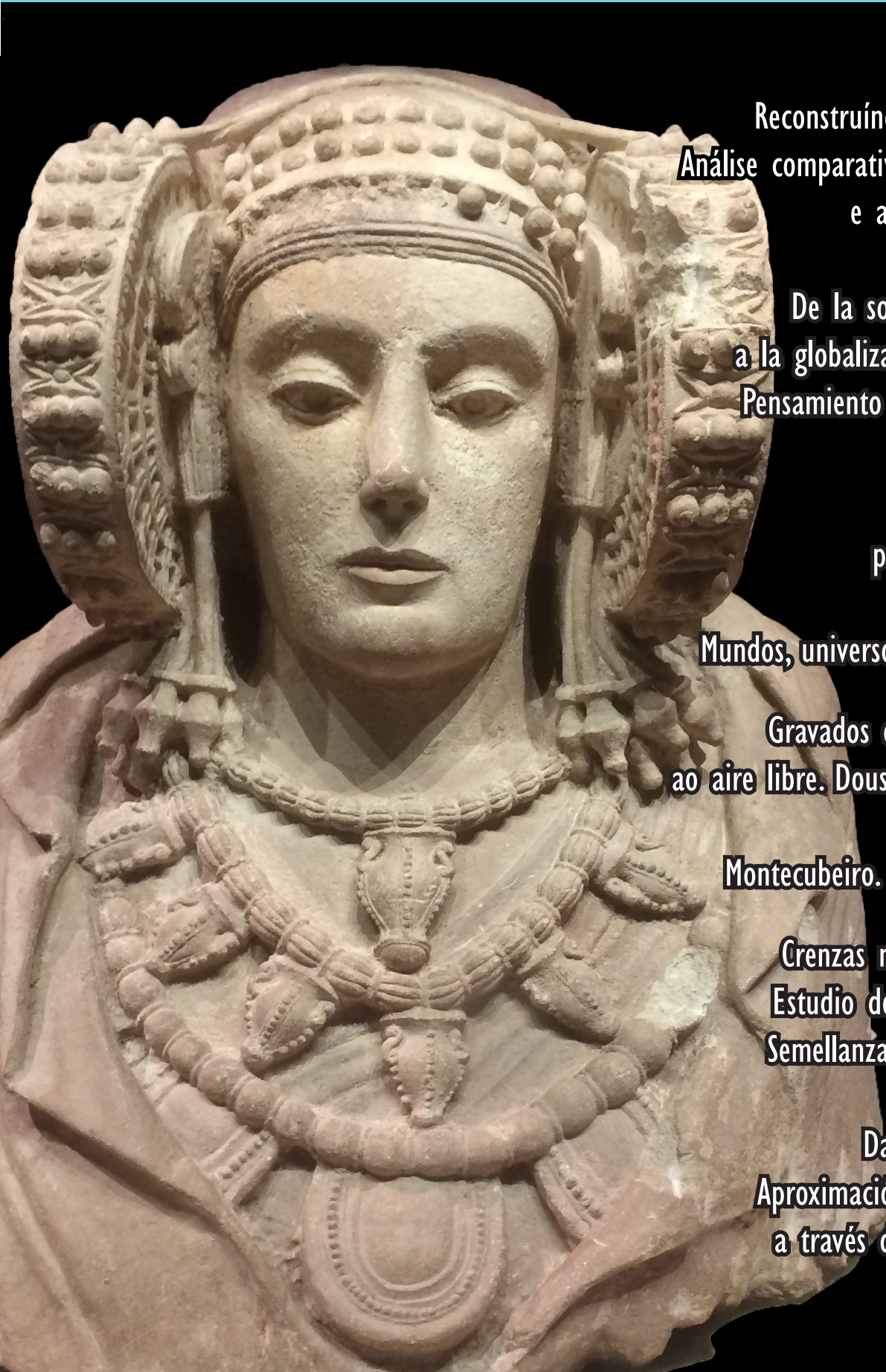


REVISTA DIXITAL DE INVESTIGACIÓN



Reconstruíndo á Deusa tralo mito.
Análise comparativa entre a Vella galega
e a Frau Holle xermánica.

De la sociedad de los Ndembu
a la globalización. El proceso ritual.
Pensamiento salvaje y domesticado.

En busca del sepulcro
perdido de Cuauhtémoc.

Mundos, universos ajenos e intersignos.

Gravados de estilo protohistórico
ao aire libre. Dous exemplos no Morrazo.

Montecubeiro. Unha guerra de papel.

Crenzas mapuches sobre o Alén.
Estudio de mitoloxía comparada.
Semellanzas coa tradición galega.

Damas, tumbas e heroes.
Aproximación ao imaxinario ibero
a través da súa arte escultórica.



FOTOGRAFÍA DE PORTADA
Dama de Elche
Museo Arqueolóxico Nacional, Madrid

AUTORA: Ana Durán Penabad

DIRECTORIO

Dirección
Rafael Quintía Pereira

Dirección artística
Ana Durán Penabad

Fotografía
Sociedade Antropolóxica
Galega

I.S.S.N. 2254-5964

EDITA:
Sociedade Antropolóxica
Galega (S.A.G.A.)

www.antropoloxiagalega.org

Nas redes sociais:

En Facebook
[@sociedadeantropoloxicagalega](https://www.facebook.com/sociedadeantropoloxicagalega)

En Youtube
[Sociedade Antropolóxica
Galega \(SAGA\)](https://www.youtube.com/SociedadeAntropoloxicaGalega)

O noso blog
[https://sociedadeantropoloxicagalega.
wordpress.com/](https://sociedadeantropoloxicagalega.wordpress.com/)

Contacto
infosaga@antropoloxiagalega.org

NESTE NÚMERO

- 4 *Reconstruíndo á Deusa tralo mito.
Análise comparativa entre a Vella galega
e a Frau Holle xermánica.*
Lidia Mariño
- 30 *De la sociedad de los Ndembu
a la globalización. El proceso ritual.
Pensamiento salvaje y domesticado.*
Deusa Pérez Goicoechea
- 42 *En busca del sepulcro perdido
de Cuauhtémoc.*
Alejandro Rabelo García
- 54 *Mundos, universos ajenos e intersignos*
José Luis Cardero
- 64 *Picadas e incisións.
Gravados de estilo protohistórico
ao aire libre. Dous exemplos no Morrazo.*
**Alexandre Paz
Vanessa Mariño
Eloy Martínez**
- 74 *Montecubeiro.
Unha guerra de papel.*
Miguel Losada
- 90 *Crenzas mapuches sobre o Alén.
Estudio de mitoloxía comparada.
Semellanzas coa tradición galega.*
Rafael Quintía Pereira
- 116 *Damas, tumbas e heroes.
Aproximación ao imaxinario ibero
a través da súa arte escultórica.*
Ana Durán Penabad

EDITORIAL



Corría o ano 2011 cando, dende a SAGA, decidimos pór en marcha unha serie de publicacións dixitais e periódicas que permitisen achegar, dun xeito libre e atractivo, o mundo da antropoloxía a todas aquelas persoas interesadas neste eido do coñecemento. Nacían así *Caderno de campo. Boletín informativo da Sociedade Antropolóxica Galega e SAGA. Revista electrónica de investigación*.

SAGA. Revista electrónica de investigación naceu co obxectivo de recoller artigos de investigación e divulgación sobre etnografía, antropoloxía, historia e arqueoloxía de Galicia e tamén de fóra do noso territorio. Co fin de primar a súa función eminentemente divulgativa e de servizo social a prol do coñecemento da antropoloxía, da historia e do noso patrimonio cultural, a revista está aberta ás achegas que calquera investigador/a queira facer e que se enmarquen na temática da publicación.

Tras un par de anos de publicación en formato repositorio dixital de artigos, e debido á carga de traballo que os diferentes proxectos anuais ocasionaban, tivemos que deixar este proxecto editorial en suspenso durante uns anos. Agora, no 2021, e con nova equipa e folgos anovados chegou o momento de retomar a publicación, de renovala e de melloralala. Abandonamos o vello formato da revista electrónica compilatoria de artigos individuais descargables en Pdf para pasar a un formato máis dinámico, visual e de fácil lectura. Un formato revista en papel, maquetada con esmero e iluminada cun grande aparello fotográfico que estamos seguros será do agrado de todos os nosos lectores.

Emulando á mítica Ave Fénix e coincidindo co 10º aniversario da nosa asociación, velaí a nova versión renacida de *SAGA. Revista dixital de investigación*, un número 2021 onde navegaremos por un mar de símbolos, ritos, mitos, historias e expresións culturais que non nos deixarán indiferentes. Agardamos que a súa lectura sexa enriquecedora e que esta nova singladura sexa longa e fértil.

Rafael Quintía
Presidente da SAGA

RECONSTRUÍNDO Á DEUSA TRALO MITO



Análise
comparativa
entre a Vella
galega
e a Frau Holle
xermánica.

Lidia Mariño

Unha das personaxes míticas galegas máis interesantes para o estudo antropolóxico é a Vella, faceta anciá da Moura. O motivo desta afirmación son os significativos atributos e funcións cos que esta se manifesta, características que fan pensar a quen se achega ó estudo da súa figura que se trata, en realidade, do recordo dunha antiga divindade¹. Esta hipótese fai que se abra ante a antropóloga un basto campo de investigación, cuxa tarefa máis fascinante sexa, quizais, a de tentar reconstruír -sempre na medida do posible- a esa antiga Deusa que se agocha trala personaxe mítica. Sen embargo, tanto como fascinante é esta unha empresa en extremo complexa pois, a pesar dos interesantes indicios que as lendas galegas nos achegan sobre a súa figura, son de todo insuficientes á hora de abordar o seu estudo como posible divindade precristiá.

Cómpre entón recorrer ó resto de territorios nos que presumiblemente foi adorada, e que conservan tamén o seu recordo en forma de lendas, contos e tradicións. Deste xeito, engadindo á nosa información os datos espallados por xeografías nas que se acreditan substratos culturais comúns, a tarefa pode facerse quizais algo máis abarcable. Sobre todo se, como é o caso, existen países nos que o estatus de divindade hai longo tempo que foi reivindicado para á Vella e, polo tanto, estudada en profundidade.

A antropoloxía como disciplina deu os seus primeiros pasos co estudo “dos outros”, é dicir, daquelas sociedades coas que os europeos entraban en contacto, a miúdo por mor da colonización. Estes pobos espertaban infinidade de preguntas sobre o como e o porque das súas formas de vida, formas que se antollaban moi diferentes ás nosas. Sen em-

1 QUINTÍA PEREIRA, R. (2016): *Análise estrutural e simbólico do mito da Moura*. Urco Editora, Santiago de Compostela.

bargo, a antropoloxía xermánica pronto virou cara dentro e, mentres o resto de Europa seguía centrada no estudo deses outros, eles comezaron a recoller e estudar o seu propio folclore. Esta tarefa sería alentada polo nazismo no seu afán por ter, a toda costa e pese ós sesgos ideolóxicos implícitos, unha mitoloxía de seu que reivindicase a supremacía da raza aria.

Sen embargo, grazas a esta indagación precoz no propio folclore, os datos dispoñibles na mitoloxía xermánica sobre a figura da Vella son abundantes e francamente interesantes. Do mesmo xeito, a interpretación e reconstrución da figura atópase moito máis avanzada que a nosa. Parece sensato entón, para a antropóloga interesada no seu estudo, recorrer ó material etnográfico xermánico, por ver se pode este ser asimilado ó noso contexto cultural, e facer máis lixeira esa tarefa de tentar reconstruír á divindade agochada tralo mito.

SIMILITUDES ENTRE A VELLA E FRAU HALLE

Utilizaremos maioritariamente esta denominación para referirnos a ela -*Frau Holle*, é dicir, Señora do Inframundo- malia que nas rexións alpinas se coñeza como Perchta e tamén se atopen nalgunhas zonas os apelativos de Holda, Frau Gode, Stampa ou Luzie. E comezaremos por bosquexar as similitudes existentes entre esta figura e a nosa Vella para deixar constancia, dende o comezo, de que estamos a falar da mesma personaxe e,

xa que logo, serán válidas as nosas comparacións:

Creación do clima e dos fenómenos celestes. Na mitoloxía galega, a Vella dá nome ó arco da vella, e numerosos son os refráns referentes ó clima que fan alusión a ela, por exemplo: “Ai, como chove! Ai, como trona! Hai unha vella tocando a zanfona”, entendendo que os tronos son provocados pola zanfona da Vella. Do mesmo xeito, aínda quedan lugares en Galicia nos que, cando o día esperta xeadado exclaman: “esta noite peneirou a Vella canto quixo”, pois asimilan o branco xeo coa fariña que cae da súa peneira; ou nos días de bochorno “como atiza a Vella!”, coma se ela estivese a avivar o lume que provoca a calor. Na mitoloxía xermánica, a neve e a xeadada son as plumas que caen da almofada de Holle cando esta as sacude, escóitanse tronos cando move o carrete do liño², a néboa é o fume da súa fogueira, chove cando lava a roupa e disque a Vía Láctea (chamada “estrada de Frau Holle”) foi fiada por ela³. Como vemos, trátase exactamente da mesma pauta, a de atribuír os cambios na meteoroloxía ás diferentes actividades cotiás que ela está a realizar.

Construción da paisaxe. Na mitoloxía galega a miúdo os penedos singulares da nosa paisaxe foron transportados ata o seu lugar pola Vella⁴, levándoas na cabeza mentres cunha man fía e outra arrola a un cativo; outras veces, máis fachendosa, lévaas na punta do dedo. A mesma explicación dáenos para a construción das mámoas e non son

2 ZOCHIOS, S. (2016): “Baba Yaga, les sorcières et les démons ambigus de l’Europe orientale” En *Revue Sciences/Lettres* nº 4. (En liña)

3 HAMMER, J. (2005): “Holle’s Cry: unearthing a birth goddess in a German jewish naming ceremony” En *Nashim: a journal of jewish women’s studies & gender issues*, nº9. Indiana University Press.

4 ALONSO ROMERO, F. (1998): “Las mouras constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folclore gallego con el de otras comunidades europeas” En *Anuario Brigantino*, nº 21.

poucos os fitos paisaxísticos onde se aparece ou que a refiren na súa toponimia. Na mitoloxía xermánica, unha pedra que caeu do zapato de Holle converteuse nunha montaña⁵, e outra que lanzou co dedo nun penedo de curiosa forma⁶, tamén transportou no seu polgar a pedra de Meissner ata o seu lugar⁷. Do mesmo xeito, son numerosas as covas, fontes e rochas que levan o seu nome ou onde ela se manifesta.

Asociación co fiado. Na mitoloxía galega, a Vella adoita aparecer nas nosas lendas fiando, e constrúe a paisaxe sen deixar de facelo. Na mitoloxía xermánica, Frau Holle crea o clima mentres fía, e unhas das súas funcións principais é a de vixiar que as mozas rematan os seus labores de fiado a tempo, así como recompensalas ou castigalas segundo o resultado.

Faceta civilizadora. Na mitoloxía galega, a Moura aparece vinculada ós marcos divisórios entre parroquias e ó reparto de horas de moenda nos muíños; tamén foi quen levou a vide ó Val de Monterrei e o berberecho a Noia⁸. Na mitoloxía xermánica, Frau Holle introduciu o cultivo do nabo no norte de Alemaña⁹ e ensinou á xente técnicas culturais tales como fiar e tecer.

Aparencia e funcións duais. Ámbalas dúas figuras teñen tanto connotacións positivas e favorecedoras como tamén negativas, relativas estas ó castigo no incumprimento dos

tabús ou como causantes dos perxurios sen aparente explicación para os seres humanos. Do mesmo xeito, as dúas se nos describen como unha muller vella, fea e farrapenta, mais teñen a capacidade de transformarse en mozas novas e fermosas.

Esta comparativa entre unha e outra figura amósanos, sen moito lugar para a dúbida, que estamos a falar da mesma personaxe. Unha coa que se explican a climatoloxía, os fitos na paisaxe e as normas culturais seguindo idénticos patróns de comportamento; e amosando tamén idénticos atributos e aparencia. Partindo da constatación destas semellanzas, así como tamén da probabilidade de que a mesma divindade puidese estar presente tanto no panteón galaico coma no xermánico, consideramos axeitado empregar ámbalas dúas figuras para unha análise comparada. Cómpre dicir que xa en 1910 Murguía¹⁰ estableceu un vínculo entre as nosas personaxes míticas femininas e a Frau Holle xermánica, a raíz do romance tradicional “Dama Gelda”. Fala este dunha muller con poderes sobrenaturais capaz de desencantar a unha Moura que a bruxa Aldonza ten presa no camiño a San Andrés de Teixido, invocando unha treboada que leva á bruxa ata o mesmísimo inferno. Murguía exprésao nestes termos: “*Dama Gelda*, nome puramente germánico que recuerda a Dama Holle (Holda, Freya) y al propio tiempo nuestras *damas blancas* o hadas benéficas. La Gelda del romance se nos presenta

5 MOTZ, L.(1984): “The Winter Goddess: Percht, Holda and related figures”. En *Folklore*, volumen 95:II.

6 <https://www.spiegel.de/spiegel/maerchen-forscher-suchen-die-wahre-frau-holle-a-1142418.html>

7 Conferencia de Heide Göttner-Abendroth: *Frau Holle im Patriarchat*. Weitere Mythen in kulturgeschichtlicher Deutung. 5/10/2018

8 QUINTÍA PEREIRA, R. (2016): *Análise estrutural e simbólico do mito da Moura*. Urco Editora. Santiago de Compostela.

9 MOTZ, L.(1984): “The Winter Goddess: Percht, Holda and related figures”. En *Folklore*, volumen 95:II.

10 MURGUÍA, M. (1910): “Dama Gelda”. En *Boletín de la Real Academia Gallega* nº38

dotada de las mismas facultades que la *Helda* alemana, delatando en Galicia el origen suevo de esta creación popular”.

Xa que logo, estudaremos o resto de mitos e os ritos nos que a Frau Holle ten un papel protagonista, especialmente aqueles presentes tamén no contexto galego pero asociados a figuras indefinidas que non son a Vella. Deste xeito, ampliaremos considerablemente a información da que dispoñemos, e poderemos tentar dilucidar a importancia que algún día puido ter tamén esta divindade en Galicia.

MITOS E RITOS GALEGOS QUE EN CENTROEUROPA SE ASOCIAN COA FRAU HOLLE

Deixar a mesa posta no Nadal. No s. XIII o papa Xoán XXI, no seu *Thesaurus pauperum*, deixou rexistrada a seguinte tradición: “O segundo tipo de superstición, unha especie de idolatría, é a de aqueles que, pola noite, expoñen recipientes abertos cheos de comida e bebida destinados ás damas que están por vir (...) a quen os vulgares comunmente designan polo nome de Dama Perchta ou Perchtum, esta señora que ven coa súa tropa. (...) Moitos cren que é durante as noites santas -entre o nacemento de Xesús e a noite de Epifanía- que estas damas, cuxa cabeza é a Dama Perchta, visite os seus fogares. Hai moitos que, durante estas noites, exhiben nas mesas pan, queixo, leite, carne, ovos, viño, auga e alimentos deste tipo, así como culleres, pratos, cuncas, coitelos e outros obxectos similares, á vista de Dama Perchta e a súa tropa, para que atopen aprobación e que, polo tanto, conduzan á prosperidade do fogar”. A tropa de Perchta é o nome que reci-



Abb. 1. Frau Perchta
Holzschnitt nach einer Miniatur in Hans Dürers „Wamen bei Sagen“ 1486

Á esquerda Frau Perchta retratada
cun grande nariz, 1486.

ben os espíritos dos mortos que, nas noites de inverno, acompañan á divindade no seu devir pola terra. Temos tamén rexistrada a tradición tirolesa de deixar comida, no teito da casa, a Noite de Reis á Perchta e ós espíritos dos nenos mortos antes do bautismo que a acompañan¹¹.

Vemos así como o rito contra o que o papa arremete consiste en deixarlle, durante o Nadal, a comida na mesa a Perchta e ás almas dos defuntos que con ela veñen. Salvo pola figura que encabeza a comitiva, trátase esta dunha tradición idéntica á galega. É posible, por tanto, pensar que tamén aquí a Vella encabezase ós defuntos que nos visitan neste tempo, e que as ofrendas de comidas destas datas -incluídas ás dos Reis Magos- foran nalgún tempo tamén para ela. Esta idea encaixa bastante ben no noso contexto cultural, onde a Vella ten unha vinculación evidente co Alén e o mundo da morte.

O Entroido. Perchten é o nome que reciben as mascaradas das rexións alpinas. Segundo o lugar, poden celebrarse a comezos de decembro, durante o Nadal ou no tempo de Entroido. As personaxes -interpretadas por

11 MURGUÍA, M. (1910): “Dama Gelda”. En *Boletín de la Real Academia Gallega* nº38

mozo solteiros- divídense en dous grupos: os guapos – vestidos con traxe rexional e vistosos sombreiros adornados con flores, plumas, espellos ou bonecos- e os feos – que portan pelicas negras, chocas, látego e máscaras terroríficas con cornos-. Van de casa en casa, ás veces incluso de pobo en pobo cruzando os vales, no medio dun furor enxordecador. En Mölltal, a propia Perchta é unha das personaxes, a cal fai sonar as chocas diante das casas para recibir a súa ofrenda¹². En Rauris, as Schnabelperchten van ataviadas como mulleres anciás cun cesto ó lombo, só que no canto de boca amosan o pico dunha ave. Levan consigo agulla, fío, tesoiras e tamén unha vasoira, pois a súa misión é castigar a quen non teña o fogar limpo na véspera de Reis: cortaranlle a barriga coas tesoiras, encherana de lixo, e volverán de novo a coserlla. Este rito, coincide perfectamente co papel que as lendas asignan a Perchta no devandito día: vixiar que as casas estean limpas e ordenadas -recompensando con ouro a quen o faga- e enchendo de lixo o bandullo dos nenos que esa noite estean inquedados e ruidosos. Do mesmo xeito, os estudosos asimilan a aparencia desta personaxe co feito de que, con frecuencia, as lendas describan a Frau Holle cun nariz de ferro, o cal non sería senón o pico dun ave¹³. Comprobamos entón como a tradición á que nós chamamos Entroido é, no folclore xermánico, un rito asociado á Perchta; un rito no que a propia divindade se manifesta para recibir ofrendas e tamén para levar a

cabo as accións premiadoras e castigadoras que as lendas lle atribúen. Xa temos falado noutras ocasións¹⁴ da hipótese de que as vellas fiandeiras das nosas mascaradas sexan, en realidade, a Vella, e o Entroido unha cerimonia na que se recrean os episodios míticos nos que ela intervén. Xa que logo, este dato non sería senón unha confirmación máis a favor da nosa teoría. Logo veremos, máis polo miúdo, a crenza coa cal os investigadores alemáns vinculan este rito.

Ritos asociados ós fiadeiros. Dentro dos numerosos relatos que describen a visita de Perchta ós fogares na procura dalgún incumprimento, están aqueles nos que a divindade vixía as tarefas de fiado. Ás veces, as mulleres deben acadar unha determinada cantidade de traballo antes do Nadal, de non ser así ela ensuciaralles o liño con excrementos, daralles mala sorte fiando o próximo ano ou aplicará o castigo de encher o ventre de lixo¹⁵. Sen embargo, a infracción máis grave para ela é que non se interrompa o fiado nos días prescritos, que son o tempo de Nadal e o de Entroido, pois o martes de Entroido todo o liño debe estar xa fiado e as rocas gardadas. Ela regalaralles fusos ás que cumbran e queimaralles a roca ás que non¹⁶. Esta faceta da deusa, valeulle o epíteto de *Spinnstubenfrau*, é dicir, a señora do fiadeiro. Con este apelativo désignase a súa aparición, baixo a forma dunha vella bruxa, nos fiadeiros durante o inverno, vixiando que se cumbran as normas prescritas¹⁷. Ben sabida

12 MURGUÍA, M. (1910): “Dama Gelda”. En *Boletín de la Real Academia Gallega* nº38

13 Íbidem

14 MARIÑO VENTOSO, L. (2019): “A figura da Vella mitolóxica como personaxe do Entroido”. En Caderno de Campo especial Entroido. Sociedade Antropolóxica Galega, Ourense. <https://sociedadeantropoloxicagalega.files.wordpress.com/2019/03/caderno-de-campo-2019-especial-entroido.pdf>

15 MOTZ, L. (1984): “The Winter Goddess: Percht, Holda and related figures”. En *Folklore*, volumen 95:II.

16 BARTOLOMÉ PÉREZ, N (2005): “La fiesta de Santa Brígida en León: una celebración invernal preludeo de la primavera”. En *Revista de Folklore* nº 293. Valladolid.

17 ZOCHIOS, STAMATIS (2016): “Baba Yaga, les sorcières et les démons ambigus de l’Europe orientale” En *Revue Sciences/Lettres* nº 4. (En liña)

é a importancia que en Galicia tiveron os fiadeiros, esas xuntanzas das mulleres para levar a cabo as labores de fiado, pero nas que tamén había lugar para os contos, os bailes e os cortexos. Eran propios do tempo do inverno, comezando polo mes de novembro e rematando no Entroido. Chegado este tempo, estaba prohibido fiar, e se algunha moza se atrevía a facelo os rapaces queimaríanlle a roca, exactamente como facía Frau Holle coas infractoras. Sabemos tamén que a divindade xermánica vixiaba que se acadase unha determinada cantidade de traballo feito antes de que finalizase o tempo de fiado. Do mesmo xeito, en Galicia dicíase que este tiña que estar rematado antes que chegaran as anduriñas -preludio da primavera- pois senón estas increparían á lacazana dicindo: “Fun ó mar e vin do mar, fixen o niño no teu curral. Truaniña, que fixeches? A túa tela sen fiar. Durmiches, durmiches!”¹⁸.

Estes datos complétanse ó constatar -grazas á documentación histórica- que houbo un tempo no que as galegas tamén invocaban a unha Señora do Fiadeiro nas súas tarefas. No s. VI, San Martiño de Dumio consideraba culto ó demo o feito de que “as mulleres nomeen a Minerva ó urdir as teas”¹⁹ e no s. XI o concilio de Santiago veda que se fagan agoiros “colgando dos teares figuras de mulleriñas”²⁰. Dedúcese destas condenas eclesiásticas a existencia dunha divindade asociada ó fiado, a cal era mencionada antes de emprender o traballo; así como tamén de ritos oraculares nos que se empregaban figuras femininas que ben puideron ser representacións súas. En todo caso, estes datos fálanos da existencia dunha Señora do fiadeiro en Galicia. Este feito, xunto cos costu-

mes asociados a este lugar nos que se reproducen os mesmos ritos e crenzas que aqueles vinculados á Frau Holle, permítenos pensar que tamén a Vella foi, algún día, unha divindade vinculada cos fiadeiros, que vixiaba o cumprimento das tarefas e premiaba e castigaba segundo o comportamento das mulleres. Veremos no último apartado deste artigo como os estudosos da mitoloxía xermánica interpretan este papel da Frau Holle.

A Estadea e a caza da cerva branca. A Cacería ou Hoste Salvaxe é un mito moi estendido, non só no contexto xermánico senón en todo o indoeuropeo. Consiste nun exército pantasmal -ás veces, dous enfrontados- cu-xos integrantes son os espíritos dos mortos, demos -seres monstruosos deformes ou híbridos- e bruxas. Esta comitiva cruza os ceos nas noites de inverno -sendo a súa primeira aparición na Noite de Defuntos-, especialmente aquelas de treboada, pois a Hoste descríbese a veces como a causante das mesmas co seu terrible estrondo. O exército vai sempre comandado por un anfitrión, sendo Frau Holle a da cacería xermánica, acompañada ou contraposta ó seu consorte Wotan. Segue á tropa unha manda de cans, de feito, en ocasións os propios cazadores son vistos coma lobos. O mesmo acontece coa presa, que pode ser tanto un animal sobrenatural coma unha muller nova, desgñada e espi-da. Ver esta espectral comitiva considérase un presaxio de morte, e os que a atopan no camiño son arrastrados para formar parta da hoste durante toda a noite. Nalgúns lugares, a estes vivos que van na comitiva entrégase-lles unha perna da muller á que perseguen.

18 QUINTAS BARJAS, M.C. (2019): “O fiadeiro. Novás e arredores”. En Fol de veleno. *Anuario de Antropología e Historia de Galiza* nº8. Sociedade Antropolóxica Galega, Ourense.

19 San Martiño de Braga, *De correctione rusticorum*.

20 MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (1978): *Historia de los heterodoxos españoles*. La Editorial Católica, Madrid.



A Cacería Salvaxe por Peter Nicolai Arbo, 1872

Autores como Lisón Tolosana²¹ vinculan a nosa (Santa) Compañía, Estadea ou Estántiga coa Caza ou Hoste Salvaxe xermánica. A palabra “estantiga” parece provir de “hoste antiga”, o cal xa vincularía a ámbalas dúas manifestación na súa denominación. Tamén contan as nosas lendas que se aparecen estas almas en pena nas noites de inverno e que velas supón un presaxio de morte, así coma o perigo de ter que acompañala e recibir a cruz para portar. Malia os intentos de adaptar a comitiva ó cristianismo como unha silenciosa procesión cristiá, Lisón expón descrições dadas polos informantes nas que se reflicten os ecos da antiga Cacería, pois fála-se dos ouveos dos cans que a acompañan, do terrible estrondo que as precede e das fachas coas que a comitiva se alumea. Do mesmo xeito que acontece na Cacería, tamén temos

referencias en Galicia de que as bruxas eran parte integrante da Compañía. Cuveiro Piñol, no Dicionario Gallego de 1876, danos esta definición: “entre o vulgo, crida hoste ou procesión de bruxas que andan de noite alumeadas con ósos de mortos, chamando ás portas para que as acompañen, ós que desexan que morran axiña”. Quintía Pereira²² recolle en Doade a denominación “anturuxada” para a Compañía, e explica que o termo remite a “antaruxa” que significa bruxa. E en Feás²³ referencias a unha procesión de bruxas que porta con ela instrumentos relacionados co proceso de fiado tales coma o cepillo de cardar. O Pai Sarmiento apunta que en Ourense chaman á Compañía “As Xans”, o cal relaciona coa palabra “xanas (coa que) designan en Asturias ás mouras encantadas das fontes”²⁴.

21 TOLOSANA LISÓN, C. (1998): *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas*. Ed. Akal, Madrid.

22 QUINTÍA PEREIRA, R. (2020): *O falar das pedras. Antropoloxía simbólica do Patrimonio de San Pedro de Doade*. A formiga Ravicha, Ourense.

23 QUINTÍA PEREIRA, R. (2019): *Heichas Contar. Contribución ao corpus mitolóxico galego*. Ab Origine Edicións. Pontevedra

24 GARCÍA ROMERO, F. (2001): “La mitología clásica en la obra de Fr. Martín Sarmiento”. En *Cuaderno de Estudios Gallegos*, Tomo XLVIII Fascículo 114. Santiago.

Vemos así como a nosa Estadea presenta -en moitas das súas manifestacións- un forte vínculo coa Cacería Salvaxe en canto á tipoloxía dos integrantes, época de aparición e consecuencias do seu paso, como tamén semellanzas nas descrições dadas polos informantes. Sen embargo, hai outro paralelo coa Cacería Salvaxe na mitoloxía galega que ata o de agora non se ten analizado: a caza da muller transmutada en cervo branco. É coñecida a versión recollida en Doiras por Carré Alvarellos²⁵, sen embargo, eu tiven a oportunidade de recoller unha versión lixeiramente diferente desa historia. Nela, Aldara é obrigada a casarse -contra a súa vontade- co fillo do conde do castelo de Navia de Suarna. Desesperada, marcha ó bosque e atópase cunha bruxa que se ofrece a convertela nunha cervo branco durante o día, para que o seu pretendente non a poida atopar, recuperando pola noite a súa forma de muller²⁶. A historia segue do xeito coñecido, e o seu irmán -chamado aquí Álvaro- dálle caza sen saber que se trata da súa irmá, ata que a pata cortada do animal convértese na man dela. As novidades desta versión son moi interesante, pois fana máis semellante ás do resto do continente.

En primeiro lugar, porque aparece unha bruxa encargada de operar esa transformación que acontece segundo as horas do día; e en segundo, porque a moza cazada escapa dun amor non desexado, que na maioría de versións é de tipo incestuoso, sendo o cazador o mesmo pretendente.

O motivo da caza da cervo branco -malia que femia, a miúdo descrita con cornamenta dourada- atópase estendido por todo o contexto indoeuropeo en forma de lenda, conto, mito ou romance. Unha das referencias máis antigas é o terceiro traballo de Hércules, no que debe dar caza á cervo Cerinea, de pezuños de bronce e cornos de ouro. Con frecuencia, a persecución do animal acaba por conducir ó cazador a un lugar máxico vinculado co Máis Alá²⁷. Do mesmo xeito, nas lendas fundacionais dalgúns santuarios cristiás -coma o de San Pedro de Rocas- o mítico animal leva o santo ata o lugar; noutras, Xesucristo crucificado amósase na cornamenta flamíxera²⁸. Tamén é moi frecuente que a cervo sexa en realidade unha doncela sobrenatural -fada ou bruxa- de idénticos atributos: pel branca coma o leite e trenzas louras coma o ouro. Así acontece na lenda india coñecida como “O fillo das sete raíñas” na que, ademais, a doncela-cervo é filla da Vella: unha anciá fiandeira que habita nun limiar, que se adorna con colares de contas -en realidade, os ollos das súas vítimas- e que ten a capacidade de devolver a vida ós mortos a través dun ritual que a vincula con antigas divindades: “Pronto llegó al montón de ceniza y, como sabía qué era, cogió un poco de agua y la mezcló con la ceniza para formar una pasta a la que dio forma de hombre. A continuación, dejó caer una gota de sangre de su meñique en su boca, sopló y de inmediato el hijo de las siete reinas se incorporó tan bien como siempre”²⁹. Nesta liña, Morales Blouin³⁰ da conta de numeroso

25 CARRÉ ALVARELLOS, L. (1983): *Las leyendas tradicionales gallegas*. Espasa, Madrid.

26 Nas versión europeas, como por exemplo o romance francés de *Margarita o la cierva blanca*, a transformación adoita ser inversa: muller de día e cervo de noite.

27 MÉNDEZ FERRÍN, X.L. (1966): *O Cancioneiro de Pero Meogo*. Ed. Galaxia, Vigo.

28 CASTRO, L. (2015): “El significado del agua en el arte rupestre galaico” En *Congreso Internacional del Agua-Termalismo y Calidad de Vida*. Ourense.

29 JACOBS, J. (2015): *Fábulas y leyendas de la India*. Quaterni, Madrid.

30 MORALES BLOUIN, E. (1981): *El ciervo y la fuente. Mito y folklore en la lírica tradicional*. Edicións José



O cazador espectral que persegue á muller que o rexeita ata matala e darlle de comer o corazón ós seus cans.
Nastagio degli Onesti, Botticelli 1483

exemplos arredor do mundo nos que a cervo branca se vincula co Máis Alá e/ou con divindades precristiás, o que fai concluír a Trubarac³¹ que se trata da imaxe dunha antiga deusa feminina -relacionada con Artemisa e Inana- cuxa forma zoomorfa era unha cervo.

Volvendo ó tema da Cacería Salvaxe, o feito de que a presa da comitiva sexa, a miúdo, unha doncela de pel branca, fai pensar a algúns autores³² que esta pode estar relacionada coa caza da cervo branca. Esta hipótese xurde pola existencia en Lancashire dunha lenda semellante en todo á da Hoste -unha caza espectral que comeza cada ano polo tempo de Defuntos- e na que o obxecto da persecución é unha muller convertida en cervo branca. Vemos como en ámbalas dúas lendas coinciden a época de aparición, o tema da caza e o feito de que a presa sexa

unha moza transmutada en animal sobrenatural. Na nosa de Doiras dáse unha coincidencia máis: o motivo da perna cortada.

Entre os autores galegos que analizaron esta nosa lenda, destacaremos as conclusións de tres deles. Para Bouza Brey³³, o tema da cervo branca debeu estar máis estendido en Galicia na antigüidade (tal como afirma Murguía en 1885: “la creencia referente a la transformación del hombre en lobo es común en Galicia. Lo mismo sucede en cuanto a convertirse en perro y sobretodo en cierva, de lo cual tenemos gran número de cuentos”), mais ó ir desaparecendo a presenza do animal no ecosistema, este foi substituído nas lendas por outros máis presentes na vida cotiá, converténdose por exemplo en loba branca en Vilariño de Conso. A favor da súa hipótese, pon de manifesto que a estrutura da lenda de Doiras está presente en

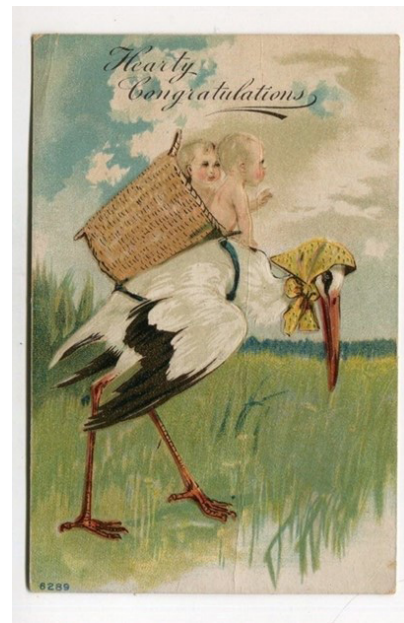
31 TRUBARAC, D. (2011): *La falsa excusa del agua enturbiada por el ciervo: paralelismos ibéricos y balcánicos*. Tese de doutoramento. Universidade Complutense de Madrid. Facultade de Filoloxía.

32 HARDWICK, C. (1872): *Traditions, superstitions and folk-lore*. A. Ireland & Co., Manchester.

33 BOUZA BREY, F. (1963): “El tema romanesco del ciervo del pie blanco en la novelística popular gallega”. En *Cuadernos de Estudios Gallegos* tomo 18 nº 55 ps: 148-166.

moitas outras do país: a efusión do sangue como medio para recuperar a forma humana, a maldición como causa da transformación e o acompañamento de animais feros na persecución. Tamén relaciona a nosa lenda cun romance no que a caza-cortexo da doncela-cerva se converteu na caza do home-cervo como condición indispensable para o matrimonio coa doncela, mais a estrutura é indubidablemente a mesma. O interesante desta versión é que o cazador-lobo é referido aquí coma un mouro, guiado por un home-can.

Alonso del Real³⁴ parte do traballo de Brey e analízao en clave prehistórica. Para el, o mitema da caza da cervia branca “reitera – sexa por derivación directa ou indirecta, sexa por reinvencción– ritos, mitos, relatos, o que sexa, propios dunha mentalidade e sensibilidade de antigos grandes cazadores totémicos”, entendendo totémico no sentido estruturalista de Lévi-Strauss. Conclúe que estas historias reflexan un rito nupcial de cazadores funcionalmente totémico. Pola súa banda, Mariño Ferro³⁵ interpretan a lenda da cervia branca deste xeito: “El romance habla, pues, de un incesto por medio del motivo del hermano que caza una cierva blanca. En la versión francesa el hermano acosa la cierva-mujer hasta darle caza y comerla. La comparación del placer sexual con la satisfacción gastronómica es universal y está presente, por supuesto, en la tradición gallega y europea (...) La leyenda gallega narra, pues, en términos simbólicos de amplia difusión en Europa, los amores incestuosos de dos hermanos, unidos por compromisos



*Felicitacións de nacemento
de comezos do s.XX.*

*A caracterización da cegoña é moi
semellante ás Schnabelperchten.*

proprios de casados”. Ó amparo destas interpretacións, reparamos en que os líderes da Horda Salvaxe sempre coinciden cunha figura asimilable ós arquetipos da bruxa e do diaño³⁶, os cales poden pertencer a exércitos enfrontados. Tamén no feito de que na lenda de Doiras a bruxa protexa á moza perseguida, e na da India sexa a súa nai. Xa que logo, unha hipótese ábrese ante nós: que baixo o arquetipo do “diaño” se represente a ese pretendente –quizais rexeitado, quizais incestuoso– que lidera á comitiva dos lobos cazadores, á vez, home-lobo el mesmo. Do mesmo xeito, baixo o da “bruxa” -a Vella, para nós- se agoche quen guía e axuda á cervia perseguida, quizais a súa propia nai. Analizaremos esta hipótese máis polo miúdo cando vexamos a interpretación que os etnógrafos alemáns dan á Cacería Salvaxe.

34 ALONSO DEL REAL, C. (1975): “Más sobre “El ciervo del pie blanco” y sus conexiones”. En *Cuadernos de Estudios Gallegos* tomo 27 nº 87-89 ps: 219-244.

35 MARIÑO FERRO, X.M. (2008): “La cultura tradicional gallega: la leyenda de la cierva blanca”. En: *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente. IX Encuentros internacionales de filosofía no Camiño de Santiago*, p.:141-165

36 NORSA, A (2017): “Procesións de mortos e procesións de vivos. Un estudio italo-lusitano”. En *Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza* nº7 Sociedade Antropolóxica Galega, Ourense.

Os pozos piagos e as ánimas. Os irmáns Grimm recolleron un conto no que unha rapaza accede á casa de Frau Holle ó caer nun pozo. Do mesmo xeito, numerosas pozas e lagoas en Centroeuroa están asociadas á súa figura, ben referíndose como a súa morada ou ben porque se aparece nelas como unha fermosa rapaza que seduce ós homes. Hai un estanque en Alemaña, coñecido como Hollenteich ou Frau-Holle-Teich, que se di que é a entrada ó reino de Frau Holle. A poza é infinitamente profunda e por ela accédese a un castelo de prata rodeado dun xardín cheo de flores, as cales regala xenerosamente ás mulleres. Sen embargo, a crenza máis interesante é aquela que di que os bebés veñen deste estanque, e que as almas dos defuntos retornan a el. A crenza estaba tan arraigada que, aínda na década dos anos 30, os nenos acudían á poza para observar o seu reflexo, recoñecendo nel ós cativos que agardaban para nacer nese mundo subacuático, e vían nas canas e herbas da lagoa os cabelos destes meniños³⁷. Do mesmo xeito, as mulleres que querían concibir debían bañarse nas súas augas. En canto ós rexistros materiais, atopáronse na lagoa moedas do s. I d.C. que fan pensar nalgũa clase de ofrenda.

Mais non é este o único estanque no que habitan as ánimas dos cativos que están por nacer. Por toda Alemaña, así como en múltiples lugares de Europa, existían pozas -nalgunhas ocasións covas- nas que se cría que as cegoñas ían buscar ós espíritos dos meniños e entregarllos ós seus pais. Hans Christian Andersen exprésao así no seu conto “As Cegoñas” (1838): “Sé donde se halla el estanque en que yacen todos los niños chiqui-

tines, hasta que las cigüeñas vamos a buscarlos para llevarlos a los padres. Los lindos pequeñuelos duermen allí, soñando cosas tan bellas como nunca mas volverán a soñarlas”. Deste xeito, as nais que querían ter fillos colocaban doces na fiestra como ofrenda ás cegoñas para notificarlle o seu desexo³⁸. Esta asociación entre ánimas e cegoñas debe ser dunha grande antigüidade, a xulgar polo estendida que esta se atopa: No mundo eslavo pensábase que as cegoñas traían ás ánimas dos pequenos dende Iriy, lugar mítico ó que as aves voan no inverno e as ánimas dos defuntos van ó morrer. No antigo Exipto, estas aves representaban a alma. En lugares tan afastados como Alemaña ou Marrocos, pensábase que as cegoñas eran en realidade seres humanos transmutados, persoas que vivían nunha illa moi afastado e que tomaban esa forma para vir ó noso mundo³⁹. A confluencia destes datos fai pensar a algúns⁴⁰ que as cegoñas se atopan ó servizo de Frau Holle. Mais, tendo en conta a súa representación aviforme no Entroido, é posible que a propia deusa se manifeste como cegoña na súa función psicopompa. Isto entroncaría coas Deusas-paxaro -características do neolítico pero con raíces no paleolítico superior- das que fala Marija Gimbutas⁴¹.

Pero o máis interesante destas lendas é que nos están a falar de antigas crenzas relativas á orixe e o destino das almas. Un mesmo lugar dende onde canalizar tanto a chegada dos espíritos dos que morren como a partida dos que están por nacer, e que convirte á morte nunha etapa máis do coñecido como “ciclo do eterno retorno”. Esta idea está aínda hoxe moi presente nos ritos funerarios da

37 KOLLMANN, K. (2005): *Holle and the Meissnerland*. Eschwege

38 MARGOLIS, M. e PARKER, P. (1972): “The Stork Fable. Some psychodynamic considerations” En *Journal of the American Psychoanalytic Association* 20 (3) p. 494-511.

40 CHAMBERLAIN, A.F. (1895): *The child and childhood y folk-thought*. Clark University, Worcester.

41 GIMBUTAS, M. (2014): *Diosas y dioses de la vieja Europa*. Ediciones Siruela, Madrid.

África subsahariana⁴², a cal se ten definido co concepto de “amortalidade”, é dicir, a ausencia da morte por ser esta, como dicimos, unha fase máis dese ciclo eterno. Estas crenzas deberon de estar, nalgún tempo, moi espalladas polo mundo, a xulgar polos lugares xeograficamente tan afastados nos que se teñen atopado, tal como lle aconteceu a Malinowski nas Illas Trobriand. Pensaban os seus habitantes que, ó morrer, a alma dirixíase cara unha illa situada a uns quilómetros da súa. Alí, levaban unha existencia agradable e pracenteira -ou ben invisibles ou ben baixo terra-, visitando os seus pobos unha vez ó ano -ó final das colleitas- nunha gran festa na que recibían ofrendas. Isto era así ata que se facían vellos nese Outro Mundo e se convertían en embrións que eran devoltos nunha cesta ás Illas Trobriand e lavados coa auga do mar. Finalmente, estes penetraban na vaxina dunha muller deixándoa preñada⁴³. Estas crenzas implican o concepto de reencarnación das almas e eluden o papel do home na concepción, relegándoo á figura que alimenta ó feto no ventre a través do seu seme. Como vemos, semella haber detrás do estanque de Frau Holle unha cosmovisión semellante, na que as almas dos finados retornan como as dos que están por nacer, feito polo cal a muller debe bañarse nas augas que habitan estes espíritos se quere concibir. Estes datos fan supoñer ós estudiosos que, as almas dos mortos sen bautizar que sempre

acompañan a Frau Holle, son en realidade unha explicación cristiá⁴⁴ para o feito de que sexan os que están por nacer quen verdadeiramente a acompañan, coñecidos nalgúns lugares coma “grilos”. Ese estanque sen fondo onde habita Frau Holle garda unha grande semellanza cos pozos piagos, moi presentes por toda a nosa xeografía. Na aldea onde eu nacín, hai un lugar coñecido como Pozo da Pena⁴⁵, onde contan que un día caeu unha vella co seu can. Quixeron rescatalos tirando unha corda, pero o peso que levaba amarrado nunca chegaba ó fondo. Tamén acontece que, se lanzas unha pedra á poza, escoitas laiarse a alguén alá embaixo; outros din que só en certas dats do ano se escoitan as voces dos que alí están e que poden ser almas en pena. Certamente, esta crenza é moi similar á da Vella xermánica -asociada no noso caso a un can, algo moi recorrente por toda Europa- que habita no estanque sen fondo, como tamén á referencia de poder albiscar entre as augas ós que alí habitan. Mais hai un lugar en Galicia que, pola súa especial conexión tanto coa morte como coa concepción, preséntanos un mellor exemplo para explorar a posibilidade de que, algún día, existiran en Galicia estas ideas da reencarnación das almas intermediada pola figura da Vella. Trátase do Santuario da Lanzada⁴⁶. Contan as lendas que a Compañía, tras recoller as almas dos defuntos no cemiterio, diríxese ó campo da Lanzada a descansar, antes de

42 BAROU, J. (2010): “La idea de la muerte y los ritos funerarios en el África subsahariana. Permanencia y transformaciones”. En *Trace (Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre)*, Ed. CEMCA.

43 MALINOWSKI, B. (1916): “Baloma; The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands”. En *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 46 (Jul. - Dec., 1916), pp. 353-430.

44 MOTZ, L.(1984): “The Winter Goddess: Percht, Holda and related figures”. En *Folklore*, volumen 95:II.

45 MARIÑO VENTOSO, L. (2020): “Ritos e crenzas dunha aldea mariñeira. Unha aproximación etnográfica á relixiosidade da Silva (porto do Son” (p.149-190). En *Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza* nº9 Sociedade Antropolóxica Galega, Ourense.

46 QUINTÍA PEREIRA, R. (2016): “A Nosa Señora da Lanzada. A idea do Máis Alá na xénese dun santuario costeiro” (p.491-512). En *Actas do III Congreso Internacional sobre Cultura Celta: “Os Celtas da Europa Atlántica”* 2011. Instituto Galego de Estudos Célticos.

emprender a viaxe cara as illas Ons, morada das almas dos defuntos. Outras veces o destino é a da Toxa ou a antano do Grove, malia que hoxe península. En relación con esta idea de que as illas Ons son o destino das almas dos defuntos, atopamos nela a furna coñecida como Burato do Inferno, onde se escoitan os berros das almas que alí sofren condena. Outro lugar interesante é a Cova da Vella onde, polo contido lendario das covas dos arredores e a súa situación nesta illa tan especial, podemos supoñer que ela habitaba. Mais a Lanzada non só ten esta faciana relacionada coa morte, senón tamén a totalmente oposta. O día da Ascensión de Cristo, así coma os sábados de lúa chea dos meses sen “r” –é dicir, maio, xuño, xullo e agosto– as mulleres que desexen concibir deben darse un baño de 9 ondas na praia.

Nin as crenzas relativas ós lugares onde os mortos parten cara o mar nin os baños rituais da fertilidade son exclusivos da Lanzada, mais o feito de que se conserven neste lugar ámbalas dúas caras da moeda, convérteno nun punto interesante de comparación co estanque de Frau Holle. Danos pé a imaxinar que, quizais, a nosa Vella compartía coa xermánica a tarefa, non só de guiar ás almas dos mortos nas súas comitivas pola terra, senón de acoller na súa casa a eses espíritos que veñen de morrer e que están por volver a nacer. Casa á que normalmente se accede polo medio acuático, situada ben nun pozo piago, ben nun lugar baixo terra -onde nace a auga-, ou ben nunha illa, tal como

acontece na cosmovisión trobriandesa e na nosa mesma: “Alonso Romero e Fernández de la Cigoña recolleron a crenza entre os poboadores da illa de Sálvora de que cando morría un veciño a súa alma se transformaba nunha ave e emprendía o voo para cruzar dende Sálvora ata o illote de Noro, pois neste lugar moraba a Santa Compañía. Alonso Romero di que na illa de Ons se cre que a alma dos que morren se despraza por mar ata a illa de Onceta ou cara ao Oeste ao lugar das sombras e da morte. Segundo Aparicio Casado, para os mortos dos lugares costeiros as illas representan o final do camiño, así para os veciños de Bueu ese final está na illa de Ons, mentres que os veciños da Escusa (Poio) o sitúan na illa de Tambo”⁴⁷.

Os embrións serían enviados de volta á terra tamén por este medio e, ó somerxerse nel as mulleres, lograrían albergalos no seu ventre. De feito, as lendas falan dunha cidade somerxida baixo o mar da Lanzada onde esas almas dos mortos habitarían, á espera de que as mulleres tomen o baño ritual que os traerá de novo á vida: “Estas cidades son as cidades dos mortos e como tales están ó outro lado das augas, no Alén. Os seus moradores son mouros e outros seres mitolóxicos. Como mouros eran tamén, segundo o folclore local, os que foron enterrados nas tumbas da necrópole do Campo da Lanzada”⁴⁸. Sería entón este noso mundo a imaxe especular do Outro, e os habitantes do Alén os nosos antagonistas, tal como se ten afirmado ó falar dos mouros⁴⁹: nós habitamos

47 QUINTÍA PEREIRA, R. (2016): “A Nosa Señora da Lanzada. A idea do Máis Alá na xénese dun santuario costeiro” (p.491-512). En *Actas do III Congreso Internacional sobre Cultura Celta: “Os Celtas da Europa Atlántica”* 2011. Instituto Galego de Estudos Célticos.

48 QUINTÍA PEREIRA, R. (2012): “A cidade somerxida da Lanzada”. En *Revista electrónica de investigación Galicia Encantada* nº8

49 QUINTÍA PEREIRA, R. (2012): “Mouros e Mouras. Na procura de nós mesmos”. En *Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular. Actas das V Xornadas de Literatura de tradición oral*. AELG.



A parella que, tradicionalmente, daba regalos ós cativos en Alsacia, 1873

sobre a terra e as augas e eles debaixo, nós saímos de día e eles de noite, eles teñen grandes tesouros e nós unha vida difícil e traballosa. Son eses “outros” que nos complementan, de xeito que, mentres estamos ausentes aquí, vivimos doutra maneira alá, permitíndosenos visitar “este lado” baixo a forma de certos animais. Dous mundos entrelazados, igual que no símbolo matemático do infinito. Esta hipótese casaría moi ben cos novos datos sobre a Vella aportados pola mitoloxía xermánica mais, polo de agora, tan só podemos deixala niso: nunha hipótese sobre a que seguir estudando.

Lendas sobre castigos divinos. Unha das manifestacións de Frau Holle é Muhme Mahlen. Muhme era o antigo nome alemán para designar á irmán da nai, é dicir, unha nai colateral; mentres que Mahlen é algo así como “acusar nun tribunal”. Así, esta forma

de Holle é a Nai Xuíza, a que xulga os actos dos humanos e impón castigo ou recompensa⁵⁰, e toma a forma dunha vella indefensa e esfarrapada que pide comida e refuxio. Normalmente, os que máis teñen non queren axudala, e sempre é unha persoa pobre a que se apiada dela. Nunha das versións, un granxeiro rexeita darlle nada, mais a súa filla apiádase, polo que Muhme Mahlen queima a granxa na que morren o granxeiro e toda a súa familia salvo a filla á que non afectan as chamas. Esta lenda garda unha gran similitude con aquelas que nós utilizamos para explicar o asolagamento das cidades que se atopan baixo as augas. Mais nas nosas, os protagonistas case sempre son algún membro da Sagrada Familia sendo, curiosamente, unha velliña a que si lles da refuxio e se salva do asolagamento. Pode tratarse isto dunha transposición da figura -tal como acontece en moitos mitos- pola cal a personaxe principal orixinaria segue presente pero xa como secundaria, ó ser suplantada por unha divindade representante do novo sistema de crenzas. De feito, temos algún exemplo no que a protagonista si é unha vella: “Certo día xa hai moitísimos anos, chegou petando polas portas da aldea do Lago (perto do Carballiño) unha vella moi velliña, que como iba moito frío pedía unha cunquiña de caldo. A xente era moi mala e non lle quixeron nin tanxiquera abrir as portas, entonces tuvo que se ir, pero cando estaba nun outeiro que hai cerca do pueblo, dixo: ‘Si eres Lajo te asulajo, con lo de arriba para abajo’. E neste asulagouse o pueblo e morreron todos os viciños, e onde estaba a espadana da igrexa quedou un puzo –que sempre está cuberto de frores– que non ten fondo. Moitos contan que si se pasa por alí a noite de San Xoán

50 Conferencia de Heide Göttner-Abendroth: Frau Holle im Patriarchat. *Weitere Mythen in kulturgeschichtlicher Deutung*. 5/10/2018



Herne o cazador, por George Cruikshank 1843

óense tocar as campás da igrexa” (González Pérez 1984:143)⁵¹”.

Tamén temos referencias á vestimenta esfarrapada, baixo a denominación da Vella dos Trapos, que castiga ós cativos que se portan mal⁵²; e lendas nas que a Vella castiga a quen ten comida pero non quere compartila con ela⁵³. Vemos así como a Vella podería ter sido a antiga protagonista deste mitema, ataviada como unha mendiga para premiar ou castigar a conducta dos seres humanos.

As figuras que entregan regalos polo Nadal.
Na Noiteboa, Frau Holle castiga en Wiizburg

ós nenos que se portan mal, e na Noitevella de Gotinga dá regalos ós de boa conducta. Do mesmo xeito, nos doce días do Nadal, ela leva presentes ás casas onde se lle deixa ofrendas, e castiga ós que non cumpran a tradición, como por exemplo non comer os alimentos típicos deste tempo.

Estes castigos poden consistir en mala sorte, golpes de látego ou, como xa vimos, en cortar o bandullo e enchelo con lixo. Este comportamento de comprobar que se comeu dabondo, ou os alimentos tradicionais, e de castigar ós que non cortándolles o ventre, lémbra-nos ó de apalpar as barrigas

51 GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1984): “Aproximación á antropoloxía e conflito de linguas en Galicia”, en *I Coloquio de Antropoloxía de Galicia*. Santiago de Compostela 4-6 febreiro 1982. Organizado polo Museo do Pobo Galego e a Sección de Etnografía do Instituto de Estudos Galegos P. Sarmiento, Sada, pp. 137-158.

52 QUINTÍA PEREIRA, R. (2019): *Heichas Contar. Contribución ao corpus mitolóxico galego*. Ab Origine Edicións. Pontevedra.

53 MARIÑO VENTOSO, L. (2020): “Ritos e crenzas dunha aldea mariñeira. Unha aproximación etnográfica á relixiosidade da Silva (porto do Son)” (p.149-190). En *Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza nº9 Sociedade Antropolóxica Galega*, Ourense.

e comprobar se están cheas do Apalpador⁵⁴ ou Pandigueiro⁵⁵ das montañas de Lugo e Ourense. Cómpre dicir que era esta unha tradición que non existía só no imaxinario senón que -tal como recolleu a Gentalha do Pichel- había homes que se vestían con máscaras barbadas, roupas vellas, mantas e paus dos que colgaban saquiños de cinsa, para visitar as casas e facer de Apalpadores.

Tamén temos unha referencia -malia que só unha-, recollida polo profesor Fernando Álvarez Balbuena García, de que fora esta unha personaxe feminina. Segundo Manuela Álvarez Prieto -da aldea de Arnado e nada no 1929- era a Apalpadoira quen viña apalpar as barrigas dos cativos. Nesta liña, o colectivo Etnocant recolleu recentemente en Cantabria a tradición da Vieja Nera: un home vestido de Vella que, na Noitevella, ía polas casas ameazando con cortar o ventre ós cativos que non comeran o suficiente.

En Cerdedo⁵⁶, era Xan Fiz o vello barbudo que -no imaxinario- ía polas casas no Nadal. Cumpría convidalo á mesa, reservándolle cadeira, prato e comida, do mesmo xeito que se facía con Perchta e a súa tropa de defuntos. Tamén se identifica a Xan Fiz co mendigo que aparece polas portas poñendo a proba a hospitalidade da xente, tal como falamos no apartado anterior. Se botamos unha ollada ás personaxes tradicionais que traen regalos por toda Europa, decatáronos de que, en orixe, deberon ser unha parella: unha vella e un vello envolto en pelicas. De feito, existen lugares nos que a perso-

naxe masculina era idéntica ós nosos seres de Entroido: pelicas, cara tiznada ou máscaras, cornos, chocas, látego... e, coma eles, ían de casa en casa para poñer a proba ós cativos e para decidir se deixaban regalos ou algún castigo. Esta personaxe masculina con pelicas -aínda que perdeu o seu aspecto zoomorfo na meirande parte dos lugares- pasou a ser a contraparte negativa do Papá Noel ou San Nicolás.

Estes datos fálanos dun rito de comezo de inverno que seguía as mesmas pautas que o Entroido: a visita de personaxes que representaban á Vella e ó seu consorte antropozoomorfo polas casas, ós cales cumpría satisfacer -facéndolles ofrendas e respectando as tradicións- se se quería ser bendicido e, á súa vez, agasallado por eles. Como aconteceu con moitas tradicións, ó irse esta perdendo rematou circunscrita ó ámbito da infancia, sempre último reduto onde quedan os vestixios dos antigos ritos.

HIPÓTESES PRANTEXADAS SOBRE AS ORIXES DA FRAU HOLLE E O SIGNIFICADO DOS SEUS RITOS

Como expoñiamos ó comezo, o feito de que se teña tan abondosa información sobre a Frau Holle, facilitou tanto o seu estudo como a proposición de hipóteses que permitan comprendela en toda a súa magnitude. Aproximarémonos a algunhas das máis suxestivas, sen perder de vista o obxectivo de traspoñelas á nosa Vella, tentando así aumentar o coñecemento que de ela temos.

54 LÓPEZ GONÇÁLEZ, J.A. (2006): O Apalpador: personaxe mítico do natal galego a resgate. *Portal Galego da Língua* <http://www.agal-gz.org>

55 LOSADA, M. (2011): "O Pandigueiro nas Terras de Trives". En *Caderno de campo* nº1. Sociedade Antropolóxica Galega. Ourense.

56 SOLLA, C. (2010): "O Xan Fiz e o ciclo de Nadal en Cerdedo" En *Revista electrónica de investigación Galicia Encantada* nº6.

Reminiscencia dunha antiga deusa. Lotte Motz⁵⁷, entre outros, afirma que Frau Holle se trata, en realidade, dunha antiga deusa precristiá. Os argumentos que esgrime a favor da súa hipótese son os seguintes: a ira das prohibicións eclesiásticas contra ela, a súa aparición no contexto de épocas do ano consideradas sagradas, ser receptora de ofrendas e a posesión de poderes atribuídos ás divindades: creación do clima, ser fonte de prosperidade, aplicar castigos, etc. Xa expuxemos na introdución como a Vella tamén é considerada polos investigadores a reminiscencia dunha antiga Deusa, polo cal estes datos non fan senón reafirmar a hipótese.

Relación entre o mito da cacería e o rito do Entroido. Autores como Otto Hofler⁵⁸ ou Carlo Ginzburg⁵⁹ coinciden en sinalar a existencia dun vínculo entre o mito da Cacería Salvaxe e o rito do Entroido, e non é outro que ambos serían a expresión do mesmo concepto: un no mundo das ideas e o outro actuado e representado. En primeiro lugar, aseguran que existen tantos testemuños de que a Cacería verdadeiramente acontecese que resultan difíciles de obviar⁶⁰:

- Un canon da Igrexa do s. IX condena ás mulleres que se atoparon coa comitiva de demos nocturnos, e que levaba á bruxa Holda como a súa líder.
- Un manuscrito bávaro do s. XV fala daquelas que van, trala figura de Perchta, visitando as casas polo Nadal.
- Un sermón do s. XV condena a quen aínda cree que Frau Perchta acostuma a camiñar na escuridade coa súa comitiva.

- Un home, levado a un xuízo por bruxería no 1630, confesou ter formado parte do séquito da Dama Holle e seguila no día de Ano Novo ata a montaña da que se di que sae a Cacería Salvaxe.
- Unha muller foi exiliada tras recoñecer tamén tomar parte na comitiva.
- No s. XIX Jacob Grimm afirma que a Caza segue a recrearse cada ano na honra da divindade.
- A expresión “cabalgar con Holle” utilízase para falar de alguén desaliñado, talmente coma nós cando dicimos “pareces un Entroido”.

Sen embargo, quizais un dos datos máis interesante sexa o que o pastor luterano P. C. Hilscher deixou rexistrado no seu *De exercitu furioso* (1688)⁶¹. Fala dun costume moi arraigado en Frankfurt: ó caer a noite, uns mozos ían polas casas levando un carro enfeitado de vexetación, cantando e vaticinando como os vellos lles ensinaran. O pobo, conclúe Hilscher, afirmaba que estaban a recrear a Hoste. Malia non ter máis datos -como o tempo no que este rito se celebraba ou se os rapaces ían vestidos dalgunha forma- esta información serve para saber que, efectivamente, existían cerimonias nos que a lenda sobre a comitiva de espíritos se recreaba. Xa comentamos o ruidosa que se di que é a Cacería -sons dos cornos, ouveos de cans, música instrumental, etc.-, mais Otto Hofler sinala un son en particular, repetido unha e outra vez polo continente: o intenso son de campañas, presente tamén nas descrições da nosa (Santa) Compañía. De grande interese para o autor resulta o dato apor-

57 MOTZ, L.(1984): “The Winter Goddess: Percht, Holda and related figures”. En *Folklore*, volumen 95:II.

58 HOFLE, O. (1934): *Kulstiche Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt

59 GINZBURG, H. (1991): *Historia Nocturna*. Muchnik Editores, Barcelona.

60 Íbidem

61 Íbidem

tado nunha antiga descrición da Cacería, na que se di que as personaxes levan chocas cosidas nas nádegas e as coxas -que fan soar ó balancearse- e a cara tapada. Outro punto de conexión é o aspecto co que os integrantes da hoste se describen. Temos referencia a homes deformes con pelicas, cazadores coa cara negra, artesáns con ferramentas de traballo⁶², bruxas con pelicas de lobo ou capas de casca de bidueiro⁶³. Os autores ven estes datos como unha descrición do Entroido. Seguindo esta liña, atopamos a Herne, o cazador de Windsor, que é descrito ben con cornos de cervo, ben coa cabeza enteira deste animal.

En palabras de Otto Hofler: “A ciencia non está acostumada a conectar de ningún xeito os cultos e os mitos. A miúdo confíanse a varios “especialistas” (...) ou descríbense en capítulos sobre o folclore estritamente separados. Por outra banda, penso que se non vemos ámbolos dous xuntos malinterpretámoslos. Mais están moi preto un do outro, si, son só dúas caras da mesma cousa”. Segundo este autor -entre outros- o rito do Entroido non sería senón a recreación do mito da Cacería Salvaxe. Un mito que fala dun exército de mortos guiados por unha divindade, que persegue luxuriosamente a unha moza que se manifesta baixo forma animal. Temos tamén a figura da Vella, a cal podería presentarse como auxiliadora da moza ou ben tamén como cazadora. Se a estas ideas engadimos a nosa de vincular a Cacería Salvaxe coa lenda da caza da cervo branca, ve-

mos como a conexión co Entroido non fai senón reafirmarse. As condenas eclesiásticas a aqueles que, a comezos de ano, se disfrazan de cervo son numerosas e recorrentes ó longo da historia⁶⁴. A día de hoxe, esta personaxe sobrevive en mascaradas de Inglaterra ou Bulgaria, e a súa morte ritualízase en lugares como Sinnai (Cerdeña) ou Corlata (Rumanía), nos cales se representa unha auténtica cacería. Tamén no Entroido galego temos cacería, por exemplo en Sande, malia que a presa sexa un oso.. Cabe destacar o nexo que algunhas prehistoriadoras⁶⁵ establecen entre estas cacerías rituais de inverno e certas representacións da arte rupestre: “En el arte levantino encontramos como temática frecuente ciervos y cápridos, en numerosos casos flechados o víctimas de cacerías, con un sentido alegórico, heredero del significado original que adquirieron en los santuarios paleolíticos. La muerte o cacería del ciervo significa la muerte o declive solar en un sentido alegórico y posiblemente relacionado con un culto estacional y funerario, con un sentido heroizador. En la antigua Galia se organizaban cacerías rituales del ciervo cuando el invierno terminaba y la naturaleza iniciaba su resurrección”. Estes datos vincularían –tal como afirmaba Alonso del Real– tanto as lendas de cacerías sobrenaturais invernais como as mascaradas deste tempo, cos rituais paleolíticos nos que a cultura humana afunde as súas raíces.

Comezamos a intuír, xa que logo, que o Entroido non é ningunha cerimonia deslaba-

62 MOTZ, L.(1984): “The Winter Goddess: Percht, Holda and related figures”. En *Folklore*, volumen 95:II.

63 NORSA, A (2017): “Procesións de mortos e procesións de vivos. Un estudio italo-lusitano”. En *Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza* nº87 Sociedade Antropolóxica Galega, Ourense.

64 BOTO VARELA, G (1995): “El disfraz de ciervo y otros testimonios del carnaval medieval en el alero de San Miguel de Fuentidueña” En *Locus Amoenus* nº 1 pp: 85-93

65 LACALLE RODRÍGUEZ, R (2011): *Los símbolos de la prehistoria. Mitos y creencias del Paleolítico Superior y Megalitismo europeo*. Editorial Almuzara



Postal do conto de Frau Holle coas principais escenas debuxadas, Morscher.

zada ou cuxa historia se perdera na noite dos tempos. O Entroido podería estar a representar unha cosmovisión que segue moi viva no noso imaxinario como pobo, fragmentada a xeito de lendas e inevitablemente readaptada a novos sistemas de pensamento e a novas crenzas, pero viva. Segundo esta hipótese, manifestaríase no rito a crenza en que os espíritos que habitan ese Outro Lado nos visitan durante o inverno, liderados pola parella divina formada pola Vella e o seu consorte. Estas ánimas serían recrutados como cazadores na furiosa persecución dunha moza que, moi probablemente, represente á primavera e a chegada do bo tempo⁶⁶; así coma o lobo da mitoloxía nórdica persegue á deusa do Sol.

A patroa dos ritos de paso á idade adulta. O Entroido, ademais de agochar no seu seo a recreación de antigos mitos, é visto tamén por algúns estudosos⁶⁷ como un rito de iniciación dos mozos de cara a madurez. Isto é así pola abundancia de personaxes que só poden ser representados por mozos solteiros, ou tamén por quintos -aqueles que, alcanzada a maioría de idade, ían facer o servizo militar-no noso contexto. Son numerosos os pobos nos que a iniciación á vida adulta dos homes se produce a través de cerimonia de máscaras. Nelas cóntaselles “o segredo”: que os supostos espíritos que aparecen nas cerimonia son en realidade persoas, de carne e oso, enmascaradas; dun xeito similar a como nós facemos cando lle contamos ós cativos que os Reis Magos non existen. Tamén se lles relatan os mitos que están a

representar e a cosmogonía do pobo. Así acontecía, por exemplo, entre os desaparecidos selk’nam ou onas. Ademais de iniciarse na mitoloxía, tamén o farían nas actividades que tradicionalmente correspondían ó seu xénero, como a defensiva -o que entronca cos quintos- ou, aínda máis atrás no tempo, na caza.

Tendo todo isto en conta, así como que Frau Holle preside o Entroido e actúa como unha figura premiadora-castigadora que pode levar ós rapaces ó seu fogar no bosque para educalos, os investigadores pensan que pode tratarse dunha deusa patroa das iniciacións á vida adulta. E nós engadimos que quizais o sexa de tódolos ritos de paso, tendo en conta a súa asociación co nacemento e a morte. En palabras de Motz⁶⁸: “Las historias de la educación de los jóvenes por parte de un ser sobrehumano, especialmente si tiene lugar en LO SALVAJE, recuerdan las prácticas de iniciación de la pubertad de las sociedades primitivas. En estos, la separación de las viviendas parentales y las experiencias infligidas por las fuerzas sobrehumanas son esenciales para el segundo nacimiento espiritual y para obtener el estatus de adulto. El iniciador sería el padre espiritual o padre adoptivo del niño, el papel en el que a menudo se presenta a la diosa. El cuento recurrente de la apertura y recarga de Perchta de estómagos humanos parece ser un motivo de iniciación. La mutilación a menudo pertenece a los ritos iniciadores actuales y también a las visiones de iniciación. El relleno del cuerpo con una nueva sustancia obviamente tiene lugar solo en los sueños de iniciación, como

66 MARIÑO VENTOSO, L. (2019): “A figura da Vella mitolóxica como personaxe do Entroido”. En *Caderno de Campo especial Entroido*. Sociedade Antropolóxica Galega, Ourense. <https://sociedadeantropoloxicagalega.files.wordpress.com/2019/03/caderno-de-campo-2019-especial-entroido.pdf>

67 HOFER, O. (1934): *Kulstiche Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt

68 MOTZ, L.(1984): “The Winter Goddess: Percht, Holda and related figures”. En *Folklore*, volumen 95:II.

en los del futuro chamán de algunas tribus australianas”.

Enas de Mircea Eliade⁶⁹: “Y fuere cual fuese el grado en que han sido desacralizadas, todas esas ceremonias todavía pueden considerarse ritos: incluyen ordalías, enseñanza especial y, por encima de todo, secretismo. Además de este grupo de supervivientes, debemos citar unas cuantas costumbres populares, que probablemente deriven de escenarios iniciáticos precristianos, pero cuyo significado original se ha olvidado en el transcurso del tiempo, y que, además, experimentaron una fuerte presión eclesiástica para ser cristianizadas. Entre estas costumbres populares de características que recuerdan a los misterios debemos nombrar, en primer lugar, las mascaradas y ceremonias que acompañan las festividades cristianas de invierno, que tiene lugar entre Navidad y Carnaval”.

Do mesmo xeito, a asociación da deusa coas mozas que están aprendendo a fiar é vista como unha función iniciadora ás tarefas tradicionais da vida adulta feminina⁷⁰. De feito, o conto recollido polos irmáns Grimm sobre Frau Holle estaría a falar desta función da deusa: Unha rapaza, fiandeira esmerada, accede a través dun pozo ó mundo de Frau Holle. Antes de chegar á casa da deusa debe superar unhas probas -un pan que se está queimando nun forno e ten que sacalo, e unha maceira cos froitos maduros que debe recoller- que lle darán acceso á morada. Unha vez alí, debe executar as tarefas do fogar dilixentemente -entre as que se atopa sacudir as almofadas de plumas para que neve no mundo dos humanos- e así o

fai, polo que é recompensada bañándoa en ouro. A súa media irmán, ó vela, decide emprender idéntica aventura, pero como é folgazana non fai nada ben e Holle recúbrea de lixo. Segundo esta interpretación, o conto explicaría ás mozas en que consisten as tarefas de mantemento da casa e a horta, e inculcárase o seu cumprimento a través dos premios e castigos da divindade. Sen embargo, de entre tódalas funcións que a muller tiña que desempeñar na súa vida adulta, a do fiado considerábase a máis vinculada coa maxia e o sagrado, polo que o lugar onde se ensinaba a facelo -o fiadeiro- era tamén o da iniciación ós misterios femininos. A análise de Mircea Eliade neste eido resulta do máis interesante: “Para volver a los ritos de la pubertad de las muchachas, debería añadir que durante el período de reclusión, las novicias aprenden canciones y danzas rituales, así como algunas habilidades específicamente femeninas, sobre todo a hilar y tejer. El simbolismo de estas artes es muy significativo (...) Las diosas del destino son hilanderas (...) En algunas culturas, cuando finaliza la reclusión de las muchachas continúan reuniéndose en casa de alguna anciana para hilar juntas. La hilatura es un arte peligroso y por ello se lleva a cabo en casa especiales y sólo durante períodos de tiempo particulares y únicamente a ciertas horas. En algunas zonas del mundo se ha abandonado la hilatura, quedando incluso olvidada por completo, a causa de su mágico peligro. En Europa persisten creencias similares (por ejemplo, en las hadas germánicas Perchta, Holda, Frau Holle). En algunos lugares -en Japón, por ejemplo- podemos hallar todavía el recuerdo mitológico de una tensión permanente, incluso de un conflicto, entre los

69 ELIADE, M. (2000): *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*. Editorial Kairós, Barcelona.

70 Íbidem 46

grupos de las muchachas hilanderas y las sociedades secretas masculinas. Por la noche, los hombres y sus dioses atacan a las hilanderas y destruyen no sólo su trabajo, sino también sus lanzaderas y telares. Existe una conexión mágica entre las iniciaciones femeninas, la hilatura y la sexualidad. Incluso en las sociedades desarrolladas las muchachas disfrutaban de una cierta libertad prenupcial, y sus encuentros con los muchachos tienen lugar en la casa donde se reúnen para hilar. Esta costumbre todavía seguía viva en Rusia a principios del siglo XX. Resulta sorprendente observar que en culturas en las que la virginidad es muy apreciada, los encuentros entre jóvenes y muchachas no sólo son tolerados, sino alentados por sus padres. No estamos frente a un caso de maneras disolutas, sino frente a un gran secreto: la revelación de la sacralidad femenina; la experiencia hace brotar los manantiales de la vida y la fertilidad. Las libertades prenupciales de las muchachas no son de naturaleza erótica, sino ritual; constituyen fragmentos de un misterio olvidado, y no festividades profanas (...) El hecho de que haya casos de ese tipo de comportamiento ritual que se hayan preservado hasta llegar al siglo XX entre pueblos cristianizados desde antiguo prueba, me parece a mí, que aquí estamos tratando con una experiencia religiosa extremadamente arcaica, con una experiencia del alma de la mujer”.

Estes parágrafos semellan estar a describir, á perfección, os nosos fiadeiros ata non hai tanto tempo⁷¹. Os informantes fan fincapé no feito de que neles se contaban lendas, contos, historias de bruxas, de ánimas, da

Compañía... Así, igual que os homes eran iniciados na cosmogonía, tamén as mulleres deberon selo. A tensión cos homes tamén é algo presente nos relatos de aqueles que aínda os viviron: estes eran convidados a aparecer por alí a certas horas, para mocear ou vimos tamén como podían queimarlle as rocas se non cumprían a tradición. A música e o baile sempre estaban presentes, así como o cortexo e certos acercamentos físicos que resultarían mal vistos noutros contextos pero que no fiadeiro se permitían. Estes datos estanos a indicar que a iniciación feminina consistía en aprender a mitoloxía, a manexar a perigosa e máxica arte do fiado, a danzar -de feito, o papel que as mozas desempeñan no Entroido é o de danzar como Madamas-, e tamén as habilidades do cortexo e, posiblemente, da sexualidade.

Concluimos entón que hai indicios para pensar en que o Entroido foi, en orixe, un rito de paso. Os homes realizábano a través das máscaras, recreando o mito da Cacería ou Hoste Salvaxe, vencellado á caza rpiemro e despois á guerra. As mulleres pasábano danzando no Entroido e instruándose nos fiadeiros -o cal, coincide nas súas datas de celebración coas mascaradas de inverno-, iniciándose na sagrada arte do fiado, así como tamén no canto, o cortexo e a sexualidade. A Vella sería a divindade patroa de ámbolos dous ritos, como a figura que ensina os misterios e tamén premia e castiga os comportamentos dos iniciados.

Unha posible orixe paleolítica. Göttner-Abendroth⁷² ve na figura de Frau Holle unha forma da Gran Nai venerada nas civilizacións

71 QUINTAS BARJAS, M.C. (2019): “O fiadeiro. Novás e arredores”. En *Fol de veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza* nº8. Sociedade Antropolóxica Galega, Ourense.

72 GÖTTNER-ABENDROTH, H (2018): “Frau Holle im Patriarchat” Na conferencia *Weitere Mythen in kulturgeschichtlicher Deutung*.

temperás, de aí a súa vinculación co mundo dos mortos, o clima e a fertilidade da terra. Na mesma liña, Motz analiza o feito de que habite en covas, montañas e pozas, sempre en lugares afastados dos asentamentos humanos, é dicir, no salvaxe; tamén o mito da Cacería Salvaxe, que semella ter xurdido nunha sociedade cazadora-recolectora. Evidentemente, esta teríase adaptado tanto á revolución neolítica -de aí a súa vinculación co fiado e o ciclo agrario- coma ós cambios sociais e relixiosos posteriores, feito que lle permitiu chegar viva ata os nosos días. Do mesmo xeito nós engadimos que, en efecto, o mito da Vella adecúase ás pautas propostas polo Paradigma de Continuidade Paleolítica para tentar dilucidar se un mito posúe compoñentes paleolíticas⁷³:

- A ambientación das súas lendas son as covas, as pozas, os cumios; lugares que remiten a unha vida salvaxe arcaica.

- A extensión das lendas abrangue todo o contexto indoeuropeo e moito máis alá, pois atopamos a mesma figura da Vella fiandeira creadora do clima en lugares moi afastados do mundo, proba da súa gran antigüidade.

- As incoherencias típicas dun relato que leva milenios sendo contado, e que fai que se amosen neste elementos de varias épocas ó mesmo tempo. No caso da Vella vemos que, dentro dun mesmo relato, habita nunha cova pero á vez ten un forno no que coce pan e, á vez, vaine vender á feira⁷⁴.

- A presenza do mito entre pobos cazadores-recolectores pode indicar que, en efecto, a súa orixe estivera nun sistema de vida similar. No caso da Vella sabemos que o mesmo papel que fai no Entroido de iniciar ós rapaces na vida adulta, o levaba a cabo

tamén en sociedades deste tipo⁷⁵.

- Os protagonistas animais, ou metade animal e metade humano, adoitan remitir a mentalidades paleolíticas. E acabamos de ver como a Vella xermánica se asocia cunha representación aviforme, tamén nas nosas lendas a Vella o fai.

- A temática cosmogónica, é dicir, que o mito remita a explicacións sobre a creación do mundo ou do clima, considérase un indicador de grande antigüidade.

- A variabilidade dos relatos, como adaptación a distintos contextos culturais, marca tamén unha orixe arcaica. Fomos vendo como os relatos da nosa Vella e a xermánica, malia que moi similares, non son idénticos, o que proba que leva moito tempo adaptada a cada xeografía.

Xa que a Vella cumpre tódalas pautas propostas polo paradigma, propoñemos a esta nosa divindade como candidata para ser estudada a súa orixe paleolítica.

CONCLUSIÓNS

Expoñiamos ó comezo que o noso obxectivo era ampliar os datos dispoñibles sobre a figura da Vella mítica, obxectivo que nos serviría para axudarnos no máis dificultoso de tentar aproximarnos a reconstruír á divindade que un día foi. A través da comparativa coa Frau Holle xermánica, descubrimos toda unha nova serie de funcións e atributos que engadir ós que xa contabamos na nosa xeografía.

Así, a Vella queda coma unha figura fortemente vencellada co Alén e, sobre todo, co ciclo do eterno retorno: coas ánimas dos

73 BALLESTER, X. (2020): "Paradigma de la continuidad paleomítica" En *Libruna*, 16-17.

74 QUINTÍA PEREIRA, R. (2021): *O País da Moura*. Documental. Ab Origine, Pontevedra.

75 PROPP, V. (1974): *Las raíces históricas del cuento*. Editorial Fundamentos, Madrid.

defuntos que deixan este mundo, que volven a el nas datas liminais do ano, e que se encarnan nos cativos que nacen. Aparece como a personaxe que premia e castiga o comportamento humano cada fin de ciclo, e é recreada a través dun rito no que se representan episodios míticos nos que ela intervéen. Tamén é patroa dos rituais de paso que marcan a iniciación das diferentes etapas da vida. Estes datos, xunto cos que xa sabiamos de explicar os fenómenos celestes e atmosféricos, a construción da paisaxe ou as normas que rexen a civilización, poñen moi difícil poder rebater que a Vella non fora, en orixe, unha divindade. Pois presenta tódalas facetas dunha deusa arcaica, especialmente polo seu carácter cosmogónico de dar respostas ás grandes inquedanzas da humanidade. É por iso que a propuxemos como candidata para estudar a súa posible orixe paleolítica.

Esta proposta é dunha grande transcendencia pois, de confirmarse, estaríanos a dicir que os galegos fomos quen de conservar o recordo da posible Deusa primixenia da humanidade. Esa divindade á que recorreron os nosos antepasados paleolíticos cando o con-

tacto coa natureza era constante e imprescindible para a supervivencia, cando os interrogantes sobre a vida, a morte e o cosmos aínda non foran acalados por un concepto de ciencia mal entendido. Cando a revolución neolítica chegou, co descubrimento da agricultura e de artes tales como o fiado, a deusa, en vez de desaparecer, adaptouse ós cambios e asumiu novas funcións. Conservou as facetas antigas que a vencellaban ás covas, a morte e a caza, pero asumiu tamén outras novas dando unha explicación mítica para os acontecementos que teñen lugar ó longo do ciclo agrícola. Logo veu o cristianismo, relixión dun único deus masculino na que non había lugar para ela, e volveu facer o que mellor se lle daba: adaptarse. E transmutouse, a veces en Virxe -como cando pide aloxamento e castiga ós que non llo dan asolagando a cidade- e outras en santa fiandeira. Incluso foi quen de manter a súa propia identidade, aínda que só sexa en pequenas lendas que explican a formación dun penedo ou nun refrán sobre o clima.

A Vella, deusa imperecedoira: a primeira, a última, a única.



BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO-GORBEA, M. (2008): “Pervivencia del imaginario mítico celta en las leyendas “Sorianas” de Gustavo Adolfo Bécquer”. En *Studi Celtici* nº 7.
- ALONSO DEL REAL, C. (1975): “Más sobre “El ciervo del pie blanco” y sus conexiones”. En *Cuadernos de Estudios Gallegos* tomo 27 nº 87-89 ps: 219-244.
- ALONSO ROMERO, F. (1998): “Las mouras constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas” En *Anuario Brigantino*, nº 21.
- ARIZAGA CASTRO, A.R. (2006): “Vellas son as cousas. Folklore, mitoloxía e antropoloxía da xente maior na Galiza e arredores” En *SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, vol.18 ps: 361-383
- BALLESTER, X. (2020): “Paradigma de la continuidad paleomítica” En *Libruna*, 16-17.
- BAROU, J. (2010): “La idea de la “muerte” y los ritos funerarios en el África subsahariana. Permanencia y transformaciones”. En *Trace (Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre)*, Ed. CEMCA.
- BARTOLOMÉ PÉREZ, N (2005): “La fiesta de Santa Brígida en León: una celebración invernal preludeo de la primavera”. En *Revista de Folklore* nº 293. Valladolid.
- BOTO VARELA, G (1995): “El disfraz de ciervo y otros testimonios del carnaval medieval en el alero de San Miguel de Fuentidueña” En *Locus Amoenus* nº 1 pp: 85-93
- BOUZA BREY, F. (1963): “El tema romancesco del ciervo del pie blanco en la novelística popular gallega”. En *Cuadernos de Estudios Gallegos* tomo 18 nº 55 ps: 148-166.
- CARRÉ ALVARELLOS, L. (1983): *Las leyendas tradicionales gallegas*. Espasa, Madrid.
- CASTRO, L. (2015): “El significado del agua en el arte rupestre galaico” En *Congreso Internacional del Agua-Termalismo y Calidad de Vida*. Ourense.
- CHAMBERLAIN, A.F. (1895): *The child and childhood y folk-thought*. Clark University, Worcester.
- ELIADE, M. (2000): *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*. Editorial Kairós, Barcelona.
- GARCÍA ROMERO, F. (2001): “La mitología clásica en la obra de Fr. Martín Sarmiento”. En *Cuaderno de Estudios Gallegos*, Tomo XLVIII Fascículo 114. Santiago.
- GIMBUTAS, M. (2014): *Diosas y dioses de la vieja Europa*. Ediciones Siruela, Madrid.
- GINZBURG, H. (1991): *Historia Nocturna*. Muchnik Editores, Barcelona.
- GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1984): “Aproximación á antropoloxía e conflito de linguas en Galicia”, en *I Coloquio de Antropoloxía de Galicia. Santiago de Compostela 4-6 febreiro 1982. Organizado polo Museo do Pobo Galego e a Sección de Etnografía do Instituto de Estudos Galegos P. Sarmiento*, Sada, pp. 137-158.
- GÖTTNER-ABENDROTH, H (2018): “Frau Holle im Patriarchat” Na conferencia *Weitere Mythen in kultur-geschichtlicher Deutung*.
- HAMMER, J. (2005): “Holle’s Cry: unearthing a birth goddess in a German jewish naming ceremony”. En *Nashim: a journal of jewish women’s studies & gender issues*, nº9. Indiana University Press.
- HARDWICK, C. (1872): *Traditions, superstitions and folk-lore*. A. Ireland & Co., Manchester.
- HOFLE, O. (1934): *Kulstiche Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt .
- JACOBS, J. (2015): *Fábulas y leyendas de la India*. Quaterni, Madrid.
- KOLLMANN, K. (2005): *Holle and the Meissnerland*. Eschwege.
- LACALLE RODRÍGUEZ, R (2011): *Los símbolos de la prehistoria. Mitos y creencias del Paleolítico Superior y Megalitismo europeo*. Editorial Almuzara
- LÓPEZ GONÇÁLEZ, J.A. (2006): O Apalpador: personagem mítico do natal galego a resgate. Portal Galego da Língua <http://www.agal-gz.org>
- LOSADA, M. (2011): “O Pandigueiro nas Terras de Trives”. En *Caderno de campo* nº1. Sociedade Antropológica Galega. Ourense.
- MALINOWSKI, B. (1916): “Baloma; The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands”. En *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 46 (Jul. - Dec., 1916), pp. 353-430.
- MARGOLIS, M. e PARKER, P. (1972): “The Stork Fable. Some psychodynamic considerations” En *Journal of the American Psychoanalytic Association* 20 (3) p. 494-511.

- MARIÑO FERRO, X.M. (2008): “La cultura tradicional gallega: la leyenda de la cierva blanca”. En *Galicia y Japón: del sol naciente al sol poniente. IX Encuentros internacionales de filosofía no Camiño de Santiago* p.:141-165.
- MARIÑO VENTOSO, L. (2019): “A figura da Vella mitolóxica como personaxe do Entroido”. En *Caderno de Campo especial Entroido*. Sociedade Antropolóxica Galega, Ourense.
- MARIÑO VENTOSO, L. (2020): “Ritos e crenzas dunha aldea mariñeira. Unha aproximación etnográfica á relixiosidade da Silva (porto do Son)” (p.149-190). En *Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza* nº9. Sociedade Antropolóxica Galega, Ourense.
- MÉNDEZ FERRÍN, X.L. (1966): *O Cancioneiro de Pero Meogo*. Ed. Galaxia, Vigo.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (1978): *Historia de los heterodoxos españoles*. La Editorial Católica, Madrid.
- MORALES BLOUIN, E. (1981): *El ciervo y la fuente. Mito y folklore en la lírica tradicional*. Edicións José Porrúa Turanzas, Madrid.
- MOTZ, L.(1984): “The Winter Goddess: Percht, Holda and related figures”. En *Folklore*, volumen 95:II.
- MURGUÍA, M. (1910): “Dama Gelda”. En *Boletín de la Real Academia Gallega* nº38
- NORSÁ, A (2017): “Procesións de mortos e procesións de vivos. Un estudio italo-lusitano”. En *Fol de Veleno Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza* nº7. Sociedade Antropolóxica Galega, Ourense.
- PROPP, V. (1974): *Las raíces históricas del cuento*. Editorial Fundamentos, Madrid.
- QUINTAS BARJAS, M.C. (2019): “O fiadeiro. Novás e arredores”. En *Fol de veleno. Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza* nº8. Sociedade Antropolóxica Galega, Ourense.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2012): “A cidade somerxada da Lanzada”. En *Revista electrónica de investigación Galicia Encantada* nº8.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2012): “Mouros e Mouras. Na procura de nós mesmos”. En *Os mouros e as mouras: máxicos enigmáticos da mitoloxía popular. Actas das V Xornadas de Literatura de tradición oral*. AELG.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2016): *Análise estrutural e simbólico do mito da Moura*. Urco Editora. Santiago de Compostela.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2016): “A Nosa Señora da Lanzada. A idea do Máis Alá na xénese dun santuario costeiro” (p.491-512). En *Actas do III Congreso Internacional sobre Cultura Celta: Os Celtas da Europa Atlántica 2011*. Instituto Galego de Estudos Célticos.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2019): *Heichas Contar. Contribución ao corpus mitolóxico galego*. Ab Origine Edicións. Pontevedra.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2020): *O falar das pedras. Antropoloxía simbólica do Patrimonio de San Pedro de Doade*. A formiga Ravicha, Ourense.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2021): *O País da Moura*. Documental. Ab Origine, Pontevedra.
- ROQUE ALONSO, M.A. (2009): “Las aves, metáfora del alma”. En *Quaderns de la Mediterrània* nº12 ps: 236-244
- SAN MARTIÑO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*.
- SOLLA, C. (2010): “O Xan Fiz e o ciclo de Nadal en Cerdedo” En *Revista electrónica de investigación Galicia Encantada* nº6.
- TOLOSANA LISÓN, C. (1998): *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas*. Ed. Akal, Madrid.
- TRUBARAC, D. (2011): *La falsa excusa del agua enturbiada por el ciervo: paralelismos ibéricos y balcánicos*. Tese de doutoramento. Universidade Complutense de Madrid. Facultade de Filoloxía.
- ZOCHIOS, S. (2016): “Baba Yaga, les sorcières et les démons ambigus de l’Europe orientale”. En *Revue Sciences/Lettres*, nº4.

Ritos, categorías y clasificaciones:

DE LA SOCIEDAD DE LOS NDEMBU A LA GLOBALIZACIÓN

El proceso ritual. Pensamiento salvaje y
pensamiento domesticado.



Deusa Pérez Goicoechea

La antropología se centró en el estudio de pueblos ágrafos y tribales en sus inicios. En la actualidad, más allá de la circunscripción tribal, la antropología es una rama del conocimiento científico que estudia todas las grupalidades humanas sin discriminar por motivo de etnia, economía o estructura social, y nos permite conocer nuestra propia sociedad, en sus diversas facetas, a través de los conceptos analíticos alcanzados en el estudio de otras sociedades.

El objetivo de este artículo es aplicar la teoría antropológica a ámbitos que nos sean más cercanos, con el fin de ilustrar la convivencia modos de pensamiento supuestamente contrapuestos en sistemas culturales tan distintos. Una vez leído el artículo, espero que el lector comprenda las posibilidades que puede brindar la antropología en los procesos de hibridación cultural de sociedades en contacto, renunciando a la imposición cultural. La premisa de la que parto es que toda cultura guarda una lógica interna, a partir de la cual se pueden vincular los conocimientos adquiridos en otras culturas en un viaje de ida y vuelta, es decir, en procesos de simbiosis beneficiosos a ambas partes.

Para producir esa anagnórisis en el lector, aplicaré estructuras analíticas de un estudio etnográfico con un grupo tribal de economía no industrial, la sociedad de los Ndembu, a otro grupo tribal de economía industrial y postindustrial, la sociedad de la Globalización.

“El ritual corporal diario que todos los nacirema realizan comprende un rito bucal. A pesar de que esta gente es muy cuidadosa

en el aseo bucal, este rito consiste en una práctica que asombra a los no iniciados, por ser repugnante. Me informaron que el ritual consiste en llevarse un puñado de pelos de cerdo a la boca, junto con ciertos polvos mágicos, todo lo cual se mueve en la boca con una serie muy específica de gestos” (Horacio Miner, *Body Ritual among the Nacirema*). Aquí puede verse cómo Miner hace un relato del cepillado de dientes de la civilización occidental (Nacirema es American al revés). Este breve relato ilustra perfectamente lo que la etnografía clásica ha hecho con los grupos tribales. En palabras de Víctor Turner (en Rosaldo 2000:61): las monografías tradicionales separaban el sujeto del objeto, presentando otras vidas como espectáculos visuales que reflejaban, bajo la pretensión de objetividad, una posición imperialista bajo la óptica del etnógrafo. Este paradigma, casi superado en la academia, todavía se encuentra en la visión del aficionado que siente una fascinación casi mística por grupos humanos en sociedades no industriales.

Siendo una tribu una agrupación de un pueblo antiguo, y entendiendo que los ascendientes de los aborígenes contemporáneos son tan antiguos como los ascendientes de cualquier otro grupo actual no categorizado como aborígen, podemos entender que cualquier grupo social de un mismo origen, real o supuesto, es un grupo tribal. Con Horacio Miner vemos que las conductas cotidianas que a nosotros nos parecen lógicas y fuera de todo misticismo, pueden ser descritas por alguien externo a nuestra lógica social como algo aberrante. ¿Pero tiene sentido vernos como grupo tribal? A todo grupo considerado tribal se le atribuye un carácter predominantemente ritual en el desarrollo de su vida social. Y los sistemas de clasificación y categorías con los que opera el individuo, esté inmerso en la sociedad en la que esté, siguen derivándose de la estruc-

turación ritual, por muy secularizado que pueda estar el ritual.

Víctor Turner es el antropólogo que se referencia a la hora de analizar los rituales por su trabajo *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*¹, encuadrada en la corriente teórica del simbolismo. En él, realiza un estudio sobre el ritual, definido como una secuencia estereotipada de actos que se celebra en un lugar determinado con el fin de influir en las fuerzas sobrenaturales para que se cumplan los objetivos de las personas que realizan el ritual. La diferencia entre rito y ritual es que, tras el ritual, se produce una transformación en el sujeto central del proceso.

En su obra *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*, Turner realiza una etnografía centrada en la etnia Ndembu, al NO de Zambia, analizando la estructura simbólica del ritual ndembu y la semántica de dicha estructura, bajo las categorías analíticas que presenta para ilustrar algunas de las propiedades sociales de las fases del ritual, con especial atención a la fase liminal y una modalidad de interacción que se da en esta situación y que está más allá de las estipuladas por la estructura social: la *communitas*. Como veremos hacia el final, estos conceptos desarrollados por Turner son más que pertinentes en la sociedad occidental contemporánea.

Turner se centra en los rituales del grupo étnico Ndembu, del NO de Zambia, donde los símbolos concretos como la leche que exuda el árbol Mudyi, ofrecen un tipo de asistencia similar al que pueden ofrecer otros recursos en nuestro grupo étnico. La leche que exuda el árbol Mudyi se involucra en rituales de pubertad en los Ndembu como en la sociedad

occidental podemos utilizar tratamientos hormonales para controlar la fertilidad. Para “nosotros”, uno de los momentos cruciales en el ámbito de la fertilidad, es comenzar a usar compresas, sin duda uno de los eventos/ceremonias definitivas para introducir a las niñas en la pubertad. Si bien, hay que diferenciar el ritual de carácter contingente: la neófita habla con una persona que ya ha alcanzado su madurez sexual y ha tenido su primera regla, la cual le proporciona orientación de cómo actuar según la trama de símbolos de nuestra sociedad y da una compresa por primera vez, a la persona que se inicia en la pubertad -haya tenido su menarquia o no-; del ritual de carácter estacional: usar compresas en la fase de sangrado dentro del ciclo hormonal femenino que se repite cíclicamente cada 28 días (medida estándar). En el ritual de carácter contingente, hay que ver cómo en la sociedad occidental se introduce, mediante conferencias en los colegios, los conocimientos necesarios para afrontar esa situación de crisis (la menarquia), realizando un proceso social estructurado, que condiciona la percepción del evento y pone una serie de recursos y herramientas socialmente codificadas, perpetuando el sistema de percepción de la realidad. En la sociedad Ndembu el proceso ritual en torno a la entrada en la pubertad se lleva a cabo de forma diferente, pero al igual que en nuestra sociedad, sigue la lógica del proceso social estructurado en los márgenes de la realidad socialmente codificados por su trama de símbolos.

¿Es pertinente aplicar las categorías de análisis de una sociedad pre-industrial en el análisis de sociedades industriales y post-industriales? El lector podrá argumentar que en las sociedades post/industriales hay una

1 TURNER, V. (1988): *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*. Taurus-Alfaguara S.A., Madrid.

base de conocimiento científico racional, obviando que todo sistema cultural está articulado por la sabiduría acumulada de experiencias previas. Las herramientas heurísticas empleadas por Turner para profundizar en el conocimiento de los Ndembu se pueden aplicar a los “Occidentalizados”, puesto que la cognición se desarrolla igualmente a través de una socialidad mediada por las estructuras (y antiestructuras) de los rituales. Decir que el “pensamiento científico” es más naturalista, real o lógico, que el “pensamiento primitivo”, es falso puesto que los mecanismos cognitivos que subyacen son los mismos, aunque se articulen en “realidades situadas” diferentes.

Lévy-Bruhl y Lévi-Strauss teorizaron respectivamente una distinción entre (1) el pensamiento primitivo fundamentalmente místico y un pensamiento europeo naturalista y liberado de las contradicciones místicas, así como (2) un pensamiento salvaje enfrentado a uno científico o domesticado². Esta dicotomía ficticia, superada en los estudios antropológicos que entienden que todo modo de pensamiento social guarda una lógica interna coherente y fundamentada por los márgenes de realidad en los que el grupo desarrolla su experiencia, todavía perdura en el ámbito aficionado. Ambos pensamientos, salvaje y domesticado, son lógicos, y ambos coexisten en todas las sociedades. Lo que varía entre sociedades son las categorías, modelos y prototipos que adquieren los individuos en su experiencia social. Esto es debido a que el ámbito donde se focaliza la

atención, experiencia y vinculación en cada comunidad, es diferente. El margen de realidad que construyen en el modo de vinculación comunitario, es diferente.

Como Víctor W. Turner defiende en su obra, no se trata de estructuras cognitivas diferentes, sino de una misma estructura cognitiva que articula experiencias culturales muy diversas³. Se trata de una estructura cognitivo-emocional que busca el mismo resultado -la vinculación y el desarrollo- en experiencias culturales -que crean realidades diferentes.

En Antropología Simbólica y Cognitiva se aprende que los modelos culturales de una sociedad, están relacionados con los esquemas cognitivos de los individuos que conforman dichas culturas. Estos modelos culturales nos dan los rituales “cotidianos” que, día tras día, configuran el guión de vida y la pauta general cognitiva que seguirán las personas en su desarrollo. Estos esquemas cognitivos sirven para procesar la información, reconstruir mentalmente acontecimientos, realizar inferencias y evaluar la experiencia, proporcionando un marco para la organización de recuerdos de experiencias pasadas.

El sociólogo clásico Émile Durkheim, defiende que el lazo moral se convierte en cognitivo porque las categorías de la comprensión (...) también se derivan de rituales religiosos⁴. Si las categorías de la comprensión se derivan de los rituales, es porque la estructura que secuencia los rituales impri-

2 Discusión presentada en MORRIS, B. (1995): *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Editorial Paidós.

3 TURNER, V. (1988): *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*. Taurus-Alfaguara S.A., Madrid. Pág. 15, final del 3er párrafo.

4 RITZER, G. (2012): *Teoría Sociológica Clásica*. Sexta Edición. McGraw-Hill/Interamericana Editores. Pág. 210, 3 líneas finales del párrafo 6º.

me en nuestras redes neuronales unos circuitos que, ante un estímulo determinado, imprimirá una respuesta concreta. Los esquemas cognitivos que permiten procesar la información y responder adecuadamente ante los estímulos del entorno, se adquieren en un entorno estable de socialización. Y explícito por si hace falta, dicho entorno de socialización se hace estable gracias al ritual y al rito, independientemente de que sea un entorno sociocultural en el que predomine la sacralización o la secularización de la vida social.

Los esquemas culturales, que se convierten en cognitivos, vienen dados por las estructuras de los rituales sociales, con sus motivos y significados. Estos crean un marco de realidades posibles, donde la experiencia se (re)producirá siguiendo un patrón marcado por dichos ritos y rituales, los cuales trascienden al agente en cuanto a su reproducción, puesto que dependen del contexto de vinculación y de la relacionalidad, más que de la especificidad de un individuo. En su estudio, Turner, vincula el ritual social al ritual religioso, puesto que los fenómenos “religiosos” de las sociedades tribales no industriales son los que regulan el correcto ensamblaje de los individuos dentro de la estructura social. En las sociedades post/industriales los individuos también se insertan a la estructura social a través de rituales, si bien los fenómenos rituales ya no son de carácter religioso ni místico, más bien son de carácter académico y laboral.

La regulación de los individuos dentro de la estructura social por medio de los rituales, se logra a través de la función eficaz de los símbolos. Los símbolos transforman y organizan la experiencia y no solo configuran significado, también la acción, al crear identidad y transformar las relaciones entre

los sujetos que portan dichos símbolos. El simbolismo, místico o secular, tiene la capacidad de integrar a las personas en sus diferentes roles sociales a lo largo de su vida, y transforma la percepción del portador de los símbolos permitiéndole aumentar o disminuir su capacidad de acción. Por ejemplo, heredar un coche al llegar a la mayoría de edad. Si al hecho de heredar un coche le añadimos que sea de una marca percibida como de prestigio, la percepción de la persona que lo conduce va a variar notablemente, así como las expectativas y la forma de vinculación con las personas con las que interactúe a la llegada de un hotel o de un recinto ferial donde se celebre un congreso o una fiesta. Ese objeto actúa como símbolo que media el proceso de vinculación social, y puede ser central en la iniciación del púber en la vida adulta.

En la llamada posmodernidad o modernidad tardía, tanto los elementos como los símbolos hegemónicos que intervienen en los rituales varían ampliamente, puesto que se trata de una sociedad no homogénea. Las secuencias de acciones que se realizan en los rituales se modifican según el sistema de clasificación y categorización, puesto que el ámbito cultural que domina la interacción social es diferente en cada caso, aunque se pretenda lograr una estandarización. Sin embargo, la misma estructura cognitiva subyace, independientemente de que se trate de segmentos sociales occidentalizados o no. En la sociedad posmoderna donde la secularización está a la orden del día, se puede estudiar a través de las mismas categorías conceptuales fenómenos no religiosos de la vinculación humana, ilustrando así que el “pensamiento primitivo” sigue las mismas estructuras y procesos que el “pensamiento científico”, en un ámbito de actuación diferente.

*Cosas que hemos deseado muy fuerte
Y que se cumplieron al día siguiente:
El arroz quedó cocido en su punto perfecto.
Encontramos un pañuelo del mismo color
que el sombrero.
Nadie pujó en la subasta que seguíamos
desde hace tiempo. (...)*

*Vamos a aprender a rezar, vamos a aprender
a hacer un ritual⁵.*

*Vamos a aprender a rezar para que se cumpla lo siguiente: que los zapatos nuevos no me hagan daño,
no se me mueran los geranios,
que no cambien más el diseño de la interfaz de mi aplicación favorita.*

*Vamos a rezar muy fuerte, ¡todos juntos!
Vamos a rezar y rezar muy fuerte.*

Grupo: Hidrogenesse.
Canción: Brujerías Jotas.

Esta canción refleja la convivencia de misticismo y superstición (vinculado al pensamiento primitivo o salvaje) dentro del ámbito tecnológico (vinculado al pensamiento científico o domesticado). La realidad que vive el usuario de una aplicación informática, no tiene nada que ver con la realidad que vive el desarrollador de la interfaz de la aplicación y, sin embargo, ambos comparten un mismo marco de “realidad” científica y tecnológica. Gracias a los márgenes de realidad estandarizados por un entorno social masificado, las formas de categorizar y clasificar la realidad, así como las formas de interrelacionar los símbolos con los que crean su entorno de realidad, son completamente diferentes aunque usuario y programador vi-

van en un entorno de realidad compartido. Del mismo modo, en sociedades tribales no industriales se pueden encontrar personas que, como el chamán, ejercen un rol experto, paralelo al rol que desempeña el programador dentro del entorno de realidad que manejan; otras personas ejercen el mismo rol de usuario. Ambos tipos de pensamiento, científico y primitivo, coexisten en toda civilización. La diferencia sería que mientras que el pensamiento primitivo responde a la inmediatez del entorno, el pensamiento científico-domesticado se sustenta en los conocimientos acumulados por el grupo social, donde por medio de la experiencia repetida se puede constatar el resultado a esperar. Y la acumulación de experiencias repetidas de forma estandarizada que se da en la ciencia, me llevan de vuelta al ritual.

Turner clasifica los rituales para hacer frente a una situación de crisis o cambio, según tengan carácter estacional, cíclico o contingente. En nuestra sociedad podemos encontrar:

Rituales de carácter estacional: inventario de la ropa que tengo en el armario e inventario de mercancía en grandes almacenes; balance de cuentas de la empresa y el que se estipula a nivel doméstico.

Rituales de carácter contingente:

1. De ciclo vital: se mantienen los rituales de nacimiento, de entrada a la pubertad, de madurez sexual, baby shower, ... , muerte. Con el ritual del baby shower nótese que, en verdad, el ritual no afecta en nada al hecho biológico de la reproducción -ámbito del pensamiento científico-, sino con el hecho

⁵ En verdad habla de hacer un rito, puesto que un ritual es un proceso en el que el sujeto central experimenta una transformación y aquí solo habla de invocar fuerzas para alcanzar los objetivos deseados.

social de reforzar lazos afectivos y económicos (puesto que se da circulación de bienes materiales) -ámbito del pensamiento místico-.

2. *De aflicción*: en nuestra sociedad, para exorcizar una entidad o fuerza que causa el mal, daño físico, infertilidad etc., se requiere una gran iniciación en rituales simbólicos que alcanzan gran abstracción. Las entidades que causan el mal son virus, bacterias, relaciones tóxicas etc. El nivel de subjetivación y abstracción que requiere comprender este tipo de entidades precisa de iniciación, puesto que la lógica subyacente a este conocimiento se fundamenta en entidades que solo se pueden conocer por medio de la evidencia indirecta. En esta tradición, la occidental, el ritual de descontaminación consiste en aplicar ungüentos fabricados mediante fórmulas químicas o psicológicas que requieren una mayor especialización y colaboración interdisciplinar. En nuestra sociedad, el individuo central del ritual de descontaminación (usuario), tampoco es consciente de la interrelación de fuerzas que se superponen para conseguir exorcitar la entidad que causa el mal; en su defecto, se queda con la fórmula de ir a la consulta del médico, del psicólogo o al taller del coche, sin comprender la evolución histórica del conocimiento (abstracción simbólica) ni los mecanismos subyacentes a la reparación de su situación de crisis.

3. *De carácter adivinatorio*: aquí encontramos estudios avanzados de estadística, donde se pretende adivinar por ejemplo, el consumo de hidrocarburos de los miembros de la sociedad por sectores, los niveles de rendimiento académico que alcanzarán las personas según su renta básica, o los problemas de salud derivados de los niveles de privación material; los resultados electorales de un candidato o las probabilidades de que

una pareja sea funcional a través de aplicaciones que miden los niveles de compatibilidad.

Por otro lado, en analogía al estudio de Turner, también habría que tener en cuenta la estructura semántica de los símbolos, así como el símbolo dominante que se emplee. Retomando el ejemplo de la menstruación femenina, usar una copa menstrual o un tampón en lugar de una compresa, tiene unas implicaciones simbólicas que refleja una posición diferenciada dentro de la estructura social (como mujer, como consumidora, como agente de cambio). Usar una copa menstrual da a entender una situación cultural, económica y ecológica, y una relación con el propio cuerpo, muy diferente a la situación que se desprende del uso de la compresa. Así pues, siguiendo la argumentación de Turner de que un mismo tema (menstruación) posee símbolos diferentes (compresa, tampón, copa menstrual), al tiempo que el mismo símbolo (copa menstrual) puede representar diversos temas (economía, ecología, cultura, auto-conocimiento), se entrevé que el elemento empleado en el ritual de carácter contingente, en referencia al ciclo hormonal femenino, se erige como símbolo en una trama de símbolos y temas que representa un posicionamiento vital frente a la sociedad de pertenencia.

Aunque la estructura de análisis que sigo es similar a la de Turner, las categorías de análisis no coinciden de forma absoluta, puesto que no todos los rituales se efectúan para influir en entidades o fuerzas sobrenaturales. La cuestión sería determinar si los nativos de la cultura que estudia Turner ven como sobrenaturales las entidades en las que pretenden influir, o si forma parte de la realidad natural en la que desarrollan sus vidas como los virus y las bacterias forman parte de nuestra realidad pandémica. Es importante

notar que esta cuestión se resuelve reclamando que el margen de realidad en el que desarrollan sus vidas, es tan real como el margen de cualquier otra sociedad.

El sistema de categorías y clasificaciones culturales de la sociedad de los Ndembu es muy diferente al sistema categorial y clasificatorio de la sociedad de la Globalización (nótese que la sociedad ya no pertenece a un grupo humano, sino al estado de un proceso). Esto es debido a que los mitos en los que se basan dichos rituales difieren en su base. Unos mantienen el orden ritual bajo una experiencia cultural exo-etiquetada como místico-religiosa, “nosotros” mantenemos el orden ritual bajo una experiencia cultural auto-etiquetada como científica: pero es la misma estructura cognitiva articulada en entornos culturales diferentes. Esto mismo es lo que defiende Turner en su obra⁶. Lo que varía de una sociedad a otra, son los mecanismos de sus procesos de cambio social.

Entiendo que, al analizar una sociedad sumergida en plena posmodernidad, donde las creencias están desdibujadas al poder de la sociedad líquida de Z. Bauman, los no lugares de M. Augé, la atemporalidad y la vinculación banal, se puede seguir llamando ritual a aquella secuencia estereotipada cuyo resultado sea certero dentro del margen de realidad en el que el sujeto opera: acudir a una autoescuela y ser capacitado para la “li-

bertad” de movimiento, ir a la universidad para que te formen profesionalmente y así poder asegurarte un porvenir laboral próspero, mantener una reclusión en el bosque para acceder a los saberes esotéricos⁷, pedir un crédito al banco para comprar una casa y formar tu propia familia o acudir a un ritual de circuncisión femenina y que que te practiquen la ablación del clítoris para prepararte físicamente para asegurar un porvenir digno en tu comunidad local⁸.

Es una aberración, pero es la misma estructura simbólico-cognitiva articulada en ámbitos culturales muy diferentes. Pero el objetivo principal se mantiene intacto: estar en situación de inclusión social, siendo partícipe del orden, las leyes y costumbres del sistema cultural de referencia. El margen de aberración se establece según el marco cultural que posee quien analiza: la ablación del clítoris, la pena de muerte, las corridas de toro, la caza, la modificación genética de semillas, la fecundación in vitro, el consumo de sustancias psicoactivas, el modelo de familia, la violencia intrafamiliar machista... todas son cuestiones que adquieren nueva luz bajo el individualismo, donde el bienestar y el desarrollo del individuo se antepone al bienestar y desarrollo del sistema sociocultural de referencia. Y aquí es donde se ve que, cuestiones socioculturales de tan hondo calado, se deben intervenir con la mediación de antropólogos especializados,

6 TURNER, V. (1998): *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*, Ed. Taurus-Alfaguara, Madrid. Pág. 15, final del 3er párrafo.

7 Íbidem, pág. 16, tres últimas líneas. Un conjunto de culturas de África central y occidental comparten los ritos de iniciación con largos períodos de reclusión en la espesura del bosque durante los que se familiariza a los novicios con los saberes esotéricos.

8 Estas prácticas son más frecuentes en las regiones occidental, oriental y nororiental de África, en algunos países de Oriente Medio y Asia y entre migrantes de esas áreas. Una de las causas es que se considera a menudo parte necesaria de la crianza de la niña y una forma de prepararla para la vida adulta y el matrimonio, porque forma parte de la vida sexual aceptable en su cultura. Información extraída de la página oficial de la OMS (en índice).

para garantizar la correcta simbiosis entre sistemas socioculturales diferentes, donde los individuos puedan integrarse a una nueva situación de sociedades en contacto, sin tener la percepción de que el mundo que da sentido a sus vidas está siendo destruido sin remedio. Los miembros de numerosas tribus están dejando de reproducirse, cuando no se están suicidando en masa, para dejar de existir en un mundo que destruye la realidad que da sentido a sus vidas.

Por otro lado, si prácticas como la circuncisión femenina siguen siendo impuestas por personas que han sufrido tan profunda herida, es porque están inmersas en un mar de relaciones que hacen que dicha práctica siga teniendo sentido. Un psicólogo, un sociólogo, trabajadores sociales u otros científicos sociales pueden intervenir en esas realidades de forma paliativa, no resolviendo la pauta de vinculación social que da origen y sentido a dicha práctica. Porque los rituales que se intentan atajar desde el nivel del individuo, tienen su origen en el nivel de la comunidad.

Y de la comunidad al individuo: podemos tratar de analizar si también es aplicable el esquema de los ritos de paso de Van Geneep, esquemas que Turner también integra.

Los ritos de paso siguen el siguiente esquema según Geneep:

1. Separación. Se expresa la separación del individuo o grupo del punto anterior que tenían en la estructura social, del estado y de las condiciones culturales bajo las que vivían previamente.

2. Margen. Período liminal intermedio donde las características del sujeto ritual son ambiguas, porque no tiene ninguno de los atributos del estado pasado, pero tampoco los atributos del estado futuro.

3. Agregación. El ritual que contiene el rito de paso culmina con “el paso” o la reinserción del iniciado en la estructura social. El iniciado se encuentra ya en un nuevo estado relativamente estable, y adquiere nuevos derechos y obligaciones claramente definidas dentro de la estructura social. Debe comportarse siguiendo las nuevas normas dictadas por la costumbre/ley y por los principios éticos que se corresponden a la posición social adquirida.

Si pensamos en los procesos académicos, podemos ver cómo las fases se cumplen. Los infantes son separados de la vida familiar para alcanzar una formación, donde tras un período liminal, son agregados a la sociedad mayor desempeñando unas funciones dentro de la totalidad. De cualquier forma, en la sociedad de la globalización estas categorías analíticas arrojan nueva luz al aplicarlas a la comunidad en su conjunto. Ahí reside mi interés, por lo que exploraré aplicar esas categorías a la comunidad, dejando otra vez al individuo de lado.

En su estudio sobre el proceso ritual, Turner contribuyó de forma decisiva a la comprensión y análisis de la fase marginal o período liminal. Como hemos dicho anteriormente, el ritual transforma el sujeto central del proceso, cambiando de manera efectiva el rol y la función que dicho sujeto cumplía en su grupo social. Turner descubrió que en la fase liminal surge un estado denominado por él *Communitas*. La *communitas* es el estado donde se realiza la condición común de los iniciados, los cuales no tienen ningún rol dentro de la estructura de su sociedad. En este estado de *communitas* surge una empatía entre los iniciados, los cuales tienen sentimientos intensos que les lleva a generar lazos de hermandad. En la estructura, por contraposición, los lazos se generan de una forma organizada por los términos que pre-

dominen en la estructura social del grupo, bien sea de clase, de casta, de jerarquías de rango, o bien de oposiciones segmentarias en las sociedades sin Estado. Según el autor, Estructura y *Communitas* son dos modelos de interacción humana yuxtapuestos y alternativos donde la naturaleza de los vínculos se diferencia.

La Estructura hace que la vinculación se de en una forma estandarizada. En la *Communitas* no hay norma que medie la interrelación. En la fase liminal, por tanto, es donde surge la *Communitas*. Es un estado intermedio en el proceso ritual, donde el actor ritual está definido por la indefinición. En el estado de liminalidad, el iniciado ya ha abandonado las funciones y el rol que tenía en su grupo social hasta el momento, pero aún no ha adquirido la nueva categoría y no ocupa ninguna posición dentro de la estructura de la sociedad. El término es cogido del latín *limen*, el umbral. De este modo, hace referencia a un estado entre los intersticios de la estructura social.

Cabría destacar cómo en la posmodernidad, este limbo entre las posiciones asignadas por ley, costumbre, convención y ceremonial está extendido. Da la sensación de que la modernidad tardía es una situación de liminalidad constante. En primera instancia, porque la posmodernidad está siendo un período de transformación social. Tras la primera gran transformación de las culturas, propiciada por la expansión ultramarina que conectó las diversas culturas existentes en el planeta, nos adentramos en la segunda gran transformación propiciada por la revolución tecnológica, esta que nos empuja a la globalización y que no alcanza nunca la estabilidad porque constantemente surgen nuevos dispositivos que modifican tanto la estructura social como los símbolos y las categorías y clasificaciones con los que la gente

opera. De este modo, siempre hay de la sociedad que están en los intersticios de una estructura social en constante cambio.

Siendo conscientes de esta tendencia, se han creado estructuras sociales cuya función es permitir la reincorporación de individuos a la vida social, con nuevos derechos y obligaciones. Aquí me estoy refiriendo a instituciones como el Instituto Nacional de Empleo en el Estado Español (rebautizado como SEPE) y a centros educativos que forman técnicos especializados para entrar de nuevo en un mercado laboral. De este modo, las fases en los ritos de paso se mantienen aquí:

1. *Separación*: el individuo sufre una desvinculación del estado anterior fijado por la estructura social. Se queda sin empleo o finaliza el período de formación sin encontrar un empleo adecuado a la formación recibida.

2. *Liminalidad*: el individuo no posee atributos del estado pasado -trabajador o estudiante- ni tampoco del futuro -trabajador-. En esta fase los orientadores laborales intervienen, junto con un programa de cursos ofertados en los ámbitos de la demanda laboral de la región donde habite el individuo parado. El individuo está desposeído del nivel de ingresos anterior, y todavía no recibe ingresos que le permita mantener una vida social activa.

3. *Agregación*: el individuo, tras una fase en la que carecía de un rol social asignado, se reincorpora a una actividad que, dentro de un sistema laboral, le permite seguir contribuyendo al desarrollo de su comunidad a través del pago de impuestos, del consumo de bienes a través del dinero obtenido y del propio trabajo que realiza.

Es importante notar que, independientemente de la sociedad en la que nos centre-

mos, para transformar la categorización de un objeto/sujeto bajo una categoría a la categorización en otra, se necesitan unos agentes de cambio que guíen el proceso. Estos agentes de cambio, ya sean profesores, sacerdotes o hechiceros, son los que se encargan de que esa transformación tenga reconocimiento social, así como que dicha transformación se realice dentro de los términos de realidad que la comunidad reconoce como tal. Las situaciones de liminalidad se encuentran en los márgenes de la categorización, ahí donde la *communitas* surge.

En un mundo globalizado, cada vez se hace más necesario personas que estén capacitadas para enlazar las lógicas internas que subyacen a los diversos sistemas sociocul-

turales que la relacionalidad humana crea. Los términos de la realidad reconocidos por la sociedad occidental son muy limitados, y con frecuencia llevan a imponer su cultura y sus márgenes de realidad sin respetar la enriquecedora diversidad que se da en los procesos de socialidad. Este artículo ha tratado de acercar al lector, cómo el antropólogo opera en el entendimiento de diferentes tramas culturales para encontrar aspectos de base compatibles, a partir de los cuales comenzar una vinculación social en términos de igualdad, enriqueciéndose mutuamente del cambio social que todo proceso de contacto supone para ambas sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

- MINER, H. (1956): "Body Ritual among the Nacirema", en *American Anthropologist*, nº 58. Págs. 503-507.
- MORRIS, B. (1995) *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Editorial Paidós.
- RITZER, G. (2012): *Teoría Sociológica Clásica*. McGraw-Hill/Interamericana editores, sexta edición.
- ROSALDO, R. (2000): "El desgaste de las normas clásicas" y "Después del objetivismo", en *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Ediciones Abya-Yala. Quito, 2000. Págs. 47-92.
- TURNER, V. (1998): *El proceso ritual. Estructura y Antiestructura*. Taurus-Alfaguara S. A. Madrid.

OMS, sobre la Mutilación Genital Femenina:

<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>

Brujerías Jotas, de Hidrogenesse:

<https://www.youtube.com/watch?v=t6WSVNGS3vY>



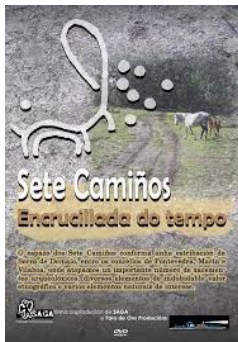
Muiños A memoria da auga

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



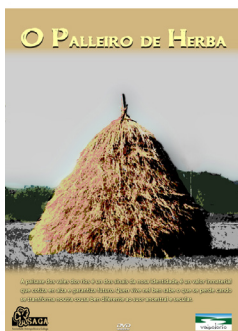
Comuneiros Cen anos de vida e loita polo monte de Salcedo

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



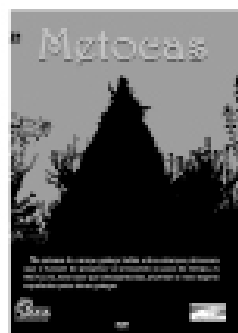
Sete Camiños. Encrucillada do tempo

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



O palleiro de herba

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



Metocas

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

DOCUMENTAIS



Sociedade Antropolóxica Galega

EN BUSCA DEL SEPULCRO PERDIDO DE CUAUHTÉMOC

¿Dónde está
la tumba
del último
emperador
azteca?



Alejandro Rabelo García

San José de la Montaña, un ejido del municipio de Candelaria, Campeche (México), recibe su nombre, según los lugareños, de dos enormes colinas cercanas entre sí, que destacan en la planicie selvática de la zona. En medio de ambas, en una pequeña brecha, un árbol de guacimo se enraíza sobre un montículo rematado con una singular roca. Se trata de dos vestigios prehispánicos, de inconfundible forma piramidal, cubiertos de espesa vegetación. La piedra, rectangular, es una estela grabada con glifos aparentemente en maya o náhuatl, desgastada en su superficie y diseño por el tiempo y la erosión.

Todos estos indicios parecen confirmar la hipótesis del historiador local Álvaro López Zapata¹: ahí, en esa zona llamada Taxahá, se encuentra la tumba secreta de Cuauhtémoc, el último emperador azteca, nunca explorada antes por medio de comunicación alguno. Dicho terraplén cubre suficiente espacio, además, para los restos de Tettlepanquetzal, primo del tlahtoani, ambos prisioneros de Hernán Cortés y ejecutados por éste clandestinamente el 28 de febrero de 1525, tras un tortuoso viaje de 6 meses desde Tenochtitlán hasta el Sureste mexicano.

La teoría del también Cronista de Candelaria sostiene, basado en cartas, códices e investigaciones científicas, que en otro sitio

cercano llamado Tuxkahápodrían hallarse los restos de relevantes testigos del crimen: Dos frailes franciscanos, uno de ellos confesor de Carlos I, rey de España. Y aunque las ruinas son conocidas desde 1933, debido a exploraciones de reconocidos especialistas estadounidenses y europeos que registraron su existencia, la delegación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en Campeche los mantiene en el abandono.

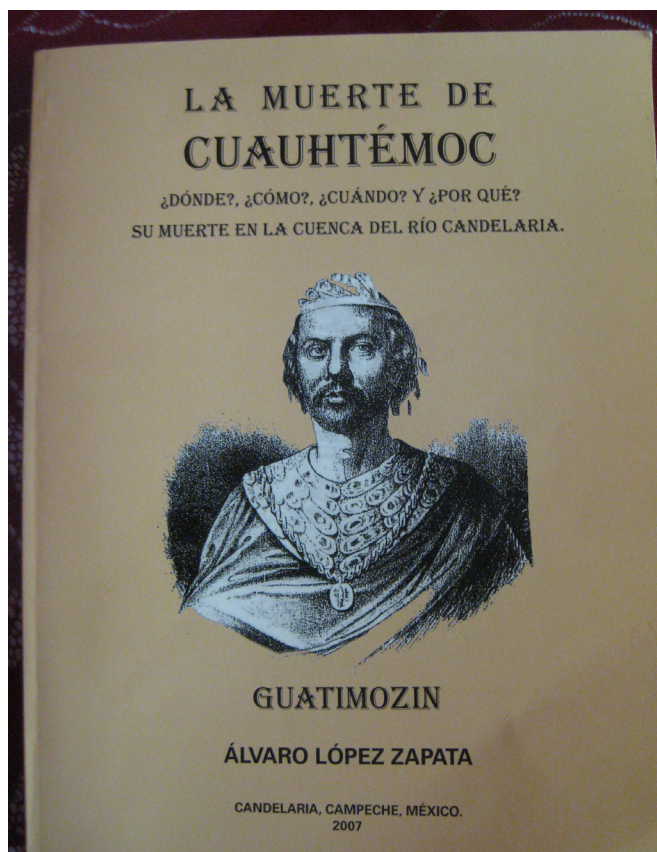
LA OTRA HISTORIA

El 26 de septiembre de 1949, la profesora Eulalia Guzmán descubrió una osamenta debajo del altar mayor de la iglesia de Santa María de la Asunción, en Ixcateopan, Guerrero. Con el aval del INAH, dos años después concluyó que eran los restos de Cuauhtémoc.

Sin embargo, el dictamen de la arqueóloga generó una gran controversia, al punto que una comisión de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), encabezada por Eduardo Matos Moctezuma, realizó una investigación que rechazó por completo su teoría, ya que, entre otras cosas, lo que se halló fueron ocho cuerpos y un cráneo de mujer.

Pese a la negativa de otros tres veredictos oficiales –por falta de pruebas–, en 1976, el presidente Luis Echeverría decretó a Ixcateopan monumento histórico, con lo que

1 Explorador, historiador, escritor y periodista originario de Candelaria, Campeche, nacido en 1938; luego de 26 años dedicándose a indagar y difundir la memoria histórica de su tierra y a documentar su versión del reposo final del emperador Cuauhtémoc, falleció el 21 de marzo de 2016. Muy querido y valorado en vida por sus paisanos, póstumamente aunque apenas en 2020 –como suele suceder, por desgracia–, obtuvo los reconocimientos que su empeño amerita –figura dentro del mural del Museo Comunitario que dirigió por décadas–, si bien urge validar su labor con mayor amplitud y profundidad e iniciar las tan anheladas excavaciones en los sitios por él descubiertos para México y el mundo.



La muerte de Cuauhtémoc, obra del historiador campechano Álvaro López Zapata, donde ofrece una versión alternativa a la oficial sobre la localización de la tumba del último emperador azteca.

imponía una historia oficial: La presunta tumba del último tlatoani y el relato de la maestra zacatecana. Dicho relato² cuenta que, tras el ahorcamiento de Cuauhtémoc en Tenosique, Tabasco (México), 33 guerreros mexicas, encabezados por Tzilancatzin, desertan de la expedición a Las Hibueras (en la actual Honduras). Rescataron el cadáver, lo embalsamaron con hojas aromáticas y tilmas de algodón y emprendieron el regreso. Luego de 42 días de viaje –del 14 de marzo al 25 de abril de 1525–, llegaron a Ixcateopan,

una localidad al este de Guerrero, cercana a la frontera con Oaxaca, donde se supone que enterraron sus restos en medio de una procesión fúnebre imperial. Hasta la fecha, los indígenas le siguen brindando culto.

A la controversia, se ha venido a sumar la teoría de Álvaro López Zapata, con una historia mucho más macabra, basada en documentos de los siglos XVI y XVII, como el *Códice Vaticano* y las memorias de Pax Bolón Acha, cacique maya que recibió a Cortés⁴; y en estudios de los etnógrafos F.V. Scholes, John E. S. Thompson, Ralph L. Roys y Robert S. Chamberlain: Cortés, en su ruta a Honduras, llegó a Itzamkanac, la actual Campeche, donde mostró como prisioneros a los señores aztecas. Siendo una provincia maya, los lugareños mostraron devoción a su emperador, lo que provocó la ira y el recelo del conquistador español. Entonces, decidió asesinarlo.

Debido a la lealtad mostrada por la mayoría indígena, no podía cometer el crimen en dicho sitio. Planeó un viaje relámpago hacia el norte, fuera del territorio, acompañado del general Bernal Díaz del Castillo, Fray Juan de Tecto (Johan Dekkers), Fray Juan de Aora (Johan van der Avera) y 15 hombres. Una vez allí, sin juicio previo, ahorcaron al tlatoani y a su primo. En muestra de crueldad, los dejaron colgados del árbol y retornaron. En el camino y llegados a una tercera comunidad, los dos monjes y 6 soldados españoles protestaron ante el asesinato del mexica (otras fuentes afirman una disputa

2 Relatos históricos del propio Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Diego López de Cogolludo.

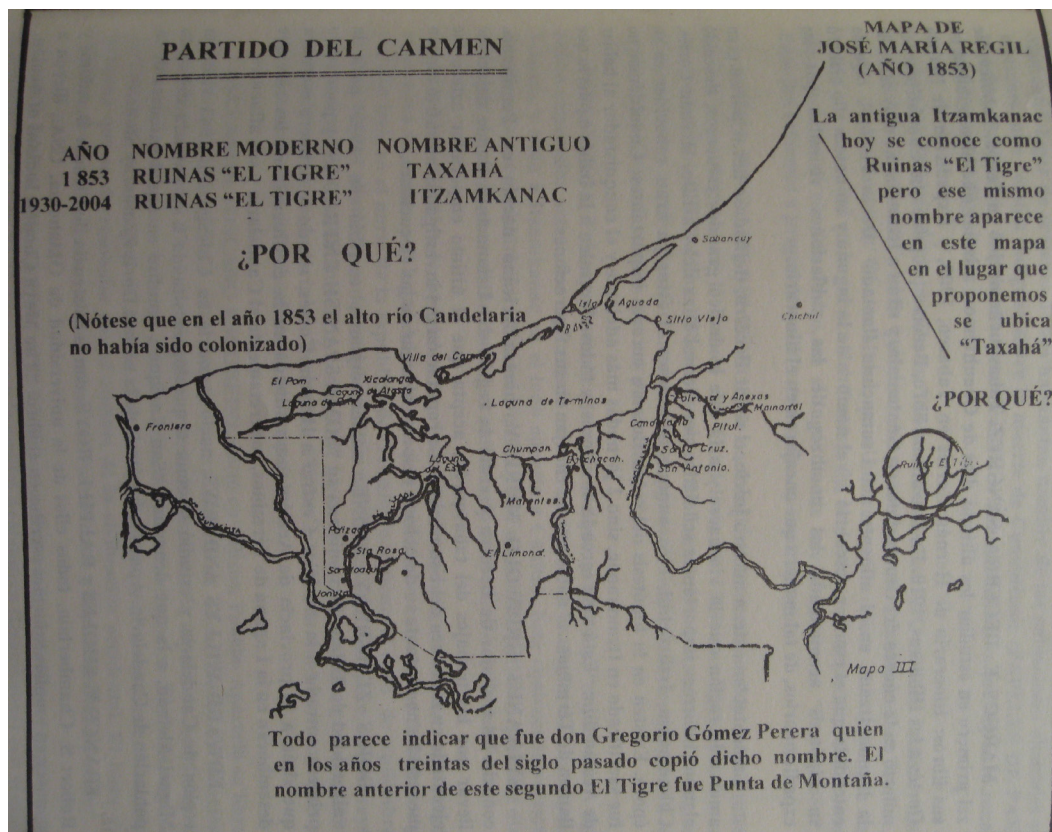
3 *Códices Vaticano y Telleriano-Remensis*, manuscritos atribuidos a Fray Pedro de los Ríos, un monje dominico que trabajó en Oaxaca y Puebla entre 1547 y 1562, y su respectiva traducción al italiano. Un pictograma ilustra el asesinato de Cuauhtémoc, Tetzlepanquetzal, un fraile y soldados españoles.

4 *Papeles de Pax Bolón*, de 1612, escrito en náhuatl por Pablo Paxbolón, que reúne testimonios de su abuelo Pax Bolón Acha, cacique maya anfitrión de Cortés en 1525.



El mensaje impreso en el Códice VATICANO "A" es muy amplio. Al centro vemos a dos indígenas colgados de un árbol. A la izquierda, a un fraile colgado de un madero. A la derecha, el cadáver y la cabeza de dos españoles flotando en el río. Nuestros estudios nos indican que los hechos corresponden al mismo día, pero no al mismo lugar. Los indígenas fueron asesinados en "TAXAHÁ", y los españoles, en "TUXKAHÁ", habiendo una distancia de ocho kilómetros en línea recta, entre estas poblaciones, hoy zonas arqueológicas en la cuenca del río Candelaria. -A.L.Z.

Ilustración del libro de López Zapata, que reproduce varios grabados del Códice Vaticano donde se narran los acontecimientos relacionados con la muerte de Cuauhtémoc.



Lugar propuesto para la localización de Taxahá, donde estaría la tumba del último emperador azteca, en el estado mexicano de Campeche.

por la confesión de los tlahtoque⁵), por lo que Cortés ordenó matarlos, abandonando allí sus cuerpos.

Aunque investigaciones recientes confirman parte de esta teoría, se apuntaba a Itzamkanac como la escena del crimen y el misterio de la ubicación de los restos ha permanecido por 485 años. Quizá hasta ahora. Para ello, se emprendió el viaje a dos antiguas ciudades mayas: Taxahá y Tuxkahá.

LA BÚSQUEDA

El recorrido es largo y arduo, 64 kilómetros jungla adentro hacia el norte, por dos largos caminos: Uno parcialmente pavimentado, que atraviesa los poblados de Pejelagarto, Miguel Alemán, Luna, Emiliano Zapata y Don Samuel; y otro más, de terracería, rumbo a San José de la Montaña.

Unos 500 metros antes de llegar a este destino, los "cerros" se asoman al visitante. Justo frente a ellos, corre un arroyo, el Zapotal. Estamos en Taxahá. Ahí, guiados por el profesor López Zapata y habitantes de San José, machete en mano para desbrozar, exploramos el primero. A una altura cercana a los 18 metros de ascenso complicado, por cuya tierra se notan escalones con raíces elevadas del suelo, se encuentra una abertura de 80 centímetros de ancho, por un metro de alto y otro más de profundidad, aproximadamente. No son rocas desprendidas: Son ladrillos en toda la regla, irregularmente cortadas y ordenadas para edificar un muro.

La construcción es más evidente cuando se contrastan interior y exterior. Adentro, polvo de estuco y caliza erosionados; afuera, piedras apiladas cubiertas de lama. Es el acceso a una cámara al interior de la pirámide,

5 Náhuatl: Plural de tlahtoani.

probablemente maya, como las que abundan en la región.

Retornamos al camino vecinal. Unos 75 metros más atrás, cruzamos un camino cerrado de follaje denso, hasta la base de la segunda elevación, de unos 25 metros. Esta vez, se aprecian escalones más definidos y amplios, y una estructura nítida de la arquitectura prehispánica. Una pared cuya parte superior se conserva -en medio del deterioro- mostrando la porción izquierda de un arco falso, recurso característico de casas o accesos en cúspides mayas. Allí son más notorios los ladrillos rectangulares, su colocación piramidal y la amenaza de la naturaleza.

Menos hondo que el anterior, este túnel tiene alrededor de 2 metros de alto, por 70 centímetros de ancho y otros 60 de largo, si bien un boquete mayor -de más o menos 3 metros de alto por 1.70 de ancho- revela el daño de expediciones previas. Un nido de avispas disuade al visitante de cavar más para conocer el interior. Al bajar la escarpada, hay que recorrer otro sendero, más prolongado, cuya

flora es tal en cantidad y fronda que desorienta el regreso. 1 ó 2 minutos de recorrido más tarde, un árbol de guacimo, que los campechanos llaman “puxoy” y los cubanos “árbol del ahorcado”, resalta por su estatura. No es sólo por la medida del tronco. El árbol se sitúa sobre un montículo de tierra apretada, que guarda una estela de piedra caliza de aproximadamente 5 metros de ancho por 3 de grosor y 10 de largo, a medio sepultar, inclinada y, según los pobladores, derribada hace años por un tractor.

Ésta podría resultar una pieza clave si no fuera por su deterioro. En el extremo inferior, un bajorrelieve inscrito con 15 grabados de estilo prehispánico, perfectamente cuadrados, donde se alcanzan a apreciar cerca de 40 puntos muy desgastados de la ortografía maya o náhuatl. Pese a que la roca se mantiene dentro de una zanja, hasta donde se sabe nadie ha emprendido una excavación para indagar si debajo de la piedra y del árbol (que coincide con las descripciones aportadas por libros como *Cuauhtémoc*, del historiador indigenista Salvador Toscano)



Estela maya en Taxahá.



Investigadores en las ruinas de Taxahá

está el sepulcro ignoto el último emperador mexicana.

EL ABANDONO

Los vestigios se encuentran en un predio cercado con aproximadamente 600 metros de alambre de púas, que pertenece a los herederos de Delfino Oropeza, fallecido en 2005, pese que el INAH en Campeche tiene registros de su hallazgo desde abril de 1998. Según López Zapata, los herederos del señor Oropeza no tienen conocimiento de la eventual relevancia de las ruinas, por lo que no les brindan el cuidado necesario. La vigilancia de la zona corre a cargo de la Comisaría Ejidal, con rifles de largo alcance y machetes, pero no es diaria ni cubre todo. Tampoco el INAH en Campeche ha ordenado una expedición o una limpieza del lugar, por lo menos para corroborar la importancia histórica de los vestigios de Taxahá y Tuxkahá, un área de 150 kilómetros cuadrados y que se relaciona con otras ya halladas, como Calakmul y Edzná.

Además, estudiosos como Sophie Dormelain, de Francia, o Ciprián Florin Ardelean, arqueólogo rumano de la Universidad de Zacatecas, reportan la posibilidad de los ves-

tigios como tumba de Cuauhtémoc, y han recibido de la dependencia federal permiso para trabajar desde 2002.

En 1937, una expedición antropológica patrocinada por la Universidad de Oklahoma, integrada por los estadounidenses Frances V. Scholes, Ralph L. Roys, Eleanor B. Adams y Robert S. Chamberlain, se instaló en Ciudad del Carmen, en el estero del río Candelaria, a orillas de la Laguna de Términos, en Campeche. Chamberlain y Scholes emprendieron un viaje remontando el afluente, en busca de establecer una geografía definitiva de las últimas provincias mayas. Llegaron hasta Tuxkahá y Taxahá, del cual dejaron registro en investigaciones posteriores y con documentos adicionales, como su libro publicado en 1948⁶.

Desde hace 84 años, por tanto, se tiene el primer registro de estudiosos de las ruinas de San José de la Montaña, el sitio donde probablemente se hallen los restos del último emperador azteca; de su primo, Tetzlepanquetzal, Señor de Tacuba; de los franciscanos Fray Juan de Tecto y Fray Juan de Aora; y de 6 españoles amotinados, desde el 28 de febrero de 1525 según la fecha oficial⁷. Altos funcionarios de la delegación del INAH

en Campeche -entre quienes se encuentran científicos calificados- saben de la existencia de las reliquias en Taxahá y Tuxkahá, pero todavía no ha emprendido una investigación especializada en ambos lugares.

Por el contrario: A pesar de las sólidas acusaciones, toleraron el saqueo de piezas de valor millonario y, según denuncian las autoridades candelarenses, resultaron cómplices de dicho delito y mantienen bloqueada la difusión de las mismas y de la importancia de los sitios.

LOS SAQUEOS

El presunto responsable de estas irregularidades es Carlos Vidal Angles, quien fungió como delegado del INAH 12 años, entre 1995 y 2007, y como secretario de Cultura de Campeche entre 2009 y 2015, cuestionado por artistas e intelectuales locales, como el reconocido poeta Sergio Witz⁸.

Un primer reporte de saqueos se registró en marzo de 1998, cuando se descubrió un túnel de 10 metros de una de las pirámides del llamado Cerro de los Muertos, en la zona arqueológica de El Tigre/Itzamkanac, por donde se extrajeron figurillas y otras piezas que se estaban inventariando. Trabajaban en la investigación de sitio, en colaboración con

el arqueólogo de la UNAM, Ernesto Vargas y el antropólogo del INAH, Lorenzo Ochoa Salas, quien vinculado al delito fue dado de baja de la delegación aunque sin acusación oficial⁹.

Pero el escándalo mayor ocurrió cuando la Procuraduría General de la República (PGR) reportó, el 11 de agosto de 2000, un decomiso de 54 piezas arqueológicas de la ruinas, con valor estimado en 5 millones de pesos, presuntamente traficados por Samuel Domínguez y Alejandra Ramírez, en los ejidos San José de la Montaña (Taxahá) y Pablo Torres Burgos (Tuxkahá), de Candelaria.

La captura reveló el grado de abandono en que se encontraban los vestigios por parte del INAH-Campeche a cargo de Vidal Angles: No se investigaban a fondo los hallazgos ya realizados por especialistas ni se calculaba su valor artístico, por lo que tampoco se protegía adecuadamente su patrimonio cultural. “Hasta tractor agrícola le metieron a la losa grabada con jeroglíficos en Taxahá”, reseña Álvaro López Zapata, desde el Museo Comunitario Ch'Akib de Candelaria. “Se encuentran estelas tiradas en el suelo, cubiertas de vegetación, y nadie le da importancia”. Vidal Angles prometió entonces que después de tres meses de restauración, enviaría las reliquias prehispánicas al recin-

6 *Los mayas chontales de Acalán Tixchel*, de 1948, escrito por los antropólogos estadounidenses France Vinton Scholes y Ralph L. Roys.

7 *Relación de las Cosas de Yucatán*, de 1570, cuyos mapas de Fray Diego de Landa certifican la ubicación del crimen.

8 *Diario Tribuna* de San Francisco de Campeche, 20 de octubre de 2009. Agencia Proceso, nota por Rosa Santana. 8 de diciembre de 2009.

9 El Dr. Lorenzo Ochoa Salas, veracruzano de Tuxpan, arqueólogo y maestro en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y doctor en Arqueología por la Universidad del Estado de Nueva York, fungía entonces como director de proyectos arqueológicos del INAH tras una extensa membresía -desde 1986- en el Sistema Nacional de Investigadores. Durante las últimas 2 décadas del siglo pasado emprendí en Tabasco trabajos profundos sobre las civilizaciones olmeca y maya, además fundando y coordinando publicaciones que documentaban nuevos hallazgos, propios y ajenos. Luego de la oprobiosa salida forzada que le brindó la delegación campechana, se incorporó en pleno a la UNAM, el INAH y el CONACYT. Falleció en 2009.

to municipal. A este conjunto, se sumaron la de otras 668 que, indicó López Zapata, el delegado del INAH ordenó trasladar a la capital del estado para repararlas, en octubre de 2001, luego de otro decomiso. Finalmente, hace 3 años dejó el cargo sin devolver alguna de las 722 obras en total. “Si acusamos que nos faltan piezas, estamos siendo incómodos para el INAH”, recalca Don Álvaro. “Así que nos van a tratar de igual forma e ignorar todo este asunto de la muerte de Cuauhtémoc”, agrega, junto a los que llama “enigmas” en la gestión del Secretario campechano de Cultura.

LOS 'ENIGMAS'

Uno de esos enigmas se registró el 14 de abril de 1998, cuando se difundió el hallazgo, en la zona arqueológica de Itzamkanac-El Tigre, de 2 mascarones mayas de más de 2 mil 100 años de antigüedad. Representaban, según se atribuyó, al rey Assurbanipal II El Sardanápalo, quien gobernó Asiria y Fenicia justamente hace alrededor de 2 mil 400 años. No obstante, lo que pudo convertirse en un acontecimiento histórico internacional, debido a la negligencia del INAH-Campeche terminó con la pérdida total de la fisonomía de uno mientras el otro permanece sin ser investigado o exhibido, tras 12 años

de mantenerlos en posesión¹⁰. “Están ahí, sin que se les haga un estudio sobre su origen, qué representan”, fustiga el historiador. “También en Cojulich (Quintana Roo) y en Guatemala, existen mascarones que, al igual que éstos, comprobarían que desde hace 2 mil años, América ha sido visitada por marineros fenicios”.

Lo mismo ocurrió con las 668 piezas reclamadas, que según el INAH-Campeche se tratan en realidad de 658: 55 tepalcates completos y 603 fragmentos diversos. Después de su rescate y “resguardo” en Campeche capital, nada se informó durante 4 años. Pese al mandato del Servicio de la Administración de Bienes Asegurados (SERA) de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP) de devolverlos al municipio, no sería hasta la petición de Carlos de León, presidente de la asociación civil *Candelaria en Marcha*, cuando Vidal Angles confirma, mediante un comunicado oficial del 14 de diciembre de 2005 firmado por él, la “custodia” de los vestigios.

Con este documento, aparece una primera negativa a regresarlas por la supuesta falta de “un museo comunitario” para su “resguardo y protección”, mismo que ya existe como parte de las instalaciones del Palacio

10 Pocos meses después de la publicación del reportaje, en el Volumen 36 de la revista Estudios de Cultura Maya (Correspondiente al 2° semestre de 2010), del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, apareció un artículo del propio Dr. Vargas Pacheco que narra y explica dicho hallazgo. Recibido y aprobado entre junio y agosto de ese 2010, establece que los mascarones no tendrían ninguna influencia asiria o fenicia; si bien no menciona metodologías forenses de datación exacta, se extiende en apreciaciones en ocasiones autorreferenciadas (Copiando, de hecho, buena parte de su artículo anterior Los Mascarones 1, 2 y 3 de la Estructura 1 de El Tigre, Campeche, publicado en el número 14 de la revista Mayab -2001-, de la Sociedad Española de Estudios Mayas de la Universidad de La Rioja) y, sobre todo, sin acreditar la obra de Don Álvaro López Zapata (q.e.p.d.) de 2007, escribe: “Si El Tigre debiera adquirir importancia en el mundo maya sería por los mascarones, pues hemos localizado más de 10” (Pág. 16). 3 años más tarde, publicó su libro *Itzamkanac, El Tigre, Campeche. Exploración, consolidación y análisis de los materiales de la Estructura 1*, en coedición con el Gobierno de Campeche, reseñado por la misma revista (Vol. 42, Julio-Diciembre de 2013, Págs. 171-174) que ratifica el interés del autor en resaltar los mascarones que permanecen, como denunciaba Don Álvaro, sin mayores análisis periciales ni mayor difusión o exhibición.

del Ayuntamiento candelarenses. Los sucesores de Vidal Angles en el INAH-Campeche (Luis Fernando Álvarez y Lirio Suárez Améndola) reiterarán la negación. Particularmente, Álvarez Aguilar, quien sólo duró un año como delegado. En enero de 2008, no sólo descartó la acusación de “saqueo” por parte de *Candelaria en Marcha, A.C.*, contra Vidal Angles, publicada en diversos diarios locales. Además, había asegurado que “no hay ningún traslado de 722 piezas, no hay nada archivado donde el INAH (las) haya recibido para su restauración”. Y llegó más lejos: “Incluso es revisada la bodega de bienes (...) ya hemos inventariado y no hace falta ninguna pieza”.

Tan sólo días más tarde, Álvarez Aguilar se desdijo. Luego que De León Chávez mostrara los documentos probatorios, el nuevo delegado del INAH-Campeche tuvo que reconocer que albergaban dicho patrimonio, cuyo inventario cambió: Consignó 667 piezas y sin añadir las 54 reliquias valuadas en 5 millones de pesos confiscadas por la PGR 8 años atrás.

El rechazo no varió con la llegada, en 2009, de Suárez Améndola. Por el contrario, “dictaminó” a la Coordinación Nacional de Arqueología del INAH, en la Ciudad de México –según oficio enviado por su titular, Salvador Guilliem, en mayo de 2010- que Ch’Akib “no cumple con las condiciones de seguridad y museografía” para recibir las reliquias.

Como subraya el secretario del Ayuntamiento, Carlos Alberto Canul Martínez, el

enigma es que “nunca nadie del INAH vino a revisar las condiciones de nuestro museo”. Y el temor se confirma con el nombramiento de Carlos Vidal en la Secretaría de Cultura del estado¹¹.

LA DESAPARICIÓN

El 28 de noviembre de 2006 la comunidad cultural y la sociedad en general de Campeche se estremecieron con el asesinato de Ricardo Encalada Argáez, periodista, investigador y, por 23 años, director de Difusión Cultural de la Universidad Autónoma de Campeche (UAC). Hasta la fecha, su muerte, ocurrida en un departamento céntrico de La Habana, Cuba, sigue sin esclarecerse, pese a la violencia con que se cometió: Unos reportes forenses, tanto de la Embajada mexicana como de la Policía cubana coinciden en los golpes intensos por todo el cuerpo y una fractura de quijada, mientras discrepan si el arma homicida fue un objeto contuso o punzocortante¹².

Sin móvil aparente, porque el profesor, a sus 51 años, era muy estimado y reconocido, dentro y fuera del instituto, entre otras cosas por su programa de televisión *Tierra y gente de Campeche*, que difundía hechos poco conocidos de la cultura local. No obstante, con él se perdió un documental en especial: El referente a Taxahá, posible sepulcro de Cuauhtémoc.

La producción y la difusión de la emisión se realizaron en abril de 1998, donde aparecen pobladores de la comunidad y el cronista Álvaro López Zapata, exponiendo su

11 Se mantuvo en el cargo todo el sexenio del gobernador Fernando Eutimio Ortega Barnés. Lo sucedió Delio Carrillo Pérez, nombrado por el gobernador Rafael Alejandro Moreno Cárdenas y ratificado por el interino Carlos Miguel Aysa González, sin modificar la política cultural hacia los vestigios de Candelaria.

12 Agencia Proceso, nota por Rosa Santana y José Palacios Tépaté. Diario La Jornada, nota por Gerardo Arreola, corresponsal en La Habana, 27 de noviembre de 2006. Diario Reforma, 28 de noviembre de 2006.

teoría y el abandono del lugar. “Pero nunca me llegó la copia que el maestro me prometió”, aclara éste último; “según se me dijo, el INAH-Campeche se quedó con el material y no lo ha vuelto a exhibir”.

Vidal Angles, entonces delegado, no sólo “desapareció” el material audiovisual: En entrevista, días después, para el diario *Novedades de Campeche*, descreditó el reportaje de Encalada y a López Zapata. Reiteró que era “muy difícil plantear donde está la tumba” en San José de la Montaña, puesto que sería “como encontrar una aguja en un pajar”. Desde entonces, además del distanciamiento en el trabajo arqueológico entre Encalada y Vidal, iniciaron las desapariciones: De piezas en las ruinas, de investigaciones sobre los vestigios, de copias del documental; y la pérdida física del propio funcionario de la UAC, sucedida apenas unos meses antes de la renuncia del delegado, sin que se pueda establecer si este hecho fue consecuencia del primero

LOS POBLADORES

Para la anécdota, otra pérdida. La de 1967, en pleno patio del Ayuntamiento de Can-

delaria. Se trataba de una estela hallada por dos campesinos de San José de la Montaña, descrita así según el acta de recepción de la pieza: “Un relieve de un águila cayendo en la parte superior y, debajo, otro grabado de un hombre sobre un caballo portando un arco y una flecha”.

Según un reporte de la desaparición, agentes de la entonces Policía Judicial se llevaron la reliquia, del cual no se registraron imágenes, pero en cuyos documentos oficiales se asienta su virtual valor arqueológico. Los pobladores del antiguo poblado de Taxahá sufrieron de ese modo la primera de una larga cadena de “extravíos”, sin explicación alguna.

Y es que las condiciones de San José de la Montaña, como el de casi cualquier poblado rural en México, son precarias. Viven alrededor de 600 habitantes, muchos en casas de bejuco, madera y/o lámina, con sólo un centro de salud –a donde también llegan las despensas de DICONSA-, un jardín de niños y una escuela primaria, casi en medio de la nada. El agua potable escasea, por lo que tienen que guardarla en un tinaco de 50 mil litros para una o hasta dos semanas. Drenaje



*Poblado de San José de la Montaña.
Campeche, México.*

y calles pavimentadas no hay, pero sí arroyos de aguas negras a cielo abierto y pequeños huertos y criaderos de pollos y cerdos junto a las casas, donde juegan los niños. Lo cual contrasta con la posible relevancia histórica del sitio y del que sus mismos vecinos tienen conciencia, un asunto de honor y orgullo locales. Por eso, gestionan que el INAH pueda si quiera acudir y, así, de confirmarse el sepulcro de Cuauhtémoc en la zona, hacerlos partícipes directos de su resguardo y de los beneficios que traerían una declaratoria oficial de patrimonio, las investigaciones de campo de más especialistas y el turismo.

COLOFÓN

A principios de diciembre de 2010, durante el Coloquio de Antropología e Historia que cada año organizaba el Instituto Estatal de Cultura de Tabasco (IECT) bajo el auspicio del INAH, entrevisté a 2 reconocidos arqueólogos sobre los temas del reportaje. Uno de ellos, directamente implicado en el asunto que obligó a la salida del Dr. Ochoa Salas: El Dr. Ernesto Vargas.

Ambos coincidieron en confirmar la teoría del cronista Álvaro López Zapata, los “saqueos terribles” que existen en San José de la Montaña y que dicha hipótesis “no tiene sustento académico”; pero también en que dicha carencia puede deberse a que “falta investigar en la zona”, aduciendo al nulo financiamiento gubernamental como la causa principal.

Armando Anaya, del Centro de Investigaciones Históricas y Sociales de la UAC, aseguró que el proyecto para indagar si es o no la tumba “quedó en nada”. “Después de la

muerte del profesor Encalada, supe que algunos compañeros querían investigar. Pero también, hay muchos sitios por estudiar y pocos recursos”, explicó. Anaya Hernández reiteró que la teoría de López Zapata “tiene muchos elementos endebles que no sustentan su teoría”, pero que los mismos “deben investigarse”. “Los arqueólogos no somos buscadores de tesoros. Hay prioridades. Pero, definitivamente, la importancia histórica de ubicar la tumba de Cuauhtémoc sí amerita un estudio”, concluyó.

Para Ernesto Vargas, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, “hay un gran desconocimiento del área”. Investigador por años de la zona arqueológica de El Tigre/Itzamkanac, en Campeche, admitió que la hipótesis del crimen contra Cuauhtémoc en Taxahá “sí es reconocida”. “Se sabe, por interpretaciones de las fuentes que cita Álvaro López, que Cuauhtémoc sí fue asesinado en Taxahá, pero sobre si sus restos siguen ahí, su teoría no es muy académica”, reseñó. Vargas Pacheco también reconoció que “se ha abandonado la investigación, lo cual es trascendente en una zona donde pobladores muestran una falta de identidad”¹³.

El especialista citó los trabajos de Román Piña Chan, confirmando que Taxahá fue el escenario de su ejecución, pero “falta preguntar qué hicieron con el cuerpo”, finalizó. 11 años más tarde, sólo me atrevo a revelar que, previo a nuestra entrevista, el Dr. Vargas Pacheco invocó el off the record nada más para reiterar lo “casi imposible” que sería iniciar cualquier excavación en la zona “donde prolifera el tráfico de drogas, de armas y de personas; entonces, sí es posible que exista el tráfico de piezas” ...

13 Una muestra espontánea y rotunda de lo errónea de esa aseveración por parte del Dr. Vargas Pacheco y de la impresión que yo había consignado hacia el final de mi reportaje: https://es-la.facebook.com/ruinass/?ref=page_internal



MUNDO, UNIVERSOS AJENOS E INTERSIGNOS

José Luis Cardero López

EL SANTUARIO COMO ACCIÓN DE LO SAGRADO

En ocasiones, lo Numinoso y lo Sagrado actúan sobre el Mundo, como fuerzas y poderes que se acercan a nosotros desde aquello a lo que podemos denominar como lo Otro y lo Ajeno, puesto que parecen estar más allá de ciertas fronteras o límites que las diferentes culturas humanas señalan para las actividades de sus correspondientes grupos y colectividades

Este señalamiento de bordes o marcas para los esfuerzos de los grupos humanos que han existido en las diferentes y pasadas épocas del Mundo y siguen viviendo en el presente es, sin duda, uno de los elementos distintivos y peculiares de nuestra especie, aunque no sólo de ella. Demarcar el espacio-tiempo en el que una cultura nace y se desarrolla viene a resultar así uno de los rasgos fundamentales de tal actividad, y supone, por sí mismo, la justificación necesaria del impulso requerido para ir más allá de los límites determinados por el propio acontecimiento cultural.

Desde esta perspectiva o visión de las cosas, tanto aquello a lo que siguiendo a especialistas como Rudolf Otto llamamos lo Numinoso¹, o lo que con Mircea Eliade denominamos lo Sagrado², son en cualquier caso, fuerzas y poderes que representan de una manera singular, difusa pero al tiempo muy precisa, lo que es y bien puede considerarse, como lo más absolutamente ajeno y extraño a nosotros y a nuestro propio Mundo.

Presencias, Puertas, Recintos y Viajes. En cualquier caso, la conciencia de aquello que de una manera o de otra pertenece a nuestro Mundo, y de lo que está, permanece o ha emigrado fuera de él, viene a ser un componente fundamental ya no sólo de la cultura en sí, sino del propio individuo. De ese concepto expresado por la conciencia y también por su versión interior, lo inconsciente, así como de la distinción manifestada entre los aspectos singulares que lo integran -lo externo, lo interno, el paso y el tránsito, la transformación, entre otros- vienen la articulación y el proceso estructural simbólico y significativo de la misma cultura, tanto como del papel que los propios individuos afectados desempeñan en su elaboración y en la experiencia que desde ella mantienen.

Así, en el sentimiento o expresión de la Presencia, comienza de alguna manera tanto la afirmación del propio sujeto en su correspondiente parte del protagonismo cultural, como la conciencia de que pueden existir otros participantes en el proceso expresivo, sean internos o externos al propio grupo. De todo ello bien puede nacer la consideración

de lo Sagrado o de lo Numinoso como efectos de tales influencias exteriores al propio sujeto y desempeñando un papel descriptivo -en ocasiones también explicativo- acerca de cuanto existe fuera del Mundo humano. Pero al concepto de esa Presencia posible de lo externo al individuo y al grupo -sin olvidar que la Presencia puede manifestarse también en el marco de lo interno correspondiente a ambos- ha de unirse necesariamente, siguiendo el impulso que hace dinámico al propio proceso cultural en sí, la idea de un tránsito y la figura del paso establecido a través de un Umbral, hipotéticamente situado entre el ámbito espacio-temporal propio del grupo y aquellos otros Universos posibles situados más allá de él, hacia los cuales es posible viajar.

Lo Sagrado que va y viene: paradójico y ambiguo. La idea del viaje entre Mundo humano y Universos otros puede considerarse inseparable por tanto de la propia noción estructural, simbólica y significativa de recintos propios y ajenos, establecida desde un principio por la cultura. A ese concepto, y debido tal vez a su propia condición, ha de añadirse entonces aquel otro, al cual es posible considerar también como universalmente extendido en los distintos ámbitos culturales pasados y presentes, de lo Sagrado manifestándose en su condición de poder externo al Mundo, aunque capaz de amoldarse a las condiciones del grupo humano y también a sus necesidades referenciales, de manera que a través de su socialización progresiva dará lugar a lo Religioso y a lo Religioso institucionalizado.

1 OTTO, RUDOLF: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917. Version española: *Lo santo, Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid,. Alianza Editorial, 1980.

2 Mircea Eliade describe este concepto en muchas de sus obras. Ver por ejemplo, en *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Gallimard, 1952.

En cualquier caso, las primeras manifestaciones de lo Sagrado en el Mundo se desarrollan con la fuerza y el poder de lo ajeno y, asimismo, de lo extraordinario. A estas condiciones pueden tal vez unirse las que representan a lo paradójico y ambiguo, cuando a dichas manifestaciones de lo Sagrado se unen, de una manera accesoria o quizá definitiva, las de lo Numinoso, representación como ya es sabido de lo definitivamente ajeno. Los influjos que lo Numinoso proyecta sobre esa parte de lo Religioso que es lo Divino -es decir, la etapa en la cual Diosas y Dioses todavía se están constituyendo a partir de la figura ancestral de la Gran Madre- refuerzan esa condición de aquellos personajes de lo Divino y sus comportamientos inesperados, muchas veces crueles e injustos, con los individuos del grupo humano. Pero lo Sagrado actúa en estas primeras etapas con una cierta independencia de cuanto pueda suceder con dichas figuras de lo Divino. Así, puede proyectarse sobre el Mundo humano y ejercer una influencia duradera sobre ciertos entornos del mismo, de manera que éstos aparezcan como simbólica y significativamente separados del resto del espacio-tiempo de nuestro Mundo por sus condiciones, las cuales acaban por transformarse a su vez en propiedades peculiares y características del entorno mismo que, en su momento, una vez adaptadas a una determinada situación -según ocurrió, en su momento, con la cristianización- pueden depositarse sobre personajes como son las Santas y los Santos.

Las Viejas Divinidades y los Nuevos Santos en la tradición y la leyenda. Estos depósitos de influencias de lo Sagrado son una muestra de las necesidades de acoplamiento que todas las culturas tienen con respecto a otras manifestaciones similares de observación e interpretación del Mundo y de los Universos

externos, a las cuales adaptarse o con las que han de colaborar. Así, la vinculación de los ámbitos sobre los que actuó o intervino en algún momento lo Sagrado con personajes como Santas y Santos, permite mantener dicha influencia en el curso espacio-temporal del acontecer. Pero permite conservar también aquellas influencias de lo Numinoso que caracterizan por lo general el comportamiento de estas figuras del santoral, muchas de las cuales ni siquiera pueden acreditar una existencia individual propia y se comportan como derivaciones de otros personajes principales de la iconografía cristiana, o incluso anterior.

Así, en esos entornos peculiares que suelen ser los santuarios, herederos en el espacio-tiempo de aquellos territorios o ámbitos sobre los cuales lo Sagrado había desencadenado su poder, cabe distinguir perfectamente señalizados sus límites, fronteras o marcos, que no deben ser cruzados de cualquier manera, sino mediante unas ceremonias, rituales o comportamientos que sean adecuados a tal fin: procesiones, vestimentas, actitudes, pasos, entre otros varios. Portar ciertos tipos de llama o de fuego cabe que sea asimismo necesario, aunque este elemento podrá ser sustituido tal vez por alguna especie de fuego interior, extático, ardiendo en aquellos que acceden al recinto sagrado.

Las Viejas Divinidades, con sus comportamientos paradójicos y ambiguos característicos frente a sus devotos o, simplemente, de cara a los individuos del Mundo humano que tuviesen un contacto por breve que fuese con ellas, ilustran en los episodios de la mitología y de las tradiciones que han llegado hasta nosotros, esas peculiaridades y actitudes que las convierten en entidades temibles de las que es mejor guardarse sin frecuentarlas demasiado. De dichos testi-

monios parece deducirse que la iniciativa en establecer relaciones entre lo humano y lo Sagrado partían casi siempre de estas figuras de lo Divino, herederas al fin de los poderes y energías, casi siempre incontrolables de la Vieja de las Viejas, la Gran Madre.

Así sucede también con esas figuras, derivadas en alguna manera de lo Divino influido por lo Numinoso, que son Santas y Santos. Los cuales suelen actuar de forma paradójica y ambigua con quienes acuden a sus recintos, sobre todo si no se cumplen escrupulosamente las condiciones de acceso, encaminado siempre hacia el Umbral que separa el Mundo nuestro de los Universos otros.

AVISOS Y SEÑALES: QUÉ SON LOS INTERSIGNOS Y COMO HAN DE INTERPRETARSE

Podemos decir que los intersignos son avisos que algunos reciben e interpretan en el sentido de que se trata de augurios de una muerte cierta: el canto a deshora o con tonos desacostumbrados de determinadas aves, los movimientos de árboles y ramas cuando no hay brisa, los bruscos cambios de color o de olor de algunos objetos, sólidos y líquidos, las sombras que, a veces, se adivinan entre los árboles del bosque, cerca del camino y que -signo fatalísimo- hacen señas a quienes los observan...

Pero no sólo está el hecho de recibir dichas señales, o algunas otras que pueden entrar en este grupo de avisos llegados hasta nuestro Mundo desde ciertos entornos de éste, o venidos de otros Universos o entornos espacio-temporales. También hay que

interpretarlos en su justo sentido, porque una equivocación puede ocasionar tantos y aún mayores daños que el intersigno propiamente dicho³. En cualquier caso, a los hipotéticos personajes del Más Allá o procedentes de algún entorno semejante, igual que ocurriría con los individuos del Mundo humano, no les está permitido franquear el Umbral intermundos sin cumplir los debidos requisitos, debiendo estar autorizados para ello o bien ser invocados en determinadas circunstancias. Según algunas tradiciones tampoco pueden atravesar ciertas corrientes de agua ni traspasar barreras o entornos protegidos por ciertos signos. De ahí la importancia de los intersignos, tanto para quienes los reciban o perciban como para aquellas entidades o seres que los emitan. Son avisos de algo que está por ocurrir y cuya configuración debe ser completada para que pueda cumplir su papel.

Signos, Símbolos, Textos e Intersignos. Los avisos y premoniciones de las que hablamos, sean cuales fueren, necesitan, en este sentido, una recepción adecuada y una interpretación correcta, lo cual dependerá básicamente de dos cosas cuando menos: una transformación que asegure que se mantiene la constancia esperada entre la propia naturaleza del signo, y la articulación y estructura del símbolo que pueda surgir, considerado en el marco del correspondiente sistema de creencias. No se trata de llegar a cualquier transformación, sino a aquella que mantenga de alguna manera el significado en la estructura que de todo ello resulte.

Sobre todo, la interpretación habrá de ser la adecuada, no cualquiera de entre todas

3 Véase al respecto de los intersignos y de la importancia de su interpretación correcta, en Anatole Le Braz: *La Légende de la Mort chez les Bretons armoricains*. Laffitte Reprints. Marseille, 1979. Tome 1. Chapitre 1 y sigs.

aquellas posibles, por más aproximadas que puedan mostrarse respecto a la que se necesita. Los intersignos alcanzan aquí las estructuras de verdaderos y complejos símbolos, los cuales adoptan una articulación como Textos que han de ser integrados en un marco adecuado de conocimientos y de creencias. Así se muestra, por ejemplo, en las correspondientes tradiciones, al ser percibidos los intersignos en unas circunstancias concretas, como cuando se profana un lugar sagrado, y la respuesta a ese hecho concreto se anuncia primero como intersigno y luego, en plazo más o menos inmediato, como actuación de las fuerzas implicadas del Ultramundo, o de lo Sagrado-Numinoso en su caso⁴.

El recorrido del proceso sería en este caso aquel cuyas etapas se disponen así:

Signo --- Símbolo --- Texto --- Intersigno
--- Acción de las fuerzas y poderes implicados (generalmente, del Otro Mundo, o de un Universo ajeno).

Esta estructura significativa es la que se puede observar bajo el relato o la descripción del acontecimiento concreto en el cual la misma se dispone, conservándose mediante dicho esquema durante periodos más dilatados que el mismo testimonio del cual se recoge.

Piedras, plantas y lugares que hablan. Los relatos que el investigador recoge en el transcurso de los distintos periodos pueden variar, en su disposición estructural, en sus propósitos y explicaciones, en los personajes

y en los efectos implicados. Pero lo que no suele cambiar es el esquema básico de su estructura significativa. Si de lo que se trata es sobre las relaciones del Mundo humano con los Universos otros y ajenos, entre los que se cuenta el denominado Más Allá, Ultramundo o Mundo de los Muertos, la constancia y permanencia de ese esquema estructural simbólico y significativo acostumbra a ser mayor, sobre todo y de una manera especial cuando de lo que se trata es de establecer y fijar el dominio y la influencia de uno de los ámbitos sobre el otro -por lo general, del Ultramundo sobre el Mundo humano- o de resaltar la importancia que ciertos mensajes o señales específicas, como los intersignos, pueden cobrar en un momento dado.

En ocasiones estas energías latentes y capaces en cualquier caso de actuar sobre las personas y las cosas, se depositan en estructuras más estables y duraderas -al menos en apariencia- que los individuos o incluso que los grupos, como son algunos monumentos o ciertas partes de ellos, ciertas plantas que ostentan poderes extraordinarios, o entornos y lugares capaces de comunicarse con quienes los frecuentan o los atraviesan en determinados momentos, tal como ocurre, por ejemplo, en los edificios, casas, fuentes o bosques encantados.

En algunos casos, signos solitarios o dispuestos en conjuntos o en estructuras significativas, se colocan sobre lugares especiales como son, por ejemplo, las tumbas o los santuarios, o en entornos específicos de los edificios que se consideran revestidos de un

⁴ En un episodio de las *Comedias Bárbaras* se describe como los hijos de Don Juan Manuel Montenegro profanan un cementerio desenterrando un cadáver. El Intersigno es la Inquietud y el Silencio que invaden la escena. La respuesta del Ultramundo ultrajado es la aparición y el desencadenamiento de la Hueste infernal. En *Romance de lobos. Comedia bárbara*. Jornada Primera. Escena Primera.

carácter peculiar, señalando dicha particularidad a cuantos por allí puedan pasar, suministrando determinadas indicaciones a quienes sepan leer el lenguaje secreto o las codificaciones contenidas en dicho mensaje.

La persistencia y el valor de muchos signos, de las funciones y estructuras simbólicas que participan en la expresión del conocimiento, en su transmisión y propagación en el curso del espacio-tiempo, son factores de la cultura que suelen mostrarse a menudo como objetos inertes en apariencia, aunque su participación en la existencia y en la configuración misma del Saber es algo conocido y utilizado en no pocas ocasiones, por más que dichos objetos vayan a ser tomados a veces por los inadvertidos como simples elementos decorativos.

El fuego que se apaga y el que alumbra de nuevo. Considerado como un elemento que forma parte de la cultura humana universal casi desde sus primeros momentos, el fuego es uno de los instrumentos más importantes en el soporte del conocimiento, considerado este en sus distintas variantes y modalidades. Puede decirse que prácticamente en todas las culturas y civilizaciones conocidas, el fuego tiene su origen y fundamento en el Universo de lo Sagrado, siendo desde allí derivado al ámbito de lo Divino, de donde finalmente fue, o bien arrebatado para ser entregado a los humanos -según se relata, por ejemplo, en la tradición que protagonizó el Titán Prometeo- o bien concedido a los habitantes del Mundo de un modo más o menos pacífico a cambio de alguna acción que mereció ese premio. Existen innumerables variedades y versiones de los relatos referidos a este acontecimiento. En cualquier caso, el fuego inicial, el del Principio, parece que mereció siempre una consideración especial como emanación de lo Sagrado -los



Imagen en la fachada de la Sebalduskirchen de Nuremberg (Fotografía J.L.Cardero)

Dioses resultaban ser, al fin, tan solo sus depositarios- y como receptáculo de ese poder debía mantenerse siempre apartado, aislado y perfecto en su expresión, pues cualquier defecto ya no en su naturaleza, sino sobre todo en su fuerza misma, podía acarrear graves problemas, según los sistemas de creencias y la tradición referidas a este tema. Así, el fuego debía terminar su vida al cabo de un periodo que casi siempre resultaba ser de un año, siendo extinguido por el especialista encargado -sacerdote, chamán o druida, entre otros posibles- que a su vez se ocupaba en la tarea de obtener un fuego nuevo, naciente y pleno de poder. Este transcurso entre el fuego que debía apagarse y aquél otro que fluía e iluminaba otra vez desde

las sombras de la llama extinguida, reflejaba el desarrollo de una estructura significativa que mantenía sus correspondencias con la recepción y conservación sin mengua del poder de lo Sagrado, encarnado en las personas del rey o del sacerdote supremo. Son notorias y constantes estas relaciones sostenidas entre el brillo y el calor desprendidos desde el fuego y el poder sagrado, aunque invisible, del monarca. Ambos pueden menguar y de hecho caminan hacia su extinción desde que surgen en el Mundo humano, impulsados y propiciados por lo Sagrado, que también inspira y provoca su sustitución o relevo cuando el decaimiento puede llegar a manifestarse.

El robo del fuego aparece entonces como un acontecimiento esencial para el Mundo, clave maestra de la cultura en sí, ya que esa acción legendaria representa la incorporación en ella de lo Sagrado; también surgen aquí las huellas de lo Numinoso, puesto que pocos elementos pueden encarnar mejor un comportamiento paradójico y ambiguo que esa energía ígnea activa y fulgurante, que tanto puede simbolizar el surgimiento y el poder de la vida, como participar en su destrucción y aniquilación. No obstante, ya que el impulso que mantienen las llamas viene, en definitiva, de lo Sagrado, las cenizas que vayan a engendrar conservarán en sí esa fuerza y serán utilizadas por ello como talismán y promesa de un posible renacer.

LOS INTÉRPRETES EN LOS VIEJOS TIEMPOS Y EN NUESTROS DÍAS

Toda acción cultural supone en sí misma un conocimiento y también la necesidad, expresada de manera más o menos directa y consciente, de una interpretación. Por otra parte, las acciones culturales mismas son,

en sí, resultado de un juego mantenido entre signos, símbolos, funciones y estructuras simbólicas, en el cual participan los individuos de una manera activa, aun cuando sus motivos e impulsos puedan ser inconscientes, al menos en parte.

En cualquier caso, la tarea de los intérpretes consiste en tratar de llegar al fondo y a la razón de las cosas por las que se representa y manifiesta aquella actividad. En las épocas pasadas, especialistas como los chamanes tomaban a su cargo aquellas funciones, en las cuales se integraba también su especialización de llegar hasta los Universos ajenos y llevar a cabo allí ciertas actividades; para cumplir esa tarea, la interpretación del acontecer propio del Mundo humano venía a resultar esencial. Otros especialistas de las edades pasadas como los druidas empeñaban sus esfuerzos, entre distintas labores de su cometido, en la conservación del conocimiento mediante su acumulación en la memoria personal y en la memoria colectiva de sus instituciones colegiadas. Druidas y chamanes podían acceder así mediante sus técnicas a una representación del conjunto interdependiente constituido por el Mundo humano y los Universos ajenos, mediante la cual eran capaces de controlar, al menos en parte, aquellas manifestaciones de lo Sagrado y las influencias de lo Numinoso que podían llegar hasta nuestro entorno espacio-temporal.

De ahí que resulte tan importante llegar a conseguir una interpretación lo más adecuada posible del saber contenido en las diversas estructuras culturales características de cada época, presentes en ciertas construcciones o elaboraciones cuyo propósito va sin duda más lejos que el que podría manifestarse solo por su estilo, aspecto o posible papel funcional o estético. Estos conceptos son

seguramente parte del contenido que tales estructuras encierran, pero no representan la totalidad del mismo como posible objeto de interpretación.

Los conocimientos y saberes secretos. Así, druidas y chamanes conseguían llegar en muchos de sus intentos a una interpretación adecuada de la realidad del Mundo y de sus relaciones con los Universos ajenos y otros. Sin duda no fueron los únicos. Antes y después de ellos diversos individuos y grupos pudieron alcanzar también el grado de conocimiento necesario para llevar a cabo esa tarea de interpretación. Algunos de ellos hicieron su aprendizaje con maestros especiales que habían recibido su sabiduría de la Antigüedad. Estos maestros y sus discípulos formaron parte a veces de sociedades de tipo místico, como las inspiradas por los pitagóricos, órficos y otros. Por lo general parece que heredaron los conocimientos y el saber de los más antiguos predecesores de los chamanes, capaces de interpretar los cantos de la Tierra Madre, o de las primeras sociedades secretas del tipo de las *Männerbünde*, las cuales a su vez habían heredado su sabiduría de las Diosas de la Vieja Europa y de sus compañeros, los primeros dioses asociados a ellas en uniones sagradas⁵.

Los conocimientos, sobre todo aquellos que permitían interpretar las relaciones entre el Mundo humano y los Universos externos desde los cuales podían llegar las fuerzas y poderes de lo Sagrado y lo Numinoso, obtuvieron una condición y carácter como de algo reservado, cuando no decididamente secreto, únicamente compartido por los especialistas y sus iniciados, pero fuera del

alcance de los observadores e individuos que no formaban parte de aquellos grupos y sociedades secretas. Por otro lado, quienes mantenían ese monopolio del saber, establecían también de alguna manera las posibilidades de contacto con aquellas fuerzas y poderes llegados desde el exterior, ya no sólo del grupo social o de la colectividad de que se tratase, sino del propio Mundo humano como entorno espacio-temporal y depósito de sistemas culturales singulares.

Las actitudes y comportamientos caracterizados por el secreto y el misterio se asimilaban por ese motivo y en cierta manera con aquellos grupos que tenían como una de sus ocupaciones principales el contacto con lo Sagrado y también ejercían un cierto control, incluso mantenían un monopolio, respecto a los medios, sistemas y estructuras a cuyo través se distribuía y utilizaba el conocimiento. Dichas actitudes terminaron por inducir una estratificación en el propio saber en sí, de manera que sobre un cuerpo de conocimientos en el que parecían predominar sobre todo la técnica y ciertas aplicaciones prácticas de la misma, se instauró un sector del propio saber que muy pronto empezó a identificarse por su carácter reservado y el acceso sólo permitido a determinadas élites. Este proceso, en cualquier caso, no se limitó a los aspectos teóricos del conocimiento generalmente considerado, generándose con ello una manera de ver y entender el Mundo de un carácter muy especializado y propio de ciertos operadores y expertos tales como aquellos a los que nos hemos referido anteriormente.

Aquello que cura y lo que puede matar. Los intérpretes adecuados pueden intervenir

5 Véase al respecto GIMBUTAS, M.: *Diosas y dioses de la Vieja Europa*. Para detalles sobre las *Männerbünde*, en Otto Höfler: *Kultische Geheimbünde der Germanen*.



*Motivo en fachada de la Stiftskirche,
Tübingen, Alemania.
Fotografía: José Luis Cardero*

previniendo los acontecimientos a los cuales ciertas culturas consideran como procesos de pérdida del alma, o lo que puede llegar a ser considerado como algo equivalente, aquellos hechos, sucesos o motivaciones en el curso de los cuales alguien que, en principio, era su depositario, pierde el poder y las facultades procedentes de lo Sagrado. En ciertos casos, esta pérdida es perfectamente comparable con la muerte, de manera que quien la sufre pasa por circunstancias que son asimilables al fallecimiento y hasta cierto punto viene a resultar indiferente que el fin de la vida del sujeto afectado ocurra por causas naturales o sea provocado, sobre todo cuando esa persona encaminada hacia la muerte puede con ello hacer que pierdan su valor o su capacidad de actuar esos poderes de lo Sagrado que le han sido confiados o

que ha recibido en circunstancias especiales. Ocurre muchas veces en este sentido que quien lleva consigo tal carga de lo Sagrado tiene facultades para prevenir la enfermedad y su posible desarrollo mortal, de manera que si sus recursos en este sentido disminuyen, tal vez el sistema cultural en el que se asientan éstas creencias pueda justificar su propia desaparición y la sustitución por alguien más adecuado para cubrir éstas funciones.

El saber secreto y reservado de los especialistas en el manejo y, hasta cierto punto, en el control de las fuerzas de lo Sagrado, puede facultarles para determinar cuando ha llegado el momento en que el depositario de dichos poderes haya de ser sustituido, lo que no quiere decir necesariamente que tenga que morir, sino que debe desaparecer socialmente en la propia imagen del grupo social. Desde el punto de vista cultural viene a ser prácticamente lo mismo, porque ¿Cuántas veces el fin de la práctica de una carrera o de una profesión, incluso en nuestros atribulados tiempos, no viene a ser considerado como una verdadera muerte para quien la experimenta y para aquellos que asisten al desarrollo de tal circunstancia?

La cura de la enfermedad y el final de la vida, se consideren desde la perspectiva del acontecer o desde el diseño social, han estado siempre presentes en el desenvolvimiento de los grupos y de las colectividades de nuestro Mundo, como dos hitos inspirados y protegidos por el desarrollo, más o menos perfeccionado, más o menos reconocido, de lo Sagrado, como uno de los motores del sentir y del interpretar.

6 Como, entre otros, Umberto Eco en *El nombre de la rosa*, cuando Adso de Melk habla de la plegaria del desciframiento. Editorial Lumen, 1985, p. 17.

7 De la primigenia rosa, solo nos queda el nombre. En *El nombre de la rosa*, o.c., p. 607.

Hablar de caminos tendidos entre nuestro Mundo y los Universos ajenos. En el desarrollo de esta hipótesis que recoge la inspiración de lo Sagrado, y desde luego de lo Numinoso con sus influjos, sobre una gran parte de la construcción y articulación de los grupos sociales y colectividades integradas en el Mundo, la palabra y su implicación organizadora recogida en aquello que algunos autores describen como Texto, pleno de signos de signos⁶, juegan sin duda un papel especial. Tal vez, antes de que pueda empezar a despertarse la conciencia del observador y, en su momento, en él mismo o en otro, la facultad de interpretar, sea necesario entender qué y cuánto significa la palabra en sí, la palabra en sucesión, la palabra imaginada, recitada, cantada o leída, que interroga, o aquella que intenta a su través, por medio de boca o de ojos, llegar hasta donde habita esa respuesta a la pregunta que ya se hacía en las tierras de Sócrates: ¿Qué es?

Pues bien. La contestación a esa pregunta, si se realiza sobre el Mundo humano, ha de contener también como necesidad la respuesta dictada acerca de los Universos aje-

nos y otros, esos que se presentan ante el especialista que es capaz de interpretar aquello que la evidencia podría tal vez mostrarle, y acerca de lo cual su ciencia adquirida, recogida desde las expresiones de los individuos que forman el grupo y las colectividades en aquél entorno espacio-temporal que habitan y viven, quizá esté también dispuesta a revelarle.

Pero es necesario hablar entonces de los caminos que unen nuestro Mundo con esos Universos extraños. Nada se consigue manteniendo las imágenes de lo ajeno y de lo otro en un espejo imposible, sobre el cual tal vez se depositen las miradas, pero a cuyo contenido no sea posible llegar. El camino es lo que ha de emprender quien peregrina, aquél que marcha con sus propios pasos y siente la inquietud que le empuja hacia la interpretación. No se trata tanto de comprender esa totalidad del espacio-tiempo que nos rodea desde las épocas primeras, como de hacerse una parte más del mismo, interpretando aquello que, desde el principio, nos muestra. Todo ello, aun cuando *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*⁷.

BIBLIOGRAFIA

- DEL VALLE-INCLÁN, R.: *Romance de lobos. Comedia Bárbara*. Colección Austral. Espasa Calpe. Madrid, 1968.
- ECO, U.: *El nombre de la rosa*. Editorial Lumen, S.A., 11ª edición, 1985.
- ELIADE, M.: *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*. Éditions Gallimard, 1952.
- LE BRAZ, A.: *La Légende de la Mort chez les Bretons armoricains*. Librairie Ancienne Honoré Champion, Éditeur. Paris, 1929. Réédition Laffitte Reprints, Marseille, 1979- Tomos I y II.
- OTTO, R.: *Das Heilige*. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München. Ed. Española: Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza Editorial, S.A., 1980.



Picadas e incisións:

GRAVADOS DE ESTILO PROTOHISTÓRICO AO AIRE LIBRE

Dous exemplos descubertos no Morrazo

Alexandre Paz Camaño
M^a Vanesa Mariño Calvo
Eloy Martínez Soto

*Se isto que imos expoñer crea
incredulidade, pregámoslles
desculpen a súa perturbación.*

*Daquela pensen nestas
liñas coma un conto mal contado.*

Este artigo mostra os resultados iniciais que, pola súa relevancia e ao noso parecer, merece este avance na identificación de dúas mostras dunha arte rupestre peculiar e descoñecida ao aire libre en Galicia: o petróglifo de A Xesteira 8 e o petróglifo de Lagoas de Baguín.

Situados na península do Morrazo, ambos exemplares comparten como fío condutor das súas mostras iconográficas, a representación do cabalo e a súa asociación á figura

humana; sendo o Petróglifo de Pinal do Rei o referente máis coñecido polas publicacións. Os paneis que imos abordar sitúanse nos concellos de Moaña e Cangas e ámbolos dous están orientados cara o sur da Ría de Vigo.

Nos últimos tempos e dentro do contexto da arte rupestre, estas imaxes foron obxecto de controversia por mor da súa cronoloxía, xerando un debate bibliográfico que suscitou múltiples publicacións en torno á problemática sobre a súa (relación a períodos) adscripción temporal.

LOCALIZACIÓN: OS PANEIS DA XESTEIRA 8 E LAGOAS DE BAGUÍN

A estación moañesa da Xesteira 8 está enxerta no ámbito do monte comunal da parroquia de Meira, sitúase nunha área con múltiples soportes gravados. Dominan o nacemento dun curso de auga, mais tamén, o acceso a un pequeno rechán. Os petróglifos de A Xesteira 8 caracterízanse por ser un conxunto de rochas con deseños xeométricos e figurativos, dispostas nunha valgada con pendente acusada na cara occidental do Monte Faro que se presenta dividida en dous espazos a causa dun camiño forestal. No acceso natural á Chan dos Meáns, rodeada por fortes desniveis, polas augas do Barranco do Faro ao N-NW e polo Regato das Anguías pola extrema W.

Pola súa parte, As Lagoas de Baguín preséntase como unha estación rupestre situada no concello de Cangas e, ó igual que A Xesteira 8, aparece nunha zona con gran concentración de manifestacións rupestres dentro dos terreos comunais da parroquia de Darbo. O panel que analizamos atópase situado na crista lateral doutro rechán de pendente suave a media altura da cara sur do xacemento

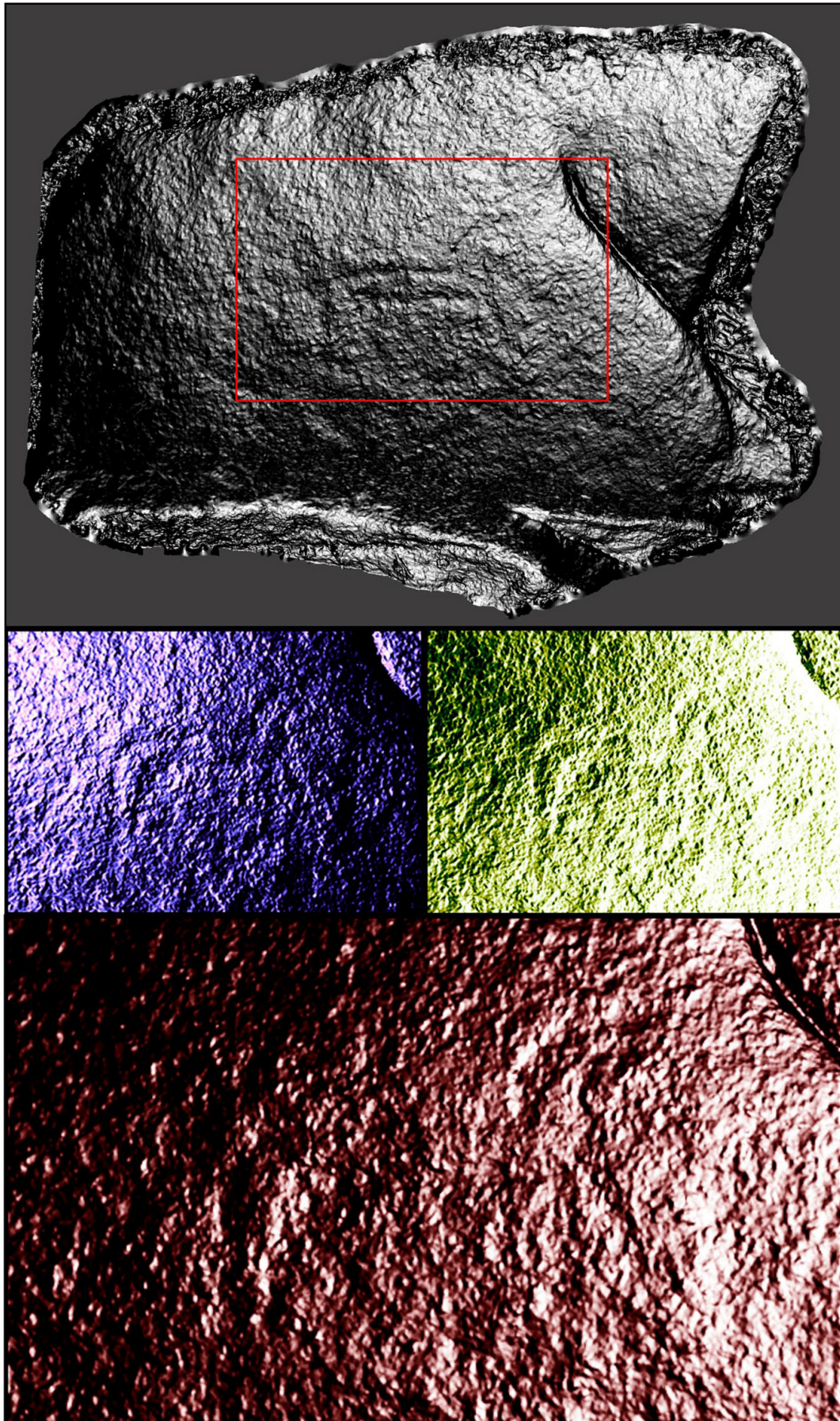
de Mesa de Montes, na Serra da Madalena, dominando un pequeno val do lugar de Ourelo.

OS PANEIS GRAVADOS: A REPRESENTACIÓN DO CABALO E A SÚA ASOCIACIÓN Á FIGURA HUMANA

A Xesteira 8. O soporte conta cunhas medidas aproximadas de 95 cm de ancho N-S por 1.60 cm de longo E-W; e o afloramento granítico que nos ocupa presenta unhas dimensións reducidas a ras de chan que seguen a pendente sur do lugar.



Mapa de localización de O Morrazo e dos paneis documentados: 1. Petróglifo de A Xesteira 8 (Meira, Moaña). 2. Petróglifo de Lagoas de Banguín e 3. Pinal do Rei (Darbo, Cangas do Morrazo). Fondo: a partir de mapas.xunta.es



*Capturas da fotogrametría de A Xesteira 8.
No centro negativo e positivo, obsérvase a figura antropomorfa montada.
Autor: Eloy Martínez Soto*

A primeira vista, o elemento insculturado máis evidente mostra unha forte erosión ao igual que a superficie do afloramento, con alta cantidade de grans de cuarzo sobreelevados e un aspecto de corrosión. Unha visita nocturna á estación rupestre foi a que detonou a posibilidade de atoparnos ante a figura dun cabalo ao amosar a cola, un dos elementos que definen a súa silueta. Como veremos a continuación, a iconografía do animal e a combinación de técnicas difiren substancialmente de outras figuracións de cabalos presentes na arte rupestre galaica.

A grandes trazos e a modo de esquema, para crear a parte superior do cabalo emprégase un só suco profundo que configura os cuartos traseiros, o lombo, o dorso e a zona das crinas en curva. Nesta representación pódese comprobar como o deseño expresa énfase na zona da crineira, ampliando a anchura da zona de sombra con picadas en liña, desbastando o canto do suco para semellar un borde ondulado. Outro canal paralelo por debaixo do anterior configura o cuarto traseiro, o ventre, o peito e o colo. Este último tramo do trazado realizase en forma de S, como método para acentuar o peito e o adelgazamento do pescozo cara a cabeza do cabalo.

A figura máis remarcada complementase co engadido da cola que parte ondulante dende a nádega. As patas dianteiras parten en relevo da base do peito, delimitadas pola súa fronte por uns sucos inclinados, algo que diferencia na figuración doutros équidos da arte rupestre coñecida. De tódolos xeitos, a zona inferior da silueta atópase en fase de análise para intentar albiscar a súa estrutura en virtude da complexidade dos volumes detectados. Para perfeccionar a silueta, contórnase o colo, a orella e o resto da cabeza do cabalo mediante o emprego de trazos finos e de pouca profundidade. Unha liña recta

separa a zona das crinas do colo, definindo así o ámbito de cada un dos elementos figurativos. Cun ángulo créase a orella para continuar logo cara abaixo e definir a fronte, mentres que, en paralelo e pola parte inferior, remarcase a zona do queixo.

Definidas, a grandes trazos, as características do animal, podemos avanzar polo menos unha das figuras que o acompañan, aínda que o estado do soporte non facilita o seu visionamento. A súa busca partiu da interrupción nas liñas que definen o lombo e mailo ventre, sendo percibidas, tanto no seu rexistro nocturno como na fotogrametría. Partindo de abaixo cara arriba, a silueta componse de dous rebaixes curvos acompañados por trazos incisos que os remarcen e os unen na parte superior a modo de forcado, onde continúan cara arriba cunha franxa de rebaxe vertical. Estas formas identificámolas como o torso e as pernas en forcado dunha figura humana asociada ó animal que, tanto pola súa morfoloxía como polas técnicas empregadas para a súa realización, difire en moito das imaxes de xinetes documentadas no NW.

Lagoas de Baguín. Este panel, de 1.40 m por 2.20 m, componse mediante diferentes figuras labradas, entre as que se destacan os círculos concéntricos con cazoleta central, o cabalo e outras figuras aínda por determinar dado ó desgaste e á complexidade de volumes no afloramento. As gravuras que imos describir poden estar empregando un soporte xa insculturado, polo que é lóxico que aparezan nun mesmo panel varias tipos de figuras pero executadas mediante técnicas diferentes.

Amosa coma no caso da Xesteira, unha ampla gama de representacións de imaxes pero, polo de agora, centrarémonos na figuración do cabalo. Neste caso, a silueta do cabalo



*Detalle da parte frontal do cabalo descrito e segunda figura animal superposta. A Xesteira 8.
Fotos dos autores.*

vén determina cun só suco continuo, se ben parece distinguir dúas partes: a que se define da testa ao peito e a outra das patas dianteiras cara atrás, dado que existe unha curiosa interrupción que distorsiona o deseño.

Como punto de inicio da descrición, empregaremos a zona da cruz do cabalo onde se unen as dúas áreas que conformarían a silueta do animal. Dende ese punto cara arriba teríamos o pescozo que torce para crear o contorno dunha cabeza coa silueta de forma case rectangular. Partindo da unión da base da cabeza, o suco baixa novamente para constituír o límite dianteiro do pescozo e máis o peito, non cunha liña recta como nas crinas senón co emprego de dous tramos curvos: o primeiro cóncavo e o segundo convexo, a modo dunha S de curvatura pouco marcadas. Coa primeira parte deste trazo preténdese definir o estreitamento anatómico do cabalo na gorxa, alí onde se produce a unión entre a cabeza e o pescozo. Coa segunda parte convexa, ao igual que no exemplo de A Xesteira 8, sublíñase o volume do peito como elemento que define e identifica a silueta. A partir do peito, xorde un trazo horizontal que o corta para volver ao punto de inicio da descrición e de aí continúa para formar o lombo e as nádegas.

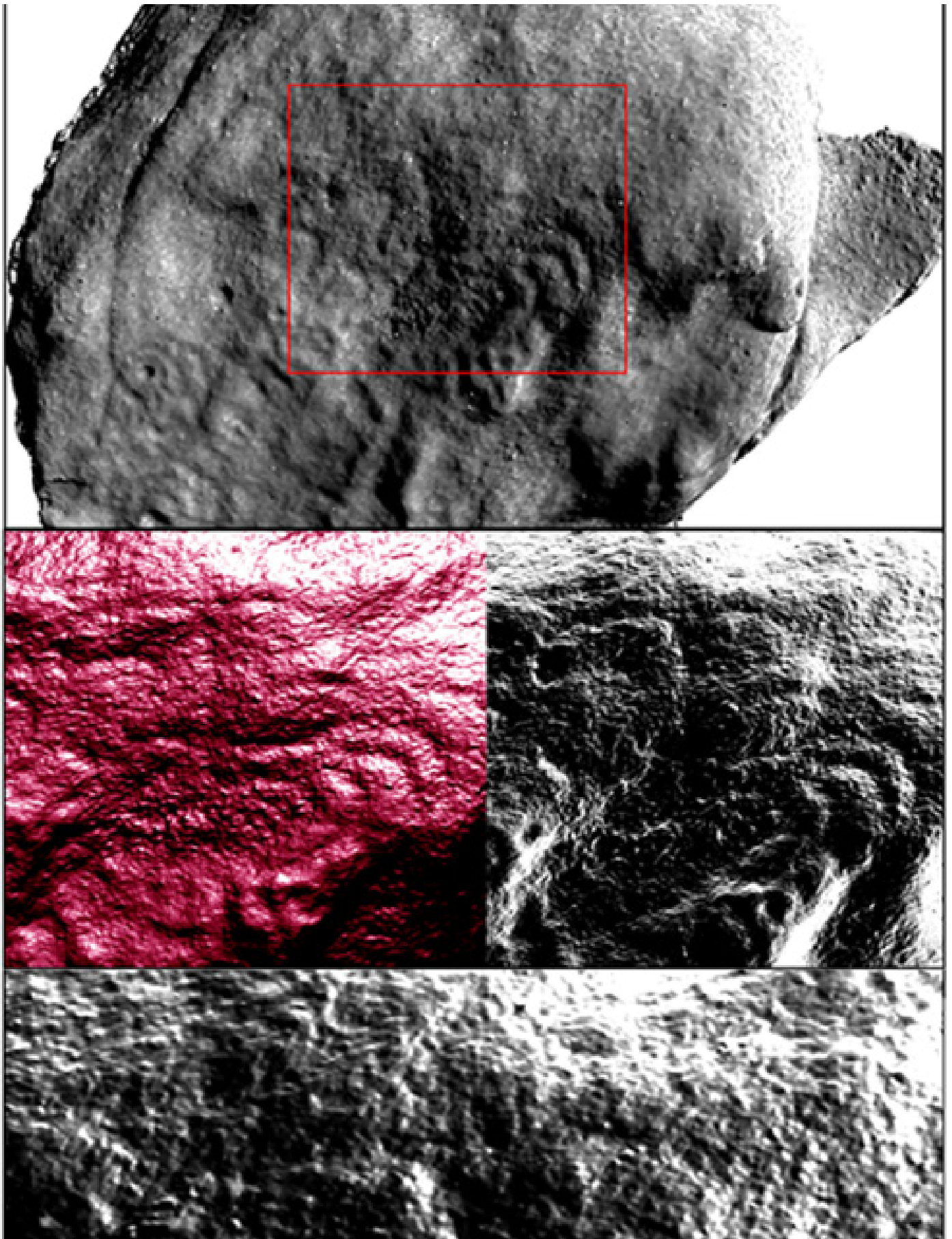
Poderíamos sinalar a cola coma un elemento explicativo e identificador desta figura, dado que segue as liñas de deseño do Val Medio do Lérez; zona cunha alta concentración de gravados onde estes apéndices determínanse cun único trazo que conforma un lazo no extremo posterior destes animais, como se fora unha extremidade máis cunha curvatura marcada. Tamén crea a extremidade traseira cun trazo que vai e volve curvándoa cun eixo inclinado cara adiante para dina-

mizar a escena, feito que lembra á daquela área¹. Da unión desta pata traseira coa barriga, representada á súa vez cun tramo recto paralelo ó lombo, volve a desviarse para crear a pata dianteira inclinada cara adiante como na posterior, aínda que cunha lonxitude ben diferente e sen a curvatura daquela. Comprendemos que a súa gran complexidade fai preciso que se determine a súa fisionomía detallada en futuros traballos.

Así, explicada en xeral, a figura do cabalo – a súa gran complexidade fai preciso que se determine súa fisionomía detallada en futuros traballos – evidencia a presenza dunha figura humana asociada ao cabalo. Ao inicio, constatáronse uns trazos en cruz latina co tramo horizontal curvado nos extremos, coincidente, á súa vez, co definidor superior da cabeza do cabalo e o vertical, delimitando o pescozo e cortando o lombo. Estas marcas culminaron na identificación dunha figura de xinete, máis complexa e sobreposta no animal, ademais de estar caracterizada pola incisión como técnica que determina a silueta para compoñer a escena de monta.

Para situarnos, a liña horizontal continúa o suco superior da cabeza do équido cara a dereita namentres que unha faixa vertical parte cara abaixo. Esta banda, que comparte a liña das crinas polo lado esquerdo, vai estreitando desde o seu inicio superior ata quedar reducida nun terzo da súa anchura ao entrar en contacto co lombo. Unha vez superada a liña do lombo, as liñas da figura continúan cara abaixo cuxo extremo está por determinar. Nesta forma, a liña horizontal crea as extremidades superiores da figura montada –cando menos unha parte dos mesmos – e a dos ombros sobre a que se sitúa un rebaixe rectangular que une un

1 PEÑA SANTOS, A. de la; REY GARCÍA, J. M. (2001b): Petroglifos de Galicia. Ed. Vía Láctea. A Coruña, p. 42



*Capturas da fotogrametría do Petróglifo As Lagoas de Banguín.
Captura inferior: detalle da cabeza do cabalo e parte superior da figura do xinete de contorno inciso.
Autor: Eloy Martínez Soto*

círculo inciso identificado coa cabeza do antropomorfo.

ALGUNHAS PROPIEDADES DA TÉCNICA E A ESTÉTICA DA FIGURACIÓN

Nas dúas mostras que estamos a analizar contamos con puntos de conexión en canto as figuras representadas e mailas técnicas empregadas. Ao noso parecer, estamos perante unhas mostras de arte de estilo protohistórico ao aire libre, polo momento só documentadas en ámbitos habitacionais, coma as gravuras rexistradas no castro de Formigueiros (Samos, Lugo)².

Partindo do cabalo descrito en Lagoas de Baguín, pódense anotar algúns riscos sobre a técnica utilizada. Daquela se nos centramos na liña superior da cabeza, sobre un suco ancho inicial, poden percibirse intervencións e modificacións no mesmo. Empregando ensanches e entallas na liña das aresta de contorno, chéganse a concretar detalles da figura como poden ser a orella ou o estreitamento do fociño. Na zona frontal da cabeza, a boca vén remarcada por medio da variación na profundidade do suco cunha incisión fina e aguda. Estas modificacións, xunto a outros detalles lévannos a pensar na asociación a outra figura que adoita asociarse á representación de équidos, como é a figura humana.

No caso da figura do cabalo de A Xesteira 8, pódense apreciar unhas liñas principais anchas e relativamente fondas que definen o motivo. Nun inicio, o animal presente foi identificado coma un cérvido, por mor da presenza duns trazados que semellaban

cornas. Non desbotamos que puideran ser un signo da reemprego do soporte ou dunha figura preexistente convertida noutro animal ou á superposición de figuras. Polo momento, todas estas sospeitas deberán ser confirmadas en posteriores traballos, así como avance a súa análise. Polo de agora podemos avanzar o emprego de diferentes técnicas de incidir no soporte ben para crear liñas –incisas ou picadas-, ben para crear puntos –picadas-.

A maiores da combinación de técnicas, no eido da estética, podemos apuntar unha serie de riscos definidores dos équidos aquí representados que os farían diferentes daqueles documentados en moitas estacións de arte rupestre de Galicia. No panel de A Xesteira 8, subliñamos o remarcado das crinas, a forma da cabeza e, sobre todo, o peito como elementos que amosan outro xeito de entender a figura representada. Ademais, a postura das patas dianteiras máis marcadas, lembran á aquelas representacións que tentan transmitir a idea de movemento tan coñecidas na arte rupestre do Val Medio do Río Lérez.

No caso do panel de Lagoas a estética do animal podería encadrarse xunto a outras representacións coñecidas do repertorio rupestre, sen contar, claro está, coas intervencións para o avultado do peito ou a morfoloxía da cabeza.

REFLEXIÓNS SOBRE O SOPORTE E A LEXIBILIDADE DAS GRAVURAS: O GRANITO

A xeoloxía do NW da península ibérica está dominada polos afloramentos de rochas

2 MEIJIDE CAMESELLE, G; VILASECO VÁZQUEZ, X. I; BLASZCZYK, J.: “Lousas decoradas con círculos, cabalos e peixes do castros de Formigueiros (Samos, Lugo)” en Gallaecia nº 28, Santiago de Compostela, 2009, paxs. 113 – 130

magmáticas que, dada a intensa erosión da súa superficie durante millóns de anos, atópanse visibles na paisaxe actual³.

O granito forma parte indisoluble do substrato xeolóxico do NW peninsular, polo que se amosa coma soporte principal da arte rupestre ao aire libre coñecida, sendo minoritarios, outro tipo de rochas; coñécense exemplos noutros soportes – por exemplo a lousa –, aínda que polo momento o seu número é minoritario.

Parte da problemática arredor dos soportes que abrigan manifestacións de arte rupestre, nace a partir da referencia á textura dos mesmos: de gran fino, medio ou grosso. A estas descricións xeneralistas do granito, escápanse boa parte da información que os soportes poden proporcionarnos dende o punto de vista xeolóxico e que determinan o estado de conservación e visibilidade dos gravados rupestres en espazos abertos. Ademais, moitas veces, á hora de documentar unha estación, partimos de preconceitos sobre a alterabilidade do granito que non funcionan, senón que dependen das características de cada tipo de granito e de cada afloramento en particular⁴. Cando aplicamos regras de comportamento xeralizadas a calquera soporte, estas van a darnos unha visión irreal, pois non identifican as características específicas de cada tipo de granito e a súa resposta á meteorización, onde eses riscos morfolóxicos, químicos, estruturais e ambientais xogan a súa baza.

Ao falar, neste caso, das incisións e trazados máis finos, teríamos que valorar que a

erosión sufrida polos penedos non ten por que asociarse á idea da desaparición total do gravado. Pola contra, á aplicación da erosión diferencial dos diferentes compoñentes minerais do granito leva a que os elementos máis débiles á meteorización química, van a ser os primeiros en desaparecer. Esta erosión diferencial a micro escala vai crear sobre a superficie, unha rugosidade que dificulta o visionamento destes gravados que tamén foron suavizados ou rebaixados por ese desgaste. Isto obsérvase claramente en A Xesteira 8, onde medra o ruído gráfico de sombras xeradas pola desaparición de elementos minerais nas figuras inscritas no soporte.

Imos poñer un exemplo gráfico sobre outro material: se limparamos con ácido unha moeda moi oxidada, a superficie resultante, logo da limpeza, deixaría á vista ocos e poros. Dito ruído gráfico, sería o que atrancaríaa o recoñecemento rápido e doado das figuracións e caracteres de texto ou numeración. Ou se nun material coma o cemento con área, gravamos e logo lavamos con ácido, esas áreas de cuarzo serán as máis resistentes e constituirán os montes e mesetas rodeadas por vales dunha topografía en miniatura. Dese xeito, esas cotas máis altas desa microtopografía proxectarán a sombras da superficie inicial cando as ilumine-mos cun ángulo rasante.

Se a ese ruído da superficie alterada, lle sumamos, por exemplo, as deformacións erosivas e de deterioro provocadas pola estrutura do soporte, tal como a foliación, as diáclases, o bandeado ou a diferenciación

3 VIDAL ROMANÍ, J.R.; ROWLAND TWIDALE, C.: *Formas y Paisajes graníticos*. A Coruña, Universidade da Coruña, 1998, p.89

4 Ídem, pp. 74 -75 y VIDAL ROMANÍ, J.R.: “Geomorfología granítica en Galicia (NW España)” en *Cuadernos do Laboratorio Xeolóxico de Laxe*, nº 13, A Coruña, 1989, pp. 89–163.

mineral, tería como resultado final un incremento aínda maior do ruído inicial. Aínda así, poderíamos engadir unha capa de distorsión a maiores, dado que unha certa cantidade de figuras superpostas ou xustapostas, producen un aumento do aspecto de caos erosivo na imaxe. Isto habería que atribuílo á que a iluminación dun conxunto de figuras, superpostas ou entrecruzadas, pode orientarse en diferentes eixos con respecto ao punto de luz. Isto crea unha capa de ruído de trazados ao quedar o fondo dunha incisión iluminada cando están paralelos, ou noutras orientacións en menos iluminados ou mesmo sombreados cando se atopan transversais ao eixo da luz.

RESULTADOS E PROPOSTAS DE FUTURO: A ANÁLISE XEOLÓXICA COMO CHAVE

Neste texto, dado que estamos a falar duns resultados preliminares, sería prematuro falar dunha conclusión, dado que estes mesmos resultados fixéronnos reflexionar sobre varios camiños. Para nós é claro que afondar no estudo xeolóxico do soporte da arte rupestre é unha clave fundamental para avanzar nos resultados finais da análise. Tamén neste senso, o feito de concretar o estudo xeolóxico dos soportes de ámbalas dúas mostras aquí descritas permitíranos coñecer

mellor a súa evolución erosiva ou mesmo o porqué da súa conservación durante un longo período de tempo.

Igualmente, sería de gran interese o estudo do proceso de desgaste das gravuras rupestres en granito entendendo a superficie do mesmo como unha paisaxe en miniatura. Dito proceso de desenrolo erosivo, nun medio cun relevo variado observado desde unha perspectiva da xeoloxía física e a escala micro, axudarían a establecer unhas liñas de comportamento orientativas no proceso de conservación desta arte rupestre ao aire libre.

Así mesmo haberá que comparar os petróglifos descritos co petróglifo do Pinal do Rei para analizar as semellanzas e diferenzas por conter as escenas de monta, podendo tamén estar reinterpretado o contido do soporte. Por outro banda, e despois dunha revisión e definición das principais figuras gravadas, aventurámonos a propoñer o emprego dunha técnica de incisión superposta documentada en ambos gravados aquí presentados. Neste senso, sería preciso comprobar a diacronía ou sincronía das gravuras no caso das superposicións con técnicas de realización diferente, pois poderían proporcionar datos que permitan un avance no debate sobre a cronoloxía relativa dos mesmos.

BIBLIOGRAFÍA

- MEIJIDE CAMESELLE, G; VILASECO VÁZQUEZ, X. I; BLASZCZYK, J.: “Lousas decoradas con círculos, cabalos e peixes do castros de Formigueiros (Samos, Lugo)” en *Gallaecia* nº 28, Santiago de Compostela, 2009.
- PEÑA SANTOS, A. de la; REY GARCÍA, J. M.: *Petroglifos de Galicia*. Ed. Vía Láctea. A Coruña, 2011.
- VIDAL ROMANÍ, J.R.: “Geomorfología granítica en Galica (NW España)” en *Cuadernos do Laboratorio Xeolóxico de Laxe*, nº 13, A Coruña, 1989.
- VIDAL ROMANÍ, J.R.; ROWLAND TWIDALE, C.: *Formas y Paisajes Graníticos*. A Coruña, Universidade da Coruña, 1998.

WEBGRAFÍA

Consulta de mapas. www.mapas.xunta.es [Data de consulta: 22/02/17]



MONTECUBEIRO

Unha guerra de papel

Miguel Losada

Non é difícil atopar artigos dedicados a presentar a Galicia como unha entidade derrotada e sometida na “Batalla de Montecubeiro”. Recentemente un deles ten aparecido no sitio de Historia de Galicia que publicou despois tamén unha versión reducida desta réplica¹. Resulta habitual asumir como un feito histórico acontecido no derradeiro terzo do século VIII, a noticia sobre esa batalla. Mais cales son os verdadeiros datos ó respecto deste asunto? Este artigo cuestiona que o episodio bélico publicado nun ciclo de crónicas medievais e que o sitúan “in monte

Cuperio” dea conta ou poida considerarse un feito histórico. Analízase a verosimilitude nese sentido dos datos dispoñibles logo de situalos no contexto correspondente. Proponse tamén que o significado do relato da presunta batalla conserva o sentido político que tivo na súa orixe e que este era o de deslexitimar unha certa identidade política en favor doutra.

A BATALLA DE
MONTE CUPERIO

A breve noticia dunha batalla: Os datos. A nova sobre o tal enfrontamento “in mon-

¹ <https://historiadegalicia.gal/2019/11/a-batalla-de-montecubeiro-cando-os-galaicos-loitaron-para-independizarse-da-corte-de-asturias/>

te Cuperio”² procede dun importante texto medieval coñecido como a *Crónica Rotense*. Trátase dun texto que tería sido copiado varias veces até o XV ou XVI e realizado eventualmente a partires dun probable orixinal perdido e tan antigo como do S. X³.

Esta Rotense (polo lugar de Roda de Isábe-na) é a versión previa conservada que deu lugar, xunto cunha versión posterior, chamada Sebastianense ou Ovetense, a un texto integrado e que a historiografía denomina Crónica de Alfonso III. Na Ovetense, tamén aparece o mesmo episodio, mais relatado de xeito diferente como veremos. Polo pronto a Rotense é unha destas copias e forma parte dun conxunto de catro textos relacionados entre si baixo o nome de “Ciclo de Alfonso III”. Dentro deste, pode falarse de “tradicións” ou enfoques diferentes xa que existen tamén a Crónica Albeldense e a Profética que completan o panorama principal dese Ciclo.

En realidade, debido a que dende 1615⁴ ten habido moitas edicións deste material (Bautista, Francisco 2015:14), e ó feito de que o Ciclo de Alfonso III ten sido considerado como esencial dentro da Historiografía Española, hoxe en día podería considerarse —inda que sexa de xeito impropio— que moito dese material historiográfico, académico ou divulgativo forma parte tamén do Ciclo cando a súa función, motivación ou teleoloxía fican aliñadas de xeito a-crítico coa teleoloxía orixinal das crónicas, conseguindo

o efecto de estender no tempo e no espazo a mensaxe que vertebra e xustifica a existencia mesma destas.

Existe un consenso amplo de que como fonte de coñecemento sobre a realidade do pasado, as Crónicas, calquera crónica, constitúe un material cando menos problemático. Considérase que en xeral e en si mesmas, non deberían tomarse como a fiel imaxe e relato histórico duns feitos acontecidos e obxectivamente consignados para os lectores tal como foron. Considérase que, mais ben ó contrario, a súa importancia e significado pesaba sobre o tempo no que foron escritas e difundidas. Malia que esta sexa unha perspectiva moi importante dentro da historiografía, o certo é que son as teses que toman eses materiais como fonte directa do coñecemento do pasado e do seu significado no contexto de cada sucesivo intre presente, as que teñen triunfado e acadado o favor xeral da sociedade. Isto tende a darse en calquera parte do mundo: As sociedades demandan e consumen historias e narrativas, moito mais que seca información.

Respecto das que, por exemplo, mencionan Monte Cuperio hai grande cantidade de material reelaborado como discurso de consumo actual e baseado neses relatos. Cómpre saber, se cadra, que sobre isto existen tamén importantes liñas de traballo nas que a perspectiva da investigación⁵ manexa outras premisas básicas. Como ás seguintes: “Como hemos visto a lo largo de las pági-

2 FERNÁNDEZ, JUAN; MORALEJO, J. L.; RUIZ DE LA PEÑA, J. I. (1985) Cronica Rotense. N°18. Traducción y notas do Prf. José L. Moralejo. https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/cultura/2009/11/03/gallego-jose-luis-moralejo-gana-nacional-mejor-traducción/0003_8080969.htm

3 Para entender este complexo asunto deben consultarse artigos como: BAUTISTA, FRANCISCO (2015) en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5504314>

4 Nese ano imprimiuse a versión “cult”, a Sebastianense.

5 Interesa saber que, efectivamente, este e outros moitos temas relacionados son inda investigados e que están considerados esencialmetne como mal ou pouco coñecidos debido ós problemas para obter boa información.

nas anteriores, resulta indudable que las crónicas asturianas tienen una fuerte carga ideológica que presenta al lector los hechos de una manera determinada, en conveniencia con una intención clara.” (...) Pero sería erróneo pensar que se trata de un proceso casual o espontáneo. Ni mucho menos, la fructífera actividad literaria de fines del siglo IX se enmarca en un proyecto político inspirado por el propio ideal neogoticista que arranca un siglo antes. (...) Se trata de un auténtico proceso de reconstrucción político-cultural impulsado desde el poder por un pensamiento isidoriano conocido al menos desde Alfonso II. (Solano Fernández-Sordo, 2009:153-155)⁶.

“La propia función de las crónicas y su relación directa con las instituciones de poder las convierten en un elemento cuando menos conflictivo a la hora de analizar su historicidad. Es evidente que son documentos que se escriben con una clara intencionalidad, prestarse al servicio de las necesidades monárquicas. La narración de los acontecimientos no sigue las premisas propias de la historiografía moderna, se trata en la mayoría de los casos de relatos históricos influidos por una determinada concepción política” (Ordóñez Cuevas, 2016: 8)⁷.

Para ver as cousas dende a perspectiva aquí proposta considérese engadir esta cita ás anteriores: “El propósito del *Anónimo Leonés*⁸, como él indica en su obra, era dar cuenta de las hazañas y los hechos del gran Alfonso VI, es decir, de Alfonso VI. Para ello planteó un larguísimo preámbulo que pretendía en-

troncarlo, al Rey Bravo, con los más remotos orígenes de la realeza astur y hasta los reyes visigodos —recordemos la importancia de la tradición en la construcción de la realeza— y para ello se sirvió de múltiples textos de épocas pretéritas. Tanto se extendió en el preámbulo que, a lo visto, falleció antes de poder entrar en materia” (Aguirre Cano 2018: 52)⁹.

A escena situada polos textos das crónicas no monte Cuperio comeza sendo un *inito* [*Certamine*] *in monte Cuperio*, cando o notifica o autor, parece que laico, da C. Rotense. Máis tarde, logo de que o texto sexa transformado, probablemente por un clérigo (Aguirre Cano 2018: 50) a unha versión que emprega un latín mellor cultivado, aparece xa como: *in monte Cuperio [bello]*. Así na primeira versión emprega a palabra *Certamen-inis* n. que designa unha batalla, un combate aberto e que denota unha rivalidade pola supremacía. Unha expresión que remite ou insinúa unha *dominationis certamen* ou loita polo predominio. Na segunda versión resulta evidente que houbo unha modificación. A loita polo poder tranformase xa nunha guerra, *Bellum -i*, contra uns “rebeldes”. É dicir unha resposta do poder establecido contra un movemento insurxente tal como aparece reflectido na textualidade das dúas crónicas:

Crónica Rotense: “Galleciam sibi reuellantem inito certamine in monte Cuperio superavit et suo imperio subiugavit.” (Gil Fernández, J.; Moralejo, J. L.; Ruiz de la Peña, J. I. 1985: 151-188).

6 Medievalista. Universidade de Oviedo.

7 Medievalista Universidade Autónoma de Madrid.

8 Refírese ó autor da crónica coñecida como Historia Legionensis que integrou á Crónica de Alfonso III como parte da súa obra.

9 Medievalista Dr. Universidade de Cantabria.

Crónica ad Sebastianum: “Populos Gallecie contra se rebellantes in monte Cuperio bello superabit et suo imperio subiugabit.” (Gil Fernández, J.; Moralejo, J. L.; Ruiz de la Peña, J. I. 1985: 114-149).

Cómpre notar ademais o resto de matices dun e outro texto, como os políticos implícitos nos sintagmas: *Galleciam* fronte a *Populos Gallecie*. Ou entre as proposicións correspondentes. Como tampouco ten o mesmo matiz a rebeldía imputada mediante a forma “sibi”, que semanticamente tende cara unha rebelión en beneficio propio e que apela ou concede unha certa lexitimidade ou “espírito deportivo” no conflito, que aqueloutra na que “contra se” pode dar a entender ou inducir cara un meirande grado de iniquidade por parte dos *Populos Gallecie*.

Esta realidade foi a norma en relación a textos coma estes. Copiados unha e outra vez ó longo dos séculos co gallo non de manter os textos mesmos, senón de crear, manter e consolidar determinado estado das cousas contidos neles, como podía ser a lexitimidade tal ou cal expectativa ou dereito. Lémbrese que ese período coñecido como Idade Media, antes que un tempo de anomía ou faltoso da estrutura que supostamente achegaba a antigüidade (Heers, 2000: 61-66) mais ben estivo baixo o signo do dereito. Dos dereitos subxectivos, en realidade (Nieto 1980:11-12) Mais esa é outra historia.

Son estas disquisicións que agardan análise comparada de textos latinos e, sobre todo, mellores latíns que os meus; ademais de exceder o propósito deste artigo.

O que si interesa aquí é salientar xa unha, evidente, primeira modificación interesada ó respecto da natureza do episodio. No primeiro caso, na Rotense, trataríase dunha loita polo poder. No segundo aparece mellor perfilado como a (xusta) derrota e sometemento dos rebeldes. Neste sentido a Crónica aparece claramente como un relato, un discurso absolutamente non interesado nos detalles obxectivos. Iso ponse de manifesto na total ausencia deles no intre de falar dun evento tal que ten como consecuencia —segundo os mesmos textos— o sometemento definitivo do inimigo galego e o control, nada menos, que sobre tal territorio. Outro tanto ou mais do que presuntamente posuirían os vencedores. Por que algo así non mereceu unha prosa menos austera ou algún dato como, por exemplo, explicar onde estaba ese monte Cuperio?

Sobre ese topónimo. A etimoloxía proposta nun recente artigo do sitio Historia de Galicia¹⁰ relaciona “Cubeiro” con “cubo” inda que sen especificar se debe isto tomarse na acepción de “figura cúbica”; “balde”; cilindro ou paralelepípedo defensivo nunha muralla; eixe central dunha roda raiada, ou outra: “Montecubeiro, que noutro tempo escribíase separado, como di seu nome e se ve a distancia, ten forma de “cubo” alongado dominando os regos de seus redores”(…)

Ben, esa proposta paréceme moi peculiar dende varios puntos de vista. En realidade no propio texto dese artigo¹¹ estase a falar dun lugar elevado sobre o terreo. Trataríase dun lugar prominente e convexo respecto do plano da xeografía circundante. En reali-

10 Historia de Galicia (15 NOV, 2019) A Batalla de Montecubeiro: cando os Galaicos loitaron para independizarse da corte de Asturias. <https://historiadegalicia.gal/2019/11/a-batalla-de-montecubeiro-cando-os-galaicos-loitaron-para-independizarse-da-corte-de-asturias/>

11 Xa que sin este artigo non sería ese en concreto.

dade a proposta resulta contraditoria. Considérese que Montecubeiro, daría conta dun monte, elevación, prominencia, accidente xeográfico que dalgún xeito resulta cóncavo, ou cilíndrico ou outra das posibilidades anteriores, e que por iso fora rechamante de vez como para que esa característica sirva para denominar esa elevación.

Unha proposta tal podería valer para denominar un cráter ou un alto cunha depresión no seu cimo ou algo así como “O Monte con forma de copa”¹² ou “de cilindro”. Causa que non acontece neste caso. Aínda mais: Montecubeiro non designa un monte con ese redundante nome. O topónimo designa á parroquia en si mesma; e tamén as terras e quinteiros ó redor da Igrexa de San Cibrao, sita no rueiro de tal nome, mailo seu cemiterio que fai de referente colectivo. Pumarín, O Pombal, O Barreiro, O Campo e O Fato son os outros casaríos ergueitos mais abaixo da aba noroeste do Monte dos Cuturelos (891) que si que sería un claro referente. Outros montes inmediatos son O Monciro, O Pradairo e as Serras da Vacariza e A Ferradura. No resto da toponimia desa área entre o Rego de Osos e o Rio Azúmara, ningunha altura leva tal nome.

Pola contra consideremos a hipótese de que, como tantas veces acontece nas linguas actuais, estiveramos perante dun pleonasma xeográfico, unha tautoloxía xeográfica ou, mellor expresado, dunha tautoponimia. Hai moitos exemplos disto: Paraguai é o “Rio Grande” na lingua da xente Guaraní. Por iso o Rio Paraguai é o “Rio Riogrande”. O Rio Guadiana, resulta ser o Rio rio-rio que aglomera tres palabras co mesmo significado.

Inda mais acontece no caso da Torpenhow hill que sucesivamente ten soldado o mesmo significado en lingua Inglesa medieval (Torr) Galés (Penn) danés (Haug-r) e inglés moderno (hill). Como dato ó respecto mais apenas “a beneficio de inventario”, cómpre dicir que ese teso inglés fica preto da capital de Cumbria, un Condado Cerimonial do noroeste inglés. Para esta forma latinizada do nome do tal territorio, que inclúe nomes como *Cumberland* e outros, cunha raíz cum[b], cum[m], tense proposto uns alicerses (*James* 2019: 84) no substrato Indo-Europeo (IE): “*cömröy* (m pl) IE **morg-* > eCelt **mrogi-* > Br **com-* (<IE **ko[m]-*, see **cöuar*) -*brogi-*, cf. Gaul -*broga-*, > OW(LL) plural *cymry* > M-MnW *Cymry*; adopted in MÍr as *combrec*, see below. (...) The root meant primarily ‘a boundary’, cf. Latin *margo* ‘a margin, a boundary’, Gmc **marko-* > OE(Ang) *merc* > ‘*mark*’, ON *mork* (and Gmc **markam* ON *mark* ‘a landmark’). This developed in the Celtic languages as M-MnW *bro*, OÍr *mruig* > MÍr *bruig*, eG *bruigh*, ‘a piece of land, a territory’, and in ethnic names, as **brogoi* ‘inhabitants’, see ACPN p. 56. The combination in Brittonic with the prefix **com-* (which, as Hamp loc. cit. shows, must post-date *-mr-* > *-br-*) would have formed a noun, ‘people living in the same territory, fellow-countrymen.’”

Para este lingüista —e os que cita— a raíz IE **ko[m]-* que remitía cara a idea de linde territorial: “The root meant primarily ‘a boundary’, cf. Latin *margo* ‘a margin, a boundary’ —explica— tivo un desenvolvemento latino que a relaciona con “*margo*”, *marxe* nesa lingua. No grupo das linguas xermánicas (Gmc), o mesmo valeu a forma **marko-*, ou

12 Francis, Darryl (2003) The Debunking of Torpenhow Hill. En *Word Ways Journal*. Editor: Jeremiah Farrell, Butler University. N°36(1) Páxs. 6-8 <https://digitalcommons.butler.edu/wordways/vol36/iss1/>

no Inglés antigo (entre o S. VI e mediados do XII) a forma *merc* > *'mark'*. Outro tanto no Noruegués Antigo (S. IX-XII) *mork* e outras linguas. Neste sentido a lingua galega achega tamén a esta serie as palabras: marco ou cómaro (<IE **ko[m]*-, see **cōmar*) que pertencen a ese campo semántico. No caso de cómaro, é unha palabra galega para falarmos da categoría das modestas elevacións do terreo, coma as das lindes.

En linguas célticas, continúa o autor, o anterior combinouse tamén coa idea dos “habitantes” -**brogoi*, a xente de tal ou cal lugar, os [*cum-brogoi*, ou os *com-brogoi*] que no caso de Cumbria dan en ser primeiro os *cōmbröy* e logo os de *Cumberland*. Nótese que entre “Cubeiro” e estas palabras anteriores semella haber un “aire de familia”. Pode que algo semellante lles pasase ós de Cubeiro logo de ter sido “os de Cumbreiro”, antes “os do Cumbreiro”; “os do Cupeiro” ou similar.

Pode tamén que algunha foránea e antiga asociación, de alguén que xa non coñecía a lingua, e que percibiu nesa palabra unha “cumbre”, un cumio, complicase a cousa cara unha tautoloxía que fixo deles algo así como “os do monte Cubeiro”.

Pode que por iso non haxa un Monte Cubeiro en Montecubeiro e pode que por iso mesmo sexa tanto como a denominación da parroquia en si, e designe á xente propia dela como un colectivo diferenciado. De feito colle inda outra posibilidade. Explica tamén (James 2019: 100-101) sobre a raíz *cum[b]*, *cum[m]* que el mesmo asume como axeitado (apropiado, di o lingüista) que dende un moi antigo lexema Indo-europeo **kumbh-*,

que deu formas como as celtas **cumbo-/a-* ou a bretona *komm*, procedan topónimos que toman daquelas orixes o contido do que indican.

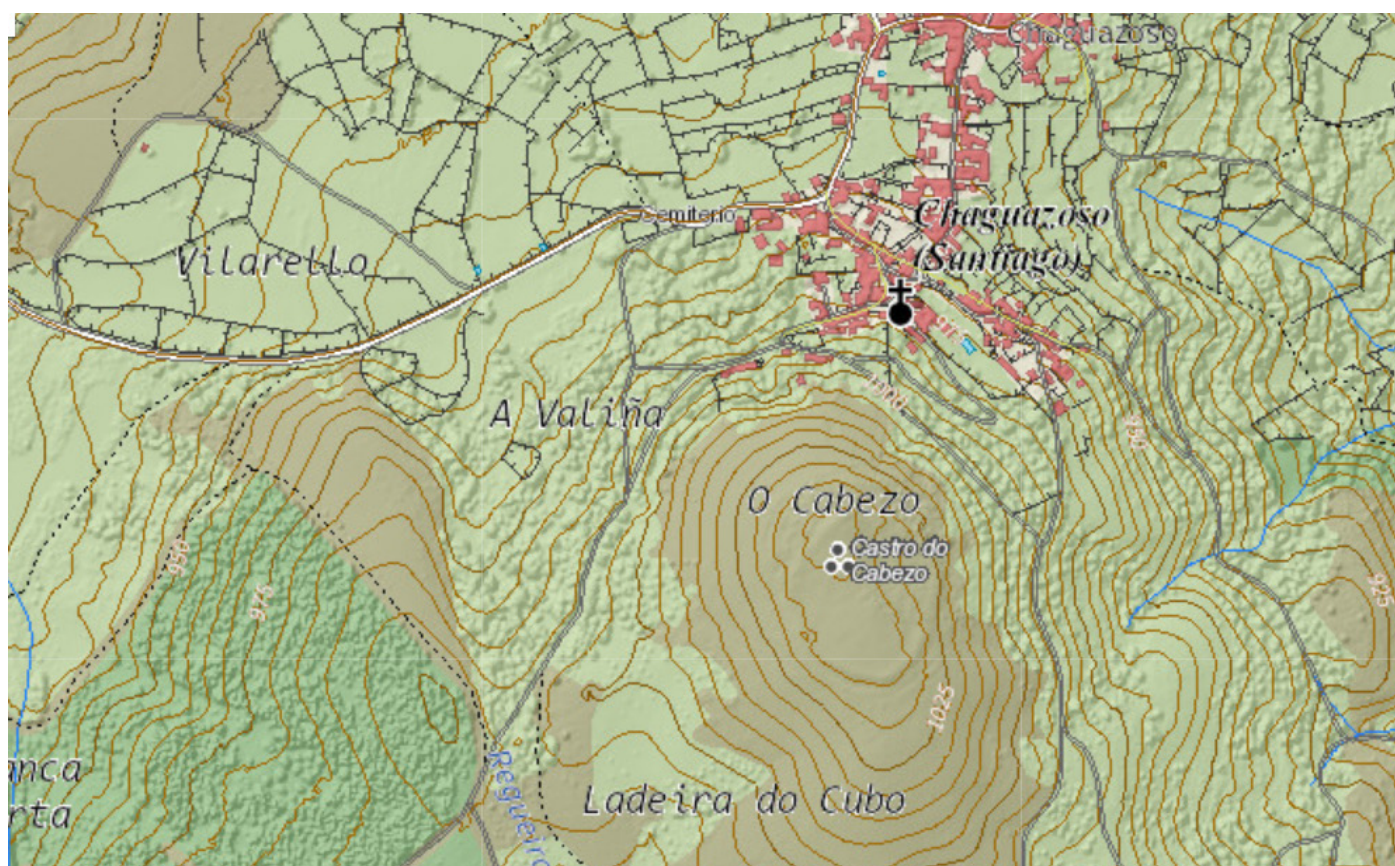
“IE **kumbh-* > eCelt **cumbo-/a-* > Br, Gaul **cumbo-/a-* > OW(LL) *cum* > M-MnW *cwm*, Corn **comm* (in place-names, CPNE pp. 63-4), Bret *komm*; adopted as O-MnIr *cúm* and cf. Ir, G *com*, a cavity, a hollow.”

Tal significado sería o mesmo que, por exemplo, no Antigo Inglés deu “cumb” entendido como un modesto val pechado sobre si mesmo inda que non estreito. Semellante niso a unha cunca. En palabras deste mesmo autor: “The meaning given by Cole in Nomina 6 (1982), pp. 73-87, for Old English *cumb*, ‘a short, broad valley, usually bowl- or trough-shaped, with three fairly steeply rising sides’, seems appropriate to most examples in the North, whether Brittonic or English in origin, though some in low-lying parts of Cumberland are in quite shallow depressions. The root is associated with ‘bowls’ and ‘pots’ in the Greek and Sanskrit cognates.”

Resulta axeitado, explica nesa cita, para xeografías de terras baixas de orografía dondas nas que abundan esas valgadas. O feito de que o Grego ou o Sánscrito empregasen na antiguidade eses lexemas para definir cuncas (bowls) e potas (pots) e xeometrías asimiladas, indica unha relación xenética dalgunha caste.

Considérese tamén a posibilidade de que Cubeiro pode perfectamente ter relación co lexema proto-indoeuropeo *keu-p*¹³, “curvo”, dondo e semellantes significados] como nas

13 Pokorny, Julius (1887) Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Ed. Bern, Francke [1959, i.e. 1948-1969] Pp. C. III. /*keu-p*/, entrada 950 P. 588. Disp. en <https://archive.org/details/indogermanisches02pokouoft>



Topónimos empastados

Fonte elaboración propia a partires do visor SIX da Xunta de Galicia.

formas gregas κύβη¹⁴ [Kibe], κύμβη [Kimbe] (cabeza) κύμβαχος (Cimeira, cumial dun capacete por exemplo...) e que nas linguas desa familia deron en significar cousas como por exemplo “copa”, mais tamén “cúpula” “cuba” (no sentido de pipa ou pipote como os do viño) cacumen (cima, cumial, cume) e outros.

Do lexema kel-1, kele-¹⁵ virían significados como cumio, en galego, ou “cumbre” no español e outras noutras linguas.

Isto quere dicir que:

a) As palabras galegas para designar un outeiro segundo as súas características son variadas. Cimo, cabezo, cumial ou curuto son algunhas.

b) Etimoloxicamente, un “monte Cuperio”, no caso de que:

1º Designase unha característica física dun cimo en concreto (xa que podería facer referencia a outras realidades, por exemplo divindades ou mesmo, como vimos arriba, non ser un cimo en absoluto). Digamos que

14 Cfr. “κύμβη ‘head, κύφη’ EM., Suid., hom. κύμβαχος ‘cusp, peak a Helmes’ (compare κύμβη)” en O lexema: keu-2, keu - da obra: Indo-European Etymological Dictionary - Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch (JPokorny) Pp. 588-592 [D. Nasalized kum-bh-, mostly kum-b] Disp. En <https://academiaprisca.org/indoeuropean.html>

15 Entrada 878 p. 544 do Diccionario de Pokorny. Ib. Nota 8. http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&&basename=\data\ie\pokorny&&text_recno=878&&root=config

a palabra cubeiro cualifica ou predica algo sobre un accidente xeográfico.

2º Non se verifique que o tal alto teña forma de copa, por exemplo (Cousa que neste caso non acontece, non se verifica)

3º Se consideramos como mais probable que as denominacións arcaicas de topónimos coma este tenden a non ser absurdas, gratuítas ou carentes da capacidade de distinguir aquilo que enuncian¹⁶, isto é: se aceptamos que nada indica que as sociedades pasadas exercían unha sorte de dadaísmo toponímico compulsivo.

Exemplo sintético de como os topónimos tenderían a “empastarse” co paso do tempo. “O Cabezo” e “Ladeira do Cubo” (No Concello de A Mezquita, Ourense) Este monte si que ten, visto dende a distancia, e en realidade, a forma dun cráter debido ó seu imponente valo defensivo.

Resulta que o máis probable é que na lingua previa da que trae conta o topónimo, de tipo Indoeuropeo, por exemplo, significase outra cousa. Algunha que fose coherente. Un dos requisitos desta coherencia é a congruencia: que sexa posible detectar a existencia de vínculos internos e variedade de formas conexas dentro dun todo considerado. Neste caso o que queira que signifique “cubeiro” en relación ó substantivo “monte”.

Pois ben, esa diversidade que podería apuntar, como indicio, cara a existencia dun significado coherente para a idea que houbo por tras do termo /cubeiro/, verificase nas

inmediacións mesmas do centro desta parroquia: son os topónimos “Cubula”, “Alto de Cúbula” e “As Cabozas”. Estas tres, que son outeiros, forman unha serie cuxa coherencia remite cara a idea do que, en galego, moitas veces expresa a palabra Cabeza ou Cabezo. Do primeiro caso teríamos a “Cabeza Grande de Manzaneda¹⁷” en feminino debido ó seu enorme tamaño relativo (1782 de altitude), e do segundo os moitos cimos mais modestos por toda Galicia e mais aló que levan ese nome¹⁸.

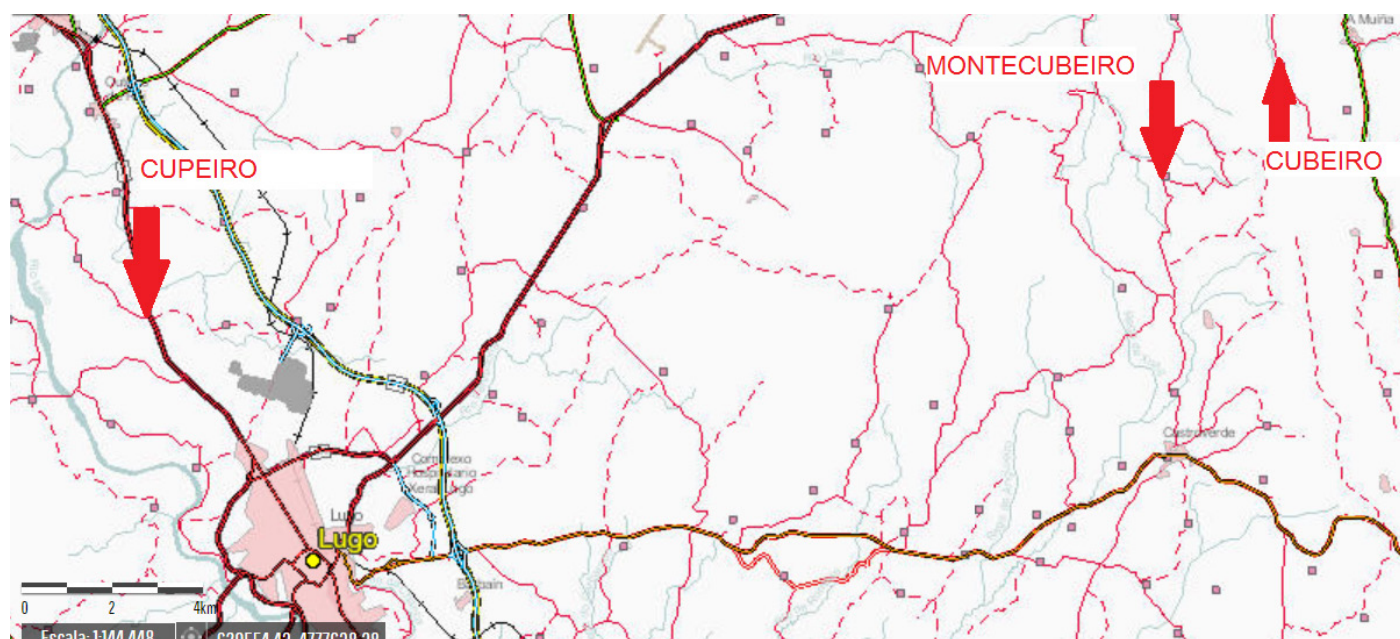
Todo isto equivale a preguntármonos que cousa resulta mais coherente, congruente e aceptable: que “Cubeiro” designe algo que non existe na realidade: un monte con forma de cubo ou cúbica, cráter, copa, e similares; ou que signifique, ou ben cabezo, cimo, cumial ou algo coherente dentro dese conxunto ou que sexa unha “palabra pantasma” termo acuñado polo lingüista Walter William Skeat (1835-1812) nun discurso perante a Sociedade Filolóxica de Londres no 1886, para indicar unha expresión mal empregada por un erro lingüístico dalgunha caste. Isto leva a preguntarse de onde procede a idea de que o lugar onde se asenta o centro da Parroquia de Montecubeiro, Castroverde, Lugo teña algo que ver cunha Batalla do Monte Cuperio notificada nunha crónica do século IX.

Pois seica (Lovellet, Quiroga; 2000: 70 nota 61) foi o historiador Claudio Sánchez-Albornoz Menduía (1893-1984) quen adxudicou a este topónimo a propiedade de ter sido escenario do episodio relatado. A partir diso, todo ten sido “seguidismo” e, polo

16 Isto equivale a admitir, se tal, que o mais probable é que os antigos non fosen precoces dadaístas.

17 Na prov. de Ourense.

18 Curiosamente, mesmo en linguas como o Galés, e outras linguas un outeiro dondo chámase “Cabeza”, Penn.



Outros posibles escenarios

tanto, continuísmo narrativo que serve para apuntalar o sentido da Crónica Rotense.

Como vimos, nas Crónicas nada ficou consignado para o futuro e orientado a indicar cal podía ter sido o solar de tan magno acontecemento imputable no haber do rexente Silo. Todo indica que foi a semellanza do propio nome de lugar, Montecubeiro, co Mons Cupeiro dos textos, xunto coa plausible conveniencia de que fique nas proximidades da ruta entre Castroverde e Meira e na área da cidade de Lugo (uns vinte km), o que foi dabondo para sinalar o punto no mapa, pasando por alto o feito de que, aí, non designa un accidente xeográfico, senón unha entidade política como é a parroquia.

Ese “procedemento” pode tamén cuestionarse expondo o feito de que, desá maneira, hai varios outros lugares que mesmo acadan mellor eses requisitos como expoño a seguir.

O caso da primeira premisa implica ademais outro problema, xa que de feito non consta ningún monte con ese nome. Mesmo en toda Galicia¹⁹.

Existen, iso si, denominacións semellantes, apenas unha ducia en toda ela. Se tomamos apenas as da provincia de Lugo aparecen outras dúas²⁰ que tamén son consistentes:

- Cubeiro, na Parroquia de Caraño (San Martiño), no Concello de Pol, nas coordenadas X 638345.94 Y 4774700.27 (proxección epsg: 23029), que designa un lugar dunhas poucas casas a apenas uns 3600 m de distancia do de Castroverde na dirección do nordés. Este topónimo fica á beira do Rego da Senra (que drena cara o Azúmara). Mais importante é o feito de que está no antigo camiño entre Castroverde e Meira, nunha aba dominando a chaira e paso por ela. Son 23km en liña recta até as murallas de Lugo.

19 Cfr: O buscador de toponimia da Xunta de Galicia en <http://toponimia.xunta.es/Buscador>

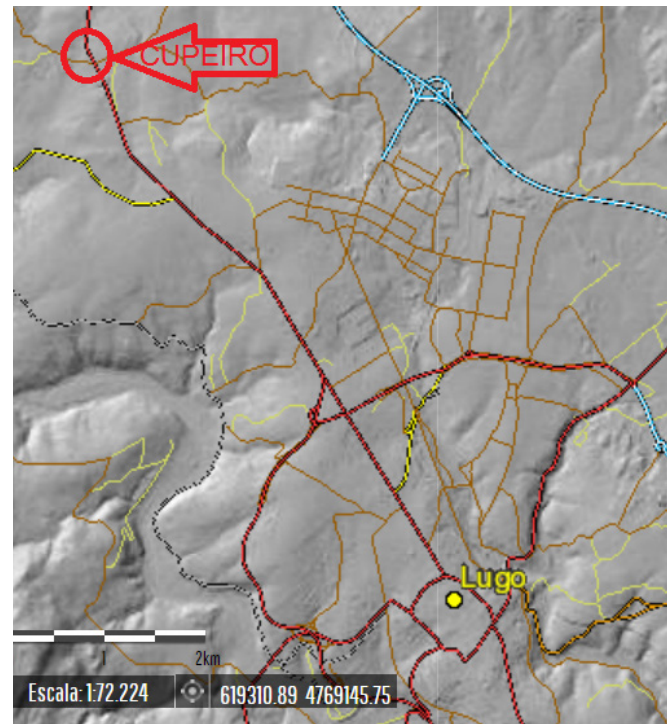
20 Cfr. Servizo de información Xeográfica da Xunta de Galicia en <http://mapas.xunta.gal/visores/basico/>

Fica na aba oeste do val do Rego da Senra entre dous altos como son os dos Montes de Muruá, ó leste; e os da Pena das Mentiras (Sic.) mailo Monte da Ferradura cara u oeste.

- Lombo de Cubeiro está na Parroquia de Santa Marta de Meilán do Concello de Riotorto na Provincia de LUGO nas coordenadas X 638039.272473921 Y 4803407.57684483 (Proxección EPSG:23029). Trátase tamén dunha outeiro sobre un modesto regato. Sito ó norte da Parroquia de Sta. M^a de Bretoña, no concello da Pastoriza, Lugo, a mais de corenta km ó norte da capital e a á metade desa distancia dende a costa (medidas estas como as anteriores en liña recta e, xa que logo, non efectivas) Neste caso o lugar non está á beira de rutas antigas importantes, malia que si nas inmediacións da antiga ruta de Meira até Mondoñedo e que permitía o acceso dende a costa pola Ria entre Foz e Barreiros.

- Existe un terceiro lugar, Cupeiro, e mesmo un cuarto que comentaremos mais adiante, no seguinte punto.

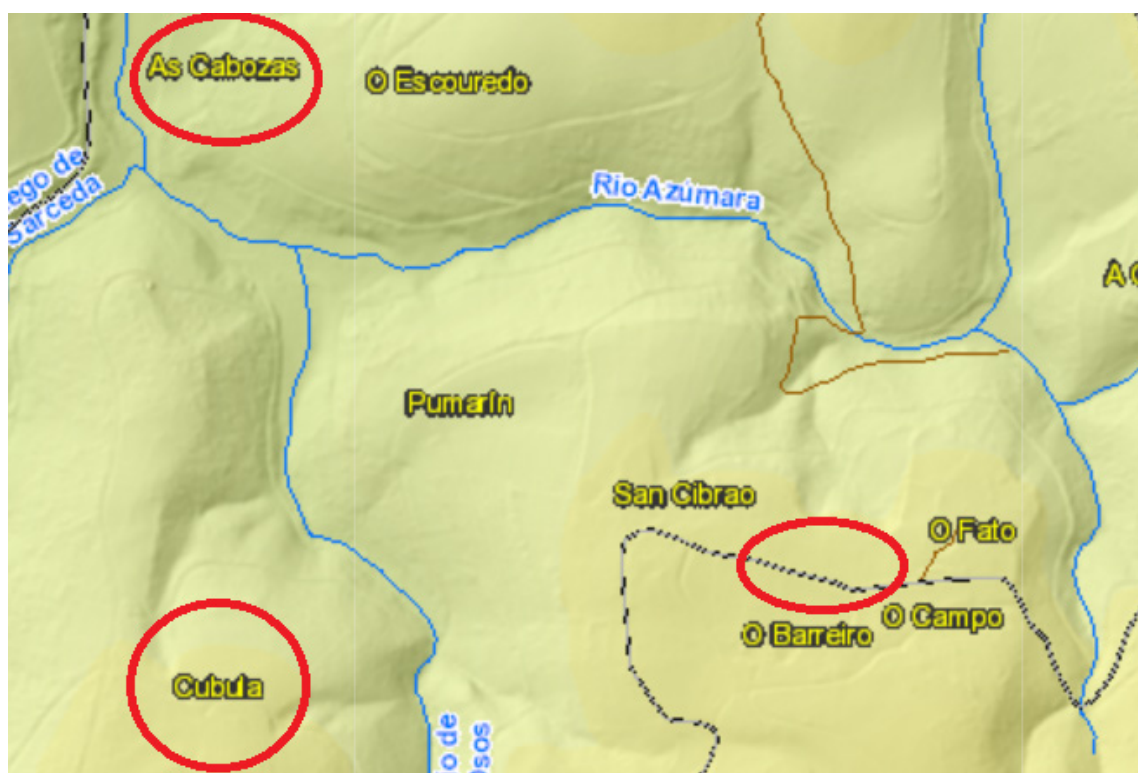
De aceptar a segunda opción, b/, haberíamos de preguntármonos porqué un monte habería de vir designado por unha palabra que resulta redundante ou pleonástica: Montecubeiro. Neste caso unha solución satisfactoria, antes que mellores datos, sería a de incluír a este topónimo na listaxe dos que aparecen, hoxe, como tautoponímicos nos termos expresado arriba: unha palabra pantasma como as mencionadas, e que acontece tamén cando sobre unha lingua previa “superponse” outra que se cadra por economía de esforzos integra boa parte dos seus recursos. A alternativa sería nomear de novo todo o que hai e perder así un valioso sistema de referencias.



Cupeiro, na ruta cara o mar

Un asunto moi complexo como vemos. Así, todo o anterior lévanos cara a posibilidade de que, mesmo aceptando que no tempo do redactor da Crónica a palabra Cuperio fose xa unha palabra pantasma, pronunciada nunha lingua autóctona desprazada despois polo latín. Que malia que en realidade tivera un significado endóxico xa esquecido que remitise á comunidade de persoas dun lugar. Mesmo aceptando Cupeiro como nome dalgún monte, resulta que o tal “monte Cuperio” sería algo así como un “Monte Curuto”.

Onde resultaría coherente atopar un pleonismo coma ese? Pois como no caso da oralidade popular galega que canta a un vello que hai “aló no cimo do Monte Curuto”, tripla redundancia pois, propia das expresións da creatividade cultural popular, aparecería en algo que tivese sido inventado para xustificar unha narrativa, ou unha mensaxe dirixida. Precisamente nunha narrativa interesada e mais ou menos ficticia como son as crónicas de calquera tempo, é onde



Montecubeiro, As Cabozas e Cúbula

aparece esta incongruente “batalla do Monte Cubeiro”. Unha na que semella que un creador literario con certa bagaxe cultural, incluíu como mostra da súa creatividade un elemento choqueiro, botando man polo que parece dos seus coñecementos de grego e latín, mais sabendo moi pouco mais do presunto escenario no que sitúa a acción, nada menos que as inmediacións dunha daquela impresionante cidade moi antiga, rodeada por unha formidable muralla de mais de dous km de longo e pode que mais de vinte metros de alto e varios niveis, encalada en branco. Unha vella e importante cidade así fortificada rodeada de foxos espectaculares e cun sistema de torres (cubos, estes si) que facían dela un bastión.

UNHA CIDADE FORMIDABLE

Lugo. Lugo foi unha cidade militar ou militarizada se se prefire. Especialmente despois da construción do seu inmenso e monumental valo de pedra, torres e foxos. Foi

unha cidade rica, rodeada dun alfoz vizoso, grande, produtivo, na que o gremio dos oleiros, por exemplo, constituía un moi importante motor económico.

Era ademais, na altura do S. IX, moi antiga e prestixiosa. Foi unha das cidades importantes dun reino moi importante como foi o Galiciense Regnum, fundado e consolidado polos Suevos nos primeiros anos do S. V. Sen estenderse neste asunto, incidental neste traballo, pode dicirse que resulta moi sorprendente visualizar ou imaxinar —as conchas liñas das crónicas obrigan— como puido darse unha esmagadora batalla (C. Rotense) ou guerra (C. ad Sebastianum) entre as tropas non soamente desta enorme e dotada fortaleza nun outeiro sobre o Miño, como é Lugo, senón das de (toda) Galicia ou as de Os Galegos —Galleciam e Populos Gallecie, din as crónicas— contra as dun Rei Silo do que, en realidade, apenas hai datos. Entre estes o de que —fose como fosse, xa que compre termos en conta que o mesmo

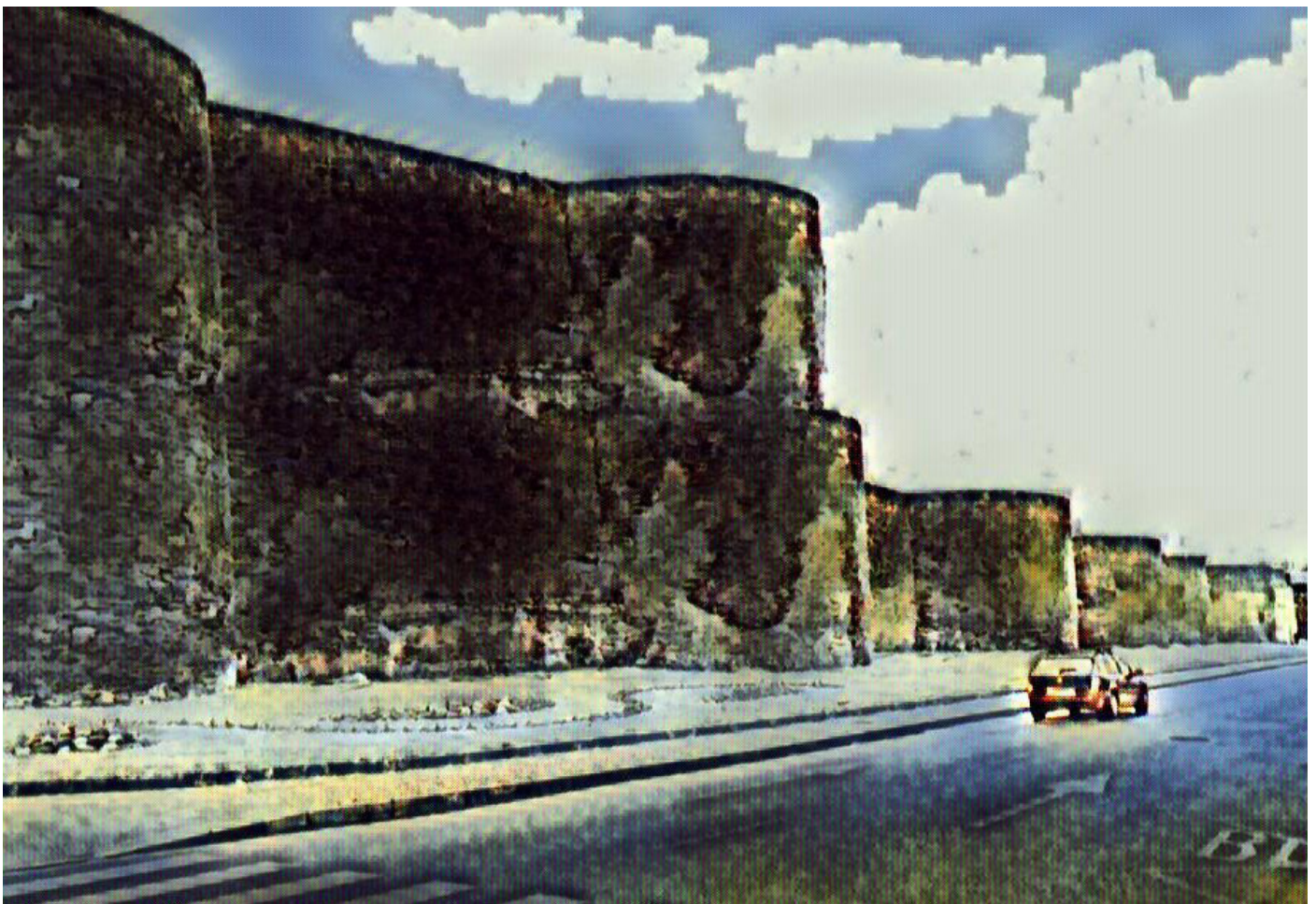
relato nas diversas crónicas resulta diferente — chegou a Príncipe dos Astures grazas á casar coa aristócrata Adosinda. Tómase tamén como un dato o de que constituíu corte na localidade Pravia, daquela unha aldea na beira do río Nalón, dende onde tería partido contra os Pobos de Galicia.

A manobra militar. Imaxinado, como fixeron outros, tamén podemos pensar en como puido o exército daquel príncipe chegar tan preto da cidade e derrotala doadamente, semella. Tal vitoria, ademais, seica non merecería consignar o nome dos derrotados ou algún dato. Visto así semella un trámite dentro dun proceso narrativo e, efectivamente, o parágrafo 18 da Rotense onde aparece isto, fica no medio dunha serie de rebelións

entre as sufocadas polos antecesores, entre elas outra anterior contra os Uascones (Os Vascos) ou contra os Gallecie Populos, seica como precedente. (Cronica Rotense § 16).

De vir por terra, dende mais de 200 km e entre 8 e 10 xornadas de marcha, atravesando vales, ríos, montes ou de vir por mar —e daquela debería estar documentada unha importante flota naval— para acadar pode que a Ria de Foz e Barreiros, a manobra puido ser detectada moito antes de chegar preto da cidade de Lugo e a batalla tería sido librada en circunstancias favorables ós Galegos.

Que estes non puideran opoñer unha forza militar importante resulta estraño cando as mesmas crónicas indican que era algo así



A muralla de Lugo, unha defensa formidable
Fonte: Elaboración propia.

como unha “tradición” dos Galegos, Vascos e outros rebelarse contra eses señores astures. No caso, polo que fose, de que chegaran a avanzar cara o interior galego a batalla puido acontecer, perfectamente, na zona do Lombo do Cubeiro do actual Riotorto. Ou algo despois, nas inmediacións de Cubeiro, en Caraño, Pol. En caso de debilidade da, teimuda tropa rebelde galega, tiñan a posibilidade de resistir dende as murallas de Lugo. Compre lembrar que inda hoxe é un recinto formidable.

Podería a tropa da aldea de Pravia e arredores deixar súa capital, durante 15 ou 20 días, para esta campaña, batalla, guerra ou o que fose? Deixaría atrás desprotexido o corazón da súa parroquia fronte a ameaza constante dos Uascones, segundo as mesmas crónicas? Son datos coma estes, por non reiterar os anteriores, os que cuestionan seriamente que case que nada do relatado naquelas crónicas teña como xermolo un feito histórico, e inda menos dea conta dun.

Dixen antes que había mesmo outros posibles candidatos a solar senlleiro da batalla. Un, tamén simplemente en razón do seu nome, como outros, pode ser o lugar de Cupeiro, que está a 6km cara o NW da muralla de Lugo, entre as parroquias de S. Martiño de Guixar, Concello de Outeiro de Rei (Lugo) e a de S. Xoan do Tirimol (Lugo). Trátase dunha ruta que leva cara os camiños

do mar, tanto os da Mariña como os das rías de Ares e as veciñas.

A documentación non fala de Montecubeiro, senón de Monte Cuperio, e ben preto de Lugo si que hai un sitio tal; pode que mais coherente como escenario dunha posible confrontación entre importantes exércitos.

Tomar como un feito que fora en Castroverde non está contrastado. A existencia mesma da "batalla" é moi dubidosa por varios motivos, como vemos. Se cadra o mais importante é o de considerar fonte documental ás propias Crónicas de Afonso III, un material demostradamente falsificado, (por exemplo Louis Barrau-Dihigo²¹ (1921), arquivista, paléografo, autor (1919) dun exhaustivo estudo sobre a documentación referente ós reis astures. Conclúe este investigador que ese material non é fonte histórica. Tecnicamente non ten a categoría de "diploma" debido ás constantes manipulacións e modificacións interesadas.

Outros como Escalona, J.²² (2004) interpretan e avalían textos coma eses, dentro dun contexto de propaganda ideolóxica e política. Materiais moi útiles para comprendermos aquelas pugnas polo poder maila lexitimidade precisamente na medida na que son moi parciais, subxectivos e orientados a fabricar unha verdade conveniente, non a retratar obxectivamente un período²³.

21 Cfr. Étude sur les actes des rois asturiens, (718-910) Disp. En: Gallica.bnf.fr/Bibliothèque Nationale de France <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb317652252>

22 Centro de Ciencias Humanas y Sociales do CSIC.

23 Unha destas análises pode consultarse en Abaitua Joseba (29/10/2014) <https://trifinium.tophistoria.com/escalona-2004-la-invencion-de-alfonso-i-de-asturias/>

24 Cando menos dende os comezos do S. V Galicia era unha entidade política moi consistente. Con dinastías reais, intensa actividade cultural, gran cantidade de persoeiros coñecidos pola documentación; solar dunha magnífica arquitectura relixiosa e civil, etc. Resulta imposible extenderse agora nisto. Cfr. V.g.: López Carreira, A. (2003) "Os reis de Galicia" Ed. Xerais. "O reino medieval de Galicia" (2005), entre outros.

Así pois probablemente, calquera aproximación ó asunto faría ben en contextualizalo; contrastar e destilar desa caste de materiais aquilo que sexa aproveitable, antes de tomalo sen mais como unha nova sobre feitos históricos antigos. Isto equivale a preguntarse se poderían, por exemplo, tomarse logo de varios séculos e como fiel relato dos feitos e da realidade da Guerra de Irak (2003-2011) as crónicas das columnas xornalísticas do seu tempo.

Moitos traballos, pola contra, reproducen así o clixé de que Galicia non foi apenas nada no mundo altomedieval. Segundo esta perspectiva incoherente²⁴, tratábase dun territorio dependente, sempre derrotado e subordinado. Mais o Galliciense Regnum ou Galiza era unha moi antiga entidade política e cultural xa daquela. Pola contra, os galegos, nas mesmas crónicas aparecen presentados como rebeldes irreductibles e tamén representados como inconsistentes, xa que son derrotados apenas nunha batalla. Dende aquela, seica, xa non volverían a rebelarse mais, recunca a historiografía interesada, que en motos traballos dase por boa, sen crítica.

Admitir esa premisa implica aceptar, dar por bo, que os Galegos aparezan caricaturizados como unha caterva sen cabeza, sen líderes, sen poderes competitivos. Como de probable sería, pois, que ese presunto poder político e militar moito mais estruturado e coherente non tivera un dominio incuestionable sobre o NW.

Por qué unha das mais formidables cidades dese noroeste ibérico no seu tempo, aliada (segundo as propias crónicas) con outras daquela Galicia, puido ser derrotada sen apelativos nun intre e no seu terreo ás portas dunha muralla imponente inda hoxe. Que

probas hai, en definitiva, dese episodio? Das análises realizadas a ese corpo de documentos xurde unha moi elevada probabilidade de que a invención de feitos e personaxes, fixados polas crónicas, tivo daquela o obxectivo de consolidar as pretensións políticas, económicas e ideolóxicas dun certo clan señorial a costa das de outros competidores.

Por iso, eses textos, o contrario do que expresan e debido a que foron considerados “armas” propagandísticas do seu tempo, reflicten mais ben a realidade dun contexto de pugna entre poderes equiparables. Indican mais ben cara un panorama de loitas, ás veces cruentas, e moitas mais “solo” dialécticas entre príncipes ou “señores do aceiro”.

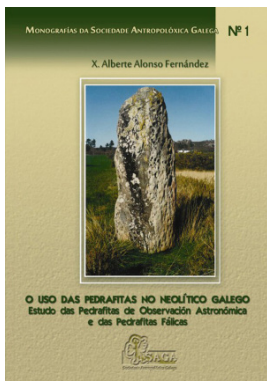
CONCLUSIÓNS

Por todo isto, conclúo que a Batalla de Montecubeiro si que existiu, mais foi unha batalla mediática. Librábase daquela empregando os medios de comunicación oficial da época e segue a librarse hoxe, con mesnadas moito mais cumpridas que no tempo dos Afonsos, nos foros e medios que manexamos.

Aquel uso da propaganda como arma política tampouco enfrontaba a Galegos e Astures. Enfrontaba e era unha loita pola supremacía política librada dentro dunha oligarquía, e segue librándose hoxe mesmo entre a asediada Historia de Galiza e a historiografía vencedora de moitas batallas de papel inda que precaria nas súas posicións.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE CANO, V. M. (2018) *La construcción de la realeza astur. Poder, territorio y comunicación en la Alta Edad Media* Ed. Universidad de Cantabria.
- BARRAU-DIHIGO, L. (1921). "Recherches sur l'histoire politique du royaume asturien (718-910). Thèse pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, par L. Barrau-Dihigo". 1921. Disp. En: gallica.bnf.fr/ Bibliothèque Nationale de France. DOI: <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31765229f>
- BAUTISTA, F. (2015): "Dos notas sobre el ciclo historiográfico de Alfonso III. En: Territorio, Sociedad y Poder". *Revista de Estudios Medievales*. Nº 10, pp. 5-16. Ed: TREA/Universidad de Oviedo.
- ESCALONA, J. (2004). 'Family Memories. Inventing Alfonso I of Asturias'. In *Building Legitimacy. Political Discourse and Forms of Legitimation in Medieval Societies*, Isabel Alonso, Hugh Kennedy, Julio Escalona (eds.): 223-62. DOI: https://digital.csic.es/bitstream/10261/44838/1/escalona_family_memories.pdf
- GIL FERNÁNDEZ, J.; MORALEJO, J. L.; RUIZ DE LA PEÑA, J. I. (1985) *Crónicas Asturianas*. Ed: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo
- HEERS, J. (2000) *La invención de la Edad Media*. Ed Crítica. Barcelona
- JAMES, A. G. (2019) *The Brittonic Language in the Old North. A Guide to the Place-Name Evidence. Volume 2 Guide to the Elements* Ed. Scottish Place Name Society - The Brittonic Language in the Old North. Recup. 22 Nov. 2019. Disp. En <https://spns.org.uk/resources/bliton>
- LOVELLE, M. R.; QUIROGA, J. L. (2000) El poblamiento rural en torno a lugo en la transición de la antigüedad al feudalismo (ss. v-x). En: *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo XLVII, Fascículo 113, Santiago de Compostela.
- NIETO, A. (1980) "El derecho como límite del poder en la edad media". En: *Revista de Administración Pública*, Nº 91, páxs. 7-74. Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Ministerio de la Presidencia Relaciones con las Cortes e Igualdad. Reino de España. Madrid.
- ORDÓÑEZ CUEVAS, A. M. (2016): "La legitimidad de los Reyes Asturianos en las Crónicas de Alfonso III." En: *Estudios Medievales Hispánicos*, 5 (2016), pp. 7-43. Ed. Uni. Autónoma de Madrid. Disp. En: <https://revistas.uam.es/index.php/emh/article/view/7028/7397>



MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A Nº 1

*O uso das pedrafitas no Neolítico Galego.
Estudo das pedrafitas de observación astronómica e das
pedrafitas fállicas.*

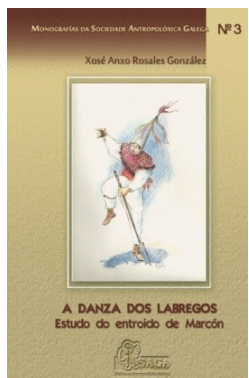
Autor: X. Alberte Alonso Fernández



MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A Nº 2

*Petróglifos inéditos das comarcas de Ourense e de
Allariz-Maceda.*

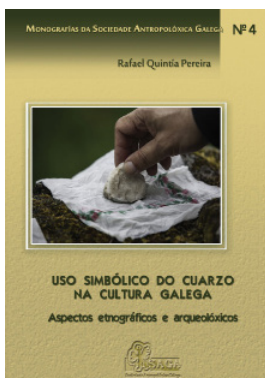
Autor: José Antonio Gavilanes



MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A Nº 3

*A danza dos labregos.
Estudo do Entroido de Marcón.*

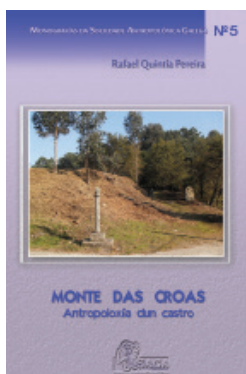
Autor: Xosé Anxo Rosales González



MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A Nº 4

*Uso simbólico do cuarzo na cultura galega.
Aspectos etnográficos e arqueolóxicos.*

Autor: Rafael Quintía Pereira



MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A Nº 5

*Monte das Croas.
Antropoloxía dun castro.*

Autor: Rafael Quintía Pereira

MONOGRAFÍAS





CRENZAS MAPUCHES SOBRE O ALÉN

Estudo de mitoloxía comparada.
Semellanzas coa tradición galega.

Rafael Quintía Pereira

O presente artigo é unha revisión e ampliación dun traballo de mitoloxía comparada bosquexado no ano 2013¹ baixo o título de “Mapuches: tan lonxe, tan perto”. Naquel artigo, incentivado pola visita a unha exposición sobre a cultura mapuche celebrada no Museo de América e hoxe complementado con novos datos e achegas, facía unha revisión dalgúns dos aspectos da mitoloxía e das crenzas espirituais, nomeadamente escatolóxicas, mapuches que conservaban semellanzas significativas con algúns elementos da cultura tradicional galega e con certas crenzas do ámbito da prehistoria galaica. Neste novo artigo seguimos afondando nesta mesma liña de estudo e ampliamos as conexións xa salientadas.

XEOGRAFÍAS DO ALÉN: A ILLA DOS MORTOS

A idea da existencia dunha terra mítica situada nunha illa máis aló do mar, onde o Sol morre cada día, é un mitoloxema presente en moitas culturas e pobos da terra ao longo de todos os tempos ou, se se prefire, unha crenza relixiosa grandemente estendida. Explícanos Ramón Sainero que: "el camino a través del mar en dirección a la puesta del sol por el que las almas de los muertos se dirigen a su última morada del Más Allá está claramente perfilado en la mitología celta irlandesa, en la isla del Más Allá, un mundo maravilloso lleno de encantos terrenales donde nadie envejece y conocido bajo diversos nombres. Tin na nó Og (Tierra de la Juventud), Tir Tairngiré (Tierra Prometida), Mag Mell (Llanura de la Felicidad),

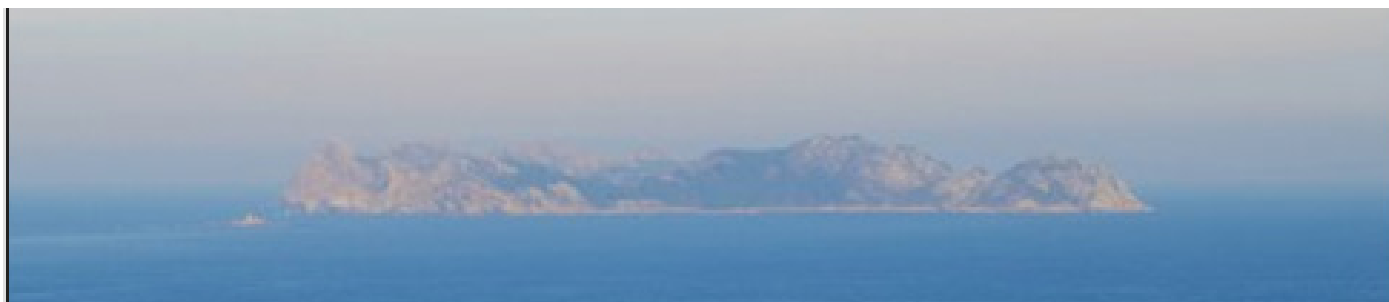
Tierra de los Vivos (Tir nam beo). (Sainero, 2009: 31).

Tamén na mitoloxía grega atopamos estas illas do Alén. Hesíodo, na súa obra Os traballos e os días, fala, por exemplo, da illa dos Todo Poderosos e Benaventurados, onde habitan os heroes mortos na guerra de Troia e de Tebas “perto do Océano de simas profundas”.

A cultura inmaterial galega tamén está chea de referencias a esa idea de que as ánimas dos defuntos se trasladan cara ás illas. Existen numerosas lendas neste sentido recollidas con respecto á illa de Ons, Tambo ou Sálvora, por citar só algúns deste míticos destinos das almas, segundo a nosa tradición. Estas crenzas semellan vir de antigo e xa ilustres historiadores como Luís Montegudo identificaron as seis illas dos deuses das que nos fala Plinio —as VI insulae deorum— co arquipélago das Illas Atlánticas, en concreto coas dúas illas Cíes, a illa de Ons, a de Onceta, a illa de Sálvora e a illa de Arousa. Estas serían as míticas illas nas que, segundo o clásico romano, se situaba a morada dos deuses e dos mortos.

Pois ben, estas crenzas que relacionamos tan estreitamente co mundo atlántico ou coa cultura celta existen tamén no outro extremo do mundo, en concreto na punta sur do continente americano e no ámbito da cultura dos mapuches, pobo aborixe de Sudamérica que habita o sur de Chile e o suroeste de Arxentina. A modo de breve apuntamento de contextualización sobre esta cultura, citaremos o que apunta a este respecto Alberto Trivero Rivera na súa obra Horizonte cultural mapuche. Desde su formación hasta el

¹ <https://asombradebouzapanda.wordpress.com/?s=mapuches>



Illas Cíes, as Insulae Deorum

tiempo actual: "Concluyendo, en todo el Valle Central, y sobre todo en el área comprendida entre los ríos Mataquitos y Maullín, a partir del final del período arcaico comenzó a desarrollarse la cultura mapuche, proceso que demoró alrededor de dos milenios para llegar a su pleno cumplimiento. Una cultura basada en la horticultura, la crianza de camélidos, la caza, la pesca y la recolección. Un extenso y poblado territorio habitado por una población que progresivamente adquiría aquella homogeneidad cultural expresada por los complejos Pitrén y Vergel, aunque compuesta en su origen por un poliédrico "mosaico étnico" (2018: 36).

Estas similitudes culturais entre diferentes rexións da Terra pódense deber a contactos e intercambios mantidos entres diferentes culturas, é dicir, a dinámicas difusionistas, pero tamén se poden desenvolver sen a necesidade dun contacto cultural entre pobos. Xa que logo, non é necesario o contacto cultural para que dous pobos teñan uns similares esquemas míticos ou relixiosos. É ben sabido que a mente do ser humano é a mesma en todas as latitudes do mundo, que os medos, os temores, os anhelos ou as preguntas

que nos facemos tamén. Polo tanto, é posible é lóxico que en lugares afastados e sen contacto se desenvolvan mecanismos culturais similares antes situacións homologables. Así que o mundo das crenzas e da mitoloxía dos mapuches serviranos de exemplo para falar destas similitudes culturais entre pobos que, en principio, non tiveron contacto cultural ata a chegada dos conquistadores españois.

Dicíamos que a crenza nunha terra mítica —chamémoslle paraíso, alén ou terra dos mortos— situada nunha illa no mar tamén está presente entre os mapuches. Segundo as súas crenzas, cando un mapuche morre o seu espírito viaxe cara ao mar, onde se agocha o Sol, no Nag Mapu. Alí, segundo a súa tradición, repousarán nunha illa sagrada, agardando o paso do tempo mentres comen papas amargas. Esta illa do Máis Alá identifícase cunha illa real, a Illa Mocha, fronte ás costas chilenas da provincia de Arauco. Vemos, unha vez máis, como as xeografías míticas acadan a súa materialización tanxible na propia xeografía que rodea á comunidade social. Os lafkenches² denominan a esta illa Amuchura³ que significa "a resurrección das almas".

2 Os lafquenches, lafquemches, costinos, lafkenches ou bafkehche son un dos grupos do pobo mapuche e actualmente habitan na franxa costeira entre Cañete e o río Toltén. Antigamente o seu territorio incluía as costas entre o río Biobío e a bahía de Corral. O nome lafkenche, en mapuche ou mapudungun, significaría "xente da mar" ou "xente do oeste".

3 <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-printer-126414.html>



Gravado da illa de Mocha, identificada pola tradición con Amuchura ou Nülchenmalwé (Gravado de Joris van Spielbergen, 1616). (Fonte: <http://commons.wikimedia.org>)

Respecto ao caso galego, as lendas⁴ recollidas en Noalla narran como as almas en pena da Santa Compañía saían do antigo cemiterio e, baixando polos campos de Barreira, dirixíanse ao Campo da Lanzada para embarcarse rumbo á Illa de Ons, morada das almas dos defuntos. Outras versións falan de que A Vela —que é como aquí se lle coñece a Santa Compañía— tras saír de Adro Vello, en Noalla, dirixíase cara á enseada da illa da Toxa e terminaba nos illotes que hai próximos á costa. Outras veces víase chegar pola punta de San Vicente do Mar, na hoxe península do Grove pero antano tamén illa. Os veciños da Escusa (Poio), pola súa banda, pensan que o destino final das ánimas estaría na illa de Tambo. E no Hío (Cangas do Morrazo), segundo recolleu o historiador Aparicio Casado, din os vellos referíndose á Santa Compañía: “aí vai a gracia de Dios, de Hío a Donón”, sendo o Facho de Donón outra desas fisterras atlánticas de onde parten as almas ao Máis Alá.

Todas estas lendas coinciden no mesmo: en que a procesión de ánimas parte de determinados lugares do interior e tras pasar por determinado punto da costa dirixíanse a unha illa, xa sexa esta a illa de Ons, a antiga illa do Grove, a illa da Toxa ou os pequenos illotes rochosos próximos á costa. Todas estas lendas de procesións de almas rumbo a illas nas costas galegas cremos que son o pouso desas crenzas precristiás que nos falan das illas do Paraíso e da última viaxe por mar que debemos emprender rumbo á nosa última morada, alá onde morre o Sol cada día sobre a mar oceána.

O TRANSO AO ALÉN

Existen ademais na mitoloxía mapuche uns seres psicopompos encargados de levar esas almas a ese Alén insular, o Ngill chenmaywe ou Ngül chenmaywela, literalmente “o sitio para a reunión da xente”. Estas guías dos mortos son os coñecidos como trempulca-

4 QUINTÍA PEREIRA, R. (2011). *A Nosa Señora da Lanzada. Antropología de un santuario costero*. Sanxenxo: Librería Nós.

hue, descritas como catro criaturas sobrenaturais, mulleres anciás, que se transforma en balea para realizar este labor cada día coa caída do Sol. Son o equivalente a Caronte na tradición grecolatina. Alberto Trivero Rivera descríbenos como se fai este transo: "La trempülkalwe es una shompall con una función muy particular: acompañar a los püllü (ánimas de los recién fallecidos) hasta la isla de Nülchenmalwé, donde podrán convertirse en alwe, en wanglén o en Pillán. Cuando el am finalmente logra alejarse del cadáver que fue su propio cuerpo, se dirige a la costa del mar siguiendo el curso de algún río. Cuando la alcanza, invoca la llegada de la Trempülkalwe, espíritu incorporado en el cuerpo de una ballena blanquísima y visible solamente a las ánimas en espera en la playa. Para que ella la lleve a Nülchenmalwé, hay que pagarle con unas llanka, hermosas piedrecillas verdes que con este fin los parientes sepultaron junto al difunto (2018: 117).

Segundo recolle Antonio Cárdenas Tabies en *Usos y costumbres de Chiloé* (1978:147) as comunidades huilliches das Illas Chiloé teñen unha versión diferente deste mito, que o autor atribúe ao proceso de sincretismo entre a cultura mapuche e a europea traída polos españois. Segundo esta variante o Tempulcahue é coñecido como Tempilcahue e represéntase como un Barqueiro similar a Caronte. Este Tempilcahue ten mal xenio e castiga ás almas con golpes de remo. O Barqueiro cobra polo seu servizo de levar as almas e tamén unha cantidade extra polo pasaxe dos cans e cabalos que acompañan aos seus amos mortos. Cando unha persoa morre en terra, a súa alma peregrina ata a punta Pirulil e grita "¡balseo!", para que acuda o Balseiro de Almas na súa barca e conduza estas ánimas ao mundo espiritual que existe

na outra beira. No caso das almas das persoas mortas no mar, estas serían conducidas pola Pincoya e os seus irmáns ata o mítico barco Caleuche. Na tradición galega, explica Buenaventura Aparicio Casado que existe un ser mítico, identificado cun touro negro que habita na illa de Ons e que sae desta Illa cara a costa para recoller as almas daqueles que morren coa baixamar: "creencia que se relacionaba con outra, según la cual un toro vendría desde Ons hasta tierra firme para recoger las almas de los muertos y trasladarlas a la isla, suceso que acontecería cuando la marea iniciase su declinar, produciéndose en ese preciso instante la exhalación del último aliento de los moribundos" (Aparicio, 1989: 212).

Tamén se conta que este touro de grandes cornos garda a entrada do inframundo insular, situada no Burato do Inferno, alí onde os días de tormenta din que se escoita os laios e choros das almas en pena e incluso se pode ver este bóvido do Alén.

Os touros foron venerados pola súa forza, vinculados aos bois como símbolos da fortaleza polas súas dotes como animais de labranza e de abundancia na agricultura. En virtude da súa virilidade o touro relaciónase sempre co Sol creador. No concello de Xermade recollín⁵ dunha das miñas informantes —a Sra. Manuela, do lugar da Pedreira, na parroquia de San Pedro Fiz de Roupar— o seguinte dito que reflicte claramente esa vinculación simbólica entre o touro e o Sol:

*Touro frevoso
Cas rabioso
Longas aradas
E roxas bragadas*

5 QUINTÍA PEREIRA, R. (2017). *Universos simbólicos. Olladas ao redor da cultura e da identidade galega*. Pontevedra: Ab Origine. Edicións.

Onde o “touro frevoso” é o Sol, os “cas rabioso” o ar, as “longas aradas” as nubes e as roxas bragadas as estrela. Un carácter solar que volve facerse presente nunha lenda de mouras que recollín na aldea de Fieiro ao Sr. Pepe, aos pés do sagrado monte Pindo, e outra vencellada ao castro de Veiga, en Lalín, recollida á Sra. M^a Josefa Porral. Nestas lendas nárrese o típico encontro entre un mozo e unha Moura que hai que desencantar pero co matiz inédito de que a Moura aparece transformada, primeiro, nunha serpe —como é habitual— e despois nun touro salvaxe. Como xa expliquei polo miúdo no meu libro *Análise estrutural e simbólico do mito da Moura*, a Moura é un ser mitolóxico galego asociado ao Sol, tanto pola súa vinculación co ouro, como polo seu cabelo dourado, como pola súa presenza na mañanciña de San Xoán —datas solsticiais—, como polo feito de facer danzar o Sol sobre a súa cabeza dourada.

Pero o touro tamén ten un lado sombrío e psychopompos (guía de almas ao Máis Alá), polo que pode aparecer protexendo os mortos na súa viaxe ao Alén. É por iso que non resulta casual as funcións atribuídas, segundo a nosa tradición, a ese touro que sae da illa de Ons rumbo a terra firme para levar consigo as almas dos defuntos. E é, curiosamente, na illa de Ons, esa illa da que sae o touro recadador de almas e o lugar ao que se dirixe, segundo as lendas locais, a Santa Compañía cando parte do Campo da Lanzada, onde podemos atopar un topónimo como o de Porto do Sol, quizais porque precisamente é esta terra no horizonte atlántico o destino das nosas almas e o punto polo que morre o Sol cada día ou, dito doutro xeito, o porto no que se embarca diariamente na súa barca solar.



Traxes de mulleres mapuches

O touro de Ons non é o único ser mitolóxico galego asociado ao trazo ao alén. A Moura, no seu alter ego de Vella, tamén cumpre esa función nalgunha das lendas do noso folclore⁶. Curiosamente, na tradición galega a Moura pode converterse en serpe, aspectos baixo o cal somete a unha proba de valentía ao seu interlocutor, pero tamén, como temos recollido en Carnota ou Lalín, pode transformarse nun touro que debe ser domesticado. Vemos, pois, como as vellas responsables de guiar os mortos ao Alén mapuche -as trempulcahue- teñen a capacidade de transformarse en baleas, ser responsable de levar as almas dos defuntos á illa Ngill chenmaywe mentres que e a nosa Moura/Vella psicopompa pode facelo en touro, sendo o touro na nosa mitoloxía o ser responsable de levar as almas dos defuntos ao máis alá.

6 Véxase QUINTÍA PEREIRA, R. (2016). *Análise estrutural e simbólica do mito da Moura*. Santiago: Urco Editora.

O caso mapuche é significativo polo feito de que os psicopompos *Ngill chenmaywe* son mulleres vellas coa capacidade de transformarse en balea, que é un animal cunha grande carga simbólica e que nos leva, novamente, a tecer nexos de unión coa tradición e historia galega. Serge Cassen e Jacobo Vaqueiro⁷, do Laboratoire de Préhistoire de Nantes, fálannos, nun interesante estudo, dese valor simbólico da balea na arte parietal das tumbas neolíticas pertencentes á cultura do megalitismo atlántico europeo, na que se integra a actual Galicia. Estes autores identifican os motivos coñecidos como o *arado* e *the thing*, “a cousa”, que aparecen en dolmens bretóns e no dolmen de Dombate, na Casa dos Mouros de Baíñas ou en Espiñaredo, por exemplo, co debuxo dun cachalote. Esta hipótese interpretativa sobre o misterioso motivo funerario dalgunhas das nosas tumbas megalíticas falaríanos da importancia que este tipo de animal puido ter para os pobos que habitaban esta costa atlántica naquela época, xa fose na costa galega ou na costa da Bretaña francesa, onde aparecen similares deseños. A balea, a criatura máis grande á que se puideron enfrontar estes pobos, é símbolo da morte, da destrución que precede ao ascenso cara á verdade, como ben reflicte a Biblia na pasaxe de Xonás. Dinnos estes autores ao respecto do seu simbolismo: “a balea é símbolo de continente, de tesouro agochado e de ameaza, a entrada na balea é a entrada no período de escuridade, intermediario entre dous estados antes do novo nacemento”.

A balea é un dos animais psicopompos por excelencia, visto nas súas idas e vindas entre as profundidades do mar e a superficie, exhalando ese vapor polo lombo que iluminado polo Sol reflicte as cores de Arco da Vella;



*Reproducción do motivo “The Thing”
no dolmen Dombate*

fenómeno óptico non carente, na tradición popular, dun certo simbolismo maléfico e escuro. Por exemplo, para os bretóns o Arco da Vella representa a escada dos mortos e na tradición galega dise que por el soben as bruxas. A balea, xa que logo, puido ser para os primeiros poboadores desta costa atlántica un animal mítico, a besta máis impresionante e temible que o ser humano puidese contemplar e por iso foi plasmado nas tumbas megalíticas de Galicia e da Bretaña, quizais, como acontece na cultura mapuche, polo seu carácter simbólico como criatura capaz de levar, cruzando as augas do mar, as almas cara a ese Alén insular. Do dito an-

⁷ CASSENS, S. e VAQUERO LASTRE, J. (2003). “Cousas fabulosas. Muita gente. Poucas antas. Orígens, espazos e contextos do megalitismo”. En *Actas do II Colóquio internacional sobre megalitismo*. Pp. 449-508.



*Escultura da serea Maruxaina
na praia de San Cibrao*

teriormente poderíamos establecer, tamén, unha relación simbólica entre balea-Arco da Vella-Vella, o que viría reforzar a faceta psicopompa da mítica Vella.

No folclore galego podemos atopar outras figuras relacionadas con ese outro mundo e, máis concretamente, con mulleres que guían ou vixían ese Alén insular. Os mariñeiros de San Cibrao, así o temos recollido na zona, conservan moitas lendas que nos

falan da Maruxaina, serea que habita nunha furna dos Farallóns, illote pedregoso fronte ao porto desta parroquia de Cervo. Nalgúns dos relatos nárrese como este ser metade muller metade peixe atrae cara esta illa aos mariñeiros co seu canto, podendo causar a súa perdición e morte ao naufragar contra as pedras. Teríamos aquí outro ser feminino vencellado ás augas e cun aspecto sombrío de condutora de mortos a un Alén nas illas do ocaso. Os mariñeiros do lugar, tal e como lle recollemos ao Sr. Vicente Vázquez, din que iso é o que pensan as súas mulleres da Maruxaina pero eles teñen outra visión máis positiva pois, segundo din, a Maruxaina avisa aos pescadores tocando o seu corno cando ameza temporal e, ademais, din que lle tece calcetíns de la aos mariñeiros para que se abriguen cando andan na mar. Hoxe en día, unha estatua da famosa serea tecendo co seu fuso adobía a praia de San Cibrao.

A figura da galega Maruxaina remítenos a outro ser similar da mitoloxía mapuche: a xa citada Pincoya, da que nos fala Renato Cárdenas en Recopilación de historias leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral del Archipiélago de Chiloé. Esta criatura mariña da mitoloxía de Chiloé descríbese como unha fermosa muller nova, de longa cabeleira loira. A Pincoya pertence á caste dos *Ngen-ko*⁸ e reina no mar xunto aos seus pais o deus Millalobo e a deusa Huenchula. Ela protexe o mar, seméntao de peixes e froitos e rescata os mariñeiros náufragos. A tradición di que no comezo da tempada de pesca a Pincoya sae das profundidades do mar, vestida cun traxe de argazo e danza

8 Os *Ngen-ko* son os espíritos ou deuses donos das augas na tradición mapuche. Encárganse do control das augas e da chuvia, garanten o seu fluxo continuo e a súa acción fertilizadora da terra. Entre os máis coñecidos destacan Millalobo, deus do mar; Pincoya fillas maior de Millalobo e deusa marina da fertilidade; Pincoy, fillo de Millalobo e irmán e esposo da Pincoya é o deus administrador dos mares; Sumpall, filla menor de Millalobo e deusa dos peixes e dos ríos e Cuchivilo, espírito dos océanos.



Representación da Pincoya na Plaza de Ancud. Autor: De Lufke - Traballo propio, CC BY-SA 3.0. Fonte: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=18467455>

fronte ás praias indicando, segundo se danza cara ao mar ou cara á terra, se pesca será abundante ou, pola contra, haberá escaseza e terán que ir pescar en mares lonxanos. Outra das tarefas da Pincoya é axudar aos mariñeiros chilotes que naufragan pois, ante tal circunstancia, ela acudirá pronto no seu auxilio. Dise que se non logra salvarlos en-

tón, coa axuda dos seus irmáns a Serea Chilota e o Pincoy, transportarán os corpos dos afogados ata o *Caleuche*, barco mítico dos mortos, onde revivirán como tripulantes do barco pantasma e terán unha nova existencia de eterna felicidade.

O outro ser mítico relacionado coa Maruxaina é a citada Serea Chilota, criatura acuática que combina aspectos das nosas seres europeas con trazos das Sumpall da mitoloxía mapuche. A serea chilota descríbese como un ser metade muller e de cintura par abaixo peixe. A súa parte humana é de grande beleza, unha moza fermosa con longa cabeleira dourada. Filla menor das deidades Millalobo e Huenchula ten por función coidar dos peixes e axudar aos seus irmáns Pincoya e Pincoy a levar os corpos dos afogados cara ao *Caleuche* para que revivan e sexan felices. Dise que nas noites de lúa chea os mariñeiros poden observala sobre as pedras do mar peiteando o seu cabelo co seu peite de ouro, tal e como fan as nosas mouras e as nosas seres. É tal a súa beleza e o poder hipnótico da súa voz que, de non ser consciente do encanto, os mariñeiros poden caer presa dos seus feitizos e acabar con ela no fondo do mar.

En canto aos mencionados Sumpall serían tamén seres das augas de aspecto cambiante. Poden adoptar a aparencia de metade humano e metade pez pero tamén se poden amosar como completamente humanos. Existen Sumpall femininas e masculinos e teñen carácter ambivalente en canto ao seu comportamento pois, segundo a tradición, estarían encargados de coidar as augas de ríos, lagos e mares pero, como acontece coa figura mítica do Home Peixe galego, tamén poden raptar persoas, homes e mulleres, segundo o sexo do Sumpall.



Enterro mapuche

(Fonte: <http://commons.wikimedia.org>)

O PAGAMENTO DA VIAXE

Consonte a escatoloxía mapuche, dende esta mítica illa, as ánimas —chamadas püllü— partirán xa convertidas en espírito —alwe— cara á afastada Rexión de Occidente. Para facer esta derradeira viaxe, á ánima debe pagar o servizo de transporte cunhas pedras de cor turquesa que se coñecen como llancas e que se depositaban nas tumbas xunto ao cadáver. É o equivalente americano aos obolus cos que se enterraban os romanos e gregos para pagarlle a viaxe ao barqueiro Caronte.

A continuación transcribo unha oración fúnebre mapuche onde se reflicte esta viaxe a esa illa dos mortos situada nese horizonte marítimo onde o Sol apaga o seu ímpeto co final de cada día:

*Feimai tēfa
Fachi antu mai
Chalintēkuiñ
Mapu meu iñ lonko em
Nenalu tēfa deuma
Püllinetui
Ká mai monen pinolau
Deuma mai nullcheñ
Mawi
Weulli amui*

Tradución:

*É así pois que neste día
Saudamos o noso Xefe
Que volveu á terra.
Agora o seu espírito inicia a viaxe
Partiu ao lugar onde o Sol durme
Á illa dos nosos Antepasados*

Cando nas últimas décadas do século XX se escavou a necrópole precristiá do castro da Lanzada (concello de Sanxenxo), os arqueólogos atopáronse con diferentes tumbas onde os cadáveres, ademais do seu correspondente enxoval mortuorio, foron enterrados con moedas nos ollos. Este rito funerario remítenos á mitoloxía e á relixiosidade grecolatina, onde os defuntos eran enterrados cun obolus posto debaixo da lingua ou nos ollos para que as súas almas puidesen pagarlle ao barqueiro Caronte o servizo de cruzalos a través do río Aqueronte para chegar ao mundo subterráneo do Hades. Algúns autores clásicos como Virxilio refírense a este río co nome de Estixia. Segundo estas crenzas, aqueles defuntos que non tiñan cartos suficientes, ou cuxos amigos e familiares rexeitasen facer os ritos apropiados do enterro —cítese: a ofrenda mortuoria dos obolus— tiñan que agardar durante cen anos na ribeira do Aqueronte ata que Caronte accedía a levalos sen cobrarlles. Ao outro lado do río Aqueronte vixiaba o Can Cerbero, horrible can de tres cabezas que custodia a soleira do Hades. Máis alá de Cerbero os defuntos entraban na terra dos mortos. A necrópole do campo da Lanzada é testemuño da crenzas no transo ao Alén das xentes que poboaron esta costa atlántica hai case 2.000 anos. Reminiscencias destas vellas crenzas perduran tamén no noso rexistro etnográfico, ben na mitoloxía que atribúe a este campo da Lanzada o lugar de partida das almas cara as illas atlánticas ben en determinadas prácticas relacionadas coa idea de cruzar a lagoa Estixia e o tributo ao barqueiro Caronte, por exemplo, a que, a tradición que existía en San Salvador de Manín, no concello ourensán de Lobios. Había nesta parroquia un lugar que estaba separado da igrexa polo río

Limia —identificado polos romanos co río Lethes—, polo que era necesario cruzar en barca para poder achegarse ao templo. Cando había un enterro e se chegaba co defunto para montalo na barca, era costume que o parente máis achegado puxese sobre o peito do morto un anaco de pan á vez que dicía: “para pasar o Xordán”. Temos constancia etnográfica tamén de enterramentos de mariñeiros en época contemporánea aos que se lles metía moedas nos petos.

ALMIÑAS, ALWE E AVES

Respecto do que acontece coas almas dos finados, Alonso Romero e Fernández de la Cigoña cóntanos que os poboadores da illa de Sálvora pensaban que cando morría un habitante da illa a súa alma transformábase nunha ave e emprendía o voo para cruzar dende Sálvora ata o illote de Noro, pois neste lugar moraba a Santa Compañía. Esta procesión de mortos transformábase nunha bandada de paxaros que emprendía o seu voo sobre o espazo mariño que separaba a illa de Sálvora da de Noro. Fernando Alonso Romero⁹ recolleu varios exemplos desta relación entre aves e almas. En Asturias críase que a alma se encarnaba nun estorniño para ir ao outro mundo, nas Illas Hébridas crese que as almas adoptaban a forma dun ave para ir ao Máis Alá, o mesmo acontecía na Bretaña. Os pescadores de Cornualles cren que as almas dos afogados se reencarnan en gaivotas. En Galicia os pescadores evitan matar gaivotas por medo á mala sorte e por pensar que se comete un acto indigno.

Na mitoloxía céltica as aves son as portadoras das almas dos mortos, son, xa que logo, seres psicopompos. Ademais, as aves están

9 ALONSO ROMERO, F. (2007). “La transmigración de las almas en el folklore del mundo céltico”. En *Pasado y presente de los estudios Celtas*, pp. 147-167. Ortigueira: Fundación Ortgalia.



Obolus atopados nos enterramentos da necrópole da Lanzada

relacionadas coa vida de ultratumba e adoitan aparecer como mensaxeiras do Alén. Para a catedrática Miranda J. Green¹⁰ a explicación desta vinculación está no feito de que os paxaros, pola súa habilidade para deixar a terra voando, se identificaron coa crenza de que o espírito humano abandona libremente o corpo cando este morre, deste xeito, as deidades do Máis Alá asócianse con frecuencia cos paxaros. Esta idea materializábase despois no simbolismo cristián medieval. Por iso, quizais sexan as aves os animais que máis frecuentemente aparecen relacionados coa transmigración das almas.

No eido da mitoloxía mapuche atopamos crenzas similares. Explica Alberto Trivero Rivera na obra xa citada que: "los alve de los antepasados pueden manifestarse en forma de aves para comunicar mensajes a sus descendientes, como el antüpaiñamku y el furufuye. Así mismo pueden hacerlo los Njen.

Antüpaiñamku (apacible aguilucho del sol, de antü=sol, pailla=de espalda, ñamku=aguilucho). El antüpaiñamku es una de las formas que asumen las ánimas de los ancestros para manifestarse con sus descendientes y entregarles mensajes del Wenumapu. Antiguamente se levantaban che mamüll cuya forma era la de un aguilucho de dos cabezas, a representar la dualidad, y con las alas desplegadas. Los mensajes que entrega pueden alegrar o entristecer, pero el antüpaiñamku es solamente un mensajero y no tiene causa en el contenido de los mismos". (2018: 97)

Os kalku poden incorporar o seu propio am nalgunhas aves, a través das cales poden voar e danar as persoas. Este é o caso do deñ, o koo, o chuncho ou o wenwe, entre outros. Trivero descríbennos algunhas destas aves mitolóxicas vencelladas ao Alén e á morte:

10 GREEN, M. J. (2001). *Mitos celtas*. Madrid: Ediciones Akal S.A.

" *Deñ*. Es un ave negruzca, un poco mayor que un zorzal, con plumas marrones en su cola. Vuela solo durante el atardecer y a través de su graznido el kalku le anuncia su muerte al que quiere dañar.

Koo. Es una lechuza en la cual se incorpora el kalku para sajar a sus víctimas, preferentemente en la noche. [...] El koo poseído por el kalku se coloca en el camino de quien quiere enfermar, fingiéndose muerto, y así lo enferma.

Chonchón. Cuando el ánima del kalku se incorpora en el chuncho, una pequeña lechuza, esta asume oreja de gato, aunque no se le puede ver porque vuela solo en la noche y se circunda de una espesa neblina: sin embargo se le escucha llorar, y entonces anuncia la muerte de un adulto, o reírse, y en este caso se trata de un niño. Otras veces vuela lanzando el grito ominoso 'tué-tué-tué', con el cual induce alguien a enfermarse hasta morir: "Cheu ta dungüi chonchoñ meli weda femeu - Donde grita el chonchon hai desgracia".

Wenwe. El wenwe, ave con la dimensión de un pichón, cuando es poseído asume cabeza de aspecto humano y se vuelve invisible. Se les oye porque se pone cerca de las ruka de quienes quiere dañar, lanzando unos gritos espeluznantes". (2018: 108-109)

En Galicia también temos as nosas bestas aladas, terroríficas aves que atormentaban os sonos dos máis cativos. Aves como os horrosos Avichuchos, paxaros que poden

levar nas súas gadoupas dende un becerro ata unha rapariga, como a Rampoña negra ou o Rancañón¹¹; ou aves asustanenos que habitan en furnas e outros lugares misteriosos como a mítica Alondra que era quen de atacar tamén aos mariñeiros. Pero as aves vencelladas á morte teñen un protagonismo especial no noso folclore.

O Paxaro da Chuva¹² é ave nocturna, silenciosa e de mal agoiro e algúns identifícanla co moucho. Din que a súa voz é tétrica e toca a morto, o seu respirar fondo e entrecortado soa como o alento dun enfermo ou dun moribundo que respira con dificultade. Crese que cando canta pola noite é sinal de que haberá defuntos. O moucho considérase tradicionalmente en Galicia unha ave da morte e así o recolle o cancionero popular:

*Eu ben vin estar o moucho
enriba daquel penedo.*

Non che teño medo, moucho.

Moucho non che teño medo.

*Eu ben vin estar o moucho
enriba dun acio de uvas.*

*Vaite de aí, morte negra,
desamparo das viúvas.*

Outro paxaro de mal agoiro é a Cabra loca¹³, coñecida noutros lugares de Galicia como a Cabra do aire ou a Cabra. A Cabra loca é o paxaro da morte, ave grande, misteriosa e de negra plumaxe, é considerado paxaro de mal agoiro. O seu canto soa como os berros dunha cabuxa, de aí o seu nome, e cando se escoita no ceo é sinal de que non tardará en morrer algún na aldea.

11 QUINTÍA PEREIRA, R. (2019). *Heichas contar. Contribución ao corpus mitolóxico galego*. Pontevedra: Ab Origine. Edicións.

12 QUINTÍA PEREIRA, R. (2014). *Patrimonio Inmaterial de San Martiño de Salcedo*. Ourense: Sociedade Antropolóxica Galega.

13 Íbidem



*Á esquerda, Piedras tacitas no cerro Blanco, Santiago.
Á dereita, Petróglifo galego con coviñas. A Pedreira, Oia.*

Tamén é crenza común en Galicia que cando a lavandeira pica no cristal dunha fiestra da casa é sinal de que vai acontecer unha morte. Algo similar ocorre co graznido das pegas e a presenza dos corvos en determinados momentos. Existe un paxaro que lle chaman a cavadosa porque din que o seu graznido soa algo similar á palabra “cavar”. Crese que a cavadosa se pousa sobre a casa do enfermo que vai morrer para indicar que hai que ir cavando a foxa no cemiterio.

PETRÓGLIFOS DE COVIÑAS E PIEDRAS TACITAS

Outra das crenzas espirituais mapuches é a referente aos witranché ou mankián. Segundo a crenza serían seres humanos que foron convertidos en rochas do tamaño dunha persoa e nas cales sobreviven as súas ánimas. Adoitan atoparse á beira dos camiños nas ladeiras dos volcáns. Os witranché son benévolos e coidan dos camiñantes para que cheguen a bo termo sen problemas. Explica

Alberto Trivero que: "la presencia de espíritus incorporados en las rocas es una tradición espiritual muy antigua, común a todo el mundo andino, y no sólo, y que precede al horizonte cultural mapuche. En las rocas a menudo se incorporan los alwe (ánimas) de ülmen y loñko. Cuando ha sido reconocida la presencia de algún espíritu en una roca, ésta se vuelve kurakawin (piedra donde reunirse, llamadas también 'piedra tacitas'): es objeto de culto y se le horadan huecos donde colocar ofrendas o moler semillas con fines ceremoniales". (2018: 115-116)

Estas “Piedras tacitas” son exactamente o equivalente aos noso petróglifos de coviñas, tan abundantes na xeografía Galica, cun horizonte cronolóxico amplísimo e cuxo significado, función e incluso datación aínda é unha incógnita.

Na mitoloxía galega contamos tamén con pedras que albergan as ánimas dos mortos.

Un exemplo é a Almohadilla de Pirocha¹⁴, penedo figurativo situado no alto do Monte Seixo e que encerra as almas dos que foron comestos por Pirocha, moura de insaciable sexualidade, que usa a súa beleza como engado de incautos camiñantes. Outro exemplo serían os tres seixos¹⁵ que hai na veira do Sil, en Vilamartín de Valdeorras, e que son as tres irmáns costureiras de Puxares que se converteron en pedra antes de caer presas de Roldán ou a lenda que puiden recoller á Sra. Dolores Dosil¹⁶ de Lira (Carnota) dunha rapaza que pediu sen convertida en pedra a carón da Fonte Susiños antes de caer presa dos piratas.

Outro elemento da tradición vencellado a esta idea das pedras e das almas son os milladoiros. É crenza popular que o costume de levantar milladoiros ten por obxecto que o día do xuízo final as pedras falen e dean testemuño do cumprimento da romaxe por parte do peregrino que depositou unha pedra nestes moreóns que marcan as rotas sagradas. O cristianismo considerou que as pedras do milladoiro simbolizaban as almas do purgatorio que se atopaban encadeadas no moreón por non teren cumprido un ofrecemento realizado en vida. Outra interpretación posible di que estas moreas de pedras se forman onde morreu alguén e o feito de pór unha pedra nestes moreos podería ser un intento de aplacar a alma do defunto e non deixala marchar, polo perigo que isto puidese ter para a comunidade.

Os milladoiros¹⁸ poderían estar relacionados cos vellos deuses dos camiños representados polos Lares Viais e os ritos asociados a eles. Os viaxeiros depositan unha pedra ao seu paso por estes moreóns, tanto para satisfacer o deus protector dos camiños como para sinalar os puntos difíciles da ruta para os futuros viaxeiros. Os Lares viais eran divindades ás que se lles rendeu culto en determinados puntos das vías de comunicación, como as encrucilladas, e en pequenas capelas e altares. Estes Lares terían a súa orixe sincrética noutras deidades nativas prerromanas. Isto vén confirmado polo feito de que se atopasen no territorio da antiga Gallaecia a maior parte das inscricións dedicadas aos Lares Viais en todo o Imperio Romano, o que indica que os romanos deberon detectar a existencia nesta área dunhas fortes crenzas autóctonas vinculadas aos camiños e que serían asimiladas e denominadas no século III como Lares Viais. Posiblemente os nosos petos de ánimas —representación das ánimas do purgatorio que reclaman a nosa axuda por medio de ofrendas—, que aínda adobían camiños e encrucilladas, terían esta mesma orixe nas entidades protectoras dos camiños.

OS TÚMULOS

Outra coincidencia interesante entre os mapuches e, neste caso, os “antigos galegos” fai referencia ao mundo funerario, aos túmulos ou ás mámoas. Unhas mámoas ou medorras

14 QUINTÍA PEREIRA, R. (2010) *Deuses, Mitos e Ritos do Monte do Seixo. Unha proposta interpretativa en clave céltica*. Pontevedra: Grupo de Estudos Etnográficos Serpe Bichoca.

15 QUINTÍA PEREIRA, R. (2015). *O uso simbólico do cuarzo na cultura galega*. Ourense: Sociedade Antropolóxica Galega.

16 QUINTÍA PEREIRA, R. (2019). *Heichas contar. Contribución ao corpus mitolóxico galego*. Pontevedra: Ab Origine. Edicións.

17 QUINTÍA PEREIRA, R. (2010) *Deuses, Mitos e Ritos do Monte do Seixo. Unha proposta interpretativa en clave céltica*. Pontevedra: Grupo de Estudos Etnográficos Serpe Bichoca.



Túmulo mapuche.

(Fonte <http://commons.wikimedia.org>)

que en Galicia se contan por miles e que, como ben soubo ver o ilustrado Frei Martín Sarmiento en Problema chorográfico, orientan a súa cámara funeraria cara esa terra do Alén occidental: “Noté que las mámoas que he visto miran al mar occidental, hacia donde los gentiles suponían estar los Campos Elysisios”.

Os mapuches enterraban os seus mortos en túmulos, no que aquí chamamos mámoas ou medorras e que eles denominan *cuel*. Os *cuel*, *kuel* ou *kwel* son pois, montículos artificiais de forma cónica feitos con pedra, terra e barro. Algúns poden chegar aos 50 metros de diámetro por 15 metros de altura. O arqueólogo e antropólogo estadounidense Tom Dillehay¹ data a construción da meirande parte dos *cuel* nos dous séculos anteriores á chegada dos españois, aló polo século XVI, e baralla a hipótese de que estes túmulos poderían ser froito da influencia inca ou das culturas dos Andes centrais. Cómpre dicir que os túmulos galegos son miles de anos anteriores, a partir do 4000 a.C., no neolítico.

Coroando as tumbas e os túmulos mapuches colocábanse os *chemamull*, figuras de madeira que, posiblemente, representasen o falecido e que, segundo a crenza, axudaban á alma do defunto a poder chegar ao seu destino final no Alén, é dicir, que os *chemamull* facían a función tamén dun psicopompo. Contan que moitas destas esculturas foron destruídas polos españois por consideralas unha mostra de idolatría.

Algo similar puido ter ocorrido na vella Gallaecia, aínda que nun contexto cultural e cronolóxico diferente. Aínda que existe debate sobre a función e localización das coñecidas como estatuas de guerreiros galegos, o historiador André Pena¹⁸ defende que moitas das mámoas galegas estaba coroadas cos chamados guerreiros galaicos, na súa opinión, esculturas todas elas anteriores á conquista romana malia que en tempos posteriores se lle puxesen epígrafes no Baixo Imperio. As cláusulas epigráficas HSE “*hic situs est*”—aquí xace— e FC “*faciendum curavit*”—mandou facer (o monumento funerario)— indicarían expresamente o seu

18 PENA GRAÑA, A. "A Caça Selvagem nos Petróglifos e Registro Arqueológico Atlântico (Pena 2004). A [A] Moura e o Príncipe (Cavaleiro) Revisitados". En <https://andrepennarch.blog/2013/08/07/la-amoura-y-el-caballero-revisitado-por-andre-pena-granha/>



Chemamull. Museo de América.



*Estatuas de guerreiros galaicos.
Museo Nacional de Arqueología (Lisboa)*



Mámoa galega. Chan do Labrador, Candeán.

carácter funerario. Ademais, argumenta Pena Graña que os diplomas altomedievais sinalan a presenza destas estatuas sobre as súas respectivas mámoas fundacionais cumprindo unha función divisoria ou demarcatoria entre trebas ou toudos, isto é, comarcas autónomas ou territorios políticos celtas de Gallaecia.

No rexistro arqueolóxico europeo si temos atopado túmulos célticos da Idade do Ferro coroados por estatuas de guerreiro, como é o caso dos montículos funerarios principescos de Glauberg, mais no contexto galego, a día de hoxe, non se teñen atopado túmulos funerarios desa cronoloxía nin dese tipoloxía principesca. A maioría das mámoas están datadas en períodos anteriores á Idade do Bronce e non se ten atopado ningunha estatua asociada a estas tumbas monumentais, polo que a hipótese de Graña non está demostrada e o debate está aberto.

OS ENXOVAIS FUNERARIOS E AS PEDRAS FURADAS

Dentro dos enxovais funerarios destas tumbas mapuches, e tamén noutros contextos arqueolóxicos, se teñen atopado centos de pedras furadas. O historiador chileno René León Echaíz interpreta estas pedras como obxectos de orientación relixiosa e supersticiosa, destinados a garantir a fecundidade da terra, que era o recurso vital nas sociedades agrícolas como as dos mapuches. Este investigador apunta como orixe desta cren-



Pedras furadas mapuches.
(Fonte: <http://urbatorium.blogspot.com.es>)



Pedra furada e machado puído de enxoval funerario megalítico. Galicia.

za á similitude formal entre a pedra furada e os órganos sexuais femininos. Así di no seu traballo *Prehistoria de Chile Central* (1976): "puede observarse que ellas se encuentran siempre diseminadas en terrenos agrícolas y en zonas aptas para cultivos; y que sólo por rara excepción suele encontrarse algún ejemplar en tierras estériles, en cerros o en roqueríos".

A conclusión á que chega León Echaíz é que polo lugar e a cantidade en que se concentran estas pedras constituirían unha sorte de garantía da fertilidade para as terras de cultivo, de aí que fosen enterradas nos terreos agrícolas.

A teoría formulada por Echaíz coincide coa crenza ou práctica galega asociada ás pedras furadas como potentes amuletos favorecedores da fertilidade¹⁹. Tamén as fusaiolas dos teares castrexos, moitas veces atopadas casualmente nos labores de labranza, foron

usadas pola xente do noso campo como amuletos pola súa peculiar forma circular cun burato no medio. Curiosamente as pedras ocas en cuxo interior se pode depositar unha pedra máis pequena son valiosos símbolos de fertilidade para moitas culturas. Estas pedras serían identificadas coas Even Tekumah das que falan os textos talmúdicos hebreos, máxicas pedras valedoras contra as rupturas matrimoniais. Nos países célticos estas pedras pequenas e furadas son consideradas beneficiosas e posuidoras de propiedades valedoras contra males e enfermidades, tanto para as persoas como para os animais. Unha destas pedras furadas pendurada do cabeceiro da cama protexe o que nela dorme contra as enfermidades de todo tipo. O mesmo efecto protector ten se se pendura nunha trabe do tellado da corte. Nesta liña, no Perineo aragonés, por exemplo, é moi frecuente ver estas pedras furadas penduradas nas portas das cortes co fin apotropaico da protección do gando.

19 QUINTÍA PEREIRA, R. (2018). *Vade retro. Ritualística protectora, obxectos curativos e uso de amuletos na cultura popular galega*. Valga: Concello de Valga

20 Orixinal en mapuche: "Nagpaokellenge mai pillan toki! Piingu piam. Feimeu nagpai, piam, pillan toki; taleufempai, piam, tuveichi koyam meu. Feimeu nagpai, piam, mapu meu".



Cabezas líticas: a) Malloa; b) Colchagua. (Medina 1882)

Outro dos obxectos comúns que aparecen nestes enxovais funerarios, tanto no contexto mapuche como no megalitismo galego, son os machados puídos. Segundo a tradición mapuche estes machados, os tokikurá, son doados polos pillan aos homes que os invoquen. Unha destas invocacións recopiada por Lenz e publicada en *Lecturas Araucanas* dise: “Báixate pois machada do trono, dixeron, din. Entón baixáronse, din, os machados do trono; así soaron, din, nese carballo. Entón baixáronse, din, á terra²⁰”. Estes machados, ás veces votivos e con orificios, lévanse pendurados como amuleto e, neste caso, reciben o nome Pilláñ toki.

As coincidencias coas crenzas da cultura popular galega asociadas a estes machadiños son máis que claras. Na tradición galega estes machados puídos que se atopan casualmente son denominados “pedras do raio” pois atribúeselle orixe celeste, e crese que veñen do ceo nas puntas dos raios. Tamén se cre que un dos lugares onde se poden atopar

é no interior dos carballos. Estas pedras son usadas con fins protectores fronte ao trono, raio e tormentas e tamén con fins curativos para determinadas doenzas da pel (pezoña ou goxo) e tamén para enfermidades do gando, como no caso da mamite.

AS CABEZAS LÍTICAS

No horizonte protomapuche septentrional atópase o fenómeno escultórico das cabezas líticas. Cabezas líticas que tamén son un dos trazos significativos da plástica castrexa, na cultura galaica da Idade do Ferro. Por suposto, o significado non ten porque ser o mesmo mais vén a colación nun traballo comparativo salientar, aínda que só sexa como mero apuntamento, a coincidencia destes elementos.

OS CONTACTOS MELANESIOS

Ao longo dos anos os arqueólogos e antropólogos teñen elaborado diferentes teorías

sobre o contacto dos pobos americanos con culturas asiáticas, australoides, melanesias ou polinesias. Recentemente atopáronse na Illa Mocha seis cranios correspondentes á típica constitución dos cranios da Polinesia. Estes indicios forenses que probarían a colonización polinesia da rexión mapuche de Chile vense reforzados polos achados do 2007 nos que apareceron restos de galiña polinesia no Golfo de Arauco. As análises de ADN demostraron que estes ósos de galiña da Polinesia databan de entre o 1304 e o 1424 d.C. e que coincidían cos da illa Tonga, que non é precisamente a máis achegada a América. (Trivero 2018: 63-64).

Para José Alcina, en comparación coa pegada australoide, é evidente “que la presencia de rasgos culturales, y elementos lingüísticos, antropológicos y patológicos melanesios en el Nuevo Mundo es considerablemente mayor” (Alcina, 1985:104). Entre as evidencias de contacto cultural melanésico atopamos elementos de carácter antropolóxico físico, como o tipo craneal hypsi-dolicocéfalo ou dolico-acrocéfalo, dominante na Melanesia, é equivalente ao grupo paleo-americano ou de Lagoa Santa.

Pero é a comparación etnográfica na que aparecen máis evidencias dese temperá contacto. Útiles comúns como a cerbatana, o propulsor, as maracas, hindas, eixadas de mango acodado, balancíns para o transporte de cargas, remos en forma de muleta, balsas, canoas dobres, a decoración con debuxos de ollos nas proas das canoas ou as casas nas árbores son algúns deses elementos comúns que cita César Manuel Heras no seu traballo *La América austral antes de los españoles* (1992: 10). Os estudos lingüísticos tamén avalan esas conexións culturais, sobre todo a comparación do grupo lingüístico Hoka co malaio-polinésico, nos que se localizaron ata vinte e oito radicais idénticos, segundo

os explica Paul Rivet en *Los orígenes del hombre americano* (1974: 126-127).

Todos estes datos probarían o contacto pre-hispánico entre Oceanía e América. Hoxe en día diferentes arqueólogos barallan a hipótese de que existira no pasado unha convivencia entres polinesios e/ou melanesios e mapuches. Os resultados da investigación foron publicados en xuño de 2007 en *Proceedings of the National Academy of Science* e divulgados por *The New York Times*. Segundo declaración do Arqueólogo José Miguel Ramírez, director do Centro de Estudos Rapa Nui da Universidad de Valparaíso: “las corrientes marinas y los vientos del oeste durante el fenómeno de El Niño apuntan directamente al territorio mapuche. Para los propios polinesios, esos largos viajes no sólo fueron posibles, sino que están registrados en su tradición oral”.

Pois ben, é nesta liña dos estudos culturais comparados onde chama a miña atención un feito que volve ao noso punto de partida: ás crenzas mapuches nun máis alá insular. Segundo recolleu o ilustre antropólogo Bronislaw Malinowski no seus estudos de campo na Melanesia, en concreto nas Illas Trobriand, os pobos por el estudados, por exemplo os Kiriwina, tamén cren nun Alén situado nunha illa no océano. Segundo explica Malinowski: “el baloma (o forma principal del espíritu del muerto) se traslada a Tuma, una islita situada a unas diez millas al noroeste de las Trobriand. Tal isla está también habitada por hombres vivos que residen en un gran poblado, llamado asimismo Tuma y visitado a menudo por los aborígenes de la isla principal. (1994: 180)

Como en el caso das alve mapuche o tránsito ao máis alá do baloma melanesio exige un pago a un barqueiro ou porteiro: “el cuerpo del difunto es adornado con todos sus ropa-



*Cerámica mapuche con representaciones antropomorfas.
Museo de América.*

jes de valor y todos los artículos de riqueza nativa que eran pertenencia suya se colocan a su lado. Se hace esto para que pueda llevar ao otro mundo la “esencia” o la “parte espiritual” de tales bienes. Estos procedimientos implican la creencia en Topileta, el Caronte de los aborígenes, que [...] recibe su “paga” a cuenta del espíritu. (1994: 181)

El baloma vive una existencia positiva y bien definida en la isla de Tuma [...] El baloma abandona el cuerpo inmediatamente después de la muerte y se va a Tuma. El camino tomado y la forma del viaje son esencialmente los mismos que los de un hombre tomaría para ir a Tuma desde su poblado. Tuma es una isla; por consiguiente será preciso navegar en piragua. (1994: 187)

En algún lugar en el transcurso de esta venida, el espíritu ha de encontrarse con Topileta, el cacique de los pobladores muertos. [...]

Topileta no vive lejos de la piedra de Modawosi²¹ y de que se comporta como una especie de Cerbero o de san Pedro, en cuanto que admite al espíritu en el mundo del más allá y que incluso se supone que puede rechazarlo. Su decisión, no obstante, no se basa en consideraciones morales de ningún tipo, sino que simplemente está condicionada por la satisfacción que el pago recibido del recién llegado le proporciona. [...] El espíritu se lleva todos los objetos de valor en una cestita y le hace a Topileta un presente apropiado. Es fama que tal paga se confiere por muestra el camino correcto a Tuma. (1994: 189-190)

Así que Topilete actúa como gardián das portas do Alén pero, como acontece coas Ngill chenmaywe mapuches ou o Touro de Ons, tamén como guía nese transo, é dicir, como psicopompo ao que hai que pagar o servizo. Outro aspecto común destas xeo-

21 Rocha situada na praia de Tuma na que o espírito senta, á súa chegada ao alén, e chora mirando outra vez ás costas de Kiriwina.

grafías do Alén insular é que nas tres tradicións adoitan coincidir cunha illa real e, ademais, cunha illa na que tamén habitan os vivos.

No caso mapuche temos a illa Mocha, no galego a illa de Ons, entre outras, e no caso trobriandés a illa de Tuma.

O LUGAR ONDE CHORAN AS ALMAS

En todas estas illas hai un lugar sinalado da súa xeografía onde as almas dos portos choran e se poden escoitar os seus laios. Na illa de Ons temos o Burato do Inferno, profunda sima comunicada co mar a través dunha furna, situada no extremo suroeste de illa e da que se di que se poden escoitar os berros e laios das almas dos mortos e afogados que xacen nela. En Tuma tiñamos a Pedra de Modawos, localizada na praia da illa e pousoiro das almas nos seus choros e penas. En canto ao alén mapuche, na illas Chiloé atopamos o seu especial pozo de ánimas e a crenza nas ánimas de Cucao.

Bernardo Quintana Mansilla explica no seu libro Chiloé mitolóxico: mitos, pájaros agoreros, ceremonias mágicas de la provincia de Chiloé que nas proximidades de Cucao, nos cantís da baía e nas rochas do sector de Pirulil, pódense escoitar os lamentos, berros e súplicas das áminas ou almas en pena que vagan pola zona. Dise que estas ánimas de Cucao choran e láianse pregando pola chegada do balseiro Tempilcahue.

Mais, malia aos seus lamentos, o barqueiro non chega nunca a buscalas e por iso choran sen poder descansar en paz ao estar aínda presas do sufrimento, a dor, a amarguras, os rencores e o odio propio deste mundo.

ÁNIMAS DE CUCAO E SANTAS COMPAÑAS

Crese, tamén, que se unha persoa chega a escoitar as Ánimas de Cucao non debe tratar de comunicarse con elas e nunca debe chamalas co nome de "Ánimas de Cucao"; pois de facelo, de interactuar con elas, transcorrido un ano a morte virá buscalo para ser un novo espírito que forme parte da confraría das Ánimas de Cucao.

Este temor ás Ánimas de Cucao e o tabú de interactuar con elas so pena de acabar formando parte da comitiva garda estreitas similitudes coas crenzas galegas na Santa Compañía, Compañía ou Acompañamento. Igual que nas illas Chiloé, no caso galego, interactuar coa comitiva das almas en pena, coller o que che ofrecen ou cruzarse no seu camiño sen as debidas cautelas e medidas profilácticas pode ocasionar a irremediable morte e a pena de ter que vagar con eles eternamente. A visión da Compañía, asemade, sempre é sinal de mal agoiro e de morte próxima.

CONCLUSIÓNS

Cómpre rematar xa este traballo no que navegamos polo mundo cultural das crenzas mapuches e galegas e cómpre facelo cunha reflexión sobre a diversidade cultural e a identidade. Certos estamos que haberá moitas máis similitudes e coincidencias co noso mundo galego, igual que as hai con diversos pobos da terra e moitos son tamén os aspectos que nos diferencia. Tendemos a construír a nosa identidade por alteridade, fronte aos outros, buscando as diferenzas. Pero podemos facelo tamén buscando o que nos une aos outros, o que nos fai partícipe da humanidade coas nosas propias particularidades culturais. Que distintos nos cremos,

ás veces, e canto nos parecemos no fondo, e que similares nos vemos noutras ocasións e cantos matices distintos teñen as diferentes culturas dos pobos da terra.

Adoitamos ver o outro, o de fóra, como alguén alleo a nós e como un forasteiro, un perigo e unha ameaza en moitas ocasións; ou como alguén inferior a quen explotar, conquistar e someter, noutras moitas. Pero non nos damos conta que nos ollos do estraño podemos albiscar, case sempre, o reflexo do noso ser, do que somos como persoa e como pobo, pois todos vimos a este mundo de igual xeito, vivimos baixo o mesmo ceo e sobre a mesma terra e marchamos dela do mesmo xeito, e iso, malia o abrigo particu-

lar da nosa cultura propia, fainos máis semellantes do que queremos pensar coa nosa mente común humana. As particulares mitoloxías así o demostran en repetidas ocasións, como acabamos de ver, construíndo relatos similares para interpretar e integrar realidades e temores humanos semellantes.

Necesitamos as outras culturas e aos outros pobos para sentirnos distintos e únicos pero necesitamos, tamén, saber que existen os outros para sentir que formamos parte dunha mesma humanidade. Velaí o misterio da mente humana filtrada a través dos mitos, velaí a maxia da cultura, esa lingua común que falamos todos e todas aínda que con mil e unha variantes dialectais.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, M. (2002). "El agua, los árboles, los montes y las piedras en el culto, creencias y mitología de Galicia y las regiones célticas del noroeste atlántico europeo". *Anuario Brigantino* nº 25, páx.11-38.
- ALBERRO, M. (2004). *Diccionario mitológico y folklórico céltico*. Betanzos: Brida ediciones.
- ALCINA FANCH, J. (1965). *Manual de arqueología americana*. Madrid.
- Alonso Romero, F. (2007). "La transmigración de las almas en el folklore del mundo céltico". En *Pasado y presente de los estudios Celtas*, pp. 147-167. Ortigueira: Fundación Orteglaia.
- APARICIO CASADO, B. (1989). *Arqueología y antropología cultural de la margen derecha de la ría de Pontevedra*. Pontevedra: Deputación Provincial de Pontevedra.
- APARICIO CASADO, B. (1992). *A tradición oral en Poio. Claves interpretativas*. Pontevedra: Deputación Provincial de Pontevedra.
- BALBOA SALGADO, A. (2006). *As cidades asolagadas. As augas e o Alén en Galicia*. A Coruña: Ed. Toxosoutos S.L.
- CÁRDENAS, R. (1998). *El libro de la mitología de Chiloé. Historias leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral*. Editorial ATELÍ
- CÁRDENAS TABIES, A. (1978). *Usos y costumbres de Chiloé*. Editorial Nascimento, Santiago de Chile.
- CARDERO LÓPEZ, J.L. (2003). "Análisis estructural del espacio en un lugar sagrado". *Gazeta de antropología*. Nº19.
- CASSENS, S. e VAQUERO LASTRE, J. (2003). "Cousas fabulosas. Muita gente. Poucas antas. Oríxens, espazos e contextos do megalitismo". En *Actas do II Colóquio internacional sobre megalitismo*. Pp. 449-508.
- DILLEHAY, T. (2007). *Monuments, empires and resistance*. Cambridge University Press.
- GREBE, M.E.; PACHEGO, S. e SEGURA, J. (1972). "La Cosmovisión Mapuche". En *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 14. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Realidad Nacional, Universidad Católica de Chile.
- GREEN, M. J. (2001). *Mitos celtas*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- HERAS, C. M. (1992). "La América Austral antes de los españoles". En *Arqueología VI*. Cuaderno 12. Madrid: Akal.
- HESÍODO (1982). *Teogonía*. Barcelona: Editorial Gredos.

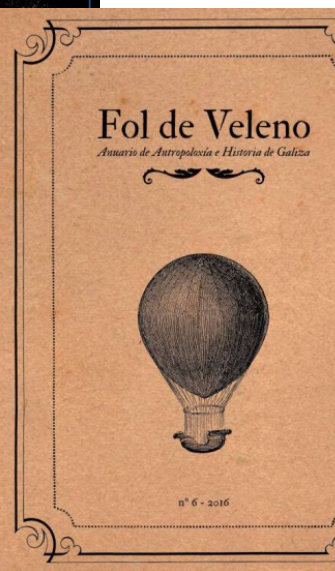
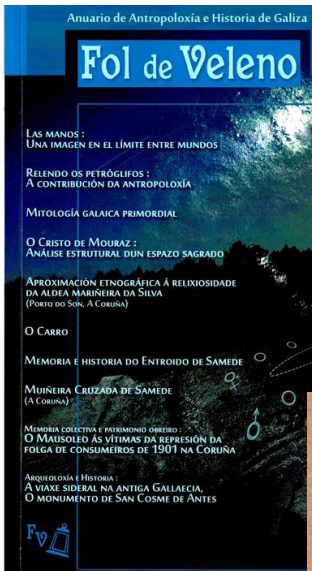
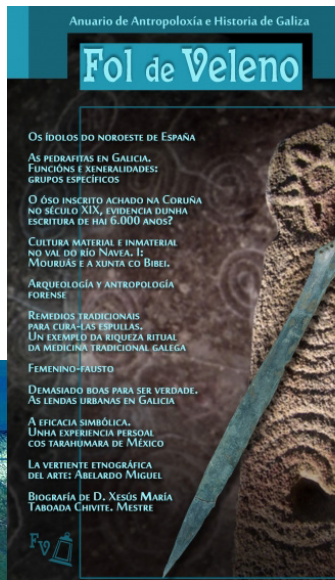
- LEÓN ECHAÍZ, R. (1976). *Prehistoria de Chile Central*. Santiago de Chile: Edit. Francisco de Aguirre,
- MALINOWSKI, B. (1994). *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Ariel.
- MONTEAGUDO GARCÍA, L. (1996). “La religiosidad callaica: estela funeraria romana de Mazaricos (Ozas dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros”. *Anuario Brigantino* N°19.
- PENA GRAÑA, A. (2000). *Territorio político celta na Galicia prerromana e medieval* (Tese de licenciatura). Santiago de Compostela.
- PENA GRAÑA, A. (2004). *Treba y Territorium: Génesis y desarrollo del mobiliario e inmobiliario arqueológico institucional de la Gallaecia* (Tese de doutoramento). Santiago de Compostela.
- PENA GRAÑA, A. (2013). *A Caça Selvagem nos Petróglifos e Registro Arqueológico Atlântico* (Pena 2004). A [A]Moura e o Príncipe (Cavaleiro) Revisitados. En <https://andrepnarch.blog/2013/08/07/la-amoura-y-el-ca-ballero-revisitado-por-andre-pena-granha/>
- QUINTANA MANSILLA, B. (1987). *Chiloé mitológico: mitos, pájaros agoreros, ceremonias mágicas de la provincia de Chiloé*. Temuco: Editorial: Impr. Telstar.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2019). *Heichas contar. Contribución ao corpus mitolóxico galego*. Pontevedra: Ab Origine. Edicións.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2018). *Vade retro. Ritualística protectora, obxectos curativos e uso de amuletos na cultura popular galega*.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2017). *Universos simbólicos. Olladas ao redor da cultura e da identidade galega*. Pontevedra: Ab Origine. Edicións.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2016). *Análise estrutural e simbólica do mito da Moura*. Santiago: Urco Editora
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2015). *La historia de Galicia en 50 lugares*. Vigo: Ed. Cydonia.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2015). *O uso simbólico do cuarzo na cultura galega*. Ourense: Sociedade Antropolóxica Galega.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2013). *Alicornio. O poder do corno de unicornio na medicina tradicional galega*. Ourense: Sociedade Antropolóxica Galega.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2011). *A Nosa Señora da Lanzada. Antropología de un santuario costero*. Sanxenxo: Librería Nós.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2010). *Deuses, Mitos e Ritos do Monte do Seixo. Unha proposta interpretativa en clave céltica*. Pontevedra: Grupo de Estudos Etnográficos Serpe Bichoca.
- RIVET, P. (1974). *Los orígenes del hombre americano*. México
- ROMERO MASÍA, A.M. & Pose Mesura, X.M. (1988). *Galicia nos textos clásicos*. (Monografía urxente do museu, nº3, ano 1987). A Coruña: Edicións do Padroado do Museu arqueolóxico provincial do concello de A Coruña.
- SAINERO, R. (2009). *San Andrés de Teixido y las islas del Más Allá*. Noia: Toxosoutos Editorial
- TRIVERO RIVERA, A. (1999). *Trentrenfilú, Proyecto de Documentación Ñuke Mapu*. En <http://www.mapuche.info/mapuint/triv1.html>
- TRIVERO RIVERA, A. (2018). *Horizonte cultural mapuche. Desde su formación hasta el tiempo actual. Ñuke Mapuförlaget*. Editor General: Jorge Calbucura
- E-book produción
- VIDALL, J. A. (Director). *Historia de la Humanidad. La América precolombina*. Instituto Gallach. Editorial Oceano

Fol de Veleno

Anuario de Antropoloxía e Historia de Galiza



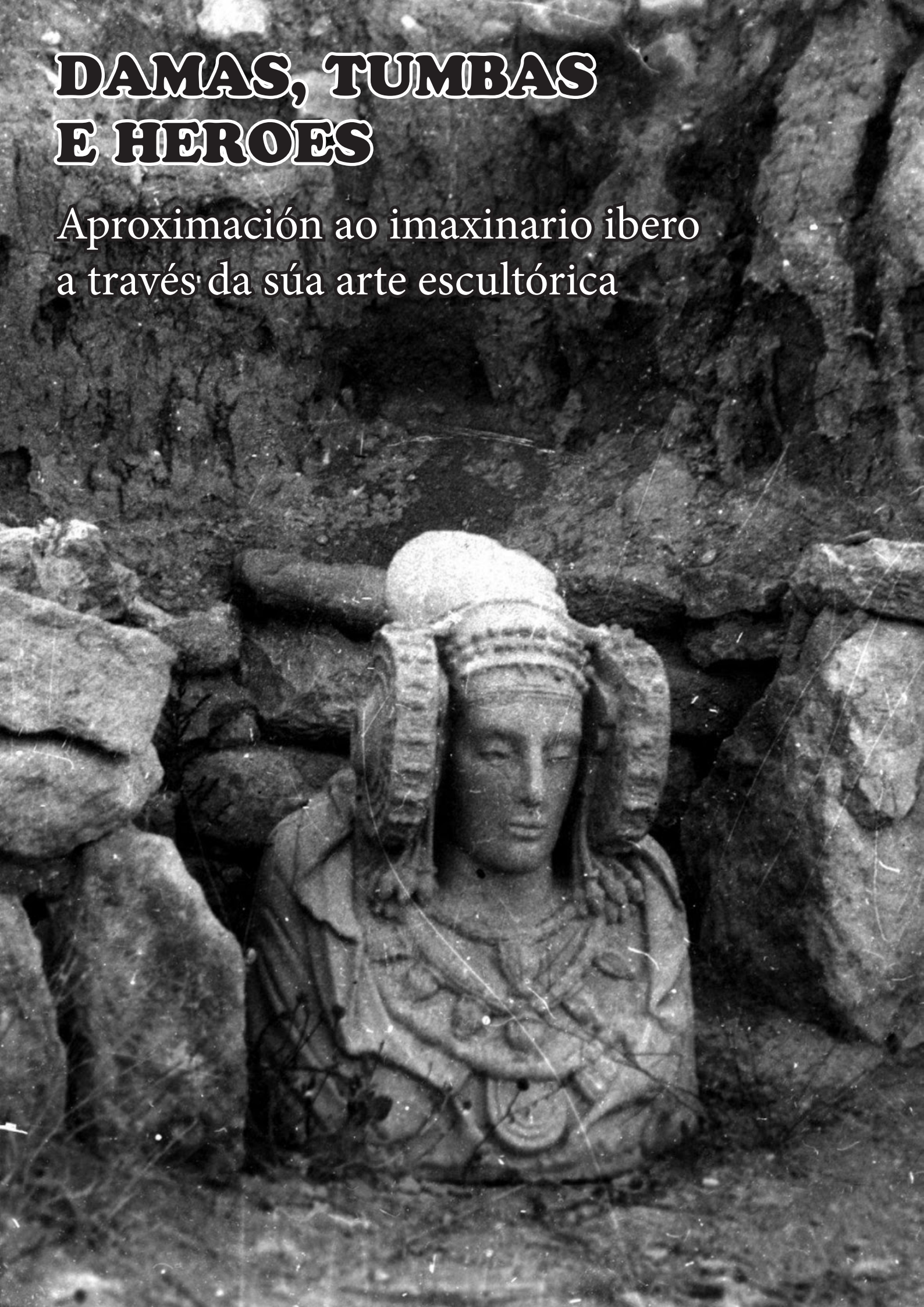
Sociedade Antropolóxica Galega



F.V.

DAMAS, TUMBAS E HEROES

Aproximación ao imaxinario ibero
a través da súa arte escultórica



Ana Durán Penabad

De cando en cando, xorden do agro do Levante español, ante a mirada atónita das persoas que as traballan, figuras estrañas e fascinantes que poden ter formas tan diversas como as de *damas*, de leoas ou de figuriñas de bronce, provintes dunha cultura xa extinta, a *cultura ibera*¹.

Iberos foi o nome co que os antigos gregos denominaron á xente que vivía en sur e levante de *Iberia*, agrupada en distintas etnias e que parecían compartir lingua e estruturas políticas e socioculturais semellantes. O seu ámbito territorial, na costa mediterránea, fixo que as influencias dos pobos que viñan do Leste fosen determinantes na súa configuración identitaria. Eran pobos herdeiros da tradición tartésica (que decaera no século VI a.C.), pero fondamente impregnados tamén da cultura fenicia e da grega, coas que se relacionaron longamente no primeiro milenio a.C.

A arte escultórica ibera é unha síntese entre a tradición indíxena, a cultura de Tartessos (con moita influencia fenicia) e da influencias cartaxinesa e grega xa nunha etapa posterior. Esta amalgama cultural prodúxose desde o século VIII a.C., co contacto marítimo destes pobos coas poboacións indíxenas do sur da península, ata o século I a.C., coa dominación romana. A súa etapa de esplendor pode situarse entre os séculos V-III a.C., xa esmorecida a cultura tartésica. Usaron pedra (arenitos e calcarias, das máis comúns no seu ámbito territorial), madeira, arxilas e bronce, e produciron tanto escultura exen-



Leoa (ou loba?) ibera, atopada por un agricultor cordobés ascando traballaba nun oliveiral, no mes de outubro de 2020.

ta como relevos. Era un instrumento para a expresión de ideas relixiosas, eran usadas tamén como ofrendas (*ex-votos*) e tamén se lles adxudican significados de tipo funerario.

Que representaban estas imaxes? A finalidade deste texto é facer unha síntese do estado da cuestión sobre o imaxinario ibero a través da súa escultura, mediante a análise das posibles funcións que tiña, a súa iconografía, o seu estilo e unha presentación dalgunhas das obras máis emblemáticas desta cultura, a maioría das cales se atopan no Museo Arqueolóxico de Madrid.

XERALIDADES SOBRE A ESCULTURA IBERA

Ademais das fortes influencias culturais e artísticas dos pobos que chegaron á Península polo Mediterráneo (culturas fenicia e grega), tamén chegaron de forma indirecta a través destes, aires exóticos de Exipto e de Asiria.

A un primeiro periodo, o máis antigo, chámasele *orientalizante*, e a través del chegaron as influencias de Fenicia. Desde a actual

¹ Ese foi o caso da coñecidísima Dama de Elche (fotografía pág. 116), no ano 1897, ou o de Pozo Moro, a principios do século XX. O caso máis recente é o achado dunha escultura en forma de leoa (loba?) nun oliveiral da provincia de Córdoba. https://www.eldiadedecordoba.es/ocio/escultura-ibera-Rambla-leona-lo-ba_0_1516948903.html

Sevilla ata Alicante, cunha maior concentración no campo de Córdoba, atópase a procedencia da maioría das pezas atopadas. A influencia chegara xa ao corazón da mítica Tartessos (Carmona e Osuna), sobre o século VI a.C., na súa fase final. Nesta etapa a arte ibérica configura as súas principais características técnicas e estilísticas, como o uso de arenitos e calcarias brandas, e motivos principalmente zoomorfos. Entre as formas típicas deste período, atópanse o perpiaño de esquina zoomorfo e os frisos decorados con relevos. O exemplo principal é *Pozo Moro* (Chinchilla, Albacete). Tamén neste período aparecen as esculturas exentas (animais sobre pilares estela, como o *Toro de Porcuna*, atopado en Xaén).

Posteriormente, chega a *etapa de influencia grega*, con matices etruscos e cartaxineses, portadores á súa vez dun compoñente helénico transformado, cando os focenses pasan a ser a maior influencia comercial que chegaba aos pobos iberos.

Entre as propostas para clasificar a escultura ibera, Tarradell propón unha distinción *segundo a funcionalidade*: escultura de santuarios (exvotos e ofrenda), e escultura funeraria (os achados en tumbas). Presedo propón, pola súa parte, clasificalas en *bronces e terracotas ibéricos, escultura en pedra e relevo ibérico*. Os bronce e terracotas ibéricos son achados propios dos santuarios. Estas estatuaría ofrece información sobre a sociedade ibérica (aspectos relixiosos, sociais, costumes, etc.) e abarcan practicamente toda a área ibera, aínda que a súa maior concentración atópase en Despeñaperros, Castellar de Santisteban (ambos os dous en Xaén) e Santuario de la Luz (Murcia), no caso dos bronce, e en terracota na localidade de Serreta de Alcoy (posiblemente pola falta de metais na zona valenciana).

As esculturas en pedra teñen, en xeral, grande influencia grega arcaica e etrusca. Son as pezas máis famosas da escultura ibérica. O exemplo máis paradigmático é a Dama de Elche, pero tamén hai casos moi coñecidos como a Dama de Baza ou a Dama de Cerro de los Santos, todas elas no Museo Arqueolóxico Nacional de Madrid.

Se atendemos á *temática*, as estatuas ibéricas clasifícanse en *figuras humanas* ou *figuras animais*. Dentro da tipoloxía das *figuras humanas*, destacan fundamentalmente *as damas (oferentes ou sedentes)*, que son as máis grandes polo xeral. Os últimos achados e análises suxiren que as damas sedentes aparecen máis ben en necrópoles, mentres que as formas animais aparecen sobre todo en monumentos funerarios. Os exvotos tamén son polo xeral figuras humanas de todo tipo, pero moito máis pequenas. Na opinión de Presedo, a estatuaría humana ten unha influencia grega xonia que chegou desde moi antigo á Península, como pasa no caso da Dama de Cerro de los Santos, onde o seu estilo vese moi semellante ás *korai* gregas.

As *figuras de animais* poden ser reais (tours, leas, lobas na maioría) ou *fantásticos e simbólicos* (esfinxes, grifos, “bichas”). Estas últimas parecen ter carácter sagrado e protector tanto de vivos como de mortos, e o seu ámbito territorial principal é o sector ibérico sur. Presedo, nesta ocasión, opina que a tipoloxía animal na escultura ten unha forte impronta en parte fenicia e en parte grega.

Os relevos conservados (fundamentalmente os de Pozo Moro), teñen unha forte influencia neohitita. Reflexan mitoloxía e iconografías ibéricas que representan esceas de divindades, ritos relacionados co alén e figuras monstruosas. A técnica e as figuras adoitan ser, neste caso, moi toscas, e moi proba-

blemente foron realizadas por artistas locais que imitaban a arte grega que viña polo mar.

AS DAMAS

As Damas. Quen son as misteriosas *damas* da escultura ibérica? Emerxidas de necrópoles, xacementos e leiras agrícolas, abráiannos polo seu rico atavío, pola súa solemnidade, en ocasións polo seu sorprendente realismo. Que representaban estas figuras femininas? Hai interpretacións de todo tipo: desde mulleres de alta sociedade, noivas ataviadas con dotes de voda, ata sacerdotisas e incluso deusas (relacionadas coa fertilidade, ou como representacións de divindades de inspiración mediterránea). Posúen esa inquietante frontalidade e hieratismo que denotan as divindades arcaicas.

En estudos estilísticos sobre a vestimenta e o seu simbolismo, destácase que en moitas ocasións están representadas con aparatosos tocados (consistentes en diademas, rodetes, ínfulas), roupas de gala (mantos e túnicas) e xoias consistentes en colares, con lingüetas frecuentemente, consideradas como porta-amuletos, presentes non só nas icónicas *Damas*, senón tamén en moitas figuríñas de ex-votos atopados nos santuarios. Non parece haber dúbida na relación destes elementos co alto status e o prestixio. O estudo destes elementos é sumamente interesante, xa que se interpreta como podían vestir as mulleres das élites, e sobre todo a relación dos ornamentos dos colares con outros achados, como o tesouro tartésico de Aliseda, máis antigo cás esculturas referidas, no que se



Colares. Tesouro de Aliseda.
Museo Arqueolóxico Nacional. Madrid.
Foto: Ana Durán Penabad.

atoparon tamén "diademas" e lingüetas (*bullae*) como se ve na escultura das *Damas*². Estas figuras de mulleres eran atopadas tanto en santuarios coma en necrópoles. Aparte das influencias fenicias e gregas nestas estatuas dunha posible divindade indíxena, tamén se engadiría unha influencia etrusca: no sue contexto, usábase frecuentemente a escultura antropomorfa para conservar as cinzas das persoas defuntas. A *Dama de Baza* (atopada nunha necrópole) contiña restos humanos, e a de *Elche* ten unha abertura con posible función de urna funeraria.

2 Para Nicolini, o tesouro de Aliseda, datado sobre o século VII a.C., debía ter pertencido a unha sacerdotisa polo tipo de de porta-amuletos que usaban. Nicolini, ao observar que só o usaban as mulleres, interpreta como propio das sacerdotisas, e en consecuencia, co sagrado. As diademas foron introducidas polo pobo fenicio, e foron usadas, ademais das ibéricas, polas mulleres gregas, que usaban un tipo semellante con reminiscencias asirias.

Tamén se interpreta que as damas poderían ser a imaxe dunha gran divindade feminina da fecundidade. Hai autores que a asocian ás deusas mediterráneas coetáneas, con Tanit, con Astarté, incluso con Hera, mais a realidade relixiosa dos iberos debeu ser complexa e posiblemente tiveran unha deusa propia, moi influenciada polas súas semellantes mediterráneas. Para Grau e Rueda, sobre as prácticas relixiosas dos iberos reflexionan que "na maior parte das rexións iberas identifícase con certa claridade unha divindade feminina que debeu ser unha das deusas principais dos iberos (...). A investigación tende a unificar estas imaxes baixo unha acepción xenérica. A súa deusa debeu ter o seu carácter propio entre os grupos iberos, e aínda que se fora axeitando no tempo, "existían procesos de memoria" (Grau y Rueda, 1017: 54)

A ornamentación dános unha información valiosa que hai tamén que relacionar aquí. Así, os espectaculares rodetes que as caracterizan están documentados en numerosas figuras, tamén en ex votos dos santuarios. Sábese, non obstante, que este tipo de tocado era usado polas mulleres gregas na Grecia arcaica e que esta iconografía non aparece antes do século VI a.C. En opinión de Jacobstahl, pode ser que se trataran de rodas de ouro con perlas. "As damas dos ex-votos



Dama de Guardamar

https://es.wikipedia.org/wiki/Dama_de_Guardamar#/media/Archivo:Cabezolucerodama.jpg

de Despeñaperros que aparecen con rodas no tocado teñen actitudes rituais, polo que se infire que o uso das rodas tanto en Grecia como na Península Ibérica no tocado feminino está asociado a cerimoniais e cultos". Unha reminiscencia da Deusa e do culto ao sol, quizais³?

³ Ademais da Dama de Elche, hai representacións destes rodetes na Dama de Guardamar, e en varios ex votos nos xacementos de Despeñaperros, Collado de los Jardines, Altos del Sotillo, Castellar de Santisteban e Monteagudo, todos eles recollidos na obra de Nicoloni *Bronzes Ibéricas*. Este tipo de modelo tamén está recollido en ex votos gregos ata a época da Segunda Guerra Médica (século V a.C.). Na opinión de Blázquez, "la cronología, que se suele dar por los investigadores a estos bronzes y esculturas (del siglo IV a.C.) indica que estas ruedas eran muy utilizadas por las damas iberas que frecuentaban los santuarios de Despeñaperros y los del Levante Ibérico", dando por feito que se trataba dunha forma de recoller o cabelo, de influencia grega. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.: "La Dama de Elche, una obra maestra del arte ibérico" en *Historia* 16 n.º 235, 1995. Non obstante, tamén hai algún autor que defende que os rodetes están asociados co divino, xa que serían representación do carro solar, e que mesmamente a Dama de Elche sería unha representación de Apolo.

Dama de Guardamar. Esta dama, tamén chamada *Dama de Cabeza Lucero* (por ser atopada neste xacemento), é unha escultura de pedra calcárea que está actualmente no Museo Arqueolóxico de Alicante. Foi reconstruída a partir dalgúns restos atopados no xacemento que lle dá nome. A súa vestimenta e ornamentación consta dunha túnica, colares con lingüetas e os característicos rodetes do tocado.

A súa datación corresponde ao último terzo do século IV a.C. e estilisticamente é un pouco máis arcaica cás outras *grandes Damas* (Elche, Baza e Cerro de los Santos), con estilismo máis grego. O seu contexto era claramente funerario, xa que foi atopada nunha necrópole, xunto con outras figuras tamén asociadas a este ámbito, como grifos e touros.

Dama de Cerro de los Santos. Traballos arqueolóxicos desvelan que o santuario (moi probablemente terapéutico) de Cerro de los Santos, en Montealegre del Castillo (Albacete) foi moi activo en todo o contexto temporal da cultura ibérica (do século VI a.C. ata a chegada dos romanos). Situábase en territorio bastetano, no traxecto da Vía Herakleia (ou *vía de Aníbal*). Non obstante, investigacións arqueolóxicas indican que o lugar era sagrado desde tempos máis remotos, moi anteriores á época ibera, e popularmente era coñecido como "Cerro de los Santos" precisamente pola cantidade de figuriñas que se podían atopar alí (ex-votos que se interpretaban como *santiños*). A gran cantidade de ofrendas alí depositadas eran de pedra ou de bronce. Non están unidas a elementos arquitectónicos, é dicir, eran transportadas ata alí para ser elementos votivos. A gran maioría son humanas (tras analizarse a súa vestimenta e adornos) e parecen correspon-

der a oferentes. En moito menor número hai estatuas de guerreiros e zoomorfas.

A datación da gran dama oferente de pedra atopada aquí corresponde ao século III a.C. É unha figura feminina de 1,35 metros, atopada sobre o ano 1870, xunto cun gran número de exvotos e esculturas en pedra de homes e mulleres en posición oferente. A vestimenta da escultura denota que representa a unha muller de clase social alta, con tres túnicas superpostas. Ten dous colares trenzados e un sogueado, e cinco aneis nas mans. Tamén porta unha túnica moi decorada con arracadas e ínfulas. Na cabeza, leva unha diadema. A actitude da muller parece ser votiva, ou de iniciática nun rito.

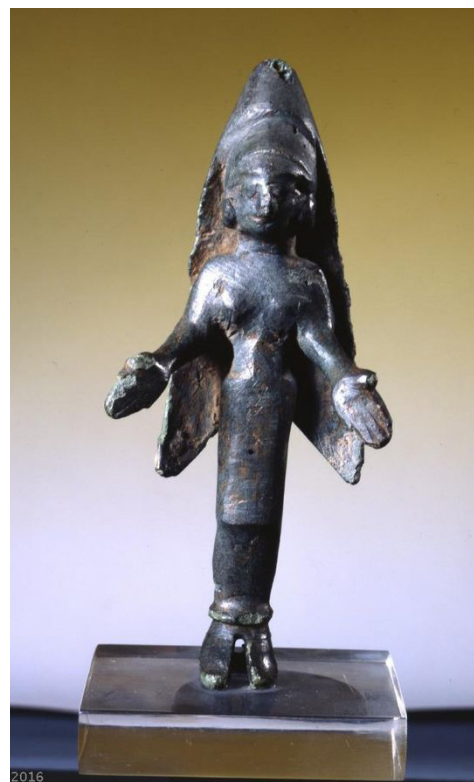
Na forma, cómpre salientar que os seus rasgos, arcaizantes, recordan ás *korai* gregas: ao igual que estas, teñen unha rixida frontalidade e un marcado hieratismo, e o realismo é substituído pola xeometría. As dobreces da roupa son pouco naturalistas, e o cabelo e o rostro teñen moitas semellanzas coa estatuetaria arcaica grega dos séculos VIII-V a.C.: ollos prominentes, xeometrización e formas cúbicas dos cabelos, tan característico neste tipo de esculturas. Se ben o estilo escultórico ten paralelismos incuestionables co grego, a a aparencia moito máis elaborada da dama ibera trata de dar un contido simbólico propio, traducido en vestimenta e adornos locais: tratouse de aunar a tradición dos iberos cun estilo foráneo, que pode denotar prestixio na persoa oferente. Se comparamos o estilo das damas ofrecidas en ex votos no mesmo santuario, ningún acada o tamaño, nin o acabado, nin por suposto o estilo da Dama de Cerro de los Santos. Presentan vestimentas variadas, nas que parece repetirse o patrón manto-túnica, co que podemos entender que eran como se vestían as mulleres

en actos solemnes. Tamén teñen colares, en ocasións con porta-amuletos (asociados aos rodetes) e levaban chamativos tocados.

As *korai* gregas representaban maiormente sacerdotisas con obxectos votivos. Era a Dama de Cerro de los Santos unha sacerdotisa? Unha oferente que entregou ao santuario a súa imaxe en pedra? A diferenza das outras grandes *damas* non usa o aparatoso tocado de diadema e rodetes, e os seus colares, aínda que abondosos, son simples cintas sogueadas. Quizais fose unha representación feminina con carácter de ofrenda, de excepcional tamaño (os ex-votos adoitan ser máis pequenos), que puidese evidenciar o gran status social da persoa que a ofrecía. A actitude oferente indica o carácter votivo da peza. A adopción mesma do estilo estilístico parecido ao grego das *korai*, que era utilizado en estatuas representando a sacerdotisas principalmente con finalidade votiva, podería cadrar na liña anterior.



*Damas oferentes de Cerro de los Santos.
Museo Arqueolóxico Nacional.
Foto: Ana Durán Penabad*



*Damas oferentes. Ex-votos de bronce.
Museo Arqueolóxico Nacional e Museo Arqueolóxico de Alicante.*



Parecidos evidentes entre a Dama de Cerro de los Santos (esquerda) e unha koré (dereita).

Fotografías: Dama de Cerro de los Santos, Raúl Fernández, https://es.wikipedia.org/wiki/Dama_oferente_del_Cerro_de_los_Santos#/media/Archivo:Museo_Arqueol%C3%B3gico_Nacional_-_Dama_Oferente_del_Cerro_de_los_Santos_01.jpg, e Koré de Phrasikleia, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kore,_Phrasikleia,_Ariston_of_Paros,_550-540_BC,_Mirhinous,_NAMA_4889,_102537.jpg



Dama de Elche.
Museo Arqueológico Nacional, Madrid.
Fotografía: Ana Durán Penabad

Dama de Elche. Foi atopada casualmente no xacemento de La Alcudia (Elche) no ano 1897, e comprada polo Museo do Louvre, que a tiña na súa sección de arte oriental. No ano 1941 foi intercambiada e levada ao Museo del Prado, en Madrid. A partir do ano 1971 está no Museo Arqueolóxico Nacional, tamén en Madrid.

A peza é un busto en pedra calcárea que representa unha dama ricamente ataviada de ourivería (colares porta amuletos con forma de lingüeta e ánforas) e o gran tocado xa mencionado, moi característico, consistente nunha tiara con dous grandes rodetes aos lados. No reverso ten unha oquedade que suxire que posiblemente era unha urna funeraria. Orixinalmente estaba policromada (ten restos de pintura vermella, azul e branca) e tiña contas vítreas no lugar onde se representan os ollos.

Non hai datos estatigráficos da peza, o cal historicamente deu pé a todo tipo de consideracións e comentarios: os franceses non consideraban que se trataba de arte ibera, para comezar, e pensaban que era unha escultura grega. Outras persoas decantábanse pola teoría de que se trataba dunha imitación do século XIX. García Bellido pensaba que era da época romana. Pero parece maioritaria a opinión de que se trata dunha peza ibera, e aínda que non se contan con datacións arqueolóxicas, a comparación do tocado e da forma de ourivería desta dama ubícana nun espazo temporal sobre o final do século V a.C. e principios do IV aproximadamente.

Mide 56 centímetros de alto, pero está partida intencionalmente a forma de busto, polo que o seu tamaño podería ser maior. O seu perímetro é de 116 centímetros, polo que se deduce que a súa proporción é natural. Pola



Recreación da Dama de Elche, policromada.

Autor: Francisco Vives Boix

Fonte: [https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Dama de Elche en color.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Dama_de_Elche_en_color.jpg)

súa parcialidade, non se sabe se era sedente, como a Dama de Baza, ou estante, como a Gran Dama del Cerro de los Santos. Si se sabe que foi mutilada, sen saberse as causas deste feito, igual que pasou con outras estatuas iberas, que tamén foron maltratadas.

A Dama de Baza desconcértnos polo seu gran realismo. Ademais do seu natural tamaño, semellante a unha persoa real, o rostro está finamente executado, aínda que os seus rasgos están posiblemente idealizados (Gabaldón, 2002: 2). O seu efecto debía verse extraordinariamente potenciado polos botóns de pasta vítrea de cor que tiña nos

ollos. As dobreces da roupa tamén están moi logradas, con efectos realistas. O máis chamativo do conxunto, non obstante, son os espectaculares ornamentos que porta esta figura, tanto no tocado da cabeza coma nos colares.

O tocado da cabeza é complexo e recibe varios nomes na historiografía (tocado, tiara, mitra). Do que non queda dúbida é da súa complexidade, que ten varios elementos superpostos. Leva unha chamativa diadema (igual que moitas representacións femininas iberas). Seguidamente destacan dous enormes rodetes, nos que se entende que ía recollido o cabelo, a modo de estoxo.

Os colares teñen porta-amuletos e teñen unha composición moi rica. Blázquez menciona unhas "perlas esferoides", moi probablemente metálicas, semellantes a outras aparecidas en Évora e en Cádiz, datadas entre o VI e IV a.C. Os porta-amuletos en forma de lingüeta aparecen con certa frecuencia (Dama de Guardamar e ex-votos), pero os de forma de ánfora son excepcionais na escultura ibera, soamente compartidos, ata os achados de hoxe en día, coa Dama de Baza. Isto, non obstante, non significa que fosen descoñecidos polos iberos. Este tipo de amuletos eran amplamente coñecidos no ámbito mediterráneo. En Chipre tamén formaban parte de colares e podían ter tamén a función de ungüentarios, principalmente na época Chipriota-Clásica I (475-400 a.C.). Estaban feitos en marfil, óso ou vidro. Parece evidente que o intercambio comercial, e polo tanto, cultural entre pobos no contexto mediterráneo a mediados do I milenio a.C., foi determinante na plástica. Explica a aparición dun elemento simbólico foráneo na escultura ibera, que estaría directamente vinculado ao prestixio. A combinación entre a tradición local, traída moi anteriormente



*Colar grego con ánforas, do século IV a.C.
Staatliche Antikensammlungen, Munich.*

<https://www.antike-am-koenigsplatz.mwn.de/index.php/de/staatliche-antikensammlungen>

pola cultura fenicia e plenamente asimilada, en forma de colares de lingüetas, e a unha tradición foránea sería unha manifestación dun grande estatus e prestixio na persoa representada e na persoa comitente, en consecuencia.

Aparte deste factor social de prestixio, o simbolismo da ánfora non debe ser obviado. A ánfora, tipo de recipiente e colector amplamente documentado nas culturas mediterráneas, tiña unha certa forma humanoide, e tiña unha parte chamada "ventre", que podía ser comparado con ventre materno. Non era extraño que as ánforas fosen utilizadas como forma de inhumación de crianzas (*seputura de enchytrismos*), como unha forma de recrear o retorno ao ventre da nai.

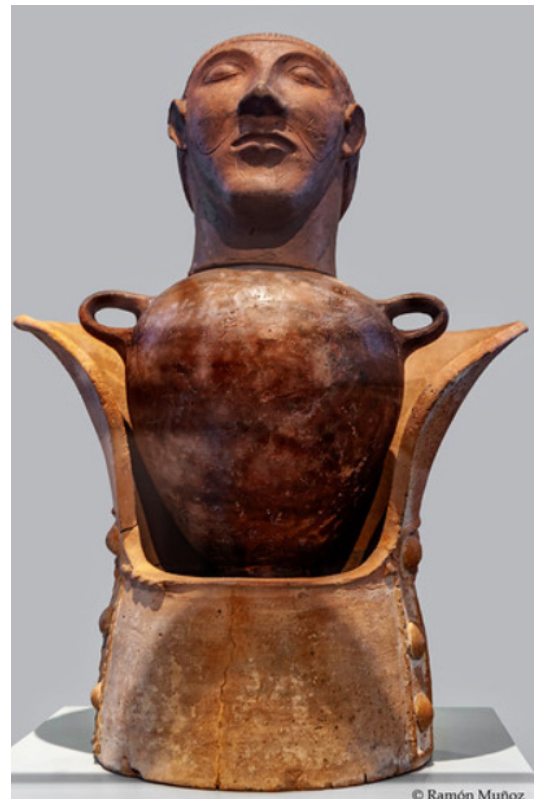
Habería no uso deste simbolismo unha relación entre a morte e a volta á terra, simbolizada en ánforas? Aquí entraríamos noutra das cuestións polémicas da Dama de Elche e o seu carácter escatolóxico, xa que o burato da súa parte posterior e que sexa unha escultura oca ten dado tamén a moitas hipóteses

na historiografía. Entre as funcións propostas, aparte da de urna, están a de relicario, depósito de ofrendas, caixa de resonancia ou elemento de suspensión (Gabaldón, 2002: 2). A. Domínguez considera que non estaba destinada para uso funerario, senón que tiña finalidade relixiosa e que representación dunha divindade, xa que foi atopada preto de onde se situaba a muralla de Ilici (a cidade ibera que sería a orixe de Elche), fóra dun contexto tumular, enterrada de forma intencional⁵.

Parece ser que a Dama de Elche podería ter, para a maioría, a función de gardar as cinzas dunha persoa defunta, costume para nada descoñecida tampouco no Mediterráneo, coma as urnas-canopo dos etruscos, que gardaban as cinzas das persoas mortas en ánforas con rostro, posiblemente o retrato da persoa defunta que contiña no interior.

En conclusión, a Dama de Elche, con todos os seus atributos, segue sendo un misterio para nós. Ao igual que as outras Damas, non conseguimos saber con certeza a quen representa (unha deusa?, unha sacerdotisa? o retrato dunha muller defunta?), aínda que polos elementos formais da escultura comprendemos que tanto o seu atavío como a ourivaría que porta son indicativos dun altísimo status social.

Máis alá disto, a Dama posúe uns poderosísimos símbolos nos seus colares, que nos indican culto e ritualidade. Estaría relacionada a presenza das ánforas da súa ourivería co orificio da parte posterior? Isto reforzaría a súa función de recipiente de cinzas e carácter escatolóxico, no que comprería máis investigación e estudo.



*Urna-canopo etrusca.
Altes Museum de Berlín.
Autor: Ramón Muñoz.*

Dama de Baza. Foi atopada polo arqueólogo Francisco Presedo no Cerro del Santuario (ou Cerro de los Tres Pagos), en Baza (Granada), no ano 1971. Baza é a antiga Basti, sede dos bastitanos (territorio que abarca as actuais provincias de Almería e Murcia, e parte das provincias de Granada, Xaén e Albacete). Cerro del Santuario era unha das súas necrópoles, e a Dama de Baza foi atopada na tumba 155. A cronoloxía aproximada é do século IV a.C.

Trátase dunha dama sedente nun trono con ás no respaldo e garras de león. Está estucada e pintada en azul, vermello, castaño e negro. O rostro ten faccións mediterráneas, un tocado cunha cofia de tres bandas, aneis en ambas as dúas mans, pendentes de gran tamaño troncopiramidais e ocos, tres gargan-

5 BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.: "Historiografía de la Dama de Elche. Sus prototipos fuera de España". *Lvcen-tvm* XXII I-XXIV, 2004-2005. Páx. 80.



Dama de Baza
Museo Arqueológico Nacional, Madrid
Fotografía: Ana Durán Penabad

tillas e dous colares con pequenos lingüetas e formas de ánforas. Na man esquerda sostén un pichón. Mide 133 cm. de altura, 108 de ancho, e está feita de arenita.

A cámara funeraria onde se atopou mide 2,60 metros cadrados a 1,80 metros de profundidade, polo que nesta ocasión se puido facer un traballo estatigráfico científico. Esta cámara subterránea tiña forma cadrada pero con bordes redondeados, que posiblemente evocaran a planta simbólica dunha pel de touro, chegada dos pobos mediterráneos e que tivera moito significado na cultura tartésica.

Xunto coa *dama* foi atopado un enxoival feito expresamente para o enterramento. Entres outros obxectos, había armas queimadas e catro panoplias, o que fixo ao principio que se pensara que era a tumba dun guerreiro. Posteriormente, tras diversas análises antropolóxicas, chegouse á conclusión de que os restos desta tumba eran dunha muller, entre os 20 e 30 anos.

Os restos cremados do cadáver foron atopados nun oco a un lado do trono. Pola análise destes restos, sábese que o cadáver foi queimado pouco despois de morrer, seguramente ao aire libre. Non hai cinzas: só se depositaron os ósos que quedaron despois do rito de cremación.

A identidade desta muller segue a ser un misterio, manexándose varias hipóteses sobre o seu carácter social (guerreira divinizada ou sacerdotisa). O seu carácter sacro parece vir confirmado polo feito de que na súa tumba se facían libacións, así como o seu alto estatus social, evidenciados polo valor do enxoival con valiosos bens de prestixio e o propio aspecto da estatua, con vestimentas e ourivería característicos das élites. Ato-



Dama de Baza policromada.

<https://espejimenezilustrarte.wordpress.com/2016/03/02/el-color-de-las-damas/>

páronse catro vasos con corpo en forma de globo, pintados con motivos xeométricos e vexetais; catro pseudo ánforas con asas (unha en cada esquina da tumba), broches de cintos, fíbulas, aros de bronce, e unha fusaíola. As armas das panoplias consisten en catro falcatas, un posible puñal, tres puntas de lanza, *soliferrea* (lanzas arroxadizas pesadas propios dos iberos), e catro escudos (posiblemente relacionados cos vasos das catro esquinas).

A diferenza da Dama de Elche, aquí si se pode constatar que se trata dunha escultura con función de urna funeraria. Probablemente se tratara dunha muller asociada a un grupo importante da sociedade, inmersa nunha política de relacións xentilicias de carácter clientelar que ao morrer foi enterrada con símbolos de honra asociados á súa clase social.

As interpretacións que se poden facer a partir da escultura e do seu enxoival son variadas. Existen abondosos símbolos que fan referencia ao divino, como o paxariño de cor azul que ten na man esquerda, igual que os elementos animais do seu trono (ás e garras, que nos recordan ás esfinges e outros animais fantásticos tamén asociados á divindade). Estes símbolos enlazarían a muller incinerada que protexía no seu interior, a muller mortal, á Deusa protectora representada cos seus atributos divinos.

O resto de elementos, en cambio, teñen funcións menos claras, que podían ter relación coa posición social da defunta. As pezas cerámicas parecen ser un recordatorio da antigüidade da liñaxe. O enxoival metálico (panoplias), en cambio, pode ter varias interpretacións. O número extraordinario de armas atopadas na tumba 155 de Baza, onde se atopou a esta Dama, non deixa dúbida sobre a posición social da muller alí enterrada. As panoplias atopadas son moi completas, e non se trata dunha acumulación aleatoria de armas: son catro panoplias, unha máis completa cás outras. Non hai un achado semellante ata agora comparable a este⁶.

Cal é o sentido destas armas na tumba dunha muller? A clásica teoría de asociación de armas con tumbas de homes tivo que ser revisada e apareceron outras conxecturas. A tumba 155 non foi a única que relacionou as armas cunha muller, ao igual que pasa noutros contextos analizados da Idade do Ferro e noutros contextos posteriores, como os merovinxios ou os anglosaxóns. Estes datos indican que a investigación, máis que no xénero unicamente, debe ampliarse e combinarse tamén con outros factores, como o social e económico. Ademais, entrando no puramente simbólico, ábrese novas interrogantes. Están a estatua da Dama e enxoival nun mesmo plano simbólico? Podería ser que as armas fosen os atributos dunha divindade feminina guerreira, representada pola estatua? O carácter divino da Dama⁷, evidenciado por elementos como as ás da cadeira, ou o paxaro na súa man esquerda, enlazaría cunha posible función guerreira. Ou era unha sacerdotisa, cunha especial posición entre os guerreiros? Outra hipótese relaciona as panoplias coa cerámica, catro pezas, unha en cada esquina, que viría a indicar que a Dama sería unha personalidade (unha aristócrata ou matroa) que aglutinaba catro familias ou liñaxes.

6 QUESADA SANZ, "Las armas de la sepultura 155 de la necrópolis de Baza" en CHAPA, T.; IZQUIERDO, I. (coords.) *La Dama de Baza. Un viaje femenino al Más Allá*: "La tumba 155 de Baza es con diferencia, la tumba ibérica conocida con más armas, junto con la sepultura 277 de Cigalarrejo". Páx. 155. Todo as persoas da necrópole de Baza están enterradas con armas, en menor ou maior medida, teñen armas, en consonancia coa relación armas/liberdade persoal, común no ámbito Mediterráneo. Nas tumbas ibéricas, a súa cantidade e cualidade ern un indicativo da riqueza e valoración social da persoa defunta, íbidem, páx. 158. A combinación de armas e de cerámica indican unha extraordinaria importancia da muller alí honrada. Non obstante, farían falla máis estudos antropolóxicos para chegar a conclusións máis determinantes sobre a relación status-enxoival funerario a nivel xeral. Íbidem, 158.

7 As divindades femininas guerreiras tamén son frecuentes no ámbito Mediterráneo, como eran Atenea ou Tانيت. Non obstante, fronte á visión clasicocentrista, que identifica as deusas ibéricas con outras do ámbito mediterráneo, débese considerar a existencia de deusas indíxenas que convivirían con estas. DE GRIÑÓ FRONTERA, B.: "Aproximación a la iconografía de las divinades femeninas de la Península Ibérica en época prerromana" en *Revue des Études Anciennes*. Tome 89, 1987, n°3-4. *Greco et Ibères au IVe siècle avant Jésus-Christ*. páxs. 339-347

BESTIARIO IBERO



Guerreiro de La Alcudia
Século IV a.C.

Museo Monográfico de la Fundación L'Alcudia
Universidad de Alicante
<https://www.ua.es/es/>

A propia disposición e queima das armas responde tamén a patróns pouco coñecidos. Ademais de ser queimadas na pira funeraria da defunta, as armas foron inutilizadas (dobrados en quente) coa intención de que a acompañaran ao Alén.

Eses obxectos non podían ser usados por ningúnen máis. A súa destrución estaba relacionada coa destrución do corpo, producíndose unha inversión máxica no que o destruído no mundo dos vivos quedaba intacto no Alén.

O imaxinario animal dos iberos era moi rico, e incluía especies existentes na fauna da Península, pero tamén tiñan unha serie de representacións de animais fantásticos, asociados ao Alén.

Pero os animais "reais" non son meras representacións senón que conteñen unha evidente significación, ben social, ben relixiosa (ou ambas as dúas). Podemos entender que son animais que se achaban na fauna ibérica e que estaba presente na vida cotiá, pero a súa inclusión na iconografía relixiosa e funeraria fan que estean dotadas dun significado ulterior. En ocasións teñen unha caracterización ambigua (como por exemplo, a Leoa de Bujalance. É un felino? Un cánido?).



Leoa de Bujalance

https://es.wikipedia.org/wiki/Leona_de_Bujalance

Os lobos, por exemplo, estaban frecuentemente representados tanto en escultura

8 En Cueva de la Nariz, Murcia, achouse unha figura feminina en cerámica coñecida como a "deusa dos lobos" (*Deusa de Salchite*), porque leva unha pel de lobo nos brazos. Interpretase que podía ser unha deusa ou unha sacerdotisa que dirixía un ritual iniciático nunha cova-santuario. Tamén hai interpretacións que consideran o lobo como un tótem en varias comunidades iberas. <https://www.pressreader.com/spain/historia-national-geographic1/20191023/297941887841209>

9 PÉREZ ALMOGUERA, A. "El lobo y el jabalí en el mundo religioso ilergete. El testimonio de una cerámica impresa". 1995.

como en cerámica, e simbolizaban o poder. Almagro-Gorbea asociaría este animal cos ritos de iniciación de xoves guerreiros, e outros autores enlazarían o poder territorial do lobo coas diferentes liñaxes. Os cabalos estaban asociados aos guerreiros. Tamén se representaban cans e xabaríns, asociados á caza, pero tamén a banquetes divinos. No caso do xabarín⁹, no monumento de Pozo Moro, sería un nexo de unión co mundo de ultratumba, igual que noutras culturas. Os cans¹⁰ tamén tiñan un amplo significado simbólico na cultura ibera, e parece estar relacionado coa fundación de edificios e construcións pero tamén coa protección das persoas mortas nas necrópoles.

As aves representaban frecuentemente a divindade feminina nos mundos ibero e celtíbero, moi frecuentemente asociados a figuras femininas, que as agarran coa man esquerda, coma xa vimos no caso da Dama de Baza. A asociación co Alén viría coa relación dos ciclos das aves migratorias, e a capacidade de ir e voltar do Máis Alá. A ave máis representada era a pomba. A miúdo aparecen conxuntamente as figuras do pé e da pomba, que podería interpretarse como a unión da divindade e da fertilidade, pero tamén da dicotomía morte/vida, co paso hacia o Alén. A ave sempre mira en sentido contario do pé⁹.

Os leóns (e leoas) non eran animais presentes na fauna ibera pero están moi representados na súa escultura pola influencia dos pobos que chegaban da parte oriental do Mediterráneo (en particular, o pobo fenicio). Os máis famosos son os do monumento turriforme de Pozo Moro. A in-



Ex-voto dunha ave cun pé.

www.core.ac.uk

terpretación máis común que se fai desta figura animal en necrópoles e monumentos turriformes é que facían a función de protectores. Na cultura fenicia á súa vez acolleran esta acepción cultural de Exipto, no que a parella de leóns nas entradas e nas portas virían a ser unha metáfora do hourizonte Aker: na mentalidade exipcia, sería unha "porta" ou "umbral" onde a divindade solar aparecía e desaparecía cada día, volvendo do mundo de Ultratumba. Ademais de símbolo solar, tamén representaría a resurrección. Probablemente o pobo ibero, a través da influencia fenicia, reinterpretara este concepto relixioso-cosmogónico exipcio, transformándoo dunha forma imprecisa¹¹; non obstante, a súa relación co mundo de ultratumba parece fóra de toda dúbida.

11 GARCÍA CARDIEL, J. "Renacer entre leones: una nueva perspectiva de los leones de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete)" en *Lvcentvm*, nº28, 2009. Páxs. 51-68.



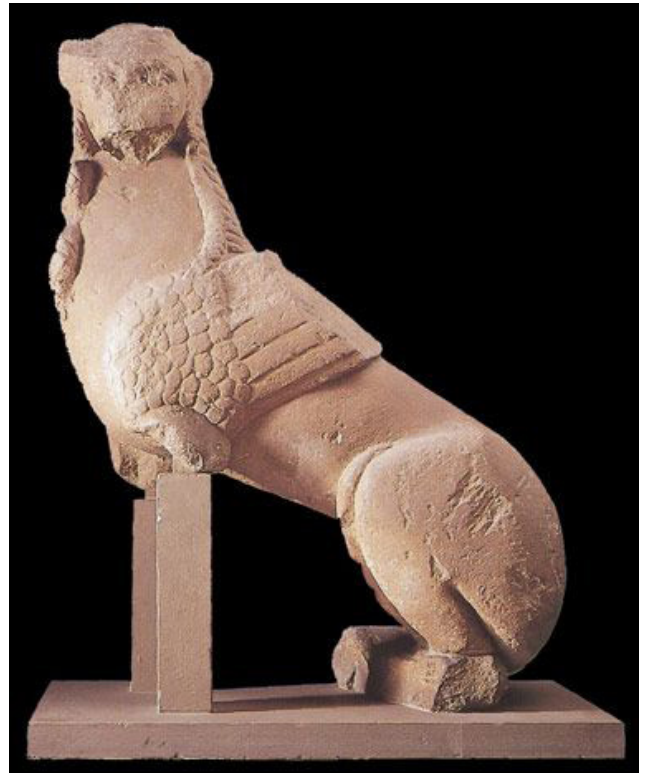
Foto sup.: Monumento turriforme de Pozo Moro

Foto inf.: Detalle de Pozo Moro

Foto dereita: Esfinxe de Agost (Alicante)

Museo Arqueolóxico Nacional

www.man.es



mais no grupo escultórico de Porcuna (Cerrillo Blanco), ostenta un protagonista, no que aparece no corpo dunha muller. Hábía unha divindade ou heroe que se metamorfoseaba en serpe na mitoloxía ibérica? Deixamos no aire a cuestión.

Os seres fantásticos, polo xeral, son importados do imaxinario doutros pobos mediterráneos. Non obstante, estes seres debían materializar dalgunha forma mitos locais presumiblemente preexistentes que hoxe non logramos identificar de todo (De Prada Junquera, 1993).

As esfinges, por exemplo, son comúns tanto en Fenicia coma en Grecia, e gardaban os tronos, símbolos de realeza ou divindade. As esfinges escultóricas iberas son semellantes ás esfinges gregas áticas, dotadas con cabeza de *korai* e corpo de león alado. Según García Bellido, a esfinge tería unha



As serpes, tamén presentes nas necrópoles, podía tamén estar relacionada coa fertilidade e a Deusa Nai. De carácter ambivalente, é un ser relacionado intimamente coa terra e o inframundo. A serpe, animal presente na fauna ibérica, posiblemente tivera o seu lugar propio na mitoloxía iberica. Ocupa un lugar secundario polo xeral,

12 Por citar algúns exemplos: o León de Coy (Murcia), ou monumentos semellantes rematados por grifos e sereas (aves con cabezas femininas) en Corral de Saus de Mogente (Valencia), coñecido como o "Pilar-estela de las Damitas".

función apotropaica, relacionadas directamente coas necrópoles, e que farían unha función semellante aos leóns.

Os grifos, seres monstruosos mitolóxicos de orixe oriental, con cabeza de águia e corpo de león, foron introducidos por influencia grega e adoitaban formar parte de conxuntos escultóricos, nos que os heroes loitaban contra eles (*grifomaquias*). Tamén aquí se pode considerar que os grifos, igual que os leóns e as esfinges, tivesen unha función apotropaica, por seren seres temibles que gardaban as tumbas e as súas ofrendas. Tampouco se descarta que as grifomaquias puidesen ser como un rito de paso ao Alén, propio das sociedades aristocráticas e guerreiras, no que o grifo representaría as forzas da natureza, terreais e celestes, que o guerreiro debería dominar antes de entrar no Outro Mundo.

O touro androcéfalo adopta o nome de "bicha" na Península Ibérica. Ten orixe mesopotámica, e chegou ao Levante a través da peneira cultural grega procedente do Medio Oriente. Na súa viaxe desde Mesopotamia ata Iberia, pasando por Grecia, o seu significado foi variando. De carácter plenamente funerario, non teñen o aspecto ameazante dos grifos ou dos leóns. Para García Nuño, "na mitoloxía popular a Bicha tivo un prestixio mitolóxico comparable aos centauros ou delfíns gregos... perde a súa categoría de deus fluvial (como en Grecia) e insértase na obscura maxia labrega¹³".



Bicha de Balazote

www.man.es

OS HEROES IBEROS

O *periplo do heroe*, como o chamou Joseph Campbell na súa obra *O heroe das mil caras*, é un patrón presente en moitas culturas, onde (explicado *grosso modo*) un suxeito descende a un mundo descoñecido a partir do seu mundo ordinario. A través de varias probas e tarefas, obtén un don ou bendición e cando decide voltar, enfrenta novos retos, e cando chega de novo ao seu mundo, o don obtido será utilizado para mellorar o mundo. É un viaxe circular, ao que hai que acceder a través dun umbral onde hai un gardián, que custodia o mundo nas catro direccións.

O mito do heroe formou parte da estrutura cultural mediterránea, e tamén estivo presente na antiga Iberia, reflexado particularmente nos relevos do monumento turriforme de Pozo Moro e no belísimo

13 Documentados desde o III milenio a.C., tiñan corpo de touro e cabeza humana barbada con cornos e orellas vacunas de aspecto hathórico. Neste contexto tiñan un carácter benéfico e protector. No mundo asirio, eran gardiáns nas portas dos palacios e dos templos, cuxa función era impedir a entrada de forzas malignas. O touro androcéfalo foi asimilado por Grecia, e o identificou co rei-río Aqueloo, símbolo da fertilidade e da riqueza. En Etruria foi onde o touro androcéfalo empezou a ter carácter funerario, igual que pasou no mundo ibérico. DE PRADA JUNQUERA, M. *Animales fantásticos y míticos en el mundo ibérico*. 1993. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.



Guerreiro da dobre armadura de Cerrillo Blanco
 Museo de Jaén

<http://www.museosdeandalucia.es/web/museos-deandalucia>

conxunto escultórico de Cerrillo Blanco (Porcuna, Xaén).

O monumento de Pozo Moro estaba asociado a unha tumba onde un suxeito (posiblemente un príncipe ou régulo indíxena, heroizado e divinizado) foi incinerado e enterradas as súas cinzas debaixo del. Seguía unha tradición orientalizante, con estética foránea, que supoñía no século VI a.C., cando se levantou, un claro diferenciador de prestixio. Entre outras, foron atopadas no seu enxoival unha xarra de bronce, un kílix e un lecitó ático (asociado a un banquete ritual, tamén oriental) de tipoloxía claramente grega. Nun momento posterior, a mediados do século V a.C., o monumento derrubouse ou foi destruído, pero o mito do heroe debeu continuar no tempo a través da memoria oral, xa que seguía tendo a súa función de necrópole ata o século II d.C., xa en época romana. O

monumento foi levantado sobre o *bustum* (pira funeraria) do seu fundador, dentro dun lugar amurallado, onde ao redor había un recinto de pedras en forma de lingote chipriota. Ao seu redor foron enterradas sucesivas xeracións de aristócratas do lugar: trataríase dun grupo xentilicio dominante baseado na liñaxe da personaxe que mandou construír o monumento, o personaxe divinizado e fundador.

Pozo Moro ten influencia neohitita, consta dun basamento de tres escalóns, relevos nas catro esquinas, unha fila de leóns coas fauces abertas e acaba en forma piramidal. A forma turriforme pode ter que ver coa árbore da vida, unha unión alegórica entre o terrestre e o celeste. A forma monumental tamén abrangueía ás propias tumbas aristocráticas do arredor, que simbolizaba os privilexios sociais e os desexos de trascender despois da morte dunha determinada clase social.

A torre foi reconstruída a partir dos restos atopados no xacemento e hoxe atópase no Museo Arqueolóxico Nacional. Os relevos foron colocados, cunha orde que é cuestionada, onde se poden identificar varios niveis de imaxes confusas e en ocasións perturbadoras: os traballos dun heroe, paxaros, representacións aladas, un xabarín bicéfalo, un verme con cabeza humana, un porco ofrecido nun banquete con seres monstruosos, un flautista con indumentaria parecida á cretense, unha escea sexual...

Para García Cardiel, os relevos de Pozo Moro "sumerxen o investigador que se aproxima a eles nun mundo antigo e extraño (...), máxime cando están elaborados cun estilo marcadamente oriental que desaparecera no Mediterráneo séculos antes da súa fabricación".



Fotografía parte superior: Deusa alada.

*Fotografía parte inferior: Banquete
Monumento de Pozo Moro. Museo Arqueológico Nacional.*



Para este autor, o lugar amurallado tiña unha única entrada, que permitía ás persoas visitantes rodear o monumento de forma individual, onde se podía observar un friso cronolóxico onde se contaría unha historia dun heroe. Esta obra enmarcaríase nun cambio de mentalidade que se produciría a finais do século VI a.C., "unha fase obscura que coincide co fin de Tartessos, nunha transición de xefaturas a monarquías¹⁴". Pozo Moro coincide territorialmente co punto de partida da cultura ibérica, nun lugar fundamental, a carón da Vía Herakleia, lugar onde o mundo tartésico e o grego puideron coincidir. O seu propio nome denota un lugar especial, xa que era un lugar único na contorna que non secaba no verán. Todos estes elementos deberon ser importantes a nivel social e tamén a nivel simbólico: un pozo que nunca secaba, preto dun cruce de camiños, que tamén ten o seu propio significado simbólico (os cruces de camiños son sagrados, lugares máxicos, e con frecuencia teñen necrópoles).

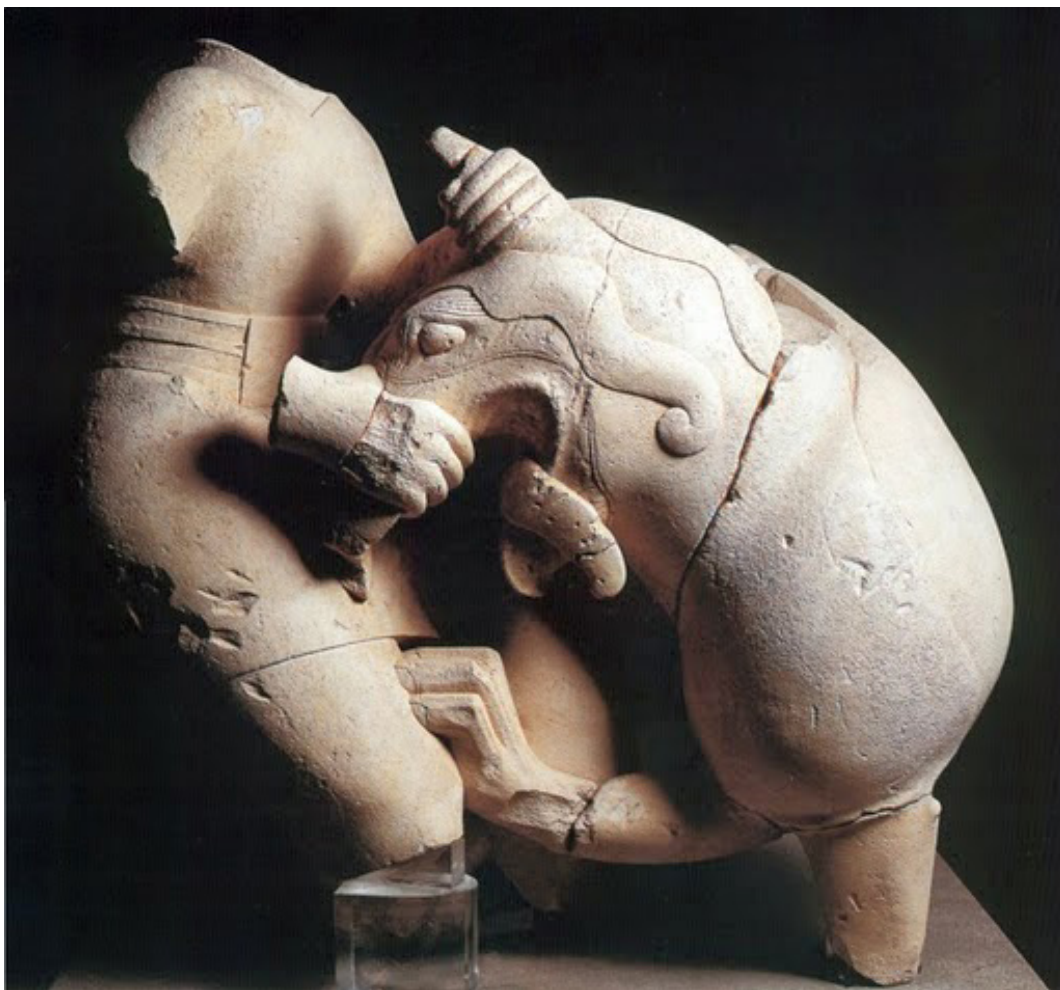
Rexistráronse feitos no xacemento de Pozo Moro que indican que debeu de haber un cambio na mentalidade traducido en novos ritos que non se deran antes: cremacións colectivas, o reflexo dun simposio nos relevos... as imaxes dos relevos reflectirían ademais unha historia dun heroe, que se identificaría co fundador da nova élite, inmortalizado nun friso con imaxes comprensible para todas as persoas que acudisen a velo. A outros niveis atoparíanse outro tipo de imaxes, como sereas e centauros, alleos á xente local e comprendido soamente por unha élite, causando medo e inquietude no resto. O camiño do he-

roe, narrado nun friso de forma circunvalatoria, comezaba cunha imaxe dunha deusa da fertilidade, con ás e cabeza hathórica, acompañada dos leóns na base do monumento. Os relevos traerían unha idea lexitimadora da saga dos gobernantes descendentes do fundador-heroe, nunha estrutura simbólica que se repite polas culturas do Mediterráneo, transmitindo mitos aceptados pola comunidade, existentes na súa memoria, pero con formas orientalizantes, reflexados na iconografía, enxoival e ritualística importada, que sería un factor de diferenciación social.

Pasaríamos logo dun sistema baseado na monarquía sacra a outro no que unhas novas oligarquías accedían ao poder, mediante a consagración dun heroe. A autoridade xa non estaba na orixe divina da monarquía, senón na pertenza a un grupo xentilicio cun heroe mítico heroizado, logrado isto mediante actos guerreiros. O monumento servía tamén para reivindicar un territorio, función que a torre compartiría coa necrópole. Con este feito de territorialización, de marcar límites, comezaría unha diferenciación cos "outros", e polo tanto, o comezo dunha nova identidade como pobo.

O mito do heroe no mundo ibero vese reforzado (ou institucionalizado) co *heroon* de Porcuna (Xaén). A calidade da súa escultura supera estilisticamente a Pozo Moro, máis tosco e arcaico, e posiblemente o seu esmero na produción tiña por finalidade que esta escultura fose admirados por todos, nunha especie de santuario dedicado aos heroes dun grupo aristocrático, sobre o século V a.C.

14 GARCÍA CARDIEL, J.: "Pozo Moro. La construcción de una identidad en el mundo íbero" en *Arqueoweb, Revista sobre Arqueología en Internet*, 2008.



*Fotografía parte superior: Grifomaquia. Fotografía parte inferior: Touro de Porcuna.
Escultura de Cerrillo Blanco (Porcuna, Xaén)
Museo de Xaén*



No grupo pódense diferenciar esceas de caza, loita entre guerreiros e contra bestas, que farían en conxunto algún tipo de honras fúnebres, que poden mesturar costumes ibéricas e/ou celtíberas con outras gregas. O seu carácter funerario non parece tampouco ter dúbida aquí, xa que aparecen seres mitolóxicos (de orixe grega) relacionados co escatolóxico, como son esfinxes, harpías, unha grifomaquia e un touro. Tamén unha figura feminina que algúns autores identifican con Hécate, ao estar acompañada por unha serpe e polo contexto onde foi atopada. Esta deusa tiña a facultade de dar a victoria na batalla e nos xogos, polo que a súa presenza no grupo de Porcuna tería sentido.

Este grupo escultórico foi destruído sobre o século IV a.C. por causas descoñecidas, posiblemente a causa dun cambio na estrutura de poder nas élites.

CONCLUSIONES

A influencia das culturas mediterráneas deixaron unha pegada indeleble na arte ibera; non obstante, o pobo ibero debeu ter unha rica mitoloxía propia que se viu diluída noutras formas artísticas que chegaron polo mar, propiciadas polos intercambios económicos e culturais.

Eran as clases dominantes as que dominaban o imaxinario da arte, que traducía esceas solemnes e relixiosas que xustificaban obviando a vida cotiá, polo que a información que nos chega por medio da escultura é limitada, segmentada a certos sectores e non exportable a todos. O que si queda claro é que os intercambios económicos provocaron que as élites se diferenciaron claramente do resto da poboación, xerando fortes contrastes traducidos por exem-

plo nas diferenzas nos enxoivais das tumbas, onde se ven claramente numerosos obxectos importados que constituían bens de prestixio e polo tanto, diferenciadores das élites. A xente que pertencía a outros estratos sociais seguen invisibilizada na escultura, polo que hai que acudir a outras fontes para estudar o seu estilo de vida.

Así, deixaron para a posteridade imaxes belísimas, sorprendentes e ás veces perturbadoras, onde destacan as damas misteriosas, animais doutros mundos e heroes fundadores de comunidades. Posiblemente tiveran a súa propia cosmogonía e divindades propias, pero o uso de estilos artísticos foráneos e a propia simbiose cultural faría que se adoptaran estruturas simbólicas con significados algo diferentes ás culturas de orixe, e que hoxe lamentablemente somos incapaces de descifrar de todo.

Estas esculturas foron destruídas e enterradas varios séculos antes de chegar Roma á Península. Non hai certeza do porqué desta destrución e hai teorías variadas sobre as causas: invasión de Cartago, revoltas de tipo social, cambios na mentalidade relixiosa ou violentas loitas de poder entre grupos humanos dominantes. En palabras de Blázquez, "el mayor sacrilegio que se podía cometer en la Antigüedad era la destrucción de templos, imágenes religiosas, exvotos y tumbas, pero tal respeto se violó frecuentemente" (Blázquez, 1995).

En definitiva, son aínda máis as preguntas cás certezas sobre o imaxinario do pobo ibero, que nos seguirá regalando sorpresas que veñen do interior da Terra, como seres petrificados dun inframundo perdido.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO-GORBEA, M.: "El monumento ibérico de Monforte del Cid" en *Revista Lucentum*, nº 5, 1986.
- ALMAGRO-GORBEA, M.: "Informes sobre las excavaciones de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete)" en *Noticiario Arqueológico Hispánico. Prehistoria* 5, 1976. Páxs. 379-383.
- ALMAGRO-GORBEA, M. "La escultura orientalizante y la escultura ibérica en La Dama de Elche: figura y símbolo" en *Los lunes con La Alcudia*. Fundación Universitaria La Alcudia, Elche, 2006. Páxs. 29-32.
- ALVAREZ-OSSORIO, F. "La colección de exvotos ibéricos de bronce conservada en el Museo Arqueológico Nacional". *Archivo Español de Arqueología*, 1941, vol. 14, no 44, p. 397.
- ARANEGUI GASCÓ, C. "Las estructuras de poder en la sociedad ibérica" en *Sagvntvm Extra*, 1998, vol. 1, p. 9-12.
- BANDERA ROMERO, M. L.: *El atuendo femenino ibérico (I)* en *Habis*, 8, 253-297, 1977.
- BANDERA ROMERO, M. L.: *El atuendo femenino ibérico (II)* en *Habis*, 9, 401-440, 1978.
- BENÍTEZ DE LUGO ENRICH, L.; MORALDEDA SIERRA, J.: "Símbolos, espacios y elementos ibéricos para el culto en Oretania Septentrional. Estado de la cuestión arqueológica, revisión crítica y nuevas aportaciones". SANTUARIOS IBEROS.
- BLANCO FREIJEIRO, A.: *Las esculturas de Porcuna I. Estatuas de guerreros*. Opera minora selecta, edición de J.M.^a Luzón – P. León, Sevilla 1996, 533-562
- BLANCO FREIJEIRO, A.: *Las esculturas de Porcuna II. Hierofantes y cazadores*. Opera minora selecta, edición de J.M.^a Luzón – P. León, Sevilla 1996, 567-589.
- BLANCO FREIJEIRO, A.: *Las esculturas de Porcuna III. Animalia*. Opera minora selecta, edición de J.M.^a Luzón – P. León, Sevilla 1996, 591-615.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.: "Arte y religión entre los iberos". 1976.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.: "Historiografía de la Dama de Elche. Sus prototipos fuera de España" en *Lucentvm* XXII I-XXIV, 2004-2005.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M., et al.: "El impacto de la religión semita, fenicios y cartagineses en la religión ibera". 1999.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.: "La Dama de Elche, una obra maestra del arte ibérico" en *Historia* 16 n.º 235, 1995. Páxs. 99-113.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M.; GONZÁLEZ NAVARRETE, J.: "Arte griego en España. Las esculturas de Obulco (Porcuna, Jaén)" en *Goya* 205-206, 1988, páxs. 2-14.
- BLECH, M.: Escultura ibérica, ayer y hoy: la Bicha de Balazote.
- CASERO-ROMERO, C.: "Ritualidad femenina en las sociedades iberas". 2018. TFG. Universidad de Jaén.
- CHAPA BRUNET, T. "Los relieves de guerreros ibéricos de Osuna en el Museo de Saint Germain-en-Laye: ¿ la cuarta esquina?" en *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna*, 2015, no 17, p. 56-63.
- CHAPA BRUNET, T. "La escultura en piedra de la antigua Osuna: algunas reflexiones sobre los relieves "ibéricos". 2012.
- CORZO SÁNCHEZ, J. R. "Los relieves de Osuna y la génesis de la estatuaria ibérica" en *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna*, 15, 48-55., 2013.
- DE GRIÑÓ FRONTERA, B.: "Aproximación a la iconografía de las divinades femeninas de la Península Ibérica en época prerromana" en *Revue des Études Anciennes*. Tome 89, 1987, nº3-4. Grecs et Ibères au IVE siècle avant Jésus-Christ. pp. 339-347.
- DE PRADA JUNQUERA, M. *Animales fantásticos y míticos en el mundo ibérico*. 1993. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- GABALDÓN, M.: *Vestimenta y ostentación en la escultura femenina ibérica: Dama de Elche*. Museo Arqueológico Nacional, Madrid, 2002.
- GARCÍA CARDIEL, J.: "Pozo Moro. La construcción de una identidad en el mundo ibero" en *Arqueoweb, Revista sobre Arqueología en Internet*, 2008.
- GARCÍA CARDIEL, J.: "Renacer entre leones: una nueva perspectiva de los leones de Pozo Moro (Chinchilla, Albacete)". 2009.

- GARCÍA-GELABERT PÉREZ, M.P.; BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M.: "Dioses y caballos en la Iberia prerromana" en *Lucentum*, XXV, 2006. Páxs. 77-123.
- GRAU MIRA, I.; RUEDA GALÁN, C. "La religión en las sociedades iberas: una visión panorámica" en *Revista de historiografía (RevHisto)*, 2018, no 28, p. 47-72.
- GUSI JENER, F.: "Lugares sagrados, divinidades, cultos y rituales en el levante de Iberia". 1997.
- JIMÉNEZ ESTACIO, M. M. "La mujer íbera" en *I Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres*. 2009. p. 25.
- LORITE CRUZ, P. J.: "Una aproximación a la figura protohistórica de Himilce" en *V Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres*. Archivo Histórico Diocesano de Jaén, 2013. p. 11.
- OLMOS, R. "Imaginario y prácticas religiosas entre los iberos. Perspectivas en un proceso histórico" en *Archiv für Religionsgeschichte*, 2004, vol. 6, no 1, p. 111-134.
- OLMOS, R.; TORTOSA, T.: "El caso de la Dama de Elche: más que una divergencia" en *AEspA*, 69, 1996. Páxs. 219-226.
- PEREA, A.: *Orfebrería prerromana. Arqueología del oro*.
- PÉREZ BLASCO, M. F.: "El olpe del umbral del Más Allá. El último viaje del ibero". 2011.
- PRADOS TORREIRAS, L.: "Exvotos ibéricos de bronce: aspectos tecnológicos y tipológicos" en *Trabajos de Prehistoria*, vol 45. 1988.
- PRADOS TORREIRA, L. "Los santuarios ibéricos. Apuntes para el desarrollo de una arqueología del culto" en *Trabajos de prehistoria*, 1994, vol. 51, no 1, p. 127-140.
- . PRADOS TORREIRA, L. "Un viaje seguro. Las representaciones de pies y aves en la iconografía de la época íbera" en *CuPAUAM* 30, 2004, pp. 91-104.
- PRESEDO VELO, F.: "La Dama de Baza" en *Trabajos de Prehistoria*, vol. 30, Madrid, 1971.
- QUESADA SANZ, "Las armas de la sepultura 155 de la necrópolis de Baza" en Chapa, T.; Izquierdo, I. (coords.) *La Dama de Baza. Un viaje femenino al Más Allá*. Madrid, Ministerio de Cultura, 2010, pp. 149-169.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R., et al. "Aspectos iconográficos de la gran diosa de Elche en los períodos ibéricos". 1990.
- RAMOS FERNÁNDEZ, R.: *La Dama de Elche, más allá del enigma*. Valencia, Generalitat Valenciana, Dirección General de Patrimonio Artístico, 1997, pp. 11-37
- RUANO RUIZ, E.: "El Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete): una nueva interpretación del santuario" en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, N° 15, 1988, páxs. 253-274.
- RUEDA GALÁN, C. "La mujer sacralizada: La presencia de las mujeres en los santuarios (lectura desde los exvotos de bronce iberos)" en *Complutum*, 2007, vol. 18, p. 227.
- RUEDA, C; OLMOS, R. "Un exvoto ibérico con los atributos de Heracles: la memoria heroica en los santuarios" en *Debate en torno a la religiosidad protohistórica*, 2010, p. 25-27.
- RUEDA GALÁN, C. "Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad íbera: algunos casos de estudio". SANTUARIOS IBEROS.
- RUIZ, A. "Las funciones de la Dama íbera en la "Casa" aristocrática" en *Sagvntvm*, p. 185.
- TORTOSA, T. "La recodificación íbera: contextos de comensalidad vs ritualidad individual en femenino". 2019.
- UGALDE ANSOTEGUI, A. "Exvotos en los Santuarios Ibéricos" en *Saldvie: Estudios de prehistoria y arqueología*, 2018, no 18, p. 353-358.
- VIVES BOIX, F.: *La Dama de Elche en el año 2000. Análisis tecnológico y artístico*. Ed. Tilde, Colección Gorgona. Valencia, 2000.

WEBGRAFÍA

<https://www.artehistoria.com/es/contexto/la-escultura-ib%C3%A9rica>

<http://www.man.es/man/home.html>

