

**Túmulos, *Mouros*, enanos, gigantes, salvaje caza.
La etnografía gallega
vista como registro arqueológico no intervencionista**

ANDRÉS PENA GRAÑA
Archivo Municipal de Narón

«Hilario Alonso había hallado allí una mujer descabellada y bestida de rraxa parda y los cabellos sueltos, y esto a bocanoche [...], y que traía en la mano unos pocos de pelos, y que le dixera que qual le parecía mejor, aquello que ella traía en la mano o ella; e que él le respondiera que ella [...]: y entonces que ella le mandara que fuese a cabar al dicho otero de la mámoa de Segade y que hallaría un tesoro»¹.

Los *Mouros* gallegos, galeses y bretones, sin ninguna relación genética con los moros africanos que ocuparan Al Andalus, «son dueños de los tesoros de Galicia», de fabulosas joyas y piedras preciosas, siendo de oro hasta los yugos de sus bueyes, las guarniciones de sus monturas y sus aperos de labranza. Ocasionalmente, desde el fondo de su mámoas o túmulos —puertas abiertas con el Más Allá, llamadas en Narón² por ese motivo «Montiños de A Moura»—, sacan, sobre todo las *mouras*, a *asollar*, «poner al sol», su oro y sus joyas, tal vez para que este metal conserve su perfecto brillo, tal vez para atraerse un esposo, contemplándolas mientras se peinan sus cabellos con un peine de oro. En Galicia de una roca, de una fuente, de una mámoa, de un lago, ricamente vestida y engalanada, peinando sus rubios cabellos con un peine de oro, sale los días soleados una bellísima Moura con un espejo en la mano a asollar sus tesoros. En la noche de San Juan, sometiéndolo previamente a una prueba encubierta entre ella y un tesoro, la Moura busca un digno y joven esposo. Los codiciosos eligen

¹ MARTINÓN TORRES, Marcos, *Análisis historiográfico del Megalitismo Gallego*, Tesis de Licenciatura, Santiago de Compostela, 1999.

² Los túmulos de la necrópolis del Monte de Nenos, Sedes.



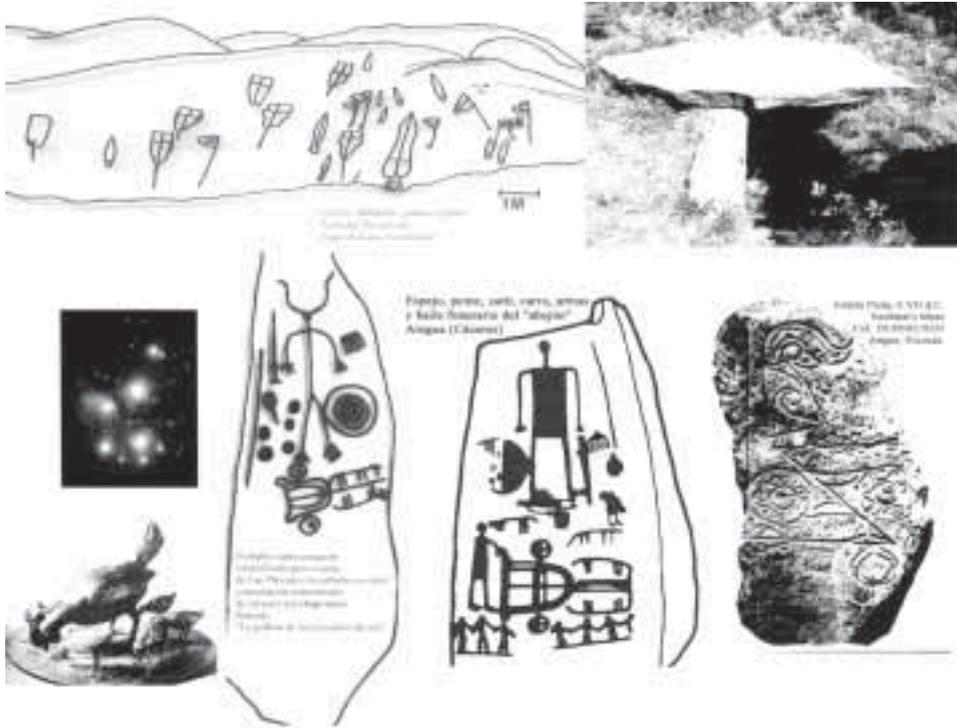
Promptema del «O Pente d'Ouro» y su encaje en el contexto ideológico «melusino» de la Soberanía.

la pieza más grande de su tesoro y la Moura desaparece. Entonces el objeto elegido se convierte en un carbón.

En las grandes arcas o cistas de la Edad del Bronce, relacionadas con los llamados *causos veteros* o curros para el ganado vacuno, como las de O Xistral, los aristócratas se enterraban con muy buenos áureos ajuares, como el de Atios y otros similares. El equipamiento de ultratumba del caballero incluía un peine (y posiblemente un espejo) para la Moura, que acudía a recogerlo. El tesoro de Caldas contiene el más antiguo de estos peines en Europa procedente de un expolio masivo de túmulos.

Casi todas las estelas del Suroeste Peninsular (Bronce Final) representan los peines y espejos votivos funerarios para la Moura con las armas y carros de héroes difuntos, ocasionalmente, con escenificaciones de *sutti* y de una de las primeras manifestaciones de la danza funeraria llamada 'O Abellón', ejecutada en Galicia hasta casi nuestro días: cogidos de las manos los asistentes al funeral, zumban como psychopompas abejas y bailan en rueda –tema estudiado desde el punto de vista etnográfico en Galicia por Bascoi Pérez y más recientemente con notable bibliografía por Alonso Romero–.

Coincidentes con la migración de las aves (=la migración de las almas), consideradas psychopompas por aparecer y desaparecer por el mismo sitio que el sol el primero de mayo y el primero de noviembre (Santos y Difuntos), las Pléyades se denominan «la gallina con los pollitos de oro» en toda la Europa alto medieval. En el año 2004, vimos en la estela del NW de Fuente de Cantos una representación de las psychopompas Pléyades. En la tumba de la reina longobarda Teodolinda, en la Catedral de Monza, apareció una bandeja de plata dorada con este motivo.



Promptema «O Pente e o Espello para a Moura» y sus ambientes psychompomos Atlánticos hasta el siglo VIII d.C. Estelas funerarias ‘homéricas’ del SW Peninsular sobre tumba de carro, donde, entre otros temas, apreciamos: Sutti; Baile Funerario de O Abellón y representación realista de las Pléyades («La Gallina de los Polluelos de Oro») como aparecen en el firmamento. El mismo psychopompos tema de «La Gallina con los Poyuelos de Oro» en una bandeja de plata dorada hallada en la tumba de la reina longobarda Teodolinda (Catedral de Monza).

Pensamos que el simbólico peine, junto a los primeros modelos de carro gallego, los carros-trineo (aún sobreviven en Asturias y el Caurel) y alabardas, se representa por primera vez en la Pena das Procesións (Auga da Laxe, Gondomar), acaso señalando el lugar por donde se realiza el tránsito vertical al otro mundo. En el friso una espada pistiliforme, muy posterior, mostraría la continuidad secular de estas creencias. Estos peines y espejos de milenaria continuidad de uso funerario se reiteran en las tumbas de carro de la Europa Celta de la Edad del Hierro. Las estelas pictas de Escocia del siglo VI d. C. son las últimas en representar este, según nuestra interpretación, regalo del héroe a la divinidad femenina.

LA MÁMOA CONTADA POR LA MÁMOA

La población gallega actual de origen Paleolítico es culturalmente celtoatlántica. Dentro de la teoría del ‘Continuismo Paleolítico’ de Alinei, se descarta que, procedentes de la Europa central, ‘indoeuropeos’ o ‘celtas’ hubiesen podido llegar como ‘etnia’ en la Edad del Bronce o la Edad del Hierro. Ya estaban antes. Responden a complejos conceptos ‘acumulativos’, a sistemas culturales de convergencia e interrelación. Con el trasfondo de una convergente área cultural atlántica, que sin solución de continuidad hasta nuestros días desarrolló y transformó una común etnología, religiosidad, derecho consuetudinario, forma de organización política, etc., focalizamos nuestras autopsias en el Noroeste, encuadrable en el concepto de ‘Cultura Celta’.

EL PROMPTEMA DE LA CAZA SALVAJE

Sin necesidad de recurso invasionista, la extensión y difusión del tema se explica de forma acumulativa partiendo de un substrato Neolítico, seguramente, indoeuropeo³. Aunque al hablar de la Santa Compañía⁴ Vicente Risco⁵ sostenía que «a procesión de ánimas pode ofrecer cierto paralelismo con representacións pagás, mais todo o que se leva dito da súa semellanza coa Mesnie Hellequin, e máis có séquito do Wild Jaeger e outros exércitos de pantasma non nos chega a convencer»⁶. Por nuestra parte, sin desautorizar a su monumental obra de la que somos admiradores y deudores, intentaremos demostrar que la «Sociedade do Oso» y la «Santa Compañía» de Galicia⁷, rela-

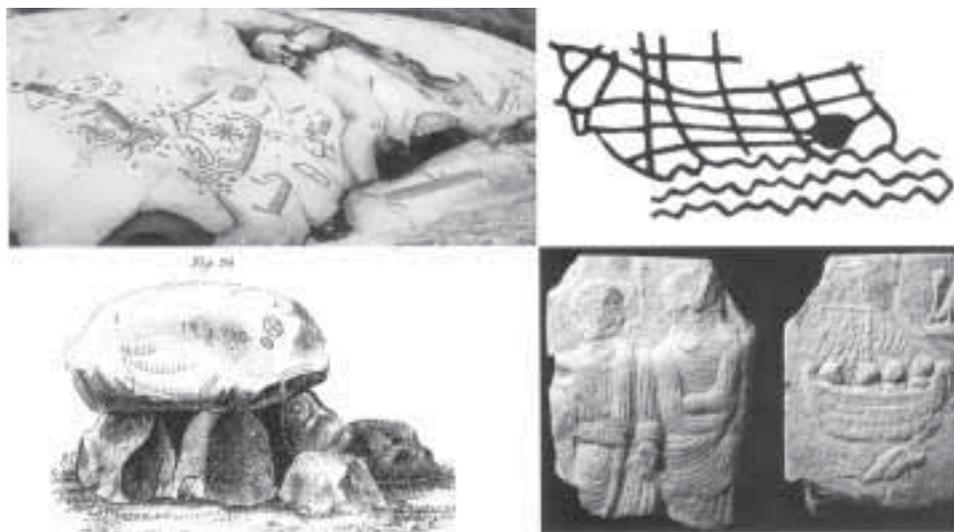
³ Expusimos estas ideas, que no llegaron a publicarse, bajo el epígrafe «Tránsito Vertical y Tránsito Horizontal», en el año 1999 con motivo de un Congreso Internacional sobre los Celtas organizado por la Universidad de A Coruña.

⁴ ALONSO ROMERO, F., «Los orígenes del mito de la Santa Compañía de las islas de Ons y Sálvora», en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 32 (1981), pp. 285-305.

⁵ MARTÍNEZ RISCO, V., «La procesión de las ánimas y las premoniciones de la muerte», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2 (1946), pp. 380-249; REDONDO, A., «La Mesnie Hellequin et la Estantigua: Les traditions hispaniques de la Chasse Sauvage et leur résurgence dans le Don Quichotte», en *Traditions populaires et diffusion de la culture en Espagne (XVIe-XVIIIe s.)*, Université de Bordeaux III, Publications de l’Institut d’Études Ibériques, I, 1982, pp. 1-27.

⁶ MARTÍNEZ RISCO, V., «Creencias relacionadas ca Religión», en *Historia de Galiza*, dirigida por Ramón Otero Pedrayo, Buenos Aires, Editorial Nós, 1962, vol. I, pp. 425 y ss.

⁷ Común a Galicia cf. también BECOÑA, E., *La Santa Compañía, el Urco y los muertos*, La Coruña, 1980; Occidente de Asturias, cf. PÉREZ DE CASTRO, J. L., «El origen de las ánimas y su presencia en la etnografía del Eo (Asturias)», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 34 (1978), pp. 273-289; CABAL, C., «La Huestia», en *La Mitología Asturiana*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1983, pp. 100-144; y Norte de Portugal, MENÉNDEZ PIDAL, R., «Estantigua», en *Revue Hispanique*, 7 (1900), pp. 10-19; DE VASCONCELOS, Michaelis C., «Réplica», en *Revue Hispanique*, 7 (1900), pp. 10-19; COELHO, F. Adolpho, «De algumas tradições de Hespanha, e Portugal. A proposito da Estantigua», en



Promptema psychompompos tipo «Solpor» o «Barca de Caronte». Su origen Atlántico y su continuidad temporal son evidentes.

cionándose con la génesis de la Mesnie Hellequin, de la Wildes Herr, etc. y con los rituales de expulsión del invierno en las cofradías indoeuropeas, forman parte de lo que denominaremos «Tránsito vertical», el acceso al otro mundo, situado en el subsuelo.

El sol da tres pasos, en el día y en el año. El primer paso, pujante, se corresponde con su ascenso en el cielo, dura en el día desde el amanecer al mediodía y en el año coincidiendo con la primavera hasta el solsticio de verano o San Juan. En el primer paso el sol es fuerte, brillante, fogoso, vigoroso, salutífero, pero deteniendo su ascenso al mediodía, o en el solsticio, desciende—decae a lo largo del día con la tarde, a lo largo del año con el otoño—. Cae sobre el mar en los finisterres atlánticos y tomando su barca se dirige a su isla para renacer de nuevo. Antes de emprender su singladura, el sol, convierte sus rayos en pies, e inscribiendo huellas en las rocas indica el camino (Ogmios, el Camino, Setanta, el Caminante) de las almas. El «sol del segundo paso» es pues un

Revue Hispanique, 7 (1900), pp. 390-435; extendida por la reconquista de los gallegos a Extremadura, FLORES DEL MANZANO, F., *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura*, Mérida, Junta de Extremadura, 1998, pp. 162-165: «algunos estudiosos, entre ellos el teósofo extremeño M. Roso de Luna y Menéndez Pelayo, relacionan la Santa Compañía y la Hueste con la fiesta del Año Nuevo Celta, el ya citado Samain, que corresponde a nuestro Día de Todos los Santos. Estas rondas nocturnas de difuntos galaico-asturianas tienen su correlato en otras geografías dominadas por la cultura celta: Irlanda, Normandía, Bretaña, Escocia»; y numerosos puntos de la Península.

conductor de las almas que ayudadas por psychopompos lares viales siguen su estela. Intensificando este carácter psychopompos del «segundo paso crepuscular del sol», el funerario, el navío aparece representado tempranamente sobre el ortostato de un dolmen luso, reiterándose el tema luego en Galicia y en inúmeros petroglifos atlánticos del Calcolítico y de la Edad del Bronce (Suecia, Noruega o Dinamarca).

El triste peregrinar de las almas a los finisterres atlánticos es asistido por la intercesión de agentes psychopompos con establecidos atributos: el gallo y los lazos del Mercurio Ogmios (heredados por San Pedro) o el perro del «Caminante»: psychopompos viajero galo-romano representado con bastón y capa. Lleva unas aves («quedou coma un paxariño») en sus hombros (las almas), y en la mano los *avelurios*, «manzanas» que prometen la segura llegada al Paraíso. Es el pagano antepasado de San Roque. Son los *lares viales* de la *interpretatio* romana que cedieron luego su espacio a santos intercesores.

El Mercurio celta con su gallo y con su llave, Oghmios, «El Camino» de las almas al Más Allá, las conducía atadas a buen puerto, a las *arenas paradisi*, de los diplomas. Varios santos intercesores del presente cristiano heredaron estos lazos reinterpretados en la Edad Media. El cordón de San Francisco rescataría a las almas del purgatorio y atados de una cuerda el demonio arrastraría hasta las fauces de Leviatán a los condenados. Los puertos de los finisterres atlánticos tuvieron también un *lar* marino, a quien la *interpretatio* cristiana convirtió en San Cristóbal. Enterada del caso, la Iglesia desafectó, acaso injustamente, a San Cristóbal y a San Roque.

El tránsito horizontal, la «Caza Salvaje», correspondiéndose con el tercer paso del sol, el paso mercurial de Hermes Psychopompos también simboliza el descenso del sol al interior de la tierra rescatando a los muertos con su posterior resurrección. Lo accidentado del camino, convertía al tránsito horizontal —la llegada a las *arenas paradisi* para tomar el navío que aparece representado en el dolmen de Antela, y en otros dólmenes atlánticos— en un tránsito de plebeyos. El tránsito vertical es caballeresco, los VIP, como sucede hoy en día, tienen su exclusiva puerta de entrada.

APLICACIÓN ARQUEOLÓGICA DEL PROMPTEMA DE EL REY HERLA Y PWYLL

En la Alta Edad Media el tema de la Caza Salvaje se asocia a animales del otro mundo y a unos seres enanos, bonachones, hospitalarios, de inestable euforia, rudos y feos⁸.

⁸ Tienen estos corpulentos hombrecillos en nuestro mundo indoeuropeo fama de trabajadores, virtud que el pueblo gallego estima en extremo, enriqueciéndolos de forma exagerada su trabajo subterráneo consistente en explotar los auríferos y argénteos filones. No es raro que al minar las tierras los enanos causen molestias o problemas a los campesinos del mundo superior agrietando el suelo o provo-

Aunque el encuentro de Pwill y Anwm en la primera rama de la historia galesa de los Mabinogui es el primer gran relato del tema, se consideran posiblemente las más antiguas⁹ narraciones de la Caza Salvaje las de Orderic Vidal y las de Gautier Map. Este último nos la refiere así:

«Un enano tras asistir a las bodas del rey Herla le invita luego a sus propias bodas dentro de su reino, una caverna¹⁰. Cubiertos de regalos, Herla y su séquito se despiden del enano que les entrega un pequeño perro y les pide que mientras no haya saltado el animal no pongan pie a tierra bajo la luz del sol. El perro no salta jamás y Herla prosigue sus rondas alocadas con sus hombres, y con esta tropa fantástica que se llama Herlatingui (*De Nugis Curialium* I, 11)».

El acceso aristocrático genera el tema de la Caza Salvaje. Phillippe Walter¹¹ señala el interés despertado por la *Caza Salvaje*, la «Chasse fantastique» (*Caza Fantástica*)¹², la *Harlequin*, la *Hannequin*, la Herlatingui o la Mesnie Hellequin desde el año 1835, con la monografía de K. Meisen¹³ recogiendo amplia bibliografía antigua. En 1850 W. Schwartz¹⁴ constató la universal extensión del tema entre los pueblos indoeuropeos, y siete años después F. von Schömwert¹⁵ relacionó la difusión del mo-

cando el hundimiento de las casas. «En la Mina de la Rodela, en Couso de Avión, hay un castro, y allí era donde los enanos guardaban el oro en saquetes y lo iban a lavar al río. En Canabal, en la parte llana del Val de Lemos, hay un monte llamado el Cotarro que tiene la forma de un montón de centeno. En el subsuelo de este monte ‘dicen que hay unos antiguos habitantes enanos, cuyo trabajo es ir llenando cubas de plata, porque del otro lado del monte creen que hay un filón de dicho mineral. Estos enanos tienen muchos subterráneos que se extienden a 200 metros a la redonda, y cuando alguna cabra cae, suponen que es debido a que ellos van cavando por abajo. Estos enanos tienen que salir de las cuevas sin que nadie les vea, y se cuenta de ellos la historia de la muchacha robada por deambular por donde ella los podía ver’». MARTÍNEZ RISCO, V., «Os Seres Míticos», en *Historia de Galiza*, dirigida por Ramón Otero Pedrayo, Buenos Aires, Editorial Nós, 1962, vol. I, pp. 310 y ss.

⁹ En este contexto habría que encuadrar el episodio de la cierva de Sertorio.

¹⁰ Entrar en la caverna es sinónimo de traspasar el umbral de la vida, de muerte. En el folclore gallego la caverna es la puerta de acceso al Más Allá, tras la que moran las tres stirpes míticas gallegas que como en Irlanda antes de la llegada de los hombres, poblaron el país: los «mouros», los enanos y los gigantes.

¹¹ WALTER, Ph., *Le Mythe de la Chasse Sauvage dans l'Europe Médiévale*, Études réunies et présentées par Philippe Walter avec la collaboration de PERRUS, C. - DELPECH, F. - LECOUTEUX, C., Paris, Honoré Champion, 1997, p. 12.

¹² SEBILLOT, P., «Les noms de la chasse aérienne», en *Revue des traditions populaires*, 17 (1902), pp. 504-505.

¹³ MEISEN, K., *Die Sagen von Wilden Heer und Wilden Jäger*, Münster, Volskunliche Quellen 1, 1935.

¹⁴ SCHWARTZ, W., *Der Heutige Volks glaube und das alte Heidentum*, Programm des Friedr. Werderschen Gymnasiums, Berlin, 1850.

¹⁵ VON SCHÖMWERT, F., *Aus der Oberpfalz, Sitten und Sagen* I, Ausbourg, 1857, pp. 25 y ss.

tivo con las invasiones arias¹⁶, creyendo contemplar el fósil director de la ‘gran migración’, según pauta interpretativa de los mitólogos lingüistas. Hace dos siglos las autopsias de la Caza Salvaje repararon en las posibilidades «arqueológicas» de la trama en el escenario de la *Urheimat* y del modelo o dogma invasionista establecido por la Lingüística y Mitología comparadas. L. Weniger¹⁷ demostró hace casi cien años que por su extensión el motivo desbordaba el terreno de lo germánico. Sus ideas vivieron largo tiempo alimentando la hoy casi extinta llama invasionista.

Según Walter los germanos relacionaron desde 1835 el tema de varias leyendas del Cazador Maldito y de la Mesnie Hellequin con Odín y Jacob Grimm, padre de la Mitología Alemana, habría mostrado el degradatorio proceso del dios realizado por la Iglesia. En su *Deutsche Mythologie* Grimm¹⁸, estudió el tema de la *Wütendes Herr* o *Wildes Heer*, estableciendo la relación del caudillo de este ejército y una forma o aspecto de Odín al que el cristianismo habría degradado hasta un rango fantasmal. De la alegría de estar entre los guerreros *Herteitr* como Padre del Ejército *Herfödr* o *Herja födr*, *Herjamm* «Señor de los Ejércitos» y *Einherjar* «Caudillo de los Guerreros Únicos», como un triste conductor del Cortejo Salvaje o de la Familia Herlathingi alemana, Odín se integraría en tardíos relatorios de su viaje al Más Allá¹⁹ donde los enanos son los muertos y las montañas el reino de las sombras.

Para Phillippe Walter, el concepto de Odín psychopompos lo extendería en 1857 J. W. Wolf²⁰ al dios Donar (Thor), un año antes de que coincidiendo con F. Liebrech²¹ relacionara Manhardt²² en 1858 esta materia de caballeros psychopompos y Caza Salvaje con las cofradías de guerreros indoeuropeas. J. W. Wolf²³ vio en la

¹⁶ Hoy sucede algo parecido con la peregrina hipótesis de la supuesta emigración de los *Turduli* (tordos), un relato fundacional mítico de trasunto melusino en torno a la legalización por un linaje o por un pueblo de la posesión de la tierra, un pueblo elegido por dios, con una llegada providencial, tipo *ver sacrum*, similar a los viajes fundacionales por mar (p. ej., Eneas a Cumas, «el conde don Mendo a Trasancos», etc.), según la cual, desde la Celtiberia este pueblo se dirigiría a Andalucía y desde el Algarve se extendería luego por la fachada atlántica peninsular hasta la propia Galicia.

¹⁷ WENIGER, L., «Feralis Exercitus», en *Archiv für Religionswissenschaft*, 9 (1906), pp. 201-247.

¹⁸ GRIMM, J., *Deutsche Mythologie*, Berlin, 1875-78, II, pp. 766-793; III, pp. 280-284.

¹⁹ Hay muchos elementos en la mitología alemana relacionados con este tema. Así *Hermodr*, hermano de *Balder*, tras cabalgar durante nueve días y nueve noches por el *Helvegr* o Camino de Hel (la diosa del Otro mundo), cruzando el río *Gjöf*, pasando por el puente *Gjallarbru*, pudo saltar la cerca del infierno gracias a Sleipnir, el veloz corcel de *Odin*, que había tomando prestado para este viaje y presentarse ante la diosa *Hel* para pedirle la liberación de su hermano *Balder*, que *Hörd* había matado por descuido. *Hel* acepta a condición de que toda la creación, vivos, muertos, animales, vegetales y minerales, lloren a *Balder*. Todos lloran, pero *Loki*, tomando la forma de una gigante llamada *Thörkk* no llora y *Balder* tiene que permanecer entre los muertos.

²⁰ WOLF, J. W., *Beiträge zur deutschen Mithologie* II, Göttingen, 1857, p. 135.

²¹ LIEBRECH, F., *Des Gervasius von Tilbury Otia imperialia*, Hanover, 1856.

²² MANHARDT, *Die Götter des Deutschen und nordischen Völker*, Berlin, 1860, pp. 108-113.

²³ *Ibidem*.

forma espectral que preside la Salvaje Caza trazos de Donar, Thor entre los Germanos del Sur, que nunca montaba a caballo y cabalgaba a zancadas cuando no conducía su carro –tema según lo pienso representado en varios petroglifos escandinavos–. Por su carácter solar la *interpretatio* romana lo asimiló a Hércules. En el año 725 le cortó San Bonifacio el roble que le tenían consagrado en Geismar (Hesse), pero su nombre pervivió en el Jueves de las lenguas germánicas, en alto alemán: Donerestâg, Thunresdaeg y Thursday en el triunfante inglés. Conocemos (Velasco) la sajona renuncia del paganismo: «Renuncio a Thunaer, a Wodan y a Saxnot, y a todos los demonios compañeros suyos».

Desde entonces, asociándose el tema de la Salvaje Caza a una divinidad crepuscular o psychopompa, se perfilaron los rasgos de una amplia serie de rituales de expulsión del invierno de las cofradías de guerreros indoeuropeas, singularmente celtas. Considerando el Neolítico Atlántico Europeo, Protocelta, nuestro horizonte y referente cultural –como son también conceptos artísticos y sociopolíticos ‘Gótico’, ‘Renacimiento’ o ‘Romanticismo’– aunque algunos autores nos adviertan sobre el peligro que conlleva el uso del método comparativo cuando procede de *ajenos* contextos culturales²⁴, les tranquilizamos manteniéndonos en la senda del complejo Cultural Atlántico, indoeuropeo y celta, rastreando sin complejos el origen de ideas representadas y tempranamente expresadas en pinturas de las cámaras dolménicas y en los grabados atlánticos, singularmente del Noroeste y Oeste Peninsular.

Fijando la mirada en afines y vecinos países celtoatlánticos, las escenas en un compendiado *promptema* (de lat. *promo- prompsi*, «hacerse evidente») se pueden comprender con nuestro método. Cuando en 1881 Lippert²⁵ observó que la mesnada estaba integrada por difuntos y relacionó el argumento de la Caza Salvaje con la supervivencia del alma tras la muerte, sentó las bases que nos permiten registrar en la arqueología europea atlántica este tema. Concretamente en una escena de caza pintada en el interior de una cámara dolménica sobre el ortostato que serviría de cabecera en Orca dos Juncaes²⁶, aunque desgraciadamente estas pinturas hayan desaparecido y

²⁴ «La significación del arte parietal megalítico se nos escapa de las manos. Aunque algunos casos no gallegos apuntan hacia el carácter de verdaderas serpientes que presentan al menos algunos ondulados, es difícil avanzar más ante la ausencia de contexto simbólico o mitológico, siendo peligroso el empleo de elementos comparativos extraídos de otros complejos culturales que poco o nada tienen que ver con el propio de los constructores de megalitos» BELLO DIÉGUEZ, J. M^º. - COSTAS GOBERNA, F. J. - PEÑA SANTOS, A. de la, «Grabados rupestres del Noroeste de la Península Ibérica», en *Actas do Congreso Internacional da Arte Rupestre Europea*, Concello de Vigo, ed. digital.

²⁵ LIPPERT, J., *Die Religionem der europäischen Kulturvölker*, Berlin, 1881, p. 154.

²⁶ Una cacería similar se reproduciría en Lubagueira, Viseu, pintura roja en soporte de dolmen. SHEE, E., «Painted Megalithic Art in Western Iberia», en *III Congreso Nacional de Arqueología*, Porto, 1974, p. 116, fig. 6.

sólo nos quede el detallado dibujo hecho por George y Vera Leisner, que nosotros, con fines didácticos, hemos reconstruido. Acompañados de cinco perros se dirigen hacia la caza tres cazadores con arcos y flechas de punta roma pretendiendo herir, sin matar, a sus presas, dos ciervas y tres ciervos, para que los animales sobrenaturales –en el contexto funerario– huyendo a su mundo muestren el camino del Hades a los cazadores. Este tema de las almas en busca del camino de la salvación es recurrente a lo largo de miles de años, periodo en el que los caballeros cazan animales psychopompos.

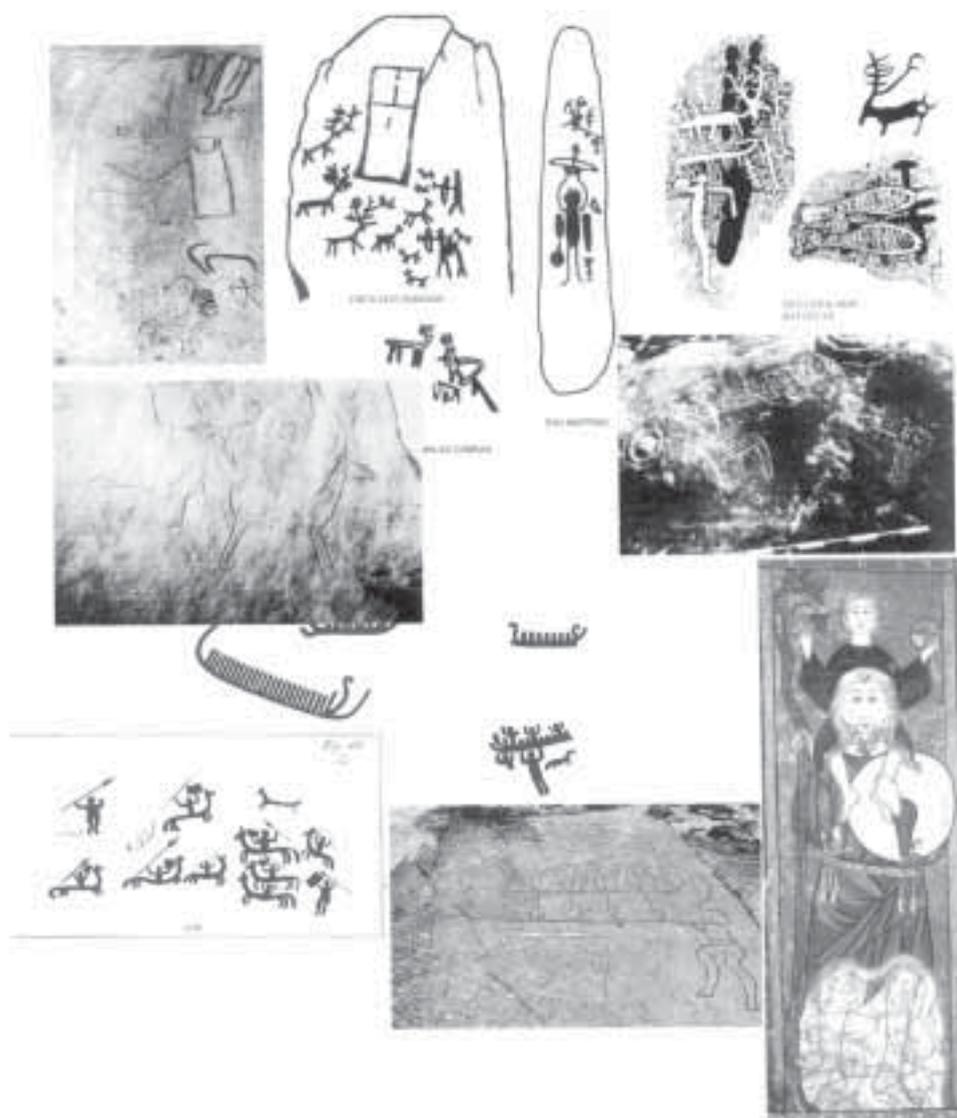
La cuestión no ha pasado desapercibida en el año 1993 a la mirada de Roberto Vázquez Rozas, quien en «El Tema de la Caza y el Cilindro Antropomorfo en los Petroglifos Gallegos»²⁷ denunciaba la futilidad de considerar a conjuntos de motivos rupestres en taxidermia tipológica privados de contexto y aislados del *promptema* o programa iconográfico cuando es su relación intrínseca lo que se debería desvelar: «Cada uno de los motivos que hoy conocemos en los petroglifos pudo poseer [...] uno o varios significados. [...] estas posibilidades son difícilmente discernibles si atendemos sólo a la forma de los motivos pues están descontextualizados de su oralidad y de sus compañeros de roca».

Porque los elementos de un discurso o *promptema* sólo se entienden considerados en un conjunto relacional, molecular, indivisible, eliminar el esquema compositivo es privar a dichos elementos del contexto, pudiendo ser falacia metodológica el mero hecho de agrupar en tablas con base a preestablecidos criterios de prelación, de estilísticas exclusiones, de frecuencias de uso... u otros solipsismos y primores artificialmente prescritos. Aislar y descontextualizar elementos de un conjunto no ayuda a comprenderlos, ni permite colegir ninguna intencionalidad.

Por su parte, Fernando J. Costas Goberna, Antonio de la Peña Santos, y José Manuel Rey García, estudiando las imágenes y las escenas en las que aparece plasmada la figura humana, advirtiendo ya que «tanto las figuras de seres humanos como los diseños antropomorfos son temas relativamente minoritarios dentro del arte rupestre galaico»²⁸, y considerando esencialmente ahora el valor de las escenas, señalan que «desde el punto de vista meramente iconográfico, las representaciones humanas conocidas aparecen en dos actitudes diferentes: cazando pie a tierra o cabalgando». Aún desconociendo el encuadre cultural del tema de la Caza Salvaje, dan ya otro enfoque a la interpretación vinculada acertadamente a la actividad venatoria, a las élites o a los caballeros, permitiéndonos la comprensión de estas escenas:

²⁷ *Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueología*, Vigo, 1993, vol. I, pp. 77-84.

²⁸ Ídem, p. 126.



Promptema. Diversas derivaciones del *promptema* psychopompos galaico de la Caza Salvaje representado en Orca dos Juncaes. Petroglifo escandinavo con Caza Salvaje, Barcos de Almas, y psychopompos lares marinos tipo San Cristóbal. San Cristóbal (del Museo del Prado) lleva las almas en el cinturón y una capa de molino como salvavidas.

«si se efectúa una lectura inicial de las imágenes y escenas que nos proporciona la ‘temática abierta’ podremos apreciar, al igual que han hecho otros autores (Vázquez Varela, 1990; 1991: 15-22), una evidente selección en las representaciones. La documentación de escenas de monta, caza y equitación, así como la ausencia de escenas que reflejen un carácter presumiblemente cotidiano, parecen vincular la figura humana con actividades consideradas de prestigio social. Lo mismo puede deducirse de las figuras de armas metálicas de status representadas»²⁹.

Van siguiendo a Vázquez Varela para quien «estas representaciones responden a una sociedad en la que se manifiesta una tendencia hacia la individualización de los miembros de las comunidades, a la jerarquización de los mismos y a un mayor incremento de la belicosidad»³⁰, donde las representaciones del arte rupestre reflejan ya, aún sin comprenderlo, un determinado horizonte social, viendo en este fenómeno –el habitual discurso invasionista decimonónico (cf. von Schömwert)–, acaso erróneamente, el fósil director de la supuesta llegada a caballo de los indoeuropeos.

Aplicando inconscientemente el paradigma de la Revolución Industrial, estos autores contraponen una idílica sociedad Neolítica campesina y pastoril a su idea de un Calcolítico iniciador de lo que ellos consideran un formidable cambio social, que se continuaría en un Bronce inicial. Las monterías reflejarían la llegada a Galicia de un pueblo de estirpe indoeuropea introductor, *deum ex machina*, de modos caballescicos, de la tumba individual, de la bebida de cerveza en vaso campaniforme, del *ethos* guerrero y heroico, como contrapunto a un ensoñado horizonte anterior Neolítico igualitario: «una sociedad en la que se practicaba el sistema agrícola de tala y quema de la vegetación [...] (Bello, Criado y Vázquez, 1987: 148) [...] sociedad igualitaria en la que no existe estratificación social ni tensiones bélicas (Bello, Criado y Vázquez, 1987: 152)».

Pero aunque verdad es que acaso careciendo de los conocimientos que permiten domar y montar al caballo difícilmente podrían los neolíticos formar parte de una sociedad caballeresca, no debemos dejarnos engañar por aparentes masivos entierros y por la aparente pobreza de los ajuares de los dólmenes para inferir de la concurrencia un *ethos* ‘socialista’ neolítico, frente al individualista *ethos* calcolítico. Conviene no olvidar que existe una llamada «the second oldest profession in the world».

Nuestra interpretación del Tesoro de Caldas como ‘tesoro escondido’ permitió intuir el espolio del «ouro dos mouros», en ‘sobrenaturales prospecciones mineras’

²⁹ COSTAS GOBERNA, F. J. - PEÑA SANTOS, A. de la - REY GARCÍA, J. M., «A Propósito de la Figura Humana: Una disculpa para reconsiderar el Arte Rupestre Galaico», en ídem, vol. II, pp. 125-130.

³⁰ VÁZQUEZ VARELA, J. M., «El megalitismo», en *Galicia. Arte*, vol. 9, *Arte prehistórico y romano*, A Coruña, Hércules, 1993, cap. 2.

de buscadores de tesoros o «de encantos». Despreciadas por los ocupados en otros menesteres, las piedras del rayo, «hachas de piedra» y puntas de flechas en sílex: las pétreas armas –o herramientas–, que llegan al arqueólogo no presuponen nada y mucho menos un horizonte privado de estratigrafía social ‘heroica’ y de tensiones bélicas.

La impactante imagen de Longar queda en la retina como un claro testimonio de muchas otras muertes violentas desvanecidas para siempre. Ahora, cuando miramos a New Grange, nos tenemos que preguntar qué habrá podido pasar allí. Quizás no nos guste la respuesta, si alguna vez la hallamos. Nunca, al menos hasta el Día del Juicio, podrán atestiguar su lugar los fúnebres apospasmados: hachas, puntas de sílex, de lanza o de flecha, nunca sabremos –si estas armas se usaron– dentro o fuera de los huesos Neolíticos o evanescentes cenizas en Galicia, si respondieron a la idea de la caza o la labranza o si obedecieron en realidad a una práctica de *sutti* colectivo, a forzados holocaustos de víctimas masivas, que acompañando al héroe cada vez son más conocidos y documentados. Esas tremendas herramientas han destrozado sin duda los cráneos de muchos seres humanos y se han incrustado en sus huesos. Y el enterramiento conjunto de las víctimas tiene mejores, más fundamentadas y documentadas lecturas, derivadas de la etnografía funeraria comparada, y del concepto continuista y evolutivo de los fenómenos culturales atlánticos nada ajenos, que deberán considerar Bello y de la Peña para obtener mejores saldos y un antecedente aclaratorio, que explica la naturalidad con la que en los funerales del bronce y del hierro³¹ se prodigan las grandes hecatombes rituales indoeuropeas a la muerte del príncipe, ininteligibles *deos ex machina* sin el recurso a un *anterior* común precedente cultural, *sive* cultural. Si están rituales que demandan acompañantes del héroe en todo el Bronce Europeo es porque devienen de un momento cultural anterior. Y anterior al Calcolítico lo es el Neolítico.

Quizás como ecos distantes en el espacio y en el tiempo, no fueron extrañas a este fenómeno las inmolaciones que nos ilustró Sir Leonard Wolley de las tumbas reales de Ur, de Puabi, Akmaladung y Meslalamdug, con sus grandes fosos de la muerte, con sus muertos organizados y bien colocados, en el dinástico temprano (2600-2400 a. C.). Empezamos a intuirlo, ahora, en la extremada violencia, realmente *gore*, que ostentan recientes hallazgos en dólmenes hispanos del área de Navarra como el hipogeo, al norte de Viana, cerca de Álava de Longar. La punta de flecha clavada en

³¹ Si en tiempos de una brillante civilización, se llevó el entierro de Patroclo, y aún su epígono Viriato, tanta gente por delante... mil o dos mil años atrás ¿cuánta gente no demandaría esos sepelios?

una vértebra publicada en la *Revista de Arqueología* de abril de 1995, también se nos clavó a nosotros³², observando las demás.

Sobre grabados rupestres, denominándolos como es norma en este género de asuntos místéricamente el «Caso Megalítico», Fernando J. Costas Goberna, Antonio de la Peña Santos y José Manuel Rey García, de quien somos deudores, sostuvieron:

«Las relaciones entre las manifestaciones de pintura y escultura en el interior de los monumentos megalíticos y los grabados rupestres al aire libre no fueron consideradas desde siempre de la misma forma. Tras un comienzo de siglo en el que todas ellas se incluían en el mismo *totum revolutum*, legado de una «Galicia Celta» más inventada que real, los estudiosos optaron por contemplarlas a mitad de siglo como fenómenos autónomos, diferentes en sus motivos, sus significados, sus funciones y sus cronologías. Las últimas revisiones obligan a matizar este asunto, poniendo de manifiesto su coexistencia cronológica parcial, así como su posible coincidencia en determinados temas comunes [...]. En cuanto a las representaciones figurativas, resulta impactante el paralelismo entre las composiciones de escenas de caza del ciervo, pintada en el megalito beirense de Orca dos Juncaes, y grabada al aire libre en el petroglifo pontevedrés de Laxe das Ferraduras»³³.

Estos autores aluden, en efecto, a grabados anteriores a la Edad del Hierro que en todo caso ‘precedieron a los Celtas’, pero que dentro de la vigente ‘Teoría del continuismo Paleolítico’ hoy forman parte de la herencia de una «Galicia Celta» más real que nunca. ¿Quién sabe ahora si aquellas ideas que mezclaban a celtas con Neolíticos y Calcolíticos del albur del siglo XX, ‘en el que todas ellas se incluían en el mismo *totum revolutum*’, no se habrán quedado cortas? Sólo una cosa debe inquietar a nuestro caro compañero Antonio, y es que se le ha cambiado su ‘algo’ decimonónico concepto étnico, racial e invasor de los Celtas. Hoy ya casi nadie, ni siquiera Antonio, podría negar, sin caer en el ridículo y en el descrédito científico, ni a los Celtas³⁴, ni este nuestro modelo acumulativo donde, mostrándose los Celtas del Atlántico herederos de la *facies* anterior de sus abuelos del Bronce y del Neolítico –como suele ser

³² Similar a un dolmen tradicional con una puerta perforada de acceso a la cámara, en realidad una tumba excavada en la roca con sus paredes interiores recubiertas por hiladas de aparejo en seco. En un conjunto sellado por la rota losa de cubierta se encontraron más de 110 individuos y acumulación de huesos aparentemente depositados sin ajuar alguno, salvo las puntas de flecha clavadas en los huesos y cuerpos de los difuntos organizados «con evidencias de limpiezas periódicas supuestamente hechas en un ‘prolongado’ periodo de tiempo».

³³ BELLO DIÉGUEZ et al, «Grabados rupestres...».

³⁴ De no ser así, debería explicársenos tan sólo por qué Apana, en la estela galaico-romana del Museo de Lugo, tiene un padre que, según el hermano que la mandó hacer, se llama Ambolio (hay que explicar el étimo), o por qué se dice que es Céltica Supertamárica y que residió hasta su muerte en un castro llamado Miobre (de nuevo, se precisa explicar el étimo).

normal–, habrían adquirido, conservado, enriquecido y transmitido muchos conocimientos, usos, costumbres y creencias –lo que hoy se llama un ‘Acervo Cultural’ atlántico, al que pertenecen nuestras leyendas asociadas a los restos arqueológicos–. Entre estas creencias las que se mueven en torno al ‘Tránsito Horizontal’, el camino del alma hacia el Otro Mundo, mediante una cacería o Caza Salvaje, que habríamos re-expuesto en 2004.

El psychopompos carácter solsticial de los outeiros con escenas de caza y los temas de círculos solares y los ciervos se refuerza con una observación de Luis Monteagudo García:

«que los «soles» de los petroglifos en general están situados demasiado bajos, no en posición alta, protectora y dominante como era de esperar y el cuenco de la Carolina lo comprueba [...] [lo que, entre otras posibilidades, tal vez] pudiera ... traslucir la decadencia y descenso del sol vespertino y su aspecto *psychopompos*»³⁵.

Aparecen cuadrúpedos con antropomorfos en escenas presididas por el sol³⁶ o se localizan en ortostatos sin presencia humana asociados a círculos de connotación solar. Monteagudo García interpreta un coito cerviño bajo cometa en Lage das Lebres, Poio, o una «cometa-esvástica» con cuerpo delantero circular y cola, posiblemente el Hale Bopp, en el conjunto de Monte Tetón, Tomiño³⁷: «que apareció hace 3500 años y tuvo que impresionar a los ‘antiguo-europeos’ [...] aún mucho más que a nuestros contemporáneos (y a todos consta que en algunos casos causó hasta la muerte)»³⁸.

³⁵ MONTEAGUDO GARCÍA, Luis, «La religiosidad *callaica*: estela funeraria romana de Mazarelas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros», en *Anuario Brigantino*, 19 (1996), pp. 55-56.

³⁶ Creemos que la conexión de los temas circulares a cérvidos tanto en los grabados del Tajo, como en los gallegos, por poner ejemplos de carácter general, entronca también con esa imagen de la caza ritual presente en el mundo megalítico. La constatación de paneles donde se conjuga la imagen antropomorfa en actitud cazadora con temas solares –léase circulares– y ciervos, ratificaría esta propuesta. La disección de todos estos motivos se puede contemplar en las tablas de Costas-Novoa reproducidas en las últimas hojas de los papeles de Luis Monteagudo García.

³⁷ MONTEAGUDO GARCÍA, «La religiosidad *callaica*...», fig. 22 p. 43.

³⁸ Nos muestra también el profesor Luis Monteagudo García los espectaculares conjuntos de Laxe das Cruces, Tourón, Ponte Caldelas (Peña Santos, 1986) con ciervos en la zona inferior o la sorprendente escena del jinete cazando ante la presencia del sol convertido ahora en lo que Monteagudo considera un Horus libio (con una pata levantada), en Lage dos Cabalos, Paredes, Campo Lameiro, Pontevedra. Dichos cuadrúpedos son mayoritariamente cérvidos y su papel en escenas de caza dentro del mundo megalítico ha pasado de constituir una anécdota poco previsible (Leisner, 1970), a su consideración como un tema normal dentro del repertorio funerario megalítico (Bueno Ramírez, de Balbín Behrmann, (1992); Peña Santos - Rey García, (1997)), probablemente como la transposición de una caza ritual. MONTEAGUDO, «La religiosidad *Callaica*...», p. 44.

El tema de la caza y del psychopompos, tercer paso del sol, asociado a cérvidos pervive a finales de la Edad del Bronce y en el norte celto-hispano-romano. Pero el sol por su fuerza y su poder fecundador también se asocia en la plástica europea a un toro y a un jabalí, objeto este último de un amplio estudio de Fernando Alonso Romero en 1989³⁹. Sostiene Alfredo Erias Martínez, en unos papeles intitolados «La Eterna Caza del Jabalí»⁴⁰:

«Dejando lejos los tiempos antiguos, algunos grandes caballeros galaico-portugueses del s. XIV construyeron sus sepulcros con escenas de caza del jabalí gracias al substrato de creencias indoeuropeas existentes entonces, y aún hoy en cierta medida, en estas tierras del *finis terrae* de Occidente. Esa parece ser la única explicación posible ante el hecho de que sólo ellos lo hicieran en Europa. Y, una vez decididos, echaron mano de todo lo que les ayudó en esa dirección, que fue mucho»⁴¹.

Nuestra aplicación del método comparatista etnográfico a la arqueología ha acompañado el origen Neolítico del programa argumental de la caza y acceso al *Alén* desde el ortostato de Orca dos Xuncais, por ahora, hasta la tumba de Fernán Pérez de Andrade. Por este camino los celtas pasaron una parte del acervo cultural de sus antepasados neolíticos a sus nietos, los habitantes de la Europa Medieval Atlántica.

³⁹ ALONSO ROMERO, F., «El significado mágico del colmillo de jabalí entre los Celtas y los Germanos: testimonios literarios, arqueológicos y etnográficos», en *Filología Alemana y didáctica del alemán*, Universidad de Valladolid, 1989. Para Alonso Romero *Freyr* entre los germanos tenía un jabalí de oro más veloz que un corcel llamado *Gullinbursti*, «de las cerdas de oro» visible en la oscuridad de la noche al iluminar el mundo la luz que emanaba de su crin, *Freyr* aparece en paredría con su hermana *Freya*, a quien denominándosele *Syr*, «cerda» se atribuían poderes fecundativos [Mogke, E. (1953), ver Alonso Romero, F (1989)] Para Alonso Romero el mágico jabalí de la literatura insular celtoatlántica, no se puede matar por tratarse de la reencarnación de un héroe [solar], este autor señala su empleo en las urnas funerarias como una urna crematoria sajona encontrada en el cementerio de Issendorf, cuya tapa tiene un asa en forma de figura de jabalí.

⁴⁰ ERIAS MARTÍNEZ, A., «La Eterna Caza del Jabalí», en *Anuario Brigantino*, 22 (1999), pp. 317-378.

⁴¹ Ídem, pp. 373-374.