

Fol de Veleno

2010

3 €

Publicación do Grupo de Estudos Etnográficos SERPE BICHOCA



**“O corpo aberto”
Novas achegas
etnográficas**

**Novas achegas
sobre arqueoloxía,
historia e etnografía
de Cerdedo**

**Estudo comparativo
de catro rochas
“de pés”**

Petróglifos de Vilasouto

**Aplicacións curativas
do alicorno na medicina
tradicional galega**

**Patrimonio destruído
no espazo natural
e arqueolóxico de
Sete Camiños**

**Aqueles vellos
músicos**

**Entrevista ao arqueólogo
André Pena**



Revista de etnografía
e historia de Galiza

Fol de Veleno

DIRECCIÓN

Rafael Quintía

DESEÑO

João Bieites

MAQUETACIÓN

João Bieites

CONSELLO DE REDACCIÓN

Rafael Quintía

Calros Solla

João Bieites

ILUSTRACIONES

Francisco Sutil

João Bieites

Mónica García

Miriam Quintía

IMAXE DA PORTADA

"O Tecelán": cadro de
Francisco Sutil

FOTOGRAFÍA

G.E.E. Serpe Bichoca

IMPRESIÓN

Pablo Villaverde Diseño

EDITA

Grupo de Estudos

Etnográficos

Serpe Bichoca

Depósito Legal: VG 634-2010

CONTACTO

foldeveleno@yahoo.es

<http://serpebichoca.wordpress.com>

SUSCRICIÓN

foldeveleno@yahoo.es

Colaboran neste número:

Marie-Claude Auffret

Xosé Manuel Feijóo

Pablo Novoa

André Pena

José Ángel Rodríguez

Rosalía Rodríguez

Lukas Santiago

Rubén Troitiño

Para publicar artigos en próximos
números, póñanse en contacto co
Consello de Redacción no seguinte
endereço de correo electrónico:

foldeveleno@yahoo.es



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



chichis.wordpress.com



www.vaipolorio.org



A.A.V.V. Heróes
do Campo da Porta
Prescolar de Cabanas - Salcedo
36143 PONTEVEDRA



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



Fol de Veleno

Nº 1. 2010

SUMARIO

Aplicacións curativas do alicornio na medicina tradicional galega.

Rafael Quintía

"O corpo aberto": Novas achegas etnográficas.

José Ángel Rodríguez

O código das campás.

Grupo de música tradicional
Os Chichisos

Aqueles vellos músicos.

Rafael Quintía
João Bieites
Xosé Manuel Feijóo
Rosalía Rodríguez
Rubén Troitíño

Novas achegas sobre arqueoloxía, historia e etnografía de Cerdedo.

Calros Solla

Estudo comparativo de catro rochas «de pés».

Marie-Claude Auffret

Petróglifos de Vilasouto.

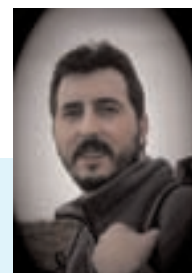
Pablo Novoa

Patrimonio destruído no espazo natural e arqueolóxico dos Sete Camiños.

Lukas Santiago

Entrevista ao arqueólogo André Pena Graña.

Editorial



Rafael
Quintía
Pereira

Corría o ano 2005, aló polo solsticio de inverno, cando o que aquí escribe andaba argallando un modesto fanzine sobre cultura popular galega. Por aquela época chegou ás miñas mans o libro *Almanaque de encantos* do meu ben querido amigo Calros Solla. Este libro recollía de xeito poético a mitoloxía das terras de Cerdedo e dun xeito especial a do Monte do Seixo. Le-lo libro, subir ó alto do Seixo e ficar namorado da montaña foi todo un. Este feito foi o desencadeante dun posterior labor intenso de investigación que desembocaría na publicación de dous libros máis e dun documental de longa duración. Velaí a semente da que nacería o **Grupo de Estudos Etnográficos Serpe Bichoca**, cuxo fin principal é a investigación, a recuperación e a divulgación do inmenso patrimonio material e inmaterial que conforma a nosa cultura tradicional e a nosa historia. Este é o marco no que xorde a revista de historia e etnografía galega *Fol de Veleno*, herdeira daquel fanzine cultural que co mesmo nome viña editando dende o ano 2006. A revista *Fol de Veleno* nace cun triple obxectivo: por unha banda, o de ser voceiro dos traballos e investigacións que vén realizando o Grupo de Estudos Etnográficos Serpe Bichoca, por outra banda, como oportunidade para que moitos investigadores que traballan no eido da descuberta e recuperación da nosa cultura popular e da nosa historia, e que non teñen acceso ás principais canles divulgativas, poidan publicar os seus traballos, e, por último, como espazo libre onde reputados especialistas da etnografía, a historia e a antropoloxía galega poidan expo-las súas achegas dun xeito accesible ó público menos especializado. Neste primeiro número mergullámonos nas increíbles aplicacións curativas que na medicina tradicional galega se lle atribúen ó alicor-

no, o mítico corno de unicorno. Daremos a coñecer novas achegas de Calros Solla sobre a etnografía, a arqueoloxía e a historia do concello de Cerdedo. Faremos lembranza, que sirva de homenaxe, de algúns dos músicos que percorreron as nosas parroquias transmitindo e conservando o noso acervo musical e, grazas ó grupo de música tradicional Os Chichisos, recuperaremos-lo ancestral código de comunicación das campás. José Ángel Rodríguez guiaranos polas ancestrais crenzas sobre os denominados corpos abertos. O investigador Pablo Novoa sorpréndenos coa descuberta de misteriosos gravados rupestres cuxo estraño deseño era descoñecido ata o de agora. Achegarémonos ó estudo dos petróglifos podomorfos da man da arqueóloga francesa Marie-Claude Auffret. O arqueólogo e documentalista Lukas Santiago falaranos de patrimonio arqueolóxico e da súa conservación. Teremos unha interesante entrevista sobre a nosa herdanza céltica co doutor en Historia e arqueólogo André Pena, e contaremos tamén con artigos de opinión, denuncia e outras seccións que o lector poderá descubrir neste primeiro número.

Esperamos que a revista que teñen nas súas mans sexa do seu agrado e cumpra as expectativas depositadas nela. Pola nosa banda, daríamonos por satisfeitos e ben pagos se con *Fol de Veleno* conseguimos espertar nalgúen ou nalgures o interese e o amor pola aventura que supón profundizar na nosa historia, nas nosas tradicións, ritos, crenzas ... en definitiva, na nosa cultura tan seriamente ameazada e condenada pola ignorancia, desleixo e, ás veces, premeditada aleivosía. Gocen pois da lectura e benvidos!!

Trataremos neste artigo sobre os poderes sandatorios do alicornio na medicina tradicional galega e sobre os procedementos rituais de curación realizados co citado amuleto ou obxecto de poder. Para situa-la investigación diremos que o ámbito de estudo principal do traballo de campo foron as quince parroquias do concello de Pontevedra, nas que centrámo-la busca destes alicornos e o estudo do seu ritual, se ben tamén se estudaron outras pezas atopadas nalgunhas localidades da contorna de Pontevedra como os concellos de Cerdedo, A Lama, Marín ou Vilaboa, nos que se realizaron as pertinentes entrevistas con diversos informantes da zona.

Definición de alicornio e do ritual de pasa-lo alicornio na medicina tradicional galega

Etimoloxicamente, alicornio significa corno de unicornio. É o termo empregado para referirse ó apéndice córneo da besta mítica coñecida como unicornio ou monoceros.

O corno de unicornio coñécese en Galicia baixo os seguintes nomes: Alicornio, Alicor, Alicorno, Alicorne, Alicornia, Ulicornio, Licorno, Licornia, Licornio ou Dente de alicornio.

O Alicornio é o obxecto utilizado no ritual curativo denominado xenericamente **pasa-lo licornio** ou **pasa-lo corno** e nas súas variantes específicas de *bendici-la pezoña* ou *corta-la pezoña*, cando se utiliza para a curación do *mal de pezoña*. Como ritual curativo que é, celébrase cada vez que xorde a necesidade de realizar unha curación a algún membro de dentro ou de fóra da comu-

nidade, polo que non se pode adscribir a unha data determinada.

Como puiden comprobar no traballo de campo realizado, non existe un modelo único e homoxéneo de corno de unicornio, sendo cada alicornio único e diferente dos demais. A utilización do

máis ben hipotética, do corno do mítico animal, e en parte por asimilación e extensión dos poderes do alicornio a cornos doutras especies animais, estas si reais e ben coñecidas pola nosa xente. Tamén se dá a confusión entre o alicornio e outros cornos ós que tamén se lles atribúen facultades curativas ou protectoras dende



termo *alicornio* e as súas denominacións varias (no caso das parroquias de Pontevedra o máis xeneralizado é “licornio” ou “licorno”) para referirse a obxectos tan heteroxéneos en canto a orixe física e morfoloxía é debido en parte ó descoñecemento popular sobre a fisionomía propia, ou

moi antigo como é o caso do corno de cervo.

En canto ó uso menciñeiro que se fai do alicornio cómpre salientar tamén a existencia de variantes da ritualidade de *pasa-lo alicornio*, isto é, do procedemento de aplicación dos seus poderes ou da posoloxía e dos xeitos de elabora-

Aplicacións curativas do alicornio na medicina tradicional galega

Rafael Quintía Pereira



ción dos preparados curativos e das augas de alicornio. Poderíamos dicir que asociado a cada alicornio e propietario existe un xeito distinto de uso ou cando menos unhas peculiaridades propias. Aínda que existen tamén unhas semellanzas comúns a todos eles como por exemplo a presenza da auga, xa sexa para a elaboración dunha auga ou apócema sandadora co corno xa como medio de diagnose e detección do chamado *mal de aire*. Semellanzas que nos permiten falar dun mesmo ritual curativo con distintas variantes ou adobíos. Tamén é común a todos eles a crenza xeneralizada nos seus poderes curativos fronte ás enfermidades da pel, proídos, velenos, pezoñas e aires de bichos.



un potente amuleto que afasta e protexe contra bruxas, meigallos, feitizos, encantamentos, sortilexios, fascinacións, persoas de mal mirar, mal de ollo, enfermidades que afectan os nenos como o tangarallo ou enganido, aires varios e contra a Santa Compañía.

2- Como obxecto sandador, isto é, como ferramenta de curación, aplícase no tratamento tanto de enfermidades de orixe psíquica ou mental coma de orixe física ou de tipo socio-cultural.

- Dentro das primeiras, as de orixe psíquica ou mental, podemos cita-lo feitizo, encantamentos, endemoniados e as enfermidades psicossomáticas atribuídas ó *mal de aire*, como o tangaraño e o enganido.

- Dentro das segundas, as de orixe física, teríamo-las diferentes enfermidades da pel, irritacións, dermatite, psoriase, pezoñas, velenos, mordeduras, inflamacións, desipela, eccema, herpes, sarna, tiña, outras afeccións da pel atribuídas ó mal do aire e outras infeccións e enfermidades varias que comentaremos a continuación máis polo miúdo.

- No terceiro tipo, as denominadas enfermidades de orixe socio-cultural por seren froito da cultura propia na que se está inmerso, cómpre menciona-lo mal de ollo.

Aínda que son moi diversas as aplicacións do alicornio na medicina popular galega faremos una relación das doenzas e enfermidades máis significativas nas que se usa, co ánimo de amosar dun xeito claro o variado abano profiláctico e curativo deste corno:

Inflamacións por trabada de animais

Feridas por animais ponzoñosos

Ataque da serpe

Velenos

Pezoñas

Gangrena

Coxo

Psoriase

Herpes

Erisipela

Eccema

Sarna

Tiña

Outras enfermidades da pel

Vixocas, xarpolas

Cuchizo

Raquitismo

Epilepsia

Aire

Tangaraño

Enganido

Mal de ollo

Feitizos

Encantamentos

Sortilexios

Maleficios

Fascinacións

Impotencia

Dores de parto

Outras aplicacións

Recollemos a continuación toda unha serie de exemplos dos dis-

Aplicacións curativas do alicornio

A principal propiedade curativa do alicornio é a súa virtude alexifármaca que fai del un antídoto universal para todo tipo de veleno ou pezoña. Á parte desta virtude, pódense cataloga-las propiedades terapéuticas do alicornio baixo dous aspectos diferenciados, aspectos que lle dan esa riqueza e esa versatilidade curativa dentro da nosa medicina tradicional e que o converten na panacea dos obxectos sandadores ou de poder:

1- Como obxecto valedor ou protector, é dicir, como obxecto que rexeita e preserva do mal, é

tintos usos terapéuticos do alicornio no tratamento das doenzas que acabamos de mencionar. Hai que facer fincapé no feito de que existen variacións no ritual curativo no que se usa este amuleto sandador, así temos alicornios que só se usan para o mal de aire, outros para pezoñas e velenos, e algúns outros para afeccións da pel; unhas veces deben estar bendicidos, noutros casos non é preceptivo, ás veces ten que bota-lo un home, outras non é necesario, etc.

Botaremos man para completar a exposición deste estudo dalgún breve comentario sobre o tema atopado na literatura etnográfica galega, contrastando estas informacións cos datos recollidos no traballo de campo, o que nos permite nalgúns casos facermos un estudo diacrónico do uso medicinal dos licornos e comprobar como seguen vixentes ritos curativos descritos xa hai un século.

Feridas, trabada ou picada de animais

O estudo de campo levado a cabo permítenos constatar que o uso do alicornio como remedio curativo para trata-las picaduras de animais pezoñentos é a aplicación máis xeneralizada do devandito amuleto. Aplícase tamén para o tratamento doutras feridas causadas por animais que se cren infecciosos ou portadores de calquera tipo de veneno. Destaca, por tanto, a súa suposta virtude alexifármaca.

Inflamacións

Esta doenza é consecuencia da anterior, polo que á parte de anula-lo veneno ou os seus efec-

tos, o alicornio tamén baixa as inflamacións de mans ou pés causadas por animais venenosos, xa sexa pasándoo repetidas veces pola parte afectada ou refregando a zona coa auga de alicornio. Estes dous son os xeitos máis frecuentes de aplica-lo alicornio na curación destas doenzas, aínda que non son os únicos, como veremos na análise dos distintos rituais curativos.

Contra a serpe

Á parte de antídoto contra as mordeduras venenosas, a auga de



alicornio é eficaz contra as cobras. Existe a crenza en Galicia de que as cobras (enténdase cobra ou cóbrega como sinónimo de serpe) adoitan vir polas noites chuchar dos ubres das vacas recién paridas e mesmo dos peitos das mulleres que amamantan os seus cativos. O preparado de pos de alicornio mesturados con leite ten o efecto contrario na serpe que no home. Mentres no caso das persoas esta beberaxe é coñecido curativo, no caso da serpe resulta mortal de necesidade. Cómpre deixa-lo preparado nun sitio baixo, por onde a cóbrega se arrastre normalmente, de xeito que poida bebelo sen dificultade.

O uso do alicornio como neutralizador e/ou antídoto contra o veneno da serpe, como detector deste ou como amuleto rexeitador do ataque ofídico é crenza universal e antiga, recollida e transmitida xa nos tempos do médico grego Ctesias.

Coxo ou goxo

Enténdese por coxo ou goxo unha erupción granular cutánea que produce un molesto e continuado prído e que sae en calquera parte do corpo. Segundo a crenza, esta erupción está orixinada polas trabadas de animais ou as picadas de insectos —especialmente sapo, araña, víbora, cempés, toupeira— ou por estar en contacto con outros insectos ou con outros bechos.

Existen diferentes xeitos de *talla-los coxos*, como son as

fregas con vinagre ou a presión na zona afectada cunha moeda de cobre ou coa folla dun canivete. Vicente Risco recolle nos seus *Cuadernos de estudios gallegos* como nalgunhas aldeas de Ourense o corno bendicido de alicornio se empregaba para cura-lo coxo das persoas pasándoo pola parte dorida ou afectada, facendo cruces e sacudíndoo ata a curación, semella coma se recollesen o coxo ou o aire co corno ó faceren as cruces e despois tratasen de bota-lo mal fóra, de desprenderse del. Neste caso o mal do coxo é sinónimo do mal de pezoña. Este mesmo procedemento, entre outros que explicaremos máis

adiante, recollino en moitos dos alicornios estudados nas parroquias do concello de Pontevedra, aínda que o requisito de que o alicornio estea bendicido non é frecuente sendo o máis habitual o uso do corno sen necesidade de sacralización ningunha.

Tamén se utiliza o dente de alicornio, neste caso trátase da corna de vacaloura, que ten a virtude de cura-lo goxo pasándoo pola parte infectada unha vez que se lavou o dente con auga e aceite.

Aire de animal

Definamos primeiramente o que se entende na cultura tradicional galega como mal do aire. Para iso botaremos man da definición que no seu día fixo o doutor Lis Quibén, e que contén tódolos elementos significativos para catalogar este mal. Así o *Mal de aire* serían todos aqueles síntomas, trastornos e doenzas que producen un estado de debilidade xeral do organismo ou unha afección de pel e que se cren debidos ó aire que emana de persoa ou animal, tanto vivo coma morto, ou o que procede dun astro ou dun determinado lugar ou sitio. Para sermos exactos e seguindo o antropólogo X.R. Mariño Ferro hai que explicar que o mal de aire non é propiamente unha enfermidade ou doenza concreta -polo que calquera enfermidade pode ser un mal de aire- senón que é un medio de contaxio, medio do que se valen os seres malignos para produci-lo mal. Unha enfermidade calquera pode ser *mal de aire* se foi orixinada por un aire maléfico, e esta mesma enfermidade pode ser *mal de ollo* se a provoca unha mala mirada.

No estudo do alicornio o que interesa é o aire orixinado por animal, xa sexa araña, cobra, becho, toupeira, salamántiga, lesma, alacrán, etc. que é o mal ó que se lle aplica este remedio. As defensas naturais dalgúns destes animais fan que cando senten a presenza próxima do home expulsen os distintos aires, efluvios ou líquidos pezoñentos que teñen nas súas bolsas ou glándulas, producindo nas persoas o avermellamento da pel, proídos, aparicións de grans, infeccións, inflamacións, etc. A crenza popular di que estes aires poden quedar impregnados na roupa, nas herbas, etc. e produci-lo contaxio de todo aquel que entre en contacto con eles.

Unha vez explicado o mal do



que imos falar, retomámo-los textos do Dr. Lis Quibén para contar como usaban en Pontecaldelas o alicornio para tratar esta doenza:

Botan o licorno (neste caso corna de vacaloura) nun cacharro de barro cheo de auga. Colocan enriba a

parte enferma e se é aire de animal inmundo o corno mergullado rodéase de burbullas ata que chega a chispear coma se fose gasosa.

Estamos ante un caso de elaboración da auga de alicornio non como apócema curativa senón como medio de diagnose. Este mesmo procedemento témolo rexistrado en varios alicornos estudados, aínda que como exemplo citaremos dous alicornios de hasta de cervo localizados nas parroquias de Tomeza e Marcón pertencentes á mesma familia e outro localizado en Xeve. Pásase o corno pola parte doente e métese na auga, se esta “ferve” é sinal de te-lo mal do aire de bicho. Observamos, por tanto, como o mesmo ritual descrito por Lis

Quibén nos anos corenta segue hoxe en día vixente nas nosas parroquias. O efecto da auga soltando burbullas como se estivese a ferver repítese en moitas ocasións en que se bota o alicornio na auga, non só no tratamento do aire. Esta mesma reacción do líquido comprobeina personalmente cun dos alicornos de Mourente.

Lembremos que esta crenza popular de que o corno fai ferver a auga xa era considerada no Renacemento proba de autenticidade do corno de unicornio. Polo que puiden observar, este efecto similar ó da auga fervendo débese á porosidade do corno e á saída do ar que se produce pola pene-

tración da auga na estrutura cavernosa do alicornio.

Como acabamos de ver, nos casos de mal do aire a auga de alicornio emprégase basicamente como método para diagnosticar o mal ó igual que se fai no caso do tratamento da pezoña. Se ben hai que dicir que a diferenza entre ámbolos males non está sempre claramente definida, sendo o mal do aire de bicho froito das emanacións malignas dos animais pezoñentos e o mal de pezoña o efecto físico que orixina o mal de aire que poden producir algúns animais, capaces de deixar no aire o seu veleno ou infectar con el os lugares polos que pasan e as herbas e os obxectos que tocan.

Observamos nas distintas recollidas varios aspectos que paga a pena salientar polo reiterado da súa presenza neste tipo de doenza e de tratamento curativo:

- Contaxio do mal de aire ben por contacto directo co bicho ou por estar en contacto co lugar onde el deixou o seu aire pezoñento.
- Os efectos do mal de aire tradúcense en proído, inchazo e coloramento da pel.
- Uso do alicornio para a elaboración da auga sandadora.
- O uso da auga de alicornio como método de detección do mal e para lava-la parte afectada polo aire na procura da curación.
- A necesidade de que esta auga corrupta e contaminada sexa botada ó lume ou, como se facía nalgunhas parroquias de Vilaboa, contra a raiana do Sol para purificala,

cumprindo o Sol neste caso, claramente, a mesma función purificadora có lume. Procedemento similar ó realizado no tratamento do mal de pezoña xa que, na maior parte das veces, a pezoña é a consecuencia do mal de aire de bicho e por tanto aplícanse mecanismos curativos similares.

Mal de pezoña

Esta doenza está estreitamente relacionada coa anterior. A auga de alicornio é o método usado para a diagnose deste mal. Pódese comentar como curiosidade que a xente identifica que a auga bote burbullas ó mete-lo alicornio tras pasalo pola parte do corpo empezoñada co feito de que a pezoña desaparece na auga e marcha cara a arriba en forma de burbullas.



Crese que o corno chucha a pezoña e despois sóltala na auga. De aí que esta auga deba ser botada ó lume purificador para evitalo posible contaxio doutras persoas que pasen por onde se tirou a auga contaminada. Polo demais, o resto de elementos, uso do corno, elaboración da auga,

forma de contaxio e síntomas do mal son semellantes ós descritos para o *mal de aire*.

Bochas ou vixocas

José Luis Garroso Gude recolle como na parroquia de Franqueán (O Corgo-Lugo) para curalas bochas que lles saían nos beizos ós nenos dábanlles de beber a auga do rego Rivela (á que se lle atribuían poderes curativos pola intervención dun bispo) cunha peseta de prata dentro e despois de cruzala cun anel de alicornio.

Protector dos animais

J. R. López menciona como, remexendo coa man portadora do anel de alicornio a encaldada que se lles daba ós cochos, tiñase por certo que o cocho quedaría librado do maleficio ou mal de ollo que algunha persoa lle puidese ter botado na comida. Tamén remexendo coa man portadora do anel o caldo ou lavadura que se lles daba de comer a estes animais criábase que se evitaba o cuchizo, que é unha doenza que os porcos sofren na boca supostamente producida por algún maleficio botado no maseiro da comida.

Outras enfermidades e afeccións da pel

Na parroquia de Salcedo (Pontevedra) recollín o caso do uso de licornio para o tratamento dun intenso sarabullo que lle apa-

receu na perna a unha veciña tras pasa-la tarde a traballar no campo, posiblemente orixinado polo roce con algunha herba altamente urticante ou animal ponzoñoso. Tamén na parroquia de Salcedo recollo o uso do alicornio para o tratamento doutra afección cutánea do coiro cabeludo como é a psoríase. Na parroquia de Marcón recollémo-la aplicación do licornio para a cura dunha perna que segundo as testemuñas estaba “apodrecendo”, posiblemente un caso de gangrena ou infección intensa. Un caso similar cóntanmo na parroquia de Santo André de Xeve e na parroquia de Vérdido recollo testemuñas da espectacular curación doutra infección intensa nunha



perna coa peculiaridade de que, neste caso, a paciente era a muller dun famoso médico de Pontevedra que tras probar inutilmente os reñedios da medicina oficial decide recorrer, coas reticencias do seu marido, ó uso do alicornio, obtendo así o eficaz remedio á súa doenza, cousa que deixou o prestixioso médico abraiado. Moitas destas enfermidades da pel pódense catalogar baixo as afeccións propias da erisipela ou do herpes. A erisipela sería unha enfermidade da pel como úlcera ou eczemas, sobre todo as que afectan a cara e coiro cabeludo. O síntoma dominante é a roibén e preséntase baixo tres formas diferentes: localizada, xeneralizada ou ulcerada. Os her-

pes serían unha afección inflamatoria da pel caracterizada pola aparición de vesículas transparentes reunidas en grupo e rodeadas dunha auréola vermella.

Tangaraño, enganido

Estas doenzas ou enfermidades máis propias da infancia podían ser causadas pola mala mirada dunha bruxa ou dunha persoa dotada deste maléfico don. O alicornio tamén foi e é recurso protector contra este tipo de males, sendo poderoso amuleto capaz de afastar e rexeita-las miradas que

producen estas doenzas. Neste caso, e en contraste co mal de pezoña, as burbullas que saen da auga no momento de mete-lo

alicornio nela identifícanse ou asimílanse ós ollos que orixinan ou dos que procede o mal de ollo que causa a doenza. Esas burbullas serían metáfora dos ollos malignos que grazas á acción do alicornio saen expulsados do corpo a través da auga purificadora. E así mo teñen expresado frecuentemente moitos dos informantes:

ó mete-lo corno na auga empeza a facer ollos que saen para riba que é o mal que bota fóra.

Pero non só o mal de ollo podía causa-lo enganido, tangaraño ou sombra senón que tamén podía deberse a un estado grave dalgún

mal de aire, normalmente o producido por algún animal.

Mal de ollo

Os cornos ou as raspas de alicornio combaten o mal de ollo, o meigallo e o tangaraño; mesturados con leite e facéndolles tres cruces por riba dáselle a beber ó enfermo como remedio contra estes males. Os cornos en xeral sempre foron usados para rexeitalo mal de ollo e a acción do maligno. As cornas de vacaloura, identificadas frecuentemente como alicornios, son un dos amuletos máis usados para protexerse da mala ollada.

Dores de parto

Os pos de alicornio tamén están indicados contra as dores de parto. Non deixa de ser curioso, tratándose de seres antagónicos, que tanto o alicornio como a serpe, ou a camisa de serpe, sexan remedios utilizados para facilitar o parto das mulleres.

Outras virtudes:

Dise que a auga onde se meta o anel de alicornio ten a virtude de facer leveda-lo pan máis rápido do normal.

Recursos tradicionais contra as enfermidades aplicados ó ritual do uso do alicornio

Ante todo este amplo abano de enfermidades e doenzas ás que estaba exposto, o galego da sociedade tradicional tiña para a súa protección ou curación:

-Medios profilácticos: constituídos por oracións, reitrónicas e

polos amuletos ou obxectos valedores que afastan o mal.

-Medios curativos ou tratamentos: artellados ó redor de dous elementos básicos, uns físicos, como o uso de substancias e líquidos responsables de restauralo equilibrio na saúde do individuo unha vez que se deteña o mal, e outros non físicos ou sobrenaturais, que serían o uso de ensalmos, oracións, etc. como medio de axuda ó elemento físico do remedio para acadala buscada curación. Detallamos a continuación a presenza deses elementos no ritual do uso do alicornio galego.

Santísima e a Divina Trindade, isto é, o Pai, o Fillo e o Espírito Santo. O fin destes ensalmos sería dete-lo curso da doenza e provoca-lo seu retroceso.

Transcribimos a continuación catro interesantes ensalmos que se recitan cando se *bendice a pezoña* co alicornio e que recóllín na parroquia de Tomeza (Concello de Pontevedra) os dous primeiros, o terceiro na parroquia de Verducido (Concello de Pontevedra) e no Lugar de Antas (Concello da Lama) o cuarto.

cornio ten que provir dunha fonte que non teña secado nunca ou dun río ó que se lle supoñen milagreiras virtudes. Outras, a auga ten que ser auga bendicida ou chega con auga normal sempre e cando sexa auga limpa de pozo, fonte ou manantial, incluso hai quen di que se debe utilizar un recipiente de vidro para recollela. A importancia do uso dunha auga especial no rito curativo é algo reiterado na nosa medicina tradicional, convínandose neste caso o poder do alicornio co culto á auga. Como xa comentei, tamén témo-lo caso do uso da auga como vehículo ou

Ensalmos I

(Recollido na parroquia de Tomeza, Pontevedra)

*Pezoña maligna vaite de aquí
que con este licornio córtote,
recórtote e vólvote recortar.
E a donde te vamos mandar?:
Ós profundos do mar,
donde non hai sapito
nin ghaliña
que lle poidan facer mal.*

Ensalmos a recitar cando se tira a auga de alicornio:

*Vaite pezoña maligna
al fondo del mar,
donde non hai sapitos
nen ghaliñas
que te poidan facer mal.*

Ensalmos do Sr. Licornio

(Recollido na parroquia de Tomeza, Pontevedra)

*Buenos días Sr. Licorno,
este licorno vou pasar,
aires de bichos vou cortar.
Se é de sapo, se é de sapón;
se é de culebra,
se é de culebrón;
se é de sabandija,
se é de sabandixón;
se é de bichos
que do mundo son.
Pola gracia de Dios
e do Espírito Santo,
pola gracia de Dios
e a Virxe María
Un padrenuestro
e unha avemaría.*

Ensalmos III

(Recollido en Antas, A Lama)

*Yo te corto y recorto
y te vuelvo a recortar,
como las arenas
del mar sagrado.
Se é sapo ou sapón,
se é culebra ou culebrón,
se é araña ou arañón,
se é bruxa ou bruxón
ou bicho
de cualquiera nación.
Por la gracia de Dios
y la Virgen María
Un padre nuestro
y un avemaría.*

go que estamos a analizar:

1. Oracións, ensalmos, bendicións. As oracións que se rezan normalmente son: O Noso Pai ou a Ave María. Nos ensalmos menciónase a Deus, a Virxe María, o Noso Señor Xesucristo, a Nai

2. Uso de líquidos: fundamentalmente auga, leite e aceite no caso do alicornio. Ás veces a auga utilizada adquire unha importancia especial ou ritual. Así, en determinados procesos curativos a auga utilizada para face-la denominada auga de ali-

medio de diagnóstico do mal do aire. Así o recollín no ritual utilizado con moitos dos licornios estudados; considérase que se tras pasalo pola parte afectada do corpo ó introduci-lo alicornio en auga, a auga bota burbullas significa que o mal a tratar é mal do

aire ou pezoña. É necesario tamén mencionala importancia que se lle dá ás veces ó lugar onde se bote esta auga “contaminada” pola pezoña, xa que podería orixinar futuros contaxios. Para evitalo é habitual botala ó lume, noutros casos bótase onde máis dea o Sol —ó cumprir este a mesma función có lume— outras, ó tira-la auga contaminada recítase un pequeno ensalmo protector co fin de anula-lo posible efecto maligno do veleno.

3. Uso de substancias: o corno de alicornio ou as reladuras e os pos deste. Na parroquia de Salcedo mantense o uso do allo como elemento purificador do alicornio como paso previo ó ritual curativo.

4. Curandeiros, menciñeiros, pastequeiros, etc., é dicir, acudindo a persoas adicadas a estes mesteres. Cómpre subliñar que o ritual do uso do alicornio como obxecto sandador non era un recurso único ou exclusivo de menciñeiros, curandeiros ou meigas. Na maior parte dos casos estudados os posuidores destes cornos son persoas normais da vila ou aldea, sen maiores coñecementos médicos que os asociados á propia ritualidade curativa do alicornio e os comúns da súa colectividade. Nalgún caso dise que ten que ser un home e non unha muller o que *bote o alicornio*, podería deberse ó carácter simbólico de potencia viril que os cornos teñen dende antigo. Tamén é importante aclarar que en moitos dos casos os donos do corno non son os que fan o ritual curativo senón que son os propios enfer-

mos os que levan o corno para a casa en depósito e eles mesmos, coñecedores do proceder, realizan este ritual. Isto denota que o uso e coñecemento dos beneficios do corno era algo xeneralizado e coñecido pola maior parte dos veciños da zona, que ante calquera problema de pel, valíanse deste remedio sen dubidalo.

Esta confiada práctica de deixar leva-lo corno, nalgúns casos a xente descoñecida ou allea ó lugar, para face-las sandacións na casa do enfermo provocou que moitos destes obxectos, ó non lles seren devoltos xamais ós seus donos, se perdesen para sempre xa que os que os roubaron non os ían emprestar por aí nin amosarllos a persoa allea á familia. Outras veces, os cornos devolvíanse partidos, riscados, raspados ou, en definitiva, deteriorados. Isto era en certa maneira comprensible porque as xentes que non tiñan a sorte de teren este valioso talismán ansiaban quedar, cando menos, cunha parte del, ou cunhas raspaduras para utilizar en futuras curacións. Como me dixo un infor-



mate *era a penicilina que había, non había outra*. Os máis desaprensivos e envexosos quedaban directamente co corno, roubándolledo ós seus donos, tal como dixemos.

5. O último elemento consiste en acudir a lugares especiais, impregnados de certo poder como igrexas, capelas, pontes, fontes, cruceiros, encrucilladas, determinadas pedras, etc. Este elemento está ausente nos rituais curativos asociados ó alicornio xa que o poder sandador reside no propio corno sendo innecesario desprazarse a estes lugares considerados especiais, máxicos ou de poder dentro da cultura galega.

Descrición do ritual de administración do alicornio

O ritual curativo ou purificador do uso do alicornio presenta variadas formas ou xeitos de aplicación. Catalogamos a continuación as distintas posibilidades de aplicación do alicornio ou variacións do ritual que puiden recoller na investigación de campo realizada e que complemento con algún apuntamento da bibliografía etnográfica galega.

Por unha parte teríamo-lo **uso do corno**. Este pódese aplicar directamente sobre a ferida ou a parte enferma a curar ou pódese utilizar para face-la denominada *auga de alicornio*.

Se se usa o alicornio directamente tamén existen varias ritualidades:

- Pasa-lo corno sen máis pola parte afectada

- Pasa-lo corno á vez que se fan repetidas cruces sobre a ferida. Sempre número impar, normalmente 3 ou 9 cruces

- Pasa-lo corno á vez que se recitan ensalmos ou oracións. Tamén un número impar de veces.

- Pasar pola zona afectada o corno mollado na auga de alicornio.

- Pasar pola zona afectada o corno unha vez que se purificou con lume de rama de allo, sendo o allo usado dende antigo polas excelentes propiedades desinfectantes.

- Pasa-lo corno pola zona afectada tras mollalo en auga.

- Pasa-lo corno pola zona afectada tras mollalo en aceite.

Uso da auga de alicornio: Ten dúas aplicacións; como método de diagnose do mal de aire ou como preparado de auga sandadora. Ás veces a auga úsase para lava-la ferida ou refrega-la parte doente e outras bébese coma se fose unha purificadora tisana. Esta auga ten moitos xeitos de se preparar:

- Unha delas é encher de auga un recipiente, introducir nela a punta do corno de alicornio trazando o sinal da cruz un número impar de veces; finalmente reméxese a auga debuxando círculos na superficie.

- Introducendo o corno en



auga, sen máis ritual, e deixalo 24 horas a remollo para que a auga adquira as propiedades curativas. O enfermo debe beber esta infusión.

- Introducendo na auga a parte máis ancha do corno e próxima ó seu nacemento, considerada a máis virtuosa.

- Mete-lo corno nun cacharro con auga durante un tempo. Despois esta auga ferve e úsase para limpa-la ferida.

- Botando reladuras ou pos do corno na auga para a elaboración da apócema sandadora.

Uso do corno con leite: bótanse unhas reladuras ou pos do alicornio nun pouquiño de leite sobre o que se facían tres cruces co mesmo alicornio e pronunciábanse unhas palabras a xeito de esconxuro; despois o doente bebía o leite.

Uso do dente de alicornio con auga e aceite: Neste remedio identifícanse as cornas de vacaloura co alicornio. Cura o goxo pasándoo pola parte infectada unha vez que se lava o alicornio

con auga e aceite.

Uso do alicornio con aceite: Na Lama úsase este método curativo que convina o uso do alicornio co uso do aceite. Móllase o licornio en aceite e pásase pola ferida ou parte doente facendo cruces, sempre en número impar. O tratamento debe repetirse nove días seguidos.



Uso do alicornio con auga: O mesmo que nos casos anteriores, o procedemento consiste en molla-lo corno no líquido, neste caso en auga, e bendici-la pezoña con el, isto é, facer cruces sobre a parte doente mentres se recita un ensalmo ou unha oración. Ás veces o ritual faise sen recitado de retrónica ningunha.

Anel de alicornio: O chamado *anel de alicorno* era un anel de prata que tiña engastado un cachiño de alicornio, de hasta de cervo ou unha corna de vacaloura, e que

se levaba no dedo anular. Con el preparábase a auga de alicornio. Adoitábano levar tanto homes coma mulleres polas propiedades curativas do alicornio e por ser valioso amuleto contra o mal de ollo. Na xoiería Refojo de Lugo, fundada en 1903, facíanse, e aínda se fan como así confirmou o seu dono, encargos de aneis de alicornio, especialmente indicados contra os ataques epilépticos, confecciónanse fundindo prata de “sete Marías”. Despois introducíase no estoxo do anel un anaco de corna de vacaloura.

Beizón do corno alicornio

Nalgúns dos casos estudados o alicornio debe ser bendicido para que adquira a súa virtude sandadora. Combínase por tanto o poder sagrado da beizón co uso dun obxecto pagán e a crenza nas virtudes destes amuletos profanos. Ó seren prohibidos pola Igrexa moitos destes rituais curativos tachados de pagáns e supersticiosos, os especialistas da medicina tradicional e as xentes do pobo en xeral



pasan a usar ou a adoptar elementos sagrados que ata entón eran de uso exclusivo dos cregos. Este é o caso destes alicornios bendicidos ou do uso de oracións ou a realizacións de cruces en moitos dos rituais feitos con este amuleto.

Conclusións sobre o ritual curativo do alicornio

1. A maior parte dos alicornios estudados proveñen da cornamenta de cérvidos.

2. A doenza máis frecuente para a que se utiliza o ritual de pasa-lo alicornio é o denominado como mal de aire de bicho ou pezoña.

3. O ritual curativo máis común e usado é o denominado ritual de corta-la pezoña ou bendici-la pezoña. O devandito ritual consiste basicamente no seguinte:

- Pásase o alicornio repetidas veces, sempre número impar, pola parte do corpo afectada pola doenza.
- A continuación introdúcese o alicornio nun recipiente con auga. Se esta bota burbullas é sinal de que a afección é mal de aire ou pezoña, polo que o uso do alicornio será efectivo na sandación desta doenza.
- Co alicornio mollado na auga de alicornio pásase de novo pola parte enferma, sempre en número impar.
- Por último bótase a auga infecta ó lume.

- O ritual repítese durante un número impar de veces, normalmente 9, ou durante os días necesarios ata a curación do paciente.

4. Existe a crenza común de que o alicornio é o remedio máis efectivo para os problemas cutáneos como infeccións, picaduras, trabadas, etc. e por tanto bótase man del cando a medicina oficial non dá resposta satisfactoria ou non cura a afección a tratar. Tamén se constata a crenza de que determinadas enfermidades, como o mal de aire ou pezoña, son doenzas para as que a medicina oficial non é eficaz, son doenzas que catalogan como “non de médico”.

5. Compróbase, agás vagas referencias, un gran descoñecemento da procedencia mítica do alicornio e da relación que existe entre o unicornio e o alicornio, e por tanto descoñécese a hipotética fisionomía que debería te-lo alicornio tipo. Queda a idea de que moitos destes cornos proceden duns *bichos* que algo debían ter de especial, dise habitualmente que proceden de afastadas terras como América, pero sen chegar a ter claro de que tipo de animal falamos. Outras veces cóntase que os alicornios proceden dun tipo de *cervo especial* que non se dá en Galicia, como recollín dunha informante de Tomeza, ou que o corno debe ser arrincado mentres o cervo está vivo —o que supón unha reminiscencia da caza do unicornio— e mesmo que só ten poderes se procede dun animal macho, como me contaron na parroquia de Verducido. Só nalgún caso, como en Navia de Suarna, fálase de que procede do



animal chamado *ulicornio*. Esta relación entre o corno e a súa orixe tampouco é necesaria para que o obxecto teña ese valor ou poder especial nin para presuporlle ou outorgarlle os poderes milagreiros que segundo a tradición ten o corno do unicornio e que se ven reflectidos no ritual curativo realizado con estes obxectos. O importante é que cumpra a función que lle corresponde como recurso curativo para tratar ese tipo de doenzas que se consideran na nosa cultura tradicional como *non de médico*, é dicir, aqueles males para os cales se cre que o médico non está capacitado para a súa cura.

6. Non podemos saber a ciencia certa cando se introduce en Galicia a crenza no poder curativo do corno de unicornio ou alicornio. O que si sabemos é que o alicornio acadou en Galicia terreo fértil para a propagación desta crenza e do uso ritual destes cornos, malia a que as referencias literarias, iconográficas ou lendarias sobre a besta unicorne son máis ben escasas. O pobo campestre adoptou como seu este amuleto adaptándoo ós seus recursos, sistema de crenzas e rituais e pasou a ser unha das pezas máis salientables do arsenal profiláctico

da nosa medicina tradicional.

7. Os alicornios galegos presentan unha serie de características ou peculiaridades que os diferencian do que se entende por corno de unicornio. A diferenza do corno de unicornio que foi historicamente un recurso curativo ou preventivo propio da nobreza, das monarquías e do clero, é dicir, das clases altas e dominantes da sociedade, o alicornio galego, foi, e é, extensamente utilizado polas



Miriam Quintía

clases campestres e humildes do ámbito rural. As clases altas empregaron o corno de unicornio fundamentalmente como antídoto e obxecto protector contra envelenamentos, destacando, polo

tanto, a súa calidade alexifármaca. No caso galego, o alicornio úsase normalmente para sandar problemas da pel, como por exemplo pezoñas ou o denominado mal do aire de bicho. O corno de unicornio deixouse de usar na farmacopea europea a finais do século XVIII, mais o alicornio galego séguese a utilizar hoxe en día como un elemento curativo máis da medicina popular, sendo moitos os alicornios que aínda están activos no noso país e habitual o seu uso no ritual sandatorio.

8. Os alicornios estudados teñen diversas procedencias e múltiples formas -algunhas das cales son moi distantes da típica estampa do corno de unicornio- cítense cornos de cervo, corzo, vaca, cabra, cairos de xabaril, cornas de vacaloura e demais obxectos de formas e orixes diversas e que o pobo quixo bautizar como alicornios e

outorgárlle-las propiedades máxicas e milagreas atribuídas ó “verdadeiro” corno de unicornio.

9. Así mesmo, na crenza europea o poder curativo

residía no corno sen máis, era en si mesmo unha especie de fármaco; pero na nosa terra o corno vai ligado a outras ritualidades froito do noso sincretismo reli-

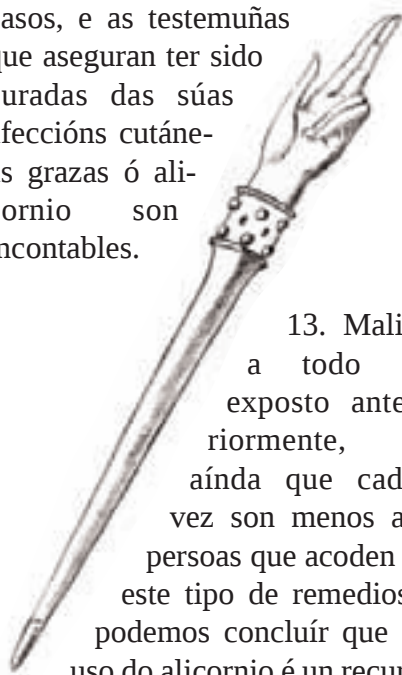
xioso, coma se existise a intención de dotar de poder ou de potencia-lo poder do alicornio. Deste xeito o uso do alicornio combínase co recitado de ensalmos ou oracións, a realización do sinal da cruz, a beizón do mesmo corno, a súa purificación, o uso de augas especialmente puras, o aceite, o leite, etc. E concrétese así un elaborado, complexo e interesante ritual no que tódolos elementos intervenientes se combinan para acadar a cura desexada.

10. Obsérvase un abandono do costume de empresta-lo alicornio por medo á súa perda, roubo ou deterioración. Por iso o máis frecuente é que a persoa enferma acuda á casa do dono do alicornio para facer alí o ritual curativo. Tódolos entrevistados transmitiron o seu medo a que en caso de deixaren o corno llelo perdesen, non llelo devolvesen ou llelo estropeasen.

11. Constátase unha xeneralizada falla de transmisión do uso do alicornio cara ás xeracións máis novas —incluso dentro da mesma familia que posúe o alicornio— as cales descoñecen as propiedades, funcións e ritual destes cornos. Isto leva irremediabilmente a que, mortos os vellos, se acabe perdendo o amuleto definitivamente. Como me dixo un veciño de Xeve *fálaslle disto á xuventude e bótanse a rir*.



12. Coa universalidade da medicina oficial levada a cabo nestas últimas décadas pódese apreciar unha crescente perda de respecto cara a este tipo de obxectos sandadores e cara á función que como elemento curativo desempeña no mundo tradicional galego. Polo que moitos destes elementos da nosa medicina tradicional veñen sendo tachados de supersticiosos, sen valor ou fundamento médico, e de fósil cultural froito da ignorancia do pobo. Pero pese a estas críticas o que é innegable, xa sexa por fe ou non, é que estes procedementos funcionan en moitos dos casos, e as testemuñas que aseguran ter sido curadas das súas afeccións cutáneas grazas ó alicornio son incontables.



13. Malia a todo o exposto anteriormente, e aínda que cada vez son menos as persoas que acoden a este tipo de remedios, podemos concluír que o uso do alicornio é un recurso curativo da medicina tradicional galega plenamente vixente na actualidade e posiblemente un dos máis espallados, e pode atoparse dende a costa ata a montaña luguesa, ou dende as Rías Baixas ata o Bierzo ou Asturias.

Bibliografía

-Becoña Iglesias, E.: *Medicina Popular*. Ir Indo edicións. Vigo 1988.

-Jackson, W.: The use of unicorn horn in medicine. *The Pharmaceutical Journal*. Vol. 273. December 2004. Páxs. 18-25.

-Lis Quibén, V.: *La medicina popular en Galicia*. Gráficas Torres. Pontevedra 1949.

-Mariño Ferro, X.R.: *La medicina popular interpretada II*. Edicións Xerais de Galicia. Vigo 1986.

-García García, J.J.: *El unicornio y la práctica médica*. *Revista mexicana de pediatría*. Vol. 68. Nº1. Páxs. 30-33. 2001.

-Garrosa Guide, J.L.: *Aproximación a algunhas crenzas da parroquia de Franqueán (O Corgo-Lugo)*, Cervantes. *Revista de literatura* nº 40. Ed. Cervantes. Bilbao 1999.

-*Gran biblioteca temática gallega. Las gentes: Menciñeiros, saludadores e compoñedores*. Vol. 1. EA editores.

-*Gran biblioteca temática gallega. Meigas, trasnos e lobisomes*. Vol. II. *Los seres míticos que pueblan la Galicia mágica*. Pilar Freire, Rey Insua, L., Eiroa A.M., Caneda, R. EA editores.

-*Gran Enciclopedia Gallega; Tomo I. Alicornio y Tomo II. Amuletos*. Otero Pedrayo (dir.). Silverio Cañada (ed.).

-Risco, V.: «*Miscelánea folklórica*», en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, II, Santiago de Compostela 1946-47.

-Rodríguez López, J.R.: *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*. Imprenta de Ricardo Rojas. Madrid 1910.

-Sclarato, E. *Cuerno de unicornio, bezoar y triacas. Modernos antidotos de la antigüedad*. Publicado en *Boletín de la asociación toxicológica de Argentina*. Año 20, nº 72-Mar/Abr. 2006. Páxs. 19-20.

-Shepard, Odell. *The Lore of the Unicorn*. Ed. George Allen. Londres 1930.

-Vázquez Gallego, X.: *Tradiciones, mitos, creencias y curanderismo en medicina popular de Galicia*. Servicio de publicacións da Excm. Deputación Provincial de Lugo. Lugo 1990.

“O corpo aberto”: Novas achegas etnográficas

José Ángel Rodríguez

“La bruxa, el espiritista y o corpo aberto, a carteira y a sabia no son meras fantasías ridículas de pueblos tradicionales; actúan más bien como signos o vehículos que nos transportan a un mundo de emociones y abstracciones, de ecuaciones y símbolos, núcleo y esencia de la cultura local”

Carmelo Lisón Tolosana.

I
Max Weber (1997: 334 e 450) denomina “extracotían” -außeralltäglich- aos estados extáticos, visionarios, histéricos, que moitas culturas valoran como sagrados. É o caso do fenómeno da posesión que adopta trazos e características propias en cada espazo-tempo cultural humano, que poden quedar subsumidas nunha única categoría clasificatoria. O principio básico é que seres extra-corpóreos (de natureza moi variada segundo as culturas) “invisten” o corpo dun ser humano e comunícanse a través del; e estas manifestacións están socialmente construídas (Bonte e Izard 1991). Un exemplo ilustrativo podería ser o entousiasmós da Grecia clásica, o estado dun home posuído pola divindade, é dicir (Vial 1972: 90-91), do home que está entheos (“o deus” -theos- está “en” -en- o home).



menos cristalizou no corpo aberto, que é o obxecto concreto de estudo deste artigo ([1]). Pretendemos ofrecer novos informes, afinar o bosqueño existente do concepto e, tentar acceder tanxencialmente á clave interpretativa do fenómeno en cuestión.

De inmensa riqueza antropolóxica pola súa multivocidade, o corpo aberto foi ignorado polos nosos dicionaristas ([2]), e, paralelamente, apenas está presente na obra dos folcloristas. As primeiras referencias das que teño constancia proceden, por unha banda, de Lis Quibén (1949: 272) que nos amosa o xeito de curalo:

CORPO ABERTO. - En Pontearreas (Pontevedra), para curarlo utilizan

un crucifijo o medalla bendita, con una de estas cosas le hacen una cruz sobre el pecho y la Curandera le dice al enfermo estas palabras:

“En nombre de Dios, dime lo que pides o quieres”. A continuación simula ésta un ataque nervioso y dice al enfermo que acudieron a ella los espíritus, que les habló y le contestaron afirmativamente a la petición que le hizo de curarlo.

Lo de los ataques nerviosos es muy corriente en esta clase de Curanderas, Brujas y Adivinatoras, y así lo hice constar al hablar de la famosa “Rosa de Mirón”, en la página 253.

E, pola outra, Risco (1962: 433) ofrécenos unha descrición máis completa, definíndoo e achegando casos concretos:

Chámase corpo aberto ó daquela persoa viva no cual se introducía ou pódese introducir un esprito estrano, ou aquil no cual falan as almas dos difuntos, ben porque elas queren, ben forzadas polos exorcismos ou obedecendo ós conxuros dos bruxos.

Trátase dunha sorte de posesión, temporal (e aínda momentánea) ou permanente, do corpo dun vivo pola ánima dun difunto, ou por un esprito

[1] Desboto neste artigo a posesión demoníaca, inda que o síndrome físico é semellante, e diferencíamola do corpo aberto tanto pola natureza do ser que posúe como pola manifestación verbal do posuído: o que caracteriza ao corpo aberto é que doa unha “revelación”, ou, noutras palabras, “comunica”.

[2] Só atopei a voz agochada nunha frase feita (Barbeito Lorenzo, 296):

corpo aberto loc. sub. COL. PEX. Persoa que fala sen pensar o que di ou que non garda segredos, que o conta todo. Calquera che fai caso, es un corpo aberto. / A Luísa é un corpo aberto, abre a boca e fala o espírito, así que mira o que lle contas.

doutra caste, mais que non se confonde coa posesión diabólica.

É unha representación con seguranza anterior á chegada do espiritismo a Galiza, como se desprende do feito de ter o pretendido fenómeno un nome en galego, con todos os caracteres de ser unha designación tradicional. Resulta pouco doado determinar si esta creencia orixinouse por semellanza coa da diabólica posesión, ou si se trata dunha tradición independente, que pode ser moito máis antiga, incluso anterior ó Cristianismo. Semella atoparse correntemente en toda Europa dende antigo, e nos tratados de demonoloxía, maxia, etc. e máis en contos e tradicións medievais e renacentistas

caste de actos piadosos.

A posesión por un difunto pode obedecer a varias causas, moitas veces relixiosas. Algunhas veces morre unha persoa sin ter cumprido unha promesa feita a algún santo, e entón a súa alma entra no corpo doutra persoa viva coa intención de cumprir aquela obriga. Unha muller de Bousés (Oimbra) ofrecéu de ir a pé a Santa Mariña das Augas Santas, levándolle á Santa unha pita con polos; morréu sin cumprir a oferta, e o seu espírito meteuse noutra muller adentro da cual falaba. Decía dos difuntos si estaban no Ceo, no Purgatorio ou no Inferno, e outras cousas. Por fin, a posesa cumpríu a oferta da difunta e o espírito deixouna e foise.



Outras veces é a alma do noivo dunha rapaza que, despois de morto, entra no corpo dela. Outras, a alma dunha persoa da familia: un abó ou aboa, tío ou tía, un curmán, etc. En Lobeira, estaba unha moza munxindo unha vaca, cando se lle achegou un cadelo mouro; ela quíxoo espantar, decíndolle: “Marcha, can”... O cadelo era o espírito dun seu curmán que, no intre de decilo, metéuselle no corpo.

refírense moitos casos imitantes. Nos de aparencia auténtica, a Eirexa sempre os apuxo a intervención do demo, e a psicoloxía positivista a perturbacións mentais, con alteración da personalidade.

En todo caso, e calquera que poda ser a súa orixe, en Galiza preséntase con caracteres de fonda cristianización. Os aqueixados por ela son tidos, ás veces, por unha sorte de santos, e as súas manifestacións soen ser dunha gran piedade e cheas de sana doutrina.

Os corpos abertos, cando nils fala o espírito, revelan os segredos do outro mundo, fan profecías, dan consellos morais, predicán a doutrina cristiá, mandan ouvir misas, facer pelerinaxes, cumprir ofertas e toda

No ano 1925 chamou moito a atención o caso da “espiritada de Moeche”, en Ortigueira, Manuela Rodríguez Fraga, rapaza de vinteun anos, no corpo da cual metérase o espírito dun crego de Ortigueira que morrera na Habana. Sendo unha paisana ignorante, falaba cunha voz inteiramente distinta da súa, con voz de home, completamente masculina, en correcto castelán, con formas cultas e con acento americano e como si tivese fondos coñecimentos de dogmática, liturxia e filosofía moral, propios dun crego ben estudado, o cual causaba grande pasmo na xente. Chegou a botar un sermón, un domingo, dende o balcón da súa casa, diante unha gran chea de xente, que marchou sumamente admirada e edificada.

Despois de ter soado moito na prensa galega, deixouse de falar dela, sin que se sepa exactamente en qué parou a cousa.

Dende logo, non é iste o único caso que se pode citar.

Danse nos corpos abertos moitos casos de extrema devoción, de longa permanencia na cama, sin probar ningunha clase de alimento, nin evacuación de ventre nin orina, e tamén de catalepsia, de insensibilidade e aínda de estigmatización. As persoas en que se dan estes síntomas chámanse tamén “corpos santos” porque por santos os teñen, e apóñenlles o poder de sandar ós enfermos con bendicións e con rezos. Mais pra isto non compre que sexan corpos abertos, sinón que os síntomas ditos pódense dar sin que haxa presunta posesión. O corpo aberto pode ser corpo santo e pode nono ser; e o corpo santo pode non ser corpo aberto.

Nun caso e noutro, moitas veces son aproveitados por bruxos, sabios, adiviñadores e curandeiros, pra obteren deles revelacións de cousas acochadas, do mesmo xeito que nos medios urbanos o son os sonámbulos e magnetizados. Ó noso ver, non hai que confundir estes derradeiros cos corpos abertos; o sonambulismo e mailo magnetismo ou hipnotismo —embora foran aproveitados dende tempo inmemorial— son usanza moderna, introducida en Galiza no século XIX, posiblemente, non antes da propaganda de Cubí y Soler que



por eiquí andivo e sostivo polémicas; namentras que o corpo aberto responde a unha tradición antiga,

embora poda responder, no feito, a causas físicas e psíquicas semellantes ou idénticas ás dos fenómenos de sonambulismo e hipnotismo.

Tamén acontez que os mesmos corpos abertos, ou os seus familiares, aproveiten as súas facultades anormais pra sacarles gañancia. Pois moitas veces reciben regalos, ofrendas e diñeiro das persoas que precuran a súa axuda espiritual ou material. Por elo, téñense comprobado tamén casos de simulación.

Tiñamos que agardar á chegada de Carmelo Lisón Tolosana para que o panorama antropolóxico galego se abrixa en tódalas súas dimensións. A profundidade e densidade da súa obra é dunha riqueza rebordante. En dous estudos maxistras ([3]), ofrécenos múltiples informes sobre os “corpos abertos”. En Lisón Tolosana 1979, despois dos datos estatísticos, expón as “descricións locais”, que en primeiro lugar, enmarcan na xeografía galega o fenómeno: Covelo, Pontearreas e Vigo (prov. de Pontevedra) e Bande, Carballeda de Avia, Lobios e Muíños (prov. de Ourense) ([4]). E, en segundo lugar, permítelle ao autor desglosar dúas acepcións do “corpo aberto”: o corpo aberto como paciente que padece a posesión; e o corpo aberto que autoinduce a posesión e é capaz de sandar –pechandoos– aos primeiros.

Becoña Iglesias (1982: 161-164; e 1989: 22-23) fai un resumo das achegas de Lisón Tolosana e delimita conceptualmente o “corpo aberto”, a “espiritada” e a “espiri-

tista”.

“El **corpo aberto**, por tanto, es una persona que tiene introducido en su cuerpo un espíritu –espíritu que es



de un muerto, es el alma del difunto, que suele ser cercano a la familia, siendo las más de las veces de un miembro próximo de la misma: hermano, tío, abuelo, etc.

En la segunda acepción, y esto nos dará una buena idea de quienes forman este tipo de personas, el **corpo aberto** es la que se dedica a curar de la intromisión de los espíritus en el cuerpo de los demás. La operación mediante la cual se cura, y consiguiendo se echa al espíritu del cuerpo, se conoce como **pechar**, de ahí la contraposición **corpo aberto-pechar**. [...]

En la próxima característica que vamos a indicar del **corpo aberto** está la principal delimitación que permite diferenciar **corpo aberto** de la **espiritista**. Hemos ya indicado que en **corpo aberto** el espíritu que se le introduce en el cuerpo es el de un familiar. Esta diferencia es impor-

tante porque en el espiritista, en cambio, el espíritu que a ella viene –al menos en nuestro caso– no es un espíritu concreto, sino varios, ilimitados en principio. Son los espíritus,

en conjunto, y específicos en las ocasiones concretas, las que a través de su imaginación aparecen a quien tal lo pide. No es un espíritu de un familiar, no, es el espíritu del familiar de la persona que a ella acude.

En el **corpo aberto** el espíritu que en él se ha introducido tiene preferencias concretas de meterse en un cuerpo y no en otro de un familiar. Su primera preferencia es por las personas débiles en las cuales se va a introducir, siendo ésto una condición **sine quanon** para ello. La segunda es que si el espíritu tiene la posibilidad de introducirse en varios cuerpos distintos, por tanto todos débiles, elegirá de ellos a aquel al que más quiera. Así si un abuelo se mete en un nieto, de poder y estar débiles varios nietos, se introducirá de ellos en el que más haya querido en vida o al que más quiera actualmente desde su otro mundo. Lo mismo se aplicaría del padre respec-

[3] Lisón Tolosana 1979: 222-234; e Lisón Tolosana 1990: principalmente as páxinas 161, 182-184, 188-197.

[4] Non teño en conta os informes de Lisón Tolosana 1990, pola distorsión que exerce o santuario de Lalín como centro máxico-relixioso sobre a demarcación da extensión do uso do termo.

Os nosos informes permítennos acrecentar xeograficamente na provincia de Pontevedra a Marín, Sto. Hadrán de Cobres (conc. Vilaboa do Morrazo), Vigo, Sta. Mariña de Covelo (conc. Covelo), Caveiras (conc. Arbo) e Pesqueiras (conc. Salvaterra do Miño). Ademais, debemos engadir o N de Portugal (vid. Campêlo e Montenegro 1998).

to a los hijos, e incluso entre hermanas, si uno de ellos ha fallecido recientemente. [...]

La **espiritada** se diferencia fácilmente de la **espiritista** —aunque sus nombres son muy similares— en que sus funciones normales de personas se reducen de tal modo que constituye un misterio su existencia. En Galicia se han dado varios casos de éstos a lo largo de todos los tiempos. Ya a principios del siglo XIX se encuentra recogido un caso, el de la espiritada de Gonzar, señora de unos cuarenta años y que “hay como unos diez años que se halla baldada en cama y los primeros comía alguna cosa, después poco a poco fué minorando la comida y de unos seis a esta parte nada ha comido ni bebido ni hecho deposición alguna por una ni otra vía”. (Bouza Brey, 1.931, pág. 106). Su vida parecía mantenerse como por alguna especie de milagro no hallándose explicación para tal hecho.

Pero la **espiritada**, que aparece generalmente en la forma anterior, a veces también se le introduce un espíritu en su cuerpo, con lo que se dificulta distinguirla del **corpo aberto**. En uno de estos casos “a espiritada de Moelle”, en Ortigueira, de veintiún años se le había metido en su cuerpo el espíritu de un cura del pueblo que había muerto en la Habana. “Sendo unha paisana ignorante, falaba cunha voz inteiramente distinta da súa, con voz de home, completamente masculina, en correcto castelán, con formas cultas e con acento american e como si tivese fondos coñecimentos en dogmática, liturxia e filosofía moral, propios dun crego ben estudiado, o cual causaba grande pasmo na xente. Chegou a botar un sermón, un domingo, dende o balcón da súa casa, diante unha chea de xente, que marchou sumamente admirada e edificada” (Risco, 1.962, pág. 434). Lo malo del anterior caso es que los datos están sacados fundamentalmente de la prensa, con lo cual ni se puede saber ni precisar muchos aspectos.

Terminamos ahora finalmente hablando de la **espiritista**. Esta es aquella persona que tiene la capacidad de comunicar con el otro mundo a través de los espíritus que a ella acuden. El lugar a donde acuden es a la imaginación, al sentido, a su cabeza, según le queramos llamar. Según los casos puede ser uno concreto, aunque aquí se puede confundir con alguna división que anteriormente hemos realizado, o más generalmente varios. Entonces es cuando el nombre se aplica en todo su amplitud: **espiritista** es aquella persona a través de la cual los espíritus se nos manifiestan. Dicha manifestación puede tomar muy diversas formas: desde normales, como si nada pasara, hasta con ataques. Las variaciones según los casos son considerables.



Cómpre introducir correccións nesta exposición. En primeiro lugar, como quedará remarcado nos relatos de Caveiras e de Pesqueiras, o que caracteriza ao corpo aberto é que “as” -en plural- almas “falan” nel. Non se trata dun único espírito que garde

parentesco co posuído como suxire Becoña Iglesias; no corpo aberto entran as almas, calquera delas, e comunícanse a través del. A etnografía confírmalo: así, unha moza duns trinta anos, natural de Vigo e aqueixada de variadas desgrazas e afeccións, foi á consulta dunha bruxa que lle informou que “era un corpo aberto” e que, en consecuencia, tiña que evitar entrar ou pasar por diante dos cemiterios. Noutro caso dunha viúva duns sesenta anos, tamén na cidade olívica, a prescrición recibida foi a mesma, pois “atraía as almas”. Ámbalas dúas eran receptoras de espíritus.

A segunda corrección que hai que introducir afecta á “espiritada”. Empregan esta voz, aplicado a casos de neurastenia, Vicente Risco (1926: 21; e op. cit.) e Fermín Bouza Brey en 1931. Nos dicionarios, só a recolle Eladio Rodríguez González, en 1958, espiritado e espiriquitado, adxectivos coa seguinte definición: ‘Espiritado, dicho de la persona flaca y extenuada que parece no tener sino espíritu’. E Lisón Tolosana non a rexistra. Quizais non pertenza á nomenclatura emic galega e teña unha orixe foránea e culta (etic) o que nos obriga a adoptar unha actitude cautelosa na manipulación destes conceptos locais. De feito, tomando coma base os escasos informes existentes, sorprende a rotundidade que utiliza Becoña Iglesias cando di “la espiritada, que aparece generalmente en la forma anterior”.

Como terceira puntualización, podemos afirmar, en contra da opinión de Becoña, que o corpo

aberto, na súa segunda acepción, non se limita a botar espíritos do corpo dos outros enfermos; a nosa experiencia etnográfica, móstranos que isto é función dos cregos que se adican a pechar os afectados por mediación de chaves. Cremos que nesta acepción a sinonimia é plena entre o corpo aberto e a espiritista. En Sta. Mariña de Covelo a informadora equipara explicitamente corpo aberto a bruxa e a xente ía ata Vigo a consultalos 'para saber se tiñas un animal ou unha persoa que estaba mal... se había que dar misas...' Esta explicitación repítese en Sto. Hadrán de Cobres ([5]).

II

Na nosa propia investigación de campo, xurdíronnos dous casos que nos permitirán perfilar con máis detalle esta figura poliédrica do NO peninsular.

Nas conversas tidas en Caveiras con dous irmáns (Emilio, nacido no ano 1936; e América, no 1933), a diferenza entre a posesión demoníaca e a posesión polas almas que establecen é clarificadora. O diálogo xiraba en torno a un home de Luneda (conc. A Caniza) que estaba endemoñado:

E: *Metérase -según dicen, non?- o pecado no corpo.*

A: *O pecado no corpo.*

E: *Entroulle e o home facía cousas que non facía cuando estaba normal. E facía gharatzas que non había quen o aghuantara. Eu digho que se lle chegaban a póre un home en cada brazo i un en cada perna, e cuando empezaba buuuh! tiraba cos homes todos e marchaban todos polo aire. E entón había un cura que lle chamaban O Caldeiras...*

A: *Entón tuvérono que pechare.*

E: *Entón o cura aquel foi alá e entón escomulgou, botoulle o pecado fóra.*

A: *Entón! [ratifica as verbas do seu irmán] Desconxurou, chámalle desconxurar.*

E: *Chámalle desconxurar.*



Espulsoullo, e entón... o demo fóra. E entón... deulle un santocristo pa telo con el. E entón c'aquel santocristo pechou.

A: *[Era un corpo aberto?] Era!*

E: *Era como... claro, como un corpo aberto. Tamén hai o que dices tu, pero ese [o home de Luneda] pronunciaba cousas malas, eran cousas [...]*

A: *[Este tiña o demo?] É. [E como*

dixestes entón: botarlle o pecado fóra ao home ese?] Si, desconxurallo. Eso.

Noutra ocasión, volvendo a falar deste suceso, insisten:

E: *Iso fora en Luneda. Entroulle unha cousa desas [o pecado] no corpo e, meu amigho! non había quen o aghuantara.*

A: *E non había quen o sujetara. Despois tivérono que cerrar cunhas chaves. [Quen o pechou, quen o cerrou?] Iso tuvo que ser un cura.*

E: *Un que lle chamaban seica o Caldeiras. [...] Pero aquilo, o que che digho eu, de Luneda, a levarlle aghua santa ou calquera cousa, el xa saltaba por onde fora!*

A: *Polo aire.*

E: *Si, porque o demo non quería que lle foran...*

O que caracteriza á posesión demoníaca, polo tanto, é que pronuncia "cousas malas" e que o seu comportamento ante calquera obxecto sagrado como a "aghua santa", é de rexeitamento e loita: 'el xa saltaba por onde fora'. Xa indicamos antes que iamos ignorar este fenómeno no presente artigo, pois abre, xunto co meigallo, un campo semántico diferente ao do corpo aberto, pero é obrigado sinalar que os dous únense tanxencialmente, por iso a importancia de determinalos e diferencíalos.

O corpo aberto difire en varios aspectos:

A: *Pero hai os que falan as almas nel. As almas.*

[5] Do concello de Vilaboa do Morrazo.

E: Pero hai os que falan, hai corpos abertos que falan. [Hai] quen se lle mete... ao mellor unha... unha cousa buena.

A: E fala.

E: E fala.

A: Había aquí embaixo unha que se chamaba Maruja. Tuvéron que a pechar tamén, pero esa falaban as almas nela. Pero quedaba rebentada que non podía máis.

E: Forzábana. Entón dicíache...

A: Que forzábana muito, apurábana muito. [Pero que cousas dicía?] Dicíache cousas boas.

E: Dicía, un suponer, dicíache ao mellor: Tu tes que facer unha misa por fulano de tal [...]

A: [Pero era bo?] Era bo.

E: Iso era bo.

A: [Por que había que pechala?] Salían as almas nela. Porque ela morría rebentada, que non podía máis.

E: [Era malo para ela] Claro, forzábana.

A: Claro, apurábana muito e facíana sudar, matábana. Matábana porque viñan as almas todas a ela! porque a topaban endeble e viñan entón [...]

E: [Porque ela era endeble?] Era endeble, si.

A: Claro, natural, meu fillo.

Na segunda entrevista, quizais por confusión co caso de Luneda, a etiología é tamén demoníaca. Remarco isto, porque en Pesqueiras toparémonos novamente con este equívoco solapamento das almas e o diaño como causa dos prodixios:

A: Aquí embaixo xa hubo unha rapariga, unha moza, que tuvo tamén o pecado nela, e a tuveron que cerrar, tamén, viu un cura a cerrala. Que falaban as almas nela! Falaban as almas nela.

E: [Pero no caso da rapaza esa, era o pecado o que tiña dentro ou eran as almas?] Era o peca'ó, dicían que era o peca'ó...

A: Pero falaban as almas nela. As almas! entendes? Falaban as almas nela. Antón, como quedaba rebentada, porque falaban as almas nela e rebentábana, antón tuveron que a pechar. Chámanlle Maruja, que inda vive... É de aquí de Caabeiras. Ela aghora vive en Vigho, pero é de aquí



de Caabeiras, é nosa viciña. [E era un corpo aberto?] Era un corpo aberto, tuvérona que cerrar, si. [En Vigo había corpos abertos e a xente ía a consultarlles cousas] Ah, claro, porque lle saían as almiñas nelas. [Pero esta rapaza non cobraba, ela pasábao mal] Pois claro, pasábao mal e tuvérona que cerrar, que ela non cobraba nada, cuitadiña! Ela non cobraba e tuvérona que cerrar. Eso. [E con que a cerraron?] Pois, tuvo que vir un cura e pórllle as cousas todas... iso... Facerlle as cousas que lle tiñan que facere.

Subliñemos os termos: ‘falaban as almas nela’, ‘saían as almas nela’. É a definición máis estrita do corpo aberto. Confirmada en Sta. Mariña de Covelo: ‘falaban as almas nel’, ‘falan os espíritos nel’ (recollida propia); e en Bugariña, tamén no concello de Covelo: ‘nos fuimos a unha muller desas que falan as almas nela... Falan as mesmas almas nela, no es que adivine... falou na muller aquela’ (Lisón Tolosana 1979: 227).

III

Na seguinte narración –que hai que datar nos anos 50-, a irrupción do *außeralltäglich* weberiano no mundo cotián faise especialmente rechamante nun espazo de marcado signo comunitario como é a “molinería”. A experiencia descrita é longa mais pródiga en detalles e paga a pena demorarse nela. Debo advertir que

o texto axusteino e ordeneino na procura de claridade e lexibilidade, respectando en todo o posible a voz da narradora. Confío en que as repeticións e reiteracións non resulten fatigosos.

Eu mirei traballare unha muller que era de Leirado. A da Reina. Chamábase a da Reina. Viñan á molinería aquí a Pesqueiras. [...] Veu co saco do ghran a moer, e nisto empezou a pórse mal, empezou a baterse a baterse a baterse. E arri-mouse así contra unha esquina, que

facía un respaldo así a molinera, onde se puñan os sacos do ghran, e facía así esquina e meteuse naquela esquina. Empezou a baterse a baterse a baterse, e cambiou de voz. Mmmh [asentindo]. Cambiou de voz e empezou a falar, empezou a dicir unha oración. A oración era bonita que non podía ser máis, e despois preguntáronlle e ela dice que no a sabía. Rezou un pedazo en latín. Dicían que era un cura. No sei se era cura se era sancristán.

Estaba un chaval, que xa morreu [...] que era o sancristán aquí da parroquia [...]; estaba unha hermana da dona da molinera; estaba eu; e estaba un señor de Salvaterra; e unha señora de Salvaterra cunha nena pequena, bueno, pequena pero xa andaba. Así que empezou a baterse, a traballar, nós fuximos todos pra fóra. Eu xa fun a primeira, era raparigha, xa furei polo medio dos outros co medo que collín. É que... de pánico aquilo, he! Pero despois-los ghrandes empezaron a entrar, e tamén fun de cheiro e tamén entrei e mirei. Mirei como fixo. Despois preguntáronlle alí.

Ela dixo que ao vir aquí á molinera de Pesqueiras que xa se puña mal, que o ghusto dela era non vir. Algho lle pasaba. Ela iba á molinera de Pesqueiras xa se puña mal, pero como ao tempo non había molineras –home, agora non hai nin molinera nin muíños-, pero ao tempo había molineras. Había a de Pesqueiras porque era mui antigo, mui vella xa, despois xa puxeron en Corzáns, xa puxeron en Salvaterra, puxeron en varios sitios e xa non era así. Pero ela viña desde Leirado co saco do ghran así de corruncho metido pola cabeza á molinera aquí. Entón dice que ao vir aquí xa se puña mal, eso contóunolo ela despois [...].

Nisto dixo, que había cinco persoas da familia da molinera que tiñan cinco minutos pra falaren, pero... porque estaba unha persona... -a molinera xa é da mesma familia-, pero estaba alí unha persona das da molinera, que era unha hermana da

que muía. [...] Estaban mortos, no había cinco personas vivas alí... quixo decir que había cinco almas que quirían falare, en cinco minutos. Iso dixo a muller, si era verdá ou non sábeo ela, ela como empezou a baterse a baterse a baterse, pois nós collemos medo. **[Ela daba explicación de por qué sempre aí?]** Pois non sei se daba... aí é que non me acorda eu si iso era porque tiña personas da molinera, da familia esa,



que quirían alghunha cousa. Porque tamén a que estaba alí era unha hermana das da molinera, puido preguntarlle algho, pero ela non preguntou nada. Porque mandáronnos pa fóra, porque despois eu fun a primeira en salir, así que mirei que os outros salían [risos], xa furei polo medio, non esperei. Como era pequena. [...] Pero despois [...], os outros entraron todos pa dentro e eu era que tiña medo fóra e eu tamén fun [risos].

Pero preguntáronlle e ela non, dixo que non era ela, que non... **[Contaba algo dalguén?]** Contaba, si, pero non descubría. Contaba pero non descubría. Aquí dixo... dixo nese mesmo día dixo que estaba unha per-

sona padecendo, que era a que a facía tremere, por unha finca que hai, chámalle As Anduriñas aí cerca do Castelo [na parroquia de Pesqueiras], que foi tramponada e que se a familia lle devolvera esa finca á familia do dono, que era o dono propio, que iban a descansar. Eu non sei se iso... iso oíno eu, he! e non me acorda as outras cousas, pero ese non me esqueceu. Digo eu, non hai que roubar o que é doutro porque... é mellor así. [...] Un señor que quedou cunha finca que... pero non dixo quen era, he! alí... aquel señor que... a familia daquel señor que quedou coa finca dun estremeiro, dun veciño, que non era del, e que estaba a padecer por culpa diso. Que foi cando a muller empezou a traballare alí, cando empezou a baterse. Dice que era por culpa diso. Ela empezou a baterse a baterse, pero nin caíu no chan nin nada, pero empezou coma a perde-lo conocimiento, arrimouse ao couso onde puñan os sacos do ghran e alí empezou a falare. E falaba de distintas formas, un pouco rezaba, outro pouco falaba, falou en latín. Buh! que barbaridá! Non quero...

O caso é que dixo... estaba unha señora de Salvaterra, tiña unha nena, e tiña o home no manicomio, e díxolle, “Ten o home no manicomio e ten cura. Ten que facer isto e isto e isto. E se non o fai, antes do ano morre”. A muller non creu niso. Estaba un señor tamén dalá, viciño, que inda dixo el, “Se eres miña muller, a patadas no cu desde aquí hasta Salvaterra rómpocho cu”. [...] I ela non quixo saber diso. Pero o home morreu antes do ano, he!, porque ela non quixo saber de nada. Claro, salíu conforme dixo ela. [...] Díxolle o que tiña que facer, pero aghora non me acorda o que tiña que facer! É que non sei si o dixo, si llo quiría dicir ela se ela crera. E iso non estou certo, he! non me dou cuenta eu diso.

Antón despois contóuno-la vida dela. [...] Non tiña por que contar mentira, que eu á muller non a coñecía de nada.

Dice que estaba inda solteira e que

estaba nunha finca ao lado da carretera cos bois a pastare, un domingo á tarde. E pola carretera que pasou [...] un acompañamento dun difunto, sin haber tal difunto. I ela colleu medo. E que colleu un aire. Eu non sei si iso é verdá, si é mentira. Ela algho tiña, que ela traballaba, he! Porque aquilo fíxosenos duro. [...] Que ela entón colleu... xa alghún aire. Debeuse de asustar, supoño. E despois, os pais non lle fixeron caso.

Despois casouse i unha noite, o home marchou pà tenda i ela quedou a fiar á beira do lume, porque antes era o lume da lareira, e estaba a fiar e dice que no medio da cociña abriuse un paraguas e empezou de arre-



dor de arredor, i ela foi coller o paraguas pero non había paraguas ningun. Entón tomou medo. [...] Iso contóu ela. Despois eu... ghracias que non repotei nos postes por un carreiro que había pà casa, que era á tardiña. Deixei a cesta da fariña na molinera, que non a troien, he! que se non non podía correr tanto. Co medo que pasei. Eu nunca mirara semejante... é que nunca mirei iso, he! Nunca o mirara, foi a primeira vez. Nin quero mirar tampouco, he! E resulta que díxolle ao home... veu o home, e díxolle, "Non marches, que eu teño medo e non quero quedar sola na casa, que me

pasou esto". Veu a noite [e o home marchou], non lle fixo caso ningun. Deitouse, porque tiña medo, quedou a dormire, dibía estar panza arriba, púxose lle unha cousa encima, espertou co peso e que mirou un home con cornos e de lume. Eu foi onde creín que era o demo, non? Tiña que se-lo demo. Me cagho no demo e na puta madre que lo parió! Non sei se correría eu máis ca o demo, pero polo carreiro das Bouzas arriba [risos]. O que quixera que fora a pola fariña.

[Desde cando é corpo aberto?]

Desde que se asustou e colleu un aire malo, o demo que ten metido no corpo. Algho debe ser, así, eu entendino así, a min non mo explicaron doutra maneira. Cada un enténdeo á súa maneira, he! Eu entendín que sería o pecado... eu entendo máis ben eso. Non digho que despois que haixa almas que anden a penar e que entran... que non digho que no. Non creo nas bruxas, nas bruxas non creo, pero iso, da forma que fixo aquela muller, a min fíxome creer, he! porque collín medo i o medo é [...]

[E despois de darlle ese día, pasoulle?]

No. Pasoulle ao tempo, alí, pero ela despois non lle pasaba, ela volvíalle outra vez. [...] Cando se puña mal, volvíala. Eu, nunca... pero alí xa a miraran traballar máis veces, he! Si. Manuel do (Rito) que lle morrera a muller, dice que saliu alí tamén, que el quedou asustado cando empezou ela a traballar. Eu non me cadrou a estar, pero aí daban máis fe dela, personas que lle cadraaba a estar na molinera cando ela viña, ela ao chegar alí púñase mal.

Ela decían que era un corpo aber-



to. Ela tiña... ela levárona a... no sei, dicen que había cousas de... aquí chámanlle pichalas [sic], que traen nun pulso chaves, bendecidas, ou medallas ou non sei que traen. Que estaba pichada. E así lle caía iso nun

sitio como, por exemplo, aquí, que xa non aparecía. Entón quen lla collía? A chave que traía, que estaba pichada, que non sei quen a pichaba, porque dicen que iso fano... os curas que fan iso, he! se queren. [...] Pichada, quere se dicir, pra que non traballen lévanas a un sitio que as... débenlle de facer algunha oración, ou algunha cousa, algho bendecido, e pónenlle unhas chaves, unhas medallas ou algho debe ser. Eu non sei. Á persona que está enferma, que ten iso. [...] I antonces ela dixo que si que ao caír unha peza que lle puxeran pa pichala, pa que non... porque estando pichada non traballaba. [...] Tendo unha cousa bendecida a persona, que o corpo esté pechado pa que non entren as almas ou as cousas malas nelas. [...] E pechar é unha cousa que non poida entrar nadie, se está ben pichado, pero se perde a chave e a colle alghuien pode abri-lo corpo ou a porta ou o que sea. [...] Ela debía telo no pulso, eu non llo mirei. [Unha persoa co corpo aberto e a pechan...] Non traballa. [E iso é bo pa ela] Si. [Pero cando traballa é bo para os demais, porque di o que hai] Si, pero ela pasa mal, ela queda mui mal. A persona que está enferma diso, (sufre), pásao mui mal, queda... que dice que queda como se estivera... dixo ela, que queda como se estivera arrebetada, peor que se anduvera a traballar, que o pasa mal. Agora... eu pra min iso, encontrino... o que mirei mireino real, he! o que mirei mireino real, non mo contou nadie.

Aquilo mireino polos meus ollos. Hai unha pilla de anos, porque eu teño unha pilla de anos, pero mireino polos meus ollos. E como me puxo medo non se me olvidou, non se me olvidou, no.

Ao caírlle [a chave] é cando se puña mala outra ves. [...] Ela dicía que lle caía no chan e que non aparecía xa. Non sei. Será verdá, será mentira. Eu mireina, pero non sei se estaba pechada a tempo se non. Co medo que pasei, estaba eu a mirar prà muller!

Pero eu, [...] case se me fixo algo de creer así as cousas. Eu non creo nas bruxas, pero niso... Porque esa muller non traballaba pa nadie, he! Porque vai a Vigho, vai a Tui, vai a un sitio, a outro, van, pero están a ghaña-los cartos, viven diso. Non digho que non teñan alghún proveito, terán alghún ben, non digho que non.

IV

A etioloxía é lábil e complexa. Xa vimos como insinuaban a intervención do demo, e saliento o verbo insinuar, porque non hai aseveración rotunda:

‘mirou un home con cornos e de lume. Eu foi onde creín que era o demo, non? Tiña que se-lo demo. Me cagho no demo e na puta madre que lo parió!... o demo que ten metido no corpo. Algho debe ser, así, eu entendino así, a min non mo explicaron doutra maneira. Cada un entén-deo á súa maneira, he! Eu entendín que sería o pecado... eu entendo máis ben eso’ (Pesqueiras), ‘dicían que era o peca’o...’ (Cabeiras).

Pero, confrontando cos informes de Lisón, entendemos que as almas entran no corpo aberto ou porque o topan débil de carácter:

‘Matábana porque viñan as almas todas a ela! porque a topaban endeble e viñan entonces’, (Cabeiras); ou porque a persoa se asusta –momento tamén de febleza ([6])–: ‘Desde que se asustou e colleu un aire malo’ ([7]) por ver un acompañamento fúnebre inexistente (Pesqueiras). Dunha informante de Paderne (Melgaço, Portugal) Da. Conceição, de 56 anos, procede a seguinte reseña que é unha duplicación case exacta da anterior (Campêlo 2002):

“Morava eu com os meus tios. O meu tio, que se chamava Cândido, era um corpo aberto: falava sozinho..., arrastava os socos..., tinha, assim, um comportamento diferente, mas era boa pessoa! [...]”

A rapaza, a pesar de ser advertida polo seu tío, unha noite foi testemuña dende a súa xanela dunha “procissão de defuntos” e ao día seguinte “morreu um homem que vinha lá à Quinta, que eu conhecia muito bem”:

“Não disse nada ao meu tio porque tinha medo que ele me batesse, pois talvez ele pensasse que me acontecesse o mesmo que lhe acontecera a ele, como me contou a minha avó.

Quando ele tinha dezasseis anos, e diziam até que era um homem muito bonito.... Um dia vinha de tapar uma água ali para os lados do cemitério, com um bonito chapéu (daqueles redondinhos, como se usava naquele tempo) na cabeça. Então, passou por ele um grande cavalo branco que ia no caminho para Castro Laboreiro, e que atirou o chapéu dele para longe, e ele assustou-se! Assustou-se

e ficou com o corpo aberto. Depois quando morria uma pessoa, ele sabia-o na véspera. Eu própria sou testemunha, pois a minha cama ficava encostada à parede do quarto ao lado do dele. De noite, ouvia-o gemer. E perguntava-lhe: Tio Cândido, o que é que teve ontem à noite? – Ah moça, eles «judiam» de mim..., botam a burra à camisa; a canga às calças.... judiam de mim!

Ele quando passou pelo cavalo ficou maluquinho. Mas a minha avó disse que fora com ele a uma mulher e que o fecharam com sete chaves de sete igrejas. Mas ele ficou sempre assim com o corpo aberto as estas coisas. Depois não era maluco, mas



era assim bonzinho..., não se metia com ninguém. Via-se que, às vezes, com «a vista à ferida»... aquela vista, assim fixa nas pessoas... O maior sofrimento dele era à noite. Sempre a gemer, queixava-se que as pessoas se metiam com ele: «Judiam de mim!».

Um dia encontrei-o de baixo de uma «lata», assim deitado com os

[6] En S. Martiño de Vilaboa (conc. de Vilaboa do Morrazo), recordan o caso dun rapaz que perdeu a fala debido a un susto provocado por un porco.

[7] A referencia ao aire faime puntualizar que Becoña reconece un paralelismo ou relación entre o corpo aberto e o aire de defunto. Forzados polos límites do artigo, temos que deixar esta conexión de lado, non sen antes dicir que compartimos con este autor a súa existencia.



olhos abertos....Pensei que tinha tido um ataque: – Ó tio Cândido, voce-messê o que é que tem? – Atiraram comigo..., atiraram comigo.... Passaram com uma burra muito grande... - Mas aqui não passa uma burra! – Atiraram comigo moça....”

Tamén os desencadeantes da sintomatoloxía son diversos en Pesqueiras: a alma que penaba polos terreos entramponados; as cinco persoas da familia da *molinera*; o cura que dicía a oración en latín... Ningunha delas lle achega nada á muller de Leirado, non hai parentesco entre eles.

Os dous informes coinciden no procedemento de pechar os corpos abertos a través dos cregos e das cousas bendicidas, das chaves: santocristos, medallas, reliquias, pulseiras. A perda da chave, que desaparece misteriosamente, supón a re-apertura do corpo e unha nova crise. O simbolismo é nidio.

En canto ás revelacións, antes é primordial entender as relacións de dereitos e deberes que enlazan a vivos e mortos ([8]). Os vivos teñen obrigas cos mortos (‘morre ás escuras, que os sobriños non lle puxeron unha vela’) e obvias ocasións consecuencias, os espíritos poden inducir o espanto no gando; poden tomar formas de animais e, poñamos por caso, asustar os regantes nocturnos; poden tamén empurrar e bater á xente (‘algún ser que tirara conmigo’); cambiar o carácter dun neno e facelo desobediente e inqueda ([9]); consumir física e

psiquicamente coa súa simple presenza ou provocar enfermidades (o codo nos meniños). Para aplacalos hai que facer ofrendas, celebrarlles ‘nove misas’ ou, debido á súa necesidade de ‘iluminación’, pórles un cirio todos os días durante un ano...

Dito isto, podemos intuír o rol de mediador que adquire o corpo aberto, ao dicir as “cousas boas” que di, ao revelar as demandas dos defuntos, restablece o equilibrio nas relacións vivos-mortos, permite que as almas atormentadas que andan penando poidan descansar: hai que devolver as terras inxustamente apropiadas, hai que facer unha misa por fulano de tal, hai que seguir uns procedementos curativos para sandar a loucura do marido enfermo, etc.

V

Invítovos agora a un breve excursus no pasado clásico. Platón, no Fedro (244a - 245a), ademais da Pitia, cita as sacerdotisas de Dodona, a Sibila e os poetas, todos eles embargados por unha loucura que “procede dos deuses” e todos eles reveladores da palabra divina. Quixera, primeiramente, facer unha parada na Pitia de Delfos (Vian 1970: 311):

En los asuntos graves la Pitia comunicaba la divina voluntad bajo el influjo del delirio profético. Platón lo atestigua en el Fedro y Plutarco, que fue sacerdote de Delfos, lo confirma. Ya Esquilo,

dando al dios el calificativo adecuado a su ministerio, dice que Apolo está “poseído por el espíritu de Zeus” (εὐθεός). No es sorprendente que Apolo provoque accesos de inspirado frenesí, ya que su culto implica aspectos místicos e irracionales [...].

La Pitia profetiza sobre su trípode dentro de la cripta del templo, cerca de la áurea estatua de Apolo y de la tumba de Dioniso. Los consultantes y el profeta esperan en un vestíbulo situado al mismo nivel que el recinto profético. Al menos esto es lo que sugieren los relatos de Plutarco y el dispositivo subterráneo que L. Robert ha encontrado en el templo de Apolo en Claros.

Es preciso no enganarse sobre la naturaleza del delirio que se apoderaba de la Pitia. No era la visionaria histórica, excitada por trances, que describen los autores tardíos. Platón compara su “furor” con la inspiración poética debida a las Musas y a los arrebatos amorosos. En los monumentos que la representan en la época clásica, impresiona por su calma y la concentración de su mirada. Nada hay de común con el “entusiasmo” dionisiaco que se manifiesta en una desordenada agitación. La Pitia no sale de sí para encontrar su dios; siente cómo se manifiesta en ella, replegándose sobre sí misma escucha sus voces interiores, prestando oído como Sócrates a su demonio interior.

¿Cómo puede alcanzar tal estado? El misterio es tanto mayor cuanto que a diferencia de adivinos y sibilas a los que el delirio les asalta de una manera imprevista, la Pitia es una “funcionaria” que profetiza a fecha fija. Procedía a fumigaciones de laurel y harina de avena, masticaba laurel y bebía agua de la fuente Casotis; pero ni el laurel ni el agua de Delfos tienen especiales virtudes y parece que sólo servían para puri-

[8] As pequenas notas que seguen proceden de S. Martiño de Vilaboa.

9] En Sto. Adrán de Cobres, falando dun rapaciño traveso e revoltoso, decían: ‘ten un poder do outro mundo, ou un espírito dalguén difunto’. Por Forcarei (Martiño Bobillo

1959: 363-364): ‘A veces las penas que sufren los familiares en la otra vida son la causa de las faltas morales o físicas que padecen los que aún viven. En una ocasión una mujer tenía un hijo sumamente desobediente. Le dijeron que podía deberse a la influencia de un difunto de aquella casa cuya alma no gozaba de paz. Tuvo una novena y el niño obedeció’.

ficar. Según la tradición, el trípode estaba emplazado sobre una excavación subterránea de la que salía un soplo o pneuma sobrenatural. [...] En definitiva, la intervención de agentes materiales capaces de provocar el delirio sigue siendo improbable. Más verosímil parece que la Pitia obedeciera a un fenómeno de sugestión espontánea, como cree R. Flacelière, o incluso a una sugestión a distancia inspirada por el profeta que asistía a la consulta. De todas formas, lo cierto es que este aspecto misterioso de la revelación delfica, cualquiera que fuese su naturaleza exacta, impresionó profundamente a los antiguos y contribuyó en gran parte al renombre del oráculo.

A pregunta que a continuación nos hacemos é obvia, ¿que profetizan ou revelan exactamente estos funcionarios místicos? Interésanos a interpretación, en referencia aos poetas, que dá Salvador Mas Torres (1992: 21-22):

Y esta unión inseparable entre palabra y cosa es el presupuesto esencial para comprender la poesía de los primeros poetas griegos, para los cuales es impensable el engaño ontológico.

Las palabras del poeta, en tanto que inspiradas por las Musas, dicen lo que es, y lo que es es lo que dice el poeta, pues éste sabe escuchar a las Musas, que nunca mienten: "Decidme ahora, Musas, que habitáis los olímpicos palacios / pues vosotras sois diosas y doquiera asistís sabéis todo; / (nosotros sólo oímos los rumores y no sabemos

nada con certeza) / quiénes fueron los capitanes de los dánaos, etc...". Estos versos de la *Ilíada* (II, pp. 484 ss.) son interesantes porque reflejan con toda claridad la distinción entre dos planos. En primer lugar, aquel en el que están las Musas, que es el plano de lo que es; el plano de la misma cosa en su pregnancia ontológica. En segundo lugar, el plano en el que están los mortales, que es el plano de la inseguridad; no del error —como afirmarán posteriormente los filósofos—, sino del no saber distinguir entre el error y la verdad. En

e s t e
c o n e x t o
d i b u j a d o
p o r u n a
d u p l i c i d a d
d e p l a n o s
l a s i t u a c i ó n
d e l p o e t a e s
p a r a d ó j i c a,
p u e s t o
q u e e l
p o e t a e s
m o r t a l y,
s i n e m b a r g o,
d i c e l a
v e r d a d, l a
v e r d a d d e
l o q u e e s,
e s t o e s, e l
p o e t a d i c e
l a c o s a: l a

palabra que dice el poeta está inseparablemente unida a la cosa que dice la palabra del poeta. Si esto es así, hay que concluir que lo que dice el poeta no lo dice en tanto que mortal, sino en tanto que participa (de un modo extraño, difícilmente comprensible) de la cosa que dicen las Musas. Y esta participación, como ya indicábamos, hay que entenderla en el sentido de que los poetas saben escuchar a las Musas que, en efecto, dicen lo que es: las Musas nunca caen en el engaño ontológico puesto que su palabra es la cosa misma.

El poeta, pues, es un mediador entre los dioses y los mortales; es, como si dijéramos, una especie de intérprete que conoce dos idiomas: el que hablan los dioses y el que hablan los mortales. Y en tanto que

habitado por un saber de inspiración puede traducir el primero al segundo. Esta necesidad de traducción quiere decir que el mensaje de las Musas aparece oculto y velado a los mortales. Las Musas dicen la cosa, pero la cosa está oculta y velada y la labor del poeta consiste precisamente en desvelar la cosa. De aquí que la verdad surja cuando el poeta la canta.

Ahora bien, que la verdad surja cuando el poeta la canta, presupone que el poeta tiene voz para cantar la verdad. El verso 31 de la *Teogonía* ("Infundiéronme voz divina para celebrar el futuro y el pasado") nos dice que el poeta debe su voz al "soplo" de las Musas, y el siguiente verso indica que el poeta, ya en posesión de la voz, recibe un encargo, a saber: "[...] alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos". Y esto último, el canto del poeta, es lo que perciben los mortales, los cuales nada saben de las Musas; se limitan a escuchar el canto del poeta.

De esta forma, si se toma en consideración todo el conjunto, tendríamos un doble vínculo: entre las Musas y el poeta y entre el poeta y los mortales. Y así como el poeta sabe escuchar a las Musas, el mortal ha de escuchar al poeta, pues sólo de esta forma, a través del poeta, podrá establecer el vínculo con la divinidad. Pero condición de posibilidad de tal vínculo es la unidad indisoluble entre la palabra y la cosa: sólo es posible establecer el vínculo con la divinidad si el poeta dice la cosa, la cosa previamente dicha por las Musas y que posteriormente será escuchada por los mortales.

O núcleo do fenómeno e, polo tanto, a súa clave interpretativa está nesta "realidade" doada polos deuses e os espíritos ou, extrapolando, nesta "realidade" doada por intermediación do corpo aberto. Como, dende a nosa atalaia dun mundo "desencantado" ([10]), comprender as súas





“revelacións”? A contestación faise diáfana cando penetramos nesa “realidade”, na súa peculiar “natureza”.

O “outro mundo” paralelo é un mundo moral. É o mundo moral. Dende el sanciónanse as faltas ao código axiolóxico cometidas no “noso” mundo e nel, tamén, sofren o castigo os que en vida pecaron (*‘hai xente que ten que penar muito tempo, porque o merece, ninghuén se marcha deste mundo sen as pagar’*): é lugar de penitencia e expiación, nel redímense as transgresións feitas na vida física e material. *‘Porque alá no outro mundo - piden contas do roubado’*.

O alén serve de filtro, de guía interpretativa dos aconteceres mundanos, do máis acá. Nun mesmo campo semántico, baixo a advocación do corpo aberto, englóbanse culturalmente a enfermidade, a orde moral e o outro mundo. Dentro da Antropoloxía Social (Beattie 1964, Gluckman 1965, Gondar Portasany 1992, Mair 1965) un lugar común é o da “culpa” como conformadora da diagnose sobre as desgrazas e enfermidades. A culpa é condutual, modela e determina o comportamento.

“Cuando un hombre cae enfermo y no puede recuperarse, indaga en su conciencia. Seguramente encontrará allí una serie de acciones que podrían haber ofrendido a diversas clases de espíritus; o puede que no encuentre ninguna acción semejante, y en su caso buscará algún enemigo que le desee daño. Pero el sistema de ideas que vincula la religión con la moral es tal que carecería de sentido buscar la explicación de la enferme-

dad en alguna circunstancia de la que la víctima y sus vecinos no tienen conciencia.

La base de este sistema de ideas es la convicción de que el sufrimiento ha de ser merecido y de que los seres en cuya protección confía el hombre no le retirarán ésta sin buen motivo. [...]

En la mayor parte de las sociedades africanas se cree que los espíritus de los antepasados se interesan por el comportamiento de sus descendientes vivos y que castigan con la enfermedad a quienes desatienden sus obligaciones de parentesco” (Mair 1965: 234).

Beattie (1964: 293, 296): *“El culto a los antepasados puede tener importantes consecuencias sociales [...] ofrece una sanción social del comportamiento aprobado”, “Es característico que el mundo de los espíritus se convierta en socialmente importante en situaciones de infortunio real o inminente”. O corpo aberto vehicula, canaliza nunha actuación dramática vívida (Beattie 1964: 299), máis pública que privada, a realidade moral da que participa toda a comunidade conformada por mortos e vivos, e da que os primeiros son os salvagardas e o corpo aberto o seu heraldo ou pregoeiro, médium privilexiado que participa dos dous mundos.*

Ata este momento, ao falar do corpo aberto na súa primeira acepción e das súas manifestacións, evitei en todo o posible tratalos coma doentes en termos de “enfermos psíquicos”, “epilépticos”, “neuróticos”, etc. Os datos obtidos nas entrevistas son incompletos, o que me obriga a ser cauto, pois moitos detalles da historia clínica e vital destes corpos quedan ocultos e ignorados. Pero podemos intuír que estamos

na presenza de verdadeiros cadros psíquicos. O paradoxal é que a cultura galega coloque nunha posición privilexiada a estes “enfermos” psíquicos para que dende aí “diagnostiquen” e “curen” as enfermidades morais dos sans.

As valoracións de Lisón Tolosana (1979: 232-233), moitas delas xa as fixen miñas anteriormente, salvan a lagoa nos meus datos:

Una de las características más salientes de cuerpos abiertos y espiritistas es su ubicación, en uno o varios contextos, al margen de la estructura social comunitaria. La vejez, la suma pobreza, la rara experiencia de su extraña enfermedad, el estar dentro del lugar corporalmente, pero mentalmente ausente, el ser ciudadano de dos mundos (vive en la aldea, pero penetra las sombras de la muerte y tutea a los muertos), confieren a estos exorcistas un carácter heterogéneo, atributos anormales, misteriosos. Más todavía: de los diecinueve casos en los que me consta la iniciación, dieciséis se refieren a personas indoctrinadas en Brasil y Argentina, es decir, se trata de otros tantos emigrantes que, de vuelta a su localidad natal, no acaban de situarse. Su locus comunitario es difuso, ambiguo: son, pero no han estado durante mucho tiempo; ahora están, pero no son realmente: su larga estancia americana les ha marcado. Su creencia y visión espiritista, en los casos que personalmente conozco, proviene de los libros brasileños o argentinos que han traído y de sus personales experiencias en círculos espiritistas en ese lado del Atlántico.

Esa marginación estructural-personal les coloca sobre una excelente plataforma o posición difícilmente mejorable para actuar de mediadores en la resolución de problemas no comunes, especiales, sirviéndose de medios ceremoniales absolutamente anómalos: los muertos les obedecen

[10] A terminoloxía é de Weber.

y se ven obrigados a comunicar mensaxes salutariferos a los vivos. El punto de contacto entre vivos y mortos, entre la aldea y el máis alí, entre la saúde y la enfermidade é o espiritista ou corpo aberto porque simultaneamente é de fóra e de dentro, porque está enfermo e sano, porque al pórse en traxe queda inconsciente, fóra de sí, semimorto, estando a la vez vivo, e cando o morto necesita de los vivos é de novo o espiritista o mediador e intercesor. Pero hai todavía máis: al actuar de puente ou enlace entre dúas comunidades, la de vivos e la de mortos, fusiona extremos opostos que operan a distintos niveis e en razón inversa a su natureza: o extraño, marginado e ajeño adquire status superior, de privilegio; o desorden psíquico equilibra mentalmente; o morto da vida e o vivo promociona e perfecciona la morte do morto.

La actuación de espiritistas e corpos abertos nos introduce, por outra parte, en unha esfera de simbiosis e mutualidade, en un mundo de relacións morais. Los mortos necesitan de los vivos e éstos de aquéllos; la comunidade terrenal e la de ultratumba enlazan de novo a través do espiritista intermediario e conciliador. Los mortos, desde su lado do máis alí, sancionan o código moral ou de boa conduta de seus antigos veciños en la aldea de los vivos, les recordan las semiolvidadas relacións de linaxe, las atencións debidas, o cuidado espiritual de los que ya han partido. En sus aparicións ou encarnacións amonestan, requiren, exigen solidariedade mutua, e non só entre los que respiran e los desaparecidos, sino tamén entre aquéllos e los membros máis desafortunados da comunidade como son los enfermos, locos, borrachos, vagabundos, toleiros, etc. De este modo non só redefinen culturalmente estos desórdenes psíquicos, sino que los humanizan. Pero lo interesante é observar cómo este significado interior toma una exposición exterior: están, con frecuencia, estos enfermos tan aceptados e engranados en la ordinaria vida aldeana que pasan, a veces, inadvertidos a un oio

descuidado. Toleran la desviación, canalizan culturalmente o normalizan lo anormal. Los mortos abogan, finalmente, al ser requeridos, por la persistencia de las creencias, por o mantemento de normas e valores tradicionais, están por o orden, por la estrutura amplamente concebida.

Para rematar, o traballo colectivo “Espiritados. Ensaio de Etnopsiquiatría galega” (Gondar e González 1992) ofrece varias vías multidisciplinares para abor-



dar estas enfermidades e as súas suxestións teóricas e prácticas son inspiradoras. Segundo Marcial Gondar (1992: 15) ‘a doenza non pertence ao mundo da natureza senón ao da cultura... a enfermidade non é meramente un problema biolóxico senón unha construción sociohistórica... a enfermidade, como o resto dos obxectos sociais, ademais de ser un feito obxectivo, é tamén un “senso”, un feito cultural’. Tamén Mariño Ferro (1992: 79), citando o psiquiatra Manuel Cabaleiro Goás, di: ‘Os enfermos de mal de oio, etc., son verdadeiros enfermos psíquicos, como moi ben se aclara ao ler o traballo de Cabaleiro. O que diferenza doutros esquizofrénicos ou histéricos é a expre-

sión da súa enfermidade. As enfermidades psíquicas non teñen unha manifestación universal. Unha pulmonía é idéntica na Galiza que na China ou que no Amazonas; unha enfermidade psíquica, non’. Que pode ampliarse co ensaio de Valente (1984: 228), que toma como guía a Georges Devereux ([11]):

[Cada] sociedade ten as súas ideas moi precisas sobre como se comportan os “tolos”, e estes, na maioría dos casos, non deixan de se comportar como se espera que o fagan; neste senso, cita o seguinte preceito cultural: “Cuidado con volver-te tolo, mas se isto ocorre, terás que te comportar desta e esta maneira” (Devereux, 1977). Entre estas categorías de desordes da personalidade, Devereux distingue as desordes étnicas, e é aquí onde se podería incluír o meigallo. Segundo a terminoloxía e clasificación do autor, as desordes étnicas son as desordes mentais que se producen con suficiente frecuencia nunha sociedade determinada para que a cultura teña que tomar coñecemento delas e integrá-las mediante a elaboración, a modo de defensa, dunha sintomatoloxía estandarizada que, á vez que permite a súa exteriorización, os fai máis facilmente controlábeis. De forma xeral, trata-se de desordes arraigadas en conflitos ou traumatismos individuais determinados polo tipo de estrutura social, estando a súa sintomatoloxía moi especificamente condicionada polo modelo cultural étnico. Na maioría dos casos son designadas cun nome concreto, e o grupo ten teorías explícitas encanto á natureza e causas destas desordes, así como ideas precisas sobre as súas síntomas, evolución e pronóstico. Como xa se pode ver, e iremos concretando, estas características tamén se aplican ao meigallo.

[11] Desgraciadamente, os límites no tempo de entrega deste artigo impedíronme consultar esta obra. Así, non puiden ver as diferenzas entre as catro categorías distinguidas: desordes tipo, desordes étnicas, desordes sagradas e desordes idiosincráticas.

Como punto final quero ofrecer a vivencia persoal, alá polo ano 1945, dunha veciña de S. Martiño de Vilaboa na consulta dunha espiritista profesional de Ponte Caldelas. O seu ton é irónico e desenfadado, o que demostra que a oscilación entre credulidade e incredulidade na propia sociedade é constante: “*eu fun coa finada de mía tía Carme. [Eu] era rapaza, era chavala, tiría anque sea catorce ou quince anos. Ou dezaseis*”. “*Ibamos nos coches dos feirantes. Os feirantes iban ás feiras a comprar ghando*” e, ao longo do traxecto, tiveron que soportar a invectiva dos homes burlándose delas: “*Ides ás bruxas!*” Xa na casa da espiritista, a muller fíxose de rogar e tiveron que agardar pacientemente por ela: “*A mullere foi á misa e spois de candà misa dixo que iba a buscar un balde de aghua. E nós alí a aghuantare e... mi madre queridiña! [...] A xente para ghana-los cartos... Pero, bueno, no me parece mal ningún*”. Pasa a describir a sesión espiritista: “*ela deitábase nunha cama e empezaba a cerra-los ollos*”, [xesticula] “*e facía así*”, “*e falaba coma se fora doutro mundo, unha fala que sacaba ela -a que iba ghoberna-la xente, a que ghobernaba a xente-. Ai, mi madriña!*” A mesma escena foime descrita noutras ocasións de numerosas formas que paso a enumerar: “*estaba a falar con difuntos*”, eran “*unhas falas*”, “*un falar diferente*”, “*a coclear, a coclear aquí na gharghanta*”, “*a falar os seres doutra vida*”, “[*Ela*] *sabía os espíritos da xente que ía a preghuntarlle*”. Como nota final, engade: “*Foi unha de aquí de riba tamén-e, xa morreu tamén, que chamáballe de Barqueiro e tiña luto polo cuñado ou por un sobriño, que lle morrera un sobriño tamén. E díxolle, ‘Ai, usted ten luto polo finado de seu home’. E era solteira! Tá caladiño, tá caladiño! Todo son paxaretadas baratas que iso non vale pra nada. A xente perdía a cabeza*”.

Bibliografía

- Barbeito Lorenzo, María Dolores (2005): “Frases feitas do Concello das Neves”, en *Cadernos de Fraseoloxía Galega*, 7.
- Beattie, John (1964): “Otras culturas” (Other Cultures), Fondo de Cultura Económica (1993).
- Becoña Iglesias, Elisardo (1982): “La santa compañía, el urco y los muertos”, A Coruña.
- (1989): “Medicina popular”, Vigo: Ir Indo.
- Bonte, Pierre e Michael Izard (1991) (eds.): “Diccionario Akal de Etnología y Antropología” (Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie), Madrid, 2005: Ediciones Akal.
- Campêlo, Álvaro: “O Discurso do Fantástico no concelho de Melgaço”. Texto da Rede, descoñezo o ano.
- (2002): “Caminhando pelo Mundo do Fantástico no Vale do Minho”, *Antropológicas*, núm. 6, Porto.
- Gluckman, Max (1965): “Política, derecho y ritual en la sociedad tribal” (Politics, law and ritual in tribal society), Madrid, 1978: Ediciones Akal.
- Gondar, Marcial e Emílio González (1992) (eds.): “Espiritados. Ensaio de Etnopsiquiatria galega”, Santiago de Compostela: Edicións Laiovento.
- Gondar Portasany, Marcial (1992): “A doenza como forma de cultura”, en Gondar e González 1992.
- Lis Quibén, Víctor (1949): “La medicina popular en Galicia”, Madrid, 1980: Ediciones Akal.
- Lisón Tolosana, Carmelo (1979): “Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia”, Madrid: Ediciones Akal.
- (1990): “Endemoniados en Galicia Hoy. La España mental II”, Madrid: Ediciones Akal.
- Mair, Lucy (1965): “Introducción a la antropología social” (An Introduction to Social Anthropology), Alianza Editorial ().
- Mariño Bobillo, María C. (1959): “Algunas notas sobre la vida popular en el Ayuntamiento de Forcarey”, *Boletín de la Universidad Compostelana*, núm. 67.
- Mariño Ferro, Xosé Ramón (1992): “A Etnomedicina na Galiza”, en Gondar e González 1992.
- Mas Torres, Salvador (1992): “Surgimiento y primeros desarrollos de la Filosofía: de los indicios a Aristóteles”, en Moisés González García (comp.), *Filosofía y cultura*, ed. SigloXXI.
- Montenegro, Miguel (1998): “O mundo do bruxo e do seu cliente”, conferencia proferida no 28/04/1998 na Escola Superior de Enfermagem de Vila Real (Portugal). Texto da Rede.
- (2003): “Le domaine de la bruxaria et le plenum: Étude de cas”. Texto da Rede.
- Este autor ten dúas obras máis sobre o tema, que non puiden consultar: “Le corps ouvert”, París, Publications de l’Université Paris VII – Denis Diderot; e “Le corps ouvert II”, mémoire de DESS inédito, Paris, UF anthropologie – ethnologie et sciences des religions, Université Paris VII – Denis Diderot.
- Platón: “Fedro”, 244a – 245a. Consulte varias edicións en castelán e inglés.
- Risco, Vicente (1926): “Posesión por espíritus dos mortos”, rev. Nós, núm. 27, 15-III-1926.
- (1962): “Etnografía Espiritual”, en *Historia de Galiza*, t. I, Madrid, 1979: Ediciones Akal.
- Rodríguez González, Eladio (1958): “Diccionario enciclopédico gallego-castellano”, t. I. Incluído no Diccionario de diccionarios. Versión 3.0, (Antón Santamarina, ed.), A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Valente, Lucila (1984): “Notas para un estudio do meigallo: desorde e reconciliación”, publicado nas Actas do I Coloquio de Antropoloxía de Galicia, Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego. Reeditado en Gondar e González 1992, que é a edición consultada.
- Vial, Claude (1972): “Léxico de la antigüedad griega” (Lexique d’antiquités grecques), Madrid, 1983: Taurus.
- Vian, Francis (1970): “La religión griega en la época arcaica y clásica”, en *Las Religiones Antiguas*, vol. II, da colección Historia de las Religiones Siglo XXI, (1977, 1ª ed.; 1986, 6ª ed.). Da edición orixinal francesa (*Histoire des Religions 2. Encyclopédie de la Pléiade*).
- Weber, Max (1997): “Sociología de la religión”, edición de Enrique Gavilán, Madrid: Istmo. Concretamente a *Enleitung*, escrita en 1913 e publicada en 1915, dos *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.
- Yanai, Tadashi (1989): “Antropoloxía e Etnociencia. Unha reflexión sobre a medicina popular”, en Siso-Saude (Boletín da Asociación Galega de Saúde Mental), núm. 14, Outono-Inverno. Reeditado en Gondar e González 1992, que é a edición consultada.

O código das campás

Grupo de música tradicional
Os Chichisos



Breve guía dos distintos toques de campás

Toque de Procesión

É o toque que se dá durante a celebración das procesións dunha determinada parroquia.

en lembranza das ánimas dos defuntos da parroquia.

Toques de Defuntos

Son aqueles toques que se dan cando falece algún veciño da

Toque de Anxeliño: Un anxeliño era un neno ou nena que morría antes de recibí-la primeira comunión (ós 7 anos aprox.). O toque que daba para anunciar-la morte dun anxeliño era distinto dos que anunciaban o falecemento dunha persoa de maior idade.

Toque de defunto home:

Tipo de toque que se dá cando o defunto é un home. Presenta variacións dunha parroquia a outra segundo sexa o patrón da mesma home ou muller. Se o patrón da parroquia é home danse tres toques polo home e dous pola muller.

Toque de defunto muller:

Cando o defunto é unha muller, o toque é distinto do que se dá cando falece un varón. Se o patrón da parroquia é muller, danse tres pola muller e dous polo home.

Toque de Ánimas

É o último toque do día, e dáse entre as 8 e as 9 da noite para indica-la hora de rematar tarefas cotiás e retirarse para ir cear. Antigamente a Igrexa aconsellaba, ó oír este toque, facer un rezo

parroquia. Este toque presenta variación dependendo da idade e o sexo da persoa morta, polo que os toques poden ter distinta forma e cadencia. Podemos distingui-los seguintes toques a defunto:

Toque de entrada de defunto: Nos funerais de corpo presente, adoitase dar



un toque de campás especial para o momento no que se introduce o cadaleito no recinto da igrexa, previamente á celebración do funeral.

Toques de Semana Santa

Para este período litúrxico, cada día ten sinalado o seu toque específico. Existen ademais, variacións sobre os toques ordinarios dos distintos oficios do día. Estes toques de Semana Santa tamén presentan variacións segundo os distintos lugares onde se celebra. Comentemos os toques específicos de cada día de celebración:

Toque de Xoves

Santo: É o toque que se daba para anunciar os oficios do Xoves Santo. Despois deste toque, e ata o sábado, suspendíanse tódolos toques de campás. Nalgúns lugares empregábanse matracos en vez de campás.

Toque de Sábado

Santo: Despois do toque de Xoves Santo, o badalo das campás atábase cun cordel para impedir que soaran de forma intencionada ou accidental. Esta atadura retirábase nos primeiros oficios do Sábado Santo, momento no que as cam-



pás comezaban a tanxir de novo.

Toques de Domingo de Resurrección: A grande importancia do Domingo de Semana Santa no calendario cristián aparece reflectido tamén nos toques de campá. Para este día as campás tocábanse ata en tres ocasións. Eran as repetidas convocatorias de chamada a misa para que ninguén deixase de asistir ós oficios dese día escusándose no feito de non ter escoitado os toques.

Toques de chamada a misa

Unha das funcións primordiais das campás dunha igrexa é a de avisar ós fieis do comezo das misas. Para a misa maior do domingo cada parroquia adoita te-lo seu propio toque particular e identificativo.

Toques de Repique

Cando se producía algunha situación excepcional de perigo como por exemplo un lume, cando había algún aviso importante que dar, cando se quería xuntar os veciños dunha parroquia, ou simplemente se quería montar algo de ruído para mostrala alegría da parroquia por algún acontece-

CAMPÁS E CAMPANEIROS

13 de Setembro do 2008

IGREXA PARROQUIAL DA INSUA - PONTE CALDELAS - PONTEVEDRA



Debuxo extraído do anuncio publicitario do fundidor de campás Molés Díez

ACTIVIDADES:

- 16.30 h **REPIQUE DE CAMPÁS**, chamamento aos participantes pro inicio das actividades.
 - Demonstración dos diferentes sinais e toques de campás por Elías Darriba, Juan Manuel Darriba e José Carlos Pereira.
- 17.30 h **Concerto "CAMPÁS GAITAS E FOGUETES"** a cargo do grupo Os Chichisos
- 18.00 h **CAMPANARIO ABERTO PARA CAMPANEIROS**, prá realización de repiques de diferentes zonas e lugares.
- 18.30 h **CAMPANARIO ABERTO PRA PARTICIPANTES**, pra practicas coas campás.

Nº DE PRAZAS: 25

PREZO: 10 €

TELÉFONO DE RESERVAS: 676.842.942

Nota: todos os toques e sinais serán gravados polo colectivo

escoitar

ORGANIZAN



mento en particular, empregábanse os toques de repique.

Toque de chamada á oración

Antano era normal recitar unha pequena oración antes de emprender as distintas actividades cotiás. En moitas parroquias, para lembrarlos ós veciños estes momentos de rezo, dábanse os toques de chamada á oración, que indicaban o momento no que un debía deixar todo aquilo que estivese a facer para entregarse ó rezo. Como estes toques se repetían en momentos concretos ó longo do día acabaron servindo como

reloxo, xa que os veciños o escoita-los sinos sabían a hora do día que era.

Toque de comunión

Nalgunhas parroquias, no momento de dala comunión na misa, as campás tocaban dun xeito especial para anunciarlo momento ou darlle máis énfase simbólica, este era o toque coñecido como toque de comunión.

Toque de Festa

Os toques de festa son toques especiais para os momentos máis lúdicos do ano e que só se empregaban os días nos que se honraba a algún dos santos da parroquia.



O Campanario
Por Francisco Sutil



chichisos@yahoo.es
Tfno: 676 842 942

DÍAS DE CAMPÁS E CAMPANEIROS

15 E 16 DE SETEMBRO DE 2007

SINAIS DE CAMPÁS NA FREGUESÍA DE SAN PEDRO DE TOMEZA POR GERVASIO GONZÁLEZ (CAMPANEIRO)

TIPOS DE SINAIS	CAMPÁS EMPREGADAS	UBICACIÓN DO CAMPANEIRO	MOMENTO NO QUE SE PRODUCE	TOQUES
ÁNXLUS	Campá grande	Abaixo do campanario	Tócase pra marcar o mediodía.	Varios toques seguidos.
ÁNIMAS	Campá grande	Abaixo do campanario	Tócase no solpor.	Tócase 3 series consecutivas de 3 toques de campá e un 4º toque máis longo
REPIQUE	Campás grande e pequena	No campanario	1) Todos os Domingos e festivos repícanse as campás e posteriormente chámase á misa. 2) Os días de Festa e o día do Patrón repícanse as campás en cada un dos sinais de chamada á misa.	Altérnanse os toques entre a campá grande e a pequena, seguindo un ritmo e con certa rapidez.
PROCESIÓN	Campás grande e pequena	No campanario	Tócase cando sae a procesión.	É un repique con "voltas polo medio" (adornos que fai o campaneiro).
A LUME	Campás grande e pequena	No campanario	Tócase cando hai un lume pra que acudan os veciños pra axudar a apagalo.	Danse toques moi rápidos sen ritmo nin estrutura.
DEFUNTOS	Campás grande e pequena	No campanario	Tócase cando morre alguén e nas misas de cabo de ano.	1) Si o Patrón da freguesía é un home (San Pedro): • Si morre un home danse 3 toques + carreira (entrada ao Ceo). • Si morre unha muller danse 2 toques + carreira. 2) Si a Patroa da freguesía é unha muller (Santa Comba): • Si morre unha muller danse 3 toques + carreira (entrada ao Ceo). • Si morre un home danse 2 toques + carreira. Comézase a dar toques pra anunciar a morte, cando o morto está na casa ou no tanatorio. No traslado ata a igrexa séguese a tocar, apurando os toques cando entra o cadaleito no adro. Cando sae da igrexa pro cemiterio vólvese a tocar ata que o cadaleito sae do adro.
SEMANA SANTA	Campás grande e pequena	No campanario	Tócase o xoves e o sábado. Entre o toque do xoves e o toque do sábado non se poden toca-las campás por ningunha causa.	• Xoves Santo: pola tardiña, repique de campás anunciando a morte de Cristo. • Sábado de Gloria: ás 12 da noite, repique de campás pra anunciar a resurrección.



chichisos@yahoo.es

Tfno: 676 842 942

DÍA DE CAMPÁS E CAMPANEIROS

13 DE SETEMBRO DE 2008

SINAIS DE CAMPÁS NA FREGUESÍA DE STA MARIÑA DA ÍNSUA POR ELÍAS DARRIBA E JUAN MANUEL DARRIBA

TIPOS DE SINAIS	CAMPÁS EMPREGADAS	UBICACIÓN DO CAMPANEIRO	MOMENTO NO QUE SE PRODUCE	TOQUES
ÁNXLUS	Grande	No campanario	A unha do mediodía.	3 carreiras de 3 + 12 badaladas + 1 badalada
ÁNIMAS	Grande	No campanario	As nove na noite	3 carreiras de 3 + 9 badaladas
REPIQUE	2 medianas (2 campaneiros) 4 campás (4 campaneiros)	No campanario	1) Todos os Domingos e festivos repícanse as campás e posteriormente chámase á misa. 2) Os días de Festa e o día do Patrón repícanse as campás en cada un dos sinais de chamada á misa.	Altéranse os toques entre as campás, seguindo un ritmo e con certa rapidez.
PROCESIÓN	2 medianas ou 4 campás (ver repique)	No campanario	Tócase cando sae a procesión.	É un repique con "voltas polo medio" (adornos que fai o campaneiro).
A LUME	4 campás	No campanario	Tócase cando hai un lume pra que acudan os veciños pra axudar a apagalo.	Danse badaladas moi rápidas sen ritmo nin estrutura.
DIFUNTOS	2 medianas Cando morre un neno ou nena empreganse as 4 campás Non se empeza a tocar mentras non avisa o cura ou a funeraria	No campanario	Tócase cando morre alguén e nas misas de cabo de ano.	• Si morre un home danse 3 toques + carreira • Si morre unha muller danse 2 toques + carreira. • Se morre un neno ou unha nena, faise un repique lento coas 4 campás, e finalizase coa campá pequena. Comézase a dar toques pra anuncia-la morte, cando o morto está na casa ou no tanatorio. No traslado ata a igrexa séguese a tocar, apurando os toques cando entra o cadaleito no adro. Cando sae da igrexa pro cemiterio vólvese a tocar ata que o cadaleito sae do adro.
SEMANA SANTA	2 medianas (xoves) 4 campás (sábado)	No campanario	Xoves santo Sábado de Gloria Entre o toque do xoves e o toque do sábado non se poden toca-las campás por ningunha causa.	• Xoves: pola tarde repícanse as 2 campás medianas. • Sábado: as 8 da noite repícanse as 4 campás.



chichisos@yahoo.es

Tfno: 676 842 942

CAMPÁS E CAMPANEIROS

19 DE SETEMBRO DE 2009

SINAIS DE CAMPÁS NA FREGUESÍA DE STA MARIA DE PAZOS, PAZOS DE BORBÉN, PONTEVEDRA, POR LINO MÍGUEZ E ANDRÉS FERREIRA

TIPOS DE SINAIS	CAMPÁS EMPREGADAS	UBICACIÓN DO CAMPANEIRO	MOMENTO NO QUE SE PRODUCE	TOQUES
REPENIQUE	2	No campanario	1) Todos os Domingos e festivos repícanse as campás e posteriormente chámase á misa. 2) Os días de Festa e o día do Patrón repícanse as campás en cada un dos sinais de chamada á misa e durante a procesión.	Altéranse os toques entre as campás, seguindo un ritmo e con certa rapidez.
A LUME	2	No campanario	Tócase cando hai un lume pra que acudan os veciños pra axudar a apagalo.	Danse badaladas nas dúas campás ao mesmo tempo.
DIFUNTOS	2	No campanario	Tócase cando morre alguén e nas misas de cabo de ano.	• Si morre unha muller danse 4 carreiras. • Si morre un home danse 3 carreiras. • Se morre un neno ou unha nena, faise un repenique a Anxiño. 1º sinal, anuncio da defunción: comézase a tocar 1 badalada na campá pequena e 1 na campá grande, durante un ratiño. 2º sinal, toque de defunto: 2 badaladas na campá pequena e 1 na campá grande. 3º sinal, cando sae o cura para buscar o defunto: 1 badalada na campá pequena e 1 na campá grande, durante un ou dous minutos, e vólvese facer o 2º sinal mentres non chega o difunto. 4º sinal, cando chega o defunto a igrexa: 2 badaladas na campá pequena e 1 na campá grande. 5º sinal, cando se enterra: 1 badalada na campá pequena e 1 na campá grande, dun xeito máis pausado que cando sae o cura a buscar ao defunto. Cando toca Andrés non hai diferenza entre o 4º e o 5º sinal. Tócaos da mesma maneira que o 5º.
SEMANA SANTA	2	No campanario	Xoves Santo e Domingo de Resurrección. Entre o xoves e o domingo non se poden	• Xoves: pola tarde repícanse as campás • Domingo: as 9 ¼ repícanse as campás coma para un



"Ninguén se afoga no vrán, nen sente frío en xaneiro, nen coitas nen saudades na compañía dun gaiteiro"

Aqueles vellos músicos

Rubén Troitiño
Rosalía Rodríguez
Xosé Manuel Feijóo
João Bieites
Rafael Quintía

Ramón Xosé Lavandeira Limeres Gaiteiro, músico e mestre

Nado na aldea da Revolta, parroquia de Cerdedo (Pontevedra), o día 1 de marzo do ano 1859. Ramón Lavandeira aprendeu a tocar a gaita, cos gaiteiros da zona, feito que recolle o libro "Canteiros e artistas da Terra de Montes" de Antonio Rodríguez Fraíz, onde o autor fala dun rapaz, Ramón, que ameniza as romarías da zona.

Á idade de 18 anos ingresa na Mariña en Ferrol e andou embarcado no "Reina Regente" onde acadou a gradación de sarxento. Durante esta andaina aproveitou para aprender música e tamén a tocar o clarinete.

Xubilado da Mariña, voltou a Cavenca, lugar de Cerdedo, onde, ademais de aos seus fillos, ensinoulles música aos rapaces da contorna, formando unha banda de música da que fai mención Enrique Iglesias Alvarellos no seu libro "Bandas de música de Galicia":



Fronte a Cerdedo, nun lugar a 1.5 km, Ramón Lavandeira formou unha banda de rapaces que tocaban moi afinados e que

nunca chegaron a tocar en Cerdedo (dado que nese lugar xa había unha banda), senón que tocaban na parroquia e arredores.

Entre 1910 e 1920 ademais de dirixir esta banda de música tamén exerce de mestre de primeiras letras dando clases a un grande número de alumnos chegados de toda a parroquia.

No ano 1922 cae enfermo e aban-



1 Feita en Riobó, cunha afinación aproximada de Sib, gaita tumbal, e conservada na actualidade

dona toda actividade. O 11 de marzo de 1932 morre no lugar de Cavenca.

Por Rubén Troitiño

Avelino Rodríguez Vázquez



Nado en Castomás, San Xoán de Poboeiros, Castro Caldelas, Ourense, o 13 de novembro de 1912; falecido o 31 de decembro de 2009. Comezou a tocar, fabricando el mesmo os instrumentos, con frautas de centeo e de castiñeiro. Posteriormente, mercou no Castro unha frauta traveseira de madeira. As pezas aprendeunas a base de escoitar primeiro as bandas de música, ensaiándoas despois mentres ía coas vacas.

Cando tiña 16 ou 17 anos, mercou un clarinete, grazas a axuda

económica do Pedro de Aguil, que lle emprestou os 20 pesos que lle pedían por el.

Xunto con outros músicos formaron o grupo “Os de Boazo”:

Xesús, ciscornio (fliscorno), natural de Boazo, A Teixeira, Ourense.

Alfredo, gaita, natural de Castomás, Poboeiros, Castro Caldelas, Ourense.

Avelino, clarinete, natural de Castomás, Poboeiros, Castro Caldelas, Ourense.

Manuel, caixa, natural de Boazo, A Teixeira, Ourense.

Henrique, bombo, natural de Boazo, A Teixeira, Ourense.

Xerardo, requinto, natural de Quintela, San Martiño de Pedrafita, A Teixeira, Ourense.

Amais, foi compoñente do grupo “Os Primaveraes”.

O repertorio estaba composto por todo tipo de pezas: muiñeiras, xotas, pasodobres, valeses, polcas, “traspasados” (mazurcas), rumbas, tangos e pezas de moda por aqueles anos como “Por la calle de Alcalá”.

Estiveron en activo entre os anos 1928 e 1939, tocando na zona de Castro Caldelas, A Teixeira, Doade, Montederramo..., en festas e verbenas (que daquelas, remataban, polas boas, ás 12 da noite, ou polas malas, coa presenza da garda civil). Tamén, nos fiadeiros e nos ensaios que se facían no corredor dunha casa de Boazo, onde, mentres eles tocaban, as rapazas da aldea aproveitaban para bailar.

Cando os chamaban para tocar nunha festa, cobraban por unha tarde 16 pesetas, e se tiñan que facer a festa completa –3 días



enteiros—, engadíase a cama e a comida para os músicos. É dicir, cando era “a mantida”, a maiores dos cartos, os “mordomos”, aqueles que organizaban a festa, repartían os músicos para levarlos as súas casas.

Cando tocaban, non tiñan traxe unificado. Cada un levaba o traxe que tiña.

No ano 1939 deixaron de tocar, xa que Manuel, o que tocaba a caixa, morreu na guerra.

Por Rosalía Rodríguez

Manuel Feijóo Pérez

Nado en Anllo, San Cibrao de Castrelo, Cea, Ourense, o 12 de xaneiro de 1931.

Xunto con outros músicos formaron o grupo “Melodías

Gallegas”:

Manuel Feijóo Pérez, gaita.

Antonio González “O Mario das Casanovas”, gaita.

Xosé Feijóo Fernández, bombo.

Manuel Feijóo Fernández, caixa.

Manuel Feijóo Pérez é curmán dos irmáns Xosé e Manuel Feijóo Fernández.

A súa formación musical foi autodidacta.

Manuel Feijóo mercoulle a gaita a outro gaiteiro, Antonio García da Grela.

Mario mercoulle a gaita a un artesán de Covas, Afonso Crespo.

O repertorio estaba composto por todo tipo de pezas: muiñeiras, xotas, pasodobres, valeses, rumbas...

Estiveron en activo entre os anos 1945 e 1950, tocando na zona de Cea. O máis lonxe que chegaron foi a Dacón, Maside, onde estiveron 3 días pola festa da Santa Rita. Os ensaios facíanos na solaina da actual vivenda de Manuel Feijóo Pérez, no lugar de



Anllo nº 16.

Cando os chama-
ban para tocar
nunha festa, cobra-
ban por un día uns
10 pesos.

Cando tocaban
non tiñan traxe
unificado, cada un
levaba o traxe que
tiña.

Por Xosé Manuel
Feijóo



passagem do caminho-de-ferro
em Gogilde-Alva (Ponte Vedra);
mais tarde, nos anos 30, em
Redondela.

Durante a guerra encomenda-
ram-lhe a vigilância da ponte do
comboio de Redondela. Neste
período esteve sob suspeita de
“rojo” por parte do *bando nacio-
nal*, pois durante a II república
espanhola tinha o costume de
cumprimentar os maquinistas do
comboio com o punho. Mas não
chegou a ser preso.

Depois da guerra torna a Gogilde
com a sua família para estabele-
cer-se definitivamente. Lá em sua
casa instala uma barbearia que
combina com o seu trabalho na
RENFE.

No referente ao seu perfil
musical, começa por tocar de
forma autodidacta uma flauta
mais pequena da que se pode
observar na fotografia, com
uma ou duas chaves (possivel-
mente uma requinta). Fazia
dueto com Faustino Calvo que
tocava a concertina (acordeão
diatónico) e há notícias de os
dois terem tocado no “Baile de
Verduzido” por várias ocasiões.

Mais tarde, já casado e com
filhos, consegue armar uma
outra flauta (a que aparece na
fotografia), maior do que a
anterior, com peças de flautas
diferentes adquiridas em segunda
mão. Esta flauta, que ainda se
conserva quase na sua totalidade,
consta de quatro partes (inclui
“barrilete” para a afinação) e oito
chaves. É de fabrico alemão ou
francês nas quais as chaves se
inseriram por meio de peças metá-

licas, em contraposição às de
fabrico britânico nas quais as cha-
ves se inserem directamente na
madeira da flauta.

A partir desta altura as suas
actuações com Faustino são
muito raras, limitando-se a algu-
ma participação no citado “Baile
de Verduzido”, a percorrer as
casas da sua aldeia pela véspera
do Natal ou nalguma celebração
familiar, como é o caso que ilus-
tra a fotografia, pois trata-se
duma actuação que deu, junto
com Faustino, na voda dum
vizinho.

Por João Bieites

José Peres Ucha

Flautista



(17-06-1902/30-05-1979).

Nasceu em Leborei-Cerponções
(Ponte Vedra). Foi trabalhador da
RENFE, primeiro (nos anos 20 do
passado século) dando passo na



Manuel Rey Durán

Acordeonista

(1894-1975), popularmente
coñecido como Manuco, natural
do lugar do Albeiro, parroquia de
Marcón. Canteiro de profesión e
músico de corazón.

Un dos máis virtuosos acordeonistas do seu tempo. Formado en solfexo polo mestre Refojo de Pontevedra no ano 1918 gaña o concurso das Festas da Virxe ó mellor acordeonista da provincia. Coa súa bicicleta e o seu acordeón ó lombo percorreu durante anos as parroquias e vilas de Pontevedra levando a súa música polos bailes, festas e romerías.

Ós 27 anos, tras casar vai vivir a Salcedo onde montará no ano 1929 o seu propio Baile no lugar do Cruceiro, en dita parroquia.

A principio dos anos 30 desprázase a Vigo por motivos de traballo ó acceder a unha praza de funcionario público.

No 1943 volve a Pontevedra para explotar unha canteira en Tomeza ata o 1953, ano no que se reintegra no seu posto de funcionario en Marín ata a súa xubilación.

Co estalido da Guerra Civil e a cruel posguerra, como tristemente ocorreu con tantos bos músicos de Galiza, Manuco deixa definitivamente de tocar e xa non volverá a actuar co seu acordeón nunca máis. Sempre viviu coa pena de que o seu fillo non tivese dotes para a música e que puidese seguir o seu legado, e soía dicir da súa filla, que si as tiña; “Que pena que non fose rapaz porque sería un bo acordeonista”, pero corrían outros tempos para as mulleres. Finalmente falece no ano 1973 e con el un xeito de vivir a música e os bailes do noso país.

Por Rafael Quintía

Albino Prado

Percusionista.

1923-1999. Natural de Campañó pero establecido no lugar do Carramal, Salcedo, dende que casa cunha veciña desta parroquia.

Á idade de 27 anos sofre un desgrazado accidente cando traballaba na construción da estrada que vai por Marín de Arriba cara Os Remedios. A explosión fortuíta dun barreno de dinamita deixouno cego de por vida. A raíz deste accidente entra a traballar na ONCE como vendedor do cupón. Alí coñeceu o director da oficina onde lles repartían os cupóns, persoa de inquiredanzas musicais que os animou a formar unha rondalla. Nesta rondalla aprendeu a toca-la bandurria e nela permaneceu un par de anos ata que polo ano 53 co seu amigo gaiterio, tamén cego, Javier de Lalín, decidiron forma-la Agrupación de gaitas Rosalía de Castro. Compuñan orixinariamente este grupo: Albino á caixa, Suso ó bombo, un pandeireteiro e Javier e Paco Oroña como gaiteiros. Nesta agrupación empezou tocando o bombo e o tamboril para pasar despois a toca-la caixa, sendo esta última o instrumento no que destacou e polo que foi coñecido como músico.

Soían reunirse no bar “El Escondite”, que ficaba detrás da praza Méndez Núñez, onde xa no tempo da rondalla gardaban os instrumentos. A súa invidencia nunca foi impedimento para tocar e así nos seus comezos era a súa

filla Lita a que o acompañaba como lazarillo ás festas onde actuaban.

A Agrupación de Gaitas Rosalía de Castro percorreu durante preto de 30 anos tódalas parroquias e vilas da nosa contorna, chegando mesmo a tocar en Portugal. Eran



asiduos cada ano das Festas da Peregrina, que por aquel entón duraban 3 semanas, das festas de Santa Lucía de Figueirido ou da procesión do Corpus Cristo de Pontevedra, onde a estampa destes vellos gaiteiros cegos tocando tralo santo fica imborrable na memoria de moitos pontevedreses.

Por sorte os seus dotes como músico non caeron no esquecemento xa que tivo tempo para aprenderlle a arte ó seu fillo Albino e deixalo como fiel herdeiro da súa tradición e arte.

Por Rafael Quintía

Novas achegas sobre arqueoloxía, historia e etnografía de Cerdedo

Calros Solla



Petróglifo da Laxa do Almanaque (Chamadoira-Cerdedo)

O grotesco caso dos BIC de Cerdedo

En 1974, Cerdedo ingresou no selecto elenco de concellos posuidores de bens culturais de especial relevancia. Nese ano, tres petróglifos do concello atinxiron a categoría de “Monumento Histórico-Artístico” do patrimonio estatal (data da declaración: 20-12-1974). Posteriormente, no ano 1992, foron incluídos (como veremos, ás cegas) no rexistro de “Bens de Interese Cultural da Galiza” (BIC).

Velaquí a tríade escolleita: gravado rupestre *Fraga das Ferraduras* (Cerdedo) [M. N. nº 44], gravado rupestre *Montes de Parada* (Parada) [M. N. nº 45?] e gravado rupestre *Laxe da Veiga do Chan* (Tomonde) [M. N. nº 46].

O primeiro BIC, o petróglifo *Fraga das Ferraduras*, levaría uns sesenta anos ilocalizado e del non hai, que se saiba, nin fotografía nin debuxo.

Mal que nos pese, vémonos na obriga de afirmar que o tal gravado *Fraga das Ferraduras*



Petróglifo de A Laxe da Veiga da Pedra (Tomonde), M. N. nº 46

non se atopa no Cerdedo de Terra de Montes, senón no Cerdedo portugués de Vinhais, en Trás-os-Montes, onde se documenta un petróglifo co mesmo nome.

As mencións que do gravado fixo Cuevillas (*Prehistoria* in “Historia de Galiza”, 1951; *La clasificación tipológica del arte rupestre del noroeste hispánico...* “Zephyrus”, 1951) e as posteriores ratificacións de Filgueira Valverde e García Alén (“Adiciones a la carta arqueológica de la provincia de

Pontevedra”, 1955) e García Alén e De la Peña Santos (“Grabados rupestres de la provincia de Pontevedra”, 1981) foron abundas para fixar o petróglifo na xeografía do Cerdedo de Montes, visto que Cuevillas non fora explícito á hora de precisar de cal dos diversos Cerdedos estaba a falar. O eximio historiador escribiu: *Sinos arboriformes. Son moi escasos e ao parecer óllanse soio na Pala Pinta, na Fraga das Ferraduras de Cerdedo, en Trás-os-Montes e na Laxe da Casa da*



Debuxo de H. Campo do petróglifo de Montes de Parada (Pazos de Borbén)

Vella. Demo de vírgulas, hai que ver o que arman!

(Consúltese: P. Francisco Manuel Alves: “Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança”, vol. IX, Porto, 1934).

As referencias librescas afianzaron na xente o convencemento da súa localización no monte cerdedense, mais nestes anos ninguén nos soubo dicir nunca con exactitude onde se achaba o gravado. A lenda da Torre dos Mouros, na que o apóstolo Santiago escorrenta do monte de Cerdedo a disoluta mouramia (Consúltese: “Carta arqueolóxica do concello de

(Montes de Parada (*Pociños da Rotea-Castro do Coto do Corvo*), sita no concello de Pazos de Borbén. O equívoco orixinouse nunha adscripción errónea consignada en X. Filgueira Valverde e A. García Alén (“Materiales para la carta arqueológica de la provincia de Pontevedra”, 1954-56). O propio A. García Alén e A. de la Peña Santos rectificaron anos despois (“Grabados rupestres de la provincia de Pontevedra”, 1981), mais, como se ve, xa era tarde.

E polo que respecta ao terceiro BIC, o petróglifo de *Laxe da Veiga do Chan* (mellor, *Laxe da Veiga da Pedra*) (Tomonde), a súa consideración monumental e

ciós “Monumento Histórico-Artístico”, “Ben de Interese Cultural” ou calquera outra figura de protección patrimonial son, adoito, andrómenas de figureiro protocolo. Cabe preguntarse, innocentemente, cales foron os criterios de selección empregados polos técnicos para que, en Cerdedo, *Fraga das Ferraduras* e *Montes de Parada* acadasen a súa consideración monumental. Cabe preguntarse, así mesmo, cales foron os métodos de xuízo establecidos para a súa posterior inclusión no rexistro BIC; cales foron os recursos destinados á súa conservación (e, en defecto de, onde se investiron); e cales, finalmente, as actuacións de supervisión e control desenvolvidos en prol da súa integridade. Escusamos responder, por non ser prolixos en obviedades.



Petróglifo do Outeiro do Mestre (Deán-Figueiroa)

De todos os xeitos, tentando restablecer a tríade petroglífica e evitando ver minguada a monumentalidade cerdedense, nós propomos que, en substitución dos gravados inexistentes, sexan “agrazados” co carimbo BIC estoutros dous: o gravado rupestre da *Laxe do Almanaque* (Chamadoira-Cerdedo) e o gravado rupestre do *Outeiro do Mestre* (Deán-Figueiroa). Podemos garantirlles, primeiro, o seu mérito arqueolóxico e, segundo, a súa localización certa en Cerdedo de Terra de Montes. Do gravado rupestre de Tomonde han dar conta as galiñas.

Cerdedo”, 2009), enriqueceuse coa achega das pegadas cabalares da *Fraga das Ferraduras*.

O segundo BIC, o petróglifo *Montes de Parada*, tampouco se atopa en Cerdedo, senón nunha localización homónima

a súa inclusión no selectivo inventario de bens culturais protexidos non o librou de ser empregado como cimento dun galiñeiro.

Tras o exposto, calquera profano conclúe que as distin-

O resultado das nosas pesquedas verbo dos Monumentos Histórico-Artísticos (ou BIC) de Cerdedo púxose en coñecemento da Dirección Xeral de Patrimonio o día 20 de outubro de 2009.

Frei Martiño Sarmento naceu en Cerdedo



Pazo das Raposeiras, casa natal de Sarmento, sita na aldea das Raposeiras (Meilide-Cerdedo).

Cando a Academia Galega, con bo siso, determinou dedicar o ano 2002 ao encomio de frei Martiño Sarmento, a asociación Verbo Xido de Terra de Montes daba as súas primeiras bocaladas no valemto da causa cultural na bisbarra. O meu ingreso en Verbo Xido cadrou coa publicación –no mesmo 2002, “Ano Sarmento”– do *Inventario xeral* da freguesía de Cerdedo. Neste traballo, inspirado no labor sarmentino, xa se explicitaba o forte vencello do frade bieito coa aldea.

Nun artigo aparecido no nº 5 da revista *Cotaredo* –Revista cultural e turística do concello de Forcarei–, do dito ano 2002, minimizábase a presenza de Terra de Montes, ergo de Cerdedo, na vida e obra de Sarmento. Acirrados por tales conclusións, Verbo Xido pedíume a elaboración dun outro traballo no que se defendese a tese contraria. Nese mesmo ano, saíu do prelo *Cerdedo na obra do Padre Sarmento*, libro editado por VX coa colaboración do concello. A primeira edición esgotouse hai tempo. A reedición, corrixida e

aumentada, do referido material viu a luz en 2009 da man de Edicións Morgante (colección “Cerdedo in the Voyager”).

Nas páxinas de *Cerdedo na obra do Padre Sarmento* deixouse escrito o seguinte (páx. 10): *Este fillo de Cerdedo, persoeiro insigne da Europa ilustrada, xamais esqueceu de onde era nin de quen viña sendo, xamais esqueceu a súa orixe galega e cerdedense. A seguir, achegábase unha cumprida restra de pasaxes da obra édita de Sarmento, nas cales o relixioso amentaba con oufanía o lar cerdedense. Modestamente, o libriño sobre Sarmento e Cerdedo probaba que a relación entre o beneditino e a terriña non era cousa menor.*

Naquelas mesmas datas, enxeñei o *Roteiro Sarmento* –e mais o tríptico informativo–,

baseándome nos itinerarios seguidos polo noso frade nas dúas visitas –aquelas das que deixou constancia escrita– realizadas ás Raposeiras de Meilide (viaxes de 1710 e 1745), berce da estirpe dos Gosende, os seus devanceiros. A primeira edición do roteiro, inaugurado por Verbo Xido, celebrouse en maio de 2002. Meses despois, o concello de Cerdedo usurpou sen consulta nin gratitude a iniciativa, desvirtuouna, rexistrouna pola calada (PR-G 69) e transcorridos uns anos (2008), perpetrou o seu asfaltado. Se consultaren a Internet, observarán que son incontábeis os comen-

tarios negativos verbo do estado de conservación da rota, e, mire por onde se mire, salvante o Seixo, no eido cultural, Cerdedo pouco máis ten que ofrecer a quen nos visita sen fame.

Tamén por aquel tempo, Verbo Xido recibiu a xenerosa oferta de doazón do pazo das Raposeiras –concretamente, a



cesión *ad perpetuum* da casa matriz-. Os herdeiros do pazo, aveciñados en Asturias, puñan nas nosas mans o futuro do inmóbel, en troco da súa rehabilitación e placa en memoria dos antigos donos –os lembrados Vitorino e Gumersinda-. Escuros procederes, alleos a Verbo Xido, frustraron o proxecto de converter aque-



Escudo familiar dos Gosende das Raposeiras, ascendentes de frei Martiño Sarmento.

las paredes no “Museo Sarmento”, para esplendor do municipio. Hoxendía, a casa-pazo das Raposeiras esmorece, ameazando con virse abaixo en calquera momento. Mais, non coubo o desánimo. Verbo Xido reorientou o seu esforzo e, contra vento e marea, un anovado CETMO (Centro Etnográfico de Terra de Montes) reabriu felizmente as súas portas en Soutelo grazas ao porfiado labor da asociación. As autoridades locais, das que só se obtiveron paus nas rodas, prefiren desbaldar os cartos en desaxeitadas urbanizacións ou sangrar a impostos aos veciños.

A vida segue, o *Roteiro Sarmento* chegou en 2009 á súa

oitava edición, e este ano acompañouse coa nova dun artigo intitulado “Martín Sarmiento, natural de San Juan de Cerdedo” da autoría do profesor José Santos Puerto, aparecido no nº 12 da revista *Sarmiento*. *Anuario Galego de Historia da Educación*.¹ No sobredito artigo, Santos Puerto salienta de primeiras a inexistencia de probas que verifiquen o nacemento de Sarmento en Vilafranca do Bierzo, proporcionándonos despois as irrefutábeis referencias documentais da súa orixe cerdedense, conservadas no mosteiro de San Martín de Madrid, onde Pedro García Gosende se recluíu de por vida. Segundo o artigo, nun documento de 1710, no que se rexistra a toma de hábito do relixioso, lese que Sarmento era natural de San Xoán de Cerdedo: *Que Sarmiento era natural de San Juan de Cerecedo (Zercedo, Zerecedo) aparece en la documentación del monasterio de San Martín de Madrid, a donde llegó por primera vez el 18 de mayo de 1710 con la intención de tomar el*



Placa que a asociación Verbo Xido colocou, como tributo a Sarmento, na aldea das Raposeiras (Meilide-Cerdedo) en 2006.

hábito beneditino. Tamén, consonte o artigo de Santos Puerto,

noutro documento de 1711, no que se rexistra o exame que lle dá ao novicio paso á profesión, *nuevamente se dice que Sarmiento es natural de San Juan de Zercedo, en Galicia*.²

Moito aliedándome pola descuberta do profesor Santos Puerto, debo engadir que, na miña opinión, un dos datos máis reveladores verbo da súa non nacemento en Vilafranca do Bierzo atópase no diario de viaxe a Galiza de 1745, do puño e letra de Sarmento: Tanto na viaxe de vinda (Madrid-Galiza) coma na viaxe de volta (Galiza-Madrid) pasa por Vilafranca –na viaxe de vinda (maio de 1745) mesmo pernocta na actual vila leonesa unha noite (a do sábado 29)– e nada sae da súa boca sobre o lugar no que supostamente chegou a este mundo, senón vagas referencias á paisaxe e á arquitectura locais. Na viaxe de volta (19 de xaneiro de 1746), tan só o menciona no seo dunha enumeración. Sabedor da meticulosidade do beneditino, resúltame moi estraño que non lle dedicase ao seu berce nin tan sequera unha liña.

Con menos evidencias, calquera concelleiro de cultura estaría fretando as mans. Pola contra, en Cerdedo, o *Roteiro Sarmento* esgarece baixo as silveiras, baixo o piche ou baixo a auga en cachoeira; o pazo das Raposeiras sómese na ruína e, case unha década despois, ningún tivo a ocorrencia de dedicarlle ao insigne ilustrado unha rúa. Pernonaxes de infausto recordo engaiolaron en Cerdedo o corazón das autoridades.

¹ Cómpre dicir que o director do comité de dirección da revista *Sarmiento* é outro insigne cerdedense, o profesor Herminio Barreiro, autor dunhas fermosas memorias, intituladas *Recordar doe*, Xerais, 2008.

² Cotéxese co exposto en: ¡Pobre Villafranca!, artigo de F. López Costero, publicado no Diario de León (26-04-2009) e Onde naceu Martín Sarmiento?, artigo de X. L. Méndez Ferrín, publicado no Faro de Vigo (26-10-2009).



O Romance da lavandeira

“En Cerdedo moito pagho e pouco bebo, e de bruxas e meigas pon medo”, espetoume aí atrás unha vella de Cotobade cando fixen gabanza da miña ascendencia cerdedense. Coñecía, abofé, esta tataraneta dos heroes do “canón de pau” o vedraño costume das bruxas –que non meigas– de Terra de Montes por se citaren, na véspera do San Xoán, na fonte dos Piollos de Chamadoira co aquel de desparasitar as súas guedellas. Todo enfeitado era pouco cando, vinte e catro horas despois, na medianoite da noite máis curta, armaban xolda e parlamento, ou viceversa, co Demo castrón na eira das Neghras da veciña aldea de Abelaíndo.

Podería, tempo esquecido, entreterme coas miudezas do aquellarre, mais hoxe, non toca falar nin de bruxas nin de meigas

senón de “lavandeiras”. Porén, desengáñense, as lavandeiras das que lles vou achegar noticia non aprontan bogadas, nin rexouban nos lavadoiros, nin poñen a roupa a clareo, nin compiten pola brancura; tampouco teñen nada que



Lavandeiras (pintura de Maside)

ver co paxariño rabilongo tamén coñecido por “costureira”, “pastoriña” ou “zarapetelo”, e tampouco non, co egrexio Ramón Lavandeira de Cavenca, mestre e músico, director dunha das bandas de Cerdedo.

O obxectivo do presente artigo son os seres mitolóxicos

coñecidos por lavandeiras. Das míticas lavandeiras sabía moito Filgueira Valverde que as ameutou na súa novela “O Vigairo” (1927) batendo panos no lavadoiro do Peilán, na beira do río dos Gafos de Pontevedra. Das iniciais lavandeiras moito sabe Antonio Reigosa quen lle dedicou unha entradiña no seu “Diccionario dos seres míticos galegos”. Leo, daquela, na enciclopedia do amigo Reigosa: *Mulleres vellas, de rostro seco e engurrado, que viven nas fontes. Acostúmanse a ver de noite lavando. Se alguén pasa, convídano a torcer a roupa. Se o camiñante acepta, ten que procurar non torcer no mesmo sentido ca elas, pois, se o fai, as desgrazas sucederanse e mesmo pode morrer. A roupa que lavan está manchada de sangue que nunca se vai. Crese que son espíritos de mulleres mortas no parto, das que abortaron, ou nais de nenos mortos sen bautizar. Velas é de mal agoiro.*

Na folliña do meu “Almanaque” (2005) dedicada ao mito da lavandeira recollido en Cerdedo, engadín que no ano 1904, o escritor e investigador pontevedrés Vitor Said Armesto

(1871-1914), o primeiro catedrático de lingua e literatura galego-portuguesa, enfrascado na recolleita de romances populares por todos os recantos da nosa xeografía, escoitou de Lucía Domínguez, unha mendiga cerdedense de 68 anos, un inédito cantar que, a seguir, reproduzo:

*Era unha noite de lúa,
era unha noite clara;
eu pasaba polo río
de volta da muiñada.*

*Topei unha lavandeira
que lavaba ao par da
auga;
ela lavaba no río
e unha cantiga cantaba:*

*—Moza que vés do
muiño,
moza que vas pola
estrada,
axúdame a retorcer
a miña saba lavada.*

*—Santa María te axude
e san Lourenzo te
valla!;
desparece a lavandeira
como fumeira espallada.*

*Onde as sabas tendera,
poza de sangue deixaba;
era unha noite de lúa,
era unha noite clara.*

Lucía Domínguez legounos a única versión completa desta orixinalísima composición, posto que non se coñecen interpretacións do tema noutras linguas.

Podo asegurarlles, sen medo a trabucarme, que, a carón das lendas do Castro Grande do

Seixo, do peto de ánimas de Vichocuntín, da ponte de Pedre; a carón da igrexa de Quireza, da eira da Ermida de Filgueira, da necrópole do Campo dos Cans de Loureiro; a carón do verbo dos canteiros, da arquitectura dos mestres Domingos Monteagudo ou Pedro de Arén, o fermoso romance co que a esmoleira Lucía Domínguez agasallou ao estudioso Said Armesto é a achega máis notábel que Cerdedo, no



A lavandeira, personaxe da mitoloxía popular galega.
Por Mónica García

eido cultural, ten ofrecido ao patrimonio da galegitude e por suposto, á humanidade enteira. O “Romance da lavandeira” é todo un clásico da música galega, mais ninguén valorou na súa xusta medida o mérito de quen nolo transmitiu. É ben certo aquilo de “O pobre non vai ao concello nin se toma o seu consello”.

O “Romance da lavandeira” foi envasado en vinilo polos non menos míticos Fuxan os Ventos. O tema, musicado por Xosé Luís Rivas “Mini”, incluíuse no seu longa duración “Quen a soubera cantar” de 1981. Teriamos que agardar até o ano 1999 para que o noso gaiteiro máis internacional, Carlos Núñez, reparase neste melindre cerdedense e o versionase no seu segundo CD “Os amores libres”. Baixo o título “A lavandeira da noite”, Núñez alentou a música e a cantante israelí Noa aqueceu a letra coa súa celmosa voz. Ese mesmo ano, o grupo Nordés interpreta a versión de Fuxan no seu disco “Egobarros namarinos”. Un ano despois, no 2000, os morracenses Astarot gravaron unha versión “heavy” da peza, inserida no seu traballo “O sentir dunha terra”. Finalmente, en 2003, a uruguaia de orixe galega Cristina Fernández

recunha co “Romance da lavandeira da noite” no seu disco “Lembranza”. Agardamos pacientes pola réplica d’Os Abrentes de Cerdedo.



«**Roche aux pieds**» de Pisselerand en Lanslevillard, Savoie, Francia; «**Le Pertuit**» en Saint Michel de Maurienne, Savoie, Francia; «**Roc de Baumes**» en Rosis, Hérault, Francia; «**A Ferradura VIII**» en Amoeiro, Ourense, Galiza.

Estudo comparativo de catro rochas «de pés»

Marie-Claude Auffret

(Tradución do francés: María Peón)

Descrición

Estudaremos exclusivamente rochas con máis de 10 representacións podomorfas profundamente xalonadas en buracos feitos na rocha.

Puntos de semellanza

Estas catro rochas presentan moitos puntos en común:

- Os tres cuartos das pegadas de pés gravados están orientadas ao vacío e un cuarto dos podomorfos restantes están gravados a 90 graos aproximadamente.
- Situación xeográfica: están situados nas encostas inclinadas de vales húmidos, dous deles enriba de confluente de ríos.
- Forma da rocha: trátase sempre de rochas masivas que semellan case suspendidas no ar.
- Gravados asociados aos podomorfos: todas as rochas constan tamén de cazoletas.
- Rochas gravadas nos arredores: as catro rochas estudadas neste artigo forman parte dun conxunto de rochas de petróglifos.

- Datación (aínda que non temos a certeza neste terreo): estes petróglifos serían feitos entre a Idade do Bronce e a Idade do Ferro.

Puntos de diferenza

Os puntos de diferenza están máis ben ligados a factores locais:

- Os gravados asociados aos podomorfos, agás as cazoletas, varían segundo os emprazamentos e puideron ser feitos antes ou despois dos podomorfos, segundo os casos. Estes son o reflexo dos outros gravados veciños.
- A natureza rochosa dos soportes difere: xisto en Maurienne, micaxisto en Hérault e granito en Galiza.
- A proximidade inmediata entre podomorfos e cazoletas varía segundo os emprazamentos.
- A presenza doutras rochas con pegadas de pés nos arredores non se dá máis que en Pisselerand e no Roc de Baumes.
- A altitude (relación entre o fondo do val, a rocha e o cumio)

é distinta en cada emprazamento.

- Finalmente, deploramos ter que evocar este último punto nas diferenzas: mentras que as rochas de Maurienne están protexidas por emprazamentos acomodados grazas a plataformas e carteis explicativos; os emprazamentos de Hérault e de Galiza non foron de momento protexidos de ningunha maneira. Porén, recalcamos que estes dous lugares están lonxe de camiños e en zonas moi pouco transitadas.

«La roche aux pieds», Lanslevillard, Savoie

Introdución

Trátase da rocha máis coñecida e do podomorfo máis alto de Europa. L. Schaudel dicía que era o «monumento» máis enigmático da comarca de Maurienne. É un monumento clasificado. Este emprazamento foi obxecto de numerosos estudos, dos que destacamos un pormenorizado do GERSAR. (*Groupement d'Etudes, de Recherches et Sauvegarde de l'Art Rupestre*)

Descrición

Trátase dun bloque errático en



Fig. 1 - La Roche aux Pieds de Pisselerand (Lanslevillard, Savoia- Franza).
Debuxo: GERSAR

xisto de 6 metros de diámetro.

Situación

Situado a 2.750 metros de altitude, a ¾ de pendente por riba do Val do Arc. Este emprazamento sitúase no límite alto dos prados.

Gravados

Os gravados sitúanse na parte superior, sobre un pequeno socalco.

Cóntanse 82 pés, dos que 35 son pares. Podemos definir cada pegada non só pola súa lonxitude mais tamén por unha particularidade que a relaciona a un subgrupo: pé isolado (dereito ou esquer-

do), pé que forma parte dun par, pé asociado a unha cazoleta, pé ligado a outro por un pasador. Algúns pares caracterízanse pola súa asociación con cazoletas situadas entre os dous pés. Outros pares están ligados por un rego. A lonxitude dos pés varía entre 16 e 17 centímetros, cunha media de 23 centímetros, o que podería corresponder á medida dos pés de mulleres ou de nenos. Podemos preguntarnos sobre a representatividade da mostra de pés: trátase do conxunto dunha poboación ou só dunha parte (nenos, adolescentes)?

Pódense observar dúas orienta-

cións das representacións de pés. Maioritariamente, os gravados están orientados á fronte, cara o val (o 60 % aproximadamente). Os outros están dirixidos cara a parte superior do val. Atópanse todos os tipos de pés nas dúas orientacións.

As cazoletas (por volta de cen) están isoladas ou ligadas por un ou dous regos, ou gravadas en rede. Entre os outros petroglifos atópase un sinal en Φ e un cruciforme.

Gravados rupestres nos arredores

Esta rocha forma parte dun grupo constituído por 26 rochas gravadas sobre as que se atopan podomorfos e outros gravados típicos desta zona como serpentiformes, labirintiformes, meandriformes, espirais e inscricións diversas.

Tentativa de interpretación

Ao comezo do século vinte, asociábase esta rocha a un culto solar. Algunhas observacións, sobre todo as do GERSAR, oríentannos máis ben ao culto dos cumios. O culto dos cumios e dos glaciares, polo que aspiraban obter a protección ou a clemencia, é un dos aspectos do culto da natureza que aparece particularmente na Idade de Bronce. Hai que ter en conta que a paisaxe actual é diferente da dos autores dos petroglifos.

Outras interpretacións

- Podería tratarse dun lugar de culto utilizado para as cerimoniais de iniciación dos adolescentes.

- A pegada de pés podería ser o testemuño do paso de peregrinos, costume que perdurou até a época medieval. (Ver *Sui sentieri dell'arte rupestre*).

Datación

As cazoletas téñense por petróglifos do Neolítico. O feito de que os neolíticos alpinos foran de estatura baixa pode incitar a pensar que a medida dos pés representados confirma a realización dos gravados podomorfos durante a época neolítica. Sen embargo, a maioría dos autores atribúen os podomorfos á Idade do Bronce e algúns deles á Idade do Ferro.

Acceso

Por camiño demarcado

Protección

Unha protección bastante eficaz foi construída cunha plataforma e con barras que impiden pasar por riba dos gravados.

«Le Pertuit», Saint Michel de Maurienne, Le Trhyl, Pré Bérard VII.

Descrición da rocha

Trátase dun grande bloque tabular. As súas dimensións son 6 m / 7 m. A maior altura do lado da pendente é de 1,5 m.

Situación

Esta rocha de xisto está situada a 1740 m de altitude, aproxima-

damente na metade da encosta, por riba do val do Arc, e perto do regato do Pré Bérard.

Gravados

A rocha ten 68 podomorfos, dos que moitos están agrupados en pares ou dispostos en liña, e 235 cazoletas. Arredor da metade dos podomorfos están orientados en dirección da encosta, o 90 % dos outros miran ao alto do val. As cazoletas, basicamente concentradas nas zonas de pegadas de pés, están maioritariamente situadas na proximidade da beira da rocha.

Debido a que a rocha é inaccesíbel na actualidade e por falta de elementos bibliográficos non podemos proporcionar as dimensións precisas dos gravados «de pés».

Petróglifos nos arredores

Das moitas rochas gravadas das que se ten coñecemento nos arre-

dores destacamos unha que se sitúa 50 metros máis arriba, unha rocha con 135 cazoletas e algúns cruciformes. No Thyl-Dessous hai unha rocha adornada con 5 antropomorfos e un zoomorfo. Estas rochas con petróglifos non teñen gravados de pegadas de pés.

Acceso

Accédese por un carreiro demarcado (circuíto arqueolóxico do Thyl).

Protección

Como en Pisselerand foi construída unha protección eficaz co posta dunha plataforma e de barras que impiden subir nos gravados.

«Roc de Baumes», Rosis, Cours le Haut

Introdución

Trátase, polo que se coñece até o momento, da rocha que ten máis podomorfos gravados en

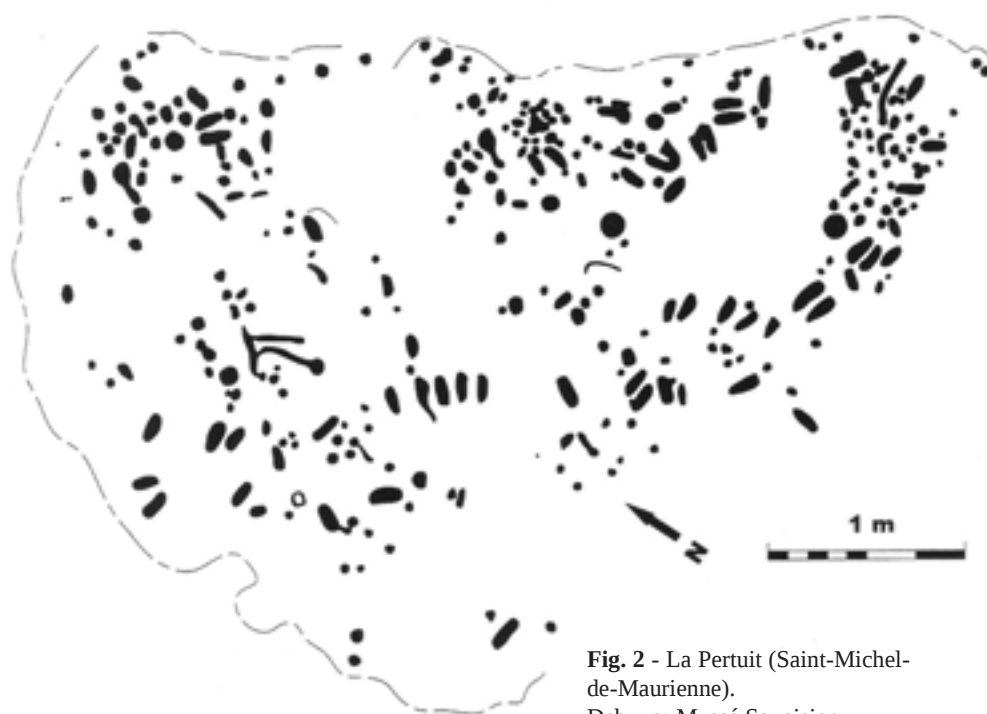


Fig. 2 - La Pertuit (Saint-Michel-de-Maurienne).
Debuxo: Mussé Savoisien.

ocos de Francia. A palabra ocitana «baume» quiere dicir fuma, este lugar foi estudado por Robert Guiraud.

Descrición da rocha

A rocha, en micaxisto, presenta varias superficies planas inclinadas de 20 graos. Baixo a táboa superior, hai un pequeno refuxio no que se acha a presenza dunha pequena vea de cuarzo branco.

Situación

O emprazamento atópase a 468 metros de altitude no primeiro cuarto de pendente do macizo do Caroux e na parte superior da confluencia do Banissous e do Casselouvre.

Gravados

116 podomorfos están repartidos en catro niveis da rocha, así coma o conxunto de cazoletas sobre a parede case vertical ao sul da rocha. Atópanse poucas cazoletas nos arredores inmediatos dos podomorfos. Tamén hai dous cruciformes de feitura totalmente diferente da dos podomorfos e algúns regos. Este conxunto está moi desgastado, aconséllase velo con luz rasante.

Roberd Giraud constatou que o 64 % dos podomorfos están orientados cara o oeste (o val), o 23 % cara o leste e o 2 % cara o norte (para o 10 % a calidade do gravado non permitiu establecer a orientación). O tamaño medio das pegadas varía de 10 a 30 centímetros, algúns deles miden 5 ou 8 cm. Hai numerosos pares de pés. Hai que suliñar que as pegadas de pés orientadas ao vacío están gravadas máis fondas (2,8 a 5 cm) que as outras (0,8 a 1,5 cm).



Fig. 3 - Rocha gravada de Roc des Baumes (Rosis, Hérault).
Debuxo: Robert Guiraud

Non está claro que a lousa C estea no seu lugar de orixe. A parte E, case vertical, presenta unhas cincuenta cazoletas de 12 a 1 cm de diámetro, das que algunhas están ligadas por un rego.

Segundo Robert Giraud, o feito de que a maioría dos podomorfos

estean orientados cara o oeste, é dicir cara a fin do día, podería representar a morte.

Outros petróglifos nos arredores

Atopamos tamén outras rochas gravadas nesta zona entre as que hai rochas con podomorfos.

Robert Giraud sulíña que o macizo do Caroux conta con 216 podomorfos dos que 199 están no concello de Rosis.

Datación

Unha parte dos emprazamentos arqueolóxicos do Caroux é datada do Calcolítico mais non existe datación precisa para os petróglifos.

Protección

Un carreiro demarcado pasa a uns trinta metros do lugar mais non hai nada que poida atraer o camiñante aos petróglifos. A zona é pouco transitada.

«A Ferradura VIII», San Pedro de Trasalba, Amoeiro, Ourense

Introdución

Recollemos aquí unha parte dos elementos do artigo de Marco V. García Quintela e Manuel Santos Estévez (ver o artigo «Alineación arqueoastronómica»).

Descrición

A rocha mide 10 m de longo por 3,2 m de largo e 1,5 m de alto. É unha sorte de crista rochosa, lixeiramente abaulada, dividida en tres paneis. Este conxunto de rocha posúe un buraco polo que a luz do sol atravesa só o un de febreiro. O buraco foi alargado cun instrumento metálico.

Situación

A rocha rasa da Ferradura termina nunha caída abrupta cara o río Barbantiño e cunha pendente máis lixeira entre os ríos Barbantiño e Miño, que ela domi-

na.

A rocha da Ferradura VIII, de granito, atópase a 387 m de altitude. Sitúase no 7/8 da pendente. A situación xeográfica na confluencia de dous ríos foi considerada en moitas culturas como sagrada. A rocha está inclinada un 30 % en relación ao chan.

Gravados

O panel superior posúe unhas dez ferraduras e algunhas cazoletas. Situado no extremo sudoeste, o segundo panel contén moitas cazoletas (simples ou envoltas en círculos) e un serpentiforme situado sobre a aresta da rocha. Finalmente, o panel principal está inclinado e orientado cara o leste, contén sobre todo pegadas de pés e cazoletas.

Arredor do 80 % dos podomorfos están orientados ao vacío. Moitas pegadas de pés están gravadas moi perto unhas das outras. Unha das pegadas presenta dedos dos pés ben marcados (ver figura). A lonxitude media das pegadas dos pés é de 25 cm. Algúns gravados rectangulares teñen dimensións netamente superiores ás dun pé, sobre todo na parte norte da rocha. Poderían cualificarse como cilindriformes.

Cóntanse sesenta pegadas de pés e outras tantas cazoletas das que algunhas son profundas. Atópanse tamén os seguintes motivos: ferraduras (5), dez cru-

ciformes, regos e unha combinación circular.

As dimensións dos gravados son as seguintes: cazoletas (4 a 9 cm), pegadas (23 x 10 cm), cilindriformes (20-28 x 8-11 cm) e ferraduras (10 x 7 cm).

Interpretación

As pegadas foron interpretadas por García Quintela e Santos Estévez como un lugar de investidura dos xefes dos Castros; o que lles deu pé para enunciarse de que unha parte importante dos gravados sería datada na Idade do Ferro. Os gravados serían logo contemporáneos da cultura castrexa e estes estudos evocan unha «Área ritual da Idade do Ferro en A Ferradura».

García Quintela e Santos Estévez tiveron oportunidade de soste esta interpretación grazas á publicación de L. Benito del Rey e R. Grande del Brío relativa a outros podomorfos gravados en santuarios rupestres de chairas.

Eles especifican que esta rocha foi interpretada como lugar de investidura dun xefe local que tería estendido o seu poder sobre todo o val do Barbantiño e residiría no grande castro de San Cibrán de Las. «A cerimonia que consistía en meter os pés nos buracos da rocha, tiña por obxec-



Fig. 4 - A Ferradura VIII (Amoeiro - Galiza).
Detalle da gravura podomorfa con dedas.
Debuxo: J.- P. Auffret

to garantir a fecondidade máxica das súas terras. A ampla visibilidade desde a rocha é coextensiva, cando menos simbolicamente, coa amplitude do dominio do xefe investido. Por último, o renacemento da prosperidade xeneralizada ao longo do tempo».

Outros petróglifos nos arredores

A estación Chan da Ferradura contén unha serie de gravados descubertos logo de escavacións efectuadas para a construción dun gasoduto polo Laboratorio de Arqueoloxía e de Cultura do Instituto de Investigación Tecnolóxica da Universidade de Santiago de Compostela en 1990. Estes traballos permitiron localizar unhas trinta rochas ornamentadas nunha superficie de perto de 500 m².

A rocha aquí descrita ten unha posición central nese grupo de petróglifos. Atópase sobre unha chaira con varias estacións de arte rupestre, entre os que se conta o aliñamento arqueoastronómico (ver o artigo correspondente).

Datación

Pódese facer referencia no artigo «Alineación arqueoastronómica», ao punto 3.1. (Datación do gravado do refuxio de O Raposo): «pensamos que se trata de conxuntos gravados na Idade do Ferro».

Escavacións

En 2002 o Laboratorio de



Fig. 5 - A FERRADURA VIII - San Pedro de Trasalba (Amoeiro - Ourense - Galiza).
Debuxo: Extraído de Petróglifos de Ourense

Arqueoloxía da Paisaxe do Instituto de Estudos Galegos Padre Sarmiento realizou escavacións arqueolóxicas arredor da rocha ornamentada. Logo desas escavacións foron descubertas outras 9 rochas gravadas, así coma vestixios dun aliñamento de pedras na base da rocha, instrumentos líticos probablemente empregados para gravar, unha acumulación de cuarzo branco e

numerosos fragmentos de cuarzo incrustados nos buracos. Estes elementos, con carácter ritual quizais, non cadran nun contexto romano ou cristián, deben ser pois interpretados como un indicio de datación pre ou protohistórica. Os arqueólogos estableceron tamén que unha das fisuras da rocha fora estendida artificialmente. Pódese, a través desta fisura, observar un segmento da

liña do horizonte, ocupado na súa totalidade polo castro de San Cibrán de Las. Este buraco establece unha curiosa relación visual, pretendida ou non, entre o petroglifo e un recinto extraordinario da Idade do Ferro.

Relación entre a rocha dos pés e o refuxio do Raposo

«Finalmente, desde a rocha dos podomorfos prodúcese unha apreensión do espazo en momentos irregularmente repartidos ao longo do tempo, definidos pola secuencia aleatoria das cerimonias de investidura. Mentres que desde a rocha do heliotropo detéctase a regularidade do tempo natural (diviño) que permite a vida humana no espazo. Os petroglifos da Ferradura representan unha reflexión simbólica sobre as nocións do tempo e do espazo. Isto é, sobre as condicións elementais que permiten o desenvolvemento da vida humana. Mais nós, cos dados diponíbeis, só podemos percibir esa realidade cunha extracción que sen dúbida nunca existiu como tal na Protohistoria».

Protección e acceso

Este emprazamento atópase fóra de camiños e nunha zona moi pouco transitada.

...

Conclusión

Poderíamos contentarnos coa afirmación de partida: as rochas «de pés» son unha sorte de trampolín cara o vacío. Esta constatación de orde puramente visual

non bastaría por si mesma. Todos estes lugares foron visitados ao longo do verán de 2007 o que nos permite gardar unha memoria visual recente.

Podemos tamén debuzar algunhas análises relativas aos podomorfos.

O pé, símbolo do paso, é representado en moitas relixións antigas. Simboliza a idea do paso dunha divindade ou o paso entre o visíbel e o invisíbel.

Outros autores interpretan os podomorfos como ritos de fecundidade para as mulleres. Os gravados de pés son representacións concretas, aínda que simbólicas, en relación directa co corpo do gravador e xa non co seu espírito só, coma no caso dos gravados esquemáticos. É difícil concluír que o gravador utilizou o seu propio pé como modelo.

Por último temos que considerar estas rochas de pés por elas mesmas. É evidente que nos catro casos presentados trátase de emprazamentos maiores. As rochas foron escollidas en función das súas calidades (dimensións, posición na paisaxe...). Aínda que non podemos máis que enunciar hipóteses en canto á súa funcionalidade propia, é certo que estas rochas de pés eran lugares dunha grande importancia para as poboacións da protohistoria. Porén, non saberíamos afirmar que todas estas rochas coñecían os mesmos ritos. Para aproximarnos o máis perto posíbel dunha interpretación plausible, temos que esquecer o noso cadro de referencia actual e tentar achegarnos ao dos gravadores.

Bibliografía

«Roche aux pieds»:

«Les gravures rupestres de Haute Maurienne», Extrait des *Travaux scientifiques du parc de la Vanoise X*, 1979.

Aperçu de l'art rupestre de Haute Maurienne, GERSAR.

Sui sentieri dell'arte rupestre, Gruppo Ricerche Cultura Montana, Edizioni CDA, Torino.

«Pertuit»:

Rupestres, Musée Savoisien, Françoise Ballet et Philippe Raffaelli, Imprimeries Nallet.

«Roc de Baumes»:

«Archéologie et histoire des Hauts Cantons», *Bulletin de la Société Archéologique et Historique des Hauts Cantons de l'Hérault, L'art schématique préhistorique dans le Massif du Caroux*, Robert Giraud, pp. 15 à 39.

«A Ferradura»:

«Alineación arqueoastronómica en A Ferradura, Amoeiro, Ourense», *Complutum* 2005, vol. 15, páxs. 51-74, Marco V. García Q. e Manuel Santos Estévez.

<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/gai/11316993/articulos/CMPL0404110051A.PDF>

Petroglifos de Ourense, Israel Barandela Riveiro e José Manuel Lorenzo Rodríguez, Deputación Provincial de Ourense, 2004.

RDS

LIBREIROS

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

36960 SANXENXO
(Pontevedra)

TENDA DE MONTAÑA E KAIK DE MAR

musgo

aventura

raid
viaxes
kaiak de mar
esqui
senderismo
camping
espeleoloxia
montaña
orientación
barranquismo
escalada

www.musgoaventura.com
r/ Javier Puig, 13 - balco
(36001) Pontevedra
Telf. 886 208 165

pegatinas

pvc, vinilo, adhesivos gota resina...

imanes publicitarios

diferentes formas y tamaños

ambientadores publicitarios

para coche...

bolsas

papel, tela...

electrónica

memorias-usb, marcos digitales...

dulce publicitario

caramelos, chocolate...

regalo de empresa

bolígrafos, llaveros, agendas...

textil publicitario

camisetas, polos, vestuario laboral...

rotulación

rótulos, pancartas, vehículos...

imprensa

tarjetas, folletos, sobres...

sellos de caucho

automáticos, manuales

fotografía gigante a color

carteles, lonas, vallas ...

digital planet
publicidad en movimiento



www.digitalplanet.es 687 981 630
Fray Juan de Navarrete 10 Pontevedra



PANADERIA - PASTELERIA

ACUÑA

CENTRAL:

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

Galería
SARGADELOS
Pontevedra



Rúa Oliva, 24
36001 PONTEVEDRA
Teléfono 986 84 00 35

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

Petróglifos do encoro de Vilasouto

(O Incio - Lugo)

Pablo Novoa Álvarez



O encoro de Vilasouto atópase ao pé da aldea do mesmo nome no concello do Incio na provincia de Lugo. A mediados do século pasado déronse a coñecer uns petróglifos localizados nun afloramento rochoso de xisto na ribeira do río Mao. Posteriormente, foi construída a represa. Durante a época chuviosa, as augas do encoro chegan preto do dito afloramento, nun lugar coñecido como Agro do Pepe.

Os gravados que se achan sobre as laxas do lugar foron efectuados, con probabilidade, en épocas distintas, pois, no conxunto, consígnanse unha figura antropomorfa e varias ferraduras e cruces, o que quizais permita entender o lugar como un santuario prehistórico, cristianizado posteriormente.

Hai uns doce anos, visitando os petróglifos xa coñecidos, chamáronme a atención, preto do lugar onde se localizan as gravu-

ras, uns afloramentos esquistos case a rentes do chan, nos que se apreciaban unhas liñas realizadas



polo home primitivo, mais nas que non se enxergaba ningún tipo de figura concreta. Parecen unha mostra de antigo alfabeto, xa que as liñas se entrelazan unhas coas outras. Quedei abraiado pola descuberta, posto que nos case trinta anos que levo investigando a arte rupestre do noroeste ibérico –concretamente Galiza e Portugal–, non vira nunca nada semellante.

Como estabamos na primavera, o encoro rebordaba os seus lindes, o que dificultou as miñas pescudas. De todos os xeitos,

achei algúns afloramentos achegados á orella nos que se observaban o mesmo tipo de gravados, os cales, pola pátina do suco, non dubido que sexan prehistóricos.

Durante meses busquei referencias sobre estas “marcas” en publicacións especializadas, sen atopar evidencia ningunha. A finais do verán de 2006, aproveitando

a seca que padecía Galiza, achegueime de novo ao encoro de Vilasouto. Como esperaba, encontrábase baixo mínimos, así que comecei a percorrer os arredores da presa. Non tardei moito en atopar novas rochas co mesmo tipo de gravados. Amais puideron





ver nas partes baixas do encoro centenaes de pequenas pezas de xisto, as cales medían dende os cinco até os corenta centímetros. Estas pedriñas tiñan inscritas unha sorte de símbolos repetitivos. Retornei á zona varias veces antes das chuvias do outono e, aproveitando o mínimo caudal da represa, realicei novos achados que me fixeron plantexar a posibilidade de que ditos signos puidesen formar parte dun milenario alfabeto, empregado por un pobo até agora descoñecido na prehistoria da Galiza.

Tan interesante coma o anterior foi a presenza en varios lugares do encoro, concretamente en tres novos sitios, formando un triángulo arredor da superficie da represa, dunhas laxas de pequeno tamaño gravadas con estilizadas figuras humanas e animais, así como outras ben rechamantes figuras antropomorfas que, dende logo, farían voar a imaxinación de calquera. Ditas formas afástanse das formas e estilo tradicionais dos gravados rupestres do

NO da península Ibérica.

Tamén vin numerosas laxas de xisto, aparentemente traballadas e perforadas, que nun principio tomei por ferramentas, pero, dada a pouca dureza do esquisto, ditas pezas deberon formar parte de elementos de uso ritual. Quizais tivesen algún tipo de función máxico-relixiosa.

Conversando cos escasos moradores do lugar, confesaron que antes da construción do encoro, a comezos de 1960, debaixo dun fragueiro que hoxe está somerxido practicamente todo o ano, existía unha cova en cuxas paredes interiores apreciábanse



gravados e estrañas figuras e “letras” dun



alfabeto descoñecido.

A mediados do ano 2007 regresei novamente, nesta ocasión acompañado por unhas colegas xeólogas, para que fixeran unha primeira valoración sobre o terreo e determinasen así a antigüidade das manifestacións arqueolóxicas que atopadas tempo atrás. Despois dunha minuciosa exploración, as expertas concluíron que os gravados podían ter varios milleiros de anos, sobre todo polo aspecto dos sucus que conforman os estraños símbolos. Ambas as dúas xeólogas tamén expresaron o seu convencemento de que as “marcas” semellaban algún alfabeto ou código escrito. Do mesmo xeito foron enfáticas á hora de sinalar que non viran gravados deste tipo en ningún outro lugar de arte rupestre dos que visitaran no NO da península.

Posteriormente e por diversas causalidades descubrín gra-





vados semellantes en superficies das mesmas características xeolóxicas aos atopados na provincia de Lugo. No sur de Portugal, na illa da Palma e na provincia de Xaén encontrei gravados idénticos aos achados no concello do Incio (Lugo). O que chama a atención é por que aparecen este tipo de petróglifos en lugares tan afastados, arredados centos de quilómetros. Será que aínda quedan por descubrir lugares intermedios na península, onde esta descoñecida cultura deixou a pegada do seu paso? O que si temos claro é que estas manifestacións arqueolóxicas plantexan unha nova interrogante no estudo do pasado da comunidade galega.



Patrimonio destruído no espazo natural e arqueolóxico dos Sete Camiños

Lukas Santiago (Autor do Proxecto de Creación do
Espazo Natural e Arqueolóxico dos Sete Camiños)



O Proxecto de Creación do *Espazo Natural e Arqueolóxico dos Sete Camiños* naceu como resposta ás múltiples agresións que o patrimonio arqueolóxico desta zona sufriu ó longo destes últimos anos.

O espazo está dividido entre tres parroquias, San Xulián (Marín), Lourizán e Salcedo (Pontevedra), e nunha área relativamente pequena atopamos concentrados unha serie de xacementos arqueolóxicos e outros elementos que forman parte do noso patrimonio natural e cultural.

Dentro do patrimonio arqueolóxico cabe sinalar a presenza de varias mámoas e petróglifos: *mámoas de Chan da Lagoa nº 1 e 2* (GA 36038039 e GA36038072); *a mámoa do Catadoiro* (GA 36038037); e *a mámoa de Louredo* (GA 36038060), recentemente destruída; o *Conxunto de gravados rupestres do Pornedo* (GA36026015); o *Petroglifo de Sete Camiños* (GA36026036); o *Conxunto de gravados rupestres de Piñeiral do Caeiro* (GA36026015); e o *Conxunto de gravados rupestres do Regato*

dos Buracos (tamén coñecido como *Outeiro da Mina*) (GA36038023) e o *Petróglifo da Cachada do Vello*, que se daba por desaparecido e foi recentemente redescuberto polo investigador Rafael Quintía, do G.E.E. Serpe Bichoca. E por último, o *Abrigo Rochoso de Catadoiro*, posiblemente do Paleolítico, sen catalogar. A estes habería que engadir un petróglifo sen catalogar desaparecido no 2003.

Neste ano foi cando empezaron as afeccións e destrucións, a raíz da construción da Variante de Marín e da Liña de Alta Tensión Lourizán-Cangas. A primeira supuxo un impacto severo sobre o conxunto de gravados rupestres de Piñeiral de Caeiro, xa que a vía pasa a menos de 20 m deste, conformando un profundo corte no terreo e separándoo do resto do espazo. Ademais, trouxo asociada a creación dunha área recreativa nos terreos da Comunidade de Montes de San Xulián, totalmente infrautilizada, que supuxo a desaparición do

petróglifo non catalogado. Deste petróglifo, do que sempre se negou a súa existencia por parte da Dirección Xeral de Patrimonio



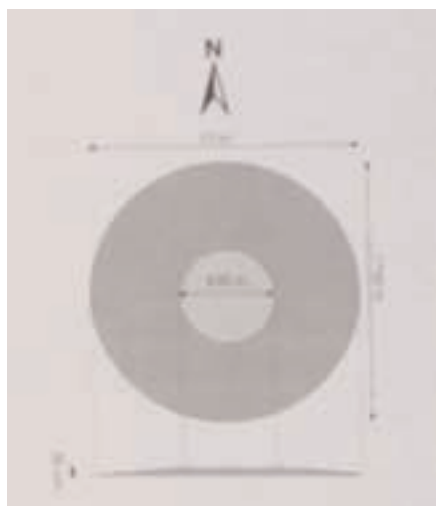
Petróglifo desaparecido

Cultural, malia as múltiples denuncias, podo asegurar que existía, xa que o vin cos meus propios ollos. Recentemente apareceu unha fotografía realizada a principios dos 90.

Por outra banda, a L.A.T. Lourizán-Cangas afectou a varios dos xacementos: pasa polo medio do espazo, a uns 10 m da Mámoa de Catadoiro e a uns 25 m do Petroglifo de Sete Camiños. Estas afeccións foron denunciadas nas alegacións da Comunidade de Montes de Lourizán á L.A.T., ademais das deficiencias no



Complexo Rupestre de Regato dos Buracos



Croquis da mámoa de Louredo

Estudo de Impacto Ambiental, que era superficial e estaba cheo de contradicións, pero desgrazadamente ditas alegacións foron ignoradas.

Máis recentemente, produciuse a polémica proposta para a creación da Faixa de Seguridade do Cuartel Militar de Figueirido, que afecta directamente a este espazo. Entre as últimas actuacións da BRILAT, cabe destacar a destrución no ano 2009 da Mámoa de Louredo, como consecuencia da construción dunha “Aldea Afgana” para prácticas



“Aldea afgana”, construída pola BRILAT sobre a mámoa de Louredo

militares, que levou a que metieran a maquinaria no lugar e sinxelamente arrasaran con ela. Non quedou nada da mámoa. Ademais, tense producido recentemente unha afección por parte dos militares sobre o *Conxunto de gravados rupestres do Regato dos Buracos*, que hai que lembrar que están declarados BIC (Ben de Interese Cultural) e como tal teñen a máxima protección.

Por último, hai que indicar que o Concello de Marín pretende construír un polígono industrial nesta zona. Esta elección é sen dúbida moi pouco afortunada, pois este lugar conxuga uns valores naturais, paisaxísticos e cultu-

rais que o converten nun enclave digno de ser conservado, e que resulta incompatible coa construción do polígono, que imposibilitaría a *posta en valor* deste espazo nun futuro.

O *Espazo Natural e Arqueolóxico dos Sete Camiños* está chamado a converterse nun lugar de lecer da poboación de Marín e Pontevedra, vinculado á serra de Domaio e a lagoa de Castiñeiras. A creación deste espazo é o único xeito de asegu-



Entrevista

ANDRÉ PENA GRAÑA

Doutor en Arqueoloxía e Historia Antiga pola Universidade de Santiago de Compostela. Historiador, arqueólogo e arquivista do Concello de Narón.

Entre os seus numerosos traballos editados citamos os seguintes: *Narón, un concello con Historia de seu, A orixe dos coutos, das bandeiras e das xurisdicións de Galicia; Narón, vexiloloxía e heráldica; Muiñeiría industrial. A Real Fábrica de Fariñas da Ponte de Xuvia. Proxecto de reconstrución do máis importante muíño de España do século XVIII; Santa María Maior de O Val, Narón: Unha parroquia con celtas reminiscencias na Terra de Trasancos; Santo André de Teixido: O camiño máxico dos celtas ou o seu recente traballo de investigación O ancestral camiño de peregrinación ó Fin do Mundo: na procura do Deus do Alén, Briareo / Berobreo / Breogán / Hércules / Santiago.*



-Fol de Veleno: Que significa o concepto “celta”?

-André Pena: Se nós dicimos que os románicos eran altos e loiros, que os góticos eran baixos e morenos e casaron e tiveron “renacentitos” botámonos a rir, porque todos sabemos que románico, gótico ou barroco son conceptos culturais, e non se pode mesturar un concepto cultural cun racial.

Se eu considero, como se pensaba antes, que os celtas eran altos e loiros, que eran unha raza

que chegou a cabalo, non é o mesmo que se eu penso nos celtas como un feito cultural.

Para min, os celtas conforman unha das grandes culturas europeas, unha das altísimas culturas europeas á que nós pertencemos, ademais, segundo as últimas teorías, nos somos un pouco responsables, somos, digamos, os pais da criatura, algo que se xestou en boa parte neste país.

-FdV: Pódese dicir entón que Galiza é un país eminentemente celta?



-AP: Evidentemente. Os celtas non morreron, aínda hoxe os celtas seguen vivos e viven nos fisteras atlánticos europeos, onde naceron e a partir de aquí se estenderon por Europa. O sitio onde os celtas naceron é onde persisten: no Atlántico que os viu nacer. Pero o celta, por suposto, non é un concepto racial, é un concepto cultural formado por acumulación entre pobos veciños pero sobre unha base xa previa, que podes chamala indoeuropea ou como che pareza.

-FdV: Vostede é un dos principais defensores do celtismo en Galiza. Cales serían as características máis significativas que testemuñan a nosa cultura celta?

-AP: Pois eu penso que un home que di que é bergantiñán, de Bergantiños, de onde vén o nome, ou unha persoa que di que é da terra de Caldas, ou unha persoa que di que é da terra de Céltigos ou que di que é mariñán sabe o que é iso. Eles teñen o concepto de comarcalidade e para min abonda, iso é celta. Cando eles din que son bergantiñáns, será por algo...

-FdV: A que se debe a celtofobia que hai en Galiza? Por que se nega na nosa terra algo que para moitos investigadores de fóra de Galiza semella que é algo obvio?

-AP: É por motivos políticos. Evidentemente as raíces dun pobo, o que se chama o berce dun pobo, é unha cousa que a nivel político ten importancia. Nun sistema pluricultural, como é a Península Ibérica, onde hai diferentes linguas, diferentes pobos e diferentes culturas, cando se quere facer un todo homoxéneo esas raíces molestan, entón o que hai que facer é negalas. E iso se fixo despois da Guerra Civil.

Antes da Guerra Civil aquí eramos celtas sen perigo ningún, exactamente igual que en Bretaña ou que en Irlanda, e de repente, cando acaba a Guerra Civil, vén Alonso del Real a facer chistes, a dicir que aquí os únicos celtas que había eran os celtas sen filtro. E se despois a isto lle engades unha connotación nazista, querendo mesturar os celtas co tema racial (cando sabemos que o celta é un elemento cultural que non ten nada que ver co tema da raza), entón se metemos os celtas co tema nazi xa tes aí un cóctel tremendo.

Despois hai un nacionalismo, un nacionalismo españolista no fondo, que o único que quere é ter un cordón umbilical con Madrid, o tren de alta velocidade é un exemplo. Din que estamos illados do mundo cando xa os reis galegos na Idade Media sabían que Galiza era a porta do Atlántico e creaban cidades costeiras e facían flotas, e Galiza era a primeira potencia mercante da Europa Medieval. E nós en vez de pensar en montar un ferry para Irlanda, un ferry para Bretaña, ferries para o norte de Europa que é onde está a Europa culta e civilizada, e onde está o diñeiro e a economía, estamos pensando en unirnos a Palmira no medio do deserto: a Madrid.

« Para min, os celtas conforman unha das grandes culturas europeas... algo que se xestou en boa parte neste país. »

É un cachondeo, e que iso o faga o nacionalismo galego a min parece absolutamente de risa,

se iso é nacionalismo, é o nacionalismo da España cañí.

-FdV: Como ve o futuro do celtismo en Galiza?

-AP: Eu véxoo excelente. Dende o momento que temos o mellor equipo de investigadores do mundo no tocante á dinámica de poboacións, que é o do profesor Carracedo. Dende o momento en que Sykes dixo que a poboación británica viña do noroeste da Península Ibérica, agora todo o mundo sabe (toda Europa menos aquí os catro burreños de sempre) que a celticidade é unha cuestión acumulativa, que ten unha base no Neolítico, na Idade do Bronce, na Idade do Ferro e que chega ata Idade Media e ata hoxe sen maiores problemas nos países atlánticos, que é un concepto cultural. Evidentemente o futuro é excelente, está garantido. Ó que lle vexo mal futuro é ó anticeltismo, o futuro que teñen está nunha illa e a auga está subindo, xa a teñen no pescozo, so é cuestión de que lles suba dous centímetros máis e ó mellor flotan.

-FdV: Cre que se deberían potenciar os lazos culturais con outros países celtas como Irlanda ou Bretaña?

-AP: Evidentemente, o cordón umbilical que queren ter coa metaterríamos que telo continuamente cos países atlánticos. Nós temos

a San Amaro, eles teñen a San Brendan, nós temos santos con barcos de pedra eles teñen santos e barcos de pedra, nós temos romaxes, eles teñen romaxes, é dicir, somos a mesma cultura,

escritores irlandeses, de onde saen? Son cunqueiros. É que teñen os nosos xenes! Manteñen as mesmas lendas ca nós, teñen ese mundo máxico, ese mundo mítico; entón, claro, son grandes



compartimos os seres míticos, os trasnos, os ananos, os xigantes...; a nosa cultura anegada compartímola cos países atlánticos

-FdV: Como pode influír na imaxe da nosa historia os traballos xenéticos do profesor Bryan Sykes?

-AP: Evidentemente elevan o perfil dun país. Se de repente os ingleses, que cren que son anglos e xutos e saxóns, descubren que a maior parte desa flegma inglesa..., imaxínate Shakespeare, os grandes escritores ingleses, os

creadores. Por que os galegos temos a facilidade para escribir? porque temos un substrato compartido, porque temos toda esa literatura, ese mundo fantástico que nos gusta tanto. Por que se parece tanto a ese mundo do Atlántico? Porque compartimos un horizonte cultural, pero a parte dese horizonte cultural compartimos xenes e manías, cousas de familia.

-FdV: Qué importancia e opinión lle merece a teoría da continuidade paleolítica defendida por Mario Alinei?

-AP: Paréceme de sentido común. Se cremos na teoría da evolución humana evidentemente temos que vir do paleolítico, non

« a celticidade é unha cuestión acumulativa, que ten unha base no Neolítico, na Idade do Bronce, na Idade do Ferro e que chega ata Idade Media e ata hoxe »

creo que nos saltamos o paleo-
lítico.

-FdV: Como ve a situación actual da arqueoloxía no noso país?

-AP: Véxoa moi intervencionista. Vai ó ritmo das autoestradas, dos trens. Vai a alta velocidade. Mais, como contrapartida, hai excelentes arqueólogos.

-FdV: Que medidas se deberían tomar na súa opinión para garantir a conservación do noso patrimonio?

-AP: Podemos facer dúas cousas: convertelos en pozos de petróleo, é dicir, facer que o patrimonio dea cartos, ou enterrar cartos no patrimonio. Podemos poñerlle lousas, pintar as palleiras ou podemos deixalo como está e sinalizalo para que a xente o coñeza, e o vexa e así sacarlle partido.

O patrimonio pódese vender, pero para vendelo primeiro hai que coñecelo, hai que identificalo e despois divulgalo, dalo a coñecer. Abonda con ver o que fan outros países da nosa órbita cultural co patrimonio. Que fai Irlanda? Pois Irlanda o que fai é organizar transatlánticos con americanos que son descendentes de irlandeses e que teñen diñeiro e van ver castros, van ver elementos que temos aquí, van ver milladoiros, santuarios... e nós temos que facer o mesmo, divulgar o noso patrimonio e polo en valor, sen complexos porque o celta vende hoxe en día. É a nosa imaxe de marca.

-FdV: Pode citarnos algún dos lugares arqueolóxicos que ó seu entender son de máxima importancia e transcendencia?

-AP: Ás veces, para poder comer un froito hai que pelalo. Hai sitios galegos que parecen de pouca importancia como Santo André de Teixido, a Barca de Muxía, Fistera...; porén, os sitios pequenos son os que máis dan, hai que sabelos espremer.

-FdV: Gran parte da súa obra literaria xira en torno ós seus traballos na Terra de Trasancos, pero cando nos vai sorprenden cun libro monográfico sobre o celtismo a nivel de toda Galiza?

-AP: Téñoa feito, estou esperando que mo publiquen. Ademais chámase “Galiza, berce dos celtas da Europa atlántica”.

-FdV: Como ve o mundo académico actualmente en Galiza?

-AP: Todo moi rico e moi abundante.

-FdV: Como é a relación entre os distintos arqueólogos que traballan en Galiza?

-AP: Absolutamente celta. A matar.



João Bieites

Andel do cazateiros



Achado en Cerponzóns

Foivos unha sensación semellante a cando, hai anos, escoitei de boca daqueles vellos de Detrás do Monte as saborosas noticias sobre as míticas tradicións de Portalén e o Marco do Vento, no monte do Seixo, as cales viñan confirmar que estaba perante un lugar sagrado: ese arrepuño agudo da peluxe dos brazos. Hai uns días, un coñecido abordeime da seguinte maneira: *Oe, quero que vexas unha pedra que chantei no xardín da miña casa. Atopeina cando ancheaba a rampla de entrada á finca. Fixen con ela unha escultura. Como sei que andas metido niso das antigüidades...* Acordamos unha hora e alá fun.

Grande foi a miña sorpresa! Á sombra dun piñeiro, erguíase o imponente chantón. Estamos falando dunha pedrafita que, en orixe, debeu ter preto de 3 m de alto, 1'50 m de ancho e 80 cm de fondo. Este meu home, canteiro de afección, aproveitou unha das faces para honrar a memoria do seu sogro, mais, por fortuna, deixou intacta a outra a cal loce unha colosal serpe que a percorre de arriba a abaixo. A cabeza arredondada do réptil ficou cuberta polo cachote de apoio. Bauticei o achado co nome de *pedrafita do monte Curuto*, pois así é como se denomina a lomba montesía onde estaba soterrada, na parroquia de Cerponzóns (Pontevedra).



A gravura ofiolátrica axudaría a explicar o topónimo *Cerponzóns* –no antigo, *Serpentiones*–, xa non como un lugar inzado de cobras, senón caracterizado pola presenza de pétreos serpentiformes.

O achado localízase a escasos mil metros da cimeira do dito monte Curuto, onde recollín testemuño da existencia de dúas minas, unha de ouro e outra de veleno.

por Calros Solla

Descubertos fragmentos dos petróglifos desaparecidos de Cachada do Vello

No pasado mes de outubro o investigador Rafael Quintía do G.E.E Serpe Bichoca localizou os anacos esgazados da estación petroglífica de Cachada do Vello, na parroquia de Salcedo (concello de Pontevedra) que, segundo as referencias bibliográficas figuraban como desaparecidos (Véxase: García Alén, A. Peña Santos, A: “Grabados rupestres de la provincia de Pontevedra”. Fundación Barrié de la Maza. A Coruña 1980). Nunha saída de campo realizada na compañía de Fernando Pintos, presidente da Comunidade de Montes de Salcedo, procedeuse á inspección dos matos denominados Cachada do Vello, actualmente poboados por eucaliptos, piñeiros e monte baixo.



No lugar localizouse un único afloramento granítico (granito de gran fino de dúas micas) o cal presentaba evidentes signos de traballo de cantería, o que viría a confirmala desaparición dos devanditos petróglifos. A observación de que as parcelas de Cachada do Vello se atopan rodeadas dun valado de pedra formado por grandes bloques de granito fixo sospeitar da extracción *in situ* do material necesario para a elaboración desta cerrada. A inspección detallada dos bloques do muro deu como feliz resultado o descubrimento dunha grande pedra granítica con fragmentos dos petróglifos. Trátase de aliñamentos de cazoletas, o que coincide co descrito no seu día por M. Martínez Murgía na súa *Historia de Galicia*. A tipografía destes gravados, adscritos á Idade do Bronce, é similar á que se atopa nos petróglifos próximos de Outeiro da Mina. O achado foi posto en coñecemento de Patrimonio. Agardamos que se tomen as medidas pertinentes para a súa recuperación e conservación.

Olho mau

Olho mau



A Lama, Setembro
de 2007

Cotobade, 26 de
Dezembro de 2009

Mós (no Caminho
Português), 30 de Março
de 2010



Redondela (no Caminho
Português), 30 de Março
de 2010

Salzedo (Ponte Vedra),
Julho de 2009

Publicacións SERPE BICHOCA



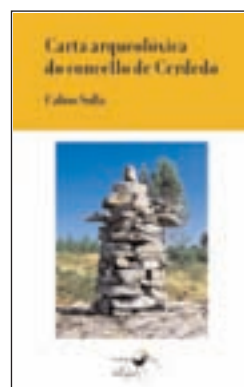
Labor editorial



Monte do Seixo.
Reivindicación da Montaña Máxica. Autor: **Calros Solla** **15 €**



Monte do Seixo. O santuario perdido dos celtas.
Autor: **Calros Solla** **20 €**



Carta arqueolóxica do concello de Cerdedo. Autor: **Calros Solla** **10 €**



Vídeo DVD do documental: Monte do Seixo. A Montaña Máxica. Producido polo Grupo de Estudos Etnográficos **SERPE BICHOCA** **10 €**



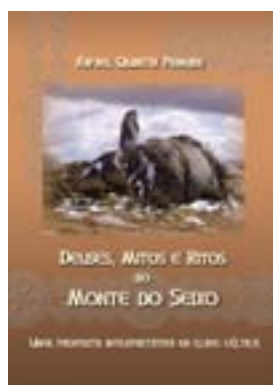
Mapa mítico do Monte do Seixo.
Autor: **João Bieites**

Tamaños:
A3 15 €
A2 25 €

Tenda Bichoca



Cartaz documental Monte do Seixo. A Montaña Máxica
Tamaños:
A3 15 € A2 25 € A1 40 €



Proximamente verán a luz dous novos libros do GEE SERPE BICHOCA:
Deuses, mitos e ritos do monte do Seixo. Unha proposta interpretativa en clave céltica e **Alicornio.** A maxia do corno de unicornio e a súa pegada na medicina tradicional galega. Ambos da autoría de **Rafael Quintía**



Chapas Monte do Seixo **1 €**



Auto-colantes Marco do Vento **0,50 €**

T-Shirt Monte do Seixo



12 €

Monte do Seixo. A Montaña Máxica

Un documental do Grupo de Estudos Etnográficos **SERPE BICHOCA**

O documental sobre o monte do Seixo (baseado nos libros de Calros Solla: “Monte do Seixo. Reivindicación da Montaña Máxica” de 2007 e a reedición ampliada e mellorada “Monte do Seixo. O santuario perdido dos celtas” de 2008) estreouse en Cerdedo no mes de setembro de 2009 (no marco da xornada cultural Terra de Tod@s que vén organizando na bisbarra a asociación cultural e ecoloxista Verbo Xido), e no Teatro Principal de Pontevedra o 7 de novembro do mesmo ano. Así mesmo, foi presentado nas III Jornadas de Historia da Galiza o 24 de abril de 2010 en Ourense.

O documental glosa polo miúdo o abraiante acervo do Seixo. Ao longo de 125 minutos, percórrense as 30 estacións míticas do monte, recreando o patrimonio inmaterial recoleito e denunciando a prevaricación na que incorreron e incorren as diversas administracións ao consentir, primeiro, a instalación dun desmesurado parque eólico nun espazo natural protexido (Rede Natura 2000) e, segundo, a impune destrución do patrimonio natural e arqueolóxico do lugar. O documental deulles voz, asemade, a quen se viña silenciando: veciños inconformistas e

conscienciados, técnicos forestais, hostaleiros, biólogos, historiadores, arqueólogos...



(De esquerda á dereita) João Bieites, Tonhito de Poi, Rafael Quintía e Calros Solla na estrea en Terra de Tod@s



A actriz Sonia Abollo nunha das escenas do documental



(De esquerda á dereita) Calros Solla, Rafael Quintía, Francisco Sutil e João Bieites (Serp Bichoca).



Impresionante fasquia do Teatro Principal de Pontevedra (unhas 400 persoas), na noite da estrea do documental.



simulación 3D de Miguel-Ângelo Bieites, así como as fermosas estampas dos seres míticos do Seixo de Francisco Sutil e Mónica García.

Serp Bichoca quiere transmitir a máis emocionada gratitude polo apoio e o afecto demostrados nas diferentes proxeccións realizadas e ao longo destes anos de loita. Moitas grazas. **SALVEMOS O SEIXO!!**



SEIXO A MONTANHA MÁGICA

Mapa mágico do Monte do Seixo realizado
por João Bente. Publicado nos livros
"Monte do Seixo. Reconstituição da Muralha
Mágica (2007)" e "Monte do Seixo O santuário
perdido dos céus" (2009)





ESTUDOS ETNOGRÁFICOS