

REVISTA DIXITAL DE INVESTIGACIÓN

**Os velorios que eu coñecín.
Unha autoetnografía da cultura
mortuoria da Costa da Morte.**

**Aproximación a un enclave
geográfico del Noroeste. Brigantium.**

**O santuario de Santo Estevo do Ermo.
Un achegamento histórico e antropolóxico.**

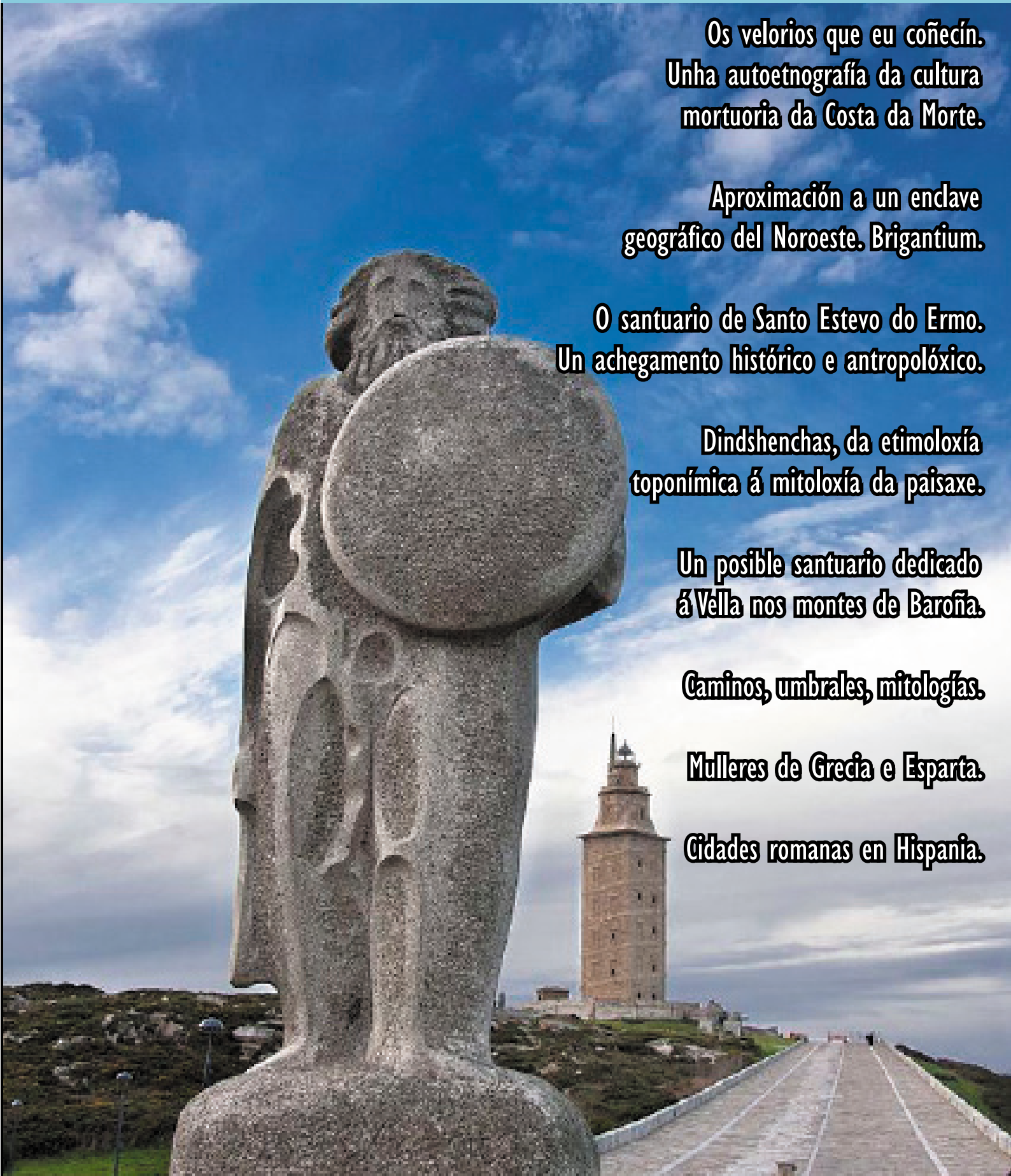
**Dindshenchas, da etimoloxía
toponímica á mitoloxía da paisaxe.**

**Un posible santuario dedicado
á Vella nos montes de Baroña.**

Caminos, umbrales, mitoloxías.

Mulleres de Grecia e Esparta.

Cidades romanas en Hispania.





REVISTA DIGITAL
DE INVESTIGACIÓN

FOTOGRAFÍA DE PORTADA
Breogán e a Torre de Hércules
Autor: Emilio Ponte

DIRECTORIO

Dirección
Rafael Quintía Pereira

Dirección artística
Ana Durán Penabad

Fotografía
Sociedade Antropológica
Galega

I.S.S.N. 2254-5964

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

www.antropoloxiagalega.org

Nas redes sociais:

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

En Youtube
[Sociedade Antropológica
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 *Os velorios que eu coñecín.
Unha autoetnografía
mortuoria da Costa da Morte.*
Carme Toba Trillo
- 16 *Aproximación a un enclave
geográfico del Noroeste.
Brigantium.*
Benjamín Estévez Zarzuelo
- 32 *Dindshenchas, lendas
etiolóxicas toponímicas ou A1617
("Origin of Place Name").
Da etimoloxía toponímica
á mitoloxía da paisaxe.*
Dolores González del Río
- 42 *O santuario de
Santo Estevo do Ermo.
Un achegamento
histórico e antropológico.*
Rafael Quintía Pereira
- 54 *Un posible santuario dedicado
á Vella nos montes de Baroña*
Lidia Mariño Ventoso
- 64 *Caminos, umbrales, mitoloxías*
José Luis Cardero López
- 76 *Mulleres de Grecia e Esparta*
Alba María Chantada Sineiro
- 86 *Cidades romanas en Hispania*
Ana Durán Penabad

EDITORIAL



Tras a refundación no 2021 da nosa publicación *SAGA. Revista dixital de investigación* é para min un pracer poder presentar, en nome de toda a equipa editorial, este novo número da nosa revista dixital. Un número onde se dan cita a antropoloxía, a lingüística, a historia e a arqueoloxía da man de case unha ducia de artigos que nos achegan, dun xeito holístico, a estes diferentes campos do coñecemento e das ciencias sociais.

Dende a mitoloxía galega á relixiosidade popular ou ao mundo das crenzas máis arraigadas, como as relacionadas co mundo da morte; dende a historia fundacional das vellas cidades aos estudos de toponimia, pasando polas perspectivas de xénero na análise histórica. Todos estes temas e moitos máis poderá atopar o lector ou a lectora nas interesantes achegas que fan os nosos colaboradores.

Agardamos que este novo número de *SAGA. Revista dixital de investigación* satisfaga as ansias de coñecemento dos nosos lectores, que nos faga pensar, reflexionar e alimente a fame de saber nestes tempos onde a desinformación, a propaganda, a cultura da cancelación e o ataque ao pensamento crítico atopan terro fértil para medrar.

Rafael Quintía
Presidente da SAGA



OS VELORIOS QUE EU COÑECÍN

Unha autoetnografía da cultura mortuoria da Costa da Morte

Texto e fotografías: Carme Toba Trillo

Nacín no 76, pero aínda acordo os velorios na casa ata ben entrado o milenio. Que disto non fai cen anos, pero hai trinta si que se facían. Cando tiña case vinte anos aínda se velaba a todos na casa. Comezaba a haber excepcións e algúns acudían aos poucos tanatorios que había, pero eran criticados. Díciase que o que lles deixara o finado en herdanza ben valía para facerlle un velatorio na casa como Deus mandaba, que con todo o que lles deixara e aínda non lle deixaban nos derradeiros días do seu pasamento pasalos na casa. Eran criticados por tratar o finado coma un can, aínda que co paso dos anos foise arraizando o de facer os velatorios no tanatorio.

Antes de erradicárense os velatorios na casa, houbo un tempo no que convivían as dúas modalidades. Había gente que facía o velorio no casa e outra xente acudía ao tanatorio. Eu e lembro todo o proceso así:

A persoa enferma ou na agonía permanecía no seu cuarto ao coidado dos familiares. Éstos xa adoitaban prepararse para a morte. Ían falando de que tipo mercar a caixa, de se había suficiente roupa de loito, de chamar o notario, de con que roupa vestir ao finado, etc.

Miña avoa morrera de gangrena nun pé. Os da casa botáranlle a culpa de que lle fixera as curas no pescozo a unha cadela que pelexara con outro can. A pel do pescozo racháralle e esta ao facerlle as curas non debeu de des-

infectar as mans e ao cortar unha unlla dun pé, tendo ademais diabete, infectóuselle ata coller gangrena. Non quixo cortar a perna e diso morreu. Daquela había o médico na vila que atendía toda clase de casos, incluso facía de dentista e as atencións eran as básicas. Non adoitaba como agora vir o médico a casa. Meu avó morreu catorce anos despois, xa había un pouco máis de adiantos. Aco-día ao practicante para cambiar a sonda por ter fallo no sistema urinario, ata que todo se complicou, ingresou no hospital da Coruña e ao fin morreu na casa.

Na miña parroquia era moi usual acudir a ver os enfermos e sempre se lles levaba un presente. Aí xa a xente especulaba con que o enfermo estaba “moi acabadiño”, “non tarda en ir para San Martiño (camposanto da nosa parroquia)”, “logo canta po carneiro” (que significa morrer) ou “logo vai po outro mundo”. Porque nós nunca lle chamamos alén, sempre nos referímos ao outro mundo. Sempre escoitei aquilo de “aínda para morrer hai que ter sorte”. As mortes, igual que agora, non eran todas iguais. Non era o mesmo morrer de enfermidade longa, de desgraza ou quedar “coma un paxariño”. No caso de meu avó, pasou moitos traballos para morrer e soíase dicir aquilo de “pasou máis traballos cos cans da onda”. Tampouco era o mesmo “morrer coma un can” (só, sen familia), cousa rara nas aldeas, como morrer acompañado e coidado polos da casa. No caso dos meus dous avós tiveron sorte de morrer na casa e a carón de nós.

Era moi usual tamén fixarse nos agoiros da morte. Se os cans ouveaban coma os lobos, se voaban ou berraban moitos corvos ou pegas ao redor da casa, se a galiña cantaba coma un galo, se as candeas se apagaban sen golpe de vento, toques ou petos sen explicación, se a campá tocaba moi dolorida, ou o



canto dos mouchos, do raposo, se ole a cera sen que haxa candeas acesas...

Eu penso que era o subconsciente preparándose e o cerebro facía que te fixaras máis nestes detalles. A persoa agónica ao mellor levaba días ou semanas sen comer ou sen falar, cando de repente un día poñíase a falar ou recordaba para comunicar algo ou falar cos familiares. Outros pedían de comer e daban boa conta do prato que se lles daba. Acórdome que meu avó pediu unha taza de sopas. E comeuna toda. Eu xa estaba leda por esa melloría e pensaba que o avó ou a avoa daquela se recuperarían. Que daban sinais de melloría.

Era unha ilusa. Ben me dicían as vellas (miñas tías, miña madriña, as veciñas) que aquilo non era mellora senón que era o que lle chamaban “a melloría da morte”. E meu dito, meu feito. Logo deixaban de comer e nese mesmo día ou ao día seguinte finaban.

Era algo así como a última comida que levaban no peito.

No caso da morte de miña avoa Estrella, tiña eu cinco anos, e carecía de subconsciente. Eu estaba na cañeira aos raios do sol sentada nun banco de pedra. Miña avoa estaba no cuarto moi maliña e meus pais, meu avó, miñas tías e a madriña andaban de rebumbio pola casa. Supoño que agardando a morte. Xa viñera o cura darlle a extremaunción o día anterior. Tamén lle chamábamos os santos óleos. Diante de min na cañeira estaban as galiñas picando (as cañeiras eran os curros con valume-toxo). Unha galiña, así, sen máis, comezou a cantar como un galo. Era un inconfundible agoiro de morte. Miña madriña e miña tía quedaron tan aterradas que me preguntaron que galiña fora a que cantara así. Sinaleina. Acto seguido engancharón das plumas, retorcéronlle o pescozo e baticárona na esterqueira. Pensaron que cortando o agoiro miña avoa non morría. Pero ao día seguinte morreu.

Cando foi de meu avó, catorce anos despois, xa tiña eu dezanove anos; estaba no meu cuarto amañando os libros do instituto. Xa levaba un anaco escoitando algo así como petos dun paxariño nos vidros da ventá. Pero seguín ao meu. Os petos semellantes aos peteiros dun paxaro non cesaban e optei por quedar escoitando sen facer máis. Tampouco cesaron. Corrí as cortinas, abrín a trabela da venta e non había absolutamente nada. É máis, a noite estaba maina, sen vento, os cans non ladraban e non se movía unha palla. Lembro que cando observei a escuridade coa ventá aberta notei un remanso de paz. Como se o tempo se parase. Unha sensación de acougo e pechei a ventá de novo. Púxenme cos libros outra vez e de novo os peteiros de paxaros volveron a soar nos vidros. Quedei petrificada. Algo me dicía que aquilo non era normal. O corazón latexaba con forza ata que tirei cos libros ao inferno e botei a correr do cuarto para a coziña coma alma que leva o demo. Esa noite tivo que estar miña tía comigo ata que adormecín. Meu avó morreu aos pouco días. Isto

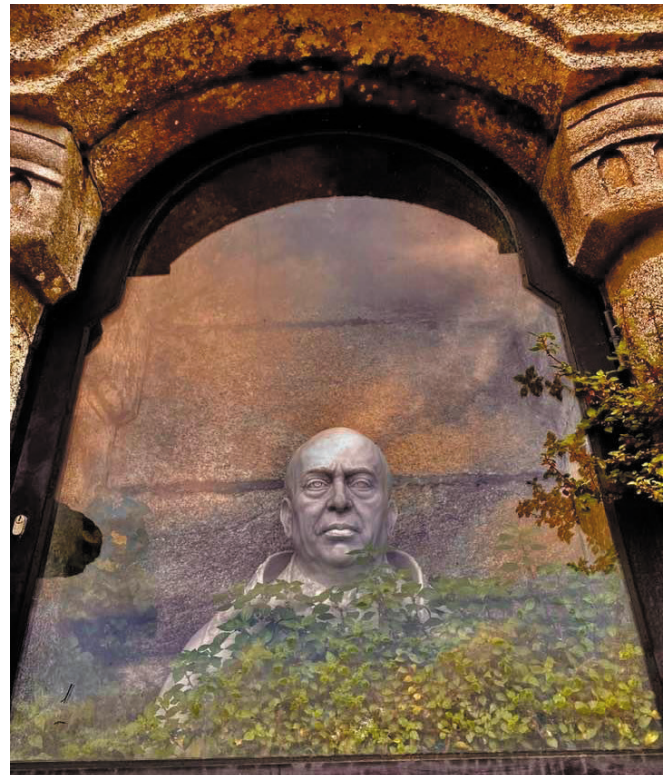


dos petos semellantes a peteiros dos paxaros pasoume con tres defuntos máis.

Volvendo ao día anterior no que a galiña cantou como un galo, unha das mulleres (creo que miña nai) encargouse de apartar toda a roupa negra da de cor e tamén escoller moita para tinxir. Ás nenas moi pequenas non nos poñían loito, pero as que tiñan máis de dez anos se lles morrían calquera dos seus pais si. E cando se andaba de loito, coidado de colgar roupa no tendal branca, sobretodo sosténs, bragas, faixas e camisetas interiores.

Logo a xente dicía que vaia tan pouca pena tiñas que vestías loitosa por fóra e por dentro ías de branco. Había que ter a picardía de colgar a roupa loitosa á vista do mundo e a roupa branca no faiado ou cabanel. Así non eras criticada por aparentar por fóra e andar de branco por dentro. Cando morrera Manuel do Cunchado, puxéranlle loito á rapaza. A pobre rapaza colgou a súa roupa interior no cordel e os veciños puxérona a pan pedir por ter roupa branca por dentro tendo loito por seu pai. A veciñanza non che dicía nada de fronte pero eras aldeada por toda a contorna. Mentres que os nenos varóns non lembro ningún con loito.

No intre de finar o morto, xa se adoitaba terlle a roupa preparada. Soía ser nova, pois ía ser a derradeira vestimenta que levaba ao lombo para ir ao outro mundo. O morto ía rigurosamente vestido (chambra, chaqueta, saia, medias, zapatos bos, camiseta interior, bragas, calzón, camisa, garabata, traxe, etc). Eu lembro a roupa que levaban porque logo víraos no cadaleito, pero no intre de lavalos, amortaxalos e vestilos aos nenos sacábannos do cuarto e da casa. Dicíanme miñas tías e miña nai que era para que non colléramos o *aire do morto*.



Antes de vestilo había que lavallo e amortaxalo. Collíase unha tina ou balde con auga morna e unha pastilla de xabón e íaselle pasando un trapiño polo corpo. Amarrábase-lle un pano arrodando o queixo e a cabeza para que non quedase coa boca aberta e pechábanselle os ollos (unha velliña coñecida díxerame que tamén se lle poñían nos ollos dúas moedas de cobre). Tamén se lle botaba un algodón polas ventás do nariz (orificios). Tamén teño escoitado falar de que se lles taponaba o ano. Este traballo era moi rápido. Non se podía demorar moito, pois o finado logo quedaba teso. Para iso íaselle falando e pedíndolle permiso para que se deixase vestir. Tamén se lle dicían cousas agarimosas e rezando para que se deixase facer.

E funcionaba. Tan pronto como se remataba de vestir poñíase teso. Era o *rigor mortis*. Había que procurar de que non se lle abrisen os ollos. Se ía con eles abertos significaba que desde o outro mundo chamaba por un parente. Miña nai era a única que tiña peito para isto e vestira a miña avoa, meu avó, un tío-avó e a miña bisavoa. Pero ha-

bía xente que non tiña peito. Estes recurrían a chamar a algún achegado ou veciño que lles facía o favor. Nas aldeas sempre había as típicas persoas ás que se recurría para vestir un morto, axudar a parir unha vaca, dar unha inxección, matar o porco, rezar o rosario, librar un nicho, sacar o aire, é dicir, facían estas cousas “duras” que non todos eran capaz ou non todos sabían.

De vestido, o finado ficaba así na cama, pero aínda non se daba auditorio e chorábase polo baixo no casa.

Era sabido que nos vindeiros días a casa estaría ateigada de xente e había que recoller, limpar e arrecoudar a casa. A louza sacábase do vertedeiro, varriase o chan, cerrábanse as portas dos restantes cuartos para que a xente non rexubara, a cociña e corredor baldeábanse con baldes de auga e logo poñíase serraduras e aos cuartos pasábase a xesta. Isto facían as mulleres. Cando finou miña avoa non tínhamos baño, polo tanto as mulleres ían facer as necesidades á corte ou á horta e os homes na cañeira contra a parede do cabazo de Palmira do Reino o nunha porta da corte onde arriba estaban as lacenas das abellas. Cando morreu meu avó xa facía uns anos que tínhamos cuarto de baño.

Mentres que as mulleres arrecoudaban a casa, dous homes, normalmente da familia ou veciños moi achegados dispúñanse a ir avisar a funeraria e encargar a caixa. Nós íamos á casa Costa de Baio, que practicamente era a que había. Surtía de cadaleitos e encargábase dos enterros de meirande parte da Costa da Morte.

De alí a tres ou catro horas de avisar a funeraria, pois non había teléfonos, chegaba o furgón branco co cadaleito e os enseres das cousas do velatorio. Logo cando comezaron a vir os primeiros teléfonos había un na ta-

berna de Gloria Vella que era a onde se recurría para chamar. Era un único teléfono para catro aldeas da nosa banda.

Cando a xente vía o furgón da funeraria aparcado na cañeira da casa xa lles daba a alma que algo pasara e andaban ao asexo desde as fiestras. E logo atrevíanse a vir a preguntar a sabendas que xa sabían que morrera alguén na casa. A furgoneta funeraria era unha *decaúve* branca. Non pasaba desapercebida, pois era a que ía a todas as casas. Antano, contárame meu avó que lle tomaban a medida aos mortos para encargar a caixa, que logo traían ao lombo ata a casa. Tamén elixían a cor, pois se era un defunto neno adoitaba ser branca. Como a que levava Pauliniño cando o esmagara o camión do leite.

Do furgón, o rapaz da funeraria descargaba un estandarte de cor añil ou nazareno e preguntaba onde se ía velar o morto. Sempre era no cuarto de facer a festa o día do patrón, onde viñan todos os festeiros. Pero tamén era o cuarto dos velatorios. Este cuarto estaba arriba, no sobrado, tiña dúas camas a cada lado, unha era de miña tía e miña e do outro lado durmía o xornaleiro que tínhamos para coidar o rabaño de ovellas. Chamábase Manuel do Gando. No centro do cuarto había unha mesa grande cun cesto de vimbio no centro, onde se poñían allos, limóns, mazás no verán, castañas ou noces, dependendo da tempada. Arrimado a unha parede había un *chintero* coa louza da festa e nos caixóns uns mechóns de liño que logo usaban para poñer nun vaso untados en caña de herbas, poñíase lume e enganchábase o vaso na pel. Dician que eran para os ósos e músculos. A carón do *chintero* había unha portiña que conducía a un cuartinho onde había tres arcóns. Un era o do trigo, outro o das aveas e outro do centeo. Nas traves e táboas do teito colgábanse os trenzados das cebolas e víase a luz por entre as tellas. O

sobrado era de madeira e debaixo estaban as vacas. Adornando este cuarto había un par de cadros nun lado da parede, un do Perpetuo Socorro e outro do Sagrado Corazón de Xesús. Noutro lado da parede tiñamos a virxe do Carme. Estes tres cadros eran de cores verdosas e con figuras piadosas. Apartábase a mesa e as cadeiras e poñíase o estandarte añil que semellaban cortinóns con volandas e borlas. Logo no medio do cuarto, onde antes estaba a mesa, o rapaz da funeraria estendía unha alfombra desas antigas e a cruz onde iría situada a caixa. Logo colocaba catro cirios ou velóns. Dous a cada lado do cadaleito. Agora son eléctricos, pero daquela eran de verdade. De cera.

Logo era cando se colocaba o finado na caixa. Tanto se era home ou muller, na miña casa procurábase de que non levasen ataduras.

Se se trababa dun home non podía levar nó na garabata, nin os botóns amarrados, tampouco os cordóns con nós, pois críase que a alma do finado non andaría ceiba no outro mundo. Tiña que chegar ao outro mundo libre de ataduras. A saia das mulleres tampouco se lle poñía botón ou broche, tampouco lazos. E as alfaias, reloxos e escapularios sacábanse. Cruzábanlle as mans a altura do ventre, colocábaselle unha almofada detrás da cabeza e un rosario envolto nas mans. Ao final cubríase parte do corpo cun manto branco.

O cadaleito colocábase no medio do cuarto, pois ía ser o centro de atención. Para ese intre xa se comezaba a dar auditorio, a chorar sen tanta discreción e mandar avisos a todas as casas dos veciños. Petabas nas porta e dicías: "véñovos dicir que morriu miña avoa/ ou Murriu *buelita*" (como dicía eu). E xa se ía correndo a voz. Primeiro no lugar, logo nos lugares da volta e na parroquia ou

parroquias limítrofes. Outros dous ou tres homes levaban o aviso de porta en porta e colgaban as esquelas nas portas dos cabanelles, no pau da luz ou portas dos cabazos, na porta das escolas e igrexas (onde sabían que se ían ver), onde tamén se colgaban todos os avisos, cartaces das festas, xuntanzas, etc. Outro encargábase de falar co cura, co sacristán e máis co enterrador. Que na miña parroquia o sacristán e o enterrador eran a mesma persoa, o Macareno. Este era o encargado de amañar a igrexa e comezar co toque das campás para que a xente entendera que tocaba a morto. Se se trababa dunha finada eran un toque na campá grande e dous na pequena. Se o finado era home consistían en dous toques na campá grande e un na pequena. Era o xeito de facer saber a xente que o que morrera era un home ou muller.

Tamén había xente que se fixaba no son da campá. Teño unha curmá que ten a orella fina para iso e sempre acerta. Se a campá tocaba moi dorida (con ese TAMMMMMMM-MMMM moi alargado que non se daba perdido no baleiro) dicíase que logo ía ir detrás outra persoa na parroquia, é dicir, que logo habería outro difunto. E que cando a campá tocaba moi dorida non pararía ata levar nove defuntos máis detrás. Téñome fixado moitas veces e foi así. E ás veces máis. Todos eran da parroquia.

Volvendo ao anterior, ao finado co corpo presente poñíanselle arredor do cadaleito as cadeiras para que a xente puidera velalo. Pero as cadeiras da casa eran insuficientes. Os veciños eran os encargados de ofrecer e traer as cadeiras das súas casas. E comezaba o carrexo. Cada veciño viña con trece, nove, cindo, dez ou as que tivese na casa. Como por aquela os mobles das casas eran todos iguais, coas cadeiras pasaba igual. Todas eran iguais, polo tanto cada veciño traía marcadas as súas cun lazo, un cordel, unha



pintada ou coas iniciais marcadas. Así cando todo remataba había que devolvelas e cada quen sabía cales eran as súas.

A xente ía chegando e falando da morte do finado cos da casa, que estos a vez choraban: Como foi? Levaba tempo máliño? Cantos días estivo na agonía? Era ben boa persoa, anda me acordo daquela vez que... Non somos nada. E mil cousas máis.

Para a xente un velorio e un enterro era tamén un modo de xuntanza e un acontecemento social onde acodían a parolar ou enterarse das novas da parroquia. Outros tamén viñan pola fe ou amizade que lle tiñan ao finado e a familia. Outros porque había o compromiso de vir porque nós cando fora dos deles tamén lle foramos. Outros viñan para rexubar de como tíñamos a casa (algúns no que menos se fixaban era no finado). Outros tamén comentaban de se o morto ía guapo ou feo, acabadiño ou non era conocido. Cousa que me quedou ese costume. Hoxe en día se vou a un velatorio e a caixa está cerrada para min é como se non fose. Eu teño que ver o finado, pois aí, aínda

que sexa mentalmente, doulle o derradeiro adeus. Se a caixa está pechada é como mirar para unha parede.

Volvendo ao de antes, a caixa estaba sempre aberta. Só contaba cun vidro por riba do corpo para que cando a xente pasara a botarlle a bendición non se mollase. As pingas de auga bendita caían directamente no vidro e o finado non se mollaba. Un a un pasaban a rezarlle, mollaban un ramalliño de oliveira nun cacharriño con auga bendita que estaba nun tallo aos pés do cadaleito. Non quixera Deus que os cirios que custodiaban a caixa se apagasen ou que no transcurso do velorio ao defunto se lle abrise algún ollo. Iso era unha sinal ou agoiro de que o finado estaba chamando por un parente.

Nalgún intre do velorio o veciño do lado preocupábase de traer ás agochadas algo para comer (o que tivera pola casa). Pois quedaba todo o día do velatorio, a noite e para o outro día o enterro e claro, había que comer. Pero isto facíase discretamente. Non se comía diante da xente. E a comida traíana nunha cesta tapada cun ul e logo baixábase a comer

ás agochadas cando se podía. Isto era para que a xente non dixera que vaia que pena tiñas, pois ten o morto de corpo presente e el enchéndose. As críticas eran gordas se te atrevías a levar óleo á boca. Cos nenos era diferente. As veciñas viñan buscarnos para comer na súa casa. Para os nenos non era vergoña. Para os grandes si. E moita.

Lembro que eses velorios eran como dous mundos diferentes. No sobrado (no primeiro andar) estaba o cadaleito. As mulleres na volta sentadas, vestidas de negro, murmurando polo baixo que parecían abellóns, serias ou chorando, con tristura e rezando o rosario. Ese era o mundo de arriba.

No mundo de abaixo estaban os homes parolando, contando contos, batallas, a risas, tomando café con caña e quentándose na pedra do lar. Un sempre se encargaba de que o lume non se apagase traendo leña para o anllar que se ía metendo debaixo do pote en canto os rachóns se consumían. A min desde logo, para espabilar a pena, gustábame mellor o mundo de abaixo, polo menos distraíame máis.

Sempre se recurría a chamar a algunha muller que soubera rezar ben o rosario. “Vaite a cas Maruja da Portela que che sabe moi ben rezar o rosario”. E Maruja da Portela cumpría a súa misión. Así comezaba case unha hora de letanías.

O velatorio estaba ateigado de xente. Uns ían e outros viñan. Normalmente había moita máis xente toda a noite porque comezaban a vir cando remataban os traballos nas leiras, cos animais e despois de muxir as vacas. Non se pechaban as portas a ninguén, incluso viñan os veciños cos que estabamos a mal. Non faltaba ninguén. Era de obrigado cumprimento estar neses momentos aínda que estiveses sen falar. Cumpríase e logo se-

guíase a mal. Había quen tivera liortas por lindes, servidumes, regadíos...e botaban anos sen falarse, pero no intre da morte, do velorio e do enterro, acudían á casa. Pedían permiso dando un pequeniño toque no porta ou mandaban un recado para saber se podían entrar a rezarlle ao morto. Habería excepcións, pero o normal era non poñer impedimentos aínda que se estivese a mal.

Toda a noite había xente e por suposto os da casa non iamos a durmir. Eu como era pequena escabeceaba no tallo da pedra do lar. Comigo estaba miña tía, que seica un día viu una veciña na Roldiña (Santa Compañía) e case lle da unha volta. Contara que fora ao velorio da Currudiura Vella e logo collendo herba no Bulleiro seica a viu e bateu coas patas no cú ata a casa. Desde esa nunca quixo ver outro morto. Así foi que morreu miña avoa e meu avó, que á vez eran seus pais e non os quixo ver. Hoxe ten 92 anos e vai aos enterros, pero non aos velatorios por non ver os mortos desde a vez que viu iso, seica na Roldiña.

Así que ela sentabase no tallo do anllar e collíame no regazo ata que me adormecía. Os veciños tamén eran os encargados de vir muxir as vacas (daquela facíase a man), darlle de comer aos porcos, galiñas, ir polo gando ás leiras e arranxar os restantes animais. E así transcorría o velorio ata a hora de que chegaba o cura. Este subía ata o sobrado onde estaba o finado, poñía a estola, a xente levantábase, todos calaban e comezaba cos responsos. Cun aceno daba a orde ao da funeraria. E os da funeraria recollían a cruz e permitíannos despedirnos do difunto. Aí era cando os da casa de derrubaban e escoitábanse os laios en toda a aldea. Xa se sabía que non o volveríamos ver. Apertas, bicos e bágoas esvaraban polo semblante pálido do ser querido. Moitas veces había esmorecementos ou había que quitar a algún familiar

de enriba do defunto. Así era como dábanos o último adeus.

Tamén lembro que cando foi de miña avoa fixéramos as coroas de vimbio e palla na casa. Cando estaba amañado o redondel cravábanselle pólas de loureiro ou camelio, cunhas floriñas espalladas e unha cinta. Tiña eu cinco anos. Fixéranas miñas tías e miña madriña. Cando foi de meu avó xa se facían as coroas na funeraria ou nalgunha floristería, pero ata había poucas.

O da funeraria baixaba o cadaleito para o coche fúnebre e colgaba as coroas a ambos lados do coche e o cura detrás. Moitas veces a caixa collíana os homes da casa ou da familia (fillo, tío, sobriño). Eu non me lembro de cando foi de miña avoa porque veu a veciña por min. Levóume para a casa dela no intre de sacala caixa para que non collese o aire. Cando foi de meu avó xa era máis grandíña e baixaron a caixa do sobrado os da funeraria. O finado de meu avó saíu como saen os homes, cos pés por diante e pola porta principal. O noso cura cando era máis novo ía detrás do coche fúnebre como toda a xente. Logo de vello ía no coche a carón do conductor porque non daba chegado a pé ao camposanto.

O camposanto da miña parroquia quedábanos a catro km e o coche comezaba a saír da cañeira da casa amodiño. A familia detraís chorando e dicindo: "ai papaiño, que xa non volves máis a casa". As mulleres da casa, viúva ou viúvo soían despedirse dende a fiestra ou desde a porta a bicos coa caixa. Pero non acodían ao enterro por non ver enterrar ao seu defunto. E quedaban laiando na casa.

Un home ía portando a cruz detrás do cadaleito e a comitiva acompañaba todo o camiño ao coche. Chovera ou quetara o sol, sempre se facía así. Cos anos xa saía todo o mundo en ringleira nos coches, igual ca

nas vodas. Pero antes era sí. Iamos andando chovese ou quentase o sol.

Lembro que o cura facía as paradas oficiais naqueles sitios destinados para rezar os responsos. Estes sitios eran: na Cruz da Gransón (da que só quedaba a base), no cruceiro de Touriñán, no cruceiro do campo da festa de San Martiño e no cruceiro do adro da igrexa da parroquia, tamén en San Martiño. Logo entraba a caixa para a igrexa e facíase a misa oficial. Os bancos máis de diante eran reservados para a familia. Detrás a xente, a maioría mulleres. Os homes paraban contra a porta ou subían para a tribuna. Lembro que os vellos ao entrar na igrexa sacaban a boina. As mulleres ficaban co pano ou coa toca. Durante a misa había un cura que estaba destinado no confesanario e a xente acodía a confesarse. Sempre se escoitaban os marmulos inintelixibles da xente.

Tamén case todo o mundo ía "recibir". Isto significa comulgar. Pero na miña zona chámanlle recibir.

Mentres, o sacristán encargábase de axudar coas campás e coa asistencia que lle prestaba aos curas. Axudáballe a vestilos, poñíalles o viño no cáliz, tocaba a campaiña cando levantaba a ostia, etc. pero anteriormente xa tiña a tumba cavada ou a lousa do nicho aberta.

No cruceiro do camposanto hai un pousadoiro. Nel pousáronse antes de ter repouso definitivo todos os finados no parroquia. Aí pousábase o finado antes de ir para o nicho. Xa no nicho rezáballe o cura outro responso e o enterrador axudado polos da funeraria collían a caixa para introducila dentro. Aí outra vez a familia e achegados derrubábanse, pois sabían que nunca máis o volverían a ver. Había quen nun ataque de dor quería ir co defunto para o furado. Posteriormente

pechábase outra vez coa lousa á espera de poñerlle a lápida definitiva.

A todo isto, había familias que tiñan os nichos cheos. Durante o velatorio había que ir falar co enterrador para que librase un nicho, normalmente baleiraban o que máis anos levase enterrado. Poñíase nun saquiño eses ósos que logo se introducían a canda caixa do recente finado. Cando foi de meu avó os nichos estaban todos cheos. Nun había un veciño: O Estevo Vello. Facía moitos anos que levaba enterrado. Meus bisavós igual. Pero como este veciño non era da familia decidíuse ir *libra-lo nicho* para deixarlle sitio a meu avó. Fora meu pai e mailo enterrador. Sacaron a caixa que ao tocala desfíxose en pó e o enterrador librou o osiños que quedaban. Meu pai seica collera o aire do morto. Recurriran a varias meigas e carteiras ata que foron capaces de sacarlle o aire. Pero dicía que nunca volvería a librar outro nicho. E non volveu.

Había enterros que tiñan moitos curas, outros dous ou tres. Todo era según pagases. O cura era o encargado de chamar a outros curas. Tanto se se pedían tres, catro ou seis. Lembro que o cura do Rabelo pasaba a misa durmindo. E tamén xa daquela había pianista. Tamén había que pagala aparte. Curas, pianista, sacristán, enterrador e funeraria... todos cobraban.

Na miña parroquia sempre se pagou a obrata. Normalmente eran dous sacos de millo por casa, que ían parar ao cabazo de San Martiño. O cura tiña criada. Era ela a que se encargaba de sementar e colleitar a horta da reitoral, aparte de coidar as cabras, ovellas, porco e can do cura. Tamén, evidentemente, de atender ao cura. Lembro que a criada de don José era Amparo. E a de Don Ramón era Blandina.

Na miña casa o pago da obrata eran dous sacos de millo, que se lle cargaban no coche cando viñan pedir para a parroquia. Seica eran en pago do enterrador e do sacristán. Se non estou errada, dous sacos tamén eran para o enterrador e sacristán, que eran a mesma persoa. Se pagabas a obrata, eses servizos prestados non chos cobraban. Os curas si se pagaban igualmente.

Miña nai contoume que nos tempos de cando era rapaza cando se chegaba dos velatorios afumaban a roupa antes de entrar na casa porque se podía traer o aire do morto. Ela incluso deixaba unha roupa limpa no cabanel e logo cando viña de volta do velatorio afumábase con loureiro, quitaba a roupa do lombo e logo poñía a limpa. Pero a afumada xa quedaba para lavar. Non entraba na casa con ela, senón que ía dereita para o lavadoiro. Eu isto de afumarse non o lembro, pero si me lembro que unha das prohibicións da casa era estrear roupa nova nun velatorio, enterro, funerais ou cabodano. A roupa estreábase outro día calquera, pero estreala nun velatorio, enterro... era un sinal de mal agoiro. Un presaxio de que che ían saír mal as cousas. Por iso nunca na miña vida quixen estrear roupa nestes acontecementos.

Logo viñan os días posteriores ao enterro e xunto coa dor, había que carrexar de novo as cadeiras prestadas para a casa dos veciños.

Iso si, de riguroso loito.

A lembranza polo ser querido tamén era dura.

Comer comíase, era obvio. Pero os primeiros días procurábase que non ulira moito a comida para que a xente non dixera aquilo de “vaia pena teñen, enterraron o morto onte e xa se están enchendo”.

Na miña época non. Pero na época de meus avós facíase un xantar despois do enterro. Logo, ao cabo duns días ou semanas facíase o funeral ao morto. Noutras ocasións ese funeral era oficiado xa na misa do enterro, dependendo de se o finado tiña fillos en Suíza.

Nese vindeiro ano xa non se celebraba a festa do patrón na casa. Pois estábamos de loito. Os homes cecais vestían máis aliviados e uns igual levaban un brazaletes negro. Cando morreu miña avoa, meu avó xa vestía de negro, pois era ferreiro, e a cor negra ata a levaba na pel coa ferruxe da forxa. A comisión de festas tiña anotadas as casas a onde non se podía ir pedir para a festa por estaren de loito. Creo que anda se fai.

Lembro que tampouco podíamos ir as verbenas nin máis tarde as discotecas. Polo menos dentro do ano que o finado faleceu. Pero tampouco se podía encender a TV nin a radio. Era de moita vergoña se che escoitaban vendo a tele ou cantando. Nos días da festa as portas e ventás tamén se cerraban para que non entrase o son dos gaiteros e non se escoitase a música das bailas da misa. A casa estaba máis apagada e non había o balbordo dos festeiros que viñan comer. É máis, a tele cubríase cunha cortina ou un trapo. E non se encendía ás veces en dous anos. Claro que para cando se encendía o aparello xa non funcionaba.

Normalmente tamén se procedía a baleirar o colchón de lá do finado. Había familias que o queimaban xunto coa roupa vella do morto. Pero outros lavaban a lá, estendíana ao sol, e logo de seca manteábanse e volvían encher o colchón. Dependendo de como fose a agonía (sangue, fluídos...) queimábase ou non. A roupa nova gardábase porque podía valer para outra persoa cando fose vella. Ou simplemente se gardaba por ter ese agari-

mo ao ser querido. O cuarto era adecentado de novo. Varríase, baldeábase, ventilábase e poñíanse sabas limpas. Ás veces por moito que se ventilase quedaba durante moitísimo tempo o olor do finado.

Polas noites era de obrigado cumprimento rezarlle ao finado e tamén pórle misas na súa honra. Miñas tías, incluso os días da festa, cando ían para a cama marmuraban como as abellas antes de deitarse. Eran os rezos “polas almiñas dos defuntiños todos”, dicían. Que seica lles daban axuda cos rezos mentres eles lles daban conforto.

No mesmo ano da morte de meu avó, notaron na casa que non había abellas nas laceñas. Meu pai dicía que as abellas coñecían ao dono e que marcharon ao botalo en falta, pois era él o que andaba con elas. Dicían que levaran con elas a “man do finado”. Co tempo viñeron máis enxames e foi meu pai o que se encargaba de atendelas. Isto pasaba tamén con outros animais. Tiñamos *boi de puesto* (semental) para ás vacas. Era meu avó o que lle poñía o boi as vacas e máis limpáballe a natura (vaxina) ás que non daban collido (as que non quedaban preñadas). O boi nunha boa tempada notaba a falta del. Non se daba domado. Non quería que o colleran e mesmo ten levado unhas vareadas, pero había veces que non as quería. Recoñecía o voz del e guiábaselle. Meu pai tivo dabondo para facerse con el. Co tempo foi vindo o rego.

Logo a xente nova pasaba o primeiro ano de rigor co luito, mínimo ata o cabodano. Logo comezaban a ir saíndo. A xente vella non quitaba o luito ou igual estaban cindo anos ou máis tempo con el, dependendo de se era un avó, tío, pai, cónxuxe ou fillo. Tamén variaba se a morte era por desgraza ou natural. Se era por desgraza igual xa non se sacaba o luito nunca.

Logo do cabodano tampouco sacaban o luito de repente. Había unha tempada que se comezaba co alivio e dicíase: Ando co alivio. O alivio era a roupa azul marino e gris escuro. Non era roupa negra pero tampouco de cores. Facíase para ir acostumando a xente darredor a verte de cor. Para despois nunha tempada despois do alivio, comezar con máis cores.

A roupa loitosa e a tinxida gardábase para outro defundo que morrese, é dicir, para outro período de luito. A roupa tinxida se estaba moi vella seguíase usando para traballar nas leiras e cos animais.

Na miña casa sempre tiñamos en conta as almiñas. Os máis vellos contáranme que se podían presentar de moitos xeitos e un deles era en forma de animal. Cando había avelaiñas negras voando arredor da bombilla dicían que eran de mal agoiro ou que traían noticias malas. Sen matalas había que botalas fóra, para que a noticia mala fóra para outro lado. Se as avelaiñas eran brancas deixábanse voar a gusto. Mesmo se se che pousaba unha na chaqueta ou no pelo era moi boa sorte ou traían boas noticias. Tamén se dicía que algún defuntiño da familia se acordaba de ti e que por iso che tocaba en forma de avelaiña.

Teño un vago recordo no que dicía miña tía que a finada de miña avoa nunca fora a San Andrés de Teixido. Un día apareceu un sapo dando saltos dentro da cociña. Miña tía levou as mans á cabeza e pediu que non se matase, que seica era unha almiña da casa que andaba cumprindo penitencia. E varriuse o sapo cara fóra sen matalo. Ía arrebolándose por debaixo da xesta.

Podía ser certo aquilo, pero eu pola tarde trouxera os arreos do burro cargados de herba do herbal e descargábase no cabanel

da porta, xunto o cocho das ovellas. A porta do corredor estaba ao carón desa porta. Ben pudo o sapo entrar dentro. Pero miña tía en que non, que era a almiña cumprindo penitencia. E si, pola alma de miña avoa en forma de sapo aló foran no setembro ela e máis miña madriña a Santo Andrés de Teixido.

Sempre, en todas as casas tiñase sempre presente ao defuntiño. Mesmo polo Nadal poñíase un prato de máis na mesa para él. E na Noiteboa deixábanse na mesa os restos de comida da cea porque seica viñan os defuntiños a comer. Pero había tres datas máis especiais en que se recordaban máis ou que che viñan máis a cabeza. Estas datas eran nos Cabodanos, no Nadal e no día de Defuntos. Cando se prendía o Rachón de Nadal tamén se dicía que viñan as almiñas a facer compañía e a quentarse con nós.

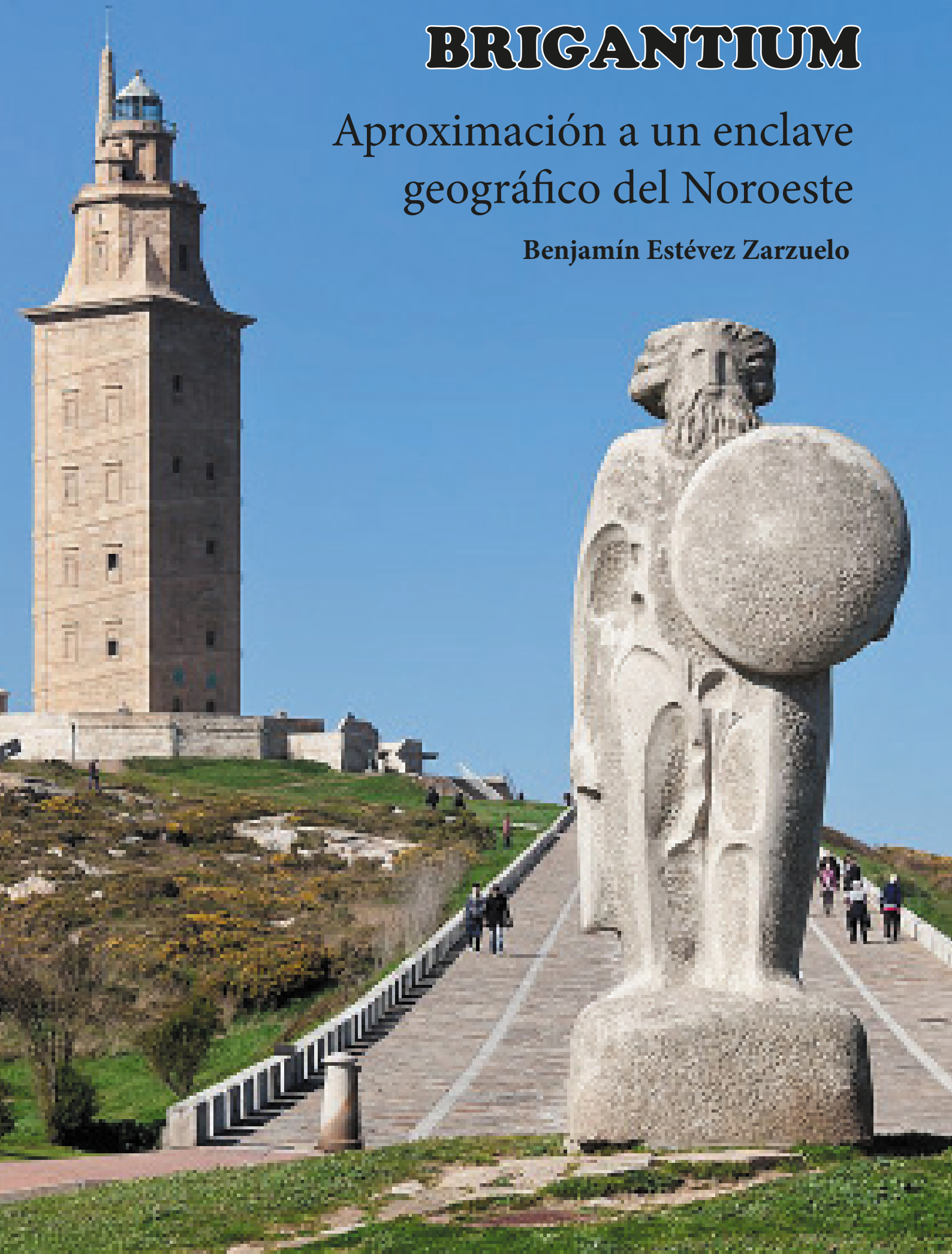


*Morta na súa caixa nun velorio.
Fotografía cortesía de Mar G. Pires
(filla da señora Carme Pires)*

BRIGANTIUM

Aproximación a un enclave
geográfico del Noroeste

Benjamín Estévez Zarzuelo



El propósito de la presente investigación es el de desarrollar una breve aproximación y análisis sobre uno de los enclaves geográficos más importantes que ha existido en la Antigüedad del noroeste peninsular. Se ha querido afrontar esta satisfactoria tarea desde el ámbito epigráfico, literario y arqueológico, a pesar de que en muchos aspectos, alguna de esta fuente tipológica no llega a confirmar las interpretaciones que se desarrollan a partir de otras, o incluso, alcanzan a refutar parcialmente algunos de sus aspectos.

A Coruña, ciudad moderna y dinámica, hunde sus raíces en la fundación Flavia romana, pero también mantiene una fuerte presencia como asentamiento indígena prerromano, mediante lo cual se desatan leyendas y creencias que los investigadores deben discernir sobre la conveniencia de su realismo o si se adentran en el especulativo mundo de la magia y superstición del mundo antiguo. Para ello, hemos empleado la lectura de publicaciones de buenos conocedores de la arqueología antigua coruñesa y de su profusa evolución histórica, como Losada Pérez, Alonso Troncoso, Naveiro López o Bello Diéguez, entre otros.... con el fin de desentrañar un estudio multidisciplinar y completo que colme la inquietud que desata esta temática.

Si desde el contorno socio-cultural del sur de Galicia el que desarrollamos nuestra vitalidad diaria, enmarcada en el reconocimiento de las vinculaciones hacia Ourense o el centro primario de Vigo, resulta un ejercicio muy enriquecedor la aproximación al estudio de la otra gran localidad capitalina del orbe gallego: A Coruña. De esta forma, hemos articulado nuestra pequeña investigación en base a los orígenes mitológicos y literarios de las diversas nomenclaturas que derivan de este asentamiento y su contorno

próximo, la descripción de su evolución histórica en el marco geográfico del Golfo Ártabro, así como una breve exposición de la estructura primigenia del faro.

Mitología y literatura en los orígenes de A Coruña

Al igual que ocurre en otras localidades de la región gallega, especialmente Pontevedra y Tui, A Coruña cuenta con un complejo entramado de elaboración mitológico-legendaria sobre sus orígenes. Estas leyendas consisten en la fundación de la ciudad y la construcción de su faro por diversos seres mitológicos, si bien las principales son las de corte grecolatino (Hércules) o de raíces celtas (Breogán o Brigo).

Sobre la historia de Hércules, su autor fue el rey Alfonso X *el Sabio* (1252-1284), quien en su *Estoria de Espanna* cuenta como Hércules (Heráclito), hijo del Dios Zeus, construye un enorme faro-torre para conmemorar su victoria sobre el gigante Gerión, al que se tuvo que enfrentar al cruzar las columnas de Hércules. Así, el legendario héroe griego cortó su cabeza y la enterró junto al mar, supuestamente en el lugar del promontorio en donde se sitúa la torre, para después fundar una ciudad a la que dio el nombre de Crunia, como recuerdo de la primera mujer que habitó este lugar y de la cual se enamoró. Espán, sobrino de Hércules, acabaría de construir la Torre del Faro y, como era un hombre sabio, la dotó de un candil con un fuego que nunca se apagaba, además hizo un gran espejo por el que se veían venir las naves enemigas desde una gran distancia. Este relato de Alfonso X influyó en obras posteriores como la *Crónica Abreviada de Don Juan Manuel* o la *Crónica General de Espanha* (1344), en las que se fue completando el mito. El licenciado Molina introduce esta leyenda en la *Descripción del Rei-*



Heracles luchando contra Gerión (Euriti3n moribundo en el suelo). Museo del Louvre.

no de Galicia (1550), lo mismo que Flori3n Ocampo en la *Cr3nica General* (1544), en la que intenta separar la historia de la leyenda¹.

La historia sobre el origen celta tiene sus or3genes en el *Leaabhar Ghabala Erinea* o *Libro de las Invasiones*, que es una recopilaci3n realizada en el siglo XII de leyendas irlandesas anteriores. Seg3n esta fuente, Breog3n, hijo de Brath, fue el caudillo celta que sometió a las tribus de Espa3a. Tras conquistar todo el territorio, fund3 la ciudad de Brigantia (A Coru3a) y construy3 junto a ella una torre, que denomin3 Torre de Breog3n². A su muerte, le sucedió su hijo Ith, el cual al ver desde lo alto de la Torre las tierras de Irlanda parti3 para conquistarlas, pero la empresa fracas3, 3l muri3 y su cuer-

po fue traído a Brigantia donde fue enterrado. El testigo fue recogido por su hijo Mil, quien intent3 de nuevo la conquista de Irlanda y esta vez consigui3 vencer a los Thua-tha-D3-Dannan y dominar todo el pa3s.

La difusi3n de esta leyenda fue impulsada en el siglo XVII por los Colegios Irlandeses que se asentaron en Espa3a, y en concreto el de Santiago de Compostela que tuvo un papel relevante por su proximidad a la ciudad herculina. Pasado un tiempo, el relato qued3 en el olvido, al menos en Galicia, hasta que en el siglo XIX lo recuper3 la corriente celtista encabezada por escritores como Manuel Murgu3a o Eduardo Pondal³. Por el contrario, en Irlanda el mito se mantuvo vivo a lo largo de todo este per3odo. Sin embargo, existen

1 CONCELLO DA CORU3A (2019). Recurso en l3nea.

2 3bidem.

3 GONZ3LEZ L3PEZ, E. (1985): 25.



*El Rey Breogán, fundador de Brigantia.
Fotografía: Noel Feáns.*

algunas voces que interpretan que la mítica Brigantia, procedente del mito de Breogán, debe asociarse al Castro de Untía en donde se erige la ciudad romana de Brigantium (Betanzos), en vez de a la de A Coruña⁴.

Con todo, el antiguo topónimo se documenta como *Brigantium* en diversas fuentes clásicas, como *Flavium Brigantium* en Ptolomeo (*Geographia* II, 6, 4); *Brigantium* en Dion Cassio (siglos II-III) en *Historia Romana*, 54, 25; y también *Brigantium* en el *Itinerario de Antonino* (siglo III), que lo sitúa en la vía de Braga a Astorga per loca maritima (vía XX). En los tiempos finales del Imperio se registra una forma en -a, *Brigantia*, que es la que se lee en Paulo Orosio (finales s. IV - principios del s. V) cuando dice: "(...) ubi Brigantia Callectiae civitas sita

[ad] altissimum pharum et inter pauca memorandi operis ad speculam Britanniae erigit..." (*Adversus paganos* I, 2, 71), al igual que aparece *Brigantia* en un texto administrativo romano del siglo V: "*In provincia Callaecia (...) Tribunus cohortis Celtibe[r]ae Brigantiae*", con referencia al tribuno responsable de la unidad militar asentada en la Ciadella, en el actual ayuntamiento de Sobrado dos Monxes (*Notitia dignitatum*, XLII). Aunque existen otros lugares emparentados con la fórmula *Brigantia*, en el caso de A Coruña no se trata de una variante alternativa femenina de *Brigantium* como se podría creer, sino un adjetivo creado a partir del propio topónimo⁵. Es una fórmula del latín clásico para formar adjetivos de nombres propios, con la simple flexión y sin sufijo.

4 El cronista oficial de Betanzos (2019). Recurso en línea.

5 NAVAZA BLANCO, G. (2016): 119.

La vinculación del topónimo con el asentamiento de la cohorte militar que vigilaba el camino entre Lucus y el litoral de los ártabros llevó a algunos autores a situar en la Ciadella, la cual dista más de 30 km. de A Coruña, la *mansio* llamada Brigantium del *Itinerario de Antonino*, pues en ese lugar se cumplirían las distancias que el itinerario señala hasta Lugo. Pero la condición de puerto de mar con la que Dios Cassio caracteriza Brigantium, y sobre todo la mención del faro que hace Orosio al referirse a la *Brigantia civitas*, disipan cualquier duda y confirman la localización de A Coruña actual. Quizá, en aquella época ya se empleaba el topónimo con valor coronímico para referirse no sólo a la localidad concreta sino también a la comarca o territorio lindante, como aconteció después con su vocablo sucesor Faro, que aún sobrevive hoy en la administración eclesiástica como nombre de arciprestado.

La sustitución definitiva del nombre de *Brigantium* por el de *Faro* debió de producirse tras un período de convivencia de las dos denominaciones, durante lo cual, el viejo nombre fue desapareciendo primero del uso coloquial, en tanto que en registros formales y en la documentación escrita resistió más tiempo, como acostumbra suceder en la permuta popular espontánea de topónimos y, contrariamente a lo que sucede en las retoponimizaciones que pueden ser debidas a un acto administrativo. A pesar de ello, llegando a los vestigios finales del primer milenio, cuando el vocablo Faro ya llevaba siglos de predominancia absoluta en el habla popular, aún aparecían algunas reminiscencias de la antigua Brigantium en la escrita monástica (Monasterio de Sobrado en el 971), e hiperlatinizado como *Precantium*, tal

vez como atracción del verbo latino *precare*, o como *Farum Precantium*. De esta forma, debemos de significar como fechas seguras de la existencia escrita de Brigantium hasta el siglo X de nuestra era, pero ya como una referencia erudita de la tradición escrita. De haber sobrevivido hasta nuestros días, es factible que derivase en las fórmulas: *Breganzo* o *Berganzo*⁶, o alguna variante con vocal átona de la sílaba inicial. Se viene considerando comúnmente que los topónimos *Brigantium* y *Brigantia* son de origen celta (Nieto Ballester, 1997) y se identifica en ellos un derivado de la raíz indoeuropea *bher-* (llevar, elevar, altura), que deja representantes bien conocidos en las lenguas célticas con el significado de colina (en irlandés: *bri-*, bretón: *bre-*, o galés: *bre-*); así como en las germánicas (*berg-*: monte o *burg*: ciudad). Este origen emparenta etimológicamente esto con dos elementos que se tienen por indiscutida muestra de un substrato céltico hispánico: *-briga*, característico de la toponimia celta de la Hispania Occidental (Conimbriga, Mirobriga, Vollobriga, Nemetobriga, etc...), y más con *-bre*, presente en topónimos compuestos gallegos como Sillobre, Barallobre, O Grove, etc...

Por otra parte, las menciones escritas de la localidad de Faro, bien como puerto, fortificación o villa, se generalizan en la escritura medieval entorno a los siglos IX-XI, aunque aparece la primera alusión ya en el año 572 en el *Cronicón Iriense*⁷, mediante una relación de tierras dependientes de la sede de Iria, entre las que se encuentra *Farum*. El nombre actual de la ciudad nació en 1208 para sustituir al de Faro, que a su vez había sustituido al de Brigantium. La institucionalización medieval del nuevo nombre fue un

6 NAVAZA BLANCO, G. (2016): 127

7 ÍBIDEM: 124.

acto administrativo del rey Alfonso IX de León (1171-1230) coincidente con la concesión a los vecinos de Faro de una carta foral que sigue el modelo de la concedida por su padre Fernando II de León (1137-1188) a los de Benavente (actual Zamora), modelo que se aplicó a otras villas reguengas de los Reinos de Galicia y de León, a veces conllevando cambio del nombre del lugar. Cuando se producen estas permutas, las motivaciones que llevan a los monarcas a escoger los nuevos topónimos no son arbitrarias, sino que corresponden a criterios definidos, guiados por una voluntad augural o de prestigio.

De acuerdo con esto, se defiende la idea de que el nombre que comienza a registrarse en latín como *Crunia* en 1208 (más tarde *Cruña* en gallego), es un nombre de origen literario, tomado de un topónimo que aparece en la *Historia Turpini*, también conocida como *Historia Karoli Magni et Rotholandi* o *Pseudo Turpín*, esto es, el libro IV del *Codex Calixtinus*⁸.

Contexto protohistórico natural: el Golfo Ártabro

Desde la Protohistoria, el Golfo Ártabro tuvo un interés geoestratégico importante, no sólo por la riqueza económica de la zona (agraria, pesquera y minera), sino también por su función de nudo de comunicaciones entre la costa y el interior del NO peninsular, entre el Atlántico y el Cantábrico. Esta zona de las Rías Altas siempre se comportó como una puerta natural para adentrarse en Galicia.

El mar es la autopista más grande y rápida para el intercambio de ideas, personas y mercancías, pero también es fuente inago-

table de peligros. Estos factores explican, en parte, la sucesión de paisajes fortificados a lo largo de la historia desde la época de los castros hasta las baterías de la costa ya en pleno siglo XX⁹.

Por ello, a pesar de las escasas fuentes grecolatinas encontradas sobre las poblaciones galaicas, destaca la mención recurrente al pueblo que habitaba en este marco geográfico natural: los ártabros. Su ubicación geoestratégica en el flujo comercial entre el Atlántico Norte y el Mediterráneo y su importancia en las materias metalíferas son factores que ayudan a explicar el interés romano sobre esta remota región costera. La llegada de Julio César y la transformación de este asentamiento en un nudo vital de comunicación van a contribuir a que los ártabros pasen a la historia y, con ellos, su territorio.

En líneas generales, toda la zona de influencia del Golfo Ártabro posee un indudable trasfondo étnico de todas las comunidades que alberga, que les confiere una identidad propia y diferenciada notablemente de la zona meridional que Roma incluirá en el *Conventus Bracarenensis*. De hecho, la implantación de poblados fortificados en este marco parece generalizarse en la fase de Hierro II (siglos IV-I a.C.), con una notable presión demográfica que conlleva a establecer asentamientos en las zonas de penillanura o en algunos tramos de costa más resguardados¹⁰. Así, aparecen dos grandes modelos locales de asentamientos: los que sacrifican su relación de proximidad a áreas aptas para la agricultura intensiva a favor de posiciones dominantes y destacadas (debido al entorno escarpado y agreste), y los que, sin embargo, se ubican en terrenos potencialmente aptos para esta agricultura intensiva como: Alve-

8 NAVAZA BLANCO, G. (2016): 119.

9 ALONSO TRONCOSO ET AL. (2014): 34.

10 ÍBIDEM: 36.

dro, Arteixo, Sarro, Montrove, Sigrás, Santa Inacia, Vigía de Subilla...

En este punto, cabe realizar el análisis para la posible identificación del castro que sería el de la Brigantia original, el cual funcionaría como justificante conceptual sobre el que evolucionaría el asentamiento posterior de estructura romana. En el cuadrante territorial en el que se inscribe la ubicación de la moderna Coruña y su hinterland, cabe señalar los hallazgos de los asentamientos protohistóricos de:

- *Os Castros*: ubicado en la zona del mismo nombre de la ciudad, en los terrenos del muelle de San Diego. Desaparecido.

- *Santa Cristina* (Castro de Perillo): situado en la playa de Santa Cristina en la parroquia de Perillo (Oleiros).

- *Nostián*: en la finca El Pinar, en el contorno de la refinería de petróleo de A Coruña.

- *Montrove*: orientado al mar en una penillanura, en la parroquia de Liáns (Oleiros). Muy alterado por los cultivos.

- *Punta dos Muros* (Castro do Cociñadoiro): adscrito a la fase de Hierro I, en el litoral al O de la ciudad, desmantelado para las obras del puerto exterior de Langosteira. Sus restos están custodiados en la dársena de Oza a espera de una nueva ubicación.

- *Elviña*: situado en el camino das Penas da Agrela (nº 7-17), en el término municipal coruñés. Habitado desde el siglo III a.C., configurado en tres espacios amurallados, con más de cuatro ha. de extensión. Uno de

los más grandes de la Galicia septentrional. Declarado BIC en 1962.

Será éste último, el de Elviña, el gran poblado que rompa con los modelos precedentes y será corroborado por las evidencias arqueológicas como el emplazamiento que adopta el papel de funcionalidad central, de oppidum, en la fase final de la Edad de Hierro en el noroeste peninsular (siglos II-I a.C.)¹¹. Por ello, se puede interpretar que el Castro de Elviña reúne las condiciones de habitabilidad y funcionalidad precisas para ser designado como el asentamiento indígena predecesor de lo que será el futuro Brigantium romano, un asentamiento sustitutorio, de carácter portuario y comercial. No obstante, existen voces que defienden la idea de que la “sede central” artábrica pueda referirse genéricamente al marco espacial de la bahía coruñesa, sin concretarse en un espacio determinado.

El Golfo Ártabro en el ciclo del comercio púnico (s. V-III a.C).

Se puede afirmar en la actualidad que no existe un castro del NO peninsular, habitado y situado en la zona de influencia litoral, entre el 450 y el 50 a.C.¹². que no suministrase algún producto de origen mediterráneo, ya sea griego, púnico o ibérico. Sin embargo, debemos de matizar que los hallazgos arqueológicos se concentran entorno al emporio de Cale (Oporto) y al norte de las Rías Bajas. Pasado Fisterra, los artículos púnicos se desvanecen rápidamente, con excepción de los polos comerciales de la Bahía de A Coruña-Castro de Elviña, y en menor medida en el sitio de la Campa Torres (Gijón)¹³. Otros enclaves portuarios replicantes

11 PARCERO OUBIÑA, C. (2002): 137.

12 ALONSO TRONCOSO, V. ET AL. (2014): 60.

del modelo coruñés en época romana son: Flaviobriga (Castro Urdiales), Portus Victoriae Iuliobrigensium (Santander) y Oiasso (Irún)¹⁴.

Dentro de este panorama, los productos de importación durante el ciclo comercial púnico son muy heterogéneos, pudiendo encontrar objetos de procedencia griega fabricados en la zona del Estrecho de Gibraltar (ánforas, askois, cerámicas comunes...), desde otras zonas del orbe púnico como Malaga e Ibiza o desde orígenes más inciertos como las cuentas de collar oculadas hechas en pasta vítrea.

La implicación de los galaicos en la II Guerra Púnica como soldados al servicio de Cartago demuestra las fuertes interacciones que existían entre los moradores del NO peninsular y los navegantes púnicos, lazos que iban más allá que la mera actividad comercial.

Posteriormente, en el período que alcanza entre los fines del siglo III y mediados del siglo II a.C. se experimentó un retroceso comercial, probablemente incentivado por los conflictos bélicos en la Península Ibérica (I-II Guerra Púnica, Guerras Lusitanas y diversas campañas militares entre medias). Sólo emporios bien establecidos como A Lanzada (Pontevedra) o Elviña (A Coruña) serían quien de aglutinar la reducida actividad mercantil del momento.

Lo cierto es que a partir de mediados del siglo II a.C., y con más fuerza a partir del 125 a.C., los intercambios con el mundo mediterráneo reaparecen con vigor en Gallaecia

en general, y en el Golfo Ártabro en particular. De hecho, se puede identificar como una nueva explosión comercial¹⁵. Los materiales que se introducen en Elviña son abundantes (ánforas grecoitalicas, púnicas africanas y Dressel 1a). Lo realmente cierto es que Elviña se convierte en uno de los escasísimos asentamientos que consiguen la categoría de lugar central en estos momentos.

El fin de ciclo se puede identificar hacia mediados del siglo I a.C., momento en el que hacen irrupción las ánforas LC67 y los modelos más antiguos de la Haltern 70¹⁶, proceso paralelo al fin de la hegemonía de las comunidades del Estrecho en el comercio con el NO peninsular. Ciertamente, los romanos ya llevaban tiempo intentando hacerse con las rutas comerciales del estaño. En el 96 a.C., Publio Licinio Craso ordenó una expedición con el objetivo de explorar dichas rutas, llegando con su pequeña escuadra al puerto de Brigantia tres años después¹⁷. Le seguiría la campaña marítima de Julio César (62-61 a.C.), desde la Lusitania hasta llegar al puerto brigantino, como si en él residiese el centro del poder político y la resistencia que le pudieran ofrecer los pueblos celtas de la Gallaecia septentrional. Este sería el segundo encuentro romano con los “coruñeses” indígenas y, según palabras de Losada Pérez, esta colonización no debió de suponer una tarea muy compleja para las legiones, puesto que las gentes autóctonas no resolverían iniciar actos de excesiva resistencia, atemorizados ante la notable exhibición del armamento, el volumen de las tropas y el probable ruido producido por la flota romana. A partir de entonces, el enclave brigantino y su comercio ya entran de pleno en la

13 FERNÁNDEZ OCHOA, C.; MORILLO CERDÁN, A. (1994): 163-167.

14 ÍBIDEM.

15 ALONSO TRONCOSO, V. ET AL. (2014): 63.

16 LOSADA PÉREZ, F. (2002): 135.

17 GONZÁLEZ LÓPEZ, E. (1985): 26.

fase de la colonización y comercio romanos en el Golfo Ártabro.

La fundación y evolución del Brigantium romano

En el Golfo Ártabro se sitúa uno de los yacimientos estrella de las rutas comerciales atlánticas: Brigantium. En su fase prerromana, únicamente es citado por Dión Casio (37, 52-53) con motivo de la famosa expedición de César hasta sus costas. En todo caso, es preciso reducir esta población a alguno de los asentamientos prerromanos que se sabe que existieron en el entorno de la ría, ya que bajo el caso urbano actual aún no se han encontrado vestigio alguno de poblamiento indígena anterior a la presencia romana. En los castros antecesores al período romano que estaban dispersos por la bahía, concretados en los de Nostián, Os Castros o Elviña, entre otros, se debe de elegir a éste último, como ya hemos explicado, dada su envergadura arqueológica, ya que es el mayor de los oppida de los Ártabros y el que conserva mayores evidencias de población antigua¹⁸. A pesar de ello, las opciones de atribución sobre qué castro es el originario del enclave de Brigantium aún siguen abiertas y resultan ser variadas, alternándose con otras explicaciones en las que se le relacionaría con los Arroni (zona de Ortigueira), los Adovi (cercanos al litoral pero más al este) o los Cibarci (ya en la zona ribadense de la Mariña lucense).

En todo caso, existen contactos comerciales con el exterior detectados a partir del siglo

IV-III a.C. en la zona del puerto, si bien reducidos a fragmentos de cerámica íbero-púnica en el entorno de la Torre y vestigios de ánforas greco-púnicas de tipo Mañá-A en la bahía, probables portadoras de vino procedente de Sicilia y Campania durante los siglos II-I a.C.. Hacia el final de este período, se documentan contactos más abundantes con regiones de la Bética y otras ya bajo el orbe romano, según se interpretan restos de ánforas Dressel I halladas en diversos puntos de la bahía¹⁹ y en la Plaza Cánovas Lacruz²⁰, así como muestras de campaniense en la bahía misma, en la calle Alfonso IX, en la Torre de Hércules y en el mismo castro de Elviña. Por ello, los buenos conocedores de la arqueología coruñesa concuerdan en que los primeros restos romanos de la ciudad coinciden con la expedición de César en el 61 a.C. A pesar de que los restos anteriores son escasos, se puede emitir la hipótesis de que a partir de ese momento se establece un pequeño asentamiento portuario en la zona de la Ciudad Vieja próxima al Parrote y la Plaza de Azcárraga²¹. También, la aparición de materiales en la zona de la Torre de Hércules sugiere que el lugar se podía haber utilizado como atalaya o como punto de señalización desde esta época romana²².

Sin duda, la fama del lugar proviene de épocas anteriores, puesto que constituía un punto obligado de atraque para la navegación de cabotaje, la más frecuente por tales fechas en este sector de la costa atlántica. Se interpreta, a su vez, que el influjo de la nomenclatura de Brigantium sería referido solamente a la ensenada y las proximidades que ocupa hoy

18 ALONSO TRONCOSO, V. ET AL. (2014): 279.

19 LOSADA PÉREZ, F. (2002): 112.

20 VÁZQUEZ GÓMEZ, X.L. (2008): 357.

21 ÍBIDEM

22 NAVEIRO LÓPEZ, J.L. (1991): 84.

el puerto de A Coruña, en vez de a todo el conjunto de la bahía, dadas las facilidades de protección que este refugio ofrece frente a las embestidas del Océano²³.

Por otra parte, la comunicación entre el puerto con el castro de Elviña, el probable Brigantium prerromano, se haría a través de una zona de la llanura litoral bastante despejada de obstáculos, cuestión ésta que también facilitó la llegada de influjos foráneos de forma progresivamente intensa. Tras los iniciales contactos con Publio Licinio Craso y Julio César, hubo que esperar al tiempo de Augusto, quien se enfrascó en las Guerras Cántabras (29-19 a.C.) para doblegar a ástures, cántabros y galaicos. Con todo, el dominio completo de Brigantia y del norte de Galicia tuvo que esperar al gobierno del Emperador Vespasiano (69-79 d.C.), quien, para fortalecer y hacer más efectivo este dominio, le concedió la ciudadanía romana con el título de Flavia al asentamiento indígena²⁴, que desde entonces se llamará Flavia Brigantium, siendo el puerto principal del Imperio en el norte de Hispania. Además, se mandó levantar en la isla de Faro un alto faro para el movimiento de sus barcos militares y mandó construir el trozo de calzada “per loca marítima”, que uniría Flavia Brigantium con Braga, por el sur, y con Lugo, Astorga y León, por el este; plaza ésta última de residencia de la Legio VII Gemina, la única que quedaba en suelo hispánico tras las reformas militares de Vespasiano. De lo que no cabe duda es que tras su integración en los dominios romanos, el asentamiento primigenio pasaría a conocerse como Magnus Portus Artabrorum²⁵, y que comenzaría a crecer y transformarse. A las endebles ins-

talaciones levantadas en la ensenada para el intercambio comercial sucederían paulatinamente las edificaciones destinadas a contener los nuevos servicios. Se habría erigido una torre de señales, predecesora del faro actual, destinada a orientar un tráfico portuario que ya era creciente y debemos de indicar que tales mejoras y servicios estarían relacionados con la presencia del ejército de tierra y las flotas mismas que intervinieron sucesivamente en las conquistas de Cantabria, Germania y Britannia; con la recientemente fundada Lucus Augusti (Brigantium sería su puerto más cercano); y con el suministro de la annona (cura annonae) a las legiones estacionadas en los limes británico y renano a lo largo de su permanencia de casi cinco siglos allí.

Estos servicios instalados necesitarían la presencia de personal cualificado y de la concurrencia de gentes indígenas para las tareas auxiliares. A ellos, se sumarían pronto emigrantes portadores de oficios y negocios relacionados con la actividad portuaria, con lo cual, se comenzaría a generar un poblado de nuevo cuño, conforme a las pautas urbanísticas romanas, dotándose a su vez de los servicios fundamentales para su desarrollo (como reformas en los muelles con materiales menos perecederos). Todo ello, impulsaría la creación de una vía hasta la capital del Conventum, la vía XX o también llamada “per loca marítima”. No existen evidencias de miliarios que la atestigüen, pero se cree que comenzaría a funcionar alrededor del siglo I d.C.²⁶.

Uno de los documentos que atestiguan la importancia militar del puerto del Brigan-

23 ALONSO TRONCOSO, V. ET AL. (2014): 282.

24 GONZÁLEZ LÓPEZ, E. (1985): 27.

25 GONZÁLEZ LÓPEZ, E. (1985): 24.

26 ALONSO TRONCOSO, V. ET AL. (2014): 282.

tium romano es la *Notitia Dignitatum*²⁷, al aludir a la *Cohors I Celtiborum*, y que contiene la información sobre las legiones y fuerzas romanas de principios del siglo IV d.C., momentos en los que tuvieron lugar las invasiones germánicas, de su estacionamiento y movilización.

La dinastía Flavia

A su vez, la dispersión y estudio de los vestigios de *terra sigillata* hallados en la ciudad actual de A Coruña muestran discordancias que dan paso a interpretar que estamos ante un enclave que primero funciona como establecimiento comercial y posteriormente como núcleo habitacional²⁸. La conclusión que se extrae de lo expuesto apunta a que hasta la época Flavia el enclave habitacional de Brigantium apenas reviste entidad. El cambio de tendencia va a venir dado a partir de la citada dinastía Flavia, momento en el que se comienza a importar *sigillata* hispánica en cantidades apreciables. Pero va a ser sin duda el cambio de siglo el que traiga consigo la etapa de mayor desarrollo del enclave. A este siglo corresponden no sólo la mayor extensión de Brigantium, yacimiento ubicado en el promontorio rocoso de la zona de la Ciudad Vieja ocupada que se extiende sobre la zona arenosa del barrio de la Pescadería (Dársena de la Marina, Plaza Cánovas Lacruz, Plaza María Pita, Plaza de Arcárraga, hasta Torre de Hércules)²⁹, sino también, y en consecuencia, los mayores porcentajes de *sigillata* que se descubren. Gracias a los trabajos arqueológicos, se conoce la configuración interna de la ciudad, vislumbrán-

dose un urbanismo de tendencia regular en el que destaca un trazado ortogonal de las calles situadas sobre el eje Riego de Agua-Los Ángeles-Tabernas³⁰. Todo ello pone de relieve la importancia que el enclave debió detentar durante el siglo II d.C., el momento de mayor expansión territorial.

Con el paso de los siglos tardíos, la extensión del enclave experimenta un nuevo cambio. En un primer momento, algunas estructuras altoimperiales son remodeladas, tal y como se constata en diferentes materiales. Antiguos espacios habitacionales o dedicados a otros usos, o bien pasan a ser abandonados y reutilizados como basureros (Casa do Martelo y en sendos solares de A Franxa)³¹, o bien se emplean como necrópolis de tumbas de tégula (situada entre la Calle Real y la parte posterior de la Casa do Martelo)³², la cual irá ganando terreno al espacio habitado a medida que avanzan los siglos tardíos. Es decir, desde el siglo IV d.C. en adelante.

De este modo, debido a la crisis que se inicia en torno al siglo III d.C. y la pérdida de importancia de las rutas atlánticas, el asentamiento pierde presencia y se interna en un proceso de involución que resultará imparable, obligando a Brigantium a saludar a la Edad Media ya como una mera aldea.

El Pharum Brigantium

El Faro de Brigantia es conocido en la actualidad como Torre de Hércules. Se trata de una torre-faro situada sobre una colina en la península de la ciudad de A Coruña. Su

27 GONZÁLEZ LÓPEZ, E. (1985): 28.

28 LÓPEZ PÉREZ, M^a.C. (2008): 402.

29 LÓPEZ PÉREZ, M^a.C. (2008): 97.

30 FERNÁNDEZ OCHOA, C.; MORILLO CERDÁN, A. (1994): 61.

31 LÓPEZ PÉREZ, M^a.C. (2008): 401.

32 FERNÁNDEZ OCHOA, C.; MORILLO CERDÁN, A. (1994): 61.

altura total es de 55 m.³³ y está conformada por tres niveles que se van estrechando hacia la cúspide. El primero de ellos corresponde a la estructura original del faro romano. Adyacente a su base, se halla un pequeño edificio romano de base rectangular. El sitio comprende también los petroglifos del Monte dos Bicos (datados en la Edad de Hierro), un cementerio musulmán y un parque de esculturas. Los cimientos romanos del faro se pusieron al descubierto durante una serie de excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el decenio de 1990.

Esta construcción mantiene el honor de ser el único faro de la Antigüedad grecorromana que ha conservado, en cierta medida, su integridad estructural y se mantiene en funcionamiento de todo el mundo. En España, ocupa el tercer lugar por su altura, únicamente superado por el Faro de Chipiona (62 m.s.n.m.) y por el Faro de Maspalomas (60 m.s.n.m.). Fue declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO el 27 de junio de 2009.

Su primera referencia textual se debe a Paulo Orosio (siglo V d.C.) y, desde el s. XVIII, se vinculó a la época del emperador Trajano, quien gobernó desde el 98 hasta su muerte en el 117 d.C.. Sin embargo, un reciente trabajo adelanta su construcción a la segunda mitad del siglo I d.C. proponiendo la época de Vespasiano como la opción “más coherente con la Arqueología”³⁴. Estas cronologías Flavias concuerdan con todo el proceso descrito, en el apartado anterior, de desarrollo habitacional de Flavium Brigantium y con la concentración cerámica de TS hallada. Su origen es ciertamente desconocido, aunque gracias al hallazgo en su base de una

piedra votiva, se conoce que fue Gaio Sevio Lupo su arquitecto, originario de la lusitana Aeminium (Coímbra). Gracias a trabajos de arqueología realizados en las inmediaciones de la Torre de Hércules y de varios grabados del siglo XVIII, podemos saber que el primer alzado del Faro Brigantium, supuestamente se compondría de un cuerpo central rodeado por una rampa perimetral apoyada, a su vez, en un segundo muro que rodeaba al conjunto (hoy completamente desaparecido). Una linterna cilíndrica, cubierta mediante una bóveda con óculo en su zona central, albergaría el fuego en su zona superior. Este fuego serviría para orientar las navegaciones marítimas que llegaban hasta el puerto brigantino.

En momentos posteriores a la Edad Antigua, el faro-torre obtuvo varias remodelaciones. Una en el siglo XVII, intervención ordenada por el Duque de Uceda, por la que se mantiene el núcleo romano interior y se restaura la linterna de factoría imperial; y otra en 1791, intervención ordenada por el monarca Carlos III y desarrollada por Eustaquio Giannini, en la que se le aplica el conocido revestimiento neoclásico a la torre, tal y como la conocemos hoy³⁵.

Consideraciones Finales

A la luz de las distintas aportaciones ofrecidas desde las fuentes arqueológicas y literarias, podemos identificar al núcleo brigantino como un enclave que nace con clara vocación atlántica. Esta orientación es destacada a partir del amplio conjunto de evidencias halladas en las diferentes campañas arqueológicas que se han organizado en A Coruña desde 1945, por la propia presencia

33 UNESCO: WORLD HERITAGE CONVENTION [Web en línea].

34 BELLO DIÉGUEZ, J.M^a. (2009): 64.

35 ÍBIDEM.

del faro y por la existencia de una *statio* del *portorium*. A partir de ello es fácil deducir que el desarrollo urbanístico de Brigantium va a estar en relación directa con el desarrollo de las rutas de navegación atlánticas.

Se establece entonces que los contactos comerciales ante-flavienses se suceden de forma esporádica en tierra firme, mientras que los datos arrojados por el análisis del fondo de la Dársena indican unas relaciones marítimas fluidas ya en momentos tempranos. Es decir, no nos podemos referir a contactos aislados, sino que deben ser insertados dentro de la dinámica comercial que se observa para estos siglos en las costas galaicas. De hecho su importancia portuaria recalará en su condición de punto de escala y, en menor medida, en su funcionalidad comercial³⁶.

A partir del cambio de Era, los contactos se intensifican progresivamente al adquirir protagonismo las rutas atlánticas con las campañas de Augusto, y posteriormente con la conquista de Britannia por Claudio. La relación existente entre la importancia que a partir de ahora va a detentar el Atlántico en el abastecimiento del ejército, y la expansión urbana de Brigantium, ya es aceptada por la gran mayoría de autores, pero es la cuestión relativa a la fecha de fundación de la ciudad en la que sí existen divergencias significativas. Inicialmente fue Naveiro López el que la establece entre los finales del siglo I y los principios del II d.C., poniendo su fundación en relación al posible ascenso a la categoría de municipia en época Flavia³⁷, y

su consecuente designación como *Flavium Brigantium*.

Posteriormente, esta hipótesis fue refutada por Bello Diéguez³⁸ o por San Claudio Santa Cruz³⁹, quienes rechazan la fundación Flavia y la denominación de *Flavium Brigantium*, apostando en cambio por la de *Pharum Brigantium*, siendo el siglo II d.C. su partida fundacional. Con todo, los datos que proporcionan las evidencias arqueológicas de las sigillatas parecen apuntar hacia la opción de Naveiro López. Esto se apoya en los hallazgos cerámicos, puesto que la presencia de *Terra Sigillata Gálica* es testimonial y anecdótica en A Coruña (apenas 3 fragmentos). En el NO, este material se fija como momento final de su importación la época Flavia. A ello, hay que sumarle también la total ausencia de recipientes con características formales propias de las primeras décadas de producción de la *Terra Sigillata Hispánica* (estilo decorativo de guirnaldas), lo que nos situaría en los inicios de la segunda mitad del siglo I d.C.. Por ello, la notoria ausencia de la marca gálica y de las citadas muestras de la hispánica, invitan a interpretar que Brigantium no era un enclave habitacional de cierta entidad en A Coruña antes de esta dinastía⁴⁰.

Además, debemos añadir que sin embargo se registraron números apreciables de piezas hispánicas con la Forma 29⁴¹, cuenco cuya producción finaliza en los años 80, así como de las decoradas con metopas, estilo característico del período Flavio aunque de per-

36 PÉREZ LOSADA, F. (2002): 111.

37 NAVEIRO LÓPEZ, J.L.; PÉREZ LOSADA, F. (1992): 66-69.

38 BELLO DIÉGUEZ, J.M^a. (1994): 17.

39 SAN CLAUDIO SANTA CRUZ, M. (2003): 121.

40 LÓPEZ PÉREZ, M^a.C. (2008): 402.

41 LÓPEZ PÉREZ, M^a.C. (2008): 403.

duración posterior. Por esto, es lícito considerar que los materiales se reciben antes de los años 80 o posteriormente a los inicios de la etapa Flavia. A raíz de estas interpretaciones, los materiales están identificando a Brigantium como una fundación flavia, por lo que sería oportuno retomar la cuestión relativa a la nomenclatura del enclave, Pharum o Flavium Brigantium. Nos inclinamos por la segunda opción.

Con el cambio de siglo, se pasa al momento de mayor desarrollo urbano, hecho con el que coinciden los mayores volúmenes de importación de sigillata por el incremento de productividad de los talleres riojanos (siglo II d.C.). Aunque, esta expansión comercial y habitacional ha de ser explicada mayoritariamente por la consolidación de

las rutas atlánticas dentro del abastecimiento annonario y del papel que a consecuencia de ello jugará Brigantium como puerto de apoyo a este tráfico.

La decadencia llegará a partir de la crisis general del siglo III y de la pérdida de importancia de las vías atlánticas. La necrópolis ganará terreno ocupando espacios antes habitados mientras que la zona habitacional se reduce al núcleo originario que constituye la Ciudad Vieja, en especial en la confluencia del Parrote. Esta involución persistirá durante toda la etapa tardía y de ella ya no se recuperará Brigantium, que entrará en la Alta Edad Media convertida en una núcleo de escasa dimensión.



Mapa del Golfo Ártabro

Bibliografía

ALONSO TRONCOSO, V.; RODRÍGUEZ COLMENERO, A.; GOY DIZ, A. (2014): *El Golfo Ártabro. Fragmentos de historia litoral y patrimonio*. A Coruña, Servicio de Publicaciones Universidad A Coruña.

BELLO DIÉGUEZ, J.M^a. (1994): *La Coruña romana y altomedieval: siglos I-XII*. A Coruña, Vía Láctea.

BELLO DIÉGUEZ, J.M^a. (2009): "Brigantium y su faro: contextos arqueológicos en la ciudad de A Coruña", *Brigantium: Boletín do Museo Arqueolóxico e Histórico da Coruña*, XX: 41-66.

CONCELLO DA CORUÑA (2019): *Torre de Hércules. Patrimonio de la Humanidad* [Recurso en línea], Concello de A Coruña, <<http://www.torredeherculesacoruna.com/index.php?s=90&l=es>> y <<http://www.torredeherculesacoruna.com/index.php?s=91&l=es>> [Consultas 26/11/2019]

FERNÁNDEZ OCHOA, C.; MORILLO CERDÁN, A. (1994): *De Brigantium a Oiasso. Una aproximación al estudio de los enclaves marítimos cantábricos en época romana*. Madrid, Foro.

GONZÁLEZ LÓPEZ, E. (1985): *Historia del puerto de La Coruña: de la Prehistoria a fines de la Edad Media*. A Coruña, La Voz de Galicia DL.

LÓPEZ PÉREZ, M^a.C. (2008): "Brigantium como centro de consumo de Terra Sigillata", *Férvedes, Revista de Investigación*, V: 397-403.

LÓPEZ PÉREZ, M^a.C. (2010): "Reflexiones sobre la época Flavia en Brigantium a partir de los datos proporcionados por la Terra Sigillata", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, XXXVI: 95-106.

NAVAZA BLANCO, G. (2016): "A orixe literaria do nome de A Coruña", *Revista Galega de Filoloxía*, XVII: 119-164.

NAVEIRO LÓPEZ, J.L. (1991): "Comercio atlántico en Galicia en época romana", en BELLO DIÉGUEZ, J.M. (coord.): *Ciudad y Torre. Roma y la Ilustración en La Coruña*. A Coruña, Ayuntamiento de A Coruña: 15-17.

NAVEIRO LÓPEZ, J.L.; PÉREZ LOSADA, F. (1992): "Un finisterre atlántico en época romana: la costa galaica (NO de la Península Ibérica)", *BAR Internacional Series*, Oxford: 63-90.

PARCERO OUBIÑA, C. (2002): *La construcción del Paisaje Social en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico*. Ortigueira, Fundación F.M. Ortegalia.

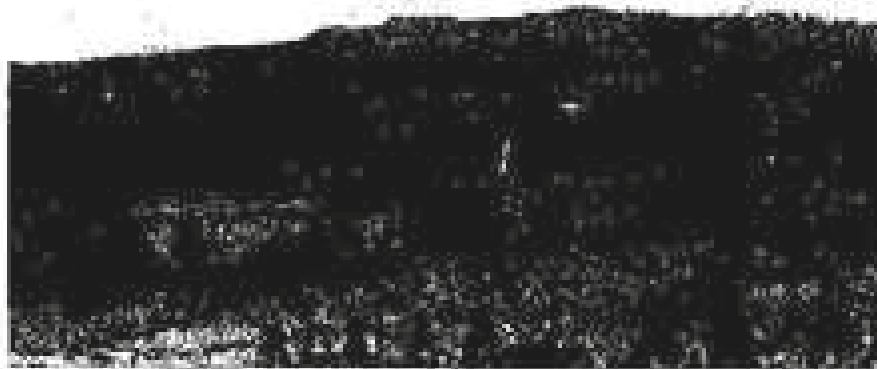
PÉREZ LOSADA, F. (2002): "Entre a cidade e a aldea. Estudio arqueohistórico dos "aglomerados secundarios" romanos en Galicia", *Brigantium: Boletín do Museo Arqueolóxico e Histórico da Coruña*, XIII, A Coruña, Vía Láctea.

SAN CLAUDIO SANTA CRUZ, M. (2003): "El puerto de Brigantium y la navegación romana en el Atlántico Norte", en FERNÁNDEZ OCHOA, C. (ed.): *Gijón, puerto romano. Navegación y comercio en el Cantábrico durante la Antigüedad*. Gijón, Lunweg: 121-133.

VÁZQUEZ GÓMEZ, X.L. (2008): "Brigantium á luz da Arqueoloxía", *Férvedes, Revista de Investigación*, V: 353-361.

ZAMORA MERCHÁN, M. (2011-12): "La altura de los faros en época romana en relación con su visibilidad marítima: El Faro de Brigantium y el posible Faro de la Campa Torres (Gijón)", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, XXXVII-XXXVIII: 705-723.

BOICENTRIL



F. Tettamancy.



DINDSHENCHAS

Lendas etiolóxicas toponímicas
ou A1617 (“Origin of Place Name”)

Da etimoloxía toponímica
á mitoloxía da paisaxe.

*“The [place] name has power to invoke and preserve the past”
(Gregory Toner 2014)*

Dolores González de la Peña

Dende que Celso de Baión (Xosé María Álvarez Blázquez) recompilara por primeira vez na súa obra *Os nomes da Terra recollidos do pobo* (Colección “O Moucho”, Edicións Castrelos, Vigo, 1975) varias lendas que contiñan interpretacións populares dos topónimos galegos, e lle outorgara ó conxunto a categoría de xénero propio da literatura oral “non estudado nin tan sequera considerado ate agora antre nós”, apenas se ten avanzado no seu coñecemento.

No “Limiar” desta obriña, Álvarez Blázquez presentábanos os xeitos de construír as etimoloxías populares dos nomes de lugar. No que atinxe ó aspecto filolóxico, o topónimo é interpretado polo pobo por medio da fala vulgar. Isto é, mediante o recurso retórico do calambur, baseado na paronimia ou na homonimia: “A iste lugar tan encostado chámalle Sobilas, polas moitas costas que ten, e do mesmo modo poderían chamalle Baixalas” (Manoel Fresco, informante de Álvarez Blázquez). Non se mencionan máis formas populares de etimoloxizar os nomes de lugar, aínda que, como veremos de seguida, cando menos tamén foi moi empregado o recurso ó fundador epónimo.

Tras este primeiro paso prodúcese a integración da proposta etimolóxica na lenda xustificativa, feito que dá pé a que o investigador propoña dúas fórmulas, que enunciámos como a) e b), aínda que ambas sexan moi semellantes, pois teñen en común a pretensión de acadar unha certa historicidade¹:

a) Integración nun suposto histórico ou lendario que achega o nome clave:

“—¿A qué non sabes cómo se chamaban os dous irmáns que se pelexaron para ver quen quedaba por rei de Galicia? [...] Chamábanse Guima e Canai, e naceron dun parto da raíña Loba, que tiña o seu castelo en Lobeira. Cando ela morréu armáronse dous bandos, porque cada un dos fillos teimaba en que nacera primeiro que o outro. Encontráronse as tropas nun sitio, e os de Canai quedaron malparados. Os homes de Guima berraban: —¿Perde Canai, perde Canai! E tanto o repetiron que as xentes, a tal oír, puxéronlle de nome Perdecanaí ao sito aquí. Pero el non se daba por vencido, e fuxiu cos que puido. Andiveron así un tras do outro varios días, hastra que volveron a se atopar noutro lugar os dous exércitos. Guima levaba a ventaxe, porque tiña máis guerreiros, así que no primeiro encontro prendeu ao seu irmán, perdónándolle a vida. Entón os soldados de Guima levantárono en alto, e daban grandes voces: —¿Guima rei! ¿Guima rei! E xa lle quedou ao sitio Guimarei para sempre” (Manoel Fresco, informante de Álvarez Blázquez).

b) Asimilación popular de tradicións etimolóxicas semicultas, tomadas dos falsos cronicóns:

“E lidiaron tres días que nos podien uencer; en cabo uencio Hercules e cortol la cabeza. E mando en aquel lugar fazer una torre muy grand; e fizo meter la cabeza de Gerion en el

1 A escolla da lenda que acompaña a cada tipo é nosa, tomada da selección de lendas de Álvarez Blázquez. No caso da lenda da fundación da Coruña preferimos a versión orixinal contida na Primeira Crónica Xeral de España.

cimiento, e mando y poblar una grand cibdat, e fazie escreuir los nombres de los omnes e de las mugeres que y uinien poblar, y el primero poblador que y uino fue una muger que hauie nombre Crunna, e por essol puso assi nombre a la cibdat” (lenda da fundación da Coruña, Primeira Crónica Xeral de España, s. XIII).

Indefinición do obxecto de estudo.

Estado da cuestión.

O descoñecemento ou desleixo do xénero ó que aludía Álvarez Blázquez maniféstase, por exemplo, en que na magnífica compilación dos *Contos galegos de tradición oral* editada no 2002 por Camiño Noia Campos non se recolle ningún conto deste tipo. Semella que se debe a que a clasificación dos contos populares que manexaba a autora era a de *The Types of the Folktale* de Aarne e Thompson. Nesta sistemática o propio Thompson (1955) establecera un tipo específico para eles, o motivo A1617 (“Origin of Place Name”), mais sen incluír ningún exemplo: “no attempt is given here to collect references to place-name origins”.

Xa no ámbito español, o traballo de Sánchez Ferra (2013) sérvenos para intuír a causa principal pola cal as lendas toponímicas populares non foron, en xeral, obxecto de estudo filolóxico, literario ou etnográfico: neste caso o autor confesa telas considerado simples “etiologías toponímicas elaboradas a partir de paronimias”, cun xeito arcaico de practicar a exexese dos nomes mediante regras precientíficas, o que as convertía en “ocurrencias dudosamente folklóricas” e, por conseguinte, carentes de interese.

No seu traballo Sánchez Ferra puña logo a atención na capacidade da toponimia de xerar folclore, isto é, relatos etiolóxicos cos que se pretende resolver o enigma dos nomes de

lugar. E tamén avanzaba unha curiosa proposta de clasificación baseada no menor ou maior grao de opacidade ou transparencia dos topónimos de partida, que non se sostén, pois esta cualidade extrínseca ou percibida dos nomes non ten capacidade de xerar distintos tipos de relatos etiolóxicos. Erra tamén ó considerar as lendas etiolóxicas toponímicas dentro do xénero da “toponomástica legendaria” de Martos Núñez, que pasamos a analizar.

Na obra de Martos Núñez (2007) acádase un gran desenvolvemento na comprensión da “toponomástica legendaria”, cuxo obxecto de estudo son os topónimos de orixe lendaria, como El Salto de la Bruja: “microtopónimos, hagiónimos y todo el amplio caudal de nombres de origen o connotación mítica”, ou dito doutra forma, “nombres de lugar que expresan vestigios de leyendas”. Trataríase de reconstruír a lenda orixinal a partir dos indicios presentes na toponimia: é o caso do topónimo Laminiturri (“fonte das Lamias” en euskera), que alude ós seres mitolóxicos chamados Lamias.

Da selección de citas literais dedúcese que o enfoque do profesor Martos Núñez é restritivo, limitado, e non é válido en absoluto para achegarse á tipoloxía A1617 na que se encadran as lendas recollidas por Celso de Baión; lendas creadas para explicar a orixe dos nomes de lugar.

Laminiturri, La Cueva les Xanes (Cueva del Pindal, Piloña - Asturias) ou Forno dos Mouros (nome de varios megálitos galegos) aluden a mitos ou, cando menos, a seres que se encadran en mitoloxías concretas. Mentres que os topónimos A Coruña, Compostela ou Roma non aluden per se a ningún mito, polo menos de forma transparente ou perceptible. O fenómeno que se produce

nestes tres últimos casos, ó seren revelados polas lendas etiolóxicas correspondentes, é xusto á inversa: fórmanse mitos fundacionais ó tentar explicar, mediante a aplicación de principios (pseudo)etimolóxicos, a escura orixe dos nomes de lugar.

Outro autor cunha importante contribución é Isabel de Barros Dias (2017). O seu traballo é unha colleita diacrónica do material peninsular lendario relativo á fundación das cidades, dende as máis antigas testemuñas contidas nas *Etimoloxías* de Santo Isidoro, pasando polos cronicóns, ata chegar á compilación de Leite de Vasconcelos e as lendas que aparecen na Internet nas webs dos concellos portugueses. Considera o material que nos ocupa dentro do xénero dos “relatos de fundação” (cosmogonías). A autora, ó se dar de conta de que o momento da fundación dunha cidade coincide co acto de nomeala, aporta interesantes consideracións, nun senso filosófico wittgensteiniano ou bíblico, respecto do poder creador e configurador da palabra. Mais a súa categorización dentro do xénero das lendas fundacionais, o seu enfoque, reduce o feito etimolóxico presente sempre nestas lendas a un papel moi secundario: a etimoloxía reduciríase, segundo ela, a ser un simple reflexo do tema central da fundación - nomeamento, porén limitado a “pouco mais do que uma breve explicação etimológica do respectivo nome”.

Posto que das 85 lendas recollidas por Celso de Baión, só un tipo, agrupado polo estudo no epígrafe “MOUROS. E formas deriva-

das, en toda Galicia”, inscríbese claramente na toponomástica lendaria de Martos, isto é, aqueles nomes de lugar motivados por crenzas mitolóxicas previas, cumpre encaixar no seu sitio as restantes 84 lendas, e as que aínda quedan por recoller², co obxectivo de definir, dimensionar e contextualizar un xénero que é moito máis que unha categoría universal baleira chamada vagamente A1617 (“Origin of Place Name”).

Dindshenchas.

O xénero na Irlanda medieval.

O xénero literario de tradición oral baseado na (pseudo)etimoloxía dos nomes de lugar, a cal se presenta nun marco lendario, non só é universal, senón que tamén é moi arcaico: non pasa desapercibida a semellanza entre a lenda fornecida por Manoel Fresco sobre os topónimos Perdecanaí e Guimarei e a mítica lenda da fundación de Roma, coa paronimia formada entre os nomes dos irmáns, Rómulo e Remo, e o da cidade; amais doutros elementos como a nai loba, o feito de seren xemelgos, ou a loita entre eles polo poder.

Cecais o documento máis antigo conservado no que se inclúe unha destas explicacións sexa A Biblia (Xénese, 19.20-22). Cun argumento mítico propio do xénero das lendas etiolóxicas toponímicas, nárrese a destrución de Sodoma e Gomorra polo castigo da divindade, comparable á nosa etimoloxía toponímica da cidade asolagada de Valverde (Doniños). Lot e a súa muller van ser salvados por Deus do castigo, e Lot pídelles que

² Actualmente na web Galicia Encantada. Enciclopedia da fantasía popular de Galicia (<https://galiciaencantada.com>) recóllense outras moitas no epígrafe “Toponimia”. Na presentación informan de que “os nomes dos lugares proveñen, en moitos casos, dun sucedido lendario ou máxico”, o que dá conta da confusión, amais de que nesta compilación mestúrase toponomástica lendaria (no sentido empregado polo profesor Martos Núñez) e lendas etiolóxicas creadas para sustentar as etimoloxías populares dos nomes de lugar.

lle deixe refuxiar nunha pequena (zoar, en hebreo) cidade próxima, por iso o nome que recibiu a cidade foi Zoar. Tanto o argumento como a forma de rematar o relato bíblico son riscos das lendas etiolóxicas toponímicas, do que se desprende que unha delas inseriuse nunha compilación de textos sagrados; precisamente xusto no libro da Xénese, que constitúe unha cosmogonía. Este feito explícase pola natureza esencialmente xeradora de mitos do xénero.

Case un milenio antes de que Celso de Baión recompilase por primeira vez as nosas lendas etiolóxicas toponímicas, o xénero xa estaba consolidado como tal en Irlanda (Schlüter 2017): do século XII data a primeira colleita coñecida, conservada no Libro de Leinster, que contén composicións en verso e en prosa en forma de relatos.

O nome co que se coñece o xénero, dindshenchas, alude ás tradicións ou folclore (shenchas) dos lugares máis relevantes ou importantes (dind / dinn / dún, segundo Patrick Weston Joyce, é un lugar principal; asentamento fortificado que é sede real).

O corpus total das dindshenchas, a pesar das compilacións medievais que se fixeron, segue a estar disperso: moitas obras literarias conteñen folclore deste tipo. Incluso longas narracións míticas que non se consideran parte do xénero, como o Táin Bó Cúailgne (O roubo do gando de Cooley), non son máis que extensísimas lendas etiolóxicas toponímicas. No Táin o fío narrativo vai dirixido a xustificar o combate final entre os dous touros, cuxo desmembramento explica a orixe dos nomes de lugar. Velaí un exem-

plo: “o touro preto achegouse á raia de Áth Mór e alí deixou o lombo do touro branco, de aí o nome Ath Luain [o Vao do Lombo]”³.

Un outro exemplo galego de lenda etiolóxica toponímica prolongada en forma de narración métrica é Boicentril, obra de Francisco Tettamancy (1912), xurdida como expansión dunha lenda etimolóxica popular que explicaba a orixe do topónimo polo seu fundador epónimo: “no promedio das parroquias de San Xoán de Sergude, San Vicente de Vigo e Santaya de Cañas (concello de Carral, provincia da Cruña) aséntase —xa máis adentro da de San Vicente— o Castro nomeado Boicentril. Conta a tradición que o moimento dito chámase d'este xeito porque n-él tivo a súa vecindade a familia arrotreba, cuxo xefe nomeábase Boicentril”.

Aproveitaremos, pois, as principais conclusións dos investigadores que se teñen ocupado das dindshenchas irlandesas, para proxectalas sobre as nosas lendas etiolóxicas toponímicas, xa que veñen sendo o mesmo xénero (A1617).

A etimoloxía toponímica na formación dos mitos de creación da paisaxe

Seamus Heaney (1977) definía as dindshenchas como “poesía e contos que describen a orixe dos nomes de lugar e constitúen unha sorte de etimoloxía mitolóxica”.

Pola súa parte, Baumgarten (1985) ten sinalado que na Irlanda altomedieval a etimoloxía considerábase unha categoría de pensamento específica e un tipo de creación literaria. Nós precisamos que isto non

3 “[The Donn Cuailnge] came forward to the brink of Áth Mór and there he left the loin of the Findbennach. Whence the name Áth Luain” (edición e tradución ó inglés de O’Rahilly (1967) – apud Schlüter 2017).

só sucedía na Irlanda medieval, senón na meirande parte de Europa; de feito foron as Etimoloxías isidorianas a principal influencia para consolidar o tipo A1617 como xénero nas dindshenchas. Mais hai unha diferenza entre as etimoloxías isidorianas e o xénero das lendas etiolóxicas toponímicas; nestas últimas os nomes inspiran narracións (Scowcroft 1995) ou se vencella a súa orixe cun evento histórico (Toner 2005).

A influencia de Santo Isidoro chega a tal extremo que no limiar do Táin Bó Cúailgne solicítase un exemplar das Etimoloxías: o relato completo do Táin esquecérase na transmisión oral custodiada polos filí, logo, para poñelo por escrito, facíase necesario que unha expedición se achegase ó continente na procura do orixinal, que estaría contido na obra isidoriana. Segundo amosamos fai uns anos, o suposto orixinal do Táin sería nada menos que o relato de O roubo das vacas de Xerión, que aparece mencionado nun manuscrito do século XI que contén os Scholia Vallicelliana das Etimoloxías⁴.

Nas *dindshechas* descríbese a formación da paisaxe ou a creación do territorio (Toner 2014). O motivo da formación ou creación do territorio é consubstancial a tódalas lendas etiolóxicas toponímicas. Mais, trátase de paisaxes ficticias, posto que xorden da devandita creación literaria á que aludía Baumgarten? Evidentemente non: son paisaxes míticas, sobrepostas, como unha transparencia, á paisaxe real. Neste sentido as dindshenchas fornecen unha especie de

topomitografía, ou descrición mítica do territorio (Ó Corrain 1985).

Nalgúns casos as lendas etiolóxicas toponímicas poden darse encadeadas, seguindo unha certa ordenación territorial; feito que conduce a salientar a súa posible función mnemotécnica ligada ó territorio. No eido galego podemos destacar a agrupación territorial que forman as lendas que explican a orixe dos topónimos mencionados no ciclo mítico de Santiago Apóstolo: a de Padrón (sobre o pedrón onde se amarró a barca que trouxo o corpo santo), a do Castro Lupario (sobre a Raíña Lupa), a do Monte Ilicino⁵ / Pico Sacro (sobre o combate co dragón), e a de Compostela (sobre a Vía Láctea ou Campo de Estrelas).

O gando vacún como demiúrgo formador da paisaxe é un motivo moi arcaico e recorrente nas dindshenchas. Xa temos exposto un caso no terceiro epígrafe, ó comentar o final do Táin Bó Cúailgne. Para o lugar de Alvito (Beja - Portugal) Isabel de Barros recollera unha lenda semellante: “Na praça desta vila, ao pé do castelo e palácio, há uma gruta que tem a modo de um portado e as suas águas movem nove moinhos e regam doze ou catorze hortas. A esta gruta e princípio desta fonte, se recolheu fugido um touro, ao qual por ser muito branco chamaban Alvito”.

A propósito do topónimo Vella Morta (Recende - Coristanco), en falando das características deste lugar especialmente enchoupado, Cabeza Quiles (2008) refería que a

4 GONZÁLEZ DE LA PEÑA, D. (2017): "Una expedición en busca del ganado de Cooley". Arqueotoponimia (<http://arqueotoponimia.blogspot.com>).

5 *Ilicinus* nos antigos glosarios é unha serpe que habita nos carballos ou aciñeiras (illex, ilicis en latín); ten un fedor apestoso e maligno que estraga todo o que está ó seu alcance (Avicena. De Re Medica; sub Serpens Ilicinus).

súa informante (Carmen Pardiño Rial) comentáralle que desaparecera alí unha vaca, engulida polo tremedal. Na nosa opinión, o microrrelato fornecido por Pardiño Rial é unha lenda etiolóxica semellante á do final do Táin Bó Cúailgne. O topónimo Vella Morta explicado pola morte dunha vaca, agocha unha cronoloxía antiga do nome. Ten que provir necesariamente, pois coincide co relato da informante, do latín vitula > vella, "tenreira, vaca xove, xovenca, cuxa", en desuso dende a Idade Media mais conservado como fósil na toponimia, e non, como se cre, do latín vetula > vella, "muller anciá".

Mais o exemplo paradigmático máis complexo de lenda etiolóxica toponímica galega é, sen dúbida, o mito cosmogónico de Setestrela⁶ ou Septemsiderus recollido no Códice de Roda (século X), no que se describe a orixe do noso territorio como reflexo terrestre dunha orde cósmica superior. O rei Setestrela identifícase como a constelación das Pléiades; entre os seus sete fillos-estrela repártese o territorio da Gallaecia, que adopta así a estrutura cósmica da constelación. Os fillos, polo recurso ó fundador epónimo, levan nomes derivados da toponimia galega e preséntanse como os fundadores: Bracarus (Braga), Flavius (Chaves), Teudericus (Tui), Galaa (Galicia), Sequarius (Sigüeiro), Gemulus e Cesarius (Cesuras ou Cesar). Como no Lebor Gabála Érenn, o principal relato cosmogónico irlandés compilado un século máis tarde, na lenda de Septemsiderus hai un combate contra o invasor, o exército do romano Octavianus, cuxa derrota xustificaría o topónimo Sumio (Carral) polo latín sumire, "consumirse, desaparecer". O seu editor, sen darse de conta de que a lenda é un marabilloso expoñente do xénero das

lendas etiolóxicas toponímicas, califícao de relato "enigmático y disparatado"; respecto á súa autoría, convén en que é evidente que o autor tería sido galego (Gil Fernández 1971).

Toponomástica vs. dindshenchas.

Unha cuestión de grao.

As lendas etiolóxicas toponímicas forman un tipo de relato propio da literatura oral (A1617 – "Origin of Place Name"), que non cabe integrar nin nos "relatos de fundación" de Isabel de Barros, nin na "toponomástica legendaria" de Martos. Consolidouse como xénero na Alta Idade Media grazas á obra de Santo Isidoro, a cal posiblemente motivou as primeiras compilacións efectuadas na Irlanda medieval, onde esta serie de lendas fora considerada, amais, un saber tradicional, desenvolto e custodiado polos filí, que formaba parte do contido curricular na educación dos xovens das elites medievais.

O uso de fórmulas propias do xénero maniféstase no corpus irlandés das dindshenchas en prosa co tipo de fórmula inicial "cid dia tá" (de onde provén [tal nome]?), seguido de "ní ansae" (non é difícil), o que dá paso á explicación contida na etimoloxía lendaria. Para algúns autores o sistema pregunta - resposta, o mesmo que podemos ver conservado no exemplo galego fornecido por Manoel Fresco da lenda de Guima e Canai, é pervivencia do sistema de aprendizaxe oral na transmisión de coñecementos no ensino antes da adopción da escritura (Murray 2017).

Non é posible dubidar da categorización das dindshenchas como xénero porque, de feito, ten un continuador na disciplina filolóxica

6 GONZÁLEZ DE LA PEÑA, D. (2016): "Hijos de las estrellas". *Arqueotoponimia* (<http://arqueotoponimia.blogspot.com>).

da toponomástica, rama da lingüística comparativa, da que só se diferencia polo maior grao de coñecementos filolóxicos que posúen os actuais filí. Comparte coa toponomástica, como moderna disciplina, un mesmo obxectivo, revelar a orixe e natureza da paisaxe agochada tralo nome de lugar por medio da exexese do topónimo; e ata comparten ás veces unha metodoloxía común.

Cando o indoeuropeísta Juan José Moralejo (2005), seguindo a Jan Best, formulara a hipótese de provir a toponimia galega do tipo Pazo, con altísima incidencia no noroeste peninsular, do proto-indoeuropeo *palatim, “conxunto formado polo curral para gando mailo chozo do pastor”, revelóusenos unha paisaxe gandeira prehistórica sobreposta á paisaxe actual dos lugares denominados así. Neste caso a proposta do profesor Moralejo coincide na descripción, e complementase, coa lenda etiolóxica fornecida polo informante de Sánchez Ferra, Bartolomé García García, sobre o nome de lugar de Los Palacios (Mazuza - Murcia): “Antiguamente Los Palacios era un corral para gano, un corral de ovejas, cabras, pa todo eso, y entonces dice: —Pos tenemos que hacer aquí una caseta. Hicieron una caseta abajo y otra encima, pero pequeñas, y metieron un pastor. Y de noche, en la trasnochá, cuando encerraba su averío, se bajaba a estos cortijos de abajo a hacer la trasnochá y cuando le daba sueño decía: —Me voy a mi palacio a dormir ya. Y ahí quedó Palacio”.

Pola súa sinxeleza, o recurso ó heroe fundador epónimo foi empregado habitualmente nas lendas etiolóxicas toponímicas. Ás veces, un conxunto deles, como pode ser o dos heroes dispersados trala guerra de Troia, ou

os descendentes de Noé (cfr. a etimoloxía popular de Noia). Na toponomástica como disciplina filolóxica aínda é corrente o recurso ó nome do fundador para explicar os topónimos. Na hipótese dos filólogos alemáns Joseph Maria Piel e Georg Sachs practicamente toda a toponimia galego-portuguesa rematada en -riz, amais doutros casos, proviría dos nomes propios dos fundadores: os colonos xermanos que se estableceron en Galicia dende o século V. A súa hipótese formúlase de modo totalizador, a pesares de que non é seguro que esa terminación proceda sempre da base reik, “rei”, que forma nomes propios nestas linguas. Pola nosa conta temos fornecido para o topónimo Goiriz (Lugo) unha outra etimoloxía, o latín bouarici (derivado en caso xenitivo do latín bos, bovis, “boi”) completamente distinta, con implicacións diverxentes das da hipótese xermánica que o fai provir do nome propio en caso xenitivo Gauderici.

Do étimo ó mito.

Conclusiones.

Queda claro que ó transcender á sociedade a paisaxe mítica ou cultural revelada pola exexese toponímica, tanto a que nos ven da tradición popular como a que emite hoxe a vía académica, xérase un forte vínculo identitario (v. gr. os estudos sobre a toponimia xermana de Galicia, en simbiose perfecta co feito histórico diferencial da colonización sueva do país). É por isto que na bibliografía especializada salientase o papel que as lendas etiolóxicas toponímicas tiveron, e aínda teñen, como vehículo transmisor do sentido de pertenza a unha colectividade ligada a un territorio cun pasado cultural común. O

mesmo, chegado o caso, é de aplicación ós estudos toponomásticos modernos.

Neste traballo destacamos a labor pioneira de Xosé María Álvarez Blázquez (1915-1985), que puxo por primeira vez orde no caos das lendas etiolóxicas galegas formando a primeira compilación das de asunto toponímico, notando que constituían un xénero definido, propio da literatura oral. Trátase dun xénero que non se pode adscribir ós “relatos de fundação” (De Barros Dias 2017), pois é que no corpus obxecto do noso estudo o relato cosmogónico ou de fundación xurde da exexese toponímica, non é que simplemente se inclúa unha etimoloxía nun mito fundacional. Tampouco caben no xénero da “toponomástica legendaria” (Martos Núñez 2007), que se limita a agrupar nomes de lugar que aluden a mitos previos. O xénero encádrase no tipo A1617 (“Origin of Place Name”) establecido por Thompson (1955), cun expoñente claro no xénero literario medieval irlandés das dindshenchas.

Pomos, pois, a énfase en que neste xénero é a partires da exexese etimolóxica dos nomes

de lugar que se forman os mitos cosmogónicos, de creación do mundo, da súa xeografía, da paisaxe, das rexións, dos pobos, das institucións ligadas ó territorio (os reinos), etc. É así porque “o nome [de lugar] é un vínculo co pasado. Dende o momento en que se nomea un lugar por primeira vez, o nome conxérase no tempo e crea un vínculo entre o acto de nomeamento e o presente. O nome ten capacidade de convocar o pasado e preservalo. É unha vía para coñecelo. A interpretación deses actos de nomeamento é o asunto das lendas etiolóxicas toponímicas” (Toner 2014).

Serán tarefas de futuros estudos completar o corpus iniciado por Álvarez Blázquez, proceder á clasificación e ordenación interna das lendas que integran o xénero, así como determinar se, como parece, a orixe última de todo mito cosmogónico, en tanto que relato da orixe do mundo (territorio - xeografía - paisaxe), xurde da exexese toponímica, pois é que o mundo é sempre un mundo nomeado, creado e delimitado, no sentido wittgensteiniano, polos topónimos.

Bibliografía

ÁLVAREZ BLÁZQUEZ, X.M. (1975): *Os nomes da Terra recollidos do pobo*. Vigo, Edicións Castrelos.

CABEZA QUILES, F. (2008): *Toponimia de Galicia*. Vigo, Galaxia.

DE BARROS DÍAS I. (2017): *Relatos de fundação de cidades: permanências e mutabilidades. Relatos de criação, de fundação e de instalação: história, mitos e poéticas*. Universidade Nova de Lisboa: 111-166.

BAUMGARTEN, R. (1987): "Placenames, etymology, and the structure of fianaigeacht", *Béaloides*, 54-55: 1-24.

GIL FERNÁNDEZ, J. (1971): "Textos olvidados del Códice de Roda", *Habis*, 2: 165-178.

GONZÁLEZ DE LA PEÑA, D. (2019): "Goiriz y o Buriz", *Arqueotoponimia*. (<http://arqueotoponimia.blogspot.com>)

GONZÁLEZ DE LA PEÑA, D. (2016): "Hijos de las estrellas", *Arqueotoponimia*.

GONZÁLEZ DE LA PEÑA, D. (2017): "Una expedición en busca del ganado de Cooley". *Arqueotoponimia*.

HEANEY, S. (1977): *The Sense of Place*.

JOYCE, P.W. (1995): *The Origin and History of Irish Names of Places*. Dublin, Edmund Burke.

MARTOS NÚÑEZ, E. (2007): *Cuentos y leyendas tradicionales. Teoría, textos y didáctica*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

MURRAY, K. (2017): "Genre Construction: The Creation of the Dinnshenchas", *Journal of Literary Onomastics*, 6: 11-21.

MORALEJO ÁLVAREZ, J.J. (2005): "Arco(s), Busto(s), Pazo(s). ¿Toponimia de ganadería? As tebras alumeadas", *Estudios filológicos ofrecidos en homenaje a Ramón Lorenzo*. Universidade de Santiago de Compostela: 219-238.

NOIA CAMPOS, C.(2002): *Contos galegos de tradición oral*. Vigo, Nigratea.

Ó CORRÁIN, D. (1985): "Irish Origin Legends and Genealogy: Recurrent Aetiologies in History and Heroic Tale", *History and Heroic Tale: A Symposium*. Odense University Press: 51-96.

SÁNCHEZ FERRA, A.J. (2013): "La toponimia, un tema universal: los testimonios de los cuentos populares murcianos. Narrativa oral y toponimia: relatos etiológicos", *Antigüedad y cristianismo: Revista de Estudios sobre Antigüedad Tardía*, 30: 31-41.

SCOWCROFT, R.M. (1995): "Abstract narrative in Ireland", *Eriu*, 46: 121-158.

SCHLÜTER, D. (2017): "Boring and Elusive? The Dindshenchas as medieval Irish Genre", *Journal of Literary Onomastics*, 6: 22-31.

TETTAMANCY GASTÓN, F. (1912): *Boicentril. O druidismo e o celtismo gallegos. A epopeya irlandesa*. A Cruña: Imprensa e fotograbado de Ferrer.

THOMPSON, S. (1955): *Motif-index of Folk-literature*. Indiana University Press.

TONER, G. (2005): Authority, Verse and the Transmission of Senchas. *Eriu*, 55: 59-84.

TONER, G. (2014): *Landscape and Cosmology in the Dindshenchas*. Toronto: Celtic Cosmology: Perspectives from Ireland and Scotland.

O SANTUARIO DE SANTO ESTEVO DO ERMO

Un achegamento histórico e antropolóxico

Rafael Quintía Pereira

O santuario de Santo Estevo do Ermo sitúase na parroquia de Santa Cristina de Celeiro de Mariñaos, no concello lucense de Barreiros. Trátase dun interesante santuario cristián, pouco coñecido fóra da bisbarra, que atesoura todas as compoñentes dunha auténtica xeografía mítica e hierofánica, a saber: unha natureza exuberante asociada ás augas e ás pedras, unha lenda etiolóxica que nos fala das proezas duns santos, unhas fontes curativas onde se practican rituais salutíferos, unha romaría e unha historia que testemuña a vinculación do lugar e da súa ermida a un espazo sagrado de longa tradición.

Santo Estevo do Ermo é un santuario e xacemento arqueolóxico de grande interese aínda por estudar e escavar en profundidade. Nel consérvanse os restos do que puido ser un eremitorio, posiblemente de mulleres pois temos referencias históricas de que aquí habitaban ermitás. Ademais foi e é lugar de peregrinación debido á devoción popular ao santo tutelar da ermida e ás propiedades curativas atribuídas ás augas das súas dúas fontes: a Fonte Santa e a Fonte da Santa Rosa. A primeira especialmente indicada

para anemias e doenzas similares; e a segunda, a Santa Rosa, para o tratamento da doenza cutánea coñecida como a Rosa, así como para as verrugas e moitos outros males e enfermidades da pel.

En canto aos aspectos arquitectónicos e artísticos da ermida, transcribimos a información contida na ficha¹ descritiva que existe sobre este templo na web de catalogación patrimonial <http://patrimoniogalego.net/>:

"A capela do Santo Estevo do Ermo ou de Augas Santas data do Século XVIII. O templo é de planta rectangular a dúas augas e pórtico cerrado a tres augas na fachada, con dúas fiestras, sancristía na parte posterior a tres augas e tellado cuberto de lousa. Coroa a ermida unha espadana con arco de medio punto. O interior está pisado con vellas e sólidas lastras de pedra. A nave está separada do altar por un arco toural de medio punto. Consta dun pequeno e fermoso retablo de dous corpos, veteadado e dourado, de talla popular. É de orde composta. No primeiro corpo alberga tres imaxes: Unha de Santo Estevo no centro, de tipo popular pintada ao óleo e de 95 cm. de alto. Á dereita, unha de San Marcos, do Século XVI, de 65 cm. de alto e, á esquerda, unha da Inmaculada do século XVII,

¹ <http://patrimoniogalego.net/index.php/52018/2013/11/capela-de-santo-estuvo-do-ermo/>



Fraga do Santo Estevo e fervenza

con moito resabio popular e de 56 cm. de alto. No corpo superior, coroando o retablo, atópase unha imaxe de Santo Estevo de vestir”.

As orixes históricas

A primitiva capela do Santo Estevo de Augas Santas estaba situada un pouco máis arriba da actual edificación e pódese datar entre os séculos IX e X. A primeira referencia histórica que consta sobre a orixe da ermida é do ano 928, reinando Ordoño II, e refírese a ela como San Esteban da Ribeira do Masma e di que é propiedade pertencente ao Mosteiro de Esperautano, así denominado no chamado “Documento do rei don Silo”. En 1124 a documentación refírese a ela como Sancti Stephani de Aquis Sanctis e pasa a mans do mosteiro de Lourenzá. A designación da ermida de Santo Estevo como a das “Augas santas” é un claro indicio do temperá culto ás fontes milagreiras que había no lugar. En 1479, no Tumbo, di que alí recibían oficios os fregueses e alí se enterraban. Xa que logo,

a ermida funcionaba como igrexa parroquial de San Cosme de Barreiros e posuía o seu propio cemiterio. Entre os anos 1618 e 1699 atopamos referencias nos documentos á existencia de ermitás en Santo Estevo. En 1704 reedifícase e reparar a ermida. En 1740 a capela estaba en ruínas e ordenan derruíla. En 1758 os documentos falan da necesidade de fallar e retellar a capela. En 1765 edifícase a nova capela. En 1803 o bispo prohíbe dar misa nesta ermida. En 1820, coa desamortización de Mendizabal, pasa a mans privadas. En 1992 prodúcese a derradeira restauración da capela e faise a área recreativa.

As ermitás:

O/a ermitán/á ocúpase da atencións dos fieis e do coidado do santuario. Temos constancia da existencia de, cando menos, unha casa ou casetas de ermitán/á no lugar de Santo Estevo. Situada a carón da antiga capela, segundo documento de restauración do 1758 por orde do bispo Carlos A. Rio-

mal y Quiroga, estaba a: “Casa de la Hermita del Señor Santo Estevan donde ella vivía”. A documentación histórica rexistra que o 8 de maio de 1618 atoparon morta a Francisca ermitá e á súa sobriña na casa da ermida de Santo Estevo, onde vivían. Xa que logo, no século XVII xa había ermitás vivindo no lugar e atendendo o santuario. En 1699, o 25 de febreiro, foi enterrada Dominga Salgueyra, ermitá do Santo Estevo. Todos estes datos, xunto cos restos de estruturas e restos arqueolóxicos no lugar, fan pensar que neste canón de Santo Estevo puido existir un eremitorio.

Imaxes do templo:

A ermida alberga no altar maior as seguintes imaxes:

- Santo Estevo, en posición central e outra imaxe no fornello superior do retablo
- San Marcos (S. XVI), á dereita
- A Inmaculada Concepción (S. XVII) á esquerda



A inmaculada Concepción e Santo Estevo

Patrimonio inmaterial asociado ao ben

Ritualística

Fonte santa: Fonte de auga ferruxinosa que sae dun só cano situado nun perpiaño e verque a unha pía de pedra de sección rectangular. Estas augas son usadas con fins curativos dende antigo, como testemuña a tradición e a propia toponimia- Son especialmente recomendadas para tratar a anemia, a falta de apetito, os trastornos menstruais e para as embarazadas. Dise que o seu cativo chorro mantense sen alteracións ao longo do ano. Debe beberse entre 11 e 15 días seguidos, sempre en número impar”.

Conta a tradición que só unha vez na vida deixou de brotar e foi cando dúas mulleres que se achegaran ao lugar na procura das milagreiras augas comezaron a berrar por ver quen bebía primeiro e nese intre, ante o



Retablo da ermida.



*Restos arqueolóxicos na localización primitiva da capela,
as casas de ermitáns e o antigo cemiterio*



estupor de todos os alí reunidos, a fonte secou para volver botar auga unha vez que solucionaron a súa liorta.

Fonte da Santa Rosa: fonte curativa á que acode a xente para sandar todo tipo de doenzas de pel. Cómpre aclarar que a “rosa” é o termo que se emprega na cultura galega para denominar unha enfermidade cutánea que afecta tanto ás persoas coma o gando.

O rito curativo consiste en lavar a parte doente do corpo coa auga dese manancial e a axuda dun pano e despois deixar ese pano pendurado nunha póla ou arbusto do lugar ata que seque e se desfaga polo paso do tempo. A medida que o pano se vai desfecendo así fará a doenza.

*Fonte santa
de augas ferruxinosas*



Rito curativo na Fonte da Santa Rosa





Rito da imposición do santo

Pór o santo: O día da romaría, na ermida faise o rito de pór o santo ou de bicar o santo. Para este rito existe no templo, enriba do altar, unha pequena imaxe de Santo Estevo, de talla popular policromada de 33 cm. de alto, que é a que se usa para o ritual da imposición.

O rito de pór o santo lévase a cabo en moitos santuarios galegos. O rito de impor o santo é un ritual de contacto co sagrado.

O fin do rito de imposición da imaxe sagrada é a impregnación benéfica que emana do elemento sagrado, xa sexa en demanda de protección ou de curación. A través del o devoto entra en contacto coas imaxes devocionais do santuario, impregnándose do poder sagro que estes elementos emanan como representación simbólica da divindade ou da santidad.

A romaría do Santo Estevo: Orixinariamente, o día de Santo Estevo (26 de decembro) celebrábase dende o 1777, cando menos, unha romaría no lugar. A partir do ano 1844 a romaría trasladouse ao Luns de Pascua, data na que se facía misa, procesión, xantar campestre e verbena na praza do Concello. A romaría era, por entón, moi concorrida. Actualmente, e para garantir a afluencia dos fregueses e dos veciños que viven fóra, a romaría celébrase o primeiro sábado de xullo pero tamén se fai unha misa no lugar coincidindo co día do santo, o 26 de decembro. Nesta romaría e comida campestre na campa do santuario existe a tradición de coller varas de abeleira. Hai quen di que o costume viña das loitas de paus entre mozos coas que habitualmente remataba a festa.

É necesario salientar a importancia do rito da romaría pois ir de romaría implica a peregrinación a un santuario para cumprir



O santo Estevo de bicar

unha promesa, nun acto de acción e grazas, a realizar unha petición ao santo/a que alí se venera ou simplemente para participar nunha tradición relixiosa. Os devotos buscan a divina intervención da Virxe, Deus ou os santos para solucionar un problema. Outros acoden para darlle grazas polos favores recibidos. Non faltan os curiosos e turistas que se achegan para vivir o ambiente dunha romaría galega ou os que van polo aspecto máis lúdico e social da romaría.

Estas romarías xogan un importante papel social pois non debemos esquecer que este tipo de rituais son actos sociais nos que, aínda que algúns participantes estean máis entregados ca outros ás crenzas que subxacen aos ritos, o mero feito de tomar parte nun acto público conxunto sinala que os participantes aceptan unha orde social e moral común, un que transcende o seu status como individuo, mergullando temporalmente a

súa individualidade nunha comunidade. Para Antón Fraguas (1988: 7) “a relixiosidade ten as grandes manifestacións colectivas que co nome de festas e romarías se celebran dentro e fóra do santuario”. E como dicía o antropólogo Carmelo Lisón Tolosana:

“En estas exhibiciones vibra la creatividad imaginativa de un pueblo que se autocelebra y autointerpreta a sí mismo, a su modo de ser y sentir, expresando el gozo de vivir y formulando creencias. Los actores concretos, todos los celebrantes desaparecen con el tiempo y mueren, pero el santuario, el lugar, el pueblo y la ciudad se perpetúan porque otros festejos siguen celebrando la fiesta, fiesta intemporal como su iglesia, pueblo y ciudad, aldea y comunidad que perviven no en sus vecinos, sino en sus ritos y ceremonias que retoñan con brío en cada generación y celebración”. (2008: 49-50)

A romaría ten un forte significado relixioso pero tamén ten unha compoñente profana que se expresa a través da festa, das comidas, da música e o baile dos actos festivos que seguen á parte ritual e devocional das dinámicas propias destes lugares sagrados. Son a mostra da ledicia pola promesa feita ou cumprida e o momento de desacralización, de regreso ao mundo profano despois de ter permanecido en contacto co mundo do sagrado.

Un dos modos de construción cultural da paisaxe e a fixación do sagrado no lugar. A paisaxe está estruturada por camiños que van dun lugar a outro pero tamén que unen o mundo do cotiá co mundo do excepcional. Camiños polos que se peregrina aos santuarios. A peregrinación, a romaxe ao lugar sa-

grado, amosa como o camiño é unha construción cultural do espazo ao proporcionar unha orientación, ao configuralo segundo unha dirección. A dirección que leva ao lugar onde é posible a hierofanía, o lugar de encontro e comunión da comunidade que se reafirma a través dos ritos que aquí se levan a cabo.

A análise dos diferentes rituais que se celebran neste santuario revelan as inquedanzas das xentes que aquí acoden, os seus temores e a súa visión da orde do mundo e das forzas que o compoñen. Todas elas son prácticas rituais que buscan a salvagarda das necesidades básicas da vida: saúde, fertilidade, seguridade e e bonanza. E todas elas conforman unha valiosa mostra do noso patrimonio inmaterial.



Ermida de Santo Estevo

Mitoloxía

Lenda do cabalo de santo Estevo e de Santiago no Ermo: No canón de Santo Estevo atopamos unha das moitas pegadas que, supostamente, o cabalo de Santiago deixou en Galicia. Conta a lenda que andaban por Galicia o apóstolo Santiago e santo Estevo fuxindo da invasión musulmá. Cabalgaban os dous santos dende Ribadeo na súa escapada das tropas árabes cando chegaron ao bordo do canón do Ermo, no concello de Barreiros. Santiago, vendo que os seus perseguidores se lles botaban enriba, saltou co seu cabalo dende a Pena do Vedral, e por riba do canón, ata a Pena do Revertedoiro, e ao tocar terra na outra beira dos cantís deixou a pegada do seu cabalo nesa pena situada a carón do camiño de baixada cara á fervenza. Velaí a orixe das pegadas das ferraduras do cabalo de Santiago que aínda se poden contemplar hoxe en día. Santo Estevo, que non debía ser tan santo e poderoso como Santiago, saltou tamén pero o seu cabalo non deu chegado ao outro lado do canón e esnafrouse, morrendo no lugar. Por iso a tradición di que santo Estevo está enterrado onde co tempo se erixiría unha capela no seu nome: a capela de Santo Estevo do Ermo. Deste xeito o sagrado, o extraordinario deixa a súa pegada na paisaxe. Como dicía o antropólogo Malinowski ao falar das sociedades melanesias: “o mundo mítico recibe a súa substancia na rocha e no outeiro, nos cambios na terra e no mar [...] Nótase a influencia vivificadora do mito na paisaxe”. Cómpre lembrar que o patrimonio é tamén unha forma de artellar e interpretar o territorio dende unha clave simbólica e mítica pero tamén social e política. As pegadas de Santiago, ou do seu cabalo, na rocha son a ollos da xente a proba da súa estancia en Galicia, da súa historia e da súa predicación. Son a mostra palpable na inmutable pedra da chegada dun novo credo e dunha nova ideoloxía: o cristianismo.

A Santa Compañía na Fraga de Santo Estevo: Existe a crenza popular de que a Santa Compañía frecuenta o lugar camiño do vello cemiterio que había a carón de onde se situaba a antiga ermida. Segundo se recolle no traballo publicado Irmandade de Santo Estevo: “estas aparicións eran sempre observadas pola noite, moitas veces por debaixo da “Casa do Castellano”, no cruce do camiño que colle cara ao Santo Estevo” (2013: 56). Para resumilo brevemente, a Compañía é a procesión de ánimas en pena que saen pola noite a percorreren camiños e corredeiras da parroquia anunciando a futura morte dun veciño. Nunha das representacións máis habituais dise que a procesión de mortos vai encabezada por un vivo que porta a cruz e o caldeiro e auga bendita. Detrás vai a confraría de ánimas que adoita vestir sudarios ou túnicas brancas con carapucha e ilumina o seu paso con cirios que, ás veces, son ósos de morto acesos. Os vivos condenados a camiñaren cada noite coa Compañía verán minguar a súa saúde: unha extrema fraqueza e palidez inundará os seus corpos e non acadarán descanso noite ningunha ata que sexan quen de pasarlle a terrorífica carga a outro desgraciado. A Compañía vén reclamar a alma de alguén que vai morrer, a reprochar ou castigar as faltas cometidas polos vivos ou para anunciarlle a quen se topa con ela a morte dalgún coñecido ou dun mesmo.

Estas lendas de ánimas, aparecidos e compañías, tan propias da nosa cultura, veñen a transmitirnos os temores da sociedade que as crea. A este respecto dicía o antropólogo Paul Bohannan:

"La cultura está encapsulada en sus narraciones. [...] Los relatos son expresiones creativas de aspectos esenciales de la cultura. La creatividad y la fantasía expresada en las narraciones ayuda a interpretar las ideas establecidas. Al mismo tiempo, el relato sirve para liberar

la mente de algunas de sus constricciones culturales”.

As narracións míticas, son unha sorte de re-domas que conteñen saberes, crenzas, valores, normas sociais, xurídicas ou relixiosas, explicacións da realidade natural ou cultural e, en definitiva, unha forma de mirar e de estar no mundo. Tal e como explica Paul Bohannan (1986), o mito proporcionar tanto unha explicación como un bosquejo das relacións sociais e da relación da humanidade co resto da natureza. Proporciona exemplos morais e relixiosos. Xa que logo, este tipo de relatos son, moitas veces, depositarios de valores, credos e prácticas relixiosas. Neste caso, das nosas crenzas sobre o Alén, sobre os mortos (as veces perigosos) e da relación

de axuda mutua que, ás veces, establecemos cos nosos defuntos, que demandan axuda para saír do Purgatorio e acadar a gloria eterna e a cambio protexen, conceden favores, arranxar problemas e intermedian por nós antes os poderes divinos. As ánimas son, pois, ambivalentes, é dicir, poden ser boas ou vir con malas intencións. Como dixemos, as ánimas poden interceder por nós ante a divindade e mesmo poden axudarnos nos nosos males ou problemas da vida cotiá, pero tamén poden vir a pedir xustiza, vinganza, a amolar os vivos ou a aterrorizalos. Eses temores plásmanse en lendas e visións coma as da Compañía.

Informantes: Ramón Becerra, Manuel Miranda.

Bibliografía:

A. C. IRMANDADE SANTO ESTEVO (2013). *O santo Estevo do Ermo e a súa fraga*. Lugo: Deputación de Lugo.

BOHANNAN, P. (2010). *Para raros nosotros. Introducción a la antropología cultural*. Madrid: Ediciones Akal.

FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (1984). *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

FRAGUAS Y FRAGUAS, A. (1988). *Romaría e santuarios*. Vigo: Editorial Galaxia.

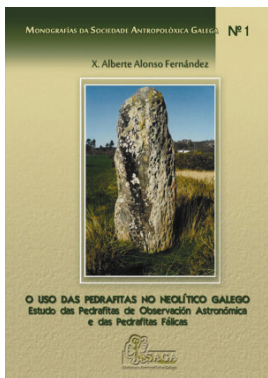
LISÓN TOLOSANA, C. (2008). *De la estación del amor al diálogo con la muerte (en la Galicia profunda)*. Madrid: Ediciones Akal.

MALINOWSKI, B. (1994). *Magia, ciencia, religión*. Barcelona: Editorial Ariel.

QUINTÍA PEREIRA, R. (2022). *Pola graza de Deus. Relixiosidade popular en Galicia*. Pontevedra: Ab Origine Edicións.

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

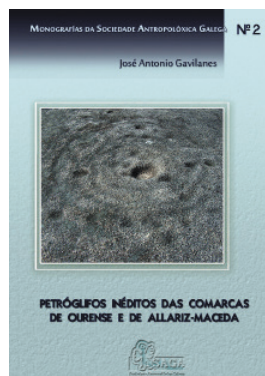
VELASCO MAÍLO, H.M. (2007). *Cuerpo y espacio*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.



MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A Nº 1

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

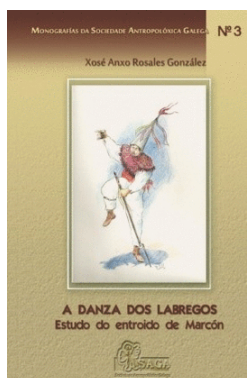
Autor: X. Alberte Alonso Fernández



MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A Nº 2

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

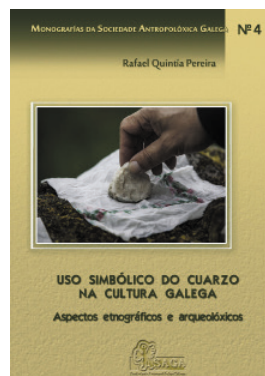
Autor: José Antonio Gavilanes



MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A Nº 3

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

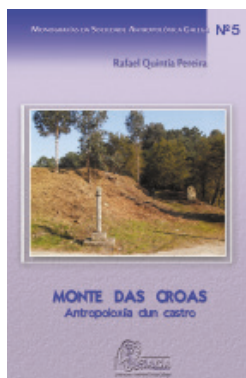
Autor: Xosé Anxo Rosales González



MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A Nº 4

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

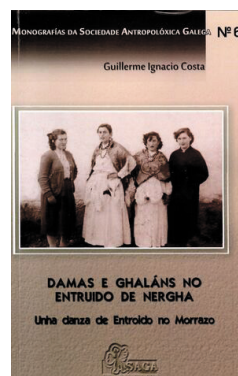
Autor: Rafael Quintía Pereira



MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A Nº 5

*Monte das Croas.
Antropoloxía dun castro.*

Autor: Rafael Quintía Pereira



MONOGRAFÍAS DA S.A.G.A. Nº6

*Damas e Ghaláns no Entruido de Nerga.
Unha danza do Entroido no Morrazo.*

Autor: Guillermo Ignacio Costa

MONOGRAFÍAS



UN POSIBLE SANTUARIO DEDICADO Á VELLA NOS MONTES DE BAROÑA

Lidia Mariño Ventoso

Os que seguides habitualmente as miñas publicacións estades fartos de saber quen é a Vella mais, para os que non, aí vai unha pequena explicación. A Vella é unha personaxe mítica -faceta anciá da fermosa Moura de longos cabelos louros que aparece peiteándose nos cursos de auga-, protagonista de infinidades de lendas por todo o noso territorio. A súa figura utilízase para explicar quen colocou tal pedra en tal lugar, quen construíu as mámoas mentres ía fian-

do, quen crea os fenómenos meteorolóxicos (non en van, o Arco da Vella leva o seu nome) e outras tantas características idénticas ás que adoitan presentar as divindades cosmogónicas. Isto é, unha deusa moi antiga, prehistórica, que rexía os ciclos da vida e da morte e daba explicación a todo aquilo para o que o ser humano non tiña resposta. Ela era a propia Natureza, o propio Cosmos personificado, Ela era aquela da que todos descendemos e creadora de todo canto alcanza a vista¹.

1 MARIÑO, L. (2021): "Reconstruíndo á deusa tralo mito. Análise comparativa entre a Vella galega e a Frau Holle xermánica", SAGA. *Revista dixital de investigación*, 3, 4-29.

2 BURKERT, W. (2013). *Homo Necans*. Barcelona: Acantilado.

Esta Deusa é tan antiga coma o propio tempo, probablemente sexa a divindade máis antiga da humanidade, pois moitos investigadores pensamos que as súas raíces se afunden no paleolítico e que as Venus e pinturas rupestres están vencelladas con Ela. Xa que logo, os seus santuarios orixinais non tiñan as características que podemos esperar ao pensar nesta clase de lugares: non eran templos nin ningunha clase de construción, senón espazos naturais con características especiais, distintivas, que fixeron que os seres humanos viran a súa man e a súa presenza reflexada nas peculiaridades da contorna. Por iso é moi difícil atribuír a un lugar a etiqueta de “Santuario da Vella”, de feito, en tódolos anos que levo investigando a súa figura é a primeira vez que o fago. Mais hai un dato que nos leva a propoñer esta categoría para o lugar que nos ocupa, e é o feito de que os romanos colocaran nun monte inzado de lendas sobre a Vella un ara dedicada a Diana-divindade que moitos investigadores consideran herdeira da Gran Deusa primixenia²-e, posteriormente, tamén fose cristianizado coa capela da parroquia.

Pero vaíamos por partes explicando tódolos detalles, ata poder construír unha imaxe panorámica onde tódolos datos cobren sentido.

Atopámonos na parroquia de San Pedro de Baroña (concello de Porto do Son), coñecida polo seu fermosísimo castro situado a pé de mar. Un castro, por certo, do que algúns investigadores apuntan que pode tratarse mais dun santuario que dun lugar residencial,



Fot. dereita: Ara dedicada a Diana Venatrix atopada en San Pedro de Baroña (Museo de Pontevedra)



Petróglifo dun sol nunha protuberancia da rocha no Monte da Gurita

sendo un dos datos que esgrimen o feito de que estea aliñado, precisamente, co lugar do que imos a falar³. Pois debemos abandonar o mar e encamiñarnos cara os montes que o dominan, con pedras cheas de signos, uns naturais e outros feitos pola man do home, mais todos eles indicios dunha historia moi, moi antiga. Posiblemente, a historia máis antiga do mundo.

Trátase esta dunha zona moi batida polo vento, circunstancia que combinada coa proximidade do mar e da súa salitre a fan propicia para a aparición do que en xeoloxía se coñece como *taffonis*. Son rochas que, por fóra, teñen a aparencia dunha cachola compacta, salvo por presentar ás veces “portas” e “ventás” que permiten acceder ao seu interior. Fórmase así unha cavidade, unha especie de cova, que presenta unha estrutura tipo panal de abella como a que se pode apreciar nas fotografías. De xeito recorren-

te, e por todo o noso territorio, estes lugares atópanse asociados coa figura da Vella, quen a miúdo habita neles e/ou os transportou ata o seu lugar. Pois, como xa dixemos, as paisaxes especiais, que amosan características fóra do común, espertan preguntas no ser humano que, antes da chegada da revolución científica, eran respondidas en clave simbólica, utilizando unha linguaxe mítica.

Por riba da igrexa de San Pedro de Baroña atópase o Monte da Gurita, un lugar que presenta varios petróglifos dos que destacaremos especialmente dous. Por unha banda, preto da súa cima, unha especie de “oculado”: dous círculos concéntricos que asemeñan aos ídolos oculados característicos do neolítico, os cales se teñen atopado en contextos rituais e funerarios, sendo interpretados coma os ollos da Gran Deusa. Na ladeira do monte, unha gran laxe semivertical cuberta de cervos e, nunha protuberancia da

3 GARCÍA QUINTELA, M. V.; A. C. GONZÁLEZ-GARCÍA (2016): "Entre el cielo, el mar y la tierra: el santuario rupestre del castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña)", *GALLÆCIA*, 35: 1-38

rocha, un sol cuxo relevo o fai destacar entre os animais.

Curiosamente, a escasos metros deste significativo soliforme, atopamos un lugar cunha lenda na que a Vella interactúa co sol. O Outeiro Bicudo ou Outeiro do Corvo é unha rocha significativa da paisaxe, vese perfectamente dende o pobo aos seus pés, arrombada sobre a ladeira do monte nun equilibrio imposible. Ao achegarse a ela compróbase que é un taffoni, pois a súa base presenta os característicos oquiños. Sen embargo, neste caso, o máis significativo da pedra non é o taffoni senón que, vista dende un lateral, arreda talmente a forma dunha faciana. Esta circunstancia foi a que, seguramente, deu orixe ao topónimo bicudo, de “bico”, pois a cara semella ter a boca antreaberta, malia que un informante díxome que máis que un rostro humano asemellaba ao dunha

serpe. Para rematar, a base da ladeira na que se atopa o penedo presenta gravados uns cervos. E como non podía ser doutro xeito, un lugar como este non podía deixar de ter lenda. Disque un día unha vella que estaba fiando se atopou con esta pedra, gustoulle e decidiu transportala ata un alto como un símbolo de bo agoiro para o pobo. Así, sacou o mantelo da cabeza e colgouno nun raio de sol, botou a pedra na cabeza, e marchou monte arriba sen deixar de fiar e cantar. Ao chegar ao cumio do monte colocou a pedra, púxolle unha cuña debaixo para que non esvarara, recolleu o mantelo do raio de sol e quedou ao seu carón fiando contenta ao ver a fermosura da inmensidade do mar que se albiscaba dende ela.

Esta lenda ten varios aspectos significativos. Por unha banda, temos o motivo recorrente da explicación para un penedo singular,



A faciana da Vella ollando cara o mar

colocado nun equilibrio imposible sobre a ladeira, como que foi posto alí pola Vella. Pola outra, a referencia de que a Vella “queudou alí contemplando a paisaxe”, algo fora do común neste tipo de lendas, pero que explica o “rostro” que efectivamente mira cara a inmensidade do mar. Incluso o feito de ser identificado polos veciños como unha serpe se asocia con Ela, pois ben é sabida a capacidade da Moura para transformarse en serpe. Por último, temos o motivo de colgar o mantelo nun raio de sol, que cobra especial relevancia ao atoparse o petróglifo dun sol gravado en relevo a tan escasos metros do penedo. Existen numerosas historias de santos e ermitáns que son capaces desta proeza, as cales teñen sido interpretadas como unha ordalía, unha proba do poder divino das personaxes que son quen de obrar tal fazaña⁴. Sen embargo, e tendo en conta a capacidade creadora dos fenómenos atmosféricos da Vella, coido que podemos engadir outra capa de significado ao mitema. Este aspecto meteorolóxico atópase tamén presente noutras historias similares, como por exemplo a de Santa Bríxida, á que un día sorprendeu unha tormenta que a enchoupou de pés a cabeza. En canto escampou, a santa colleu as súas roupas e púxoas a secar colgándoas nun raio de sol. Do mesmo xeito, existen numerosas historias por todo o mundo -pois o arquetipo desta Vella mítica, Gran Deusa primixenia, atópase presente nos cinco continentes- nos que o Arco da Vella é, ou ben a Vella mesma transformada en serpe, ou ben o seu mantelo que estende cando chove para protexernos da chuvía⁵. Como exem-

plo próximo, a lenda etiolóxica da Virxe de Chamorro, en Ferrol, construída sobre un penedo -que ten o seu rostro gravado- no que a Virxe se apareceu estendendo o seu mantelo para protexer a uns nenos dunha treboada e facendo, así, aparecer o Arco da Vella no ceo. Xa que logo, o feito de que a nosa Vella colgue o mantelo nunha raiola de sol, bote a andar monte arriba e recolla de novo o mantelo, ben pode a estar a expresar, en linguaxe simbólica, a creación do arco no ceo. De ser así, o relato asociado co penedo estaríanos a falar, a un tempo, da relación da Vella coa construción da paisaxe e da creación do clima. Mais hai un terceiro elemento, pois a Deusa obra tal proeza sempre sen deixar de fiar, algo recorrente nas súas lendas, tanto que parecen querer transmitirnos a imposibilidade de interromper a tarefa de fiado, por moi ocupadas que estean as súas mans. Isto é así porque o seu fuso é un símbolo do axis mundi, o eixo sobre o que xira o mundo, que ela mantén constantemente en movemento para que se sucedan as estacións. Así se nos refire noutras mitoloxías, como por exemplo na da etnia fino-báltica dos Mari, onde o eixo do mundo é o fuso da Deusa, que ela mantén en movemento para facer xirar as estrelas no ceo⁶.

Mais non remata aquí a relación da Vella co lugar, senón que nun alto fronte ao Monte da Gurita temos outro taffoni que algúns chaman a Casa da Bruxa e outros a Cova do Sino. Conta a lenda que a muller que alí habitaba foi expulsada do pobo por bruxa, polo que decidiu ir vivir a aquela cova, situa-

4 QUINTÍA, R. (2020): "As lendas de homes santos e ermitáns nas terras do Deza e Trasdeza", *Descubriendo. Anuario de Estudios e Investigación de Deza*, 13.

5 MARIÑO, L. (2022): "Arco da Vella, vaite de aí. Relatos míticos que explican por que esconxuramos ao arco. O medo é libre", *Actas das XIV Xornadas de Literatura de Tradición Oral*: 35-60.

6 Dato aportado polo Doutor de Estudos Culturais Galina E. Shkalina, Profesor do Departamento de Cultura e Artes da Universidade de Mari, Yoshkar-Ola (Rusia).

da nun alto dende o que divisar a aldea e poder enviar conxuros sobre seus habitantes. De feito, xusto sobre o taffoni existe unha rocha con forma de cadeira, na que se sentaría a Vella para ter unha boa panorámica. Outros penedos circundantes son interpretados como a súa cama ou a súa bañeira. Esta historia conta tamén con varios elementos de interese para a nosa análise. Igual que no caso anterior vimos como, ás veces, esta antiga Deusa foi cristianizada e convertida en Virxe, outras veces utilizouse a técnica contraria, sendo a súa figura demonizada e convertida nunha bruxa mala. Esta é unha desas ocasións, pois temos referencias de lugares de idénticas características nos que a Vella habitaba para protexer coa súa maxia a aldea dende o alto e non para conxurala. Vexamos un exemplo:

“Frente al pueblo medieval de Gratteri (Sicilia) existe una cueva situada a más de mil metros de altitud, en una elevación montañosa conocida como Pizzo di Pilo (...) En la cueva habita A Vecchia, “La Vieja”, una anciana hilandera que observa el comportamiento de sus habitantes desde las alturas y pasa todo el año fabricando regalos y cocinando exquisiteces para los niños. Una vez al año, en Nochevieja —festividad referida en documentos antiguos como “Noche de la Vieja” (Mariño 2022b) —, baja al pueblo para repartir estos obsequios a los niños buenos y cenizas a los rebeldes. Los refranes populares relacionan su aparición con el clima helado de esta época (...)

Desde tiempos inmemoriales se realizaba un ritual para representar la llegada de la Vieja

que en los últimos años se ha recuperado. Un hombre se vestía de anciana para representarla, montado en un burro y cubierto con una sábana blanca que le tapaba el rostro. Este iba acompañado de jóvenes del pueblo portando cencerros y antorchas, tocando cuernos, vestidos con la ropa de los pastores antiguos y gritando: “¡La Vieja! ¡El bebé está llorando!”. La comitiva iba de casa en casa entonando cantos típicos y pidiendo ofrendas de alimentos.

(...) En la recuperación del rito, son niños los que acompañan a la Vieja, y llevan a cabo un interesante ritual de iniciación a la edad adulta. A partir de los 7 años pueden unirse a la comitiva de aquellos que ascenderán por los tortuosos senderos que conducen hasta la cueva. Esto es considerado una prueba de valentía, al superar los miedos de la noche, y que se está preparado para ser adulto. Una vez en la gruta, los muchachos llamarán a gritos a la anciana y uno de ellos hará sonar el cuerno: es la voz de la Vieja respondiendo. Concluido el ritual, emprenderán el camino de vuelta, esta vez ya iluminados por las antorchas⁷”.

Este interesantísimo testemuño siciliano conserva tódolos elementos, míticos e rituais, asociados coa figura da Vella, entre eles:

- O seu vencello co Entroido, presente en todo o mundo, de feito, tamén nas mascaradas da península aparece a figura da Vella fiandeira co seu bebé⁸.

-A referencia de que Ela foi a figura primixenia que daba regalos e castigos polo Nadal, antes de ser substituída por personaxes de sistemas de crenzas posteriores⁹.

7 MARIÑO, L. (2022): "Anna Perenna, la diosa nutricia anciana", *Liburna*, 19: 109-162.

8 MARIÑO, L. (2019): "A figura da Vella mitolóxica como personaxe do Entroido", *Caderno de Campo. Boletín informativo da Sociedade Antropoloxica Galega. Especial Entroido*, 11: 17-23.

9 MARIÑO, L. (2021): "Reconstruíndo á deusa tralo mito. Análise comparativa entre a Vella galega e a Frau Holle xermánica", *SAGA. Revista dixital de investigación*, 3: 4-29.



Casa de Bruxa ou Cova do Sino

- A asociación co clima xélido desta época, pois igual que a Moura nova representa a época calorosa do ano, a Vella é a manifestación do inverno¹⁰.

Mais centrándonos no caso que nos ocupa, esta tradición presenta dous puntos interesantes de conexión coa nosa: por unha banda, o feito de que a Vella habite nunha cova situada nun cumio dende o que se domina a aldea, para vixiar o comportamento dos seus habitantes e así premialos ou castigalos en cada fin de ciclo. Pola outra, o rito de paso dos nenos, que son considerados adultos cando se atreven a subir ata alí no medio da noite, momento no que fan soar un corno coma se fose a voz da Vella. Temos referencias en Asturias de idéntico ritual, os nenos

que durante o Entroido suben ata un penedo onde habita a Vella e refiren escoitar a súa voz no eco que fan as pedras¹¹. Non deixa de ser interesante que un dos nomes do penedo sexa Cova do Sino, en galego sinónimo de campá, un microtopónimo que adoita facer referencia a penedos ocos que producen algunha clase de son ou eco. Xa que logo, e tendo en conta que os ritos e os mitos relacionados coa Vella se repiten con idénticas características por toda Europa, non resulta descamiñado pensar que, antes do proceso de demonización que a converteu en bruxa, a lenda -e incluso o ritual- asociada coa Casa da Bruxa de Baroña fose como a de Gratteri. Así parecen amosalo os interesantes puntos de conexión entre ámbolos dous lugares.

10 MARIÑO, L. (2022): "Arco da Vella, vaite de aí. Relatos míticos que explican por que esconxuramos ao arco. O medo é libre.", *Actas das XIV Xornadas de Literatura de Tradición Oral*: 35-60.

11 DE MILIO, C. (2020): "Xanes, Mari, Fées: triangulando las hadas atlánticas", *Revista de Folklore*, 463: 86-103.



Casa de Bruxa ou Cova do Sino

E deixamos para o final o dato co que comezamos, o achado no s. XIX dun ara romana *que foi desenterrada nas proximidades da igrexa de Baroña ao abrir unha gabia para canalizar a auga dunha fonte*¹². Esta está dedicada a Diana Venatrix (Diana cazadora), unha das escasísimas aras do noroeste peninsular dedicadas a esta divindade, e nela o ofertante pide pola súa saúde. Cómprenos tamén salientar, xunto a este achado arqueolóxico de especial carga ritual e relixiosa, a doutros restos de similar valor simbólico, como é a existencia de varias mámoas na contorna.

Chegou o momento, entón, de recompilar tódolos datos que vimos de expoñer. Temos un lugar no que conviven elementos simbólicos de moitas épocas diferentes: petróglifos -entre os que destaca un significativo sol en relevo-, mámoas, un ara romana e unha capela cristiá. Así mesmo, temos a lo menos dous penedos que conservan interesantes lendas asociadas coa Vella, lendas nas que se relatan -nesa linguaxe mítica primixenia, que cómpre descifrar para atopar os significados ocultos tralos símbolos- algunhas das características máis importantes desta Deusa: a imposibilidade de deixar de fiar para que o mundo non deixe de xirar, a creación do clima e, de xeito especial, a aparición do Arco da Vella no ceo, a construción da paisaxe, a explicación para as caprichosas formas dos penedos en forma de faciana, a súa figura protectora observando á humanidade dende as alturas para premiar e castigar o noso comportamento e, posiblemente, o vencello cos ritos de paso que convertían aos nenos en adultos, ao aventurarse a ir na

súa procura, buscando escoitar a súa voz no resoar dos penedos. De xeito significativo, a ara está dedicada tamén a unha deusa, unha que numerosos autores teñen referido que se trata dun remanente da figura da Gran Deusa Nai.

Con todos estes datos na man, non resulta descamiñado pensar que esteamos ante un lugar de especial carga simbólica para os antigos -o cal non pode ser de estrañar contemplando a abraiante fermosura da paisaxe que o rodea-, un no que a propia divindade facía acto de presenza, tendo o seu acubillo dende o cal rexer os destinos da humanidade, crear o clima, construír a paisaxe, facer xirar as estrelas na bóveda celeste e determinar o bo ou mal comportamento dos habitantes da aldea. O que é, a tódolos efectos, unha Deusa. Un lugar que conservou a súa carga simbólica a través dos cambios nos estilos de vida, na cultura e nas relixión. Non en van, erixíronse mámoas, graváronse petróglifos, ofertáronse aras e construíronse capelas. Así as cousas, resulta moi difícil non ser un pouco ousados e propoñer o lugar como un bo candidato para ter sido un posible Santuario da Vella.

Con todo, este artigo trata de ser simplemente iso, unha proposta inicial. Trataríase agora de afondar en tódolos indicios que vimos de expoñer e ver se, efectivamente, poden corroborar a intuición que esperta a súa análise conxunta: a de que, algún día, os cansados pés da Vella Deusa pisaron estas terras, e fixérono para quedar.

12 MARIÑO DEL RÍO, M. (2011): "El patrimonio sonense y sus enclaves". *La Voz de Galicia* https://www.lavoz-degalicia.es/noticia/barbanza/2011/09/04/patrimonio-sonense-enclaves/0003_201109B4C3993.htm

Bibliografía

BURKERT, W. (2013). *Homo Necans*. Barcelona: Acantilado.

DE MILIO, C. (2020). "Xanes, Mari, Féas: triangulando las hadas atlánticas", *Revista de Folklore*, 463: 86-103.

GARCÍA QUINTELA, M. V. ; GONZÁLEZ-GARCÍA, A. C. (2016): "Entre el cielo, el mar y la tierra: el santuario rupestre del castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña)", *GALLÆCIA*, 35: 1-38

MARIÑO, L. (2019): "A figura da Vella mitolóxica como personaxe do Entroido", *Caderno de Campo. Boletín informativo da Sociedade Antropoloxica Galega. Especial Entroido*, 11: 17-23.

MARIÑO, L. (2021): "Reconstruíndo á deusa tralo mito. Análise comparativa entre a Vella galega e a Frau Holle xermánica", *SAGA. Revista dixital de investigación*, 3: 4-29.

MARIÑO, L. (2022): "Arco da Vella, vaite de aí. Relatos míticos que explican por que esconxuramos ao arco", *O medo é libre. Actas das XIV Xornadas de Literatura de Tradición Oral*: 35-60.

MARIÑO, L. (2022): "Anna Perenna, la diosa nutricia anciana", *Liburna*, 19: 109-162

MARIÑO DEL RÍO, M. (2011): "El patrimonio sonense y sus enclaves", *La Voz de Galicia*. https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/barbanza/2011/09/04/patrimonio-sonense-enclaves/0003_201109B4C3993.htm

QUINTÍA, R. (2020): "As lendas de homes santos e ermitáns nas terras do Deza e Trasdeza", *Descubriendo. Anuario de Estudios e Investigación de Deza*, 13.

Recursos audiovisuais:

Unha Vella mítica no camino https://www.youtube.com/watch?v=-UY_Vb5zzIc

O país da Moura – Capítulo 3: A constructora do mundo (minuto 0:59): https://www.youtube.com/watch?v=-UY_Vb5zzIc



CAMINOS, UMBRALES, MITOLOGÍAS

José Luis Cardero López

Mundo propio y Universos de lo ajeno y extraño

El establecimiento y determinación de características que se consideran como propias de aquellos individuos que forman parte de un determinado ámbito espacio-temporal, es una de las primeras medidas que se tomarán desde el grupo social, comunidad o colectividad que se considere. Ese ámbito, compartirá desde luego dichas características, tanto las individuales como aquellas que

se determinen o se manifiesten a partir de las comunidades formadas por los distintos grupos de individuos, pues estamos ante la manifestación de al menos tres niveles de organización: personas, colectividades y grupos, formación colectiva general. A esta última, resultado cualitativo de la vinculación de las anteriores, lo denominaremos, de una manera general y amplia, como Mundo. Se trataría entonces, partiendo de esta clasificación de niveles, de reflexionar acerca de las planificaciones establecidas sobre el establecimiento del Mundo y de los Universos considerados como depósito o residencia de lo ajeno y de lo extraño. Para ello, quizá sería

necesario detenerse también en consideraciones sobre lo Numinoso, como un ámbito en el que se concentra lo absolutamente ajeno y extraño al Mundo, de su aproximación al espacio-tiempo de lo social mediante lo Sagrado, que sigue conservando muchas de las características definitorias y propias de lo Numinoso, como lo paradójico y lo ambiguo, y de la disposición de todo ello sobre el espacio-tiempo de lo social, que da lugar, a su vez, a fenómenos como lo Religioso y a las manifestaciones de lo Divino. Así, a partir de la configuración del espacio-tiempo del Mundo -que se lleva a cabo como consecuencia de las planificaciones de los espacio-tiempos individuales y grupales- pueden articularse a su vez también los distintos planos estructurales sobre los que se establecen las relaciones con otros Universos y las posibilidades de acceso y tránsito entre ellos.

De tal manera, en las descripciones proporcionadas por los relatos de algunas mitologías sobre la formación y manifestación de estos ámbitos, se habla de un Universo situado en lo alto, donde residen ciertas entidades que en su momento tomarán el aspecto y la naturaleza de seres sobrenaturales y extraordinarios representados por dos gemelos que muestran caracteres opuestos y que son paridos por la Gran Diosa Madre, siendo a su vez alguno de ellos creador de la Tierra y de la primera pareja de humanos. Pero estas criaturas divinas terminarán por combatir entre sí, con el resultado de la muerte de uno de ellos o su destierro a un ámbito subterráneo homologado con el Infierno y el reino de los muertos, que se considera como otro Universo separado del anterior. Se trata de una distribución vertical, representada a veces mediante círculos

secantes -así, por ejemplo, en el caso de los chamanes siberianos con su símbolo denominado vesica piscis formado por un círculo superior y otro inferior que se cortan¹ - en la cual el círculo superior representa el Universo de los Dioses, el círculo inferior figura como el Universo de los Muertos o el Infierno, y la zona secante entre los dos círculos es el Mundo de los humanos. Esta distribución de los diferentes ámbitos y entornos establecidos en el espacio-tiempo trae consigo también el diseño de los caminos y vías de tránsito dispuestos entre ellos, así como los correspondientes umbrales que han de ser atravesados en su caso, así como las transformaciones que han de experimentar quienes por ellos efectúan pasos o traslados. Esta cuestión de los caminos o vías de comunicación tendidas, de una manera más o menos manifiesta, entre el Mundo y los posibles Universos ajenos y separados del mismo, puede llegar a ser considerada como algo importante en el diseño y establecimiento de los correspondientes sistemas de creencias, y trae consigo la necesidad de existencia de especialistas que, como los chamanes, poseen los conocimientos y técnicas necesarias para realizar con éxito ese viaje entre ámbitos espacio-temporales singulares y específicos, como pueden ser, por ejemplo, el Mundo y el universo del Más Allá, bien para rescatar almas y espíritus arrebatados por seres sobrenaturales, dioses y demonios, o para proteger adecuadamente las almas de quienes han de realizar necesariamente ese viaje, que suele ser último y definitivo para los individuos corrientes.

Así, los caminos -o el Camino, concepto cuyas cualidades y características describiremos luego- resultan ser unos elementos

¹ Ver en Godwin Vickers: *Le dualisme primordial. Esus & Dyeus et de l'orphisme au catharisme*, p. 28

necesarios y resultantes del proceso de la separación y distinción establecidas entre ámbitos espacio-temporales singulares, diferentes, aunque en muchos casos, coexistentes, tal como podrían considerarse aquél al cual hemos denominado Mundo y los otros a los que llamamos Universos. Se puede decir que todos los sistemas de creencias que los grupos sociales han elaborado en los distintos entornos espacio-temporales en los cuales transcurre su existencia y desarrollan su actividad, se apoyan en esa bipolaridad establecida entre lo propio y lo extraño o ajeno, concebidos en cualquier caso como ideas, conceptos, entidades o formas separadas, delimitadas, posibles de distinguir y a las que se atribuye una personalidad en la cual suelen depositarse conceptos claves y básicos del propio grupo social. Entre dichos conceptos figuran el de ser, el de permanecer, y el de distinguirse entre sí. No menos importante será la necesidad de tránsito entre dichos ámbitos espacio-temporales, que parece revelarse como algo inmediato a la presencia y a la correspondiente manifestación de Mundo y Universos. La posibilidad de trasladarse entre ámbitos como los citados, informa la práctica totalidad de los sistemas de creencias que se expresan en el curso del espaciotiempo de nuestros entornos humanos. En ellos existe la posibilidad del tránsito, del viaje, del desplazamiento efectuado desde el Mundo y desde la existencia propia de éste, hasta otros Universos como puede ser aquél en el cual son recibidos los muertos, o el Universo de lo Sobrenatural, donde pueden morar entidades y personajes propios de lo Numinoso y de lo Sagrado.

El hecho importante, trascendente, capaz de fundamentar de por sí todo un sistema de creencias, es precisamente aquél que se desprende ya no sólo de la existencia del Mundo o de su presencia permanente frente a los

individuos que en él residen, sino sobre todo de esa expresión de conciencia mediante la cual será posible determinar la estructura espacio-temporal de los distintos y plurales ámbitos alternativos al propio Mundo, a los cuales se tiene por entidades existentes, posibles y variadas. De esa misma diversidad surge asimismo la posibilidad del tránsito, es decir, aquello que constituye todo el proceso mediante el cual puede llevarse a cabo la comunicación o el hecho del viaje que cabe realizar entre dichos entornos, acerca de cuyo acceso, así como de las condiciones necesarias para efectuarlo adecuadamente, se trata con detalle en las distintas mitologías.

El Camino resulta ser así un hecho inseparable de la pluralidad de entornos espacio-temporales y, asimismo, una necesidad que surge de la propia presencia del Mundo y de los Universos de lo extraño y de lo ajeno cuando se manifiestan como entidades posibles. En él se reúnen casi todas las características más relevantes de los propios grupos sociales y de los entornos que une, o de aquellos por los que transcurre, no sólo en su extensión sino también en su intensidad. Las propiedades, asumidas siempre socialmente, de propiedad y de extrañeza, lo informan desde el momento mismo en que se reconoce la diversidad posible, entre aquello que corresponde o pertenece a un grupo o colectividad determinados y todo cuanto yace aparte, o al menos se considera extraño y ajeno, en esas etapas de reconocimiento y definición grupales.

La asignación al espacio-tiempo del Mundo de estas propiedades que son, en la mayoría de los casos, de elaboración propia por cada grupo social, determina de manera cierta el carácter de la visión y de la perspectiva propias de cada cultura, así como las formas y

patrones de comportamiento que la identifican. De tal manera, Mundo y Universos ajenos están diseñados para afirmarse en cada caso mediante la presencia, la identificación, la asignación cultural correspondiente y la separación, dotada ésta con todos sus mecanismos afirmativos y definitorios, igual que dichos ámbitos se muestran para ser unidos y vinculados por el Camino.

El Camino como un estado posible del Ser

El Camino representa una tendencia, el anuncio de un estado de marcha, la revelación de una necesidad de ampliar el propio ámbito espacio-temporal y de compararlo, disponiéndolo frente a otros entornos surgidos de la acción social de grupos diferentes al propio, e igualmente singulares y activos en la configuración y el establecimiento del Mundo. En el caso del desplazamiento hacia lo que ha dado en llamarse el Fin de la Tierra, eso supone también la necesidad de establecer unos límites, unas marcas, que no sólo señalen los marcos entre los cuales ha de moverse el grupo social o la colectividad correspondiente, sino que pongan de relieve, que permitan la manifestación de esas fuerzas y poderes reducidos casi siempre al ámbito interior de los individuos y de su configuración social, pero siempre también prestos a manifestarse y a aparecer configurados en diversas disposiciones y estructuras, como las creencias, o las elaboraciones teóricas y prácticas de los mitos y de los rituales.

Ello supone asimismo el contar con la presencia de seres y de entidades que se asientan sobre los entornos espacio-temporales inmediatos, o al menos próximos, a los límites y fronteras señaladas para el grupo social, que son, por ellas mismas, por su

misma condición, líneas definidoras y descriptoras de su propio ámbito. Las figuras y las descripciones establecidas acerca de tales personajes determinan no sólo su carácter como entidades extraordinarias casi siempre, dotadas de propiedades específicas y definitorias de su carácter especial, que no viene a ser otro que aquél que los identifica como guardianes de dichos límites, umbrales, o espacio-fronteras que, según la disposición y descripción de los sistemas de creencias dispuestos al efecto, separan el Mundo de Universos otros y ajenos.

Nos encontramos, por tanto, que desde la concepción misma del grupo social como una entidad propia del Mundo y dotada con la capacidad de actuar sobre él, será posible establecer también unos límites físicos y culturales dispuestos para el grupo, y prepararse para el encuentro con entidades y figuras que, o bien se disponen en los mismos límites o fronteras así establecidos por la acción social, o pertenecen y son asignados a otros Universos singulares. Tal es el caso, por ejemplo, de figuras y personajes como las Gorgonas, que vigilan y establecen con su presencia y acción los propios límites del Mundo. Pero así se establecen y definen también las características propias de tales umbrales y límites, así como las condiciones necesarias para traspasarlos o incluso para permanecer ante ellos. De todo ello surge tanto la necesidad de establecer y de mantener un cuerpo de conocimientos especiales mediante los cuales sea posible el manejo y la disposición de todos estos eventos y posibilidades de definición y establecimiento del Mundo, así como la consideración acerca de la existencia de otros ámbitos singulares y externos al mismo. Todo lo cual supone la necesidad de contar con los correspondientes especialistas, depositarios de dicho Saber específico y mediante los cuales sea posible

y efectivo el manejo de dichos conocimientos.

Así, la configuración del Mundo y de los correspondientes ambitos espacio-temporales dispuestos en él, supone también una multiplicación de tareas que surgirán en torno a dicha planificación especulativa y definitiva, junto con la elaboración de los necesarios sistemas de creencias y la dedicación exclusiva de los especialistas, depositarios de un Saber y conocimiento específicos. Ello despertará a su vez los necesarios impulsos para definir y establecer todos estos elementos en unas estructuras adecuadas y dispuestas para responder tanto a las realidades y a las necesidades mediatas e inmediatas del Mundo como a las posibilidades, recursos e influencias venidas de otros entornos espacio-temporales cuales puedan ser los Universos de lo ajeno y extraño. Los posibles estados singulares y peculiares del Ser corresponderán a esas tareas que la conciencia del Mundo y la pluralidad de otros entornos en el espaciotiempo impondrán tanto al grupo social como a sus miembros. De igual forma, la posibilidad de caminos que unan y vinculen a dichos entornos, van a determinar, a través de los sistemas culturales, el concepto de Camino, es decir, de una vía que haga posible la unión entre entornos singulares del espacio-tiempo, pero no de cualquier manera, sino mediante determinadas condiciones que quienes discurren por ella han de cumplir necesariamente.

En este sentido, todo camino requiere una preparación para emprenderlo; y el Camino en sí, según se verá, necesita de una auténtica iniciación, además de la adquisición de un conocimiento específico que permita no sólo el tránsito por él sino también la salvaguarda del caminante frente a las pruebas y obstáculos que seguramente se presentarán

en su trayecto. El mitema de la llamada *Magische fluch* o Huida mágica (también puede interpretarse como Vuelo mágico) presente en casi todas las tradiciones y mitologías, es un ejemplo de los avatares, dificultades y pruebas que pueden presentarse ante quien sigue un determinado Camino, sean cuales fueren sus intenciones, motivos o propósitos. El mitema posee formas muy variadas según las culturas en que se manifieste. Una de ellas, común en nuestras mitologías más próximas, es aquella que relata la historia de un héroe -casi siempre humano, aunque también puede tratarse de un semidiós o personaje similar- que por iniciativa propia o por encargo de alguna figura de lo Divino, le arrebató un objeto de carácter especial a otro personaje que aparece en el relato descrito como un monstruo o un demonio. Éste aparece casi siempre sumido en un sueño mágico -sería cuestión de examinar con detalle las relaciones que parece haber entre el sueño mágico, ciertas figuras peculiares de la mitología y el Camino como una expresión de lo extraño, lo ambiguo y paradójico- que el héroe, casi siempre provisto de ciertas defensas y armas especiales facilitadas por las Diosas y Dioses que le empujan a la aventura, aprovecha para arrebatárselo al Monstruo o Demonio su tesoro, huyendo luego. Despertado por ese acto agresivo, el personaje monstruoso o bizarro le persigue, estableciéndose a partir de ese momento el Camino que ambos -el héroe que escapa y el Monstruo perseguidor- seguirán hasta el final del proceso, que puede terminar con el triunfo del héroe, con la victoria del Monstruo que consigue recuperar el objeto robado, o con la desaparición de ambos, perseguido y perseguidor, en un fuego que surge de repente al final del Camino.

Esta vía de tránsito -que puede ser terrestre o aérea (en la versión del Vuelo mágico)-

posee ciertas propiedades, como aquellas que inducen cambios en los propios personajes que se desplazan por él, o en los objetos que éstos portan -gotas de sudor que se transforman en ríos turbulentos o en océanos tempestuosos, granos de Tierra que se vuelven montañas gigantescas, soplos que se vuelven tormentas, entre otros- lo que indica la naturaleza específica del Camino, el cual puede llegar a ser también, en su caso, un medio por el que se desplazan las energías y poderes de lo Numinoso y lo Sagrado, por lo que es posible que adquiera también algunas características específicas de éstos, como lo paradójico y lo ambiguo, que pueden transmitirse a su vez a los personajes y figuras que por el Camino discurren.

De tal manera, según nos muestra esta versión de la *Magische fluch*, es posible considerar a los caminos, y de una manera especial al Camino en sí, como una auténtica y genuina proyección dramática de los distintos estados del Ser de quien por él marcha, o como una vía que soporta y a través de la cual se desplazan las Entidades y los Seres específicos ya no sólo del Mundo, sino también de aquellos otros Universos en los que reside lo ajeno y lo extraño. Casi todos aquellos individuos de los distintos grupos sociales, a quienes cabe considerar como especialistas poseedores y utilizadores de los recursos del llamado Saber secreto o reservado, suelen presentarse como expertos en la utilización del Camino -o en la de diversos caminos que pueden surgir a veces en el Mundo y en los Universos espacio-temporales- y sobre todo en la superación de los Umbrales o espacios-frontera específicos que en ellos se disponen y que requieren un conocimiento y unas aptitudes peculiares para poder ser franqueados. El camino deviene entonces no sólo un entorno espacio-temporal de dimensiones precisas mostradas en circuns-

tancias más o menos determinadas según los casos, sino la manifestación de verdaderos y auténticos estados del Ser propios de quienes por allí discurren.

El Camino y los Umbrales: Lo determinado y lo posible.

Cabe señalar pues que si una de las funciones consideradas como esenciales de los caminos es el llevar de un lugar a otro, la auténtica razón de que tales elementos existan y se muestren será, no obstante, la necesidad de distinguir entre lo propio y lo ajeno, entre lo habitual y lo extraño, entre lo posible en cualquiera de sus grados, y lo imaginable en cualquiera de los suyos. Por tal motivo existen caminos más o menos trillados y surcados por las huellas de la costumbre, y aparecerán también ante los individuos otros que se tienden hacia lo desconocido y el misterio, de manera que quienes marchen por ellos habrán de llevar a cabo, casi de forma continua, la distinción entre aquello que es, o se considera, propio, y lo que se muestra como extraño, ajeno o, en todo caso, extraordinario. El camino podrá ser utilizado entonces también como un medio a través del cual se mueve aquello que, de una manera o de otra, se relaciona con los entornos y poderes de lo Numinoso y lo Sagrado, mostrando sus propiedades más próximas al Mundo y a lo socialmente establecido, cuales son las que se distinguen por desprender de sí lo paradójico y lo ambiguo.

De tal manera cabe considerar y representarse ese ente singular al que nos referimos como el Camino, capaz de unir y vincular entre sí el Mundo y el Universo -o los Universos- donde mora lo ajeno y lo extraño, expresando aquellas de sus propiedades más representativas así como otras que vienen a ser más específicas de los entornos que liga.

Partiendo del entorno donde moran y se desenvuelven los grupos sociales y sus colectividades, trata de llegar hasta alguno de los límites del Mundo encontrándose allí posiblemente con el Umbral y, quizás también con algunas Entidades de las que tienen a su cargo el control del paso, o de la estancia, de los seres que hasta ese límite se desplazan. El Umbral viene a representarse como un espacio-frontera -tal vez sería más adecuado denominarlo “espacio-tiempo-frontera”, por sus características específicas- que constituye un entorno peculiar, en el cual ocurren ciertas transformaciones mediante las cuales quien por allí atraviesa experimenta los cambios necesarios para poder enfrentarse a las nuevas experiencias que le aguardan al Otro Lado. Así, en las diferentes tradiciones se habla de cambios físicos -como la muerte y el despiece o la fragmentación, ritual e iniciática, del cuerpo- y también psíquicos, de manera que también se producen mudanzas y cambios importantes en la personalidad, o en aquello que en algunas culturas se denomina “espíritu”, “alma”, “ba” o “ka”, en el cual no se conservan necesariamente los recuerdos o los impulsos del estado anterior. El Umbral viene a ser una etapa del Camino, que es necesario superar; y para conseguirlo, esa trayectoria en la que parecen unirse las dimensiones del espacio y del tiempo, ha de ser tomada casi siempre como un proceso iniciático, de aprendizaje y preparación, en el que deben adquirirse los conocimientos necesarios, o llevar a cabo ciertas pruebas. Así parece desprenderse, por ejemplo, de lo referido al respecto por diferentes culturas -la griega y la hinduista, o la egipcia, entre

otras-cuando describen aquellos procesos por los que han de atravesar quienes llegan a uno de estos Umbrales, tal como ocurre cuando finaliza la vida y el ser que muere ha de pasar al Universo del Más Allá². El Umbral, en estos casos, viene a ser una auténtica entrada en un Universo diferente, para habitar en el cual, serán necesarias profundas transformaciones de quien pretende pasar. Así, el cuerpo físico ha desaparecido prácticamente o solo se muestra como algo fantasmagórico y casi perdido. El alma o espíritu ha de aguardar, sin embargo, el juicio que sobre sus acciones pasadas le harán sufrir ciertos personajes propios de aquel entorno nuevo, no siempre favorable, muchas veces hostil, que pueden ser divinidades como Hades o Perséfone en el Otro Mundo griego, o auténticos monstruos, según se describe en el Libro de los Muertos egipcio, cuando se trata de la comparecencia del alma ante el tribunal formado por cuarenta y dos terribles jueces, “Devorador de Sombras”, “Quebrantador de Huesos”, “Flamígero” y otros por el estilo³.

Existen, según es sabido, individuos que debido a su formación específica, a su dedicación y, sobre todo, gracias a su acceso a un cuerpo de conocimientos que no son de práctica común, sino más bien restringida y reservada, pueden no sólo acceder a los Umbrales, o al menos a ciertos de ellos, sino también realizar ese tránsito en todos los sentidos posibles, lo que no suele estar permitido a los individuos corrientes, que únicamente pueden llevar a cabo ese trayecto desde el Mundo hacia el Universo, o los Uni-

2 Platón lo describe apoyándose en las tradiciones homérica y órfica, entre otras, con raíces hinduistas, en alguna de sus obras, como *Republica* y *Fedro*.

3 SCANDONE MATTHIAE, G.: “El Más Allá en el Antiguo Egipto”, en XELLA, P. (dir.): *Arqueología del infierno. El más allá en el mundo antiguo Próximo-Oriental y Clásico*: 24 y ss.



versos, de lo ajeno y extraño, y por lo general no en cualquier circunstancia, sino sólo cuando su vida se termina y han de sufrir el juicio final, según consideran las diversas culturas y sus correspondientes sistemas de creencias implicados en el proceso de socialización de lo Numinoso y lo Sagrado que se manifiesta como lo Religioso. Ese viaje o trayecto establecido entre ámbitos espacio-temporales singulares viene a ser, por así decirlo, no sólo una culminación más o menos esperada de todo un proceso de existencia de los individuos del Mundo, sino también una distinción entre aquello que se considera como determinado -así, el transcurso necesario e inevitable entre ámbitos dispuestos al término de un periodo existencial- y la expresión de algo que puede llegar a ser posible, siempre que se pertenezca a cierto tipo de colectividades que, por lo general, aparecen separadas de los demás individuos del grupo social y, sobre todo, siempre que se adquieran cierto tipo de conocimientos o

saberes que no están al alcance de todos, y que necesitan una dedicación y una iniciación específicas. Lo importante, en este caso, es la correspondencia que debe existir entre el establecimiento, por un lado, del Camino, considerado como una trayectoria que todos los individuos de un determinado grupo social han de seguir necesariamente, aun teniendo en cuenta las posibles variedades de dicho acontecer, determinadas por las propias vivencias y sucesos que cada uno de ellos experimentará en el curso de su vida, y por otro la presencia y la manifestación de los Umbrales como espacios-frontera de una naturaleza especial. Esta articulación biunívoca, cuyos términos son inseparables, se expresa también, y de una manera especial, frente a la presencia de aquello que necesariamente ha de ocurrir -la vida, el establecimiento y formación del propio grupo social, la muerte- vinculándose dicha manifestación inevitable del acontecer con ciertos episodios determinados por el acceso de

algunos a un saber reservado y a la práctica que ello determina. Así, no se trata tan sólo de que, dentro del grupo social, vayan a manifestarse ciertas colectividades de carácter secreto o restringido a las cuales no todos los individuos puedan pertenecer, sino sólo algunos escogidos que mantendrán, por ello, un carácter y una condición especiales.

La aparición y la expresión de este tipo de asociaciones, más o menos conocidas, viene a ser, podríamos decir, una consecuencia visible y detectable -no todas lo són- de un movimiento de naturaleza mucho más profunda y distinguida que aquello que podría derivarse de una simple tendencia de afiliación o de selectividad aparecida dentro del propio grupo social como resultado de competencias o de conflictos entre sus integrantes. Se trataría, en este caso, de algo con un carácter mucho más específico, surgido a consecuencia tanto de la diversidad posible y determinada de entornos espacio-temporales como de la especialización necesaria que dicha diversidad produce, de manera inevitable, en el conjunto del Conocimiento y en sus aplicaciones. La existencia del Camino y de su Umbral o Umbrales, determinará así una articulación tanto de la vida y el desarrollo de los individuos mismos, como de los sistemas de creencias que sus correspondientes culturas establecen a modo de formas y maneras de ver y entender el Mundo, y cuanto existe -considerados uno y lo otro como propio y ajeno- más allá de él. Lo determinado más o menos necesariamente, y aquello que se entiende como posible, se establecerán entonces en una estructura cuyo sentido y consecuencias mediatas e inmediatas, habrán de ser cualitativamente interpretadas.

Mitologías del Camino: Tránsito y Laberinto.

Es así que suelen aparecer y manifestarse esos sistemas de interpretación que son las mitologías. No se trata sólo de reuniones y conjuntos más o menos articulados de tradiciones, leyendas, mitos o rituales llegados hasta nosotros desde espacio-tiempos remotos e inciertos, sino de maneras bien establecidas por el uso cotidiano en el curso de periodos dilatados de la existencia humana, destinadas a la explicación del Mundo y de los Universos de lo ajeno y extraño que parecen existir y manifestarse en el ámbito espacio-temporal propiamente dicho. Y uno de los aspectos más destacables que toma la interpretación de todo este sistema de articulaciones y de creencias, pasa por la figura y la representación del laberinto. Como ocurría en el caso anteriormente referido de "camino" y "Camino", en el concepto de laberinto es posible llevar a cabo asimismo una interpretación especial, que nos conduce hacia una figura particular, de contenido peculiar y distintivo, vinculada hacia la idea de Camino como trayectoria que une física y espiritualmente dos o más entornos espacio-temporales y relacionada asimismo con el Conocimiento reservado de los especialistas.

Las circunstancias del tránsito determinan muchas veces que el Camino desemboque en un Laberinto, o cuando menos, pueda transformarse en uno de manera más o menos súbita. Este acontecer en ocasiones puede ser querido o buscado por el propio caminante, que en tales casos utiliza el Camino como un medio de aplicación de unos conocimientos especiales, o quizá como expresión práctica de algún sistema de creencias que impone ese recorrido y uso del Camino, bien como una prueba destinada

a los iniciados de algún grupo o colectividad, o como una consecuencia derivada del sistema de creencias propiamente dicho. En cualquiera de estos casos los laberintos -o el Laberinto en particular- pueden ser utilizados como un sistema de interpretación de aquello que las creencias sistematizadas dejan fluir en las mentes individuales o en la colectiva del grupo social. No obstante, conviene destacar las respectivas diferencias que existirán cuando se trate de una prueba iniciática prevista para la transformación del sujeto afectado con el fin de que éste alcance un determinado estado de conciencia en el camino de su proceso particular, o en el caso de los creyentes o practicantes comunes que llevan a cabo esa experiencia como una forma más de participar en el sistema de creencias general del grupo.

En cualquier caso, teniendo en cuenta estos diferentes grados o niveles de interpretación, los caminos -o el Camino- vienen a ser instrumentos mediante los cuales será posible llevar a cabo procesos de cambio vinculados con el acontecer mismo del tránsito, o con la prueba que supone siempre el laberinto. Existen muchos ejemplos de este tipo de procesos llevados a cabo casi siempre en el interior del grupo social. Un modelo típico en el cual se unen el tránsito, el camino -en este caso, un auténtico Camino- y la transformación iniciática, sería el de Eleusis. Allí, a través del Camino Sagrado, los aspirantes a iniciarse en los Misterios eleusinos cuya celebración tenía lugar en el Santuario de Deméter y Core, marchaban hasta el Telesterion, donde aquellos que se hallaban debidamente preparados y que habían recibido las iniciaciones previas, presenciaban esa manifestación especial de aquellas diosas, sobre la cual no existen detalles concretos, pues los que resultaban elegidos para participar en esos actos, prometían guardar se-

creto para siempre. Pero resulta ser éste un ejemplo muy característico de este tipo de acontecimientos en los que se unen aquellos tres factores antes citados del tránsito, el Camino y la transformación resultante. Muchas de las sociedades y agrupaciones secretas o reservadas que han existido, y que todavía existen en nuestros días, nacen precisamente de la unión o de la confluencia de estos tres factores y de su desembocadura, casi siempre inevitable, en el marco de un conjunto de conocimientos a los que no resulta fácil acceder sin la debida preparación.

Así, algunas de las órdenes religiosas que utilizan, entre otros medios, la oración y la meditación, como instrumentos de acceso a un estado elevado de conciencia que, en su caso, permitiría a algunos de sus miembros un contacto más íntimo con seres cualitativamente distintos y residentes en otro Universo -como los Santos, o la propia Presencia Divina- llevan a cabo este tipo de procesos en recintos especialmente concebidos para tal fin, en los cuales es posible que se produzca aquella confluencia de factores a la que antes nos hemos referido. Los claustros de dichos centros suelen mostrar en su trazado y desarrollo ciertos elementos que, de una manera o de otra, tienen que ver con ese ceremonial que viene a resultar auténticamente iniciático, en el que confluyen tránsito, Camino y transformación. La presencia de ciertos signos en tales circunstancias no es en modo alguno casual, sino que obedece a intenciones y propósitos determinados que tratan de conseguir aquellos efectos de cambio los cuales, en cualquier caso, no suelen ser inmediatos, sino que ocupan muchas veces el curso completo de una vida.

Cabe suponer, en cualquier caso, que todas las observaciones que, de una u otra manera, parecen estar vinculadas con los sistemas

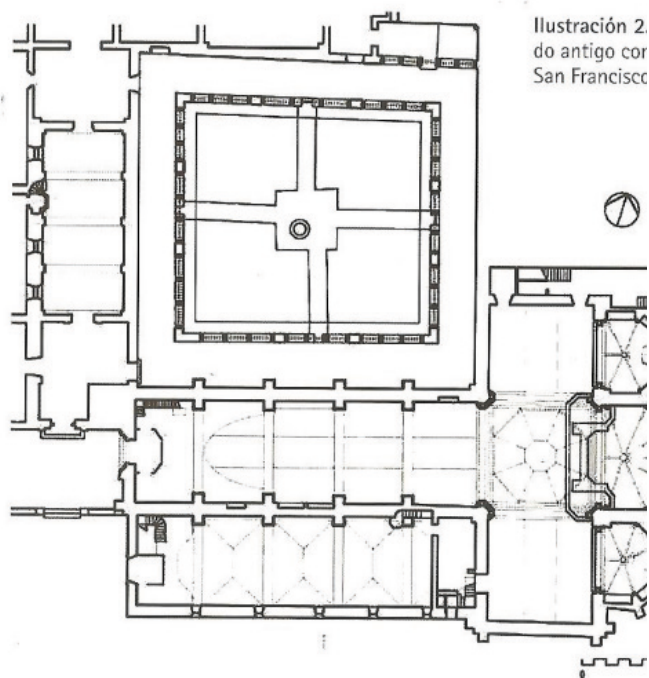


Ilustración 2.
do antigo cor
San Francisco

de creencias, impondrán antes o después la necesidad de un tránsito, bien sea para recibir mejor las influencias que puedan llegar hasta el Mundo desde otros Universos externos, o para realizar mejor ese traslado que el propio desarrollo de la existencia impondrá antes o después. En todas las culturas termina por fraguarse aquello que bien podría denominarse Mitologías del Camino, tanto por su configuración, como por su desarrollo en el ámbito propio y su transmisión a otros entornos próximos o lejanos. El tránsito viene a resultar necesario en el desarrollo de cualquier sistema diseñado para entender el Mundo, pues lleva siempre consigo planteamientos sobre la pluralidad de entornos espacio-culturales y, con ello, las cuestiones que surgen acerca de los contactos posibles entre los mismos.

En este plano de la realidad así establecido, los laberintos serán siempre algo más que simples figuras, o expresiones plasmadas por

impulsos de representación o tendencias decorativas. Ninguna figura, línea, trazo o colorido de los que puedan mostrarse en las distintas manifestaciones de las denominadas “artísticas” será gratuita o falta de contenido. Todas ellas, por simples o accidentales que puedan parecer al observador, responden a un impulso, a un pensamiento, por más que el mismo pueda partir de esa zona tan compleja y poco conocida como lo Inconsciente, sea éste individual o colectivo. Los diseños laberínticos, en ocasiones relativamente simples, pero otras veces muy complejos, obedecen sin duda a la necesidad de expresar diferentes maneras de interpretación sobre algo, aparentemente tan sencillo y elemental, como los caminos, considerados a veces meras uniones tendidas entre puntos, pero que guardan casi siempre, por detrás de esa apariencia lineal y esquemática, unos contenidos articulados que, con frecuencia, pueden llegar a ser extremadamente amplios y dotados de un gran valor significante.

Cabe suponer entonces si figuras como la de esa Atena pensativa, apoyada en su lanza y con la cabeza inclinada, no estarán meditando sobre algo que, en apariencia, se presenta con aspecto simple, casi vacío de contenido, pero que en realidad viene a llenar las existencias y los proyectos de todos nosotros: ese Camino que se tiende hasta perderse de vista y que nos impulsa, una y otra vez, desde nuestro Mundo, hacia los horizontes perdidos y casi invisibles de otros Universos, en los que mora lo ajeno y lo extraño que en el curso de todas las épocas, en la expresión de múltiples circunstancias, bajo las vestiduras teóricas de culturas y sistemas de creencias que, desde la Antigüedad, puedan invocarse, siempre nos ha llamado hacia sí.

Bibliografía

BURKERT, W. (2005): *Homo Necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*. Les Belles Lettres, Paris. (Ed. original: *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin, 1972, 1997).

DUMÉZIL, G. (2019): *Apolo sonoro y otros ensayos. Veinticinco esbozos de mitología*. Buenos Aires, El cuenco de plata. (Ed. original: *Apollon sonore et autres essais*. Éditions Gallimard, 1984, 1987)

ELIADE, M. (1959): *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Éditions Gallimard,

ELIADE, M. (1971): *La nostalgie des origines. Méthodologie et Histoire des Religions*. Éditions Gallimard. (Título original: *The Quest*. The University of Chicago. Chicago, Illinois, 1969).

ELIADE, M. (1952): *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Éditions Gallimard.

ELIADE, M. (1969): *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Éditions Gallimard.

JUNG, C.G.; KERÉNYI, K. (2004): *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos*. Ediciones Siruela, S.A. (Título original: *Einführung in das Wesen der Mythologie. Der Mythos vom göttlichen Kind und Eleusinische Mysterien*.)

KERÉNYI, K. (2006): *En el laberinto*. Ediciones Siruela, S.A. (De los ensayos sacados de *Humanistische Seelenforschung*. Stuttgart, 1996). 23

MOMIGLIANO, A. (1976): *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*. François Maspero, Paris (Ed. original: *Alien Wisdom*. Cambridge University Press, 1976).

SERAGENT, B. (1999): *Celtes et Grecs /I. Le livre des héros*. Éditions Payot & Rivages. Paris.

SERAGENT, B. (2004): *Celtes et Grecs/II. Le livre des dieux*. Éditions Payot et Rivages. Paris.

VICKERS, G. (2019): *Le dualisme primordial. Esus & Dyeus et de l'orphisme au catharisme*. Amazon Fulfillment, Wrocław, Poland.

WALLIS BUDGE, E.A. (2006): *Ideas de los egipcios sobre el más allá*. José J. de Olañeta, Editor. Palma de Mallorca.

XELLA, P. (Dir.) (1991): *Arqueología del Infierno. El más allá en el mundo antiguo Próximo-Oriental y Clásico*. Editorial AUSA, Sabadell, 1991. (Ed. Original: *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*. A cura di Paolo Xella. Essedue Edizioni, Verona. 1987)

MULLERES DE ATENAS E ESPARTA



Alba M^a Chantada Sineiro

A Hélade, a diferenza doutras grandes culturas da Antigüidade, nunca se erixiu como un gran estado unitario. Estaba dividida en cidades-estado independentes, as polis. En cada un destes estados minúsculos buscábanse factores de identidade que por unha parte os singularizara fronte ao resto e por outra convértense en elementos que preservan o seu máis preciado ben: a súa independencia. As estruturas defensivas, o exército propio, o sistema político, a moeda ou a propia divindade tutelar constituían as marcas identitarias vitais para a súa continuidade e mantíñanse por e para os cidadáns, convertidos na esencia desa polis que actuaba á súa vez para eles como o referente máis significativo.

A pesar das variacións entre as distintas polis un rasgo compartido era que o corpo de cidadáns estaba constituído, en principio, polos varóns nativos libres, maiores de 18 anos. No proceso de esplendor das polis, isto derivará cara a unha maior restrición nas condicións de acceso. (Reboreda, 2010)

Para explicar a condición da muller na sociedade grega, é necesario que falemos primeiro de Atenas. Atenas domina o mundo grego política e militarmente durante dous séculos. (V-IV a.C.). A hexemonía que exerce no Exeo grazas á súa flota permítelle garantir unha vida decente e recompensar aos cidadáns coa súa participación nos asuntos políticos. Ao mesmo tempo, Atenas convértese no centro indiscutible da vida intelectual e artística do mundo grego, a escola de Grecia, cita utilizada por Tucídides e posteriormente por Pericles.

A guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), que enfrenta a Esparta e aos seus aliados co im-

perio ateniense, pon en perigo este dominio. Pero aínda que Atenas non consegue restablecer no século IV a.C. un poder comparable ao do século anterior, desfruta aínda dunha etapa de bonanza e intensa vida intelectual ata que, no ano 322 a.C., o establecemento dunha guarnición macedonia no Pireo pon fin á súa hexemonía.

Utilizar a Atenas como modelo da cultura grega, levou a un segundo plano a cidades como Esparta. Durante moitos anos a definición do espartano víase como contraposición ao ateniense. A sociedade espartana víase como ruda, militar e deshumanizada, cando en Esparta tamén houbo literatos e poetas.

A sociedade ateniense víase aberta e democrática ademais de porto de mar, Esparta reflexábase como cidade de interior, colectivista, pechada e monárquica. (Abad, 1983) Cando se trata de extraer información de Esparta, e non só das mulleres espartanas, todo se complica. Non temos practicamente ningún documento de orixe espartana relativo á época clásica, nin inscrición, nin discurso político ou xudicial procedente dunha fonte espartana. Cando un espartano fala, sempre é un ateniense o que o fai falar e o que lle presta as palabras que el imaxina que utilizaría o espartano. Esparta representou para algúns medios atenienses, dende finais do século V a.C., un modelo de cidade perfecta, caracterizada por unha orixinalidade absoluta que a convertía, como mínimo, nunha anti-Atenas. (Mossé, 1990).

Había sensibles desigualdades, como o testemuña a división dos cidadáns en Atenas en catro categorías censatarias, atribuídas pola tradición ao lexislador Solón. No século IV a.C. a primeira clase do censo formábase preto de duascenas persoas, dun total de vintecinco a trinta mil cidadáns. É máis

difícil contabilizar o número de cidadáns das outras categorías, pero aínda que non de xeito seguro, a cifra dos thetes, cidadáns da última clase, eran algo máis da metade do total. Os thetes eran aqueles que, privados de terra ou posuídores só dunha pequena cantidade de bens, estaban obrigados a traballar para vivir. Traballaban ben por conta allea ou nunha tenda ou taller da súa propiedade. Isto diferenciábaos do pequeno campesiño acomodado, que tiña ao seu servizo algúns escravos. Tamén os diferenciaba do propietario de taller o suficientemente rico para dedicar unha parte do seu tempo aos asuntos públicos. (Mossé, 1990).

As tarefas fundamentais que estes cidadáns desempeñaban tiñan que ver con dúas actividades: a política e a bélica. A política realizábase ao formar parte da Asemblea que ratificaba as decisións e ao ocupar cargos representativos. A bélica, ao formar parte do exército, a maioría como hoplitas e os menos como cabaleiros ou como tropas auxiliares. A cidadanía grega non comprendía o total da poboación da polis. As mulleres estaban excluídas ao igual que o estaban os nenos, os escravos e os estranxeiros. Pero elas si que posuían a capacidade de transmitir a cidadanía herdada dos seus pais. Un cidadán grego só podía casarse cunha muller grega. Nas dúas esferas non existía ningunha alternativa de protagonismo para as mulleres, ás que só se lles permitía compartir cos varóns certas funcións no plano relixioso, participación que en absoluto implicaba a toma de decisións fundamentais no devir da polis. Salvo este factor coincidente, as diferenzas entre sexos eran abismais. Xa ao nacer, as marcas que facían público o acontecemento simbolizaban aspectos distintos; o traballo da lá para as nenas e a victoria se eran nenos. (Reboreda, 2010).

Unha muller grega non podía votar nin asistir ás reunións da Eklesía, polo que non tiña nin voz nin voto. Tampouco podía ocupar cargos administrativos ou executivos, non podía formar parte dun xurado, nin ser membro de concilios, nin tampouco pronunciar discursos en público. Polo tanto, non tiña dereitos políticos.

O silencio ademais de ser un deber, convertíase así na cualidade máis desexable das mulleres. Xunto co silencio, na mulleres admirábase a sumisión e a abstinencia en canto aos praceres masculinos.

As mulleres xunto cos nenos, son persoas cuxa existencia era necesaria para o desenvolvemento da vida social, pero a súa opinión non era importante. Eterna menor de idade, xuridicamente falando, é considerada un ser inferior. A muller dende o seu nacemento, estaba baixo a tutela do seu Kyrios, o seu Señor, que normalmente era o seu pai. No caso da morte deste, era titorizada por algún dos seus irmáns, converténdose no seu novo Kyrios. Chegado o momento, este é o encargado de acordar o seu matrimonio. As mulleres de familias con poucos recursos, en caso de moita necesidade, podían establecer algún posto humilde na Ágora, exercer como parteiras, participar en determinadas tarefas artesanais ou traballar no campo.

Os distintos papeis que puido desenvolver unha muller grega foron o de esposa (*gyné*), concubina (*pallaké*), prostituta (*porné*), escrava (*doulos*), cortesana (*hetaira*).

O último caso é o que proporcionaría maior liberdade de entrada. A cortesana ou hetaira, estranxeira en principio, estaba a medio camiño entre a prostitución e a muller de compañía. Tiña liberdade para saír á rúa,

participar en banquetes masculinos e ata ter propiedades. (Fuentes, 2012) Dependía da xenerosidade dos seus amantes pero eran libres de recibir nas súas casas a quen quixeran. A súa posesión de bens raíces implica que moitas delas poderían ser fillas de atenienses, pois só así poderían herdalos.

O discurso Contra Neera de Demóstenes completa a imaxe das cortesanas, xa que nel amosa a vida de Neera, prostituta dende moi noviña, estranxeira casada cun ateniense e cortesana, cunha filla, Fano, nunha situación moi similar. Para Demóstenes a súa propia existencia pon en perigo a situación do resto das mulleres atenienses. O caso de Neera mostra que estas categorías non eran tan ríxidas. (Mossé, 1990)

Educación

No caso da muller ateniense, as esposas e nais estaban integradas na cidade a través de certos ritos. Estes rituais ían en consonancia coa transición propia das mulleres dende a infancia á puberdade, momento no que polo xeral se casaban. Os rituais estaban fortemente vinculados coa educación e adestramento da futura esposa. Sobresae así a formación práctica que todas as nenas gregas recibían no seu fogar, para que sexan boas administradoras do patrimonio familiar, amas de casa e nais dunha proxenie dentro dunha familia. Logo elas educarían así, aos seus fillos dentro da tradición. (Conejo, 1996)-



Hetaira sostendo unha copa grande como un simposia xogando kottabos (xogo de festa onde os homes botan os posos do seu viño a un obxectivo).

Autores: Dave Hill and Margie Klerup.

Polo tanto, era suficiente con que a muller se instruíra nos traballos domésticos. As nenas aprendían a fiar e tecer, así como algo de música e danza e polo xeral non continuaban a súa formación logo do matrimonio. (Fuentes, 2012) Cos datos que temos é difícil determinar o grao de alfabetización das mulleres atenienses.

No caso de Esparta ten moita importancia o adestramento físico das mulleres. Ademais, a educación é competencia do estado e non dos particulares como no caso ateniense. A inclusión das mulleres no sistema educativo é atribuída tradicionalmente a Licurgo, lexislador fundamental en Esparta. (García, 2016)

Ademais baixo a autoridade dun poeta-maestro que as instruía, realizaban presentacións musicais públicas, onde cantaban, danzaban e actuaban, dando vida a

diversas escenas cotidianas e relixiosas (Pizarro, 2016)

As mozas espartanas practicaban a danza, a carreira pedestre, os xogos de pelota e a loita, tamén lanzamentos de disco e xabalina, o salto e cinco probas do pentatlo. (Conejo, 1996)

Ademais, hai indicios de que as mulleres adestraban nos mesmos lugares que os homes aínda que non simultaneamente. Todo este adestramento estaba enfocado a que as mulleres estiveran fortes para sobrevivir aos partos e procrear fillos fortes.

Isto marcaría a gran diferenza entre Esparta e Atenas, xa que en Atenas non se consideraba que a educación física das mulleres fora fundamental para a comunidade política. (García, 2016).



*Young Spartans, de Edgar Degas
Museo do Louvre, Paris.*



Mulleres nos preparativos nunha voda. Século V a.C.

Fonte: Roberts, J.M.: Kelet-Ázsia és a klasszikus Görögország (East Asia and Classical Greece)

Matrimonio

O matrimonio estaba baseado nunha transferencia de propiedades. Durante o período Escuro (1.200-750 a.C.), o elemento máis importante da transacción era o mantemento da noiva, que consistía en regalos que levaba o noivo ao pai da noiva cando se acordaba o matrimonio. Xa durante a época clásica (V-IV a.C.), esta situación cambiou e pasa a ser a noiva quen aporta en forma de dote os regalos. (Fuentes, 2012)

Os gregos, diferéncianse así doutros pobos contemporáneos como os celtas e os xermanos, que pagaban polas súas mulleres.

O matrimonio en Atenas, enxe, consistía nun contrato oral, o titor da muller entregaba esta ao seu futuro esposo. Para que este

fora efectivo tiña que existir unha convivencia, excepción a isto era o caso no que se concertaba un matrimonio e a muller aínda era unha nena.

No caso dunha muller epíkleros, única herdeira da riqueza paterna estaba obrigada a casarse co parente máis próximo da rama paterna.

Ademais, existía unha lei mencionada por Demóstenes para o caso dun ateniense pertencente aos thêtes (das familias con menos recursos) que deixaba unha única filla herdeira dos seus escasos bens. O parente máis próximo non estaba obrigado a casarse con ela, se non que debía proporcionarlle unha dote proporcional á súa clase censataria.

A dote estaba constituída xeralmente por

obxectos preciosos e por diñeiro, pero tamén por bens raíces que se confiaban no futuro marido. Sobre estes bens, o pai conservaba o dereito de fiscalización materializado nunha hipoteca chamada apotimema.

Así, se se chegaba ao divorcio por mutuo consentimento, a dote retornaba ao pai ou ao titor da muller, e podía servir para dote nun segundo matrimonio. O mesmo pasaba se el morría antes que a muller e era aínda nova como para poder procrear e volver casarse. Se tiñan fillos e quedaban na casa do marido a dote era para os fillos. Os conflitos viñan cando non había acordo ou se gastara xa a dote. (Mossé, 1990)

Na vida dunha muller ateniense, o único día no que era protagonista, era o día da súa voda. Programada cuns preparativos tradicionais e con cerimonia consentidas polo pai. Na voda o principal rito era o baño da noiva, para o que había unha procesión de mulleres que transportaban auga dende o manantial. (Fuentes, 2012)

No caso de Esparta, Jenofonte, historiador ateniense, reflexa as características do matrimonio espartano, por un lado, os homes estaban obrigados a casarse ao chegar á idade adulta. Ademais, había regras estrictas en canto á relación entre esposos e a cerimonia era moi diferente á ateniense.

Unha vez escollida a parella, a muller era raptada e levada ante a madriña da voda, quen a rapaba e a vestía coma un home. Logo o noivo logo do banquete compartía o leito con ela e retirábase e volvía á súa vida co resto dos homes. Mantíñase a partir daquí a relación en segredo. O obxectivo, era que as parellas non se desgastaran véndose constantemente.

Mantiñan o desexo ao estar lonxe e así podían concebir fillos fortes e sans nun bo en-



*Muller espartana.
Estatuta de bronce, século VI a.C.
British Museum*

torno. Nese sentido recaía na muller producir un bo ambiente familiar, para procrear fillos útiles para a polis. (Pizarro, 2016)

No caso de que un ancián tivese unha muller nova, coas leis de Licurgo, dispúxose que o ancián tiña que elixir un home que lle agradara e que xunto a súa muller enxendara fillos para el. Por outra parte, se un home non quería habitar cunha muller pero quería ter fillos, estaba autorizado a escoller unha muller que fose nai dunha boa e gran familia, para ter fillos con ela se o marido accedía. (Mossé, 1990)

Maternidade

A muller espartana ao igual que a ateniense realizase no papel de nai. Configúrase a súa vida ao redor disto. A principal diferenza en canto á maternidade, radica en que os fillos da nai espartana son exclusivamente da polis, no caso da ateniense os fillos seguen sendo pertenza dos seus pais. En Esparta, quí-



*Estela funeraria dunha nai morta.
Museo Arqueolóxico Nacional de Atenas.
Fonte: National Geographic.*

taselle así todo dereito de propiedade sobre a criatura. Prima o sentido de comunidade sobre o propio individualismo.

Por iso, non calquera muller podía estar capacitada para procrear, só aquela que cumpría cos estándares establecidos. Os seus fillos serían fillos de Esparta, tanto futuros guerreiros, no caso dos nenos, ou futuras nais, no caso das nenas. Alí radicaba o verdadeiro significado de ser nai, unha muller que pasaba a ser, en sentido moderno, unha funcionaria pública ao servizo do discurso político. Así, a función que a muller como nai debía cumprir en Esparta era manifestada con orgullo e carácter, ao estar cumprindo cun deber cívico a favor do progreso de Esparta. (Mossé, 1990)

Propiedades

A titularidade das propiedades, tanto en Atenas como Esparta correspondía ao home, tal

como vimos cando falamos das dotes. Pero en Esparta, dado que o home pouco estaba na casa, era a muller a que realmente coadaba, e organizaba a vida do fogar. No caso de ter varios maridos, podía facerse cargo de varios oikos.

As continuas guerras en Esparta coas súas correspondentes mortes de homes nelas, fan que o número de mulleres viúvas en Esparta medre. Tamén fai que as posibilidades destas mulleres de volver casarse se reduzan. Isto derivou no século IV a.C. nun aumento das mulleres con posesións temporais pero sobre as que tiñan o control e lle daban certa independencia social e económica. (Hodkinson, 2004). A muller ten un papel na guerra aínda que non se visibilice este, participa nos preparativos e a marcha do marido cambia o seu estatus ao facerse ela responsable de todo o relacionado co oikos. (Iriarte, 2020)

Morte

En Esparta, nas leis atribuídas a Licurgo, prohibíase a inscrición do nome da persoa falecida sobre a tumba a menos que fosen grandes contribuíntes á causa espartana.

Exemplos disto, era cando un home morría na guerra ou unha muller morría dando a luz. En Esparta, prevalecía así o interese colectivo sobre o individual.

No caso de Atenas, temos un exemplo de que si que importaban as sepulturas e dunha muller que manexaba diñeiro. Nun alegato de Lisias, orador ateniense, móstrase unha que teme que o seu fillo non lle dea unha sepultura decente e envía tres minas a outro home para asegurar o seu funeral. (Mossé, 1990) Ademais, había representacións en estelas eléktyos funerarios de mulleres mortas

logo do parto. Isto daba mostra da importancia que tiña a morte no parto en Atenas. (Abdel-Aziz, 2013)

Conclusiones

As diferenzas entre a situación das mulleres en Atenas e Esparta son un reflexo das diferenzas entre as dúas polis. Ademais, refléxase a importancia para as dúas de traer novos

cidadáns e daí que a maternidade teña un papel tan importante na educación das mulleres. No caso de Esparta refléxase a falta de fontes propias ao ser as principais Plutarco e Jenofonte, ambos atenienses e que limitaría a visión que temos sobre Esparta. É necesario seguir investigando sobre a situación das mulleres no pasado para no presente poder analizar mellor a nosa situación tamén.

Bibliografía

ABAD CASAL, L. (1983): “Esparta: La ciudad y la cultura.”, *Historia*, 16, 82: 67-72.

ABDEL-AZIZ, E.A. (2013): “Motherhood scenes on ancient Greek funerary stelae.”, *Thraco-Dacica*, nºIV-V, XXVII-XVIII: 63-74.

CONEJO ARÓSTEGUI, M. E. (1996): “Notas a un análisis de la mujer griega antigua.”, *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad De Costa Rica*, 22(1): 59-64.

FUENTES SANTIBÁÑEZ, P. (2012): “Algunas consideraciones en torno a la condición de la mujer en la Grecia Antigua.”, *Intus - Legere: Historia*, 6(1): 7-18.

GARCÍA ROMERO, F. (2016). “Educación física femenina en la Grecia arcaica y clásica: una comparación entre Esparta, Atenas y las ciudades ideales.”, *Rivista Italiana Di Pedagogia Dello Sport*, 1: 83 -97.

IRIARTE, A. (2020): *Feminidades y convivencia política en la Antigua Grecia*, Madrid: Editorial Síntesis.

HODKINSON, S. (2004): “Female property ownership and empowerment in Classical and Hellenistic Sparta”, en FIGUEIRA T. J. (ed.), *Spartan Society*, Swansea, Classical Press of Wales: 103-136.

MOSSÉ, C. (1990): *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid, Nerea.

PIZARRO HUERTA, N. (2016): “El modelo espartano de maternidad y su influencia en el discurso a la mujer promovido por el nacionalsocialismo alemán (1925-1945).”, *Historias del Orbis Terrarum*, 11: 53-75.

REBORDA MORILLO, S. (2010): “El papel educativo de la mujer en la antigua grecia y su importancia en el mantenimiento de la “polis”.”, *Saldvie: Estudios De Prehistoria y Arqueología*, 10: 159-176.

DOCUMENTAIS



Sete Camiños. Encrucillada do tempo

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



O 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.



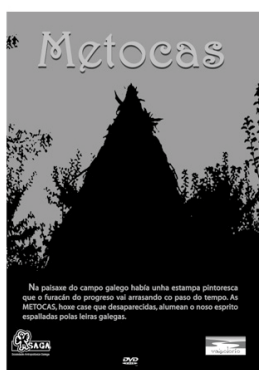
Comuneiros Cen anos de vida e loita polo monte de Salcedo

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



Muiños A memoria da auga

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



Metocas

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

CIDADES ROMANAS EN HISPANIA



Texto/fotografía:

Ana Durán Penabad

A romanización de Hispania comeza coa Segunda Guerra Púnica (218 a.C.)¹, como un intento de Roma de cortarlle por terra o camiño ao exército cartaxinés cara a península Itálica. Enseguida o territorio ibérico acadaría gran interese para os romanos polas súas riquezas mineiras, sobre todo de ouro e de prata, e comezaron coa súa explotación e asimilación do territorio como romano. As primeiras campañas de Roma están directamente relacionadas coa necesidade de controlar os ricos xacementos metalíferos.

Co tempo, levouse a cabo unha constante asimilación dos indíxenas ao sistema romano, sobre todo na época de Octavio Augusto, na que a totalidade do seu territorio se incorporou ao recién nomeado Imperio Romano². En consecuencia, adaptou colonias que xa existían, e fundou outras de nova planta, adecuándoas ao seu plan urbanístico e aplicando a súa práctica arquitectura³. Entre outras, temos a *Corduba* (fundada no 145 a.C., pero recoñecida como colonial no 45 a.C.). Tamén *Valentia* (actual Valencia, no 138 a.C.), *Palma* (preto de Palma de Mallorca), *Metellinum* (Medellín), *Tarraco* (Tarragona, art. 45 a.C.), *Hispal* (Sevilla 45 a.C.), *Urso* (Osuna), *Emporiae* (Ampurias, antiga colonia grega, adaptada), *Cartago Nova* (Cartagena, antiga cidade fundada polos cartaxineses), *Norba* (Cáceres), *Astigi* (Écija), *Colonia Caesar Augusta* (Zaragoza), *Colonia Augusta Aemerita* (Mérida)...

O impacto da chegada dos romanos tivo unha importante repercusión nos núcleos existentes, pero os seus maiores esforzos foron en crear novos núcleos, que copiaban a Roma todo o posible, reproducindo os seus modelos urbanísticos e arquitectónicos. As cidades rivalizaban entre elas para ver quen construía máis rápido e de mellor calidade.

As cidades tiñan a mesma tipoloxía edificativa ca Roma: é común atopar nas ruínas termas, teatros, anfiteatros, e tamén as mesmas infraestruturas, como acuedutos, murallas, redes de sumidoiro, pontes, etc. As calzadas e as vías (de primeiro e segunda orde) unían as cidades. En Hispania, a *Via Augusta* uníase ás do Mediterráneo, a *Via XXV* unía Caesar Augusta con Augusta Emerita, a *Via da Prata* unía Emerita Augusta con Bracara Augusta, a *Via XX*, unía Bracara Augusta con Asturica Augusta pola vía marítima, pasando por Lucus Augusta e Brigantium, etc⁴.

O pobo romano caracterizábase polo seu carácter práctico e utilitario, que entre outras facetas levou ao urbanismo e á arquitectura. Estas, á súa vez, tamén tiñan unha función, ademais de organizativa, social e ideolóxica, sobre todo no Alto Imperio e na figura de Augusto. Roma era eminentemente urbana. A importancia política das cidades, da súa forma e da súa tipoloxía fomentou a promoción de planes urbanísticos de gran importancia, coa misión de ensalzar a figura do Emperador e da mesma Roma, o que trouxo consecuencias nas cidades de provincias⁵.

1 BLÁZQUEZ, J.M. (1996): *España romana*. Madrid, Editorial Cátedra.

2 ÍBIDEM.

3 GARCÍA BELLIDO, A. (1959): "Las colonias romanas de Hispania", *Anuario de historia del derecho español*, 29: 447-512

4 BELTRÁN, A. (1990): "La red viaria en la Hispania romana: Introducción", *Simposio sobre la red viaria en la Hispania romana*: 45-53.

5 ABAD CASAL, L. (1995): "Urbanismo y ciudad: de las formaciones ibéricas a la consolidación del modelo romano", *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología*, vol. 2: 11-20.



Vía romana da cidade de Cáparra (Salamanca)

planificación hipodámica (por cadrados, con dous eixes principais e perpendiculares, o cardo e o decumano) nas colonias que construíu ex novo, e procurou instauralo o máis posible nas que xa existían (como pasou no caso de Cartago Nova, por exemplo). No carácter pragmático das colonias, estas tiñan algunha función. As colonias do Mediterráneo foron fundamentais para a colonización e conquista de Hispania, e para iso aproveitaron colonias xa existentes (*Cartago Nova*, *Sagunto*, *Ampurias*). A medida que avanzaba a Conquista, creáronse centros estratéxicos de avituallamento e mercantís (*Caesar Augusta*), vencelladas á explotación de recursos, sobre todo mineiros (*Asturica Augusta*) e colonias para aloxar soldados licenciados que se instalaron en Hispania (*Emerita Augusta*, *Italica*). A miúdo as cidades da colonia xurdían a partir de campamentos militares (*Asturica Augusta*, *Lucus Augusti*) ou de poboados indíxenas forte-

mente romanizados (como no caso de *Caesar Augusta*).

O modelo a seguir era Roma, a metrópole, que exportou un medio de vida e de sociedade, e tamén ideolóxico. Nas colonias hai sempre un foro (unha praza principal), onde se levaba a vida principal da cidade, con funcións relixiosas e administrativas. En Roma chegaron a haber 17 foros (cada emperador mandaba construír un), e nalgúns colonias, nas expansións a partir da colonia orixinal incluían a veces outros foros e despois dividíanse as funcións (un, a miúdo o máis antigo, era o que tiña as funcións relixiosas, e os novos as administrativas). Había, como en Roma, servizos de abastecemento de auga (a través de acueductos), desaloxo de augas negras (cloacas) e enxeñería hidráulica de primeiro nivel (pontes) e tamén terrestres (calzadas). As clases dominantes tiñan un nivel de vida moi alto e iso demóstrase nas

domus escavadas, onde o luxo (finísimos mosaicos de tesalina) e os servizos (termas privadas) non tiñan nada que envidiar aos da metrópole.

A tipoloxía edificativa, como demostran as escavacións arqueolóxicas, era moi parecida e incluían edificacións relixiosas e civís. Nas colonias abundan os templos dedicados ao Imperio e a Augusto (o que é unha evidencia do comezo da divindade dos emperadores) e toda unha tipoloxía civil para proporcionar aos habitantes de servizos similares aos que se desfrutaban en Roma: termas (maiores e menores, as primeiras eran públicas e as segundas privadas, para as clases máis acomodadas), circos, teatros, anfiteatros. As murallas, que se ven que empezan a aparecer en xeral, aparecen maiormente a partir do Baixo Imperio no século III, co comezo da decadencia do Imperio e a ameaza de invasión polos pobos bárbaros.

Na provincia da Gallaecia, os dous núcleos máis importantes eran *Lucus Augusti* (a actual Lugo) e *Bracara Augusti* (Braga). A primeira é considerada tradicionalmente como unha cidade ex novo, e a segunda, pola súa banda, foi romanizada.

Lucus Augusti foi fundada nun contexto bélico, no ano 15 a.C. por Paulo Fabio Maximo, sobre un castro anterior. En orixe parece ter sido un campamento romano na campaña de Octavio Augusto para anexionar o Noroeste Peninsular ao Imperio⁶. Coa anexión

dos indíxenas, convértese nun importante núcleo urbano, e entre os restos que nos chegan desta época romana atopamos moedas, templos, piscinas, miliarios, termas e mosaicos. Tamén se atoparon os restos dun acueduto. O cardo e decumano orixinais parecen corresponder hoxe coas rúas San Pedro e Rúa Nova, e o foro probablemente se atopa nunha parte da actual praza de Santo Domingo. Cando se realizaron obras no casco antigo da cidade, aparecen abondosas pezas todavía.

A súa muralla romana aparece entre os anos 260 e 325 d.C., xa no Baixo Imperio Romano. Está considerada Patrimonio da Humanidade pola UNESCO no ano 2000. Está íntegra, e é o único caso do mundo. Destacan tamén o templo romano de Santalla de Bóveda, un templo único de 6x6 metros, cunha nave de bóveda de canón, cubertos por pinturas sobre estuco, con motivos de aves sobre motivos vexetais.

Pola súa banda, *Bracara Augusta* foi fundada no ano 16 d.C. por Octavio Augusto⁷, despois da pacificación da zona no contexto da conquista de Hispania. Según Plinio, a cidade asentouse na capital da antiga tribu céltica dos *bracari*, aínda que foi construída ex nihilo⁸, de trazado hipodámico, a partir dun oppidum. Esta base urbanística mantense ata o Baixo Imperio, pero extendida máis alá do oppidum, quizais pola importancia engadida da cidade como nova capital administrativa no século III.

6 Rodríguez Colmenero é o principal defensor de que Lugo naceu como un campamento romano, baseado en achádegos de moedas de Caetra, pero estudos actuais cuestionan a autoría de Paulo Fabio Maximo na fundación. VILLANUEVA ACUÑA, M. (2016): "La fundación de *Lucus Augusti*: nuevas perspectivas", *Revista de Historiografía*, 25: 273-286. Tamén hai partidarios dunha existencia prerromana do núcleo, coma *Bracara Augusta*, e o seu nome estaría relacionado con Lugh, máis considerable do que se vén crendo na historiografía clásica.

7 MARTINS, M. (2013): "Bracara Augusta. Balanço de 30 anos de investigação arqueológica na capital da Galécia Romana", *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*.

8 MARTINS, M. (1989): "História e arqueologia de uma cidade em devir: *Bracara Augusta*", *Cadernos de Arqueologia*. Universidade do Minho.

Con Diocleciano, sería a capital da Gallaecia, e posteriormente, capital do reino suevo de Galicia. Nas escavacións descubríronse restos de columnatas, unha piscina con mosaicos e os restos dalgún edificios, como as termas. Posiblemente, sábese polas escavacións arqueolóxicas que o centro monumental de Bracara Augusta pode situarse nas inmediacións do que hoxe é a

Catedral (o forum de Augusto) e un templo dedicado ao culto imperial (que pode datar da época de Tiberio). Aínda que a cidade foi fundada por Octavio, o seu desenvolvemento principal no Alto Imperio parece terse dado maioritariamente na metade do século I e principios do II. A dispersión de materiais arqueolóxicos romanos fai ver un área de ocupación bastante extensa. Pódense distinguir dúas etapas: fundación, na época de Augusto, co establecemento dun urbanismo en forma de cuadrícula, e renovación, na época dos Flavios. O cardo máximo situaríase no que hoxe é a rúa Jerónimo Pimentel. O muro Flavio/Antonino, con orientación N/S, feito durante a dinastía Flavia, aínda se respeta na construción dos edificios e nos rueiros. Aparte do forum orixinal, da época de Augusto, que conservou unha moi probable función ceremonial, habería un novo foro tería máis ben funcións administrativas. Tamén desta época parece ser que foi construída unha muralla, hoxe desaparecida.

Asturica Augusta (a actual Astorga, na actual provincia de León) foi unha cidade romana que á súa vez tamén foi un campamento romano (fundado sobre o 28-19 a.C.), no contexto das Guerras Cántabras contras os astures. A proximidade das minas auríferas das Médulas fixo que chegasen

a eses territorios as lexións VI Victrix e X Gemina para habitar este campamento. No ano 35 d.C. fundouse sobre o campamento a cidade romana (“de campamento a urbs magnífica”)⁹, coa axuda do exército. Rediséñase unha nova pranta de tipo hipodámico (rectangular) para unha floreciente cidade, debido á prosperidade que traían as minas.

Desta época quedan os restos das termas (as Termas Maiores e as Termas Menores), o Foro, o templo de Aedes Augusti, domus, murallas e redes de sumidoiro. As Termas Menores eran para a alta sociedade, de uso exclusivo, e as Termas Maiores eran de uso público e xeral, ubicadas no centro da cidade. O Foro era de gran tamaño e delimitado por un gran pórtico monumental (a Ergástula), cun muro de formigón romano (*opus caementitium*). No eixo central, estaba o templo de Aedes Augusti, dedicado ao culto imperial, do que quedan poucos restos. Era un templo con pórtico *en antis* cunha *cella* rematada en ábside, e cunha posible cúpula abovedada. Os muros son de formigón e o chan de mármore con mosaicos.

As domus eran as casas das clases dominantes. A domus dos Mosaicos de Astorga era dunha familia moi rica (tiña baños propios) e ten mosaicos e pinturas nas paredes con motivos vexetais. A muralla é de finais do século III e ten soportes circulares cada 15 metros. Está parcialmente conservada. A rede de sumidoiro (cloacas) levaba as augas residuais aos ríos cercanos (Jerga e Tuerto). Había unhas adinteladas e outras abovedadas. O seu deseño é moi avanzado, que vai dunha rede principal a catro subredes, que daba servizo a toda a cidade.

9 GARCÍA MARCOS, V. (1996): "Asturica Augusta. De asentamiento militar a *urbs magnífica*. Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico": *Actas del Congreso Internacional*, Lugo 15-18 de mayo de 1996: 911-944.



Fig. superior: Superposición de murallas e modelo arquitectónico inicial romano no plano actual de Lugo (<https://terraeantiquae.blogia.com/>).

Fig. inferior: Reconstrucción planimétrica da cidade de Asturica Augusta (<https://sites.google.com/site/latinparaestudiatas/astorga>)



No caso Tarraco, posiblemente era un centro de abastecemento púnico nas guerras contra Roma, sobre o 218 a.C. (*Cissis*), pero as fontes non son moi claras. O que si se sabe con seguridade, é quenaceu como colonia romana no contexto das guerras púnicas de Roma contra Cartago¹⁰. A súa posición no Mediterráneo, xunto co resto de colonias na costa levantina, foi fundamental para a conquista de Hispania.

Tarraco sempre tivo importancia administrativa. Foi primeiro capital da Hispania Citerior (a primeira división administrativa romana na península) e despois da Tarraconensis, a provincia máis extensa. O seu conxunto arqueolóxico é un dos máis extensos da Hispania Romana e declarado Patrimonio da Humanidade no ano 2000. Aínda se conservan restos do anfiteatro, do circo, un acueduto, un sepulcro (Torre dos Escipións) e algúns restos máis. Tiña un deseño hipodámico, rodeado dunha gran muralla. O forum posiblemente tivera 18 hectáreas, e constaba de dúas grandes prazas porticadas onde estaban os principais edificios administrativos da cidade. Foi construído na época de Vespasiano. Constaba dun recinto de culto, outro de representación, e un recinto inferior onde se atopaba o circo. O recinto de culto presidía a cidade cunha praza rodeada de columnas, e alí atopábase o templo de Augusto, cuxas columnas medían 13 metros de alto. A praza de representación estaba algo máis baixa, conectada á primeira por unha gran escalinata, e tiña unhas dimensións de 175 por 318 metros (era a praza máis grande do Imperio Romano).

No circo celebrábanse carreiras de cabalos (ludi circenses), de bigas e cuadrigas. Tamén se facían representacións teatrais.

Tamén na provincia Tarraconense, Caesar Augusta foi fundada no ano 14 a.C. sobre un poboamento chamado *Salduie*, fortemente romanizado, con carácter de colonia romana de carácter mixto, según conta Estrabón nas súas *Xeografía*s. Chegou a ser a cidade máis influente no val do Ebro¹¹, polo seu carácter estratéxico nas relacións comerciais, e funcionou como polo integrador político e cultural, como plataforma de artellamento entre a Meseta, os Pirineos e o Mediterráneo. As vías de comunicación principais eran o Ebro e a calzada que viña de Tarraco. Artellouse sobre dous eixos de comunicación: o cardo e o decumano máximo (actuais rúas Mayor, Espoz, Mina e Manifestación). A cidade contaba con catro entradas principais, que se conservaron ata o século XV, a ambos lados dos eixos principais. A planificación da colonia foi coidadosamente pensada antes da súa construción, a partir da cidade base de Salduie. Tiña unha ponte, un foro, acuedutos e redes de sumidoiro. O foro (da época de Tiberio) atópase baixo a actual praza da Seo (ao leste do cardo) e tiña un carácter sobre todo mercantil, xa que polo Ebro circulaban mercadorías (ata *Vareia*, o actual Logroño). Estaba conectado co Porto Fluvial de Caesar Augusta. Tiña forma cuadrangular. Tamén tiña outros edificios de carácter administrativo e institucional. O teatro foi construído polo ano 50 d.C. con *opus caementitium*, inspirado no Teatro Marcelum de Roma. Baixo o foro, perpendicular ao Ebro, deseñáronse unha cloaca e tuberías de abastecemento de auga potable.

10 RUIZ DE ARBULO, J. (1999): "Tarraco 99. Arqueología d'una capital provincial romana", *Documents d'arqueología clásica*. Barcelona, Universitat Rovira i Virgili.

11 BELTRÁN LLORIS, F. (2000): "El Valle medio del Ebro durante el período republicano: de limes a conventus. La invención de una geografía de la Península Ibérica", *Servicio de Ediciones de la Diputación de Málaga*. Madrid, Casa de Velázquez: 217-240.

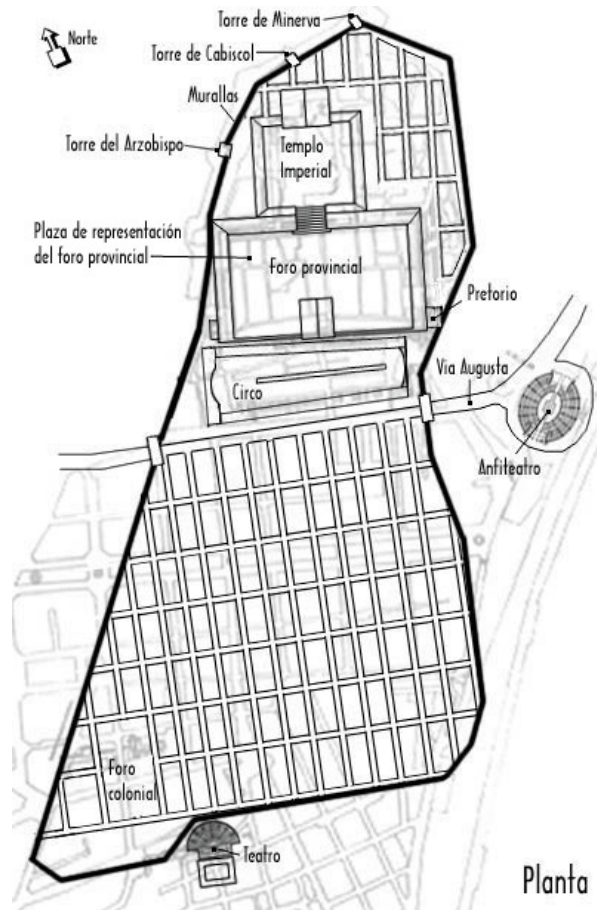


Fig. superior: Plano da cidade romana de Tarraco
 (<https://terraeantiqvae.com/>)

Fig. inferior: Plano de Itálica (<http://sapereaudeclasicas.blogspot.com/>)



Na provincia da Bética atopábase as cidade de Italica, fundada no ano 206 a.C. por Publio Cornelio Escipión, o *Africano*, tras a victoria contras os cartaxineses en Ilipa Magna. A súa función inicial sería ser lugar de repouso e residencia para soldados veteranos (*vicus civium romanorum*)¹². Esta “parte vella” (*vetus urbs*), de planta hipodámica, rectangular, cun circo, varios templos, termas e un foro da cidade daría lugar despois á actual localidade de Santiponce (Sevilla), no século XVI.

Destas cidades eran os emperadores Traxano e Adriano, no século II d.C. Este aspecto fixo que a cidade prosperase espectacularmente, con moita construción de edificios públicos. O emperador Adriano estendeu a cidade creando a *nova urbs*. A nova urbs caracterízase por ter rúas amplas e beirarrúas porticadas, debido a que era unha urbe honorífica e querida por Adriano.

As grandes construcións da cidade de Itálica son o Anfiteatro (de ata 25.000 ocupantes), o Teatro (da época do emperador Augusto), as termas (maiores e menores), as murallas, o templo de Traxano (na zona máis alta da cidade, de planta rectangular, con pórtico octástilo e períptero, co seu basamento nun pódium) e as maxestuosas domus, casas das clases dominantes, que dan testemuño do alto nivel de vida que acadaron algúns cidadáns. Estas casas (*Casa de los Pájaros*, *Casa de las Hilas*, *Casa de Neptuno*, *Casa del Patio Redondo*, *Casa del Planetario*) teñen como característica os seus belos mosaicos¹³, destacando o da casa do Planetario, onde están representadas as sete divindades que dan

nome aos días da semana, e están asociados aos astros que rexían o universo, e data do século II.

Emerita Augusta era tamén unha cidade de veteranos, na Lusitania. Foi fundada no ano 25 a.C. e tiña como misión orixinal asentarse os soldados eméritos da Legio X Gemina e V Alaudae que combatiran nas Guerras Cántabras. Desde o ano 15 a.C. convertíuse na capital da provincia Lusitania, e a partir do século III, da diocese de Hispania, na división administrativa do emperador Dioclesiano.

O seu conxunto arqueolóxico foi declarado Patrimonio da Humanidade en 1993. De construción nova e hipodámica, como a maioría das cidades romanas ten dous eixes principais, o cardo e o decumanus, e un foro central¹⁴. Aínda conserva varias construcións, das que destaca o Teatro, do ano 15 a.C., que está operativo aínda nos nosos días. A súa fachada principal ou *scena* foi modificada en época de Traxano. Foi abandonado na Idade Media e cuberto de terra, do que só se veía a *summa cavea*.

O anfiteatro tamén se conserva. Inaugurado no ano 8 a.C., e tiña unha capacidade para 15 mil persoas. O circo era dos edificios máis grandes da cidade, e dadas as súas grandes dimensións (400x100 metros), estaba nas aforas da cidade. Tiña un aforo para 30 mil persoas. Aínda se conserva a liña da *spina* central. Tamén se conservan restos do Acueducto de los Milagros, Acueducto de Rabo de Buey, a ponte romana sobre o Guadiana, e o Templo de Diana (consagrado ao culto imperial), entre outros.

12 HIDALGO, R. (2003): "En torno a la imagen urbana de Itálica", *Romula*, 2: 89-123.

13 CELESTINO, S. (1977): Mosaicos perdidos de Itálica, *Habis*, 8: 359-384.

14 BLÁZQUEZ, J. M. (1982): "Religión y urbanismo en Emerita Augusta", *Archivo Español de Arqueología*, tomo 55.

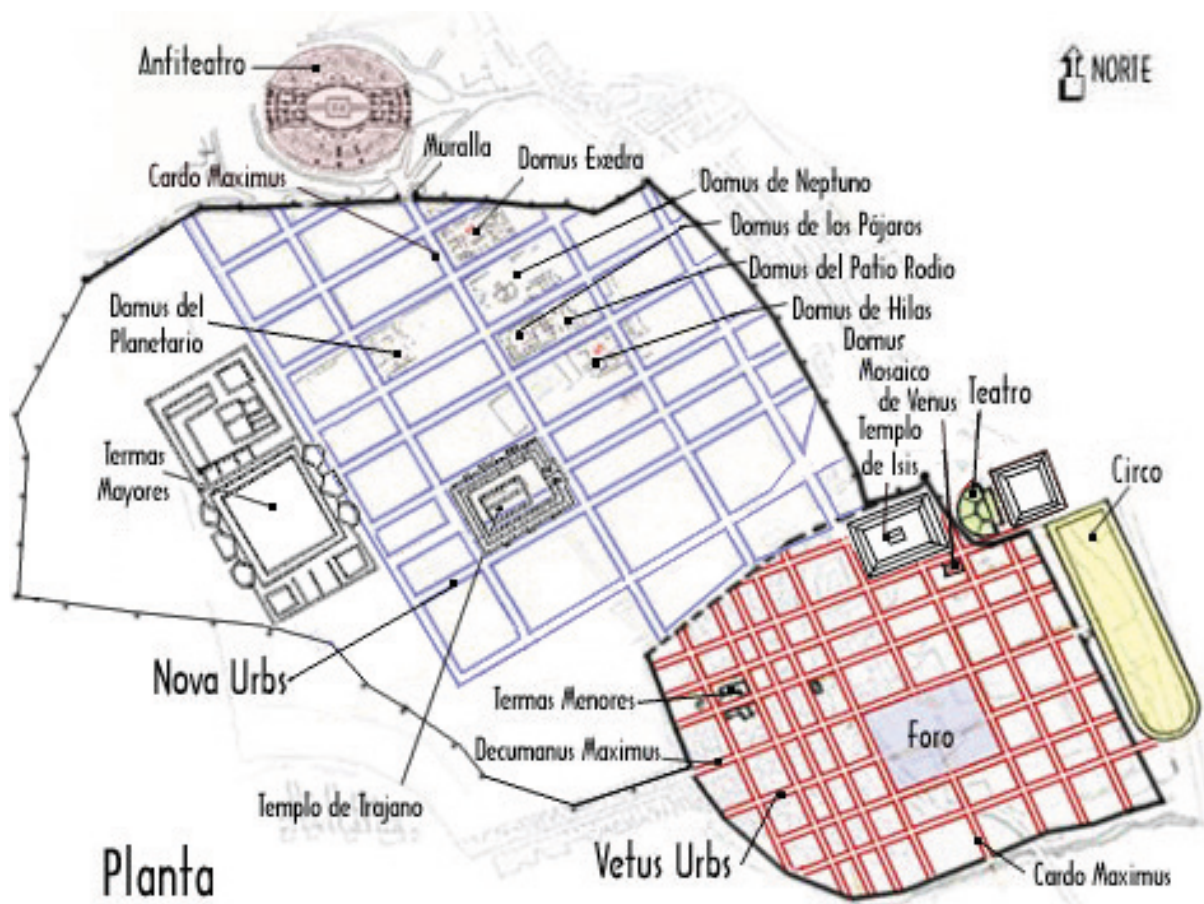
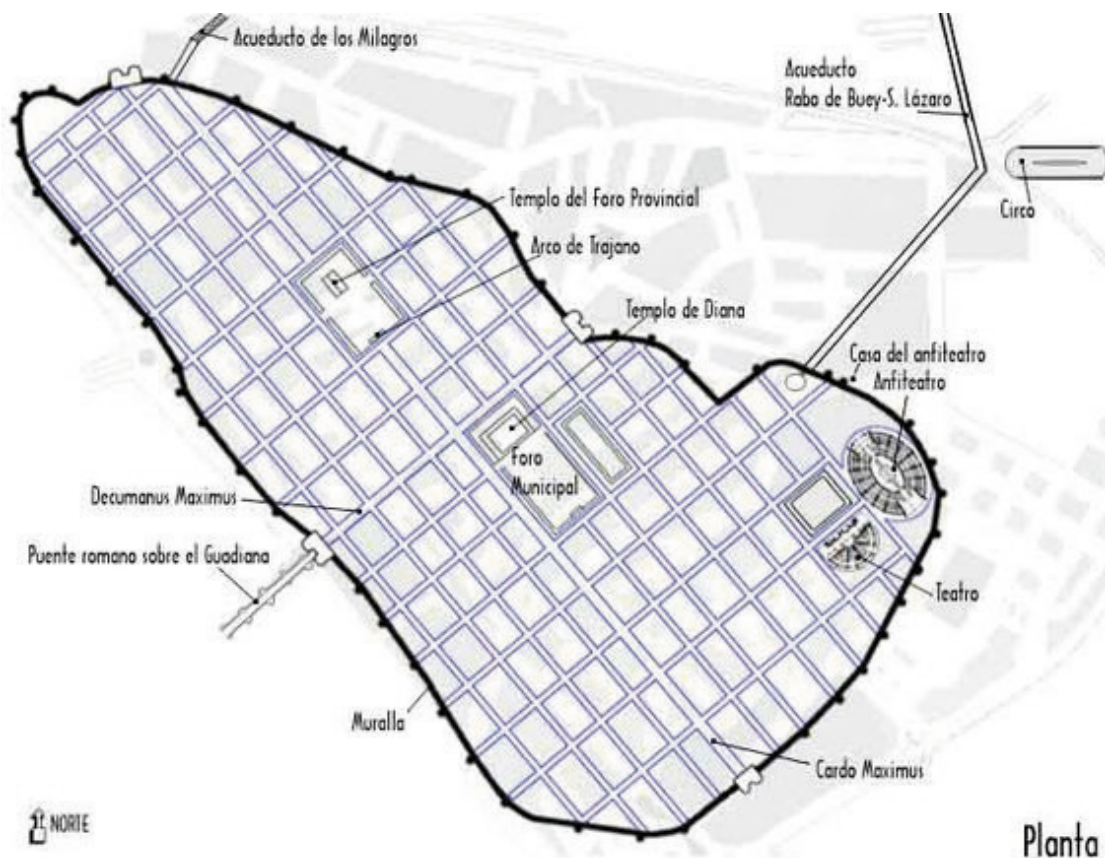


Fig. superior: Plano da cidade romana de Itálica
(<https://granosdarena.wordpress.com/>)

Fig. inferior: Plano de Emerita Augusta (<https://www.tesorillo.com/>)





Plano de Carthago Nova (<https://www.tesorillo.com/>)

Cartago Nova (“Nova Cartago”) foi fundada no ano 227 a.C. polo xeneral cartaxenés Asdrúbal, sucesor de Amílcar Barca, pai de Aníbal. As claves da súa fundación como colonia era a súa posición estratéxica e a súa riqueza (proximidade de minas de prata e salgaduras).

Conquistada por Escipión o Africano no ano 209 a.C., bautizouna como Cartago Nova, e deulle o estatus de colonia. Non é feita ex novo, como moitas outras colonias, e todo parece indicar que tiña un asentamento orixinal fenicio ou tartésico. Sen embargo, na época do Imperio, empézase un ambicioso proxecto para reurbanizar a cidade e monumentalizala. Nesta época hai que contextualizar a construción do foro e do teatro romano¹⁵.

O seu declive, comezado a finais do século II polo agotamento mineiro, parálizase coa

creación por Diocleciano da provincia Cartaginensis e dotándolle a Cartago Nova a súa capitalidade. Entre os restos máis importantes, atópanse o teatro romano, as domus (*Casa de la Fortuna*), o decumano máximo, o augusteum, o anfiteatro e un monumento sepulcral (*La Torre Ciega*), entre outros. O teatro é un dos restos máis sobresaíntes entre todos. Descuberto no ano 1990, e construído sobre o cerro da Concepción, propiciaba a acústica e a construción do graderío. Tiña un aforo de 6000 persoas. O anfiteatro tiña unha forma elíptica e tiña un aforo de 11 mil persoas. A súa estrutura arquitectónica estaba realizada en mampostería e sillares de pedra arenisca e andesita (pedra volcánica). No seu día foi aproveitada como praza de touros. O *Augusteum* era un espazo público, e alí reuníanse os sacerdotes para rendir culto ao emperador. Era o lugar máis importante, onde estaban os edificios relixiosos e civís máis importantes.

15 MEROÑO MOLINA, R.: "Urbanismo romano de Carthago Nova: condicionantes, características y sistemas de ejecución", *Revista Arqueología y Territorio*, 11: 97-112.

Bibliografía

- ABAD CASAL, L. (1995): "Urbanismo y ciudad: de las formaciones ibéricas a la consolidación del modelo romano", *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología*, vol. 2: 11-20.
- BELTRÁN, A. (1990): "La red viaria en la Hispania romana: Introducción", *Simposio sobre la red viaria en la Hispania romana*: 45-53.
- BELTRÁN LLORIS, F. (2000): "El Valle medio del Ebro durante el período republicano: de limes a conventus. La invención de una geografía de la Península Ibérica", *Servicio de e Ediciones de la Diputación de Málaga*: 217-240.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1996): *España romana*. Madrid, Editorial Cátedra.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1982): "Religión y urbanismo en Emerita Augusta", *Archivo Español de Arqueología*, Tomo 55.
- CELESTINO, S. (1977): Mosaicos perdidos de Itálica, *Habis*, 8: 359-384.
- GARCÍA BELLIDO, A. (1959): "Las colonias romanas de Hispania", *Anuario de historia del derecho español*, 29: 447-512
- GARCÍA MARCOS, V. (1996): "Asturica Augusta. De asentamiento militar a *urbs magnífica*. Los orígenes de la ciudad en el noroeste hispánico": *Actas del Congreso Internacional*, Lugo 15-18 de mayo de 1996: 911-944.
- HIDALGO, R. (2003): "En torno a la imagen urbana de Itálica", *Romula*, 2: 89-123.
- MARTINS, M. (2013): "Bracara Augusta. Balanço de 30 anos de investigação arqueológica na capital da Galécia Romana", *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*.
- MARTINS, M. (1989): "História e arqueologia de uma cidade em devir: Bracara Augusta", *Cadernos de Arqueologia*. Universidade do Minho.
- MEROÑO MOLINA, R.: "Urbanismo romano de Carthago Nova: condicionantes, características y sistemas de ejecución", *Revista Arqueología y Territorio*, 11: 97-112.
- RUIZ DE ARBULO, J. (1999): "Tarraco 99. Arqueología d'una capital provincial romana", *Documents d'arqueologia clásica*. Barcelona, Universitat Rovira i Virgili.
- VILLANUEVA ACUÑA, M. (2016): "La fundación de Lucus Augusti: nuevas perspectivas", *Revista de Historiografía*, 25: 273-286.

