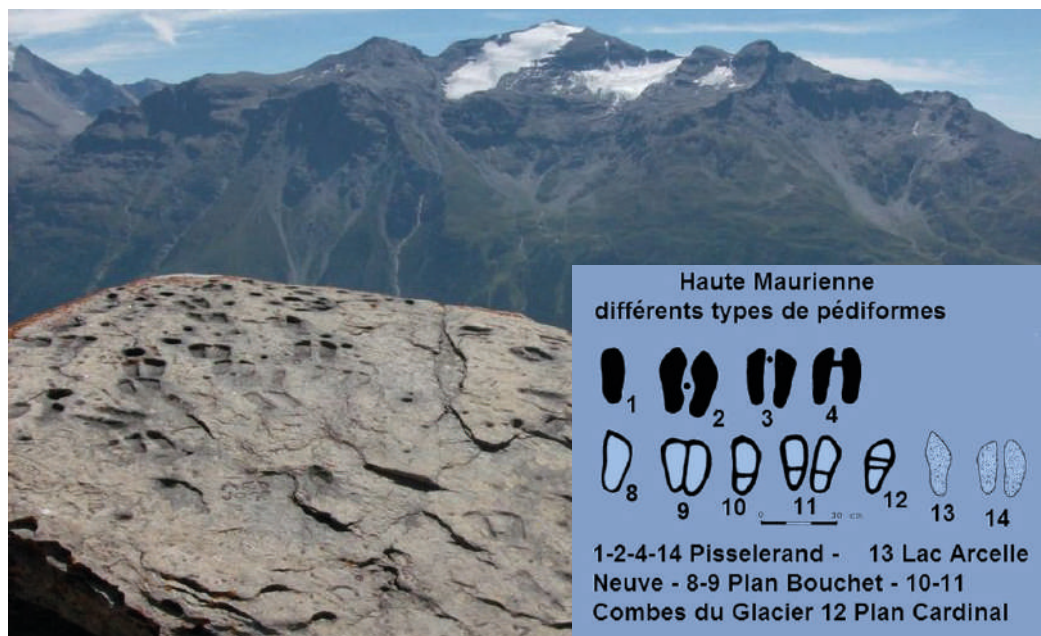
En los años 1980 el GERSAR hizo trabajo de campo (buscando, catalogando y analizando). El estudio de Georges Nelh supone una referencia al respecto. Se encuentran rocas con podomorfos en Maurienne en todos los sitios importantes de altitud desde Saint Michel de Maurienne hasta Lanslevillard.

Maurienne es, con Galicia, el único territorio que posee dos rocas monumentales con podomorfos esculpidos: Pierre aux Pieds de Pisselerand Lanslevillard y Pertuis Le Thyl (ver Fol de Veleno n°1). También es la única zona donde se encuentran va-

rias rocas con contornos como único motivo. (2 rocas en Plan Bouchet Orelle (una reutilizada en la Edad Media) y otra en Combes du Glacier Lanslevillard.

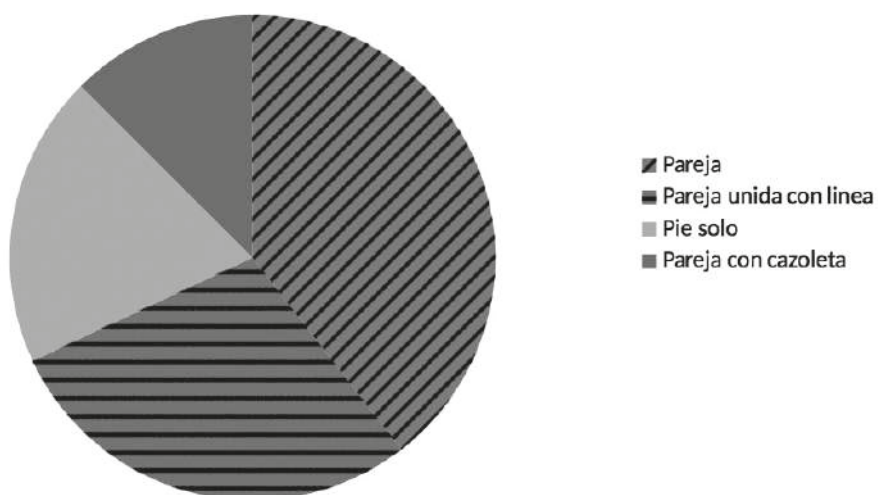
En Maurienne aparecen también unos petroglifos de manos. Existen 218 podomorfos en Haute Maurienne (Lanslevillard, Lanslebourg y Montcenis) y 112 en Maurienne (Orelle y Thyl). Coexisten tres tipos de podomorfos:

- Podomorfos esculpidos (con una profundidad de 23 mm),
- Podomorfos piqueteados a flor de roca,
- Contornos simples, con una línea o dos.

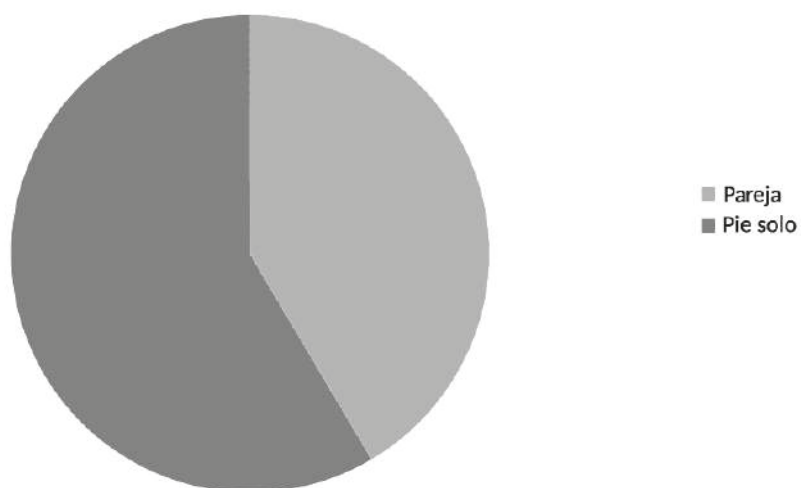


Varios podomorfos en Maurienne (Alpes).

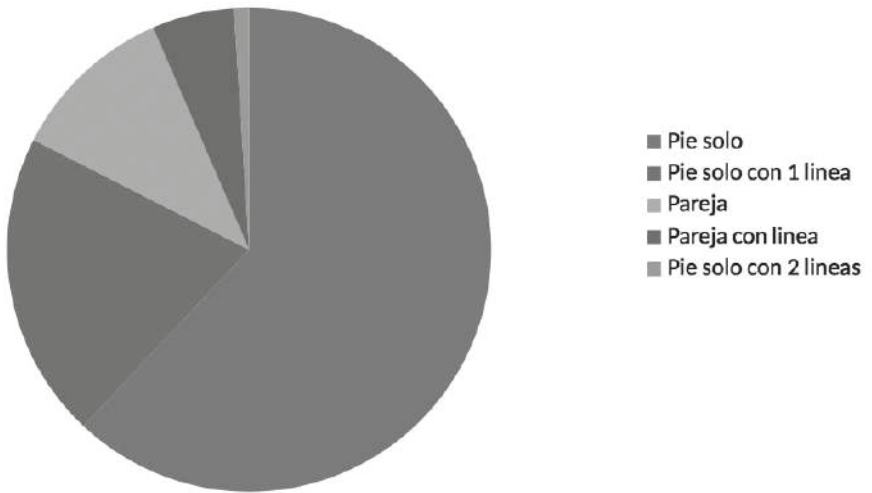
Reparticion tipologica pies esculpidos



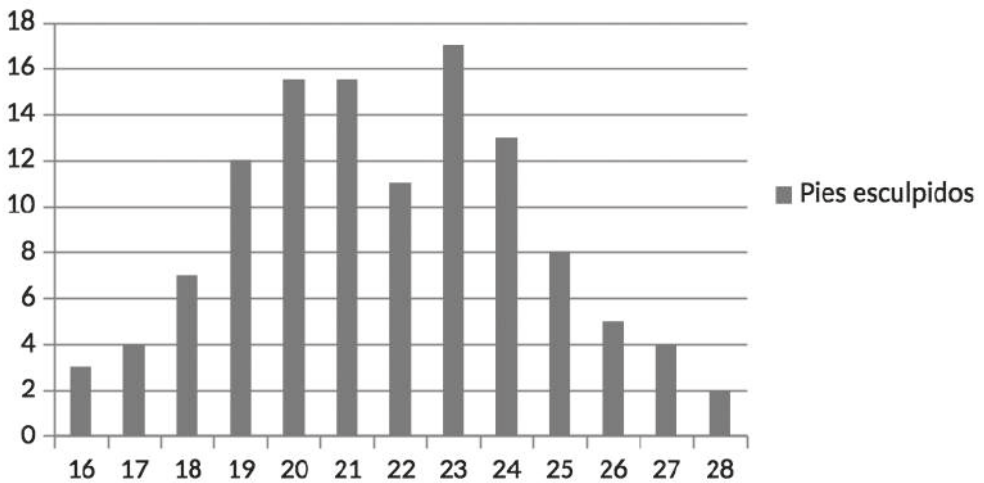
Pies piqueteados



Contornos



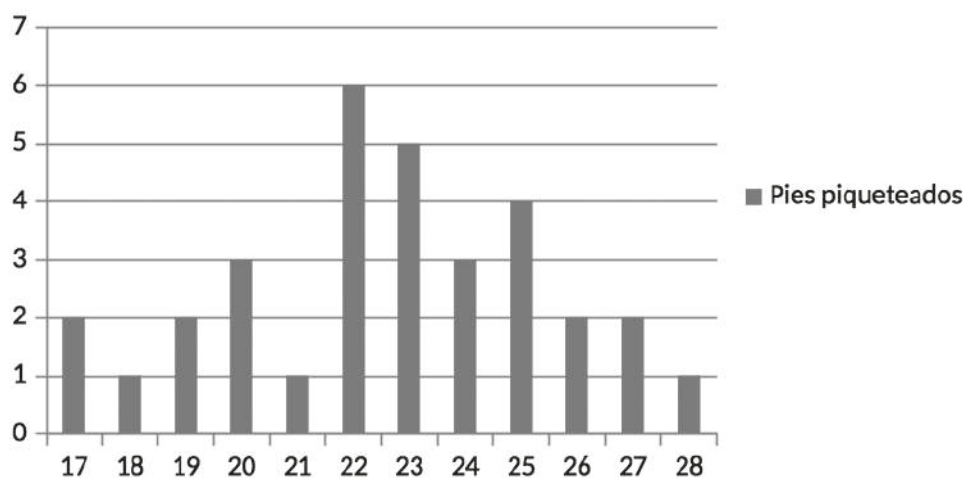
Pies esculpidos



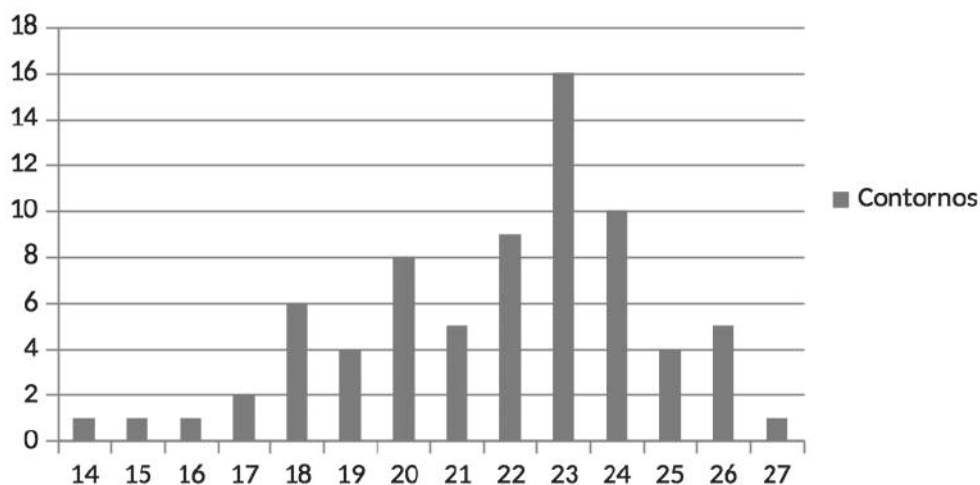
Dimensiones de los podomorfos en centímetros.



Pies piqueteados



Contornos



Correspondencia entre centímetros y números.

Cm	15	15.7	16.3	17	17.7	18.3	19	19.7	20.3	21
número	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33

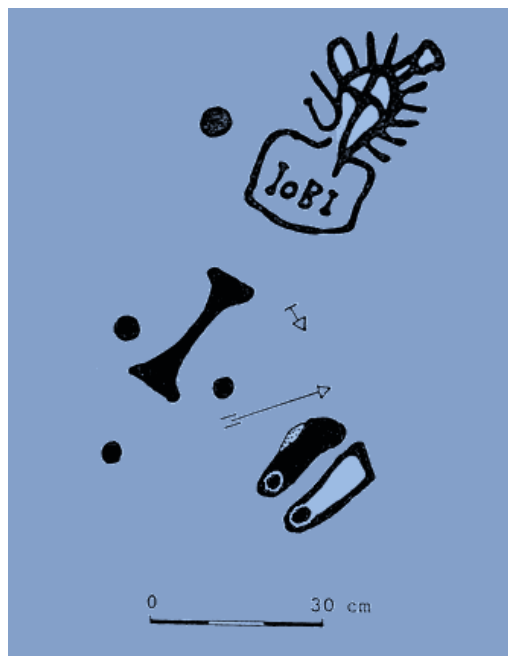
Cm	21.7	23	23.7	24.3	25	25.7	26.3	27
número	35	36	37	38	39	40	41	42



El histograma nos enseña máxima número 37 y 34-35 para los podomorfos esculpidos. Según Georges Nelh en cada grupo cada huella se caracteriza no solo por su largo sino también con otra particularidad que la relaciona con otro subgrupo:

Pie solo (izquierdo o derecho)

- pareja
- presencia de una cazoleta o de una línea de unión
- presencia de una cincha simple o doble.



Plano de l'Ouille

que los contornos son más numerosos en la orilla izquierda. Se trata de pies pequeños: niños y adolescentes (16 a 27 cm).

En Plan de l'Ouille aparece una pareja: el derecho es tipo contorno y el izquierdo un hueco, cada uno tiene una cazoleta al nivel del talón. Se encuentran también unos petroglifos en Les Lozes Aussois que son contornos de pies solos o en pareja.



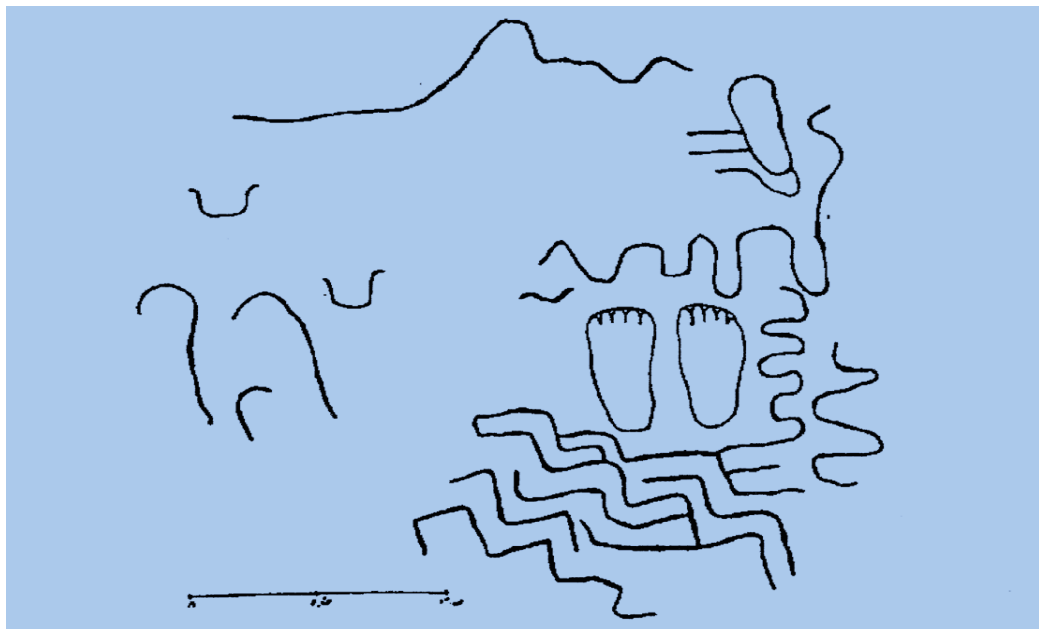
Plano de Bouchet

En Haute Maurienne es posible encontrar podomorfos en ambos lados del valle con una concentración más grande sobre la orilla derecha del río Arc. Un estudio del GERSAR ha determinado que en la orilla derecha hay mas pies esculpidos mientras

Vallee de Merveilles

Los podomorfos son muy pocos y se sitúan al pie del Monte Bego pero aparece un pie con dedos en Fontanalba.





El Petit Mont Arzon (Morbihan).



Schufels Lembach (Vosges du Nord).



Bassin Parisien

El arte rupestre del Sur del Bassin Parisien es esquemático. Los petroglifos se encuentran en abrigos. Hay muy pocos podomorfos. Se ven tres podomorfos de pies calzados con un reticulado interior en Saint Eloy Maisse.

Britania

Se encuentra una pareja en el dolmen de Petit Mont en Arzon.

Vosges du Nord

El arte rupestre de Vosges du Nord es poco conocido. La mayoría de los petroglifos son surcos. Se encuentra una sola roca con contornos en Schufels Lembach. Parece que todavía se siguen haciendo grabados en la actualidad.

Italia

Es en la Valcamonica donde se encuentra la concentración de podomorfos más importante de Europa. Italia es también el país con más variedad. Como en Francia, la mayor concentración está en los Alpes. Pero es un país donde no existen rocas monumentales con podomorfos.

Val de Susa

Los principales rocas con podomorfos son Monsagnasco y Ròch dij Gieugh (val de Viù).

Valcamonica

El sitio más importante del norte de Italia es la Valcamonica, famosa por sus petroglifos. Los contornos son más numerosos. Estos podomorfos tienen las siguientes particularidades:

- Contornos con representación de dedos
- Contornos con representación de suelas (de cuerda)
- Contornos con líneas ortogonales (representación de suelas)
- Contornos con reticulado interno (representación de suelas)
- Contornos con otro petroglifo dentro. Por ejemplo en la roca 50 de Nacquane Capo di Ponte aparecen podomorfos con inscripciones en alfabeto cammuno.

Se encuentran también podomorfos llenos de cazoletas, antropomorfos o animales. Existen podomorfos de pies descalzados con dedos. En la Valcamonica se cuentan 1294:



Tipologías de podomorfos en Valcamonica (Italia).



- 450 en Foppe di Nadro (200 sobre la roca 6)
- 100 en Pagherina.
- 254 en Campanine.

El pie derecho aparece con una frecuencia mayor.

La ubicación de los podomorfos en relación con otros motivos es variable. Los podomorfos infantiles al lado de otra figura subrayan dicha figura. Una concentración de podomorfos significa que se trata de lugar importante.



Podomorfos en Valcamonica (Italia).

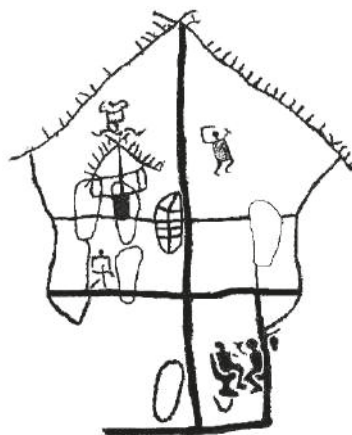
Existen muchas asociaciones con aviformes en Campanine y Foppe di Nadro. La asociación: armas/aves/casas/podomorfos supone un conjunto relacionado con mundo funerario.

Se aprecian estilos locales.

En Zurla los podomorfos aparecen con otras figuras dentro: antropomorfos con cuerpo cuadrado llevando una lanza que parece penetrar el contorno del podomorfo. Cabe preguntarse si se trata de una pareja ya que no se diferencia con claridad el pie derecho del izquierdo y viceversa. (figura)

Valtelina

Una sola roca con podomorfos.



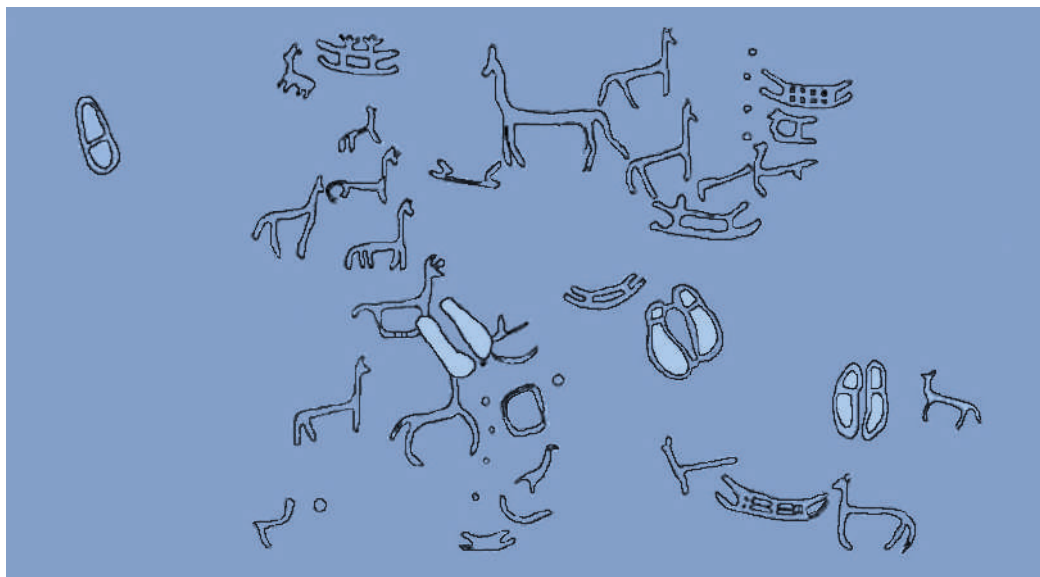
Podomorfos asociados a viviendas camúnicas (Italia).

Escandinavia

Suecia

Es en Suecia que se encuentran más variedades de podomorfos. Esta variedad podría sugerir la que hubo varios grabadores, cada uno con un grado de libertad creativa importante. Muchas veces los podomorfos aparecen en disposición vertical y a los lados del barco, pero también sobre la cubierta.





Plano de Tanum Bohuslän (Suecia).

Los pies poseen un gran parecido a huellas sobre la arena. Unos contornos tienen dedos y otros también línea de talón. Al contrario que ocurre en los otros sitios, la disposición de estos podomorfos se orienta hacia la parte posterior del agua: el mar o el lago. Los podomorfos representan menos de 10% del corpus de los petroglifos de Suecia. Las principales asociaciones son con soleiformes y barcos. Los pies descalzados serían más antiguos que los pies con calzado. Los podomorfos no aparecen sobre las rocas mayores excepto en Lökeberg Foss. A continuación vamos a estudiar unos ejemplos.

Bohuslän

- Tanum Underslös 1. La pareja aparece colgada del puente del barco.
- En Lökeberg (Foss) se observa un parte con una concentración de po-

domorfos sobre una roca enorme. Es el único caso de roca grande con podomorfos.

- En Backa (Brastad) se aprecia una asociación de podomorfos y barcos. Dos podomorfos descalzados en dirección opuesta grabados sobre los extremos del barco.
- En Massleberg, Skee, los barcos de regeneración están asociados con dos podomorfos sencillos ubicados en su base.

Scania

Dansarens Hall Järrestad es una roca grande situada en el medio de pastos en una zona húmeda. Aparecen cerca de 1200 figuras: 245 barcos, 210 podomorfos, 700 cazoletas y 300 figuras no estudiadas. 130 pies poseen dedos. Sobre esta roca coexisten pies calzados y pies descalzos. También aparece un pie descalzo



en el medio. Para los suecos este tipo de pie es el más antiguo y data del final del Neolítico. Los podoformos de esta zona son muy variados. Sobre esta roca hay un petroglifo de una mujer bailando.



Podomorfos asociados a barcos (Suecia).

Uppland

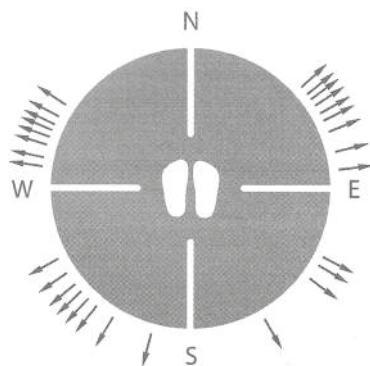
En Böglosa se observan 138 podomorfos que se ubican en la parte baja de la roca. De éstas, hay parejas alineadas, 4 parejas de otro tipo y 12 pies solos (5 formando un ángulo de 90°).

Västergötland

En Fåglum (a 3000 km de Amoeiro) se encuentra una roca del mismo tipo que las rocas monumentales del artículo de Fol de Veleno 1. Esta roca se ubica en un lugar llano (el sur de Suecia lo es en general). En el sur de Suecia los petroglifos se encuentran a una altura entre 20 y 80 m. Hay que tener en cuenta que antiguamente la altura del mar era mayor (18 m).

Huellas de animales.

Se encuentran huellas de animales en Galicia y en Suecia.



Orientación de podomorfos en Bohuslän y Uppland (Suecia) y Ostfold (Noruega).

Información de Coles (2000, 2005).

Galicia

Las principales rocas son:

- Pedra das Ferraduras, Fentans (Cotobade). Se trata de una roca grande. En lo alto de la roca se localizan huellas de ciervos y sobre la parte baja inclinada aparece una escena de caza ritual. De este modo tenemos una roca muy acabada, el culmen del pensamiento, la quintaesencia del arte rupestre.
- Laxe dos Cebros, Fentans (Cotobade).
- Campo de Matabois, Caneda (Campo Lameiro). La roca está en un lugar de paso. Se aprecia un podomorfo e improntas de cuadrúpedos: ciervos o bóvidos.
- Pedra da Moura, Fragoselo (Vigo). Está ubicada en una zona de mayor concentración de arte rupestre y con una vista amplia al entorno. Se



observan círculos concéntricos, un podomorfo (pie izquierdo) y huellas de bóvidos. Los vecinos afirman que esta roca está asociada a círculos concéntricos.

- Outeiro do Carballiño y Campo de Matabois (Campo Lameiro).

Es difícil distinguir las especies fuente de las pisadas (ungulados o no) y también se percibe una cierta estilización por parte del artista, así como los efectos de la erosión.

Se pueden distinguir tres especies distintas:

- Cérvidos: Pedra das Ferraduras (Cotobade)
- Bóvidos: Pedra da Moura (Coruxo, Vigo)
- Suido: Matabois (grupos III y X de García Alén y Peña Santos 1981).

Suecia

Aparecen huellas de osos.

Interpretación

Interpretaciones comunes:

- Ritos de iniciación para la juventud
- Ritos de investidura
- Practicas rituales
- Huellas de dioses, héroes, seres de especial relevancia, antepasados
- Indicación de dirección
- Confirmación de lugares sagrados
- Guía para las almas
- Culto fecundador de la tierra
- Implantación de personajes como actores de un escena.

Los podomorfos históricos podrían ser una modernización de creencias antiguas y también confirmar una hipótesis de utilización y reutilización con una diferencia de 5000 años como símbolo cosmológico y pictograma de la Edad del Bronce.

En **Galicia**, Marco V. García Quintela y Manuel Santos Estévez se basan en referencias literarias y etnográficas acerca de las costumbres y ritos relacionados con la toma de posesión de su cargo por reyes.

Hay otras interpretaciones como las de :

- Alföldy: marcas del emplazamiento de una estatua o indicación de la colocación de los pies de un oficiante
- Rodríguez Colmenero: indicios de la existencia de un santuario prerromano.

- Mar Llinares García sugiere 3 posibilidades:

- a) iniciación de jóvenes guerreros
- b) mundo de la curación
- c) investidura o toma de posesión

En las **Canarias** estos grabados rupestres podrían haber sido prácticas rituales para proteger y defender los manantiales y las fuentes. En estas islas se ha demostrado la existencia de culturas exógenas. En estas culturas de tipo animista aparecen podomorfos en casi todas estaciones (por ejemplo las de El Julan). Tienen un carácter muy esquemático, casi abstractas. Según Jiménez Gómez se



podrían interpretar como las huellas de las pisadas de la divinidad.

En **Francia** (Maurienne) Georges Nelh ha estudiado la orientación de los podomorfos y concluido que están orientados hacia los glaciares. Podría tratarse de un culto a las cimas y de los glaciares para pedir protección o clemencia. Se trata de un aspecto del culto de la naturaleza propio de las épocas protohistóricas, especialmente de la Edad de Hierro. Este culto perduró hasta el siglo XVIII.

En **Italia** el pie puede interpretarse como expresión del poder y símbolo de base. A veces el grabador se representa en el interior del pie. También los podomorfos se pueden interpretar como un culto de fecundación unido con la tierra con la cual tiene siempre el contacto. Los podomorfos de la Valcamonica podrían ser representaciones de un ser místico, un héroe, o un antepasado.

El podomorfo evoca la presencia de un ser superior, de un dios, o sirve para confirmar que el lugar es sagrado. Muchas veces los podomorfos implican una presencia divina.

Los romanos esculpieron parejas de podomorfos sobre una roca con las inscripciones “itu” y “reditu” para el viaje de ida y de vuelta. Se interpreta en relación a ritos de protección posteriores a un viaje y como ofrenda para una vuelta segura. El viajero pondría su pie en el podomorfo para

señalar el comienzo o el fin del viaje.

En la Valcamonica los podomorfos están asociados a símbolos solares; inscripciones votivas en el nombre de una divinidad. En algunos casos están asociados con figuras antropomorfas (seres sobrenaturales o míticos) y en otros casos con una relación estrecha a lugares de culto o representaciones del mundo sobrenatural.

Según Daniel Riba, los camunos crearon nuevos signos, nuevos símbolos dictados por una inspiración impregnada de angustia, de veneración y de obsesión. Los podomorfos confirman esta intención. El pie podría ser una expresión del poder y un símbolo de la base. Quizás los podomorfos representen simplemente un culto fecundador de la tierra. Podrían también representar un ser mítico, un héroe o un antepasado visto desde una perspectiva en contrapicado para demostrar su superioridad y el deseo de comunicación del grabador. Según Silvana Gavaldo los podomorfos son quizás uno de los símbolos más característicos y conocidos de la Valcamonica.

Para Alberto Marretta los podomorfos presentan una alta simbolización. La inversión pie izquierdo-pie derecho podría ser una variante de “bono itu / reditu”, una pregunta a la divinidad de tener un buen viaje y una buena vuelta.



En la Valcamonica han encontrado un ahorcado en forma de pie de la cultura de Golasecca en un santuario dedicado a la diosa Reitia.



Representación de la diosa Reitia en el disco de Montebelluna (s IV ANE).

En **Suecia** se ven barcos asociados con podomorfos, círculos con cazoletas. Los suecos lo describen como una asociación fundamental ya que el petroglifo de un barco podría contener un podomorfo o la representación de un pie puede tener la forma de un barco. Barcos y podomorfos están en relación con el universo, el viaje terrestre o marítimo o con el viaje en barco de las almas hacia el otro mundo y desde este mundo hasta el nacimiento.

Se aprecian unas parejas unidas por una línea fina. Esto podría significar que son representados no sólo las almas sino también el vínculo con un dios. También se interpreta como

una unión entre miembros de parejas, un pie solo: un viudo, un pie descalzo: un soltero o un muerto.

Parece que en algunos casos los podomorfos indican una dirección o un punto de vista, por ejemplo desde la tierra hasta el mar, o desde la roca hasta el río -direcciones atribuidas a las almas. Las representaciones de pies simbolizan una guía para las almas.

En Dansarens Hall (Scania) los podomorfos han sido interpretado como huellas de una divinidad invisible pero hay otras interpretaciones, por ejemplo ayudar a las almas errantes. Para Ulf Bertilsoon se pueden interpretar de varias maneras: como signo de una divinidad invisible anunciada por su huella, como signo de adoración o representando a un difunto. Los podomorfos que aparecen sobre las rocas son huellas de arquetipos cosmológicos y de religión prehistórica. Pero eso no significa que todos los grabados de podomorfos tengan el mismo diseño o la misma significación. Es más bien diferente. Eso se ha contrastado con los diferentes aspectos de este símbolo durante la prehistoria.

Según John Coles, los podomorfos muestran la posición de individuos de pie sobre la roca como actores sobre una escena. Las representaciones de pies podrían ser las de la juventud en relación con ritos de paso.



Según Adolfo Zavaroni, la mayoría de los símbolos escandinavos poseen un carácter religioso. Los podomorfos serían un símbolo de los dioses Viator, Odhinn, y Lugus. Además, las representaciones de pies están en general asociadas con otros símbolos relacionados con las creencias en la reencarnación o asociadas con antropomorfos o zoomorfos, que serían una forma de divinidades.

Los suecos mencionan también su relación con rituales de iniciación. No parece que no se trate de dinámicas similares a los ex votos para la salud ya que no aparece ninguna representación de otras partes del cuerpo.

Conclusión

La mayoría de los podomorfos fueron grabados durante la Edad de Bronce. Existía la misma cultura desde Galicia hasta Suecia. Su interpretación histórica no es clara. Los podomorfos grabados sobre rocas que destacan en el paisaje es posible que sean lugares de entronización. Podrían también ser marcas de peregrinaciones históricas. Tras muchas pinturas de manos durante el paleolítico se sucedieron muchas representaciones de pies durante la Edad de Bronce. En ambas épocas se trata de huellas de mujeres o niños.

Fi.

Bibliografía

L'art schématique préhistorique dans le Massif du Caroux Robert Guiraud

Mégalithes et art mégalithique dans les Cévennes Occidentales Robert Guiraud

Les gravures rupestres de Haute Maurienne Georges Nelh

Santuarios de la Galicia céltica Marco García Quintela, Manuel Santos Estévez

Simboli sulla Roccia Umberto Sansoni, Silvana Gavaldo, Cristian Gastaldi

Segni come parole, il linguaggio perduto Ausilio Priuli

Shadow of Northern Past John Coles

Symbolique de la main dans l'art pariétal paléolithique Claudine Cohen





Sociedade Antropolóxica Galega

www.antropoloxiagalega.org
sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com





Fol de Veleno, nº7
Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza

- *De martelos e deuses: Achegas á mítica galega.*
- *Swastikas, tránsitos, desdoblamentos y transformaciones.*
- *El poder de atar los caballos.*
- *Construíndo os relatos do cambio nas reservas mariñas galegas.*
- *Procesións dos mortos e procesións dos vivos.*
- *Esbozos gráficos da construción tradicional no Concello de Laza.*
- *Diversidade cultural, etnocentrismo e procesos de racialización nos libros de texto de Xeografía e Historia de 3º da ESO.*
- *Xogar con rapaces.*
- *A transcendencia do "Codex Ambrosianus D 52".*
- *Sobre a prezeza histórica da Ladra en Galicia.*
- *Correr a rosca: en Campañó (Pontevedra), no entroido.*
- *Notas arredor dos elementos representados na portada norte da igrexa de Santa María de Graza na vila de Monterrei.*
- *Podomorfos.*

Carmen Arnau Muro, Marie-Claude Auffret, Xoan Bernárdez Vilar, Daniel Blanco Rivero, Jose Luis Cardero López, Rafael Castro, Duarte Fernández Vidal, Xosé Fuentes Alende, Miguel Losada, Sara A. Mallo, Alessandro Norsa, Rafael Quintía Pereira e Xosé Ramón Reigada.

