

CONSELLO DA CULTURA GALEGA



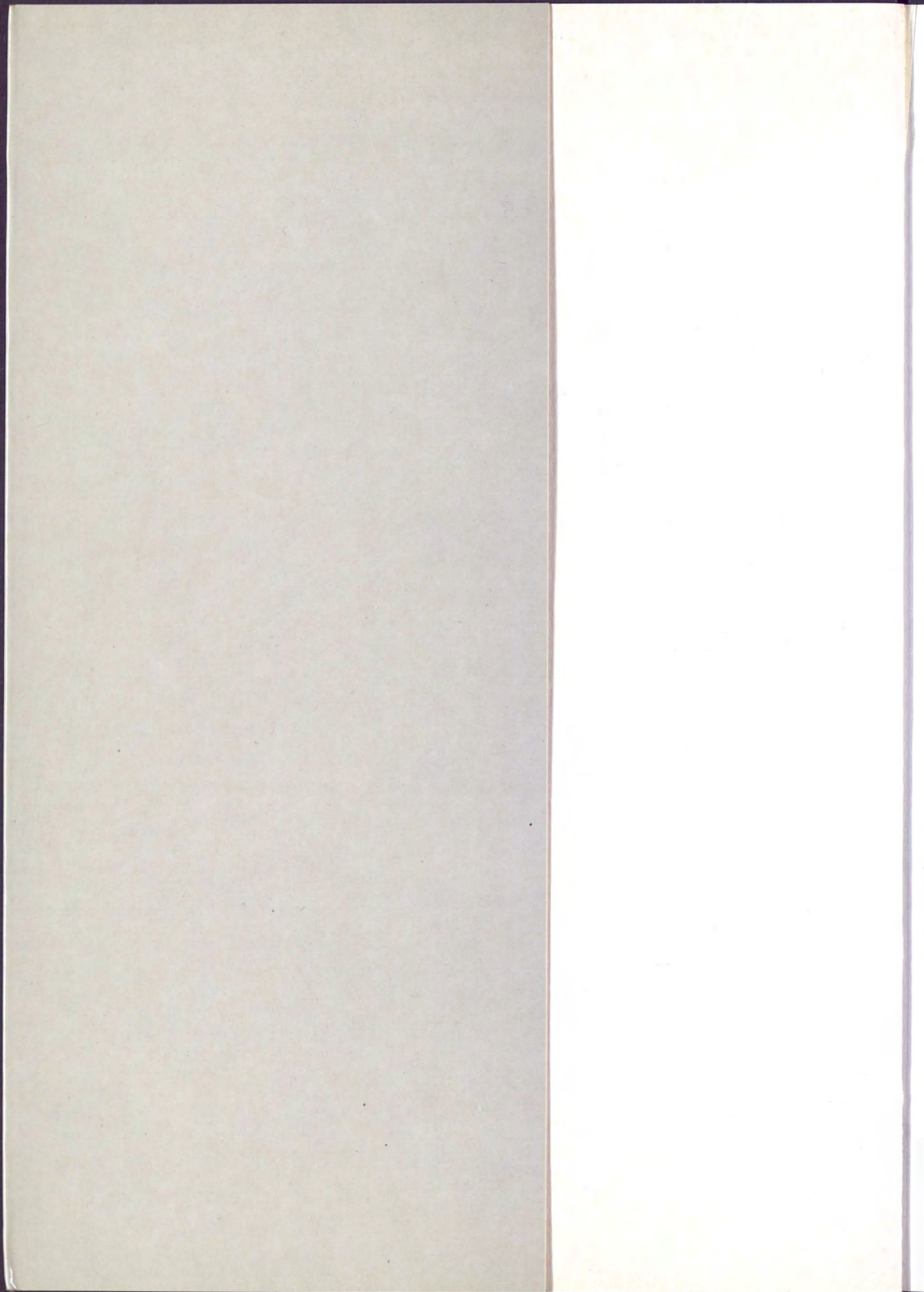
POINENCIA DE ANTROPOLOXÍA CULTURAL



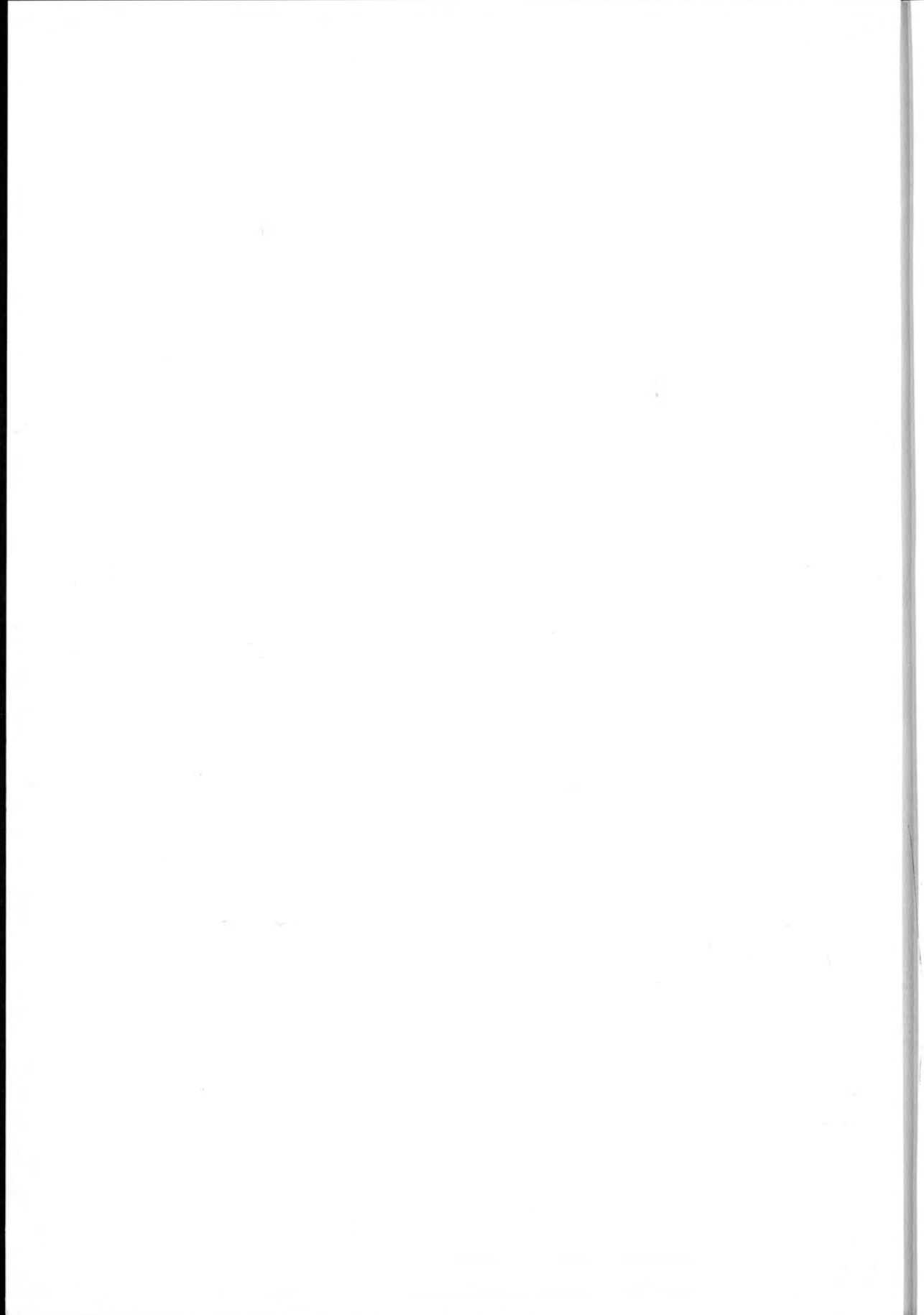
ROMARÍAS E PEREGRINACIÓNS

Actas do Simposio de Antropoloxía

CONSELLO DA CULTURA GALEGA



CCG
1995
73



ROMARÍAS E PEREGRINACIÓNS

Simposio de Antropoloxía

Santiago de Compostela

Outubro de 1993

A. FRAGUAS FRAGUAS

X. A. FIDALGO SANTAMARIÑA

X. M.. GONZÁLEZ REBOREDO

(Coordinadores)



CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA

Ponencia de Antropoloxía Cultural

EDITA:

© Consello da Cultura Galega

ISBN: 84-87172-00-8

D.L.: C-1536/1995

IMPRIME:

Imprenta Mundo, S.L.

ÍNDICE

NOTA DOS COORDINADORES	5
A PEREGRINAXE A SANTIAGO E AS ROMARÍAS DE GALICIA. LENDAS E TRADICIÓNS. Por Antonio Fraguas Fraguas	7
O CANTO NA PEREGRINACIÓN E NA ROMAXE. Por Xosé Filgueira Valverde	17
PEREGRINACIÓN COMPOSTELÁ: REALIDADE E SÍMBOLOS. Por Manuel Xesús Precedo Lafuente	27
A PEREGRINAXE XACOBEA ATA FISTERRA. Por Fernando Alonso Romero	43
SANTIAGO CONTRA AS SERPES, A RAIÑA LOBA E SAN ANDRÉS. Por M. Mandianes Castro	61
CAMINOS HACIA EL CENTRO. HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DEL ESPACIO SAGRADO. Por Ramón Valdés del Toro	73

OS SANTUARIOS E OS SEUS SÍMBOLOS. Por Xosé Ramón Mariño Ferro	87
LA REDEFINICIÓN DEL TIEMPO EN LAS PEREGRINACIONES. Por Angel Aguirre Baztán	101
DE ERMITA A SANTUARIO: REFLEXIONES A PARTIR DE ALGUNOS CASOS DE ANDALUCÍA. Por Salvador Rodríguez Becerra	111
EL ROCÍO: DE ROMERÍA DE LAS MARISMAS A FIESTA DE IDENTIDAD ANDALUZA. Por Isidoro Moreno	121
A NOÇÃO DE PESSOA NA EXPÊRIENCIA RELIGIOSA: INTERPRETAÇÃO DE EX-VOTOS FOTOGRAFICOS. Por Nuno Porto	143
ROMARIAS, SANTUARIOS E CONFLICTIVIDADE SOCIAL NO BRASIL DO SÉCULO XIX. Por Carlos Sixirei Paredes	167
LE PÉLERINAGE AUX SOURCES ET LA GÉOGRAPHIE DES CASTES. SOCIÉTÉ ET COSMOS À BADRINATH, HIMALAYA HINDOU. Por Jean-Claude Galey	185

NOTA DOS COORDINADORES

O presente volume recolle os textos da meirande parte dos investigadores que participaron no Simposio «Romarías e Peregrinacións», programado pola Ponencia de Antropoloxía do Consello da Cultura Galega en 1993.

Coincidindo co Ano Santo Compostelán, considerouse oportuno convocar esta xuntanza de estudiosos que enfocase con estilo antropolóxico o tema das romarías e peregrinacións, do que son resultado os textos que seguidamente se publican. A nosa intención era ir máis alá do estudio da peregrinación xacobeá para poñer de manifesto que as motivacións que levan ós homes a acudir a certos lugares sagrados son algo común non só en Galicia e Europa, senón na humanidade en xeral. A partir de análises concretas o antropólogo pode descubrir pautas propias do ser humano e símbolos ou rituais que, con variantes, son compartidos polo xénero "homo". Reutilizando unha idea exposta por C. Geertz, poderíamos dicir que o antropólogo non estudia romarías e peregrinacións, senón que estudia nas romarías e peregrinacións.

De tódolos xeitos, e como é obvio, nestas actas inclúese un bo feixe de aportacións que teñen como motivo a peregrinación xacobeá, tal e como sucede cos escritos de A. Fraguas, X. Filgueira Valverde, X. Precedo Lafuente, M. Mandianes Castro ou F. Alonso Romero. Pero tamén están presentes outras intervencións dedicadas a temas xerais dende diversos enfoques, do que son mostra as aportacións de estudiosos como R. Valdés del Toro, A. Aguirre Baztán e X. R. Mariño Ferro. Co fin de contrastalos datos de Galicia ou xerais con exemplos concretos da Península tamén se contou cun grupo de especialistas como Nuno Porto, I. Moreno Navarro e S.

Rodríguez Becerra, que centraron as súas intervencións en Portugal e Andalucía. E, por último, mostras significativas do fenómeno noutros continentes están presentes nos escritos de C. Sixirei Paredes sobre o Brasil e J. C. Galey sobre a India. A pesar de que unha ausencia anunciada a última hora non permitiu que figurase no Simposio o importante tema das peregrinacións no mundo islámico, cremos que este encontro, sen ser exhaustivo, si achega visións importantes a unha temática necesariamente inacabada dada a súa mangnitude.

Os coordinadores teñen que agradece-la decidida colaboración prestada pola Xunta Rectora e a Dirección do Museo do Pobo Galego, que cedeu os seus locais para que alí se desenvolveran as sesións do Simposio. Tamén se sente na obriga de manifesta-lo seu agradecemento ós empregados do Consello da Cultura Galega, que colaboraron activamente nas tarefas de organización, e ó presidente deste organismo, excmo. Sr. D. Xosé Filgueira Valverde, que non só nos deu azos para levar adiante o noso labor, senón que participou activamente neste encontro.

Esta publicación, por outra banda, convértese no quinto volume de actas de simposios de Antropoloxía organizados polo Consello da Cultura Galega nos últimos anos. Esta continuidade, difícil de atopar en Galicia e fóra dela, é froito do interese pola Antropoloxía presente no Consello, pero tamén se debe á constancia e dedicación dos membros da Ponencia de Antropoloxía Cultural, que converteron estas xuntanzas nun obxectivo principal do seu traballo e nun acto de servizo á cultura galega e universal dende un posicionamento no que teñen cabida os máis diversos enfoques dunha ciencia antropolóxica caracterizada pola variedade temática e teórico-metodolóxica.

A. Fraguas Fraguas

X. A. Fidalgo Santamariña

X. M. González Reboredo

PEREGRINAXE A SANTIAGO E AS ROMARÍAS DE GALICIA. LENDAS E TRADICIÓNS

Antonio Fraguas Fraguas
Consello da Cultura Galega

A persoa que ía a Santiago tiña, desde moi antigo, a cuncha da vieira como símbolo emblemático. As lendas relixiosas e as razóns mitolóxicas outórganlle á cuncha un singular valor. A lenda conta que un príncipe portugués paseaba a cabalo pola beira do océano e, sen ningún motivo, desbocouse o cabalo no intre en que pasaba o barco que traía os restos do Apóstolo morto para Compostela. Sen poder deterse, cabalo e xinete foron parar ó mar. É seguro que afogarían se non fose porque o príncipe pediu axuda ó ceo, ó santo que protexía os navegantes que estaban naquelas augas; e xinete e cabalo saíron do mar cubertos de cunchas. Razón sobrada para conseguila categoría de peregrinar, e ademais ocupan en varios brasóns da nobreza. Isto era unha valiosa proba de ter estado en Compostela, onde un dos barrios era o dos Concheiros; con roupa fina ou tosca os peregrinos buscaban as cunchas para coser no sombreiro e na esclavina. Hoxe en día son poucos os que as traen penduradas nas dúas pezas.

A cuncha era un testemuño da estada en Compostela e os pillabáns do Camiño traficaban con elas; este negocio xa comezaba dende a entrada en Santiago.

Debemos lembrar que os peregrinos que viñan de Francia pasaban polos lugares da *Chanson de Roland*. O lugar de Valcarlos, onde estaba Carlomagno co seu exército entre tanto se celebraba a batalla de Roncesvalles, lembro a Crux Caroli e o penedo cortado polo golpe da espada, sen romper esta. No lugar de Blaye está o sartego de Roland e o de Alda, a súa prometida. Tamén é neste mesmo sitio onde din que está depositado na basílica de San Román o Olifante, o famoso corno; mais na *Chanson de Roland* dise que o depositou sobre o altar do Varón San Severino. O Olifante era de marfil, estaba partido e ateigado de ouro e de moedas.

Con todo, quizais unha das lendas máis curiosas que amosan un gran milagre é a de Santo Domingo de la Calzada, onde cantou unha galiña despois de asada. Polo menos así é como conta os feitos este refrán tipográfico e milagreiro. Debemos resumilos feitos. Un matrimonio francés ou alemán e mailo fillo, un mozo guapo e simpático, hospedáronse nunha pensión, e a filla dos pousadeiros quería que pasasen a noite xuntos. O rapaz negouse, e ela para vingarse meteulle no macuto unha copa de prata. Cando xa marchaban os peregrinos a rapaza denunciou a falta do vaso. Descuberto no macuto do mozo, prendérono por ladrón. Xulgouno un tribunal e condenouno a

morrer aforcado no outeiro do lugar. Os pais seguiron o Camiño a Compostela e á volta foron ve-lo cadáver do fillo; como aínda estaba vivo pedíronlle clemencia ó xuíz, que os recibe no momento en que lle serven unha galiña ben asada. O xuíz negoulles toda posibilidade de vida, pero como os pais insisten, aquel respondeulles solemne-mente que «crerei semellante milagre cando cante a galiña que vou comer». E de golpe a galiña botouse a cantar.

O mozo fora atendido polo Santo Apóstolo, e o viaxeiro Manier conta que aínda se pode ve-la camisa do aforcado e un anaco da forza que estaba colocada sobre un saliente que había sobre a fiestra.

Cambian as galiñas e mailo galo cada sete anos e durante o inverno bótanas para un campaiño soleado. Cando pasan franceses ou polacos enfádanse porque non están no poleiro eclesial, non se poden achegar para botarlles faragullas de pan ou pasarllo para o medio cada un co seu caxato. Se comen o pan é bo sinal, han de ir e volver sen ningún problema, pero se se negan a comelo, malo, porque poden morrer polo camiño.

Era difícil chegar á igrexa de San Xoán de Ortega, un santo traballador e un grande intercesor para que un matrimonio fose quen de ter un fillo, un homiño, cando xa eran varias mulleres na nova familia. A xente confiaba no milagre porque cando abriran o sartego saía un enxame de abellas brancas e a xente cría que eran as almas dos meniños que rodeaban o santo. A Raíña foi onda o santo e naceu un neno; aquela obsequiou ó santo cunha fermosa capela.

Pasamos un tanto de fuxida e chegamos á igrexa do Cebreiro, na entrada de Galicia, onde atopámo-lo milagre máis grande, o SANTO GRAAL. Era un día de neve, un frade celebraba a misa e aínda non chegara ninguén para escoitala; despois da consagración un veciño de Barxa Maior ó entrar pola porta sacudiu a neve dos zocos. O celebrante revirou a cabeza para ver quen se achegaba e pensou, case en voz alta: vaia que con semellante día vir a aquí, total para ver un anaco de pan e un grolo de viño. Cando volveu a cara observou con asombro que o pan era carne e o viño sangue que saía a cachón fóra do cáliz e tivo que collela cos corporais. Contan que a imaxe da Virxe que estaba no centro do retablo inclinou a cabeza en sinal de adoración. Tamén conta a xente que os dous que tal viron morreron de contado e que están soterrados no lado dereito da igrexa, nun sitio onde non se ven. As reformas da igrexa descubriron os enterramentos no lugar sinalado. O Santo Graal gárdase en casulas que mandou face-la raíña dona Isabel a Católica. Tódolos anos se celebra unha romaría, polo mes de setembro, para rememora-la historia que aconteceu hai séculos.

Imos falar agora da peregrinación dos cabaleiros de Picardía. Comezaron o Camiño e xuramentáronse, todos menos un, para valerse durante toda a viaxe. Percorreron varias leguas de camiño sen ningún atranco pero un día enfermou un; durante varios días levárono no grupo, pero adiantaban moi pouco, en varios días a penas andaran o que correspondía a un día, e para poder andar máis leguas, acordan

deixa-lo enfermo, e queda coidándoo o que non se xuramentara. Ó pouco tempo, despois de pasaren unha aldea, o enfermo morreu. Están nun monte, onde non hai quen preste axuda; pero ó pouco tempo chegou un home a caballo. Detívose e preguntoulle que acontecera. Posto ó tanto de todo, díxolle que lle subise o morto e logo que montase nas ancas, detrás da súa sela. Andaron toda a noite sen preguntaren por camiño de ningún lugar. Coas primeiras luces do día detívose o xinete, baixaron o morto, e o xinete díxolle ó compañeiro que falase cos cóengos para que enterrasen o peregrino e que o resto dos compañeiros fixese penitencia para que Deus lles perdoase a súa falta. Naquel intre reconece que o cabaleiro era Santiago, mais non tivo tempo para falar porque desapareceu. O lugar no que estaban era o Monte do Gozo e o morto era o Home Santo. No lugar onde o pousaran ergueuse un milladoiro que sinalaba doadamente o lugar do Home Santo.

Agora podemos lembrar a Rusiuda, unha moza que, namorada de Almerico Canogio, ía casar con el. Por mor dunha grave doenza de seu pai, Almerico ofreceuse para ir a Santiago na procura da saúde para seu pai. Empeñeu a viaxe case sen protección. Un pretendente de Rusiuda, o conde Guarino, a quen ela nunca lle fixera caso, era un home celoso, que pretendía elimina-lo seu rival, e sae na súa procura, e Rusiuda sae tamén para defender a Almerico. Mais cando ela chegou á pousada Guarino acaba de matalo. Rusiuda seguiu o camiño levando consigo o cadáver de Almerico e quere gastar as súas riquezas aquí fundando un mosteiro. Busca como lugar aquel punto no que se pousé un bando de pombas. Ese lugar foi preto do río Sar e alí fundou o seu mosteiro, que sería ampliado máis tarde por Xelmírez; era Santa María de Canoxio.

Imos agora coas festas. Comezamos polá da Virxe da Peneda; celébrase en dúas ocasións: o luns de Pascua e o cinco de agosto, día da festividade das Neves. Está no bico dun monte, que no lugar da capela tivo un castro e a fortaleza de Castrizán. É o monte Viso, pertencente á parroquia de Santa María do Viso, no concello de Redondela. Á festa asiste moita xente de lonxe e caracterízase por ser onde se percorre máis camiño de xeonllos. Moita xente, principalmente as mulleres, comezan xusto despois de afastarse da estrada. A distancia é moita e non se dá feito dunha tirada, pódese facer en moitas etapas. Onde se erguen teñen que comezar de novo e por iso fan un sinal. Pode ser un pao calquera que se espeta na beira do camiño ou dúas pedras formando unha cruz, sexa cal sexa ninguén desfai o sinal. A maioría só percorre a subida do monte –que é bastante empinada, no último treito son escaleiras e ó subilas dan a volta arredor da capela– a non ser que leven moi feridos os xeonllos. Algunhas persoas tamén as baixan, que é moito máis difícil que subilas.

Á festa van moitos mariñeiros e algún tamén sobe de xeonllos. Nesta romaría moitos grupos facían o xantar ou levaban a comida feita da casa. Despediremos este santuario coa cantiga de gabanza do lugar xeográfico, deixando constancia de que a fortaleza pertenceu ó arcebispo de Santiago e que foi conquistada por Pedro Madruga

de Soutomaior, despois de rubir polas defensas moitas noites de temporal para aseguralo lugar da conquista.

Miña Virxe da Peneda
tan altiña se foi pór,
dálle o aire, dálle o vento,
dálle o sol todo ó redor.

Se a Peneda está feita, cómpre falar da máis curiosa: San Andrés de Teixido. Podemos falar coa crenza de que hai que ir alí, por imposición do Noso Señor, para consolo de San Andrés, a quen o sitio o entristecía. Noso Señor ofreceulle a seguinte compañía: QUEDA AQUÍ ANDRÉS, QUE DE VIVOS OU DE MORTOS TODOS TE VIRÁN VER. A xente pensou que podía percorre-lo camiño en forma de animal, e por iso non matan nin un saltón, un sapo, un rato ou un lagarto. O pequeno lugar onde se ergue a igrexa está na beira do mar onde non hai praia, é o remate da serra da Capelada, que se achega ó mar sen mansedume de praias, a caída ó mar ten moita altura e a liña é perpendicular. O santuario pertence á parroquia de Santa María de Regoa. Preto do Santuario, indo cara ó mar, está a fonte de tres canos, polos que podes beber, e moitos levan unha garrafa para obsequiar ós familiares. Na beira dos camiños e preto do lugar están os amilladoiros onde cadaquén botaba a súa pedra e algunhas moreas foron utilizadas para a estrada. A xente vai ó santuario tódolos días do ano, a maioría deles en coche, son poucos os que van a pé.

De todos é coñecida esta sentenza:

A San Andrés de Teixido,
vai de morto
quen non foi de vivo.

E temos que contar como fan a viaxe moitos mortos. Despois de morrer unha persoa que tiña pensado ir e non tivo ocasión de facelo, é posible que os familiares noten algunha cousa rara na casa, algún golpe nocturno, e outros sinais. Entón fixan a data e a véspera de ir van ó cemiterio e sobre a sepultura ou diante do panteón dinlle: -«¡Fulano! Mañá imos a San Andrés». Van dous familiares e levan tres asentos, o do morto vai sempre libre e non o ocupa ninguén, aínda que vaia moita xente de pé. Se cambian de coche téñenlle que dicir: - «¡Fulano!, baixa», e guían para o outro coche. - «Vamos para o outro coche, sube». Cando están preto da igrexa mándano baixar e ir á igrexa. Rezan con el e logo saen da igrexa e van xantar. Levan comida para o morto pero como non ven comer danlla a un pobre do lugar. Regresan da mesma maneira e ó chegaren dinlle que baixe do coche, e van con el ata o cemiterio, e se pola mañá lle dixeron que ían a San Andrés, agora despídense dicíndolle que queda no

cemiterio. Hai veces que cando fan esta misteriosa viaxe deixan a porta do nicho ou do panteón quitada e vólvena colocar no sitio á volta.

Polas festas de San Andrés, a finais do mes de novembro, venden os ramos de San Andrés que beicen na misa solemne. No ramo vai sempre a herba de namorar, que se garda ben gardada, e pode que leve xuncos, agora xa non fan falla. A estes chámannelles herbas de ben parir, polas propiedades que teñen para axudar durante o parto. Hoxe en día paren no sanatorio ou no hospital. A cantiga asegura que está ben gardada a herba de namorar:

A herba de namorar
a herba namoradeira,
a herba de namorar
lévocha na faltriqueira.

Como nota humorística Castelao detalla o diálogo dos esqueletos nun cemiterio na obra *Un ollo de vidro*:

«Hoxe meu pai cun lagarto apreixado nas mans, faloume deste xeito:
- Teño de ir ó Santo Andrés de Teixido para cumprir unha oferta que fixen e non cumprín en vida. A miña alma ten de encarnar neste lagarto e moito tempo tardarei en voltar. Recomendóche que teñas conta da miña cova e que de vez en cando botes unha ollada ó meu esqueleto, pois teño un veciño coxo e pode roubarme unha perna».

Á Vía Láctea en moitos lugares chámalle o *Camiño de San Andrés*; e veciñas que fixeron a romaxe a pé a San Andrés contan que de noite no ceo tamén remataba xusto enriba da capela. Unha delas mentres rezaban diante do altar díxolle á miña tía, que foi quen mo contou a min: - «eu teño que volver». Mira para alí. Era un sapiño pequeno que saía de debaixo do retablo polo empedrado da Igrexa. Para ela o *sapiño* era unha chamada da alma dun familiar.

Tamén son moi interesantes e multitudinarias as festas dunha Santiña galega, Santa Mariña das Augas Santas. Naceu en Antioquía de Limia e como quedou orfa moi axiña, criouna unha muller humilde, moi relixiosa. Traballaba en Armeá coidando o gando e sentaba nos ocos dos penedos. Moitos destes ocos teñen auga da choiva ou da neve, e moita xente, o día da romaría, e tamén outros días, lévaa para sanda-las doenzas dos ollos e dos oídos.

O romano que mandaba e que exercía a xefatura daquela terra detívose un día abraiado pola fermosura da pastora, quixo levar consigo pero tiña que renegar da

súa relixión. Ela negouse e decidiu castigala. Cada vez poñíalle castigos máis grandes pero Mariña resistía todo; quixo matala pero salvouse de moitas penas e finalmente mandou que lle cortaran a cabeza. Realizada a execución, a cabeciña da mártir deu tres brincos e en cada sitio naceu unha fonte que nunca máis secou. Preto da igrexa hai unha pía megalítica que se chama o forno da Santa, alí é onde, segundo din, a queimaron. Foi usada para cremacións desde os celtas ata hoxe. O culto polos penedos e pola pía adiante indica que había un importante culto pagán que posteriormente foi cristianizado.

Esta romaría celébrase o 18 de xullo e xúntase moita xente de toda Galicia, Castela, León e Portugal. Sempre deixan unha gran cantidade de exvotos, o que amosa os milagres da Santa. Proba dos antigos cultos é tamén a subida dos pendóns ó Castro mentres o resto da procesión agarda que baixen. Esta espera faise ó pé da pía da Santa. Hai outros castros onde se celebraba unha función especial, por exemplo o castro de San Miguel de Carballedo en Cotobade, alá polo San Miguel das Uvas, no mes de setembro.

Visitémo-lo antigo mosteiro da Virxe da Franqueira, no concello da Cañiza, entre as vilas da Cañiza e Mondariz, na provincia de Pontevedra. Foi mosteiro dos Bernardos e aínda se conservan restos. O primeiro que debemos relatar é milagre de mouros. Estes prenderon un dos moitos soldados que ían para África e méterono nunha arca coa intención de engordalo e comelo. Por un buraco que tiña a tapa da arca, a inspección vía o engorde. Un día escoitou o que falaron, que se lle achegaba o día de matalo. Entón lembrouse da Virxe da Franqueira e pediulle que o salvase neste perigo tan grande. Pasou toda a noite e pola mañá cedo o mouro que estaba sempre de sentinela da arca oíu as campás que repenicaban a festa e viu unha paisaxe descoñecida. Asustado preguntoulle ó soldado: -¿En tu tierra hay cencerros? E o soldado respondeulle: -Sí, los hay. O mouro liberou o prisioneiro, quitouno da arca e díxolle: -Levántate cristiano que en tu tierra estamos. E comentan que engadiu: -No me hagas en tu tierra lo que yo te hice en la mía.

Nos momentos do perigo dos árabes deberon acocha-la imaxe da Virxe quizais ó pé da fonte, onde máis tarde se descubriu, e por iso se chamaba Nosa Señora da Fonte. É unha mostra da cristianización duns penedos ou da fonte. Agora escenifícase a loita de mouros e cristiáns, con versos de Cabanillas. A loita remata caendo ferido o mouro, que arrepenrido exclama:

¡Morto son! ¡Prega me valla
a túa Santa María!

O CRISTIANO

Mil anos, un detrás doutro
virá o teu corpo á vida
e no día da Franqueira,

por ordenación divina,
rachando o teu corazón
para enchelo de fe viva,
mil veces entrará a morte
abrindo a mesma ferida,
¡Ó cabo dos anos mil,
contados día por día,
fará en ti novo milagre
a Virxe Santa María
e vera-la túa alma
de culpa e de pecado limpa.

Na romaría pódese poxa-la vara de tanguelo gando e ordénase a solemne procesión. Amais da Virxe van pendóns, estandartes e imaxes acompañando a Padroa da Franqueira, que vai nun carro tirado por unha xugada con cobertoiras que lles cobren todo o corpo. Un familiar do oferente leva na cabeza un ataúde e mesmo algunha vez foi dentro unha persoa que sandou dunha grave doenza; por iso sei que unha moza cantaba a seguinte cantiga:

Virxen da Franqueira,
Virxe moi amada,
aquí lle traemos
a resucitada.

Esta procesión tan vistosa coas Virxes de toda a veciñanza, dálle unha clásica estampa que teñen outras romarías. Esta é a festa das *Pascuillas*. Dise que é a máis vistosa; a segunda celébrase o 8 de setembro; é máis de xente da costa, dos mariñeiros que no mar andan perdidos.

É preciso menciona-la festa chamada das Mortallas, a Festa do Nazareno da Pobra do Deán, unha vila con moita historia e cunha gran devoción polo Nazareno. A procesión celébrase o terceiro domingo de setembro e non sabemos cando comezou este culto, pero o que si sabemos é a orixe da procesión dos ataúdes. No século XV era rexedor da Pobra don Xoán de Liñares, cargo concedido polo deán de Santiago, sempre presidía as festas. Un ano enfermou de gravidade, todos pensaban que ía morrer e fixéronlle unha mortalla con caixón e hábito. A historia conta que daquela estaban presos catro ladróns que roubaran no Camiño de Santiago, sentenciados a morte polos seus delitos. O rexedor pediulle ó Nazareno que o sandase da grave doenza. Como lle cumpríu o desexo, o Rexedor Liñares informado do caixón, do hábito e dos catro presos, cando ía saí-la procesión mandou baixa-lo caixón e o hábito, e vi-los catro presos. Díxolles que colleran o ataúde, puxo o hábito, colleu un cirio aceso e púxose detrás

do caixón para anda-lo percorrido. Veláí a orixe da Procesión que na actualidade compoñen máis de vinte e cinco mil persoas. Nalgunha ocasión chegaron a ser cen ataúdes, hoxe en día os ataúdes son menos pero hai a mesma xente ou incluso máis. Hai meniños, mozas, mozos e persoas maiores. Unha vez rematada a procesión os ataúdes volven para o seu sitio e alí quedan para vender.

Na festa do Santo Cristo de Xende había moitos ataúdes. Lembrámo-los romeiros que noutros tempos ían para a procesión cos hábitos e os farois acesos. Na procesión levaban os ataúdes e os carpinteiros ían á procesión naquela época, hai oitenta anos, para veren os modernos ataúdes. En San Paulo de Xende, no concello da Lama, celébrase a festa o Domingo da Trindade.

Tamén hai algún ataúde na romaría dos Milagres de Amil, o seu padrón é Santo Amedio, no concello de Moraña. Celébrase a festa o primeiro domingo despois do oito de setembro. Pasan toda a noite na carballeira. Hai moitos anos era unha festa na que as nais agradecían que os mozos saísen ben das quintas. No cancionero aparece a voz da Virxe agradecendo os traballos feitos:

Miña Virxe dos Milagros
funlle varre-la capilla,
Ela díxome de lonxe
moitas gracias, miña filla.

As festas do Corpiño son para as persoas con grandes crises nerviosas, pero desde a Guerra Civil converteuse no santuario de pedir protección para as milicias e para os destinos. Dos tempos da guerra queda esta cantiga:

¡Viva a Virxe do Corpiño!
orgullo da nosa terra,
que librou a moitos quintos
da dura morte na guerra.

Para rematar temos que falar da romaría de Santa Marta de Ribarteme na parroquia de San Xosé de Ribarteme, no concello das Neves. É a romaría máis interesante de toda Galicia; principalmente os mozos e mozas e mailos meniños e meniñas que tiveron unha doenza ofrécense para asistiren á misa na capela. O día da festa, o 29 de xullo, levan a caixa e van coa persoa que sandou e os amigos. No lugar de costume pousan o ataúde, o que sandou métese dentro, e comeza a subida. No campanario sempre hai rapaces e cando ven subi-lo ataúde tocan a defunto. Hai momentos en que coincide o toque da campá con toque de música ou gaita, é dicir, tocata da banda de música ou tocata de gaita. Xa na igrexa, rezan moitas oracións, e un coro improvisado, ou un grupo ó que lle pagou o que vai dentro do ataúde, canta mentres tanto. Na

procesión a caixa libre vai diante da persoa ofrecida cunha gran vela na man. Velai unha mostra dalgunhas das cantigas:

Virxe Santa Marta,
estrela do norte,
que lle deu a vida
ó que estivo á morte.
Virxe Santa Marta,
estrela brillante
quen fixo a promesa
levámolo diante

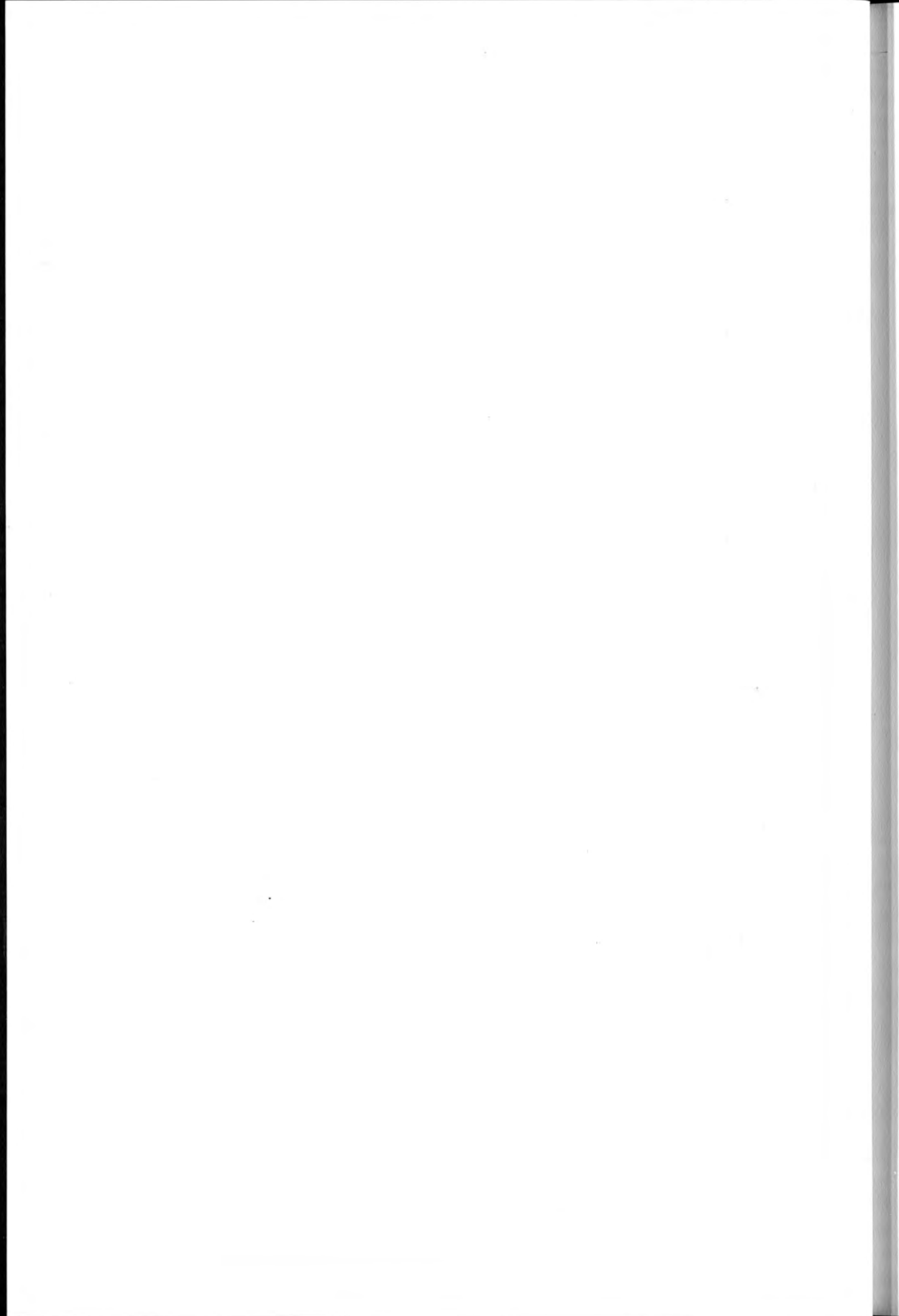
Virxe Santa Marta
sol do medio día,
a resucitada
vén na compañía.
Virxe Santa Marta
santiña Querida
que na hora da morte
nos volviche á vida.

Para rematar imos contar unha curiosa lenda da catedral de Santiago relacionada co Pórtico da Gloria. Cántanola o viaxeiro francés Guillermo Manier, un xastre de profesión aínda moi mozo, natural de Carlepont. Naceu o 17 de xullo do 1704, comezou a viaxe no 1726, con tan só 22 anos, en compañía duns amigos. Era amigo do bispo de Noyon, un home moi culto, que tiña unha casa de campo en Carlepont.

Conta, do seguinte xeito, que a xente pon os cinco dedos marcados pola man do Noso Señor: «No centro do extremo da igrexa hai unha pilastra de mármore branco, sobre a que están as marcas, as profundas pegadas, dos cinco dedos dunha man do Noso Señor de cando cambiaron a igrexa, porque noutro tempo o altar maior estaba ó sol levante. As profundas marcas dos cinco dedos están moldeadas como se fose pasta».

A lenda contáranla dicindo que entrou Noso Señor pola porta do nacente e ó velo altar orientado para ese lado, sen máis, colleu, deulle a volta e deixouno orientado para o poñente. E ó chegar ó Pórtico da Gloria, que tamén estaba orientado para o nacente, colleu a columna coa man e deulle à volta ó Pórtico, deixando a marca dos dedos nos ocos. Desde aquela a xente mete os seus nos buracos e reza.

Cando entren na catedral, independentemente da súa crenza, considérense un peregrino e a lenda segue. O mestre Mateo está mirando para o altar. Tamén lle poden dar uns golpes máis ben pequenos, coa cabeza, á figura do Santo dos Croques.



O CANTO NA PEREGRINACIÓN E NA ROMAXE

Xosé Filgueira Valverde

Presidente do Consello da Cultura Galega

Puxen de resalte noutras ocasións o contraste que ofrece a fixeza, persistencia e unidade local que presentan as melodías e as letras para cantar das festas da primavera, de tan longo, fondísimo ronsel, e a rica variedade das que acompañan o Nadal, no solsticio de inverno ou as que se renovan, de cotío, nas ledicias do Entroido. Pois ben, a lírica que agroma a carón dos santuarios e das peregrinacións ofrece, asemade, unha vizosa temática e unha alongada diversidade de formas.

O CANTIGUEIRO DAS ADVOCACIÓNS

Cando observamos hoxe a presenza das romaxes e das advocacións galegas no cantigueiro popular, podemos comprobar que se manteñen vivas na poesía de tradición oral centos de cantigas adscritas ós santuarios. Fraguas ten recollido as referentes á devoción marial en Faro, na Barca, en Chanteiro, na Peregrina de Pontevedra, en Augasantas, Muros, Louro, A Franqueira, A Lanzada, Os Milagres, A Guía, A Renda, Dodro, Xurés, O Corpiño, e tantos outros... Non hai festa que non as teña. Eu recollín algunhas de Santiago no «Cancioneiriño». Poden colleitarse outros de santos padroeiros ou sandores: San Martiño, San Benitiño, Santo Eutelo, Santa Minia, San Campio, San Breixo... que teñen soadas romarías.

Con respecto á temática, moitos cantares conteñen gabanzas a Cristo, ás advocacións mariais ou ó santo invocado, á imaxe, á capela; alusións á vinculación – «ó meu patrón», «ó meu parente», «á miña madriña»–. Moitas comezan co posesivo de afección; invocacións no perigo, petición de gracias, mesmo de favor para o noivado, «un bo homiño»... Non falta unha serie galega «da barca», parella á das «barcas novas» portuguesas. Podemos atopar alusións teolóxicas, como a da «Virxindade de María» na analoxía do sol e a vidreira e mencións de costumes rituais ben antergas: «varre-la capela», «feito de cera»...

O estudioso da lírica medieval comproba, con sorpresa, que remanece o tema de Meendiño, da doncela soa e sen barqueiro na illa de San Simón:

«¡Ai! Miña Virxen da Barca.
¡Ai! Miña Virxen valente,
que estou no medio do mar,
sin ter barqueiro que reme».

Como veremos ó falarmos das peregrinacións, á par dos cantos referentes ós santuarios, medran os que se entoan ó camiñar:

«Camiño de Santiago,
camiño foliadeiro...»

Nas romaxes galegas que axuntan, coma os «pardons» de Bretaña, cortexos de diversas freguesías, danse os cantos alusivos a cada unha delas. Ramón Cabanillas restaurou os das *Pascuillas* na Franqueira co seu desenvolvemento paralelístico. Hainos tamén de despedida, alusivos ó retorno:

«Miña Virxen dos Milagros
para o ano hei de volver».

Ou declarando a peculiaridade da romaxe:

«Veño da Virxen da Barca,
da Virxen da Barca veño,
veño de abala-la pedra
de abala-la pedra veño».

Na métrica as reiteracións anafóricas e as bimetracións e variación nas palabras rimantes son reliquias de fasquía medieval da «cantiga de vilãos» e das súas «seguidas» cortesás.

«Miña Virxen da Lanzada
miña Virxen lanzadeira...»

E na adición dun estribo, refrán que pode ser alleo ó contexto como o «Polo mar abaixo vai» que acompaña o «San Benitiño».

Polo que di a tipoloxía das melodías, polas recollidas nos cancioneros musicais -Valladares, Arana, Samp Pedro, Schubarth-Santamarina-, os cantares referentes ás advocacións e santuarios axústanse polo xeral á forma «alalá», pero non faltan ritmos de danza, sexa «maneo» do vello «San Benitiño», ou a «vals» da «Rianxeira», non por recente menos atraente e merecedora da popularidade que ten achegado. Os cantos de camiño acollen o feitío de marcha procesional, de «conductus», e reciben, asemade, os influxos recentes dos «rosarios» e das «Ave María» de Lourdes e de Fátima.

O CANTO NA ROMAXE

Galicia é un pobo festeiro. González Reboredo ten feito o censo das celebracións do Padrón da parroquia, familia de familias que perpetúa as anterigas comunidades básicas da vida social, e das romaxes ós santuarios que, por veces, sucede a antigos cultos. A estas, que eu teño chamado as novas «festas da Gracia», engadíronse dende hai trinta e tantos anos as «da Natureza» ou dos froitos da terra, de promoción gastronómica local. Unhas e outras están tamén enmarcadas nos eixes das «festas de retorno» que evocan o paso dun medio espacial (Ceo-Terra), un medio temporal (Verán-Inverno) e ó ciclo vital (Nacemento-Morte, Sementeira-Colleita).

PERDURACIÓN DA FESTA MEDIEVAL

As festas de alicerce relixioso manteñen moitos dos caracteres que tiñan no medievo, tal que figuran descritos na «Cantiga» afonsina 351:

«En a ssa festa d'agosto, mui gran gente ven alí,
por oir total-as oras et é costum'assí
que tragen í pan e vinno en carretas, et ben í
o dan, por seu amor d'ela a quen o quer receber.

Ond'aveo, non ha muito tempo, que ss'í ajuntou
gran gent'e aquela festa, e cada uun puñou
en fazer grand'alegría: quen soube luitar, luitou,
e quen soube chacotares boos, í os foi dizer.

Outros ar corrián vacas que fazían pois matar
que cozían en caldeiras grandes e íanas dar
a pobres que as comessen...».

Na liturxia son ritos xerais as misas, os cortexos procesionais, con imaxes e ofrecidos, o queimar candeas -tantas veces mencionado nos cancioneros-, santo, a poxa do recollido... As «mortallas» (Pobra do Caramiñal, Ribarteme), os «alborotados» (o Corpiño), e o baño lustral son notas singulares nas romaxes.

Ós cantos denantes referidos cómpre engadi-los do «Ramo de Pascuas», anotados por Said Armesto.

Os vellos cegos churrusqueiros, a cantarlles coplas ós grupos acompañándose coa zanfona ou co violín, substituíron ós xograres. Perdéronse as «vixiias» nocturnas e o rezo das «horas» (Cantigas de Santa María 333, 393).

A exclusión das mulleres nunha celebración dáse só na do Monte de Santa Tegra, onde perdura o canto litánico en galego medieval. Non coñecemos ningunha romaría de donas como a de San Servando (C.V., 738).

Non menciona a «Cantiga» afonsina as representacións de dramática sagra. Do mesmo modo que as houbo no Nadal e Epifanía, na Paixón, no Corpus, en Santa María de Agosto, non deixaría de habelas en romaxes locais. As de mouros e cristiáns da Franqueira e da Saínza son notas peculiares de dúas das máis famosas romaxes galegas.

Na literatura do XIX abundan as descrições de romaxes. A máis coñecida, a da Barca, de Rosalía de Castro. Na antropoloxía da vida espiritual deben consultarse os artigos de Risco, Lorenzo, Del Riego e Fraguas.

A POESÍA MEDIEVAL DE SANTUARIOS

O número e a función sobranceira das romaxes na vida relixiosa e social de Galicia deu azos a que xurdise, a carón delas, o máis orixinal conxunto das fermosas cantigas de amigo, peculiares da nosa lírica. É lóxico que chamase, en especial, a atención dos medievalistas. Tanto que Lang foi o iniciador da tese de que arrincasen delas as cantigas de protagonismo feminino, dialogadas, coa forma que eu chamo «de progresión retardada». Unha lectura errónea deulle inicialmente a todo o «Cancioneiro de Amigo» o nome «de ledino». Tardou moito en desbotarse. Fora o mesmo Adolfo Coelho que no «Chrisfal» de Cristobal Falcão leu «de ledino» onde di «cantou canto delle dino; Yo me iba, la mi madre a Santa María del Pino».

A vizosa abundancia, o número e a sobranceira calidade da nosa poesía medieval «de santuarios» demandan unha hipótese explicativa da orixe. Cabe a posibilidade dunha finalidade de propaganda como o suxire a Dra. Stegagno Picchio. Eu suxerín que, na Sevilla de San Fernando, os señores galegos, que concorreran á conquista levando os seus «segreis», promoveran unha sorte de «corte de amor» co tema das romaxes, ou que se colixise un cancionerío ocasional con pezas «de encargo».

Áchase nos apógrafos italianos entre as Cantigas 709-898 da Vaticana e as 1118-1295 do códice da Biblioteca Nacional de Lisboa. Compoñen o conxunto composicións de dezasete poetas. Nótase que, deles, tres figuran soamente con unha cantiga: Fernán de Lago, Golparro e Meendiño—coa «perla negra» da nosa lírica—; que Pero de Ardia, João de Canges, Martín Códax, Airas Páez, Martín Padrocellos, Martín de Ginzo, Nuno Treez e Pai Calvo non aparecen cultivando outros xéneros e que soamente o fan os galegos Pai Gómez Charriño e João Servando, os portugueses Afonso Lopes de Baiam e Pedro Viviais. E que algúns dos segreis levan o nome do santuario: Bonaval, Servando, Lago.

No cadro temático destas cantigas de namorados teñen relevancia: a ida á ermida; a agarda ou envío de «recado» polo «mandado» coa recepción de «novas»; o rol da «madre» como «guarda» e de El-Rei como provocador da ausencia; as «irmanas»; as «señardás» de: agarda, tardanza, ausencia, diálogo coa Natureza; a ledicia pola chegada; os reproches; a petición de «doas», a «cinta»; a «enfinta»; as expresións amorosas; as confidencias coa nai ou coas amigas; a bailada e o baño...

No escenario das cantigas predominan os santuarios das Rías Baixas, que por iso chamamos «o mar dos cancioneiros»: Santa María do Lago; Santa Marta do Grove; San Cremenzo do Mar, en Aldán; San Simón e Santa María, en Vigo; San Treeçon, en Tui; Santa Cecilia de Soveral, en Marín.

Noutras partes de Galicia, Santiago de Compostela, cantado por Gomes Chariño, e Airas Carpanelo é onde Bernal canta o «segraçon» de igrexa nº 12; Lugo, Santa María de Xullán, San Lenter de Mirad, en Friol –se non é o de Lagarteróns, en Tabeirós–; o Faro, en Chantada. En Ourense, San Salvador de Valongo, en Cortegada. En Portugal poden documentarse as cantigas de Pedro de Viviães en San Simón de Val de Prados e as de Baiam en Santa María das Leiras, en Neiva. Quedan por identificar romaxes de San Servando, unha Santa María, San Oane.

Todo un tesouro de orixinalidade, de dramatismo, de comunidade coa Natureza, de saudade, de lídimo amor anima a nosa poesía de santuarios. E tamén unha viva mostra de conversión de oralidade familiar en requintada fala poética. A lingua galega ten, por esas cantigas de romaxe, unha primeira e relevante presenza na grande e xeral historia das letras.

OS CANTOS DA PEREGRINACIÓN

O estudio dos cantos da peregrinación a Compostela é moi atraente, pola tradición secular, pola riqueza temática e pola amplitude das nacións que abarca; lémbrese o topos que as enumera como símbolo de universalidade. Teñen un nexos de engarce moi significativo coa nosa lírica medieval. Peregrinar é camiñar cantando. No canto colectivo poden darse dúas formas; as dúas teñen vizosa presenza nela.

A «compaña» de peregrinos, pode cantar a dous coros alternos. É o mesmo xeito que atopamos no noso «leixaprén», con anáforas, variacións paralelísticas e cun «refrán» entoado por todos. Os «conductus» mesmo do *Liber Beati Jacobi*, como marchas procesionais teñen o «issokolon» e o «ritornello» típico desa forma da «cantiga de vilãos», unha das sete, por certo, da lírica trobadoresca. É revelador que un cantar dualístico de Cerverí de Girona leve a denominación xenérica de «viadeyra», é dicir, «canto de camiño».

Outro xeito responde ó feito de que un cantor, o de mellor voz do grupo, entoe a estrofa e o coro cante a responsión ou estribo. É a mesma da lírica narrativa das composicións mariais da corte de Afonso X. Ó desenvolvemento histórico pertencen as «laudi» e os «Geisslerlieder», antecedentes da coral xermana e do soneto.

O «conductus» chamado «Canto de Ultreia» é un exemplo, culto, moi refinado, da lírica relixiosa mediolatina de tema xacobeo. Nel declínase o nome de «Jacobus» con un «caso» gramatical en cada estrofa. O refrán é «Primus ex Apostolis...». Mais unha das estrofas contén como «auctoritas» e esmalte outro refrán, o dun canto de peregrinos que emparenta cun «apelido» ou berro de cruzada: «E Ultreia, e sus eia, Deus adjuva nos».

CANTOS DE ROMEIROS E SOBRE OS ROMEIROS

Non eran soamente peregrinos os que entoaban cantos referentes á piadosa viaxe. Respondíanlles, sobre todo, os rapaces, ós seus cantares, cando se poñían a acompañalo seu paso ou lles pedían esmola ós romeiros «de manto».

O «fellow» de Eton, William Wey recolle o *Cantus parvulorum Hyspannie saltancium ante peregrinaciones pro blankys et splintris*, no argot dos camiños e albergueiros, que remata:

«... Bona tempe, bona vye, bona vente, bon perpassí,
Da istys kee sunt ussen vna brank a wowse curtesse».

Unha canción hispanofrancesa prevén sobre as pousadas:

«Ves qu'andais a Santiago
miré vostre mercé:
non hay posades
nada para comer.
Boscáis en altres cazes
lo qu'habets menester,
si querés bones comes
moy limpes allarés»

Unha vella cantilena donostiarra evoca o paso dos peregrinos:

«Pelegrinuak datoz Santiahotican
atea iriki beza ikust a gatican».

«*Veñen os peregrinos dende Santiago; abre a ventá e verás que chegan. Toca a trompeta Txomin. Patki ¿onde te-la cuncha vieira? Se che dá o mesmo, prefíroa chea*».

A «PASTORELA», FLOR DE CAMIÑO

Flor dos vieiros é a «pastorela», que recolle a conversa entre o camiñante e unha doncela, nun ledo encontro. Abundan na poesía francesa. Na provenzal pode atoparse unha referente a Compostela na serie novelística de Guiraut Riquier. Na nosa poesía son moi fermosas a de Per Amigo de Sevilla (C.V., 689):

«Cuando eu un día fui en Compostela
en romería, vi unha pastor

que, pois fuí nado, nunca vi tan bela
nen ví a outra que falase millor,
e demandeille logo seu amor
e fiz por ella esta pastorela:

Dix'eu logo: Fremosa poncela,
queredes vos mín por entendedor?
que vos darei boas toucas d'Estela,
e boas cintas de Rocamador,
e d'outras doas, a voso sabor,
e fremoso pano per a gonela».

A de Airas Nunes non é unha conversa senón a visión da pastora (C.V., 454):
«Oí oj'eu hua pastor cantar» e o que canta é unha «ensalada» de cantigas «de amigo».

A de Joan Airas, moi orixinal, onde a muller o despide sen que se chegue a traba-lo diálogo (C.V., 554) nunha paisaxe de abrente —«quando saía la raia do sol nas ribas do Sar»— animada polo canto das aves:

«Palo souto de Crexente
hũa pastor vi andar
muit'alongada da xente».

En Joan de Aboim non está unha doncela senlleira; son tres as que cantan de amor: «Una enseña à las otras a desconfiar del enamorado. Se trata de una confluencia clara con la temática de amigo». (C.V., 278):

«Cavalgaba n'outro día
per un caminho francés
e hunha pastor saía
cantando con outras tres...»

A TEMÁTICA DA CANTIGA DE PEREGRINACIÓN

Un gran cancionero da peregrinaxe recollería liñas temáticas, ás que lles corresponden melodías propias, procedentes de igrexas, mosteiros e confrarías, ou axeitadas como contrafacturas da poesía e da música profanas. Daux iniciou a bibliografía destes temas, hoxe moi copiosa:

A) *Loores ó Apóstolo e á Virxe*, de culto ligado á romaría, un santuario en tódalas vías. Influxos da «secuencia» e do «conductus».

B) *Cantos guía*. Enumeradores dos santuarios e das estacións das vías, con consellos e advertencias no percorrido.

C) *Lírica narrativa referida á vida do Apóstolo*: episodios evanxélicos, predicación en Galicia, aparición do Pilar, martirio e translación... Temas que pasan ó drama litúrxico e teñen abondosas representacións iconográficas.

D) *Descubrimento das reliquias*. Dúas liñas narrativas. A de orixe hispánica e a francesa, da vida do Imperante Carlomagno, recollida na Pseudo-Turpín, de tan fecundo inzamento nas letras de Occidente.

E) *Milagres de Santiago*. Os santuarios anotan nas súas «legenda» os favores recibidos por intercesión das advocacións e dos santos invocados. Pasan ás colleitas haxiográficas e ós marialoxios. Algúns dos feitos que se recollen, os «grandes milagres», chegan a ter festas conmemorativas e grande espallamento literario e plástico. Na colleita xacobeá dos vintedous prodixios que enumera o canto «Ad honorem Regi summi», os de meirande espallamento son: «O morto a cabalo», o «Aforcado descolgado» co episodio adicional do «galo que canta despois de asado», o «Peregrino que se mutilou e foi resucitado».

Teñen, asemade, derivacións, ou relación co «Jacobus miles Christi» a «Batalla de Clavixo» e a liberación do tributo das «Cen doncelas».

F) *Peregrinos famosos*. Acaecementos que motivan a viaxe, sucesos no camiño ou en Compostela: O Cid, «Gaíferos de Mormaltán», a Rainha Santa, San Francisco, San Franco de Sena. No lendario medra tamén o cativerio da esposa dun magnate peregrino que inspira a novela *Flores y Blancafort*.

G) *Amores e traxedias no camiño*. Contraposto da amable pastorela é o relato da muller forzada polo conde Grifos ou de Arcos, que inspira pezas do romanceiro tan fondas coma a portuguesa «Justiça de Deus» e que pasou ó teatro en «La romera de Santiago». Ou o caso extremo de fidelidade co compañeiro de camiño de «Le ditz des trois pommes».

H) *Motivos vinculados ás crenzas de alén-vida*. Construcción instantánea de pontes ou igrexas. Camiñar de morto o que non foi de vivo. O camiño das almas. Translacións aéreas. Demanda substitutoria por incumprimento de promesa.

OS INFLUXOS SOBRE A CANTIGA ROMEIRA

Os cantos de todo carácter que agroman nos camiños das peregrinaxes reciben influxos moi variados. En primeiro termo os da liturxia que acompaña decote os viandantes, dende o rezo do «Itinerarium» inicial ás cerimoniais, ós do santuario, e ó «Te Deum» final no retorno. Os «oficios» peculiares como os que recolle o «Calixtino» reciben o influxo do canto dos romeiros e entréganlles fórmulas que son repetidas e luídas por eles, na reiteración de pregas, loores e invocacións.

Nos tinelos de mosteiros e hospedais a lectura de libros da fasquía do «Calixtino» fornece motivos da máis espallada e fecunda narrativa medieval, dende os temas carolinxios e os milagres ás refendas cabaleirescas do Graal.

O camiño é frecuentado pola xograría en toda a súa gamma, que exerce o mester non só nos pazos e nos mosteiros, senón nas alberguerías e nas rúas.

Mais, os santuarios manteñen unha propaganda activa, mediante unha sorte de xograrés ou «pregadores» estipendiados ou parceiros na venda de bulas indulxenciadas, coa encomenda de conta-las «virtudes» da advocación. Refírese a eles Ramón Llull na «Blanquerna»:

«Esdevench-se un día que un dels recomptadors exía de una vila e anava a un castell, e atroba en la carrera gran re de romeus qui anaven a Sent Jacme, e mes-se en lur companyía, e ana ab ells tro a Sent Jacme. E dementre anaven per lo camí, él los recomptava exemplis e bones paraules e devotes, dehía les stóries del Vell Testament e del Novell, e recomptava 'ls los fets que són passats dels apostolis e dels emperadors, segons que són scrits en les cróniques».

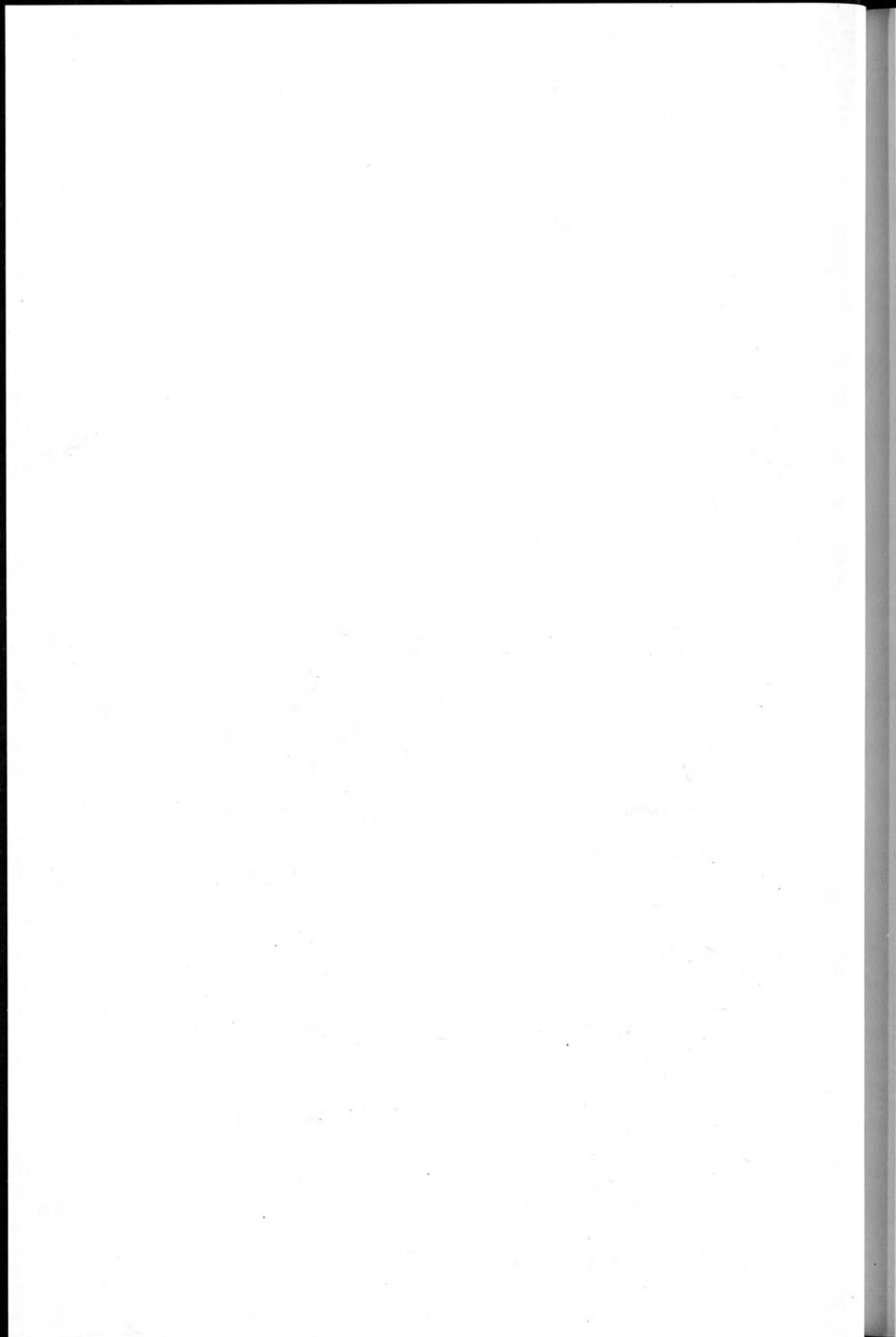
Estes pregoeiros dos santuarios reciben, no galego medieval, o nome de «inchacorvos» que se corresponde co castelán «echacuernos». Documéntanse en Tui para espallá-la vida e milagres de San Pedro González «Telmo», padroeiro das xentes de mar en tódalas latitudes. Elixíanse nunha sorte de concurso e poxa onde demostraban a súa habelencia e poñían posturas para o pagamento das colectas que facían de lugar en lugar.

O derradeiro exemplo da propaganda cantada, e con venda de impresos, era a dos cegos da Porta Santa. Eu lémbroos entoando ripiosas coplas con refrán referentes á vida de Santiago, á presenza en Galicia, a Clavixo e os votos, a peregrinos famosos, sen esquecer a Guillerme de Aquitania nin a San Franco de Siena. Tafall Abad e Bouza Brey publicaron algunhas das cantigas que entoaban.

* * * *

Rematarei coas mesmas verbas coas que hai anos pechaba a miña primeira conferencia sobre os cantos na peregrinación a Compostela:

«Camiños de *miracles* e de cantigas, de *gesta* e de romanceiro, de *fabliaux*, de lendas e de refendas, por onde pasaron, de boca en boca, Roldán e Turpín, Ogier e Amadís, El Cid, Luis VII e Guillerme de Aquitania. Sen eles non terían florecido as lanzas, nin se crebaría a espada Durandel, non se faría pedra o sorriso de Daniel, non, en cada solpor, entraría pola vidreira o sol na ermida de nosa Señora das Areas, nin se encendería en lus o 'milagre' de Chartres. No escomezo, era o camiño...».



PEREGRINACIÓN COMPOSTELÁ: REALIDADE E SÍMBOLOS

Manuel Xesús Precedo Lafuente
Deán da S.A.M.I. Catedral de Santiago

Falar de peregrinación en Compostela ten un significado preciso non só neste ano 1993, que é Ano Xubilar ou Santo, senón ó longo de toda a historia do santuario xacobeo. Porque unha disertación deste tipo en Compostela non queda no campo teórico, senón que descende ó práctico. Calquera que percorra as rúas a calquera hora do día, e máis se se achega á Catedral durante a celebración dalgún dos actos do Peregrino, pode comprobar *de visu* un feito que conta con séculos de continuada sucesión.

Na miña disertación quero distinguir dúas partes: por un lado, a realidade, a historia; polo outro, os símbolos ou sinais ós que deu lugar esa realidade obxectiva. A primeira consideración lévanos a busca-la xustificación da romaría xacobeá, á que, como todo o mundo sabe, Dante dixo que tiñamos que darlle o nome de peregrinación en sentido propio, aínda que nós, por razóns de variedade eufónica, non imos ser tan rigorosos e usaremos unha palabra ou outra segundo conveña. Na segunda parte ocupáremos máis ben dos vestixios culturais deixados pola peregrinación xacobeá entre nós, con significado de todos coñecido, pero que poden suscitar interrogantes no visitante non habituado ó noso ambiente.

I. A REALIDADE

I. 1. A peregrinación compostelá, fenómeno relixioso

En si mesma a peregrinación compostelá non se distingue da que se fixo e se fai a outros lugares da Terra. A peregrinación é un fenómeno do ámbito relixioso presente en case tódalas culturas e confesións relixiosas desde os máis antergos tempos historicamente comprobables. Non é este o momento propicio para detérmonos na análise dun feito ó que se han facer moitas referencias nesta reunión e que, por outra parte, é coñecido de todos. O que si temos que destacar é que no Cristianismo a peregrinación ten fundamentalmente que ver coa peregrinación xudea. Peregrinar no Xudaísmo precristián era unha necesidade, ademais dunha obriga legal. A unidade de santuario, imposta ós xudeus para inculcarlles por este medio a idea da unicidade de Deus, imponía a necesidade de acudir algunha vez a Xerusalén para atoparse directamente co lugar no que a Divindade estaba presente dun xeito singular. Non había tampouco unha clara conciencia da universalidade de Iavé. As ideas monolátricas, segundo as que cada pobo podía te-lo seu deus, cunha xurisdicción territorial, e o politeísmo circundante, mesmo presente na patria de Abrahán, pai de Israel, esixían

que se insistira na existencia dun só Deus, e que esta verdade se pretendiera inculcar por medio da erección dun templo único. Se houbera máis de un, facilmente podían caer algúns israelitas no erro de pensar que había tantos deuses coma casas de oración. A lei xudea tratou de concreta-las festas nas que o fiel tiña a obriga de se presentar diante de Iavé: as festas de peregrinación eran, para todo xudeu que tivera cumpridos os doce anos ou os trece, segundo pensan algúns, que sen embargo admiten que ós doce tiñan tódolos varóns que cumprir certas obrigas, como era a do xaxún, debía visita-lo Señor nas tres festas principais: Pascua, Pentecostés e Tendas ou Tabernáculos.

As peregrinacións nacen na igrexa cristiá seica con ela mesma. Temos, nos textos históricos máis antigos que conservamos, agora con memoria de procesións dun lugar de culto a outro no que tiña a comunidade a celebración eucarística, a partición do pan. E xa atopamos nos primeiros tempos peregrinos que van ós Santos Lugares para venera-las localidades nas que se desenvolveron os principais episodios da vida de Xesús de Nazaret, dende o nacemento ata a ascensión. Debemos lembrar, verbo disto, a nosa conterránea Exeria; o profesor López Pereira acaba de ofrecernos en galego, con introducción e notas, o seu itinerario. E non tardarían as peregrinacións cristiás en distinguirse en maiores e menores, segundo que puidese dispensar do incumprimento do voto calquera confesor, no caso das segundas, ou fose preciso apelar ó Papa, no das primeiras. A compostelá compartiu esta categoría máis solemne coas da Terra Santa, Roma e Loreto. Como tamén empezou nun momento que podemos fixar na metade da Idade Media a concesión de indulxencias ós que facían algunha peregrinación, con especial xenerosidade para os que escollían as máis importantes. Sen dúbida que esta práctica penitencial empeza antes aínda de que se lles ofreceran indulxencias ós que participaban nas cruzadas.

I.2. Cara a un sepulcro apostólico

O obxectivo da peregrinación foi sempre un lugar sinalado por algún acontecemento importante dende o punto de vista relixioso. Xa os Patricarcas peregrinaron ós lugares das teofanías. No Cristianismo son os lugares santificados por Xesús os que alcanzan antes que ningún outro a moda da peregrinación. Despois, por analoxía -pois, se todo cristián é imaxe de Cristo, o santo éo por antonomasia-, tamén se empezou a peregrinar ós sepulcros dos mártires e dos confesores. Santa Lucía, segundo lemos nas biografías, peregrinou a Catania con Eutiquia, a súa nai, para lle pedir a Sta. Águeda pola saúde da proxenitora. Pero non tódalas peregrinacións eran interesadas, coma a de Lucía. Podemos dicir que se peregrinaba por simple simpatía, aínda que unha simpatía devota. E facíase para visita-los lugares relevantes da vida dos santos: o do nacemento, o do apostolado, o da morte, aínda que non fora violenta. Aínda máis, para visita-los restos do benaventurado ou da benaventurada.

Deste xeito debeu comeza-la peregrinación a Compostela. Hai quen presenta como primeiro peregrino o bispo francés Gotescalco, no século IX. Sempre digo que o feito de que sexa o primeiro de quen temos noticia non significa infaliblemente que realmente o fose. Ó meu ver, e penso que non inxurio a ningún, a peregrinación

compostelá foi un feito anterior ó reencontro dos restos apostólicos polo ermitán Pelaxio. Se non hai argumentos positivos a favor desta hipótese, tampouco os hai negativos. ¿Por que se peregrinaba a Compostela? Porque o sartego de Santiago era o único que se podía ver de tódolos Apóstolos do Señor, singularidade que aínda hoxe o segue favorecendo. Pois sábese dos sartegos de Pedro e de Paulos; pero non están á vista do visitante, o que obriga a facer un dobre acto de fe histórica. E non faría falla que fose de verdade o sepulcro apostólico. Abondaría con que a xente crera que o era, porque neste caso atopámonos máis no ámbito dunha consideración sociolóxica ca rigorosamente histórica, dada a finalidade deste congreso, o estudio da peregrinación como fenómeno antropolóxico.

Quero, de tódolos xeitos, deixar ben sentada cal é a miña posición verbo deste asunto. Repetín moitas veces, e quero volvelo dicir para que se entenda ben a miña postura, que a identidade duns restos non é un dogma de fe. A Igrexa non pode pronunciarse infaliblemente mais que en cuestións de crenzas e comportamentos, cando unhas e outros teñen fundamento na revelación divina, polo menos dunha maneira implícita. A identidade duns ósos é un feito histórico tan digno canto sexa o valor dos argumentos que o avalan. Neste caso o home, aceptando o feito, fai un acto de fe, de fe histórica, xa que a fe é un coñemento fundado na autoridade de quen fala, neste caso nos documentos. No peor dos casos teríamos que dicir que a presenza de Santiago entre nós -como predicador, primeiro; morto, despois, xa que se non viñese do primeiro xeito, tampouco se explicaría que quixese ser soterrado nesta terra- goza do favor do principio xurídico de que «melior est conditio possidentis». Ningua igrexa ou comunidade do mundo, fóra da de Compostela, pretende posuí-lo corpo de Santiago. A quen lles fala díxolle un monxe armenio de Santiago de Xerusalén que o corpo de Santiago o roubaran os españois.

Hai un feito histórico que se cita de vez en cando como se fose un argumento decisivo: a supresión da noticia da predicación no Breviario. Quen invoca este feito adoita esquecer que Santiago non loitaba daquela con tales problemas históricos, senón con prexuízos políticos de supremacía por parte doutras sés episcopais, como Toledo, e tamén esquecen que case ó mesmo tempo se aprobou o oficio litúrxico da Aparición de Santiago, que, para o que lles fala, ten unha menor entidade e, dende logo, unha base histórica menos segura. As tres dificultades que tradicionalmente se viñeron opoñendo, prohibicións ós apóstolos para saíren de Xerusalén ata pasar doce anos da morte de Cristo, a intención de Paulos de non predicar onde Cristo fora xa anunciado e o silencio das fontes nacionais, foron ben estudias e respondidas hai anos por Mons. Ayuso Mazaruela (art. «Standum est pro Traditione», en *Santiago en la Historia, la Literatura y el Arte*. Edit. Nacional, Madrid, 1954, páxs. 81-126). A hipótese de que os restos que se conservan na Catedral non son de Santiago, senón de Prisciliano, non ten máis apoio que a facilidade dos que o afirman para dicilo. Parece sempre, máis ca unha persuasión, un intento de nadar contra corrente. Poderíase negar que Santiago estea aquí; pero non se pode demostrar que quen está aquí é Prisciliano.

I.3. A compostelá, unha peregrinación potenciada

Non é a peregrinación a Compostela unha máis na lista de peregrinacións a santuarios. Dende que temos noticias dela, sabemos que foi primeiro catalogada entre as maiores polo Papa Calixto II, que fora romeiro santiagués, cando veu a Compostela, sendo arcebispo de Vienne, como devoto do Apóstolo e tamén como tío de Afonso VII, fillo de Raimundo de Borgoña e de Urraca, casada xa daquela, en segundas nupcias, por defunción de Raimundo, co aragonés Afonso. Cando Guido de Borgoña foi elixido Papa e escolleu o nome de Calixto II, non esqueceu nin a Santiago o Maior, nin ó bispo Xelmírez, que disputara tantas batallas, xunto co conde de Traba, en favor dos dereitos de Alfonso, e, en recoñecemento, outorgoulle a Compostela o privilexio da peregrinación maior, e ó bispo Xelmírez o título de arcebispo, para que desde entón a sé compostelá fose arcebispal e metropolitana.

Era o século XII. Na mesma centuria, sesenta anos despois, outro Papa, Alexandre III, outorgarlle a Compostela un xubileo universal. Aínda que na copia da bula «Regis Aeterni», do 25 de xuño do 1179, copia do século XIV ou do XV, se introducira algunha modificación, ninguén dubida do contido esencial, que lles concede ós visitantes do sepulcro do Apóstolo a gracia do xubileo universal, que se produce cada ano no que a festa principal de Santiago, o 25 de xullo, mes chamado tamén de Santiago, cadra en domingo. Feito que, como saben, se produce segundo a serie 11, 6, 5, 6 anos. Como o ano santo que agora vivimos veu 11 despois do último, queda neste século e neste milenio outro, o do 1999.

Dámoslle dous nomes a esta centuria especial. Chamámoslle Xubilar e Santo. Xubilar ten o fundamento na institución hebrea que tiña lugar cada sete semanas de anos, ou sexa, cada quincuaxésimo ano, como lemos no libro do Levítico, 25, e noutros lugares do *Antigo Testamento*. Chamábase xubilar porque se anunciaba con trompetas feitas con cornos de carneiro. Carneiro en hebreo é «Ióbel»; por sinécdoque, tamén se lle chamou deste xeito ó corno, e, por unha segunda sinécdoque, á trompeta pola palabra coa que se designa a materia da que foi feita. O ano xubilar era un ano de liberación entre os xudeus: manumisión dos escravos, restitución das terras e sinais que foran empeñados, etc.

A igrexa cristiá adoptou o nome e mailo significado liberador, pero trasladando este do terreo material ó espiritual, concedendo indulxencias, posibilidade de troco ou dispensa de votos e absolución de pecados reservados. A disciplina da Igrexa en materia penitencial ten unha longa historia, na que non nos imos deter agora. Cómpre dicir que co paso se foron facendo as obrigadas adaptacións da disciplina do xubileo santiagués ás novas disposicións, ultimamente á de Paulo VI, a constitución apostólica «Indulgentiarum Doctrina», do 1 de xaneiro do 1967, e á doutrina sobre votos e pecados reservados do Código do Dereito Canónico, promulgado por Xoán Paulo II por medio da constitución apostólica «Sacrae Disciplinae Leges», do 25 de xaneiro do 1983. Pero a esencia da concesión non se modificou. Mais, tamén fóra dos anos santos, se poden gañar indulxencias plenarias especiais no santuario compostelán, xa

que a constante protección pontificia a esta peregrinación mantén en vigor nos nosos días o premio e o estímulo das grazas espirituais.

Dixen que, ademais de xubilar, a estes anos especiais se lles chama Santos. Adxectivo que, como resulta evidente, quere poñer de manifesto que neles se outorgan medios extraordinarios para que o home que fai a peregrinación, coas debidas condicións, poida camiñar pola senda da santidad. Coa cualificación de santo ten que vela expresión galega Ano da Gran Perdoanza, porque o peregrino ben disposto pódese considerar tan absolto dos pecados e das penas como lle sucedera ó italiano de quen nos fala o milagre II do libro segundo do *Códice Calixtino*, que lle apareceu borrada a nota da súa falcastruada cando a foi coller debaixo do mantel do altar o bispo Teodomiro. E non deberei esquecer-lo adxectivo Xacobeo, porque máis de unha persoa me preguntou por el. Sei que non lles conto ningunha novidade ós presentes; pero pareceríame deixar incompleta a miña exposición se non tivese en conta as dúbidas dalgunhas persoas. Xacobeo, como saben, vén do nome hebreo de Santiago, Xacobe, que se converteu en Santiago, a partir das verbas latinas Sanctus Iacobus. E Xacobe, coma no caso de Patriarca que é o primeiro en chamarse así, segundo unha hipótese avalada por De Vaux, significaría, contando co compoñente teóforo que falta, «queira a divindade defender». A Biblia dános dúas etimoloxías populares: o que nace agarrado ó calcañar do seu irmán, por referencia á xemelgitude de Xacobe con Esaú, ou tamén «o que engana» polo episodio do prato de lentellas.

1.4. Motivos da peregrinación a Santiago

Toda peregrinación, e por conseguinte, tamén a compostelá, ten finalidade relixiosa, que pode ser múltiple. En primeiro lugar, e falando de algo totalmente desinteresado, render culto ó sepulcro de Santiago. Pero unha disposición tan altruísta non adoita acontecer pura. Sempre leva emparelladas outras, como son as de pedir perdón, as de pedir grazas e as de agradecer. O perdón vén se-lo primeiro e máis lóxico nunha viaxe que, polos incomodos que leva consigo, ten en todo momento un carácter penitencial. A súplica e a gratitude son inseparables. Primeiro pídesse e despois, se se recibiu, danse grazas. Non é Santiago nos tempos modernos un santo milagreiro sensacionalista. Non se fala adoito de enfermos curados, nin moito menos de mortos resucitados. Sen embargo non temos como única fonte de milagres de Santiago o xa citado libro segundo do *Códice Calixtino*. Referencias ben posteriores ó século XII, no que aquel foi escrito non só para facer historia, senón tamén con finalidade propagandística, fálannos de feitos extraordinarios atribuídos ó apóstolo Santiago. Abonda con percorrer, aínda que sexa polo alto, os índices dos diversos tomos da famosa obra do cóengo López Ferreiro para ser sabedor de que o Apóstolo seguía favorecendo taumaturxicamente ós fieis en centurias próximas a nós. A lectura dos xornais que neste ano santo veñen recollendo testemuños de peregrinos ponnos en contacto coa realidade das reformas interiores que se producen en moitos camiñantes. Claro que, ó non seren feitos apreciábeis sensiblemente, non cumpren as condicións dunha definición filosófica de milagre. E, á parte dos favores persoais, temos tamén os colecti-

vos, especialmente o da protección a España por parte do seu Padrón, que se segue recoñecendo coa fórmula establecida por Felipe IV no século XVII na Ofrenda Nacional, dúas veces ó ano, unha o 25 de xullo e outra o 30 de decembro.

Moita semellanza coa peregrinación con finalidade espiritual tena a dos penados que nalgúns países gozan do privilexio de poder satisfacer en parte ou a totalidade da súa pena peregrinando a Compostela. Son vestixios duns tempos nos que, a falla da secularización que nos domina hoxe, o temporal e o espiritual andaban moi xuntos. Á parte do sacrificio da viaxe, un substitutivo dos traballos forzados, tiñase en conta que o afastamento do delincuente o libraba de calquera que puidese tentar vingarse do crime cometido. E, por outra parte, servía de exemplo de arrepentimento, porque podían ver que facía penitencia. Non hai moitos anos viñeron uns presos de Bélxica. Despois outros, españois, imitáronos, se ben a nosa lexislación non contempla a conmutación de penas pola peregrinación. En todo caso permanece o feito liberador do xubileo.

Un peregrino, por moi espiritual que sexa, é sempre tamén un turista, en maior ou menor grao. Coñecer xentes e lugares debe servirlle ó crente para desenvolver a capacidade de contemplación da obra de Deus na creación, e para a extensión práctica da súa caridade a tódolos homes e mulleres, vivindo deste modo a catolicidade esencial do Cristianismo. Teño dito máis de unha vez que non me preocupa a mestura de turismo e relixiosidade. Máis ben, paréceme que é indispensable esta xuntanza, xa que temos que poñer de manifesto e facer que se desenvolvan as capacidades do ser humano, se ben gustaríame que o factor predominante fose o espiritual nun feito, como a peregrinación, que é fundamentalmente do eido do espírito. Non temos por que dubidar da intención dalgúns dos autores de guías da peregrinación, os itinerarios dos que nos deixaron noticias das súas aventuras, e, sen embargo, insisten moito nos factores humanos e materiais, empezando polo primeiro e fundamental de todos eles, o *Códice Calixtino*, no libro 5º.

Nin sequera nun clima de liberdade hai nada que dicir da consagración totalmente turística do Camiño de Santiago. Fálase moito, e con frecuencia negativamente, da súa politización. Parece xusto que as autoridades políticas aproveiten unha circunstancia extraordinaria para fomentalo turismo cara a Galicia. Pero, por outra parte, preguntémonos que é a política. Témolos que considerar coma o esforzo da autoridade lexítima por axudar a crear as condicións adecuadas para que o home alcance o exercicio do ben común entre a facilitación dos medios para que o cidadán poida exercer o dereito a moverse ordenadamente dentro do territorio. Eu falaría negativamente de politización só cando os políticos en activo desviasen intencionadamente a atención dos turistas da finalidade relixiosa que se toma como fundamento propagandístico e cando non lles axudasen, nunha obrigada colaboración entre as dúas sociedades, superiores e independentes, cos medios alcanzados coa contribución de tódolos cidadáns, entre os que a maioría está integrada na Igrexa —falo dela, porque o tema do Ano Santo xurdiu no seu seo—, á autoridade eclesiástica na creación das canles necesarias para a facilitación da satisfacción das arelas de cada crente.

Ó abeiro da peregrinación viñéronse poñer, ó longo do tempo, moitos modos de face-lo camiño que nada teñen que ver coa espiritualidade. E, á hora de falar deste feito, non temos que volver-los ollos só ó pasado, cando os monarcas se viron na precisión de dictar leis que regulaban o tránsito polas rutas de romaría xacobeá e o uso do hábito propio do peregrino. Tamén hoxe nos atopamos con xentes que só buscan no Camiño e na condición, xeralmente sen hábito de peregrino, unha desculpa para poder acollerse á caridade para co peregrino, e ser recibidas nos albergues ou outras regalías, que xa non son tantas coma noutros tempos, tanto porque aumentou o número dos camiñantes coma porque se estende a desconfianza ante os suplantadores. Naturalmente que o correcaamiños, o delincuente –que tamén os hai, aprotéitanse da soidade do peregrino para quitarlle o que leva consigo de valor–, ou os vagabundos, non teñen nada que ver coa peregrinación. Pero a súa existencia é unha connotación sociolóxica daquel fenómeno.

I.5. Cara a unha maior espiritualización

Quefacer obrigatorio da Igrexa e das persoas por ela encargadas de todo o referente á peregrinación –propaganda, preparación, asistencia e acollida– é fomenta-la espiritualidade da mesma, especialmente nun tempo coma o noso, de fonda secularización das ideas e da vida práctica da sociedade. É unha loita contra corrente, difícil e urxente. Os bispos españois do Camiño de Santiago saíron á palestra no 1988 cunha carta pastoral que leva o título de «El Camino de Santiago, un Camino para la peregrinación cristiana». E, como algúns movementos non cristiáns –eu manteño o principio filosófico de que «bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu»–, sobre todo de corte gnóstico, quixeron leva-la auga para o seu muíño, foi preciso saír ó paso das súas pretensións cun documento clarificador da Xunta do Ano Santo neste mesmo xubileo do 1993.

Vénlle ben ó home a simplificación, a proposta de obxectivos concretos. Por esta razón os últimos anos santos composteláns veñen tendo unha finalidade principal, que non exclúe outras, sobre todo as de cada un. O do 1993 é o Ano Santo da nova Evanxelización, sintonizando coa idea que vén expoñendo desde hai anos o Papa Xoán Paulo II de cara a fins do milenio segundo e do comezo do terceiro, pero sobre todo, fronte a unha sociedade na que as raíces cristiás están desfiguradas. E, naturalmente, esta intención básica aféctalle, en primeiro lugar, ó peregrino mesmo, á vez que o compromete na tarefa colectiva de evanxeliza-los demais.

II. OS SÍMBOLOS

Toda realidade social deixa detrás de si mesma uns vestixios e ten os seus símbolos ou signos. Realmente símbolo e signo son dúas palabras de valor distinto. O símbolo é expresión, con palabras, imaxes ou outros medios sensibles, de algo moral ou intelectual. O signo é o que pola súa natureza ou por un convencionalismo, evoca no entendemento a idea doutra cousa. Moitas das que vou dicir non se acomodan

rixidamente a ningunha das dúas definicións; pero as limitacións do vocabulario permítenos apelar ós vocábulos dun xeito xenérico para facer referencia ás repercusións da peregrinación no mundo figurativo a través de feitos, ritos, persoas, etc.

II.1. Persoas

Paréceme obrigado empezar, ó falar da repercusión da peregrinación compostelá, en primeiro lugar, por recor da-la presenza das persoas neste feito social. A primeira delas é o propio Santiago. A súa viaxe como misionero ata Fisterra e despois o traslado das súas reliquias crean o Camiño, ou mellor, os camiños de Compostela. Despois veñen outras persoas que foron institucionalizando a peregrinación. E aquí, aínda reducindo a miña consideración a persoas simbólicas, é dicir, máis representativas, debo facer algúns apartados:

II.1.a: Non hai peregrinación como feito relixioso dentro da Igrexa Católica se non conta co beneplácito das autoridades lexítimas. E a máxima autoridade da Igrexa son os Papas. O santuario, e conseguintemente a peregrinación compostelá, gozan dun respaldo pontificio que ten poucas, ou ningunha, semellanzas fóra de Roma. Son máis de trescentos documentos, de preto de oitenta Papas, que a catedral de Santiago de Compostela ten nos seus arquivos en memoria da actitude dos Sumos Pontífices a propósito do santuario compostelán e da romaría xacobeá. De entre tódolos Papas hai que lembrar dous nomes: o de Calixto II, peregrino compostelán primeiro e despois autor dos documentos que lle conceden a Compostela a peregrinación maior e o título metropolitano para a sé episcopal. En segundo lugar, xa no momento presente, Xoán Paulo II, dúas veces peregrino ante o sartego de Santiago o Maior.

II.1.b: Despois dos Papas veñen os bispos. Moitos dos membros do Episcopologio santiagués merecerían unha lembranza neste momento. Pero a brevidade impón unha selección, da que non pode faltar Teodomiro, nos tempos do redescubrimiento do sepulcro; Xelmírez, a máis grande figura de todos; Martín de Herrera, renovador do movemento peregrinante despois da decadencia –nunca desaparición– que trouxo consigo a difusión das ideas do Protestantismo, tanto no eido das indulxencias coma no da guerra contra os santos e as reliquias. Ultimamente limitándose ós mortos, o cardeal Fernando Quiroga Palacios, factor inesquecible no pulo actual da peregrinación a Compostela.

II.1. c: Non pode honradamente ninguén deixar fóra desta referencia un colectivo, o mosteiro de Cluny, que encheu o Camiño Francés cos seus lugares de acollida para os peregrinos, e que, por medio de bispos e cabidos orixinou unha rede de infraestructuras hospitalarias que, co tempo, se íría completando por obra doutras institucións.

II.1.d: Tamén merecen unha referencia os santos do Camiño: os que o percorreron, entre eles os dous contemporáneos fundadores das dúas ordes relixiosas

mendicantes, S. Francisco de Asís e S. Domingos, o segundo dos cales veu dúas veces como romeiro, se ben tiña tamén motivos humanos para viaxar a Compostela, xa que estaba emparentado cunha das máis notables familias da localidade, famosa na historia de Galicia. Tamén peregrinou dúas veces Sta. Isabel, a raíña de Portugal. E o apóstolo da caridade asistencial Xoán de Deus e mailo francés Amaro, que despois había quedar en Burgos dedicado á asistencia dos romeiros; Domingo da Calzada e Xoán de Ortega.

II.1.e: Os reis, polo menos Afonso II o Casto, proclamáronse devotos de Santiago, algúns deles mesmamente dixéronse «alféreces» seus. Unha das imaxes de Santiago no altar maior da catedral ten catro reis, como símbolos de tódolos demais, axeonllados ós pés. Da peregrinación dos Reis Católicos xurdiu esa gran fundación que foi o Hospital Real. E aínda hoxe se segue a oficializar cada ano dúas veces o recoñecemento do Padroado de Santiago sobre España na Ofrenda Nacional, tal como a deixou regulamentada Felipe IV.

II.2. Santuarios e advocacións

Ó longo do Camiño de Santiago xorden os santuarios dedicados a el, ou outros relacionados coa peregrinación xacobeá, nalgúns casos os romeiros teñen a posibilidade de chegar con vida a Compostela e gañá-las gracias do Xubileo. Dous santos moi relacionados coa peregrinación tamén teñen culto en case tódalas poboacións, aínda que sexan pequenas, polas que pasa o Camiño. Son Sta. Bárbara e S. Roque. Foi este un santo peregrino da caridade, que morreu vítima da entrega á asistencia dos enfermos. Aínda que nunca veu a Compostela, adórnano coas cunchas distintivas do peregrino compostelán. O mesmo lle pasa á Nosa Señora, baixo a advocación da Virxe Peregrina, ademais de leva-lo título de Virxe do Camiño, nacido precisamente nas rutas da peregrinación santiaguesa. Tamén adoitan adornar coas cunchas a S. Xosé e mesmo a Xesús nalgúns casos. Un caso singular é o de Sta. Bona de Pisa, protectora de camiñantes, á que representan axeonllada diante do apóstolo Santiago, sen que estivese en Compostela.

II.3. Lugares

Cada un dos lugares polos que pasan os peregrinos ten a súa historia e as súas tradicións. Pero a necesidade de simplificar obríganos a facer referencia só a algúns. Para o comezo da romaría santiaguesa témonos que trasladar mentalmente á Tour Saint-Jacques de París, onde se facía –e aínda se fai nalgúns casos– a despedida litúrxica dos peregrinos, con beizón, imposición do traxe, recomendacións e peticións para que se lembrasen diante do Apóstolo das necesidades dos que tiñan que quedar. Houbo casos de peregrinacións delegadas por cidades, nas que os peregrinos procuradores debían transmitir-las arelas dos que as remitían.

En Roncesvalles atopámonos cunha mestura de historia e de lenda que, aínda que non fose verdadeira, ten o seu encanto. Era paso difícil para os peregrinos, e conviña soñar un pouco para esquece-los obstáculos. E falerei da Castañeda, en terras de Galicia, onde había fornos de cal, nos que se elaboraban materiais para a construción da basílica compostelá, en parte con pedras que traían os romeiros. Deste xeito comprometíanse na fábrica da igrexa do señor Santiago.

E, xa máis preto de Santiago, a memoria da purificación corporal dos romeiros, preludeo da espiritual que farían despois en Compostela, está presente no topónimo Lavacolla. O Camiño Francés pasa pola rúa e polo barrio dos Concheiros, recordo dunha profesión e dun negocio dos que hei falar máis adiante. Despois está a Porta do Camiño, a igrexa da Nosa Señora do Camiño e a Porta do Paraíso, á que a devoción inmaculista do século pasado lle cambiou o nome, que certamente botamos de menos, se ben nos aleda que o privilexio da Inmaculada teña atopado en Compostela un posto no rueiro cidadán.

II.4. Confrarías

Como o fan os antigos alumnos dun centro de ensinanza nos nosos tempos, ou os colegas dunha quinta no servizo militar, tamén ós peregrinos composteláns lles gustaba constituí-las súas asociacións ou fraternidades que servirían para manter entre eles un vencello de unión ó longo do tempo. Así xurdiron confrarías en moitos lugares, que aínda hoxe perduran. Algunha delas, como unha que hai en Holanda, formada por católicos e protestantes, metade e metade. Cando marchaban de Compostela os peregrinos levaban unha boa imaxe das confrarías, xa que na cidade do Apóstolo proliferaban os gremios e as confrarías. Despois viría a dos devotos de Santiago, fundada no 1499 por bula do Papa Alexandre VI para recabar axudas para a construción do Hospital dos Reis Católicos. Pío XII, no ano 1942, elevaríaa a Arquiconfraría universal. Agora, despois dun tempo de crise, a mesma que lle afectou a tantas asociacións relixiosas, renace con novos folgos, que desexamos sexan agoiro dun futuro no que recupere sobexamente o alcance ecuménico que tivo en decenios pasados.

II.5. Ritos da peregrinación

A peregrinación, como feito espiritual, ten ben reguladas as condicións para gañalas indulxencias. Xa aparecen establecidas na bula de Alexandre III, e son a confesión, a comunión e a oración na Catedral. Nin unha máis nin unha menos. Hai dous ritos que teñen tamén, se se lles sabe da-lo sentido que merecen, carácter relixioso: o paso da Porta Santa e a aberta ó Apóstolo. Hai moita xente que centra o Xubileo no paso da Porta Santa ata o punto de que se din frases como «aínda non pasei a Porta Santa», ou «xa pasei a Porta Santa». Houbo peregrinación compostelá e xubileos moito

antes de que se establecese o rito da Porta Santa, que Compostela, que avantaxara a Roma no Xubileo, copiou da mesma Roma. A porta material estaba feita, porque é unha das sete, a única delas que segue a ser porta, portas románicas menores. Despois daríasele a condición de Porta Santa, que se abre e se pecha para indicar, respectivamente, o comezo e a fin do Ano Santo. Pasala ou non pasala non é condición para gaña-lo Xubileo. Naturalmente que tampouco para a peregrinación en anos que non son xubilares, porque naquel entón está pechada.

¿Como empezou o rito do abrazo ou aperta ó Apóstolo do altar maior, esa imaxe de Santiago sedente que lle debemos á escola do mestre Mateo? Non se sabe; pero eu permítome facer unha hipótese, remitíndome á parábola envanxélica do fillo pródigo. Detrás do altar maior, no retroaltar, estaba a capela das confesións, das comunións e da entrega da «Compostela», o certificado da peregrinación. Chamábase este trasaltar capela da Madalena, título axeitado para quen ía alí arrepentirse. Despois trasladouse esta triple función á fronteira capela do Salvador. En todo caso, preto da imaxe de Santiago. Parece, pois, que os penitentes se achegaban para darlle a aperta ó Apóstolo, coma o fillo ó pai que cada día axexaba polos camiños para ver se chegaba aquel que o seu corazón lle dicía que un día había de volver ó fogar.

Hai unha certa confusión verbo do modo como se facía o rito. Uns din que o peregrino collía o sombreiro de Santiago e poñíao na cabeza. Segundo outros, o peregrino colocaba o sombreiro na cabeza de Santiago para poderlle dar un abrazo máis afectuoso. O sombreiro de Santiago, se algunha vez o tivo, sería para o peregrino unha especie de sacramental. Na hipótese alternativa, sería un espectáculo fermoso ver como cambiaba de sombreiro Santiago segundo fose o do peregrino correspondente. A aureola que hoxe loce a imaxe do mestre Mateo fainos difícil entender esa cerimonia. Pero hai que ter en conta que os aditamentos que hoxe adornan o icono xacobeo foron doazón do arcebispo Frei Antonio de Monroy, o mexicano que rexeu a diocese compostelá desde o 1685 ó 1715. Neste ano hai ringleiras inacabables de romeiros que non deixan de pasar polo camarín no que o Gran Capitán quixo poñer como exvoto a lámpada feita coas empuñaduras de prata das súas armas de valeroso soldado.

II.6. O botafumeiro

Moita xente non pregunta polas condicións para gaña-lo Xubileo; pero todos se interesan por saber cando vai funciona-lo Botafumeiro. Trátase dunha realidade anterga, da que unha nota marxinal no *Códice Calixtino*, posta no século XIV, fala como se se perdera xa a memoria da súa introducción na liturxia catedralicia de Compostela. Non foi Santiago a única cidade que tivo un grande incensario, «mangum thuribulum». Tamén os houbo noutras, sen que poidamos concretar se eran iguais ou non. Hoxe Compostela posúe a singularidade deste instrumento, que naceu con finalidade litúrxica: a de magnífica-las celebracións, convertendo o incensario normal nun incensario xigante, do que tiran oito homes que levan o nome de tiraboleiros, deformación galeguizante, como é obvio, da latina «thuribularii». Dise tamén adoito

que o Botafumeiro servía para contrarresta-los cheiros que podía haber na basílica nuns tempos nos que os peregrinos dormían dentro do templo e a hixiene non era nin moito menos a dos nosos días. O que teño que afirmar, porque fun favorecido coa confianza, é que, por mor do Botafumeiro, alguén se sentiu convertido, cambiado, que é, nin máis nin menos, o que se desexaba de toda peregrinación cristiá ben feita. Hoxe en día o Botafumeiro ten moito de espectáculo, connotación non desprezable, porque un compoñente da Liturxia é o ton festivo solemne, pero tal consideración debe aparecer sempre nun segundo lugar.

II.7. Os ritos folclóricos

O mesmo que sucede coa Porta Santa acaece tamén con outros ritos tradicionais que leva a cabo o peregrino a Compostela. Principalmente son dous: a colocación dos dedos na columna central do Pórtico e o golpe coa cabeza na do mestre Mateo.

II.7.a: Na obra de Mateo no Pórtico da Gloria, tan difícil de interpretar no seu conxunto, porque non nos deixou ningunha memoria do seu traballo, xa que non era costume facelo, hai algo que non dubida no que se refire á representación e á interpretación: a columna central, feita en pórfiro branco, na que temos expresada plasticamente a xenealoxía de Cristo: a humana, no fuste; a divina, no capitel. Podemos pois dicir que esta columna é unha teoloxía plástica da persoa de Cristo. O fuste representa unha árbore que arrinca do peito de Xesé ou Isaí, pai de David. Apreixados polas pólas da árbore aparecen algúns dos personaxes máis famosos da xenealoxía davídica do Mesías. Distínguense moi ben dous reis: David, tocando un instrumento musical; el, que foi cantautor, ou sexa, poeta, compositor e intérprete —que exerceu a terapia musical co rei Saúl, afectado dunha enfermidade depresiva—, e o seu fillo e herdeiro Salomón, que leva como símbolo distintivo o cetro real, expresión de grandeza do seu reinado e do seu reino, que levou a fama a diversos lugares, suscitando a admiración das xentes, como foi o caso da raíña de Saba. Na cima da árbore, pero xa liberada do encadeamento das pólas, a Virxe María, liberación que o Dr. Portela Pazos interpretou como un testemuño da crenza da Igrexa en Compostela, aló polo século XII, na concepción inmaculada da Nosa Señora.

¿Por que poñen os dedos os peregrinos nos espazos entre as pólas, espazos que se foron facendo máis visibles polo labor silencioso de romeiros de tódolos tempos? Se lle preguntamos á xente, diranos que o fan porque se alcanzan cinco gracias, poñendo alí os dedos e rezando cinco Pai Nossos. Non existe ningunha concesión da Igrexa verbo desta acción. Non adoita, por outra parte, a Igrexa conceder gracias por feitos tan estraños. Hai, pois, que encadra-la cerimonia entre os ritos folclóricos. Tratando de buscar unha explicación do inicio desta práctica, hai quen di que procede do feito de que os romeiros, cansos da viaxe, se apoiaban na columna para contempla-lo altar maior. Non me parece crible, xa que durante séculos o altar era invisible para os que entraban polo Pórtico a causa da colocación do coro no centro da nave principal,

primeiro o coro do mestre Mateo, e posteriormente o de Xoán de Dávila e Gregorio Español, de comezos do século XVII, cadeirado que leva anos depositado no mosteiro de Sobrado dos Monxes. Agora si que é posible ve-lo altar dende o Pórtico; daquela non. Mellor é, por conseguinte, que deixemos estar este asunto na escuridade na que chegou ata nós.

II.7. b: A cabezada adoitan darlla os peregrinos na testa da estatua que se cre autorretrato do mestre Mateo. Unha lenda –que seguramente non pasa diso– conta que Mateo lle puxo a súa faciana a unha das figuras da parte principal do Pórtico e que o arcebispo, que daquela era D. Pedro Suárez de Deza, lle mandou desfacer un torto que o Prelado non toleraba. ¿Como se poñía como figurante entre os benaventurados do ceo un home que aínda pertencía á Igrexa militante, á Igrexa en camiño? Esta historia non me parece posible, porque os escultores naqueles tempos non figuraron caras concretas, aínda que fosen reais as que tomaron como modelo. Pero, certo ou non certo, o que si se pode admitir é que Mateo deixara a súa figura en pedra, axeonllada mirando ó altar maior para dar gracias pola obra feita, da que sen dúbida non sospeitaba a importancia e o aprezo que ía ter no futuro. O rito consiste en tocar coa cabeza a de pedra de Mateo, disque para contaxiarse –santo contaxio– da súa inspiración. Ó mestre Mateo, se o é, coñéceo a tradición como O Santo dos Croques, nome que lle vén das tradicionais cabezadas, que serán tanto máis xeradoras de croques canto máis forte sexa a cerimonia. Os científicos, sen embargo, non buscan por ese camiño o nome de croques, senón polo das influencias provenzais que farían referencia ó cabelo rizado do individuo representado na estatua. Por certo, desde hai algún tempo a xente vén simplificando o rito e, ó mesmo tempo que meten os dedos nos intersticios das pólas da árbore, achegan a cabeza á figura que está na base da columna central, que pode se-lo Pai Eterno en actitude creadora, ou tamén, segundo outros, o xuíz Sansón que, en lugar de desencaxarlle as queixadas e esgazar un león, aparece facéndolle a primeira acción a dous, un con cada man.

II.8. Símbolos xacobeos

Calquera que visite a sala capitular da basílica compostelá pode ver, tanto no artesoado, ideado por Ferro e Caaveiro, coma na caixa do braseiro, obra do século XVII, toda unha serie de principais símbolos xacobeos, ós que vou dedicar un breve comentario:

II.8.a: empezarei pola *estrela*. A tradición di que o reencontro dos restos do Apóstolo, no século IX, tivo como desencadeante a aparición de estrelas sobre un lugar, preto do que moraba o monxe Pelaxio. A tradición deu orixe á representación da estrela en moitos lugares de Compostela, mesmo en selos catedralicios. Tamén hai quen pensa que Compostela pode vir de *Campus Stellae*, e mesmo aparece no rúeiro compostelán o lugar do Campo da Estrela, se ben sabemos que o camiño etimolóxico mellor para explica-lo nome da cidade de Santiago debe se-lo que nos leva, con Piel, polo do

compositum tellus, terra ou sartego ben coidado. Pero a estrela ten aí o seu posto xa permanente. Había tempo atrás o costume de que os cóngos lle ofrecesen, simbolicamente nada máis, ó arcebispo, cando oficiaba a Misa de Pontifical, unhas moedas que levaban por unha cara a estrela. Eran os «contos», que despois se recollían de novo para repeti-la operación na seguinte ocasión.

II.8.b: a *Cruz de Santiago* ten a orixe, aínda que non tivese sempre exactamente a mesma forma, no distintivo dos Frades de Cáceres ou Cabaleiros da Orde Militar de Santiago, nacida no século XII; foi o Papa Alexandre III, o mesmo que concedeu o ano santo permanente, quen aprobou esta organización dirixida á protección dos peregrinos santiagueses. Neste mesmo século que agora está rematando, o XX, a orde militar citada, agora só con carácter honorario, chegou a un acordo de irmandade co cabido santiagués. Este concedeu-lles ós cabaleiros asento no coro, mentres que a Orde autorizou ós cóngos a levaren a Cruz de Santiago como distintivo dun grupo de xentes, que cunha vida metade soldado e metade freire, defendían a relixión facendo uso, se era preciso, da espada. Cruz e espada ó mesmo tempo. Aló polo ano 1881 apareceu en Compostela un periódico que levaba ese título e que era defensor dun carlismo puro.

II.8.c: a *urna de Santiago*: a cidade de Santiago defínese polo sartego dun apóstolo. Naceu como cidade relicario dos restos de Santiago. Por conseguinte é lóxico que un dos símbolos de Compostela sexa unha urna, unha urna simple coma calquera cadaleito, sen a ornamentación do actual, moito máis moderno cós que andan por aí como referencia á urbe apostólica, xa que a que agora garda as reliquias de Santiago, Atanasio e Teodoro foi feita, se ben reproducindo a táboa retroaltare, é dicir, o retábulo de Xelmírez, por Rei e Martínez no 1886.

II.8.d: o *bordón do peregrino*: non hai peregrino que non veña cun bastón que lle serve de apoio e de instrumento de defensa contra os animais e homes que lle poidan saír ó camiño. O bordón, xeralmente dous bordóns cruzados, tamén é un dos distintivos da peregrinación, dos símbolos ou signos que a romaría xacobeá acuñou. O mesmo apóstolo Santiago aparece na iconografía que o representa como peregrino cun bastón na man. O que non é un desafío ás palabras de Cristo en San Mateo (10,10) prohibindo leva-lo bastón e outras cousas, xa que se trata dunha hipérbole para destaca-lo espírito de desprendemento dos predicadores. Algo que nos aclara o paso paralelo de S. Marcos, que fala de levar «un só bastón» (6,8).

II.8.e: a *cuncha*: a cuncha é un dos símbolos máis estendidos da peregrinación. En enterramentos de peregrinos do século pasado atopáronse cunchas de mar e outras metálicas. Hainas gravadas nas laudas sepulcrais. Témolala no curruncho que fai a conexión da fachada catedralicia do Tesouro coa fachada de Praterías, na obra de Domingo Antonio de Andrade; na diadema da imaxe de Santiago do mestre Mateo; nas gigantescas bandexas do século XVIII que se poden ver no Tesouro; no indicador

do coro que está de semana, que se cambia cada sete días para establece-la alternancia entre os membros do Clero situados no lado presidido pola Virxe e os do lado presidido por Santiago.

A cuncha compostelá é a parte convexa do molusco bivalvo coñecido como vieira, ou cuncha de Venus. Cientificamente chámase «pecten maximus» e «pecten iacobaeus». O de «pecten» porque as costelas semellan un peite. Cando non existía exportación de marisco, nin entrara nestas terras a moda de convertelo nun manjar de ricos, a vieira estaba ó alcance de todos, e é moi posible que moitos rexeitasen a abundancia do marisco, como no século XVIII os obreiros poñían condicións para que non lles repetisen moitas veces na semana o salmón no xantar, os peregrinos levávanas como recordo e como práctico instrumento para colle-la auga nos mananciais. A demanda de cunchas foi tal que se montaron comercios e mesmo fundicións para facelas de metal, feito que deu lugar ó nome dun barrio santiagués, o dos Concheiros, mesmamente presente hoxe no rueiro compostelán. Un nome vulgar da cuncha, casa do peregrino, demostra a popularidade que tivo neste mundo dos romeiros.

Xunto á explicación normal e histórica que acabo de indicar, tamén hai a imaxinaria, a fantástica, que aparece en diferentes versións. Contarei algunha delas, que se parece moito ás outras. Dise que un musulmán se namorou dunha princesa cristiá portuguesa. O pai da rapaza non levaba ben eses amoríos co herexe e un día decidiu, coa axuda duns amigos, darlle un escarmento, talvez definitivo, ó pretendente. Agardárono nunha reviravolta do camiño, preto do mar. O cabalo asustouse e caeu co cabaleiro á auga. Este, ó verse en tal situación, lembrou que a súa noiva era moi devota de Santiago. Invocouno e viu ó momento como tanto el coma o cabalo quedaban cubertos de cunchas, que lles fixeron de flotadores para non afogar e, ó mesmo tempo, de escudos para se defenderen dos monstros mariños. Feito que serviu para que o cabaleiro se convertera ó cristianismo e arredara desta maneira o atranco que atopaba para levar a bo porto os amoríos coa rapaza portuguesa. Hai tamén no *Calixtino* a historia dunha cuncha, que no ano 1106 sandou dunha grave enfermidade na gorxa que padecía un cidadán das terras da Apulia, segundo nos conta o capítulo XII do libro II do *Calixtino*: tivo remedio inmediato despois de que, facéndolle caso á confianza que tiña en Santiago, atopou unha cuncha que levava un peregrino da romaría xacobeá.

II.9: Poderíamos, e deberíamos, dicir moito máis verbo dos signos e símbolos da peregrinación compostelá. Pero o espacio queda cuberto e penso que falei do máis significativo. O visitante de Compostela, e o compostelán que non caera na conta disto, poden ver algúns destes símbolos en diferentes lugares da cidade, mesmo no lintel ou nas xambas de portas nas casas antigas. Son os símbolos que falan dentro da cidade dese valor simbólico que ten a urbe santiaguesa enteira en todo o mundo, ante o que se ergue, como dixo o Papa Pío XII, como «faro de Occidente».

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

- GOICOECHEA ARRONDO, EUSEBIO (1971): *Rutas Jacobeas*. Navarra: Estella.
- LIBER SANCTI IACOBI «CODEX CALIXTINUS»*. Hai unha traducción dos profesores A. Moralejo, C. Torres, J. Feo (1992). Pontevedra: Xunta de Galicia.
- MARTÍNEZ, TEODORO (1976): *El Camino Jacobeo*. Bilbao.
- PRECEDO LAFUENTE, MANUEL JESÚS (1985): *Santiago el Mayor Patrón de España. Vida y Culto*. Santiago de Compostela.
- PRECEDO LAFUENTE, MANUEL JESÚS (1993): *Guía rápida de la Catedral de Santiago*. Madrid.
- PRECEDO LAFUENTE, MANUEL JESÚS (1993): «O sentido da peregrinación onte e hoxe», in García Iglesias, X. M. (dir.): *A Catedral de Santiago de Compostela*, A Coruña, pp. 79-136.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M^ª, URÍA RIU, J. (1949): *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Madrid.

A PEREGRINAXE XACOBEA ATA FISTERRA

Fernando Alonso Romero
Universidade de Santiago

Caminar por las bellas rutas del Occidente
por las que andan los protegidos en la
morada del Gran Dios.

(Inscripción da mastaba de Akhetep, 2400 a. de C. Museo do Louvre).

Vicente Risco di que na tradición popular galega o *Camiño de Sant-Iago exprícase como sendo, non os dos pelegrinos, ós que marcaría, asegún a versión corrente fora de Galiza, a dirección na que se atopa o sepulcro santo, sinón o camiño celeste por onde baixou Sant-Iago pra batallar cos mouros, pois a liberación de Galiza dos mouros, que foron os seus primitivos habitantes, tense coma fazaña do Apóstolo* (Risco, V., 1979, I, 281). Nesta crenza vemos que Santiago Apóstolo se guiou pola Vía Láctea para baixar ata Galicia, na que vivían uns pagáns, *os mouros*, nome co que aínda se refiren os paisanos galegos ós míticos habitantes dos castros e doutros xacementos arqueolóxicos. Pero, ó contrario, en Cinfães (Portugal) críase que a Vía Láctea era a *Estrada de Santiago porque foi por ela por onde subiu Santiago ao Ceo* (Leite de Vasconcelos, 1980, 287). O que quere dicir que na mentalidade popular a Vía Láctea marcaba un espacio sideral de entrada ó Paraíso e, ó mesmo tempo, unha fronteira entre este e a terra. Daquela faise evidente a pervivencia de antigas crenzas astrais relacionadas co máis alá e das que tamén queda un himno xacobeo do século XII, que cita López Ferreiro na súa monumental obra (1899, I, 208). Nel relátase a historia tradicional da chegada do corpo de Santiago Apóstolo ó porto de Iria, despois de realizar unha milagreira navegación de sete días. E a continuación descríbese o seguinte fenómeno:

es miranda! pro tanta gloria
Centrum solis per celi spatia
Corpus sanctum levat ab hyria
(Exi)n ubi nunc est ecclesia.

*(¡Cosa maravillosa! a causa de tanta gloria,
el centro del sol por los espacios del cielo
levanta su cuerpo santo desde Iria (Padrón)
donde ahora está la iglesia)¹.*

¹ Débolle esta traducción á amabilidade dos profesores R. Baltar Beloso e Sergio Álvarez, da Facultade de Filoloxía da Universidade de Santiago.

Neste curioso relato sobre a milagreira ascensión ó Ceo do corpo do Apóstolo gracias ó poder do sol, consérvase unha crenza que procede dos tempos en que os cultos orientais arraigaran no *Conventus Lucensis*; o que salienta a tese de Cumont sobre a grande aceptación que tiveron estes cultos no rural e os vínculos coa apoteose dos emperadores (Cumont, F., 1959, 164). Como di Cumont, *la astrología, que sempre fue combatida por la Iglesia, había, sin embargo, preparado a los espíritus para acoger los dogmas que ésta iba a proclamar* (Cumont, 1987, 118). Por iso atopamos probas de que na época de Prisciliano (século IV) algunhas das crenzas dos cristiáns aínda se fundamentaban na concepción pagá do paraíso astral. O poeta cristián Prudencio, coetáneo de Prisciliano, expuxo nun dos himnos a crenza de que Deus lles ensinaba ós mortais o camiño da resurrección para que ó morrer, o corpo é a alma ascendesen ás estrelas:

Hanc tu, deus optime, mortem
famulis abolere paratus
iter inuiolabile monstras,
quo perdita membra resurgant,

ut, dum generosa caducis
ceo carcere clausa ligantur,
pars illa potentior extet
quae germen ab aethere traxit.

Si terra forte voluntas
luteum sapit et gaue captat,
animus quoque pondere victus
sequitur sua membra deorsum.

At, si generis memor ignis
contagia pigra recuset,
uehit hospita viscera secum
pariterque reportat ad astra.

*(Dispuesto Tú, Señor muy bueno,
a destruir la muerte de tus siervos,
enseñas la infalible ruta justa,
que los extintos cuerpos resucita,
a fin de que mientras lo mortal amarra
el alma como en cárcel encerrada,
aquella parte más noble predomine
que en la esfera del fuego tuvo origen.
Si la querencia terrenal acaso
del fango gusta y la materia abraza,*

*también el alma, vencida de tal peso,
la carne sigue y sometida baja.
Mas si del fuego de su origen memoriosa
rehúsa los contagios que emperecen,
consigo eleva a los miembros huéspedes
y juntamente a las estrellas los reporta)*

(*Cathemerinon Hymnus* 10. Ortega, A. –traductor– 1981, 62).

O culto ós astros no noroeste da Península Ibérica procede dunha época moi remota, e sobre a importancia que debeu ter quedannos diversos testemuños no folclore galego relacionado co camiño xacobeo. A orixe consiste na relación da alma co paraíso astral, no que probablemente tamén crían os nosos devanceiros, os indoeuropeos. Numerosos testemuños arqueolóxicos incítannos a pensar así. Na cerámica ibérica e nas estelas aparecen motivos decorativos claramente astrais, como trísceles, esvásticas, rosetas, soles alados, etc. Motivos que tamén atopamos na iconografía do ámbito romano-céltico da Galia e das Illas Británicas (Sopeña, G., 1987). Todo isto salienta o feito de que *as creencias romanas relacionadas con los astros lo que hicieron fue vivificar el sustrato ideológico subyacente del mundo prerromano. Los motivos astrales, de profundo arraigo en las creencias indoeuropeas, aparecen también en el área geográfica del País Vasco atlántico donde los indicios de procedencia transpirenaica, dentro de su pobreza, son más numerosos* (Esteban Delgado, M., 1990, 210). Pero foi a partir da chegada dos romanos cando colleu un grande auxe. A maioría das estelas galaico-romanas con motivos astrais pertencen ós séculos I e II. No museo da catedral de Santiago de Compostela está depositada unha ara que apareceu nos arrabaldes da cidade, aínda que non se coñece o lugar exacto do que procede, e nela aparece a seguinte inscrición:

Deo/Invicto/Soli M (*ithrae*)

Evidentemente está dedicada ó deus Mitra (Novo Güisán, J. M., 1992, 348). Este non é o único testemuño sobre a difusión dos cultos orientais no Convento Xurídico Lucense. En Lugo apareceu no século XVII unha inscrición dedicada a la *diosa Tanit cartaginesa en su versión romana de Dea Caelestis*. E no 1973 na muralla desta cidade descubriuse outra lápida na que aparece outra vez o nome de *Dea Caelestis* co cualificativo de africana –*Africae Caelestis*– o que tamén indica a procedencia cartaxinesa. En Caldas de Reis apareceu a seguinte inscrición:

Cau(to) (Pa)ti (A)nto(ninus)

Ctopates é un dos *Dadóphoros* no culto mitraico (García y Bellido, 1948, 300. Novo Güisán, op. cit., 348). A todo isto debemos engadi-la figuríña dun touro de bronce

que apareceu en Iria Flavia (Padrón) e que Antonio Blanco relacionou co boi Apis, o que é unha mostra da *presencia en Galicia de personas adictas a uno de los cultos orientales más difundidos por el Imperio Romano* (Blanco Freijeiro, A., 1984, 266), e pon de relevo o feito de que Lugo, conxuntamente con Astorga, cidade na que tamén apareceron varios testemuños do culto a divindades misteriosas, foran as dúas capitais administrativas do noroeste que máis probas forneceron ata a data sobre os cultos orientais (Novo Güisán, 1992, 349).

Cumont di que os caldeos foron os primeiros que indicaron a importancia que tiña o sol no sistema cósmico. As súas crenzas difundíronse entre os romanos nos séculos II e I a. de C. Baixo o Imperio, á vez que triunfaban os Baais semíticos e Mitra, a astroloxía estendía o seu poder por tódalas partes (1987, 144). A esta difusión contribuíron moito os pitagóricos, coas crenzas relacionadas co poder do Sol sobre os seres humanos. Segundo eles, cando a alma abandonaba a súa prisión corporal, o Sol atraíaa contra si, *del mismo modo que su calor ardiente era la causa de que los vapores y las nubes ascendieran desde la tierra y los mares, así también retornaba hacia él la esencia invisible que animaba el cuerpo. El Sol producía sobre la tierra tanto una atracción física como psíquica. La razón humana volvía a ascender a su fuente original para retornar a su morada divina. Los rayos del sol eran el medio de transporte de las almas cuando ascendían a las regiones superiores.* (Cumont, F., 1959, 101). *El Sol* –dicía o emperador Xuliano (século IV d. C.)–, *gracias a la esencia pura, invisible, inmaterial y divina que habita en sus rayos, atrae y eleva las almas santificadas* (Xul., Or., V., 172. Cumont. F., 1959, 161). Tamén se cría que os mortos, e en particular os emperadores, ían ó ceo no carro do Sol, e impúxose o culto ó Sol invencible, o dono do mundo, o creador e salvador do home (Ibidem, p. 102). Como testemuño da aceptación que deberon ter no Imperio Romano estas antigas crenzas, existen ademais dos textos clásicos numerosas inscricións e representacións de motivos astrais en sartegos. Con respecto a Galicia son moi frecuentes estes motivos nas estelas galaico-romanas, nas que aparece a lúa en crecente, ás veces asociada con arcos, círculos e símbolos astrais. *Pódese decir que estas estelas son as lápidas sepulcrais preferidas pola poboación galaico-romana* (Pereira Menaut, 1991, 224) (Figs. I, 2 e 3). Entre elas destacámo-las atopadas en Iria, Padrón e Negreira por seren localidades relacionadas co camiño Xacobeo ata Fisterra, así como tamén a ara votiva que o doutor Esmoriz descubriu preto desa vila e que está dedicada á deusa Cibeles (Ibidem, 51, 59, 61, 63, 185). Outro dos motivos astrais que aparece frecuentemente nas lápidas é a rosácea. *A partir da romanización, entre os séculos I-IV será cando a figura da rosácea ocupe mellor espacio na simboloxía e na ornamentación. Ao traveso do estudo de pezas do período galaico-romano poderemos reafirmar o seu carácter profiláctico e a súa ambivalencia en relación co Cosmos, co mundo astral, no que a dialéctica sol-lúa poráse de relevo. As estelas funerarias distes períodos son ben representativas: os complellos do País Vasco, Santander, Asturias, León, Burgos,*

Zamora, Extremadura, Portugal Norte, e incluso no sul da Península, xunto ca Galiza darán un material importantísimo pra achegarnos ao coñecemento da simboloxía e dos movementos sociais e religiosos que a condicionaron (Senén, F., 1981, 93).

Un dos testemuños clásicos máis interesantes sobre a ascese da alma ás estrelas débémollos a Macrobio, que recolleu na súa obra, *Comentario al sueño de Escipión* (I, 11, 5 e ss.), as crenzas dos pitagóricos sobre o destino final da alma: *Para unos las almas viven más allá de la luna, donde comienza el inmutable reino de la eternidad; para otros, en la esfera de las estrellas fijas es donde se sitúan los Campos Elíseos.* É dicir, a Vía Láctea, como sinala Cumont (1987, 180). Pero Macrobio tamén di que a Vía Láctea *abarca de tal modo el Zodíaco en ruta oblícuca en los cielos que lo intersecta en dos puntos, Cáncer y Capricornio, que dan su nombre a los dos trópicos. Los físicos llaman a estos dos Signos las puertas del Sol, porque en una y otra los puntos solsticiales limitan el curso de este astro, que vuelve sobre sus pasos de la Eclíptica y no los sobrepasa jamás. Por estas puértas se dice que las almas descienden del Cielo a la Tierra y remontan de la Tierra al Cielo. Se denomina a una puerta de los hombres, y a la otra puerta de los dioses. Es precisamente Cáncer por la que penetran las almas que siguen el camino hacia la Tierra, y es por Capricornio o puerta de los dioses por la que remontan las almas hacia el lugar que les es propio de la inmortalidad, y que las lleva a colocarse entre el número de los dioses (...). Es por ello por lo que Pitágoras piensa que la Vía Láctea desciende hacia el Imperio de Plutón* (Macrobio, op. cit. Santos Santos, D., 1978, 2, 729). É dicir, a Vía Láctea marcaba o camiño que conducía ó máis alá, ó outro mundo dos mortos, por iso no século I os romanos tamén crían que a Vía Láctea era o camiño que conducía ó palacio de Xúpiter, como relata Ovidio na súa *Metamorfose* (I, 169).

No folclore galego aínda está viva a vinculación da Vía Láctea co Paraíso ou co Ceo, e nesa xénese deberon influí-las crenzas pitagóricas, ademais do feito de ser Galicia, pola situación xeográfica, o punto da Terra máis occidental, para o que se podía camiñar polas calzadas romanas seguindo o percorrido do sol durante o día e a dirección da Vía Láctea pola noite. En Galicia, coma noutros moitos lugares, chámase á Vía Láctea *Camiño de Santiago* e crese que, aquelas persoas que en vida non fixeron a peregrinaxe xacobeá, se verán obrigadas a facela despois de mortas. Daquela as almas terán que guiarse polo Camiño de Santiago para poder entrar no Paraíso, aínda que antes hanse arredar para visita-la tumba do Apóstolo Santiago, onde a tradición popular portuguesa dicía, ata hai uns anos, que había unha pequena porta que se abría e pechaba continuamente porque por ela pasaban as almas de todo o mundo (Leite de Vasconcelos, 1980, 55). Crenza paralela á que tiñan os pitagóricos sobre as portas do Sol, polas que entraban as almas no Ceo.

No século XVII un xesuíta portugués, que se chamaba Pereira, recolleu na súa obra a crenza tradicional sobre a obrigatoriedade da peregrinaxe xacobeá e a relación coa Vía Láctea:

Namque ferunt vivi qui non haec templa patentes
Invisunt, post fata illucc, et funeris umbras
Venturos, munusque istud praestare beatis
Lacte viam, stellisque albam, quae nocte serena
Fulgurat et longo designat tramite coelum

(Pereira, 1640, VII, 117. En: Vázquez de Parga, L., et al., 1949, I, 532).

*(En efecto dicen que los que no han visto estos templos
ostensiblemente en vida, después de la muerte
han de ir allí como sombras, y este don lo ofrece a los buenos
la Vía Láctea, blanca en las estrellas, que en la noche serena
resplandece y marca el cielo en un largo camino).²*

Mais tamén se conservan algúns romances que manifestan estas mesmas crenzas e que describen a angustia que sofre a alma peregrina camiño de Santiago porque a noite é escura e non se ven as estrelas:

En camino de Santiago
iba un alma peregrina
una noite tan oscura
que ni una estrella lucía...

(Echevarría Bravo, P., 1971. Vázquez de Parga et al., 1949, 530).

No val de Arán críase que as almas dos mortos facían unha viaxe ata Santiago de Compostela en tan só vintecatros horas, e que despois volvían para os corpos, facendo que tremesen (Violant i Simorra, R., 1989, 496).

No folclore galaico-portugués quedan diversas pegadas de crenzas motivadas polos cultos astrais. Ata hai moi poucos anos, no norte de Portugal, cando se vía unha estrela fugaz adoitaba repetirse mesmo tres veces a seguinte xaculatoria:

*Deus te guie bem guiada,
que no céu foste criada.*

Críase que as estrelas fugaces eran almas que andaban perdidas buscando a entrada do Paraíso (Leite de Vasconcelos, 1980, 285), ou que saían do Purgatorio e entraban no Ceo (Leite de Vasconcelos, 1980, 285). Por iso, ó ver unha estrela fugaz se pronunciaba tamén o seguinte desexo:

² O meu agradecemento á profesora Manuela Domínguez García da Facultade de Filoloxía da Universidade de Santiago pola tradución destes versos.

“Assim corra a minha alminha cara o céu” (Leite de Vasconcelos, 1986, 67). Hai a penas dez anos, os anciáns de Arrubial (Bastabales, preto de Santiago de Compostela), contaban que as almas, antes de iren ó Ceo, *andaban a rolar polo mundo e que as estrelas eran espíritus*³. Na veciña Asturias dicíase que as estrelas que fuxían polo ceo nas noites claras eran almas de persoas que acababan de morrer (Castañón, L., 1976, 135). En Andalucía dicíase que eran almas en pena (Sánchez Pérez, J. A., 1948, 125). Hoxe en día en Galicia aínda se cre que cando se deixa de ver unha estrela no firmamento é porque se converteu nunha alma que entra no Paraíso (Fraguas Fraguas, A., 1975, 263). O que, sen ningunha dúbida, nos leva á concepción pitagórica da ascese da alma para alcanza-la unión co Cosmos (Senén, F., 1981, 98). Este tipo de crenzas astrais relacionadas coas estrelas e coas almas tamén se atopa noutros países europeos, sobre todo en Gran Bretaña, Francia e Alemaña (Frazer, J. G., 1966, 66). Por exemplo en Inglaterra aínda se cría, a comezos deste século, que as estrelas fugaces anunciaban o nacemento dun neno (Waring, P. A., 1978, 218). Todo isto enlaza coa antiga crenza pitagórica que recolleu Macrobio no *Comentario al sueño de Escipión* cando di que as almas proceden da Vía Láctea: *Estas almas han partido de este lugar, y es a este lugar a donde vuelven...* (Santos Santos, 1978, 2, 729); crenza que tamén chegou ás Illas Británicas co Imperio Romano. Mesmo nalgúnhas aldeas de Lancashire aínda se conservaba, a finais do XIX, a crenza popular de que a Vía Láctea era o carreiro que debían segui-las almas para entraren no Paraíso (Hardwick, C., 1980, 182).

A Igrexa tentou, en varias ocasións, que o pobo do noroeste da Península Ibérica esquecese as antigas crenzas astrais. No ano 400 celebrouse o Primeiro Concilio de Toledo, e posteriormente no ano 561 o Primeiro de Braga; en ámbolos dous condenouse expresamente o que se consideraba impropio da mentalidade cristiá; como, por exemplo, o crer que a alma vivía nas *moradas celestiales* antes da unión co corpo, ou que *las almas y los cuerpos humanos están ligados a los hados celestes, como afirmaron los paganos y Prisciliano* (Vives, J., 1963, 68). Pero nin estas condenas nin outras que se promulgaron en diferentes Sínodos conseguiron borrar totalmente da mentalidade popular o grande arraigamento que tiñan estas crenzas astrais (v. *Synodicon Hispanum*).

Desde a época das peregrinacións sempre se coñeceu a Vía Láctea co nome de Camiño de Santiago. Sen embargo, na Galicia sur, concretamente na Terra de Cotobade, chámase *Camiño do Santo André* porque desde antigo considérase que remata enriba da capela de San Andrés de Teixido, na costa norte de Galicia, e que a función deste camiño é a de alumea-lo terreo para que as almas dos defuntos poidan visita-lo Santo (Fraguas Fraguas, A., 1975, 264). Por todo isto faise evidente a función psicopompa que tiña a Vía Láctea na mentalidade popular como guía dos camiños que conducían para os santuarios galegos máis coñecidos. Neles estaba o punto final

³ O meu agradecemento ó veciño de Arrubial, Arufe Monteagudo, por esta información.

das peregrinacións que había que realizar para poder entrar no Paraíso. De aí a conveniencia de efectuar a peregrinaxe en vida, para evitar que a alma se perdese na negra da noite en desesperados intentos por atopalo camiño cando non se vía a Vía Láctea. Lembrémo-lo vello romance:

A gritar vai uma alma
A gritar que se perdía
A caminho de Santiago
A cumprir a romaría.

(Da Rocha, M.I.F., 1987, 65).

Alén de San Andrés de Teixido só había mar, un mar inmenso e descoñecido tralo que se acochaba o sol, e a Vía Láctea perdíase no horizonte da noite. Ata o seu santuario podíase ir andando, para cumprir a romaría e para coñecer desta maneira e en vida o camiño que a alma tería que seguir tralo ronsel da Vía Láctea que a había de conducir ó Paraíso.

Fisterra era outro dos lugares onde a mentalidade dos nosos devanceiros situaba a fin do camiño que conducía ó máis alá: *Finisterra: esto es lo último de lo poblado del mundo; en donde se acaba la tierra y no se navega la mar* (Sagrario de la Molina, B., 1550). Tralo horizonte dese océano tan temido na Antigüidade, supoñíase que estaba o Paraíso para o que ía o sol tódolos días. Concibíase coma unha illa ventureira á que os celtas lle chamaban Terra da Xuventude: *Tierra de encantos maravillosos, de bellos y sorprendentes paisajes (La Isla del Paraíso*, anónimo irlandés do século VII, Hurlstone Jackson, K., 1975, 174). Homero dicía que esa illa estaba en occidente, *donde el sol hace su vuelta (Odisea*, 15, 403). Alí debían supor que se atopaba a mansión nocturna dese astro que divinizaran. *¿Qué son las Islas de los Bienaventurados? El sol y la luna*, respondían os pitagóricos (*Jámblico*, século IV d. C., Conrado Eggersland (Trad.), 1978, 224). A Vía Láctea tamén lles marcaba a dirección que seguía o sol, e desta maneira compréndese que os nosos devanceiros sentiran curiosidade por achegarse, todo o posible, ós límites occidentais da Terra, alí onde estaban as fisterras atlánticas. A Pointe du Raz en Bretaña, o Cabo San Vicente—no que se situaba o Promontorio Sacro—e San Andrés de Teixido eran tamén outros dos lugares moi vinculados na Antigüidade coa viaxe das almas para o Outro Mundo (Alonso Romero, F., 1986, 1991).

Fisterra xogou un papel moi importante na historia da navegación xa desde o Neolítico, por se-lo único porto seguro onde podían recalar as naves que non conseguían remonta-lo Cabo cando as sorprendía un temporal. Diferentes testemuños históricos e arqueolóxicos indican que en Duio, localidade próxima á vila de Fisterra, se atopa o famoso Porto dos Ártabros (Monteagudo, L., 1953. Esmorís Recamán, 1944). Por outra banda, a tradición lendaria tamén nos fala de que nesé sitio existiu unha gran cidade que foi arrasada por un cataclismo (Alonso Romero, F., 1993, 31). Duio

aparece estreitamente vinculado a Santiago Apóstolo. Segundo o Códice Calixtino, cando os discípulos de Santiago chegaron co corpo a Iria Flavia (Padrón) pedíronlle á raíña Lupa que lles concedese un lugar adecuado para soterralo. A raíña, despois de meditar moito a resposta, díxolles: *Id. Buscad al rey que vive en Dugio, y pedidle un lugar para disponer la sepultura a vuestro muerto*. Despois esta historia cóntanos unha serie de sucesos milagreiros que empurraron a raíña Lupa a outorgarlle-la petición ós discípulos e soterraron o Mestre na cidade de Compostela. Logo nacería a peregrinaxe xacobeá e, ó significado que xa tiña Fisterra no século IX, engadiuse a relación coa chegada do Apóstolo. A tradición conta incluso que Santiago Apóstolo estivo a predicarlles ós ártabros que vivían en Fisterra co fin de cristianizalos. Un abade de Santa María de Meira (Lugo), chamado Walfrido, recolleu esta tradición a mediados do século XI, e di que a Virxe se lle apareceu a Santiago sobre un barco de pedra: *In mari Callaico Arotebrarum apparuit B.V. María Beato Jacobo in Cymba lapidea* (Roa, L., 1864, 42).

Durante a Idade Media toda a costa de Fisterra sufriu os ataques de diversos pobos que viñan por mar: xermanos, normandos e piratas musulmáns obrigaron a poboación de Dugium a refuxiarse no interior. Todo isto motivou que as peregrinacións cobraran maior importancia entre os séculos XIV e XVII. No XVII empezou a decaer por mor de que as costas galegas eran frecuentemente asaltadas por corsarios e piratas musulmáns (Hammerich, L. L., 1938, 110). Con todo, xa no século XIII a peregrinaxe ata Fisterra se transformara nunha peregrinaxe penitencial. Parece ser que foi o tribunal da Inquisición de Toulouse o que introduciu o castigo da peregrinación como medio expiatorio dalgúns graves delitos. Esta decisión estendeuse ó resto de Francia e dos Países Baixos, *en donde alcanzó tal boga que Ende Rigaud, arzobispo que fue de Rouan desde 1248 a 1279, decía que uno de los mejores medios para castigar las insubordinaciones de los clérigos era mandarlos en peregrinación* (Fernández Oxea, J. R., 1954, 390). Mais esta peregrinaxe debíana facer descalzos, sen armas e vestidos con traxes toscos. Estaban obrigados a xaxuar e alimentarse só con legumes, pan e auga, agás os domingos e días de festa. Non podían parar máis de un día no mesmo sitio nin comerciar durante a peregrinación (Fernández Oxea, op. cit., 390). Os tribunais flamengos escolleran en España tres lugares diferentes como punto final desas peregrinaxes penitenciais: Santiago de Compostela, Santa Marta de Ortigueira e San Guillerme de Fisterra (Fernández Oxea, op. cit., 392. Maes, L. T., 1948, 16). A ermida de San Guillerme estaba no bico dun monte, a medio camiño entre a vila de Fisterra e o extremo deste famoso cabo. Á súa beira quedan restos dun aliñamento megalítico que foi parcialmente destruído recentemente coa construción dunha pista forestal. Tamén estaba relacionada con antigas prácticas tradicionais de fertilidade, xa testemuñadas no Padre Sarmiento no 1745, que se efectuaban sobre un sarcófago antropeoide. Sarmiento di *que había una como pila o cama de piedra, en la cual se echaban a dormir marido y mujer, que por estériles, recurrían al santo y a aquella ermita; y allí delante del santo engendraban* (Sarmiento, 1975, 79). Esta era unha vella práctica que tamén se facía noutros lugares non só de Galicia senón da Bretaña

e de Irlanda (Alonso Romero, F., 1993, 26); a súa orixe remóntase ata antigos cultos que se centraban en torno ós enterramentos (Ross, A., 1968, 39), pois a fertilidade e a vida no outro mundo eran as preocupacións fundamentais das crenzas dos nosos devanceiros. Polo tanto, non sorprende que fose a Fisterra, como lugar máis próximo ó máis alá, a onde se acudise coa esperanza de que os deuses da vida e da morte concedesen a fertilidade desexada. Son moi poucas as dúbidas que quedan sobre a posibilidade de que en Fisterra existira un antigo culto dedicado a unha deusa da fertilidade. A existencia da ara votiva coa inscrición *Matri Deum sacrum*, é dicir, a Cibeles, é un testemuño moi claro desta suposición. Pero é que, ademais, no 1583 un peregrino navarro chamado Julián Iñíguez de Medrano recolleu en Fisterra unha curiosa lenda sobre unha vella bruxa que vivía no monte de San Guillerme. Contáronlle que era quen de facerse invisible, que perseguía os homes e comía os nenos. Farta de vivir, construíu un sartego megalítico e meteuse dentro núa cun pobre pastor que raptara, e *serviéndose de colchón del desventurado pastor, se acostó encima de él, y con un ingenio o gancho de pago que ella tenía, hizo caer sobre la tumba la lápida grande y pesada, y dentro de tres días (como el pastor sepultado dijo) dio el ánima a quien mandada la tenía. El desventurado pastor daba tan grandes voces y gritos, que los pastores que en desierto estaban, corrieron adonde oyeron las voces, y entrando por el agujero de las peñas, queriéndolo sacar del peligro en que estaba, quedaron muy atajados y espantados porque vieron que el sepulcro estaba todó rodeado y cubierto de culebras y serpientes; y así, volviendo atrás, hablaron un grandísimo rato con el encantado pastor; y después de haber entendido él la triste historia, le dejaron así encerrado en el sepulcro, donde acabó sus días malogrados el pobre desdichado* (Pensado, J. L., 1985, 219). Pensado opina que esta lenda foi creada co fin de acabar cun rito de fecundidade pagá e cre que o sartego é o mesmo có da ermida de San Guillerme (Pensado, 1985, 220). Sen embargo, a figura da vella bruxa e mailos seus atributos teñen paralelos coa deusa Mari vasca. Ese descomedido apetito sexual é un aspecto característico das divindades femininas dos celtas irlandeses, así como o poder para facerse invisible, transformarse en meiga ou en calquera outro ser (Ross, A., 1986, 204). O que nos fai pensar nun substrato indoeuropeo moi antigo, que mesmo puido ser substituído despois polo culto á deusa Cibeles. Todo isto, independentemente das connotacións negativas que a Igrexa lle deu a esta lenda co fin de desvirtualo rito pagán de fecundidade, como sinala Pensado. As noticias máis antigas sobre San Guillerme proceden do diario dun peregrino húngaro chamado Xurxo Grisaphan que no ano 1355 o describe como *lugar muy solitario situado entre altas montañas*, onde levou vida de eremita vivindo só de pan e auga durante cinco meses (Hammerich, L. L., 1938, 107). Despois foi para Irlanda visita-lo Purgatorio de San Patricio, outro dos lugares preferidos como meta dos peregrinos medievais que lle garantían a vida eterna a todo aquel que o realizase. A gran difusión destas peregrinaxes tivo lugar despois do século XII, ó mesmo tempo que se estendía por toda Europa a concepción

cristiá do Purgatorio como lugar de tránsito polo que tiña que pasa-la alma para concluí-la purificación. Despois, co pulo das peregrinacións penitenciais, a peregrinaxe ata Compostela ademais de perpetua-la tradición devota que a relacionaba con Santiago Apóstolo, supuxo a revisión das crenzas tradicionais sobre o máis alá e sobre a ascese da alma cara ó Paraíso, que resultaron moi cristianizadas coa nova concepción do Purgatorio e dos camiños de mortificación que conducían a el. Un dos costumes funerarios máis frecuentes no norte de Portugal, ata hai uns anos, era o de depositar cartos no ataúde para que o morto puidese pagarlle a un diaño que gardaba a mítica ponte de Santiago, moi estreita e esvaradía, pola que se dicía tiñan que pasa-las almas para entraren no Paraíso. Xeralmente procurábase que a moeda non tivese cuñada ningunha cruz para evitar que a rexeitase o suposto diaño gardián. Só conseguían atravesala as almas boas e continua-la peregrinaxe para o Paraíso seguindo a Vía Láctea. Polo contrario, as almas pecadoras caían e perdíanse polo mundo, deambulaban toda a vida (Leite de Vasconcelos, J., 1899, 44. Braga, T., 1985, I, 165). Vemos así que o paraíso astral da Vía Láctea que aparecía nas crenzas pitagóricas se transformou en Camiño de Santiago, e as pontes que comunicaban a terra co Paraíso celeste -e que tamén aparecían nas vellas mitoloxías da India e de Irán (Le Goff, 1985, 31)- adquiriron, coa concepción cristiá do Purgatorio, a facultade de xulga-lo valor moral das almas que tiñan que atravesalas para entraren no Ceo. Era un tópico frecuente que ten os primeiros testemuños nos Diálogos do papa Gregorio Magno nos últimos anos do século VI (Díaz y Díaz, M. C., 1985, 13).

Consérvanse algúns relatos dos peregrinos que visitaron a ermida de San Guillherme entre o 1355 e o século XVIII. Neles tamén se recollen as impresións dos camiñantes sobre o camiño, lendas e descrições da igrexa de Santa María de Fisterra e de San Guillherme (Esmorís Recamán, F., 1958). A peregrinaxe desde Santiago de Compostela adoitaba facerse en dúas ou tres xornadas, seguindo un vello camiño medieval construído posiblemente sobre antigas calzadas, que xa utilizaban os habitantes dos castros, aínda hoxe sinalan o camiño, e que no século XVII se denominaría Camiño Real. Despois de estudia-los itinerarios dos peregrinos sabemos que o camiño saía de Santiago en dirección a Negreira, e que atravesaba o río Tambre, polo menos ó comezo, pola desaparecida ponte de Ons, que foi derrubada, segundo a lenda xacobeá, *por determinación de Dios omnipotente* para evitar que os soldados do *Rex* de Dugium prendesen os discípulos do Apóstolo que foran visitalo por encargo da raíña Lupa, como viamos máis arriba. Pero a partir do século XIII os peregrinos atravesaban o río por Ponte Maceira. Despois seguían a Zas, Portocamiño, Maroñas, ~~San~~ Xesús, Ponte Olveira e Hospital. Desde esta pequena aldea na que había un hospital para peregrinos, o camiño pasa por uns altos páramos ata Cee, vila na que tamén había un hospital, ó igual cós de Corcubión e Fisterra. Logo o camiño seguía, con lixeiras desviacións, o mesmo itinerario por onde pasa actualmente a estrada ata Fisterra (Alonso Romero, F., 1993).

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO ROMERO, F., «O ritual mariñeiro de cambia-la Tella». Coloquio «Santos Graça» de *Etnografía marítima*, vol. VI, pp. 169-180. Póvoa de Varzim. 1986.
- ALONSO ROMERO, F., *Santos e barcos de pedra*. Xerais, Vigo, 1991.
- ALONSO ROMERO, F., *O Camiño de Fisterra*. Xerais, Vigo, 1993.
- BLANCO FREIJEIRO, A., «El buey Apis en Iria Flavia (Padrón. A Coruña)». *Gallaecia*, vol 7, pp. 261-168. Universidade de Santiago de Compostela, 1984.
- CASTAÑÓN, L., *Supersticiones y creencias de Asturias*. Xixón, 1976.
- CONRADO EGGERSLAN E JULIA, V. E. (Traductores), «De Vita Pythagorica» liber XVIII, pp. 81-82. 1978. En *Los filósofos presocráticos*. Gredos. Madrid, 1978.
- CUMONT, F., *Afterlife in Roman Panism*. Dover Publications, Nova York, 1959.
- CUMONT, F., *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Trad. de Bermejo Barrera, J. B. Akal. Madrid, 1987.
- DA ROCHA, M.I.F., «Nossa Senhora do Norte nos caminhos de Santiago». Centro de Estudos Regionais. *Boletim Cultural*. Viana do Castelo, 1987.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*. Bibliófilos Gallegos. Santiago de Compostela, 1985.
- EHEVARRÍA BRAVO, P., *Cancionero de las peregrinaciones de Santiago*. Madrid, 1971.
- ESMORÍS RECAMÁN, F., «Recuerdos históricos de la Villa de Finisterre». *El Ideal Gallego*, p. 23, 8-IX-1923.
- ESMORÍS RECAMÁN, F., «En torno a la misteriosa ciudad de Duyo». *Revista de Finisterre*, ano II, nº 14, pp. 13-14. Pontevedra, 1944.
- ESMORÍS RECAMÁN, F., «San Guillermo y su ermita». *Boletín da Real Academia Galega*, pp. 5-35. 1958.
- ESTEBAN DELGADO, M., *El país vasco atlántico en época romana*. Universidade de Deusto. Donostia, 1990.
- FARIÑA BUSTO E GARCÍA ALÉN, «La estela funeraria romana de Sabarigo». (Santa María de Cela. Pontevedra). *Gallaecia*, vol. 3, pp. 317-326. Universidade de Santiago de Compostela, 1979.
- FERNÁNDEZ OXEA, J.R., «Peregrinos flamencos a los finisterres gallegos en la Edad Media». *Boletín da Real Academia Galega*, XXIV, pp. 390-395. 1945.
- FRAGUAS FRAGUAS, A., «Preocupación polo tempo e os astros na creencia popular». *Boletín Auriense*, vol. V, pp. 257-269. 1975.
- FRAZER, J.G., «The Dying God». En *The Golden Bough*. MacMillan. Londres, 1966.
- HAMMERICH, L.L., «Studies to Visiones Georgi» *Classica et Medievalia*, vol. I, pp. 95-118. 1938.
- Hardwick, C., *Traditions, Superstitions and Folklore*. Nova York, 1980.
- HURLSTONE JACKSON, K., *A Celtic Miscellany*. Penguin. Londres, 1975.
- LE GOFF, J., *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus. Madrid, 1985.

- LEITE DE VASCONCELOS, J., «Tradições populares». *Revista de Guimarães*, col. XVI, pp. 44-47. 1899.
- LEITE DE VASCONCELOS, J., *Etnografía Portuguesa*, vol VII. Imprensa nacional, Lisboa. 1980.
- LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Igrexa de Santiago de Compostela*, 1899.
- MAES, L. T., «Les pélerinages expiatoires et judiciaires des Pays-Bas méridionaux à Saín Jacques de Compostelle», *Boletín da Universidade de Santiago de Compostela*, nº 51-52, pp. 15-22. 1948.
- MAES, L. T., «Middeleeuwse Strafbedevaarders en Twintigeeuwse Reizigers naar Santiago de Compostela» en *O.L. Vrouw van Finisterra* (Drukkerij Sanderus, Oudenaarde. 1951.
- MONTEAGUDO, L., «Cassiterides», *Emerita*, vol. XVIII, pp. 1-17. 1950.
- MONTEAGUDO, L., «Carta de Coruña Romana», *Emerita*, vol. XX, pp. 467-488. 1952.
- NOVO GÜISÁN, J. M., *Los pueblos Vasco-Cantábricos y Galaicos en la Antigüedad tardía. Siglos III-IX*. Universidade de Alcalá de Henares. 1992.
- ORTEGA, A., (Traductor), *Obras completas de Aurelio Prudencio*, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1981.
- PENSADO, J. L., «El gallego, Galicia y los gallegos a través de los tiempos», *La Voz de Galicia*. A Coruña. 1985.
- PEREIRA MENAUT, *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia. Provincia da Coruña*. Consello da Cultura Galega. Santiago. 1991.
- RISCO, V., «Etnografía: cultura espiritual». En *Historia de Galicia*. Ed. de R. Otero Pedrayo. Akal. Madrid. 1979.
- ROA, L., *Opúsculo Histórico del Santuario de Nuestra Señora de la Barca*. Santiago. 1864.
- ROSS, A., *Pagan Celtic Britain*. (Routledge and Kegan Paul). Londres. 1968.
- SAGRARIO DE MOLINA, B., «Descripción del Reyno de Galicia. Bibliófilos gallegos. Edición facsímile, 1949 Fo. XXIII. 1550.
- SÁNCHEZ PÉREZ, J. A., *Supersticiones españolas*. Madrid. 1948.
- SANTOS SANTOS, D., *Investigaciones sobre Astrología*. Editora Nacional. Madrid. 1978.
- SARMIENTO, M., *Viaje a Galicia (1745)*. Ed. de José Luis Pensado. Universidade de Salamanca. 1975.
- SENÉN, F., «A rosácea: Arqueoloxía e simboloxía dunha figura xeométrica». *Brigantium*, vol. 2, pp. 83-104. Museo Arqueolóxico. A Coruña. 1981.
- SOPEÑA, G., *Dioses, Ética y Ritos*. Universidade de Zaragoza. 1987.
- SYNODICON HISPANICUM. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1981.
- VÁZQUEZ DE PARGA, ET AL., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. Madrid. 1949.
- VIEIRA BRAGA, A., «Influencia de S. Tiago da Galiza em Portugal. En: *Homenagem a Martins Sarmento*. Guimarães. pp. 411-435. 1933.
- VIOLANTI I SIMORRA, R., *El Pirineo Español*. Edit. Aula Fulla. Barcelona. 1989.
- VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. C.S.I.C.. Madrid. 1963.
- WARING, P. A., *A Dictionary of Omens and Superstitions*. Souvenir Press. Londres. 1978.

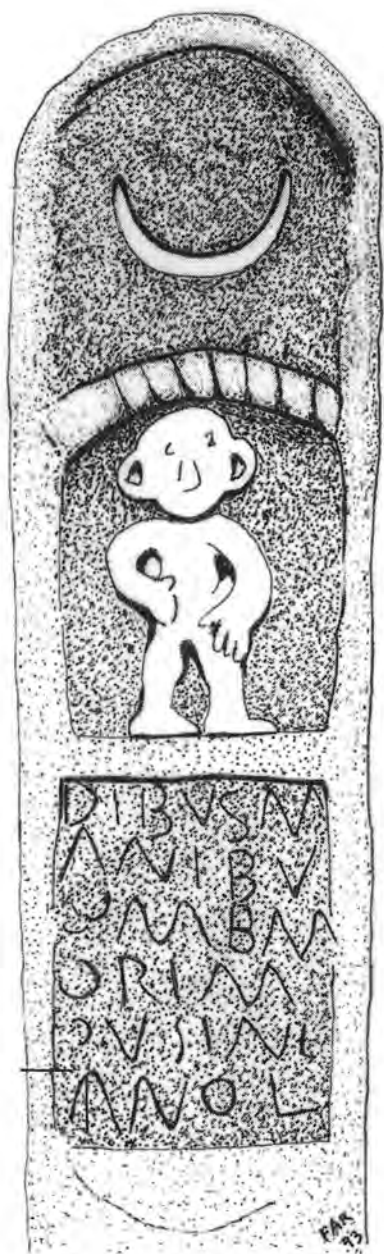


Fig. 1.- Na parte superior da estela romana de Sarabigo (Santa María de Cela, Pontevedra) aparece un crecente lunar cos extremos para arriba. Debaixo hai un arco con doelas delimitando a escena inferior na que se ve unha figura humana espida, cunha grande cabeza que mira de fronte e cos brazos en xerra. No terceiro rexistro da estela atópase a seguinte inscrición funeraria: *Consagrado ós Deuses Manes, en lembranza de Pusinna, de cincuenta anos*. A figura humana debe ser interpretada como retrato idealizado do defunto e na valoración simbólica da lúa ten un entroncamento prerromano moi amplo que Cumont, dentro do simbolismo das tombas romanas identifica como lugar de descanso dos mortos. Esta estela data da segunda metade do século III d. de C. (Fariña Busto e García Alén, pp. 318-321. 1979).

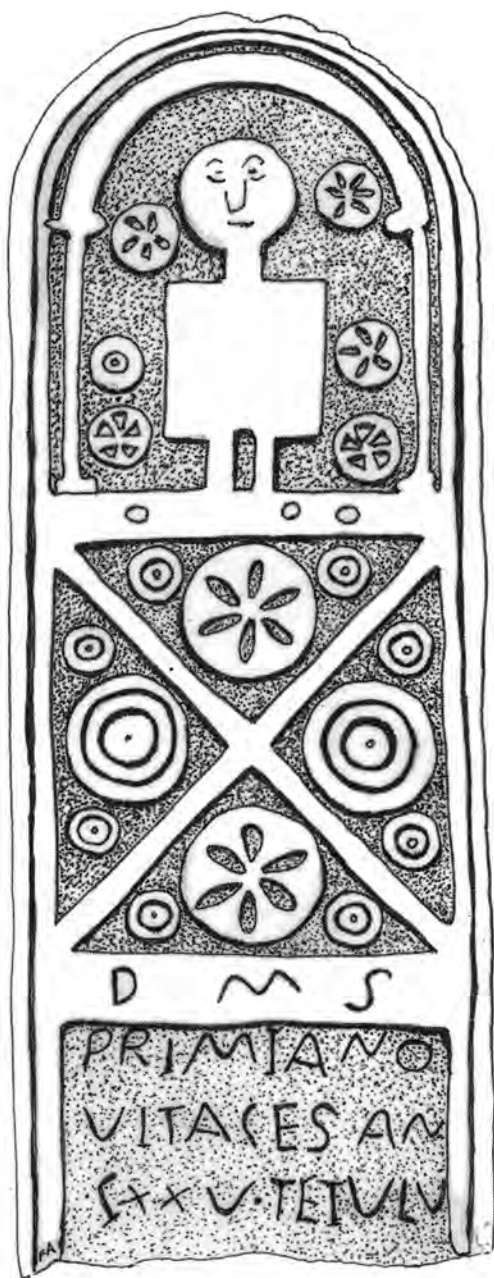


Fig. 2.- Nesta estela de Mazarelas -Ozados Ríos (A Coruña) vese unha aspa que delimita catro espazos e en cada un deles hai tres símbolos; *alternando nun e noutro rexistro a rosácea co círculo concéntrico, enséña do devalar sol-lúa, o decorrer do tempo do verán e os invernos, a vida, que nos levará ao rexistro superior, onde se figura ao difunto cas formas máis perfectas de xeometría, o cuadrado e a circunferencia, abstracción pitagórica que nos remite a askesis, o camiño cara o Paradiso Astral* (Senén, F., p. 101. 1981).

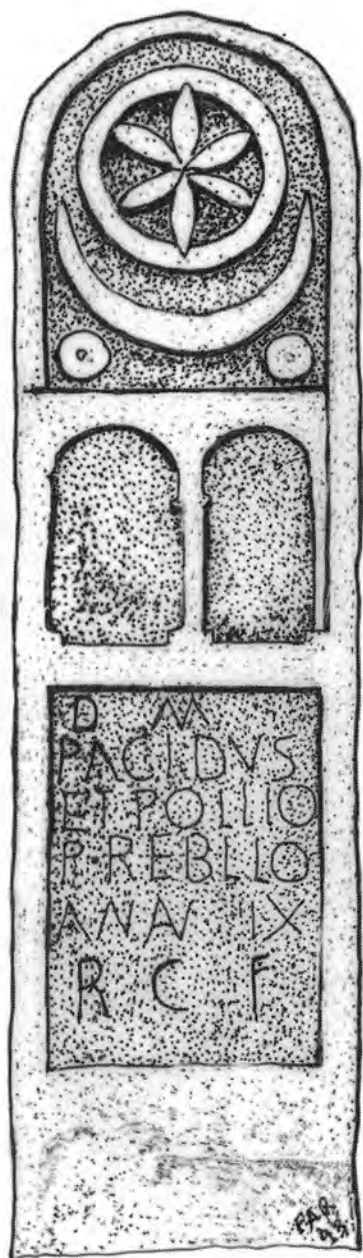
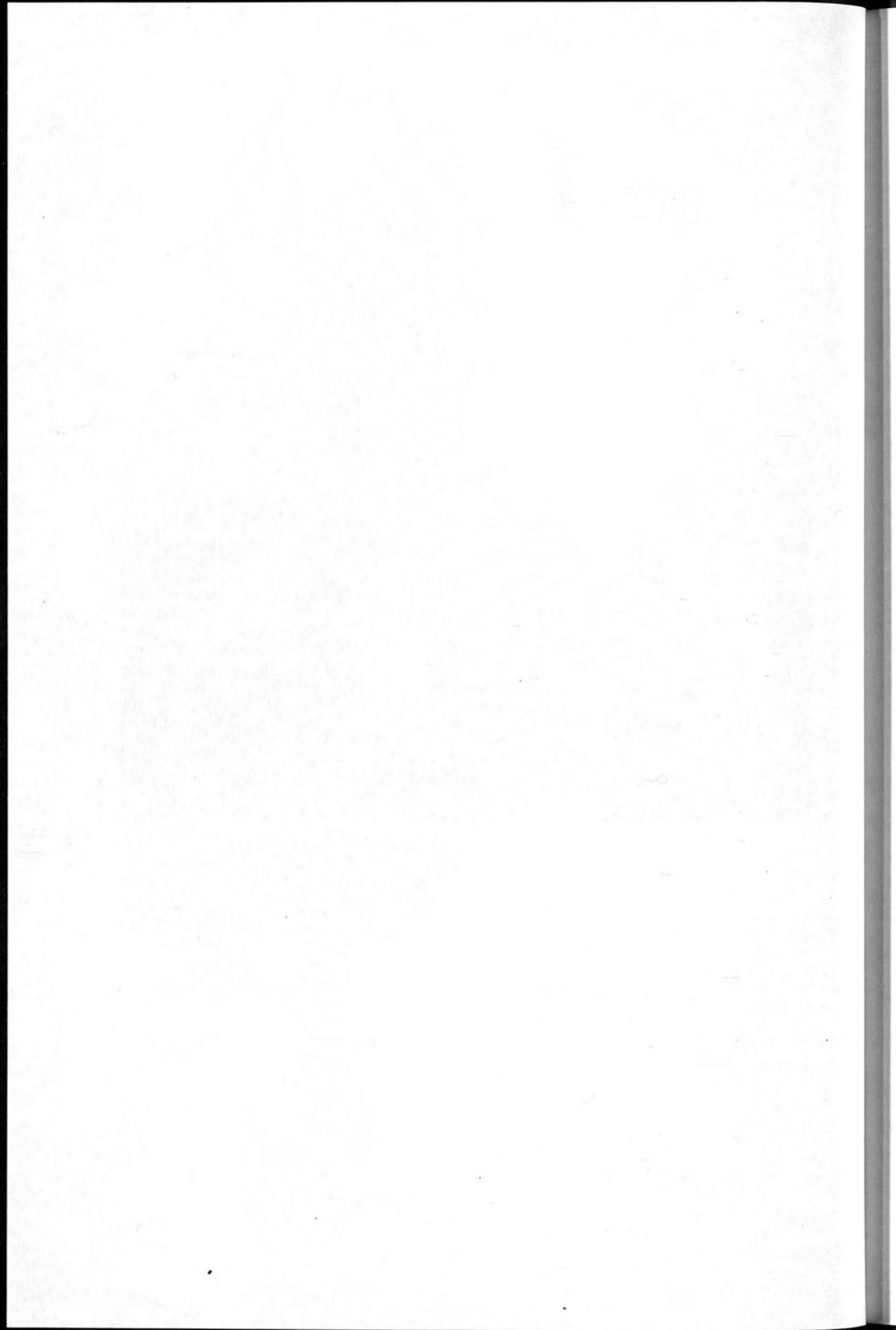


Fig. 3.- Estela galaico-romana atopada en Vigo. Consérvase no museo municipal «Quiñones de León». Na parte superior aparece representado o paraíso astral composto polo sol, en forma de rosácea, e a lúa sobre dúas pequenas estrelas, posiblemente Eóforo -a Estrela Matutina -e Héspero- a Estrela Vespertina. A lúa era o primeiro destino das almas. Segundo as doutrinas maniqueas, o crecente lunar aumentaba gracias ás almas luminosas que desde a terra ascendían ata a lúa. Dese modo, a lúa alcanzaba a fase minguante cando mandaba ó sol as almas que habitaban nela (Cumont, p. 93. 1959). O sol e a lúa eran, segundo os pitagóricos, as illas dos Benaventurados. Na parte central da estela pódese ve-la ponte, que era a vía de comunicación entre a terra e o ceo.



Fig. 4.- O sol desaparecendo tralo cabo Fisterra, *lo último de lo poblado del mundo; donde se acaba la tierra y no se navega la mar* (Sagrario de Molina, 1550). Punto final da peregrinaxe xacobeá. Alén mar estaba o paraíso astral, a illa dos Benaventurados, o Ceo...



SANTIAGO CONTRA AS SERPES, A RAÍÑA LOBA E SAN ANDRÉS

M. Mandianes Castro

C.S.I.C. Barcelona

Cóntase que Carlomagno, emperador dos francos tivo un soño¹; viu no ceo un camiño de estrelas que comezaba en Frisia, seguía por Alemaña, Italia, A Galia, Aquitania, Gasconia, Navarra, e por España, ata chegar a Galicia onde estaba acochado o corpo de Santiago Apóstolo. «Carlos viu esto muchas noites; absorto en este sueño, se le apareció un caballero hermoso cómo no podía ser más, y le dijo: Hijo mío, ¿qué haces? Y el respondió: ¿Quién eres tu? Y él dijo: Yo soy el Apóstol Santiago, criado de Jesucristo e hijo del Cebedeo, y hermano de San Juan Evangelista, al que Dios, en su gran misericordia, escogió sobre el mar de Galilea para enviarlo a predicar su fe a los pueblos y al que Herodes mandó degollar en Jerusalén y cuyo cuerpo, ahora, yace soterrado en Galicia la cual está en poder de los moros fuera del servicio de Dios. Me maravilla que tu, habiendo libertado tantas y tantas ciudades del poder de los moros, no hayas liberado la mía. Te hago saber que así como Dios te hizo más poderoso que todos los reyes de la tierra, así también te designa para liberar mi ciudad y el camino que lleva hasta ella del poder de los moros lo que te ceñirá una corona de gloria perdurable. El camino de estrellas que viste en el cielo es señal de que debes ir con gran poder y liberar mi camino y mi tierra y visitar y entrar en aquel lugar que está en Galicia en donde yace mi cuerpo». Cando fagas todo isto irá alí toda a cristiandade en peregrinación darlle gracias a Deus e busca-lo perdón dos pecados e verá as marabillas feitas por Deus. «Y esto se hará desde los días de tu vida hasta el fin del mundo. Y ahora, vete cuanto antes te sea posible que yo te ayudaré en todo; por esta hazaña, alcanzarás de Dios la gloria del Paraíso»².

I.- SANTIAGO CONTRA...

Para predica-lo Evanxeo en Galicia tivo que vencer unha serie de resistencias que son soportes simbólicos da cultura autóctona que loita por perdurar fronte ó que viña de fóra.

¹ A tradición dos soños na vida dos santos comeza co soño de Xacobe, *Xénese*, 28, 10-22. Sobre a importancia dos soños e as visións no establecemento do culto ós santos, cfr. H. Leclercq, *Saint, Dic. d'Arch. chr. et de Liturgie*, XV, 1 p., col. 428 - 432.

² *Miragres de Santiago*, (Ed. e estudio crítico de J. L. Pensado. C.S.I.C., Madrid, 1958) p. 71 -73.

1. As serpes e a raíña Loba contra Santiago

Unha lenda di que as serpes³ tentaron impedi-la entrada do corpo de Santiago en Galicia cando o traían os discípulos. Outra di que as serpes se opuxeron á entrada de Santiago cando viña predica-lo Evanxeo a Galicia. Unha terceira di que cando os discípulos chegaron co corpo do Apóstolo á costa entraron no palacio da raíña Lupa e que lle pediron que lles deixara depositalo alí. Mandounos falar co sacerdote da *Ara Solis* ou co gobernador de Duio ou Dumio, Filotro e este mandounos prender; pola noite viñeron uns anxos e soltáronos. Daquela saíron perseguilos. Na persecución os cristiáns tiveron que atravesar-la ponte de Ons que, tralo seu paso, se derrubou, librándoos da ameaza dos perseguidores⁴. A raíña ó ver estes prodixios puxo á súa disposición uns bois bravos que viñeron mansamente ó xugo, ante o asombro dos servos do palacio. A lenda da raíña Loba que vive nun *penedo* localízase en varios lugares e exerce a función de intermediaria coma a serpe, e nalgúns lugares de Europa é unha serpe. Santiago instalou a súa capela no mesmo lugar no que vivía ela⁵. En Irlanda serpes ou outros monstros, segundo diversas versións, tamén se opuxeron á entrada de San Patricio que viña predica-lo Evanxeo. Desde entón Irlanda é un país sen serpes nin bestas nocivas en contraposición coa veciña Escocia que está ateigada⁶. O mesmo lle aconteceu a San Peregrino nunha rexión de Francia⁷, e a San Domingo de Foligno, en Cocullo (Italia)⁸. O deus Apolo tivo que expulsa-la serpe Pitón que se foi refuxiar ó mar Galaxia cando se quixo apropiari do *amphalos*, o embigo do mundo en Delfos.

³ Ruf Fest Avié, *Pereple (Ora Marítima)*, (Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1986), versos 79 - 82; F. López Cuevillas e F. Bouza Brey, «A Ofiolatría na Galiza»; en *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos*, II (1929), pp. 119 - 164.

⁴ Isto fai pensar no paso do Mar Vermello; cfr. *Éxodo*, 14, pp. 15 - 31.

⁵ Diego Rodríguez de Almela, *Compilación de los milagros de Santiago*, (Murcia, C.S.I.C., 1946), pp. 12 - 14; B. Vicetto, *Historia de Galicia II*, (Ferrol, 1866), pp. 103 - 104; L. Carré Alvarelos, *Las leyendas tradicionales gallegas* (Espasa Calpe, Madrid, 1977), pp. 78 - 80. M. del Mar Llinares, *Mouros, ánimas, demonios* (Madrid, Akal, 1990), pp. 63 - 73, 165 - 167.

⁶
«Ínsula serpentem nullum iam continet stat,
Quam patriam scotti certe cernuntur habere:
Sed certe moritur mox sin aliunde fereatur.
Nec ranas nullasque feras de more nocentes
Vulpibus atque lupis exceptis gignit alitur»

Cfr. *The writings of bishop Patrick, 1074 - 1084* (Scriptores latini Hiberniae. Edited by AS. Gwynn. Inst. for Advanced Studies, Berlín, 1955), pp. 66 - 68; *Four Latin Lives of St. Patrick. Congan's Vita Secunda, Quarta, tertia and Quinta* (Scriptores Latini Hiberniae, vol. VIII. Edited by L. Bieler. Inst. for Advanced Studies, Berlín, 1971), pp. 49; Milagre XXIII; H.G.M. Murray, "Moeurs et superstitions comparées des Indes et de l'Europe", *Rev. des Traditions Populaires* III (1888), pp. 482 - 83.

⁷ D Glück, «Le Saint et le serpent. Légende de Pélerin d'Auxerre en Puisaye» (Conferencia. Simposio Internacional de Antropoloxía in Memoriam. Fermín Bouza Brey. Santiago de Compostela, 10 ó 12 de Setembro do 1992).

⁸ A. M. di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, (Bpringhieri, Torino, 1976), pp. 31 - 81.

A festa de San Patricio, que liberou Irlanda da tiranía da serpe, celébrase o 17 de marzo; o 25 é San Marcos, santo que domina os espíritos do aire, os nuboeiros e os tonantes, e o 29 celébrase San Pedro Mártir, vencedor dos malos espíritos curando os endemoñados; celébrase en Santiago de Compostela e aínda tamén en Ribadavia. A festa de San Peregrino e a de Santo Domingo de Foligno celébrase o 1 de maio. Nos primeiros días do mes de maio, os habitantes de Cocullo saen cazar serpes, cóllenas vivas e rodean a imaxe do santo padrón. Unha vez rematada a procesión céibanas. En Polonia, o 25 de marzo, tocan as campás e as serpes saen polas portas que abre María. En Hungría crese que saen en torno á fiestra de San Xurxo, vencedor do dragón, o 23 de abril⁹. Nalgunha parte de Bulgaria, polas mesmas datas, a xente sae ó bosque para asistir á saída da serpe¹⁰. Na procesión de Corpus Christi saen representacións de serpes e a *coca*, que é un dragón¹¹. Á fin do verán San Miguel, o 29 de setembro, cristianización de Gargantúa¹². En Cataluña, Santiago é considerado avogado contra o diaño, ó que escorrenta co seu bordón. Antes, os endemoñados acudían á súa igrexa e as paridas encomendábanse a el para que as protexese contra o mal do leite. A festa de Santiago debería, loxicamente, celebrarse arredor dos últimos de abril-primeiros de maio. Logo ¿Por que se celebra o 25 de xullo?

Parece ser que comezou celebrándose o 30 de decembro en Asturias, onde se sitúan os primeiros vestixios da devoción ó Apóstolo en territorio español; a única razón aparente de celebralo este día é que o 29 se celebra a de Santiago o Menor¹³. Parece ser que a celebración de Santiago o 25 de xullo é relativamente serodia e por influencia de fóra de España¹⁴. Antes en Cataluña celebrábase ese día, e aínda segue a celebrarse San Cucufate. O 25 de xullo, por confusión, a parroquia de Sacobade, etimoloxicamente San Cucufate, celebra Santiago¹⁵. San Cucufate chegou en barco ó vello porto de Barcelona. Coma Santiago, San Cucufate predicou subido a unha pedra, que aínda hoxe se conserva na igrexa de Barcelona, que leva o seu nome, e reuniu os fregueses na praza de San Jaume (¿ou San Cucufate?). En Lleida, no camiño de Santiago, existe a pedra dos romeiros, na que sentou o Apóstolo para quita-la espiña que

⁹ J. Voragine, op. cit., I, pp. 296 - 301; J. Amades, *Costumari catalá*, op. cit., III, pp. 285 - 307.

¹⁰ Información do profesor M. Piotrowski da universidade de Lodz para Polonia, da profesora K. Verebelyi da universidade de Budapest para Hungría e da profesora I. Gueorguieva da universidade de Sofía para Bulgaria. *Identités en Europe, identité de l'Europe sources et méthodes*, Montpellier, do 20 ó 23 - 10 - 92.

¹¹ V. Risco, «Etnografía», en R. Otero Pedrayo, *Historia de Galicia*, I, (Buenos Aires, Nós, 1962), pp. 662 - 672; B. Barreiro W., «El Corpus Christi en Compostela y la fábula de los Churruchaos», en *Galicia Diplomática*, III, (1888), pp. 161-163.

¹² H. Dontenville, *Mythologie française*, (Payot, París, 1973), pp. 77 - 98, e *Histoire et géographie mytiques de la France*, (Maisonneuve et Larose, París, 1973), pp. 122 - 136.

¹³ Frei J. Pérez de Urbel, *Santiago de Compostela en la historia*, op. cit., pp. 127 - 128.

¹⁴ Influencia debida ó martiroloxio xeronimitano, ó de San Beda e ó *vetus Romanum*. cfr. Frei J. Pérez de Urbel, *Santiago de Compostela en la historia*, op. cit., pp. 109 - 110.

¹⁵ X. Chao, *Camiñando a Santiago*, op. cit., p. 22.

cravara no pé cando, desde Barcelona, se dirixía a Compostela. Como era de noite non vía, daquela, acompañada por unha lexión de anxos, veu a Virxe e alumeoulle; segundo outra versión ela mesma foi a que lle quitou a espiña.

Despois de moitos intentos de martirizalo con lume, de arrincarlle os intestinos, acabáronlle cortando a cabeza coma a Santiago de un só golpe. «Uno de los mártires hispánicos a los que se rinde culto en Barcelona, San Cucufate del Rech, tuvo una capilla dedicada a él situada cerca de San Pedro de las Puellas y de Santa María del Mar, en la vía romana inmediata a la acequia condal, fundada en 1023 por el canónigo barcelonés Guilabert, más tarde obispo, y pasó a la canónica dos años después, en 1025. El lugar se llamaba ya entonces 'camino de San Cucufate', porque según la tradición allí comenzó el martirio del santo. La iglesia recibió el nombre de San Cucufate del Camí»¹⁶. O primeiro autor que cita a San Cucufate é Prudencio¹⁷; logo a *Pasión de Común* de principios do VI e o *Oracional de Tarragona* de finais do VII. Tódolos textos que falan del dependen da Paixón¹⁸.

Diego Xelmírez, xa bispo de Compostela e San Giraldo, bispo de Braga, rouboulle a este tódalas reliquias de cinco, seis ou dez das súas igrexas nunha época en que todos estes obxectos eran o máis estimado e o de maior gloria. Parece ser que o roubo foi con premeditación, aleivosía e nocturnidade. Mentres Diego Xelmírez entretiña o santo bispo de Braga, os seus cabaleiros espoliaban as igrexas daquela diócese. Entre as reliquias estaban as de San Silvestre, San Fructuoso, Santa Susana e San Cucufate. Depositounas en Compostela con todo esplendor, pechándoas en valiosísimos relicarios e mesmo reconstruíndo un templo para gardar dignamente as da virxe Santa Susana¹⁹. San Cucufate é, en todo caso, un santo forasteiro «que arribó a nuestras costas procedente de las florecientes iglesias norteafricanas, tradición muy verosímil hasta el punto de que podría aún hoy apoyarse, habida cuenta de que ya el solo nombre de Cucufate tiene visos de ser un nombre de origen púnico». Parece ser que morfoloxicamente o nome de Cucufate coincide coas raíces semíticas cucàb, coqueba, cúcuba (=estrela), posible raíz do nome latino Cucufas, tendo en conta a africación, ou aspiración, do b intervocálico en «v» ou en «f»²⁰.

2. Santiago versus San Andrés.

A Vía Láctea ou Camiño de San Andrés é a serpe celeste, camiño de mortos. A non ser que alguén as mate violentamente, as serpes en Galicia non morren. «Puede

¹⁶ E. Sáez, *Advocaciones religiosas en la Barcelona Altomedieval* (Siglos IX - XII), (C.S.I.C., Barcelona, 1976), p. 20.

¹⁷ Prudencio, *Peristéfanon*, IV, 33.

¹⁸ A. Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico*, (C.S.I.C.), Madrid - Barcelona, 1953, pp. 137-143.

¹⁹ *Historia Compostelana o de los Hechos de D. Diego Gelmírez primer arzobispo de Santiago* (Trad. do latín ó castelán de R. P. Fr. Manuel Suárez. Con notas aclaratorias e int. do R.P. Fr. José Campelo. Porto, Santiago, 1950), Lib. I, cap. 15, pp. 45 - 50.

²⁰ A. Fábrega Grau, op. cit., p. 140.

que algún sabio explique un día por qué todas las grandes migraciones han seguido siempre la ruta que el sol marca de día y las estrellas del Camino en la noche. La ruta del Gran Océano, fuente de todos los pavores antiguos, frontera invulnerable y última»²¹. No folclore galego e mailo portugués a relación da Vía Láctea co outro camiño é evidente; pero resulta difícil coñecer con exactitude a orixe destas crenzas porque o cristianismo e diferentes crenzas indíxenas coexistiron durante moitos séculos. Os galegos cren que, cando as almas van cara ó Paraíso, se guían polo «Camino de Santiago» (Vía Láctea) e que antes de entraren no ceo teñen que desviarse para visita-la tomba do Apóstolo. Nalgún lugar de Galicia dise que a función da Vía Láctea que se detén sobre o Santuario, é ilumina-lo camiño de San Andrés para que os peregrinos poidan chegar facilmente. Para os galegos o camiño do Paraíso é o Camino de San Andrés e para o resto do mundo, incluído Portugal, o Camino de Santiago. Segundo os portugueses as almas, que para os galegos camiñan a San Andrés, camiñarían a Santiago seguindo a Galaxia acompañadas pola Virxe Peregrina²². Os romanos crían que a Vía Láctea conducía ó palacio de Xúpiter²³.

San Andrés, irmán de Pedro, foi chamado por Xesús a exercer-lo apostolado²⁴, e despois de predica-lo Evanxeo sufriu o martirio²⁵. «A España llegó parté del cuerpo de San Andrés. En el año 1270, de peregrinación a Santiago de Compostela, un obispo portaba una reliquia de San Andrés, pero al llegar a la ciudad de Estella (Navarra) enfermó gravemente muriéndose en el Hospital de San Nicolás; desde entonces se venera en Estella el tesoro que traía aquel obispo peregrino. Igualmente el Santuario de Teixido (Galicia) está dedicado al Apóstol San Andrés, y desde el siglo XVI se venera en este Santuario una reliquia que se dice ser auténtica del Apóstol Andrés. No sabemos cuando, ni cómo, ni por qué llegó a este lugar... sería porque su intención era llegar a Santiago?»²⁶. Conta unha tradición que cando Noso Señor andaba polo mundo na compañía de San Pedro aparecéuselle San Andrés e queixóuselle por estar tan só naqueles lugares abruptos e solitarios, e de que tanta xente visitase Santiago; daquela o Señor prometeulle a San Andrés que a súa *romaxe* había ser das de máis sona do mundo²⁷.

²¹ B. Losada, *O Camino de Santiago*, Ir Indo, Vigo, 1993, p. 8.

²² F. Alonso Romero, *Santo de barcos de pedra*, op. cit., p. 123; A. Castro, *España en su historia*, op. cit., p. 151; A. Fraguas Fraguas, «Preocupación polo tempo e os astros na creencia popular», *Boletín Auriense*, V, 1975, pp. 257 - 270; X. Filgueira Valverde, «Viaxe das almas a Compostela», *Diario 16 de Galicia*, 23 - 07 - 92, p. 2.

²³ Ovidio, *Metamorfosis*, I, p. 69.

²⁴ Mt. 10, 2; Mc. 3, 18; Lc. 6, 14.

²⁵ J. Voragine, *la Leyenda dorada*, I, op. cit., pp. 29 - 37.

²⁶ Un folleto que di na portada: *Imagen relicario del Apóstol S. Andrés, venerada en Teixido* (sen lugar nin data de edición), p. 7; Sobre San Andrés de Teixido, cfr. F. Maciñeira, *San Andrés de Teixido. Historia, lendas y tradiciones*, Roel, A Coruña s/d, e «Las romaxes de San Andrés de Teixido», en *Arxivi de Tradicions populares*, fasc. IV, (s.a.), pp. 241 - 247; «San Andrés de Teixido», en *Galicia Diplomática*, II, 1883, p. 185.

²⁷ M. Murguía, «Leyendas y tradiciones de Galicia», en *La Temporada*, Mondariz, 8 de xullo de 1915; F. Alonso Romero, *Santos e barcos de pedra*, op. cit., pp. 109 - 147.

Os autores ven certa rivalidade entre as romarías de San Andrés e as de Santiago; a deste sería a dos cabaleiros e aquela a do pobo²⁸. Santiago é a invasión do alleo sobre Galicia; San Andrés é a tradición. Santiago representa o oficial e a ortodoxia e San Andrés o que sobrevive ás agachadas e a superstición. Talvez isto explica a pouca devoción que os galegos lle teñen a Santiago e a moita que senten, nalgúns zonas, por San Andrés. As terras de San Andrés de Teixido foron as últimas en converterse ó cristianismo; sería pois un bastión do paganismo en terras de Galicia. O santuario de San Andrés de Teixido talvez sexa unha de tantas reminiscencias da mitoloxía, profundamente naturalista dos nosos devanceiros, os celtas, que a igrexa católica, alá nos primeiros séculos da nosa era, co seu hábil e inspirado sistema de atracción soubo, sabiamente, cristianizar. «Galicia, al igual que la Armórica, ha sustituido los credos sin alterar los cultos y así, en una y otra parte, puede sospecharse que estos lugares donde la tradición viste sus galas más originales traen su origen remoto, precristiano con el que se enlazan en el caso concreto que nos mueve»²⁹. «Esta sumisión... de la tradición ibérica a cánones ajenos se debió más que nada al prestigio de los monasterios con que los monjes cluniacenses iban cubriendo la Península desde los días de Sancho el Mayor. Eran monasterios en ascendiente fructificar y cada día de más palpable rendimiento. De esta acreditada influencia participó el hecho de que pronto... varias sedes episcopales fueron ocupadas por ellos, incluso en muchos casos, por franceses de nacimiento, y su comportamiento aquí, fue de clara competencia y sensato españolismo. Alfonso VI no perdía ocasión de preciarse como fiel devoto de Cluny y se gloriaba de su amistad con el extraordinario abad Hugo»³⁰. Non é que os prelados hispánicos fosen peores senón que se trataba de implantar dunha vez o espírito de Cluni (Roma) deixando a un lado o isidoriano (visigótico) ou indíxena.

II.- SANTIAGO, ESTRATEGO.

A Santiago custoulle entrar en Galicia porque tivo que vence-las serpes; unha vez dentro, escolleu medios autóctonos: o centro do mundo e o cabalo para facerse aceptar.

I.- O centro do mundo.

Para os galegos o mundo ten un centro con diferentes manifestacións. Unha destas manifestacións son os santuarios dos que unha boa parte está nalgún monte.

²⁸ V. Risco, op. cit., *Cultura espiritual*, en R. Otero, *Historia de Galicia I*, Nós, Buenos Aires, 1962, p. 404.

²⁹ F. Bouza Brey, *Etnografía...*, op. cit., p. 218; R. Otero Pedrayo, *Ensaio histórico sobre a cultura galega*, Galaxia, Vigo, 1982, p. 8.

³⁰ Adro Xavier, *Diego Gelmírez*, EM, Barcelona, 1978, pp. 58 - 59.

Moitos autores falan do culto dos antigos habitantes de Galicia ós montes e destacan a grande importancia das montañas na cultura galega, ata dicir que os galegos lles atribuían algún culto³¹. Aínda no século XI se prohíbe celebrar misas nos montes e ir en procesión³². O movemento priscilianista aconselláballes ás mulleres o retiro no campo e nas montañas³³.

«La noción de equilibrio y de armonía del país —y por lo tanto del mundo— se expresa geográficamente por la reunión de caracteres sagrados en un territorio central, y temporalmente, por un momento histórico y mítico o un soberano ideal concentra en él mismo irradiando la perfección de un gobierno generosamente benéfico». A noción relixiosa de centro non está sometida á estreiteza material da historia e da xeografía. Pola noción de centro chégase á noción de santuario, un lugar cargado de potencialidades e de sentido sacro, un centro de perfección. «El lugar en si mismo tenía más importancia que las construcciones, provisorias o definitivas, que aquí se hacían eventualmente. No hay templos celtas en el sentido latino de templo». Isto non quere dicir que a influencia clásica non dera como resultado a construción de templos de pedra ou de madeira, mesmo antes da conquista romana. Ós celtas acusábanos de te-los santuarios no profundo das fragas e ós druídas de ensinaren nas fragas porque eran sinónimos e equivalentes dos templos³⁴.

¿En que consistía a cripta na que o Papa León III di que os discípulos de Santiago atoparon unha caixa con ferramentas coas que os canteiros adoitan construí-las casas e onde ergueron unha pequena construción abovedada e construíron un sepulcro de cantería? «En tiempos de Alfonso, llamado el Casto, un anacoreta llamado Pelayo, quien vivía no lejos del lugar en donde estaba enterrado el cuerpo del Apóstol, era conocido por haber recibido la primera revelación a través de un oráculo de los ángeles». Pelayo era o gardía da tumba e tivo, en soños, a revelación de que se trataba da de Santiago. Todo o mundo sabía que alí estaba soterrado, nun mausoleo en ruínas no medio do bosque³⁵. Talvez se trate do *omphalos*, lugar paradisíaco, camiño

³¹ Martín Dumiense, *De correctione rusticorum*, nº 1 e 7; F. López Cuevillas e Serpa Pinto, loc. cit., pp. 295 - 367, pp. 301 - 306.

³² M. Mandianes, «El centro del mundo para los gallegos», *Ethnica*, 18, I, 1982, pp. 111 - 124; F. López Cuevillas e Serpa Pinto, «Estudios sobre a idade do ferro no noroeste da Península», en *A. S. de S. G.*, VI, 1933, pp. 301 - 306. A relixión romana tamén tiña lugares especiais, cfr. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque suivi d'un appendice sur la religion des étrusques*, Payot, París, 1966, pp. 335 - 349.

³³ Concilio de Zaragoza, C. 1, 2 e 4, en Mansi, III, p. 634.

³⁴ Lucano, *Pharsalia*, I, pp. 453 - 454; III, pp. 399 - 425; Mela, III, 2; César, *De bello galico*, VI, 30; Estrabón, *Geografía*, XII, 5, 1; F. Le Roux e C. Guyonvarc'h, *Les druides*, (Ouest France, Rennes, 1986), pp. 217, 228 - 229; C. Jullian, «Notes Gallo - Romanies», *Etudes Anciennes* 6, 1904, p. 261.

³⁵ Acta do 1077 asinada entre dúas autoridades de Compostela, o bispo Diego Peláez e Fagildo, abade do mosteiro de Antealtares que se eleva sobre o lugar no que Pelayo tiña a cela; J. Carro, op. cit., pp. 17 - 93; J. Chocheiras, *Santiago en Compostela*, op. cit., p. 147.

de ascensión, centro e síntese do mundo, que simboliza o ritmo e o equilibrio cósmicos. Os seus elementos son a auga, a árbore e a pedra³⁶.

2. O cabalo branco.

Santiago debuta en Coímbra no ano ¿1050? con Alfonso VI; é o protector do reino e dos pobos. Santiago gañou, con xustiza, o alcume de Matamouros ó se pór, en mil batallas, da súa parte para derrotalos montando un cabalo branco que, segundo algúns autores, sería o cabalo branco de Cástor, domador de cabalos, e Polux³⁷.

«Está comprobado que, en la Lusitania, cerca de la fortaleza de Olisipón y del río Rajo las yeguas, vueltas hacia el favonio que sopla, reciben el espíritu del aire y paren el más veloz que no pasará de tres años de vidas». Eran bravos e veloces e ata non hai moito había ben deles³⁸. Os pobos que teñen cabalos ceibos celebran os curros, auténticos ritos de paso e constitúen todo un cerimonial, fiel ás máis estrictas regras. Tratábase de auténticas probas para pasar de neno a mozo e de mozo a home verdadeiro³⁹. «Antiguamente, en muchas partes de Galicia, se guardaba un mechón del cabello del muerto y si era chica, la trenza. En otro tiempo, los gallegos lavaban a todos los muertos, a los hombres los afeitaban y a las mujeres les cortaban el cabello. En algún tiempo se pensaba que al lavarlos, les lavaban los pecados, y guardaban las barbas para hacer hechizos⁴⁰. A los niños pequeños no se les cortaban ni las uñas ni los cabellos porque podían dejar de crecer; los del otro mundo que protegen a los niños, se ocultan en las uñas y en los cabellos como en las basuras.»

Os celtas crían que o pelo traía e levaba os espíritos ó outro mundo. Un conto celta di que un mozo pobre apostou co rei a que lle faría as beiras á súa filla. O monarca riu. O mozo construíu un cabalo de madeira, meteuse dentro e andou paseando diante da filla do rei; antollóuselle o cabalo e o pai mercoullo. Ó pouco tempo a moza enfermou e o rei viuse na obriga de consenti-lo matrimonio dos rapaces. Outra lenda di que Gundamur chegou ó outro mundo perseguindo ó porco branco nun cabalo;

³⁶ O *omphalos* (embigo) do mundo para os gregos, procedente do templo de Apolo, que está no museo de Delfos, sería a serpe enrodelada no pelo do órgano sexual da muller (Conversacións con C. Gaignebet. Delfos, setembro do 1992); F. Le Roux, «Le celticum d'Ambigatus et l'Omphalos gaulois. La royauté suprême des Bituriges», *Celticum*, 1, pp. 159 - 184; G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, París, 1984, pp. 280 - 285; M. Eliade, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1955, pp. 29 - 100.

³⁷ Homero, *Odisea*, rapsodia XI, Orbis - Origen, Barcelona, 1982, p. 150; Cicerón, *De natura deorum*, III, 5; II, 6. Cfr. A. Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Crítica, Madrid, 1984, pp. 104 - 110.

³⁸ Plinio, *Hist. Nat.*, VIII, 166; Grattio, , 513; Silio Itálico, XVI, pp. 333 - 335; B. Vicetto, *Historia de Galicia*, I, Taxonera, Ferrol, 1865, p. 56, nota 2.

³⁹ V. Lis Quiben, *A rapa das bestas de San Lorenzo de Sabucedo (romería)*, Imp. C. Peón, Pontevedra, S/A, pp. 33; M. Cabada, *A rapa das bestas de Sabucedo. Historia e Antropoloxía dunha tradición*, Ir Indo, 1992.

⁴⁰ *Synodicon Hispanum*, I, B.A.C., Madrid, 1981, Mond. 22 (1541), 8, p. 75.

algúns autores cren que é de orixe celta e que tivo un grande influxo na literatura medieval galega. Dalgunha maneira a *enfermidade* da rapaza é froito do comercio carnal co cabalo⁴¹. Os galos relacionaban o cabalo coa barca que transporta os mortos ó outro mundo e gravaban a súa imaxe en moitos túmulos funerarios e «en muchos casos se pueden ver como es un animal de muertos»⁴². Os gregos tamén crían algo semellante: o home que leva os mortos vén nun carro de cabalos. O cabalo é un animal psicopompa; é dicir, trae e leva as almas ó outro mundo⁴³.

No monte de San Marcos estaba, en tempos, a igrexa do corpo Santo; segundo a tradición uns peregrinos que saíron xuntos desde algún lugar de Francia xuraron axudarse pasase o que pasase, ó longo de todo o camiño. Un deles enfermou e, abandonárono todos ó pé dos Pirineos, excepto aquel que non lle prometera nada a ninguén que seguiu con el ata que morreu. Daquela aparecéuselle un cabaleiro e convidouno a subir nas ancas do cabalo e coloca-lo cadáver sobre o arzón. Naquel mesmo serán chegaron ó monte do Gozo e o peregrino foi a pé ata Santiago para cumprila promesa e pedirlle ós cóngos que lle desen cristiá sepultura ó morto, o Corpo Santo. De volta, o peregrino atopou en León os antigos compañeiros que aínda ían cara a Santiago e pregoulles, por recomendación do Cabaleiro (Santiago), que fixesen moita penitencia. Os galegos cren que o cabalo é mensaxeiro do outro mundo porque «cuando un caballo tropieza en una piedra del camino es señal de que una *ánima* necesitada nos pide que recemos por su eterno descanso»⁴⁴.

Un cabaleiro é conducido por unha princesa a un castelo onde pasa moito tempo como se non pasase nada, ó volver non coñece a ninguén nin ninguén o reconece⁴⁵. «¡Que visión más extraña la mía! ¡He tenido un sueño que ni el hombre más hábil podría narrarlo!... El ojo humano no ha oído nunca, ni su oído ha visto, ni su mano ha gustado, o su lengua concebido y su corazón repetido lo que era mi sueño»⁴⁶. Xa no século XX foi recreado por un escritor de Galicia. Os cubertos eran de prata e ouro, os manxares delicadísimos non fartaban nunca e ninguén tiña a sensación de estar cheo e anoxado de comer, unha banda de músicos moi hábiles no seu amenizaban todo a

⁴¹ J. Markale, *La tradition celtique*, op. cit., pp. 258 - 261.

⁴² J. de Vries, *La religion des celtes*, op. cit., pp. 188 - 189, 132 - 135; H. Dontenville, *Mythologie française*, op. cit., pp. 173 - 198.

⁴³ Eurípides, *Tragedias*, I, C.S.I.C., Madrid, 1982, p. 38; J. Markale, *La tradition celtique*, Payot, París, 1975, pp. 52 - 59; H. Dontenville, *Mythologie française*, Payot, París, 1973, pp. 173 - 198. «¿De Donde vienen los caballos de pies ligeros que traen la luz a los hombres?», Homero, *Odisea*, rapsodia XXXIII, Orbis - Origen, Barcelona, 1982, p. 311

⁴⁴ Cfr. H. Dontenville, *Mythologie française*, op. cit., pp. 173 - 198, e *Histoire et géographie mythiques de la France*, op. cit., pp. 137 - 164.

⁴⁵ J. Filgueira Valverde, *Tiempo y gozo en la narrativa medieval*, Xerais, Vigo, 1982; J. R. Resina, *LA búsqueda del Grial*, op. cit., pp. 64 - 92.

⁴⁶ W. Shakespeare, *Sueño de una noche de verano*, en *Teatro 2*, Nauta, Barcelona, 1988, pp. 204. gueira Valverde, *Tiempo y gozo en la narrativa medieval*, Xerais, Vigo, 1982; J. R. Resina, *LA búsqueda del Grial*, op. cit., pp. 64 - 92.

calquera hora, todo o mundo vestía traxes de moitas cores moi ben harmonizadas e en perfecto equilibrio. «Geraldo había estado en un lucero y sólo apreció su esplendidez cuando lo vio lejano y perdido»⁴⁷. Alí o gando non morre. Pero á porta da cova os compañeiros de Odiseo eran devorados por Escila mentres berraban⁴⁸. O SID é un mundo perfecto, onde tódalas almas son iguais; non hai ningunha clase de diferencias⁴⁹. No mundo celta as mulleres do outro mundo son os mensaxeiros de Deus, pero moitas veces amósanse coa aparencia dun paxaro. Os paxaros cantan unha música divina que é unha das manifestacións do outro mundo, os seus habitantes escápanlle á temporalidade porque son eternos e, polo tanto, tampouco están suxeitos ás limitacións do espacio. O castelo ou o palacio non está en ningures; só o atopan os que conseguen ceibarse do espacio e do tempo.

Santiago é a encarnación de Roldán e do Cid. Roldán é un dos personaxes que lle axudan ó rei Carlo Magno a liberar Santiago das mans do mouro; por outra parte, crese que é a man de Deus para loitar contra os mouros⁵⁰. Dise en Galicia que Roldán non morreu en Roncesvalles senón que escapou nunha barca e chegou ata a illa de Sálvora, fronte ás costas galegas, e que alí tivo relacións cunha serea. Destas relacións naceu Padín que, unha vez en terra firme, fundou a casa dos Padín⁵¹. «E ponedles los nombres de los santos e santas que están en el cielo, porque se les deis por abogados, e no Héctor ni Roldán ni otros que haveis acostumbrado a les poner»⁵².

As pisadas do cabalo de Roldán, a medida que se achega a Galicia, convértense nas do cabalo branco de Santiago. «He oído varias veces que sobre la cumbre de una montaña del territorio de Valdeorras hay un peñasco, el cual desde la cumbre de otra montaña puesta enfrente saltó a aquélla de un brinco, y de hecho llaman al sitio el Salto de Roldán. De suerte que estos imaginarios, rudos y groseros vestigios vienen a ser como sellos que autorizan en el estúpido vulgo sus más ridículas y quiméricas tradiciones». Na colexiata de Santa María del Manzano, en Castrojeriz chaman a atención tres ferraduras do cabalo de Santiago nos batentes das portas que deixou gravadas cando saltou desde o castelo ata este lugar. En Valbona de los Monges existe a

⁴⁷ W. Fernández Flórez, *El bosque animado*, Espasa - Calpe, Madrid, 1983, pp. 204 - 209.

⁴⁸ Homero, *Odisea*, rapsodia XII, op. cit., pp. 162 - 165.

⁴⁹ F. Le Roux e C. Guyonvarc'h, *Les druides*, op. cit., pp. 270 - 299; *La religion des celtes*, Payot, París, 1963, pp. 256 - 268.

⁵⁰ *Miragres de Santiago*, op. cit.; F. Bouza Brey, «Fortuna de las canciones de gesta y del héroe Roldán en el románico compostelano y en la tradición gallego», en *Etnografía*, I, op. cit., pp. 27 - 60; C. Flores, «Limiar» en *O cantar de Roldán*, (Clásicos en galego), Santiago, 1988, pp. 17 - 19.

⁵¹ *Miragres de Santiago*, op. cit. pp. 136 - 150; ; R. de Valle-Inclán, *Sonata de Otoño*, Espasa - Calpe, Madrid, 1985, p. 51; J. M. González Reboredo, *Leyendas gallegas de tradición oral*, Galaxia, Vigo, 1983, pp. 22- 24.

⁵² Cfr. H. Dontenville, *Mythologie française*, op. cit., pp. 173 - 198, e *Histoire et géographie mythiques de la France*, op. cit., pp. 137 - 164.

Roca de San Jaime, que resultou fendida ó medio por un salto do cabalo de Santiago que deixou gravadas as ferraduras⁵³. Nos bailes populares que se celebran tradicionalmente o día de Santiago nas aldeas de Cataluña, o cabalo de Santiago defendía os cataláns e atacaba os mouros⁵⁴. O feito de que Compostela estivese situada nun país onde a loita de Cristo contra Mahoma, a cruz contra a media lúa fora permanente, revestía a peregrinación ó Sepulcro do Apóstolo dun xeito especial de loita e misticismo⁵⁵.

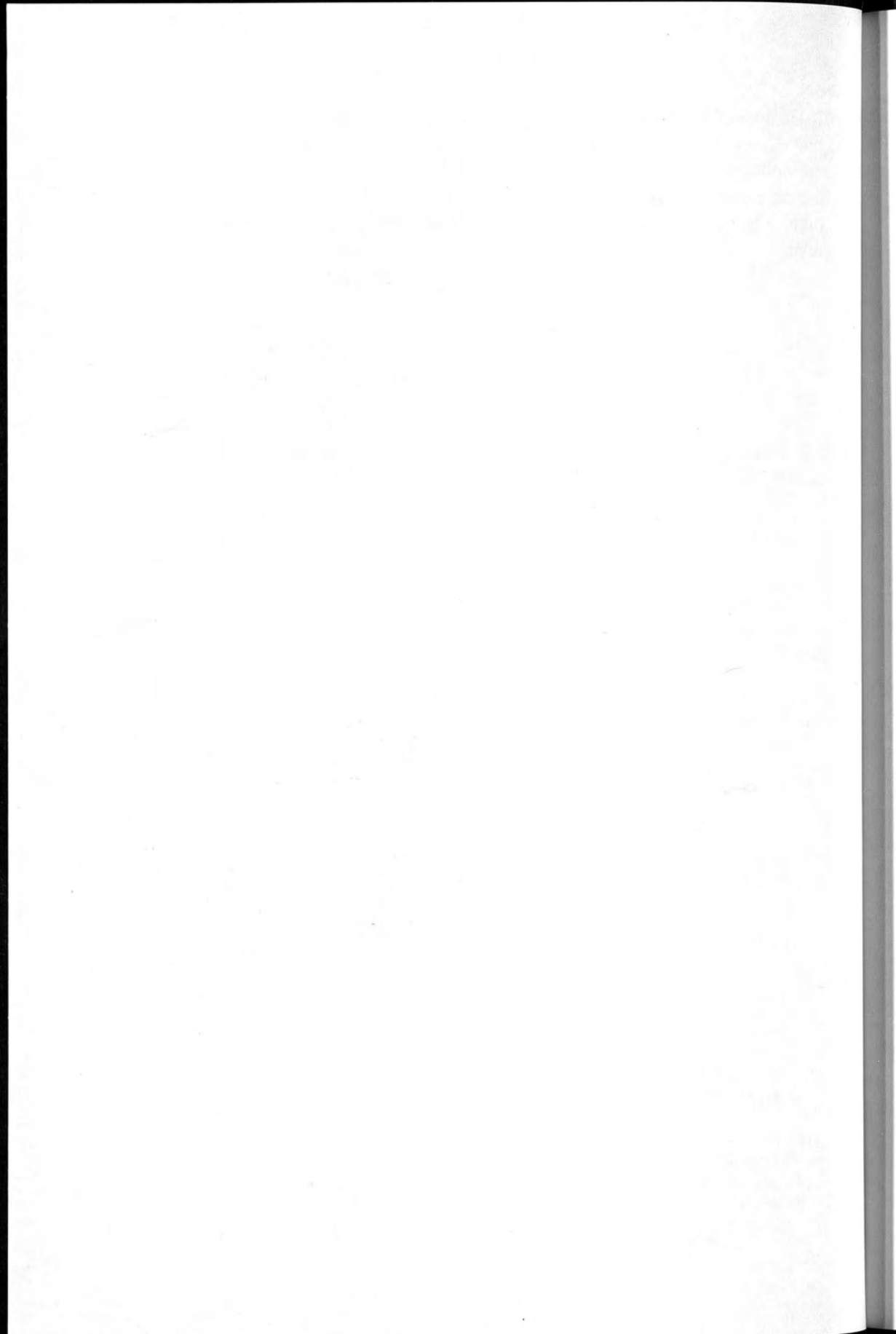
CONCLUSIÓN

Santiago tivo que loitar coas serpes, coa raíña Loba e mais con San Andrés, símbolos da cultura autóctona, que se opuxeron a que entrara en Galicia para predicalo evanxeo. As serpes en Galicia son os monstros e o dragón contra o que loitaron San Miguel e San Xurxo. Unha vez vencidas as dificultades, Santiago vehiculiza a súa mensaxe a través de símbolos autóctonos tales coma o centro do mundo e o cabalo.

⁵³ Padre B. Feijoo, *Teatro crítico universal*, III, Espasa - Calpe, Madrid, 1975, p. 5; B. Vicetto, «El salto de Santiago», en *Narraciones gallegas*, II, (Colec. recollida de notables escritores rexionais. O norte de Galicia, Lugo, 1916, pp. 83 - 89; J. Ferrero Couselo, «Las herraduras», no libro *Los petroglifos de término*, Ourense, 1952, pp. 105 - 114; J. Amades, *Costumari català. El curs de l'any*, IV, Salvat, Barcelona, 1982, p. 606.

⁵⁴ J. Amades, op. cit., pp. 107 - 126.

⁵⁵ J. Chocheiras, *Ensayo histórico sobre Santiago de Compostela*, op. cit., pp. 107 - 126.



CAMINOS HACIA EL CENTRO. HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DEL ESPACIO SAGRADO

Dr. RAMÓN VALDES DEL TORO

Univ. Autónoma de Barcelona

LEVY-BRUHL REFORMULADO

El espacio que nos representamos como perfectamente homogéneo no es solamente el espacio de los geómetras, sino también el espacio implicado en gran parte en nuestras representaciones corrientes; nos parece como un telón de fondo, indiferente a los objetos que sobre él se dibujan. Que los fenómenos se produzcan en tal o cual región del espacio, al norte o al mediodía, arriba o abajo, a nuestra izquierda o a nuestra derecha, esto, para nosotros, nada tiene que ver con los fenómenos mismos; simplemente nos permite situarlos y a menudo medirlos. Pero una tal representación del espacio sólo es posible a seres —o en ocasión de actividades— proclives a la consideración de las series de causas mediatas, que en efecto no varían sea cual fuere la región del espacio donde se dan. Supongamos espíritus —eventualmente el nuestro mismo— orientados de otra manera, preocupados también —o ante todo o casi únicamente— por fuerzas ocultas y por potencias místicas cuya acción se manifiesta de manera inmediata. Estos espíritus no se representarán el espacio como un quantum uniforme e indiferente. Por el contrario, se les aparecerá cargado de cualidades: sus regiones tendrán virtudes propias, participarán de potencias místicas que en ellas se les revelarán.

«POÉTICA DEL ESPACIO»

Para esta mentalidad el espacio nunca es homogéneo, se halla cualificado por una diversidad de campos de fuerzas sacrales. El espacio abstracto no es concebible: una red de fuerzas mágicas sacraliza cada territorio. Ahora bien, por variados que sean esos territorios sagrados y por distinta que sea su elaboración, todos presentan un rasgo común: hay en ellos siempre al menos un área definida —y potencialmente varias, muchas—, que (bajo formas muy diversas, desde luego) hacen posible la comunión de la sacralidad. Ríos, montes, piedras, bosques, dotados en el imaginario colectivo de sentidos y propiedades místico-religiosas y por esa vía cargados de afectividad, constituyen puntos de densificación energética que polarizan el espacio total y así se con-

vierten en categorías orientadoras¹, formando lo que Bachelard llama centros de cosmicidad, centros del mundo vital del grupo, de la red de posibilidades dinámicas de la tribu en medio de un mundo lábil, fluido, un mundo que ya no es sólo telón de fondo indiferente y neutro de acciones y reacciones, sino que está en trance de constituirse en objeto de conocimiento místico.

CENTROS DE COSMICIDAD

En tales centros cósmicos, el hombre se siente en el punto de mayor inestabilidad metafísica de su universo. Son lugares en los que late —o sorprende— el contacto con la realidad de lo sagrado, la vivencia de lo numinoso. Es «centro», sede posible de una ruptura de los niveles, cualquier espacio sagrado que manifiesta realidades que no pertenecen a este mundo, que vienen de otra parte y en primer lugar del Cielo. La manifestación de lo sagrado, en sí misma, implica una ruptura de los niveles ontológicos: un contacto entre los seres humanos y los númenes². Pero en ese mismo movimiento se produce también una ruptura de los niveles cosmológicos: el espacio sagrado es punto de intersección de todos los niveles cósmicos, en el que puede darse una ruptura de nivel entre el cielo y la tierra.

Subyace a la posibilidad de esa comunicación entre los niveles ontológicos y entre las zonas cósmicas en la propia estructura del Universo, constituido por tres regiones —Cielo, Tierra e Infiernos—, unidas entre sí por un eje central (pilar, columna, árbol³, cadena, puente, escalera) que pasa por una «abertura» o «agujero», por el

¹ Orientación: O.E. de los cadáveres en los sepulcros (eslavos); orientación Este del rostro de la momia (Egipto); orientación de los sepulcros megalíticos Este - Oeste - Oeste - Este (Siria - Palestina); Sur - Sudeste (África blanca); orientación de los templos babilonios; orientación durante la oración, qibla (islam); al sol (maniqueísmo), etc.

² Gén. 32, 25ss; «Quedóse Jacob solo, y hasta rayar la aurora estuvo luchando con un hombre, el cual, viendo que no le podía, le dio un golpe en la articulación del muslo, y se relajó el tendón del muslo de Jacob luchando con él. El hombre dijo a Jacob: 'Déjame ya que me vaya, que sale la aurora'. Pero Jacob respondió: 'No te dejaré ir si no me bendices'. El le preguntó: '¿Cuál es tu nombre?'. 'Jacob', contestó éste. Y él le dijo: 'No te llamarás ya en adelante Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios y con hombres y has vencido'. Rogóle Jacob: 'Dame, por favor a conocer tu nombre'; pero él le contestó: '¿Para qué preguntas mi nombre?'; y le bendijo allí. Jacob llamó a aquel lugar Paniel, pues dijo: 'He visto a Dios cara a cara y ha quedado a salvo mi vida'».

³ Hay un árbol universal que une al edificio entero de las cosas, es el fresno Yggdrasil, con una de sus raíces cerca de la fuente Urd donde las parcas (Normas) se reúnen a deliberar. En lo alto del árbol hay un águila sabia; en sus raíces roe la serpiente Nidhogg, cerca del pozo Hvergelmir; y siempre entre las dos criaturas, corre la ardilla Ratatosk.

Yggdrasil:

Un fresno conozco el elevado Yggdrasil
el árbol poderoso húmedo de claro rocío;
de ahí vienen los diluvios que se precipitan;
siempre lozano se yergue cabe el pozo de Urth este árbol.
Ahí prudentes doncellas tres es su número
bajo extendidas ramas su morada tienen...

que los dioses descienden a la Tierra y los muertos a las regiones subterráneas. La concepción cosmológica de las tres zonas comunicantes es una idea quizá universalmente extendida.

Montaña, sima, caverna, acantilados, un río fragoroso o un lago quieto, rocas, fuentes, bosques, paisajes desazonantes, ámbitos propicios para experiencias sobrecogedoras, parecen serlo también para convertirse en centros cósmicos, es decir, para acoger esa inseguridad ontológica y cosmológica. Pero lo mismo es posible también en cualquier erial anodino⁴.

LA MONTAÑA SAGRADA

Centro de cosmicidad por excelencia es la montaña. Las regiones superiores, inaccesibles al hombre, las zonas siderales, adquieren los prestigios divinos de lo trascendente, de la realidad absoluta, de la perennidad. El Cielo revela directamente su trascendencia, su fuerza y su sacralidad. En ningún sitio podía descubrirse con más plenitud que ante el cielo diurno o la bóveda estrellada la precariedad de lo humano y la trascendencia de lo numinoso. El cielo se manifiesta infinito y trascendente: es por excelencia «lo otro» frente a lo poco que el hombre y su espacio vital representan. Todo lo que se acerca al Cielo participa, en mayor o menor grado, de su carácter trascendente. La montaña acumula, pues, múltiples simbolismos: es «alta», se acerca al cielo, pero además en torno a ella se reúnen las nubes y estalla el trueno. La montaña, más cercana del cielo, será sagrada así por dos conceptos: por un lado, participa del simbolismo espacial de la trascendencia («alto», «vertical», «supremo», etc.), y por otro, es el dominio de los meteoros atmosféricos; y en virtud de ello, morada de númenes. Su «altura» la asimila a lo trascendente, a lo sobrehumano. Su ascensión constituye una ruptura de nivel, una transición al más allá, un exceder el espacio profano y la condición humana.

⁴ Dice el Génesis (28. 16 y ss.): «Salió, pues, Jacob de berseba para dirigirse a Jarán. Llegó a un lugar donde se dispuso a pasar la noche, pues el sol se ponía ya, y tomando una de las piedras que en el lugar había, la puso de cabecera y se acostó. Tuvo un sueño en el que veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con la cabeza en los cielos, y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios. Junto a él estaba Yaveh que le dijo: «Yo soy Yaveh, el Dios de Abraham, tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra sobre la cual estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia. Será ésta como el polvo de la tierra, y te ensancharás a occidente y a oriente, a norte y mediodía, y en ti y en tu descendencia serán bendecidas todas las naciones de la tierra. Yo estoy contigo y te bendeciré a donde quiera que vayas, y volveré a traerte a esta tierra y no te abandonaré hasta cumplir lo que te digo». Despertó Jacob de su sueño y se dijo: «Ciertamente está Yaveh en este lugar, y yo no lo sabía», y atemorizado añadió: «¡Qué terrible es este lugar! No es sino la casa de Dios y la puerta de los cielos». Levantose Jacob bien de mañana, y tomando la piedra que había tenido de cabecera, la alzó como memoria y vertió óleo sobre ella... E hizo Jacob voto diciendo: «Si Yahveh está conmigo, y me protege en mi viaje, y me da pan que comer y vestidos que vestir, y retorno en paz a la casa de mi padre, Yahveh será mi Dios; esta piedra que he alzado como memoria será para mí casa de Dios, y de todo cuanto a mí me dieres te daré el diezmo»».

La montaña sagrada aparece con frecuencia en la mitología védica, donde a veces se le deifica y se le ofrecen plegarias. En el Avesta persa se nos dice que el agua de la vida fluye desde la cima del Hara Berezaiti. El Bundahis pahlavi dice que el puente Kinvad se extiende sobre la «Cumbre del Juicio», que es el monte Harburz. Cuatro montañas sostienen los cielos en el cosmos egipcio, y parecen ser sagradas. En las creencias mesopotámicas, una montaña central, sobre la cual viven los dioses, teniendo a los muertos como compañía, une el Cielo y la Tierra: es el «Monte de los Países», que enlaza unas zonas cósmicas con otras. Todas las montañas eran pilares que unían cielo y tierra. Los babilonios decían que las montañas Mashu llegaban hasta el cielo y tenían en la cima un paraíso de árboles y piedras preciosas donde viven los dioses, mientras que los seres humanos van al interior de Aralu, el mundo subterráneo, a través de una entrada guardada por monstruos. Entre los hebreos, el monte Sión era un lugar sagrado donde se manifestaba la Deidad, y también la entrada al mundo inferior, morada por los muertos. El monte Tabor, en Palestina, podría significar tabbûr, esto es, «ombligo», omphalos. El monte Gerizim, que está en el centro de Palestina, hallábase indudablemente investido con el prestigio de Centro, porque se le llamó «ombligo de la Tierra» (tabbur eres, cf. Jueces, 9, 37). Según los árabes el Paraíso se halla «sobre la cima de la montaña del Jacinto, [pero] a la cual ninguno de los humanos puede ascender». Y para la tradición islámica, el punto más alto de la tierra es la Kaaba puesto que «la estrella polar prueba que se encuentra exactamente en el centro del cielo» (citado en WENSINCK, 28).

En la mitología griega, el monte Olimpo, es morada de los dioses. La Odisea lo describe con la habitual fórmula negativa: «Dijo, y Atenea, la de los claros ojos, tornó al Olimpo, donde es fama que los dioses poseen sus perennes y seguras moradas, exentas de los rigores del furioso viento, de la ofensa de las lluvias y de la injuria de la fría nieve, gozando ambiente purísimo y circundas de esplendorosa claridad, en la que los inmortales se solazan de continuo».

En el Grimnismál se nos habla del Hímingbjörg de los antiguos Germanos (con implicaciones que sin duda pertenecen a una montaña sagrada), donde Heimdallr «gobierna sobre los hombres»⁵.

⁵ En el cielo celta, las versiones irlandesas de la vida de San Brendano empiezan el relato con un episodio en que él sube a una montaña y ve la lejana isla que es la Tierra de Promisión. Varios pormenores distinguen entre sí la Navigatio latina, las «vidas» irlandesas, la versión anglonormanda, la flamenca, la en inglés medio, y otras versiones de la narración. La Tierra de Promisión, que es el Paraíso -«donde se hallará salud sin enfermedad, placer sin continencia, unión sin riña, dominio sin interrupción, séquito de ángeles, festín sin disminución, prados de dulce aroma como de bellas flores benditas» y donde encuentran un anciano cuyo cuerpo está cubierto «de blanco plumón como de paloma o gaviota». En este relato aparecen elementos que merecerían ser comentados: las islas, la montaña, la fuente, los árboles frutales y lo que quizás sea lo más interesante de todo, la columna de cristal. También el anciano cuyo cuerpo sugiere el plumón de una paloma o gaviota puede implicar una reminiscencia de los pájaros-almas.

Para los cristianos, el centro del mundo es el Gólgota, cúspide de la montaña cósmica, y lugar en que fue creado y enterrado Adán.

En el ámbito cristiano medieval el motivo de la montaña cósmica aparece asociado a las especulaciones en torno a la situación del Paraíso. Teófilo de Antioquía lo colocaba en una región intermedia entre el cielo y la tierra. San Ireneo consideraba el Paraíso como el tercer cielo a donde fue transportado San Pablo Apóstol, idea que compartía con Hilario de Poitiers. No obstante, esta proposición fue rechazada por Atanasio, quien califica otra sugestión —la de que el paraíso se hallaba en Jerusalén— como igualmente equivocada; las escrituras enseñan que queda al este y la fragancia de los árboles en Oriente y en la India delatan la proximidad. Pero, a la larga, la inferencia de que el Jardín compartía algo del cielo y algo de la tierra, originó la idea posterior de que se hallaba sobre un sitio elevado, una montaña, detalle fácil de añadir a la tradición hebrea⁶.

San Juan Damasceno: Fue puesto en el Oriente, a mayor altura que cualquier otra tierra; es blandamente templado, e iluminado en todas partes por un aire sutilísimo y purísimo, y está lleno de plantas que en todo tiempo florecen. Inundando de olor susvísimo y de luz, excede todo lo que se podría pensar en elegancia y hermosura; es, en una palabra, una región divina.

Según Rábano Mauro el paraíso tiene existencia real y es también una variante de la patria futura; se halla separado de nosotros por un largo espacio de océano o de tierra; es tan alto que no lo tocaron las aguas del diluvio; algunos de los ríos pasan bajo tierra.

Del Relato de Eliseo, del siglo XII, basado parcialmente en una carta del legendario Preste Juan, nos viene también la información de que el Paraíso Terrenal se encuentra en la cima de cuatro montañas de la India (el acceso a él es imposible debido a una barrera de tinieblas).

Según Alejandro Neckam, el pico de montaña donde se encuentra situado el jardín se eleva tanto que casi toca la esfera de la luna; ahí no hay árboles secos, ni tempestad de vientos con densas nubes; y nunca llegaron ahí las aguas del diluvio.

Los elementos constantes de toda la masa de obras de autores primitivos y posteriores, de los enciclopedistas y los dibujantes de mapas, son los siguientes: el paraíso está al oriente (en la India o en Asia, o quizás tan lejos que se encontraba del otro lado del mundo); se halla apartado del hombre porque está situado en una alta montaña o lo rodea el océano o una muralla de fuego, o más de un elemento de éstos, convirtiéndolo en isla; contiene un jardín pleno de árboles, frutos y flores que en al-

⁶ Al comentar la frase *in monte sancto Dei* y una referencia que hay en la Epístola de los hebreos de San Pablo, donde se habla del monte Sión y la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial, comenta San Jerónimo: *vel certe mons sanctus Dei Paradisus (ut diximus) intelligendus est*. Aún cuando aludiera al paraíso espiritual, demuestra con cuánta facilidad se mezclaban las dos tradiciones y se mantiene la idea del edén en la cima de una montaña.

gunos relatos son imperecederos, y en otros tienen valor medicinal; la fragancia de la fruta o las flores se subraya en ocasiones; el árbol de la Vida, la fuente y las cuatro corrientes con sus nombres, y las joyas, todo como en el Génesis, se mencionan casi en todas partes; y a veces se hace referencia a las aves, y aún a los animales del jardín. En la expresión literaria se adopta comúnmente la fórmula negativa (ni invierno, ni verano, sino sólo un clima templado) y a veces se la elabora mucho. En lo relativo al clima, aún cuando el jardín aparece colocado en la zona equinoccial, el aire es claro y agradable y reina la primavera. La convicción general (implícita en todo este material) era la de que el paraíso se halla localizado en alguna parte de la tierra, aun cuando exaltado por una montaña a un nivel más elevado.

«RÉPLICAS FÁCILES»

En el centro del mundo está la «Montaña sagrada», el punto en que se unen el Cielo y la Tierra; todo templo o palacio, y por extensión, toda ciudad sagrada y todo lugar santo son asimilados a una «Montaña sagrada», se integran mágicamente en la cúspide de la montaña cósmica, y se convierten así en «centros»; en consecuencia, el templo o la ciudad sagrada, son los lugares por los que pasa el Axis mundi, y pasan a ser considerados como el punto de unión del Cielo, la Tierra y el Infierno.

Por eso Palestina, la «tierra santa», era considerada como el lugar más alto de la tierra, y, en su virtud, no fue alcanzada por el diluvio. «La tierra de Israel no ha sido anegada por el diluvio» dice un texto rabínico (citado por WENSINCK, *The Navel of Earth*, 15; más textos, BURROWS en *Labyrinth*, 54).

Los nombres mismos de los templos y de las torres sagradas atestiguan esta asimilación a la montaña cósmica -«el Monte Casa», «la casa del Monte de todos los países», «La Montaña de las tempestades», «la unión del cielo y la tierra», etc. (TH. DOMBART, *Der Sakralturm*, 349. El término sumerio para designar el ziqqurat es U-Nir (monte), que JASTROW traduce por «visible desde muy lejos» (*Sumerian and akkadian views of beginnings*, 289). El ziqqurat era, propiamente hablando, un «monte cósmico», es decir, una imagen simbólica del Cosmos; sus 7 pisos representaban los 7 cielos planetarios (como en Borsippa) o tenían los colores del mundo (como en Ur). El templo de Barabudur es también imagen del Cosmos y está construido como una montaña artificial. El carácter sagrado del templo (monte=centro del mundo) se extendía a la ciudad entera; por eso las ciudades orientales eran «centros», cúspides de la montaña cósmica, puntos de unión entre las regiones cósmicas. A Larsa, por ejemplo, se le llamaba entre otras cosas «La casa de la unión entre el Cielo y la Tierra», a Babilonia, «La casa del fundamento del cielo y de la tierra», «el enlace entre el Cielo y la Tierra», «la casa del Monte luminoso», etc. (DOMBART, 35). En China, la capital del Soberano perfecto se encuentra exactamente en el centro del Universo (GRANET, *La pensée chinoise*, 32), es decir, en la cúspide de la montaña cósmica.

[COSMOLOGÍA Y RUPTURA DE NIVELES

Ruptura de los niveles-comunicación entre las zonas cósmicas posible gracias a la propia estructura del Universo constituido por tres regiones –Cielo, Tierra e Infiernos–, unidas entre sí por un eje central que pasa por una «abertura» o «agujero»].

COSMOLOGÍA Y EXPERIENCIA MÍSTICA

Un ideograma cosmológico se convierte para los creyentes y para los chamanes en un itinerario místico. A los primeros el «Centro del Mundo» les permite dirigir sus plegarias y sus ofrendas a los dioses celestes, mientras que para los segundos es la posibilidad de un vuelo en el sentido estricto de la palabra. El alma del chamán en éxtasis puede subir o bajar durante sus viajes al Cielo o a los Infiernos⁷. Sólo para los chamanes es posible la comunicación real entre las tres zonas cósmicas, la ascensión concreta y personal. Sólo ellos saben efectuar la ascensión por la «abertura central»; sólo ellos transforman una concepción cosmo-teológica en una experiencia mística concreta, una experiencia personal y extática. La «abertura central» al resto de los hombres les sirve únicamente para transmitir sus ofrendas⁸.

LIMITES SAGRADOS Y «MOVIMIENTOS DE ACERCAMIENTO»

Lo sagrado es siempre peligroso para quien entra en contacto con ello sin estar preparado, sin haber pasado por los «movimientos de acercamiento» que todo acto de religión requiere⁹.

DIFICULTAD DE ACCESO, INICIACIÓN

El símbolo en que está incorporada la realidad absoluta, la sacralidad y la inmortalidad, es siempre de difícil acceso. Esta clase de símbolos están siempre bien guardados y el hecho de llegar hasta ellos equivale a una iniciación, a una conquista

⁷ Los Tártaros del Altai se imaginan a Bai Ulgän en medio del Cielo, sentado en una Montaña de Oro (Radlov: *Aus Sibirien*, II, p. 6). Los Tártaros Abakán la llaman «La Montaña de Hierro»; los Mongoles, los Buriatos y los Calmucos la conocen con el nombre de Sumbur, Sumur o Sumer, nombres que descubren claramente la influencia hindú (Meru). Los Mongoles y los Calmucos se la representan como si tuviera tres o cuatro pisos; los Tártaros siberianos creen que la Montaña Cósmica tiene siete; su cima se halla en la Estrella Polar, en el «ombbligo del Cielo». Los Buriatos dicen que la Estrella Polar está enganchada en su cumbre.

⁸ Aunque probablemente no son los chamanes los que han creado, por sí solos, la cosmología, la mitología y la tecnología de sus tribus respectivas; se han limitado a interiorizar, experimentar y utilizar esas concepciones como el itinerario de sus viajes extáticos.

⁹ Importancia ritual del umbral del templo o de la casa; función separadora que los límites tienen; laberinto. «No te acerques, dice el Señor a Moisés, quítate las sandalias de los pies; porque el lugar que pisas es una tierra santa» (Éxodo, 3, 5).

(«heroica» o «mística») de la inmortalidad, un acceso iniciático a la sacralidad, a la inmortalidad, a la realidad absoluta.

Lo sagrado es siempre peligroso para quien entra en contacto con ello sin estar preparado, sin haber pasado por los «movimientos de acercamiento» que todo acto de religión requiere.

PEREGRINACIÓN Y ASCETICISMO

Este «itinerario difícil» está muy lejos de ser exclusivo de las pruebas iniciáticas o heroicas. Aparece en las circunvoluciones complicadas de algunos templos, como el de Barabudur, las peregrinaciones a los Lugares Santos (La Meca, Hardwar, Jerusalén, etc.), las tribulaciones del asceta en busca siempre del camino que le lleve a sí mismo, al «centro» de su ser, etc... El camino es arduo, sembrado de peligros, porque en realidad se trata de un rito por el que se pasa de lo profano a lo sagrado, de lo efímero e ilusorio a la realidad y a la eternidad, de la muerte a la vida, del hombre a la divinidad. El acceso al «Centro» equivale a una consagración, a una iniciación.

LA VIDA COMO CÁMINO

El itinerario que hay que seguir para llegar al «Centro» está lleno de obstáculos, etc. y, sin embargo, todas las ciudades, todos los templos, todos los habitáculos están en el Centro del Universo. Penetrar en un laberinto y conseguir salir de él, he ahí el rito iniciático por excelencia, y sin embargo todas las existencias, hasta la menos movida, pueden ser asimiladas al caminar en un laberinto.

NOSTALGIA DEL PARAÍSO

Desde cualquier ángulo que se la considere, la dialéctica de los espacios sagrados denuncia siempre la «nostalgia del paraíso». Un grupo de tradiciones refleja el deseo del hombre de encontrarse sin esfuerzo en el «Centro del Mundo», mientras otro grupo subraya la dificultad y el mérito que supone lograr entrar en él. El hecho de que la primera de ellas —la que facilita la construcción del «centro» en la morada misma del hombre— aparezca casi en todas partes, nos invita a considerarla, como muy significativa, como característica de la humanidad en general. Subraya y denuncia una condición determinada del hombre en el Cosmos, que podríamos llamar la nostalgia del paraíso, el deseo de estar siempre y sin esfuerzo en el corazón del mundo, de la realidad y de la sacralidad, y de superar en sí mismo de una manera natural la condición humana y recobrar la condición divina, o como un cristiano diría: la condición de antes de la caída. Incluso allí donde predomina la tradición de un «centro» muy defendido, aparecen en gran número, como hemos visto, «equivalentes» de ese cen-

tro, en niveles cada vez más accesibles¹⁰. Lo significativo no es el hecho de que el arquetipo pueda tener imitaciones (repeticiones) burdas sino el hecho de que el hombre tienda, hasta en los niveles más bajos de su experiencia religiosa «inmediata», a acercarse a ese arquetipo y a realizarlo. La necesidad constante que el hombre siente de realizar los arquetipos hasta en los niveles más viles y más «impuros» de su existencia inmediata; es la nostalgia de las formas trascendentes (en este caso, del paraíso).

Tomando en cuenta la convicción general (implícita en todo este material) de que el paraíso se halla localizado en alguna parte de la tierra, aun cuando exaltado por una montaña a un nivel más elevado, no es de extrañar que los viajeros salieran en su busca, y era inevitable que se contaran relatos de su éxito ocasional. Con fundamentos de esta clase aparece la Leyenda de Seth, narración de cómo el hijo de Adán, por orden de su padre, regresa al jardín para obtener el óleo de la Misericordia prometido por Nuestro Señor¹¹. Según un relato de aventuras escrito en el siglo XII, o quizá antes, Alejandro el Grande hizo un viaje al Paraíso Terrenal y ahí aprendió algo sobre los

¹⁰ Hemos hablado incluso de «réplicas fáciles» del «centro».

¹¹ En una forma temprana de esta narración (la versión latina es de los siglos III o IV A.C.) Eva y Seth hacen juntos el viaje; la serpiente los detiene y no consiguen el aceite, sino que regresan con nardo, azafrán, cáñamo y cinamomo. En un manuscrito leemos que el ángel da a Seth una rama con tres hojas del árbol del Paraíso, pero que él la deja caer en el río Jordán. La historia se transmitió en varias formas y se la encuentra incorporada en la leyenda de la Santa Cruz con interesantes variaciones. Según la versión más popular de esta leyenda, Seth sigue un sendero verde (uiam uiridem) hacia el Edén, señalado con las pisadas de Adán y Eva que conduce al oriente. El sendero empieza al borde de un valle. Cuando llega, se queda estupefacto por el esplendor del paraíso, pensando que es un incendio. Su hermosura (amenitas) se ostenta en varias especies de frutas y flores, en la armonía de las aves y en la fragancia deleitosa (multum fulgebat inaestimabili odore adiuncto). Ahí está la famosa fuente (fontem lucidissimum) con los cuatro ramales; sobre ella se alza el Arbol de la Vida desnudo de follaje, pero después lo ve Seth elevado hasta el cielo con un niño en mantillas en lo alto, y con raíces que penetran al infierno donde Abel se encuentra confinado. También en este caso, la colocación del Arbol de la Vida recuerda lejanamente a Yggdrasil en el noruego. Quizá recuerde todavía más el gran árbol, en los versos De Pascha atribuidos Cipriano, que sobre una fuente extendía sus ramas hasta el mismo cielo.

Del árbol proceden las tres semillas que originan las maderas que más tarde formarán el leño de la cruz. Este leño lo arrojan a las cloacas (probatiscam piscinam) de Jerusalén, en una de sus aventuras, y más tarde lo colocan como puente sobre el arroyo de Siloam. La reina del sur, Sibilina, se negó a hollarlo; recogió sus vestidos y lo honró, vadeando el agua profetizándole su destino futuro. En este ejemplo, el leño de la cruz parece casi una reminiscencia del puente purgatorial en su claro simbolismo de Cristo y su poder redentor. Lo cual no se modifica en manera alguna con la actitud de la reina, pues ella le rinde honor interpretándolo sencillamente como el santo símbolo. La leyenda plenamente desarrollada, que tuvo gran influencia, se encuentra en manuscritos cuando menos ya desde el siglo XIII; pero el episodio de la reina Sibilina (o sea la reina de Saba) se encuentra en una obra del VII. La cruz como puente, en esta forma, se menciona en *Los viajes de Mandeville*.

límites de su poder¹². Con el tiempo, se usó incluso el Paraíso Terrenal con propósitos satíricos¹³.

¹² Se trata del bien conocido *Iter ad Paradisum*, que en su mayor parte es independiente del seudo-Calístenes. Con todo, en un episodio a que ya nos hemos referido, la narración griega puede haber influido en la versión posterior: en ciertas versiones del seudo-Calístenes (en la carta de Alejandro a su madre y a Aristóteles) vemos que Alejandro atravesó el país de las tinieblas y llegó a una fuente clara en una región de aire dulce y fragante. Aquella fuente es el Pozo de la Vida, y un pescado que el cocinero de Alejandro está lavando en sus aguas cobra súbitamente vida. Más tarde, el héroe trata de penetrar en el País de los Bienaventurados, pero no lo logra. Este relato se difundió extensamente y siguió viviendo en la tradición oral. En el *Iter ad Paradisum* hay un viaje semejante. Ahí se dice que Alejandro escogió quinientos de los más valientes jóvenes de su ejército y se embarcó con ellos en una nave rumbo al paraíso. Parece que después de conquistar la India al Ganges y le dijeron que la fuente del río se hallaba en el jardín del Edén.

Los habitantes de las tierras circunvecinas habían sacado de la corriente hojas gigantescas para techar sus casas, y estas hojas una vez secas, exhalaban maravillosa fragancia. Con los jóvenes y el barco remontó el río durante un mes, con grandes dificultades debido al ímpetu de la corriente y a que el rugido de las aguas los ensordecía. Al fin llegaron a una ciudad de maravillosa altura y extensión, sin torres ni baluartes, toda cubierta de musgo. Allí desde una angosta ventana, uno de los habitantes les dio la Piedra Prodigiosa, que pesa más que todo el oro, a menos que se cubra la piedra con un poco de polvo y entonces pesa menos que una sola pieza de oro. Regresaron a Susa, y ahí Papas explicó que la ciudad que habían visto era donde los justos aguardan el día del Juicio, y que la Piedra Prodigiosa era una lección contra la ambición. Es de especial interés en este caso el viaje remontando el Ganges hasta su fuente en el Jardín; la fragancia de las hojas es un tema ya conocido.

Habría que mencionar otro episodio del seudo-Calístenes a este respecto, la historia de los árboles del sol y la luna. Nos cuenta cómo Alejandro llegó a un jardín: *locum arboribus consitum uel amoenissimis. Hunc illi paradisum uocitauerē*. En aquel bosquecillo, con el santuario de los dioses del sol y la luna, había dos árboles que llegaban casi hasta el cielo, uno de ellos masculino y el otro femenino; el árbol masculino es el del sol y el otro el de la luna. Dicen a Alejandro que conquistará el mundo pero que no regresará a su tierra. Los árboles se describen cuidadosamente: son como cipreses, pero más derechos, y de la misma especie que la palma; sus raíces están cubiertas de pieles de animales (leones, panteras y otros semejantes), de animales machos para el árbol masculino, y de hembras para el femenino; el árbol masculino habla a quienes lo consultan al amanecer, al mediodía y al declinar la tarde, y el árbol femenino de noche y durante las horas de la luna. El jardín está situado al oriente.

¹³ El más famoso ejemplo de semejante empleo es, quizá, *The Land of Cockaigne*, del siglo XIII, donde se describe una región de este tipo, pero superior, como trasfondo para lanzar un ataque contra la corrupción del monaquismo. Este país («Muy lejos mar adentro, al oeste de España») es más hermoso que el mismo paraíso, dice el poeta. En *Cockaigne* hay todo, comida y bebida, goces de un carácter muy terrenal y bienaventuranza. La fórmula negativa se emplea muy extensamente. Los ríos están también, pero sin nombre, y son de aceite, leche, miel y vino. Hay una gran abadía de monjes blancos y grises: las tejas son panes, los muros pasteles de carne; en el claustro las columnas son de cristal, con basamento y capitel de jaspe y coral. Hay adentro cuatro pozos de jarabe y melaza y vino con especias, aparentemente una repetición de los ríos, con joyas que incluyen el carbunco y la esmeralda (*prassiune*). Hay muchos pájaros que cantan día y noche; y bandadas de gansos que vuelan a la abadía gritando: «Gansos calientes, gansos calientes». A un lado hay un convento de monjas junto a un río de leche dulce. En este caso, es evidente que la sátira no está enderezada contra la idea de un paraíso en la tierra, aunque el motivo de la isla, la fórmula negativa, los ríos y el jardín se emplean como parte del cuadro convencional.

Muy lejos de Occidente y del cristianismo, los Guaraní siguen hoy buscando el Paraíso. En el momento en que llegaron los primeros colonos portugueses los guaraní poblaban una parte de la costa brasileña; su instalación allí habría sido reciente, según ciertos indicios: apenas si conocían el arte de la navegación, su alimentación se basaba en los productos de la caza y de la agricultura rudimentaria, y casi no utilizaban los productos de la pesca en el mar, las conchas, etc. Kurt Nimuendajú formuló la hipótesis de que la llegada de los Guaraní a la costa no sería más que la última fase de una gran migración hacia el oeste, en busca de la «Tierra sin Mal», su paraíso mitológico¹⁴.

Ya antes de la llegada de los jesuitas en 1554, algunos cronistas habían registrado una gran migración que había tenido lugar en el noreste de Brasil. Un grupo numeroso de Tupi-Guaraní partió de la costa oriental de Brasil, a la altura de Pernambuco, bajo la dirección del pagé Viaruzu; diez años después, los supervivientes llegaban a la aldea de Chachapoyas, en territorio peruano, donde fueron recibidos con mucha curiosidad; habían atravesado toda la Amazonia en busca de su paraíso. Las migraciones siguientes se escalonaron durante fines del siglo XVI y todo el comienzo del XVII, en la misma región aproximadamente: 1562, 1569, 1600, 1606, 1609. Todavía hoy grupos de Guaraní, fatigados de buscar en vano su paraíso por el lado del litoral, vuelven sobre sus pasos y parten de nuevo hacia el oeste, creyendo haber interpretado mal el mito¹⁵.

¹⁴ Como quiera que sea, en el tiempo en que los padres jesuitas se establecieron en São Vicente y en São Paulo, en 1554, se advertía cierta efervescencia en las aldeas aborígenes de la región; pages iban de un lugar a otro predicando la llegada de los tiempos nuevos, afirmando que eran ya la encarnación del héroe civilizador, ya su emisario; incitaban a los indios a abandonar el trabajo de la tierra y consagrarse a la danza, para encontrar el camino del paraíso de los antepasados. Así se anunciaba su llegada a una aldea, los indios limpiaban los caminos y recibían a los Pagés danzando y cantando. Los pagés les revelaban que en la «Tierra sin Mal» las plantas crecían solas; las flechas partían solas a cazar en la selva; se haría gran cantidad de prisioneros sin lucha; los viejos volverían a ser jóvenes y todas las mujeres serían bellas. A las mujeres sobre todo las impresionaban mucho aquellos sermones y caían al suelo en trance. Alfred Métraux interpreta esos acontecimientos como el signo precursor de un éxodo; los indios se preparaban a partir en busca de la «Tierra sin Mal».

¹⁵ Nimuendajú hasta encontró, en 1912, un pequeño grupo guaraní que estaba en camino desde hacía mucho tiempo, que había sufrido mucho y visto morir a parte de sus miembros, pero que no perdía la esperanza de llegar al paraíso. Incapaz de disuadir a aquellos indios de su proyecto, Nimuendajú los acompañó hasta la playa de Itanhaem, a donde llegaron después de un viaje extremadamente penoso. El asombro de los indios ante el mar fue profundo: no habían imaginado encontrar aquella masa de agua cuyo fin no se veía, y por primera vez pareció conmoverse la firmeza de su creencia. Sin embargo, construyeron su «casa de danza» para poder empezar inmediatamente a ejecutar los ritos necesarios. Danzaron, cantaron, y Numuendajú con ellos. Después de algunas horas de ejercicio, cayeron a tierra uno tras otro extenuados, desengañados, desalentados. Pero al día siguiente ya decían que habían debido olvidar algo o interpretar mal el mito, y que había que comenzar de nuevo.

Según las creencias tradicionales de los Guaraní, la danza daba ligereza a los cuerpos; si conseguían danzar varios días seguidos, serían capaces de volar más allá del océano y tomarían tierra en la otra orilla, donde se encontraba la «Tierra sin Mal». Pero la fatiga los echaba por tierra uno a uno, y siempre buscaban una explicación admisible de su fracaso. Algunos volvían a partir en una dirección nueva, que creían ser la buena; otros se quedaban en aquel lugar, y después de haber intentado varias veces perfeccionar su rito y su actuación, acababan por desanimarse y abandonar la busca¹⁶.

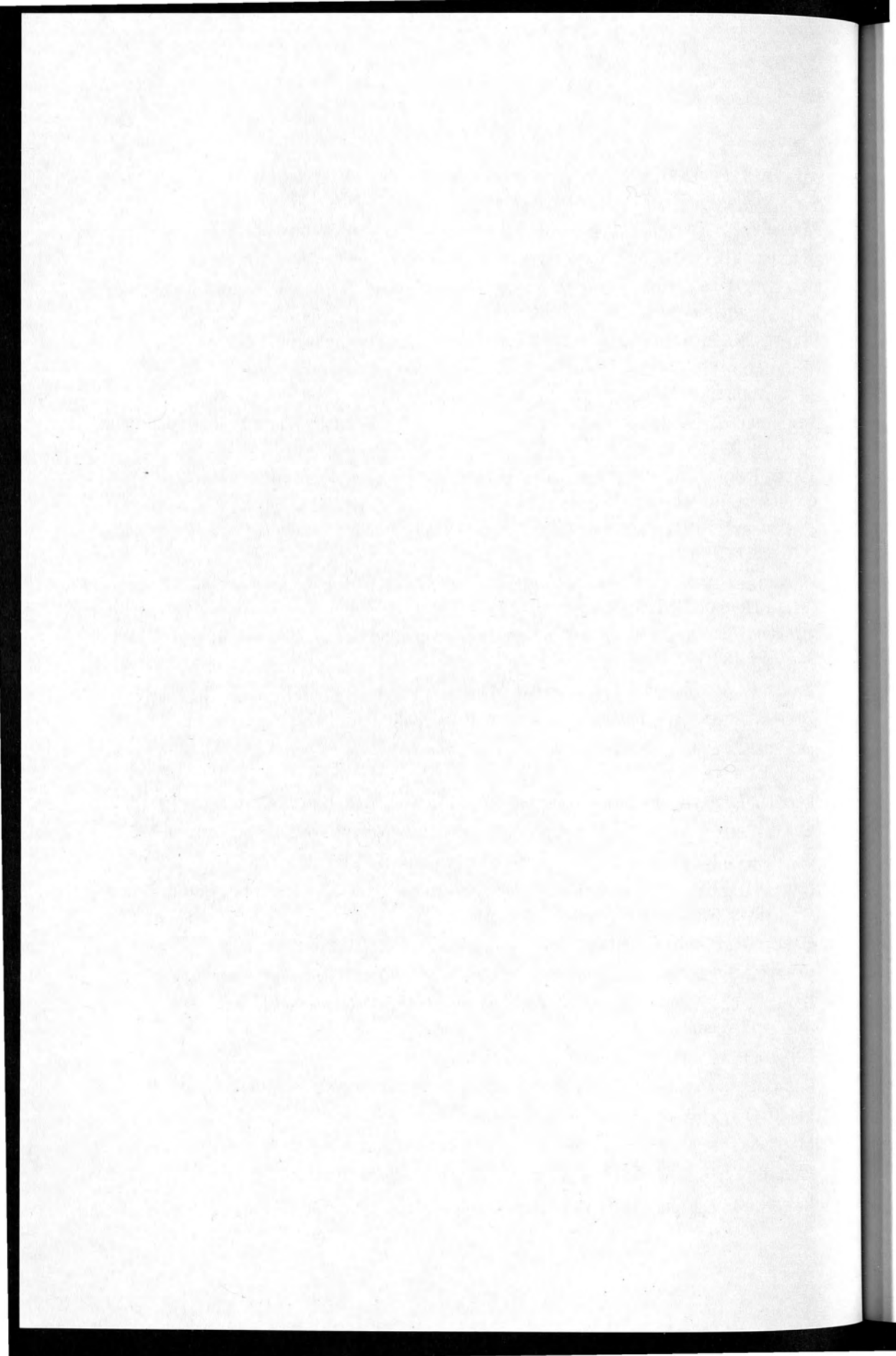
La desesperanzada búsqueda de la Tierra sin Mal guaraní revela en una humanidad todavía en «el nivel etnográfico» como suele decirse, una postura espiritual que sólo se distingue de los sistemas elaborados y lógicamente coherentes de la teología y la metafísica por la pobreza de sus medios de expresión (que se reducen a danzas, símbolos, ritos y supersticiones). Pero precisamente esta pobreza y esta vulgaridad de medios de expresión, dan más peso a la actitud espiritual que expresan. Su autenticidad, la importante función que desempeñan en la vida de los pueblos primitivos y semicivilizados, son una prueba de que los problemas de la metafísica y de la teología están muy lejos de ser una invención tardía del espíritu humano o una fase aberrante o transitoria de la historia espiritual de la humanidad.

¹⁶ Los Nandeva, que habitan el litoral de São Paulo, ya no parten, ya no esperan partir: «Somos pecadores -dicen-, no somos dignos de llegar vivos a la 'Tierra sin Mal'». La noción del pecado, desconocida en la civilización guaraní, existe entre ellos y demuestra que su aculturación afectó ya al nivel de la creencia religiosa. En efecto, la noción de pecado no existe en el universo guaraní; si los indios no tienen éxito en su busca de la «Tierra sin mal» es siempre por razones mecánicas o mágicas: no se danzó como se debía; faltaba un instrumento indispensable; los vestidos europeos y la sal absorbida en las comidas hacen pesados los cuerpos, que se hacen incapaces de elevarse en el aire, y el éxito del rito no será posible más que cuando sean eliminados todos los elementos nefastos.

Los movimientos guaraníes siguen el mito paso a paso, pero nunca han llegado hasta el fin... Los indios pueden esforzarse por danzar con toda su fe, pero «sus cuerpos no son bastante ligeros para volar hacia la morada ancestral». La intimidad con los extraños que se ríen de tales leyendas siembra la duda entre los Guaraní. Los Mbüá defienden celosamente su aislamiento como un medio para proteger sus creencias; todavía parten en busca de la «Tierra sin Mal». Pero los Nandeva, cuyas hijas ya están casadas con campesinos brasileños, reconocen con tristeza que ya no pueden seguir el camino indicado por el mito.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ - PEREYRE, F. (editor): *Aspects de l'espace en Europe. Société d'études linguistiques et anthropologiques de France*. París, Editions du CNRS 1979.
- ARDREY, R.: *Territorial Imperative*. Nueva York, Ateneum Publisher, 1966.
- BACHELARD, G.: *La Poética del espacio*. México, FCE, 2. ed., 1975.
- BALFET, H., e outros: *Pratiques et représentations de l'espace dans les communautés méditerranéennes*. París, CNRS, 1976.
- BARTES, R.: *La Semiología*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1972.
- BOUGHALI, M.: *La représentation de l'espace chez le marroccain illettré*. París, Éditions Anthropos, 1974.
- BOURDIEU, P.: *La maison ou le monde renversé. Le sens pratique*. París, Éditions de Minuit, 1980.
- CAROL ROGERS, S.: «Espace masculin. Espace féminin. Essai sur la difference». *Études rurales*. Abril-xuño, 1979, p. 87-110.
- CASSIRER, E.: «El mundo humano del espacio y del tiempo». *Antropología filosófica*. México. FCE, 1971.
- CHOMBART DE LAUWE (ed.): *Famille et habitation*, 2 vol. París, Maison de Sciences de l'Homme/CNRS, 1959.
- CRESWEL, R.: «Les concepts de la maison: Les peuples nonindustriels». *Zodiac*, n. VII, 1960, pp. 182-197.
- DAVIS, F.: *La comunicación no verbal*. Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- DEFFONTAINES, P.: *L'homme et sa maison*. París, Gallimard, 1972.
- DOLFUS, J.: *Les aspects de l'architecture populaire dans le monde*. París, Albert Morancé, 1954.
- ECO, U.: *La estructura ausente: introducción a la Semiótica*. Barcelona, Lumen, 1981.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.: *El tiempo y el espacio. Los Nuer*. Barcelona, Anagrama, 1977.
- FISCHER, G. N.: *La psychosociologie de l'espace*. París, PUF, 1981.
- GARCÍA BALLESTEROS, A. (editora): *El uso del espacio en la vida cotidiana*. Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer, UAM, 1986.
- GARCÍA J. L.: *Antropología del Territorio*. Madrid, Taller de Ediciones J.B., 1976.
- GOFFMAN E.: *La mise en scène de la vie quotidienne* (2 vol). París, Ed. Minuit, 1973.
- HALL, E. T.: *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio*. Madrid, Nuevo Urbanismo, 1973.
- ISNARD, H.: *L'espace géographique*. París, PUG, 1978.
- LABASSE, J.: *Organisation de l'espace. Éléments de géographie volontaire*. Hermann, 1966.
- MARC, O.: *Psychoanalyse de la maison*. París, Seuil, 1972.
- MAUS, M.: «Représentations collectives». *Oeuvres complètes*. Vol. 2, París, Minuit, 1973.
- PAUL-LEVY, F., e SEGAUD, M.: *Anthropologie de l'espace*. París, C.G.P., 1983.
- RAGON, M.: *L'Espace de la Mort*. París, Albin Michel, 1981.



OS SANTUARIOS E OS SEUS SÍMBOLOS

Xosé Ramón Mariño Ferro
Universidade de Santiago

A peregrinación, como é de sobra coñecido, non é unha práctica relixiosa exclusiva do cristianismo. Existe noutras culturas, chegando no Islam ó rango de precepto obrigatorio. Naturalmente, aparece integrada no contexto relixioso correspondente. En Galicia ese contexto é, a pesar de que moitos etnógrafos e antropólogos se obstinen en negalo, a relixión católica.

A romaría vai ligada á concepción da vida terrea como camiño cara a outra existencia, que é considerada perdurable e, en xeral, máis perfecta. Creo que esa concepción da vida aparece nas grandes culturas, cando o tempo deixa de ser exclusivamente cíclico e se fai histórico. As sociedades ágrafas adoitan crer nunha vida perdurable semellante á terrea; as sociedades con escritura e con concepto da historia cren no Paraíso.

Coma a vida, a peregrinación é un acto penitencial no que os fieis se purifican para poder entrar en contacto co mundo sagrado. Coma os homes padecen e se limpan no seu tránsito cara ó Paraíso, os romeiros fan o mesmo no seu camiño cara ó santuario.

En Platón, Plutarco, Marco Aurelio e outros filósofos da Antigüidade atopamos xa o camiño como imaxe da vida. Filón, por exemplo, di que «la vida es un viaje desde aquí abajo hasta el cielo»¹. E, por outra parte, en Israel tamén se concibe a vida como peregrinación. O *Antigo Testamento* presenta ó pobo elixido «caminando humildemente en presenza de Dios, en forma de comunidade peregrinante»².

Os escritores cristiáns repiten con profusión a imaxe. Santo Agostiño nun dos seus sermóns di: «Vivid todos unánimes, sed todos fieles, suspirando en esta peregrinación por el deseo de aquella única patria». Santiago de la Vorágine, na lenda de San Wolfgang, escribe: «Las personas virtuosas tienen conciencia de que son forasteras en esta tierra y saben perfectamente que pasan por ella en plan de peregrinación»³.

A mesma palabra peregrinación xorde neste contexto. Sabemos que en principio se lle chamaba peregrino ó viaxeiro, ó que se encontraba *per agros*, ou sexa, no campo, fóra da cidade. E o exilio perpetuo coñecía-se como *perpetua peregrinatio*.

¹ Spicq, 9.

² Spicq, 10.

³ Santo Agostiño, 1983, 105; Vorágine, 920.

Polo tanto, dicir que a vida é unha peregrinación equivale a considerala un exilio fóra da verdadeira patria, que non pode ser outra senón o Paraíso. Como di San Pablo, «nosotros somos ciudadanos del cielo». E VoráGINE escribe: «Los santos carecen de morada estable en esta vida temporal; su verdadera patria es el cielo»⁴.

Temos, pois, o primeiro significado simbólico: a peregrinación como imaxe da vida terrea. Pero en cada un dos elementos da peregrinación aparecen moitos máis símbolos. Empecemos polo santuario e os seus focos de sacralidade.

Para un católico os focos de sacralidade dun santuario son as reliquias e as imaxes de Deus, a Virxe e os santos.

Unha primeira pregunta que debemos facernos refírese á localización dos santuarios. ¿Ten algún significado simbólico o feito de que haxa tantos santuarios á beira do mar, no cume dos montes, nas covas? Creo que si, e créoo porque eses lugares son os mesmos que aparecen na xeografía maléfica. Como estudiei en *Satán, sus siervas las brujas y la religión del Mal*, as praias, o mar, os montes e as covas están asociados co Demo.

¿Por que se levantan neles os santuarios? Para que o poder sagrado venza ó Mal alí onde este se manifesta.

Concretémonos ó caso do mar. No *Antigo Testamento* é concibido repleto de monstros, entre os que destaca Leviatán, «el dragón que hay en el mar». O autor do Apocalipse, pola súa parte, viu «surgir del mar una Bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas». Polo mar pasearanse logo os demos e as bruxas que provocan as tempestades e os naufraxios⁵.

Por iso o triunfo de Deus sobre Satán é o triunfo sobre o mar e os seus monstros:

«Tú domeñas el orgulloso mar,
cuando sus olas se encrespan las reprimes.
Tú machacaste a Ráhab -monstruo marino- lo mismo que a un cadáver,
a tus enemigos dispersaste con tu potente brazo»⁶.

No *Antigo Testamento* tamén a montaña «es la morada de los demonios» e precisamente por iso «es el lugar en el que se revela Yahvéh»⁷.

⁴ Flp, 3, 20; VoráGINE, 920. Ver máis texto en Mariño, 1987, 307 - 309.

⁵ Ver Mariño, 1984.

⁶ Sal, 89, 10.

⁷ Diccionario Teolóxico do Novo Testamento «Deserto»; Eichrodt, 93 - 94.

A transformación que sofren os maléficos montes ó seren santificados por un poder sacral témola fermosamente expresada en lendas como a de Santiago e o Monte Ilicino. Ó chega-lo Santo, o Dragón -que representa ó Demo- morre e o monte pasa a chamarse Pico Sacro. Nas lendas bretonas dos santuarios que levan o nome de Monte de San Miguel dise que o santo vén combater co Demo⁸.

En moitas das lendas dos santuarios galegos a Virxe e os santos, ou as súas imaxes, aparecen nos montes, as covas ou o mar, xeralmente embravecido. Así, a Virxe de Vilaselán, a máis popular da comarca de Ribadeo, «fue encontrada en la playa de la feligresía de Vilaselán, al pie de la fuente de los soldados». E os seus devotos cantan:

«Virxe de Vilaselán
¡onde fuches aparecida!
á mesma beira do mar,
ó pé dunha fonte fría»⁹.

É común que cando se aparece un ser sagrado ou unha imaxe súa, se marque a súa sacralidade por medio de certos símbolos como son a luz, o son celestial, etc. Moitas lendas describen a aparición dun santo, da Virxe ou das súas imaxes no medio dun resplandor extraordinario. A luz é símbolo de sacralidade. No *Antigo Testamento* Deus aparece vestido dunha luz resplandecente¹⁰ e no *Evanxeo* Cristo revélase coma a luz do mundo.

Temos, entón, que o santuario é un lugar sacralizado pola aparición dun ser sagrado, pola presenza dunha reliquia ou dunha imaxe, e que se se elixe a beira do mar, o monte ou a cova como situación é para representa-lo triunfo de Deus sobre o Mal.

Pois ben, a peregrinación consiste en ir tomar contacto con ese poder sagrado. Pero non se pode contactar co sagrado sen antes purificarse. (É a mesma idea có xaxún e a abstinencia antes da comunión nas vésperas de festa). E purificarse supón facer algún tipo de penitencia. Face-lo camiño é, precisamente, o acto penitencial propio e característico das romarías. Por suposto, a penitencia é maior canto máis lonxe quede o santuario. De aí o maior mérito que supón o visitar santuarios coma o de San Andrés de Teixido:

⁸ Sébillot, 1983, 81 - 82.

⁹ Lanza, 35.

¹⁰ Sal, 104, 2; Hab, 3, 3, etc.

«Vin de San Andrés de lonxe
coa cesta na cabeza,
fun por mar e vin por terra,
o santo mo agradeza».

«Fun a Santo San Andrés
aló no cabo do mundo.
¡Só por te ver meu santo,
tres días hai que non durmo!».

«Pasei a Ponte do Porco,
paseille a man polo lombo;
¡meu divino San Andrés,
o voso camiño é longo»¹¹.

Ou o de Santiago, que queda na Finisterrae.

Hai, ben se sabe, formas de acrecentar esa penitencia básica: camiñar descalzos, ir de xeonllos, etc. Vexamos, como mostra, o que sucede en San Andrés de Teixido: «Una vez llegados al profundo y ameno lugar de Teixido que aprisionan altos riscos, hay muchos romeros que de rodillas dan una o varias vueltas a la capilla del santo por la desigual y pedregosa calle que la circuye, en virtud de la promesa votiva, con una burda almohadilla de paja sujeta a las pantorrillas. Algunos ya bajan de tan penosa manera, a veces con los pies ensangrentados, desde los altos en donde se encuentran los *amilladoiros*»¹².

Nese mesmo santuario dáse outra forma de penitencia engadida, moi minoritaria en Galicia a non ser na Pobra do Caramiñal durante a procesión do Nazareno. Refírome ó costume de portar hábito. En San Andrés de Teixido faise cada vez máis raro contemplar algún romeiro que vista hábito, ou sexa, unha túnica de calquera tela e cor, de mangas longas e, ás veces, con capucho¹³.

Nesa xoia da relixiosidade tradicional que é San Andrés de Teixido «subsiste aún la curiosa costumbre de que todo romero, que, por primera vez, va al santuario en cumplimiento de algún voto, arroje una pesada piedra, recogida en el monte, en cualquiera de los grandes montones, llamados *amilladoiros*, que con la acumulación de las mismas se han ido formando en el transcurso de los siglos, a los lados del áspero camino, pero cerca ya de la ermita, donde comienza el violento descenso a la hondonada»¹⁴.

¹¹ Salgado, 61, Maciñeira, 71.

¹² Maciñeira, 79.

¹³ Maciñeira, 76, Cebrián, 150.

¹⁴ Maciñeira, 53.

Dende Beriño, lugar onde está o primeiro, ata o santuario hai máis de vinte *amilladoiros*. «Las piedras de cada uno son incontables, y todas en total han de juntar millones». «Los *amilladoiros* de Beriño –escribe Rafael Usero– se ven actualmente cubiertos por un manto de tierra y vegetación, pero durante mucho tiempo fueron los primeros que el peregrino divisaba, donde echaba su piedra traída desde Dios sabe dónde»¹⁵.

Outros santuarios galegos con *amilladoiros*, amais de Santiago, son Nosa Señora de Caión e Nosa Señora de Pastoriza¹⁶.

Carga-las pedras é, así mesmo, outra forma de penitencia. Iso é o que manifestan os devotos de San Andrés¹⁷, coincidindo cos de San Miguel de Puglia¹⁸.

Pero hai máis. Un ilustrado romeiro de San Andrés cualificou os *amilladoiros*, «de monumentos imperecederos, testigos rudos de religioso tránsito, libros de granito donde el peregrino coloca su firma, y, en fin, de estadística piadosa»¹⁹.

A explicación que dan os aldeáns bretóns é que «el día del Juicio Final, cuando las piedras hablen, testificarán que el romero ha dado cumplimiento en vida del romeraje»²⁰. En xeral, en toda Francia dábáselle ese mesmo significado. «En Provenza, en las inmediaciones de la Sainte-Baume, que atrae desde hace siglos un gran número de peregrinos, se ve una multitud de pequeñas montañas de piedras, cuya significación conocen perfectamente las gentes del país: son –dicen– el signo material del cumplimiento del voto»²¹.

Este costume debe poñerse en relación co uso antigo, que acompañaba verdadeiros actos xurídicos, de lanzar unha pedra para afirmar un xuramento. Dese uso aínda quedan en Francia algúns vestixios. Un exemplo: un mariñeiro que estaba pescando ostras en Cancale lanzou –cóntanos Paul Sébillot– unha pedra á badía dicindo: «Adios Cancale y sus barcos, no volveré el año próximo, tiro mi piedra»²².

En ámbolos dous casos, como proba dun xuramento, ou como sinal dunha peregrinación, o uso da pedra baséase en que, como elemento perdurable, quedará para sempre. A pedra é unha proba eterna.

Nalgúns santuarios coñécense formas máis modernas –digamos– de deixar constancia da visita: na ferrolá ermida do Chamorro, en Santa Tegra e en Nosa Señora da

¹⁵ Usero, 27.

¹⁶ Existen costumes similares en boa parte de Europa, en boa parte de Asia e no norte de África (Comunicación persoal de Ramón Valdés).

¹⁷ Usero, 27.

¹⁸ Kriss-Rettenbeck, 388.

¹⁹ Maciñeira, 55.

²⁰ García Martínez.

²¹ Sébillot, 1983, 185.

²² Sébillot, 1983, 181.

Bonanza (Portugal) os visitantes, como proba da súa peregrinaxe, asinan nas paredes branqueadas do adro²³.

Non se pense –como me temo, sabendo os prexuízos con que se mira a relixiosidade popular– que os devotos desconfían da seriedade dos santos e desexan posuír unha proba tanxible. O que en realidade desexan é que quede unha proba pública da fe que ós romeiros move. Os miles ou millóns de pedras representan a miles ou millóns de peregrinos, e isto non poderá pasarlle desapercibido ó que por primeira vez visita o santuario.

No carácter penitencial que –segundo acabamos de sinalar– ten toda peregrinación baséase unha crenza sorprendente: os que morreron sen cumprir unha promesa deben peregrinar en espírito. Ou como di o coñecido proverbio: a San Andrés vai de morto o que non foi de vivo. Danse casos de que unha persoa morta se apareza a un familiar e lle rogue que o acompañe na súa romaxe. Cóntase –non sen gracia– que uns rapaces que ían de romaría a San Andrés entretivéronse levando a patadas unha caveira e que ó chegar esta díxolles: «Muchas gracias, amigos míos, pues con vuestra ayuda pude llegar hasta aquí y de esta manera hice la romería que no hice en vida»²⁴.

A crenza non é exclusiva de San Andrés. A Santiago viaxaban así mesmo os espíritos²⁵. En Bretaña facían de mortos o Tro Breiz, a volta a Bretaña de catedral en catedral –uns 523 Km–, os que non o fixeran de vivos²⁶.

Pero, por se non nos parece pouco asombroso que viaxen os mortos, resulta que poden facelo baixo a aparencia de animais. Os devotos que se dirixen a San Andrés de Teixido «cuidan de no molestar ni matar reptil alguno de los que encuentren, porque son almas en pena que marchan también a cumplir la romería que en el transcurso de su existencia terrenal no hicieron»²⁷. Carré Alvarellos recolleu en varias parroquias coruñesas o conto dun mozo descrido que, camiño de San Andrés matou unha serpe. Logo sentiríase afectado dun mal estraño, ata que, por consello dun sacerdote, xuntou os anacos do réptil. No intre recobrou el a saúde e o animal a vida, proseguindo a súa interrompida viaxe cara ó santuario. Era a alma dunha persoa que non realizara en vida a súa promesa de visita-lo santo²⁸.

Estas peregrinacións de almas encarnadas nun animal non as podemos entender sen aclarar que na cultura tradicional se representa mediante diversos animais o estado de pureza ou impureza dos mortos. A alma dos que morren perfectamente limpos sobe ó Paraíso en forma de pomba; as almas manchadas coa inmundicia do pecado transfórmanse en animais inmundos para ir, ou ben definitivamente ó Inferno, ou ben

²³ Rodríguez Fraiz, 28.

²⁴ Nós, 95, 214.

²⁵ Ver Mariño, 1987, 147 e ss.

²⁶ Brékilien, 259. Ver Sébillot, 1983a, 178.

²⁷ Maciñeira, 77.

²⁸ Carré Alvarellos, 345.

de modo temporal ó Purgatorio. Pero tampouco debemos ignorar que o Purgatorio da cultura tradicional pode estar —e xeralmente está— neste mundo. O Purgatorio supón unha penitencia, e xa vimos que nas romarías predomina o compoñente penitencial. Resulta, entón, que peregrinar de morto en forma de bicho é unha maneira de expresar que ó morrer haberá que face-la penitencia purificadora que non se fixese en vida. Sinxelamente iso. Pero claro, expresado nunha linguaxe simbólica da que a cultura urbana descoñece os significados.

Unha vez que o peregrino se purificou mediante a penitencia —do camiño e, non o esquezamos, a sacramental—, pode entrar en contacto co mundo sagrado, é dicir, pode participar na liturxia e toca-las imaxes e as reliquias.

Naturalmente, a fórmula máis sinxela, e tamén a máis común, de toca-las imaxes é usando as mans. Pero consérvanse outras prácticas.

En Santo Adrián do Mar (Malpica) «hasta hace unos treinta años los romeros solicitaban del sacerdote que tuviera a bien bajarles el santo, vieja costumbre existente en multitud de santuarios y que consiste en utilizar una estatua del santo tallada para ese fin; por ello tiene reducidas dimensiones y una especie de asa o agarradera en la espalda. El que baja el santo va colocándola sobre la cabeza, los hombros, pecho y espalda del ofrecido diciendo mientras tanto una oración ritual, casi siempre ancestral, en la que se invoca el poder del santo y de Dios para bien del que lo solicita»²⁹.

Ningún romeiro de San Andrés «abandona el templo sin que le den a besar una pequena imagen del santo y le persignen con ella, o sea, sin que le pongan el santo»³⁰.

Ás veces tócase a imaxe con algunha planta ou obxecto, que dese xeito se converte nunha reliquia representativa: un recurso para alongar no tempo o contacto co sagrado. É moi frecuente o uso de panos e anacos de pan para este fin.

Os romeiros de San Andrés de Teixido tocan a imaxe do santo cun ramo de abeleira —planta de dilatada historia como arma simbólica—, que logo se usará na casa para cura-los animais enfermos. Nese ramo cólganse pequenas figuras de masa de pan sen fermentar, endurecidas ó forno e coloreadas con anilinas, e que son representación de San Andrés, da barca en que chegou e de certos animais e obxectos que aparecen na súa lenda³¹.

Unha das reliquias representativas máis coñecida e enigmática é a cuncha dos xacobitas. Como se sabe, servía como sinal de ter cumprido a peregrinación. Pero ó mesmo tempo era unha reliquia representativa, que, xa na casa, servía para curar enfermidades.

²⁹ Cebrián, 230.

³⁰ Usero, 45.

³¹ Usero, 49 e ss.

¿Por que a vieira? Por dúas razóns: por ser abundante nas costas galegas e polo seu valor simbólico. Tentaremos explicar este no seu desenvolvemento lóxico.

Existe unha clara semellanza entre a cuncha e o órgano sexual feminino³². De aí que sexa utilizada como símbolo seu. É un dos poucos símbolos incuestionables da arte paleolítica. En Grecia tamén se usaba³³. O termo latino *pecten* designa un tipo de ostra e o órgano sexual feminino³⁴. Na fala popular de Hispanoamérica chámasele «concha» ó sexo da muller: en Galicia, chámasele «cuncha» ou ben «ameixa», «zamburiña», etc. Na seguinte copla xógase ó equívoco coas cunchas instrumento musical e as cunchas metafóricas:

«Heiche de tocar as cunchas
miña carraspeiriña,
heiche de tocar as cunchas
naquela corredoiriña
ou: ó son da miña gaitiña»³⁵.

Esas cunchas, como as que aparecen nos cadros do Bosco, nas que penetra un home ou un macho cabrún, asno, galo, cervo, etc. —animais con fama de luxuriosos— seguramente representan a fornicación. Caracois e cunchas por tódalas partes —di Eliade— figuran como emblemas do amor e do matrimonio³⁶. Tamén do nacemento, posto que por unha cuncha chegamos á vida. Venus, a deusa do amor, a femia, xorde, con toda lóxica, dunha cuncha e da espuma —seme— formada nos xenitais de Urano³⁷.

O seguinte paso lóxico consiste en converte-las cunchas, ó igual que outros significantes de vida, en símbolo do nacemento á vida futura, en símbolo de resurrección. Este vai se-lo motivo do seu emprego nos sarcófagos romanos e logo nos cristiáns³⁸. Ata a época carolinxia as sepulturas conteñen, a miúdo, cunchas como alegoría dunha tumba da que vai esperta-lo home³⁹.

Finalmente, a cuncha serve como símbolo do nacemento espiritual, como o que acontece no bautismo e nas peregrinacións. De aí as cunchas para verte-la auga sobre o bautizado; de aí que as pías bautismais adoiten ter forma de cuncha. E de aí que os

³² Eliade, *Imágenes y símbolos*, 137.

³³ Eliade, 141.

³⁴ Plinio, XXIX, 26; Juvenal, VI, 370 (Ver Apuleyo, *Apología*, 33, 6, nota 138, de Biblioteca Clásica Gredos).

³⁵ Nós, 144, 149.

³⁶ Eliade, 142.

³⁷ Ruiz de Elvira, 51, 50.

³⁸ Baltrusaitis, 58; Eliade, 142.

³⁹ Baltrusaitis, 60.

peregrinos, limpos de pecado gracias á penitencia do camiño e ás purificacións rituais, amosen o seu novo estado, o seu renacer espiritual, mediante unha cuncha. Así o fan os romeiros que acoden ó Mont Saint-Michel⁴⁰ e a Santiago de Compostela.

Vimos que a peregrinación é un acto penitencial, un encontro co mundo sagrado. Necesitamos saber agora por que os devotos acoden ós santuarios. Algúns fano por devoción; a maioría, sen embargo, vai solicita-la axuda dos santos ou darlles gracias por tela xa recibido.

As solicitudes son tan variadas coma os males que axexan ó home. Claro que o que se considera como males depende de cada cultura e de cada momento histórico. Así, por exemplo, actualmente o paro é un mal; en cambio, na Galicia campesiña de antano non existía ese problema. Sen embargo, non o era pequeno unha seca pertinaz, mentres que o habitante da cidade a estima como bo tempo.

Tampouco era pequeno problema a soltería para os mozos e, sobre todo, para as mozas da sociedade tradicional. De aí que recorresen ós santos. Ten fama de casamenteiro San Andrés de Teixido:

«A San Andrés de Teixido
téñeno que venerar
as rapaciñas solteiras
se logo queren casar»⁴¹.

O máis chamativo do caso é que as romeiras de San Andrés pretenden conseguir noivo collendo a famosa herba de namorar:

«A herba de namorar,
a herba namoradeira;
a herba de namorar
tráiocha na faltriqueira»⁴².

O tópico é dicir que nos atopamos ante un rito máxico precristián. Na cultura popular existen crenzas máxicas, pero non, dende logo, nas romarías. O que os estudosos toman por ritos máxicos non son senón ritos indicativos, ritos mediante os cales se lle comunica ó santo o que se lle pide. ¿E por que se lle pide noivo ou noiva a San Andrés collendo herba de namorar? Porque baixo ese nome se coñece en Galicia a *Armeria marítima* ou caravel mariño, que, como todo caravel, é símbolo da persoa amada. Poñamos como proba un par de cantigas:

⁴⁰ Clébert.

⁴¹ Usero, 125.

⁴² Maciñeira, 101.

«Non vin rosa máis fermosa
nin caravel máis encarnado
nin cara máis feiticeira
como a que teño ó meu lado».

«O meu amor é un cravo
eu son rosa para ele;
ele é do meu corazón,
eu son do corazón dele»⁴³.

Porque representa á persoa amada.

«O cravo despois de seco
significa amor perdido»⁴⁴.

De aí tamén a forma en que as rapazas tudelanas exteriorizaban o rechazo dun pretendente: «Mostraban un clavel anaranjado en posición invertida»⁴⁵.

Polo tanto, coller herba de namorar en San Andrés de Teixido supón pedirlle ó santo o que ese caravel significa: amor, amante⁴⁶.

Pero nos santuarios pídense máis cousas. Os mariñeiros da Costa da Morte encoméndanse á Virxe da Barca para que os salve de naufraxios e tormentas:

«Nosa Señora da Barca
Nosa Señora valédeme,
que estou no medio do mar,
non hai barqueiro que reme»⁴⁷.

Nos tempos de navegación a vela o calmazo podía resultar tan dramático como unha tormenta, impedíndolles ós barcos regresar a porto. Nesas circunstancias os mariñeiros de Cariño rogaban a San Andrés de Teixido:

⁴³ Nós, 99, 44; Coutinho, 99.

⁴⁴ Coutinho, 95.

⁴⁵ Satrústegui, 1981, 203.

⁴⁶ En N. S. da Franqueira solicitan un noivo facendo un nó nunha xesta; o mesmo en Amil. En San Gonzalo de Bunheiro (Portugal) as mozas levan na cabeza, sen agarralo coas mans, un plato de papas. En San Gonzalo de Amarante a petición é por medio de bolos de pan con forma fálica.

⁴⁷ Cabeza, 6.

«Meu Señor San Andresiño
póñanos o vento de popa
que somos os de Cariño
traemos a vela rota»⁴⁸.

Oración semellante lle dirixen os mariñeiros doutras zonas a Nosa Señora de Chanteiro, á Virxe da Barca e a Santa Tegra⁴⁹.

Amáis destas solicitudes verbais existe un modo máis popular, e tamén máis sorprendente para o alleo á cultura tradicional, de pedir vento. Consiste en que as nais, esposas ou fillas dos mariñeiros vaian a un santuario e lle dean a volta a unha tella.

As mulleres de Corme, cando os homes tardaban demasiado en regresar de Bilbao, a onde levaban madeira en barcos de vela, subían ó santuario de Nosa Señora do Faro darlle a volta a unha tella. O que solicitaban indícanolo estas dúas coplas:

«Vamos xunto á Virxe
do Monte do Faro
que nos mande o vento
para que chegue o barco».

«Fun tres veces a ti, miña Virxe,
para que o ventíño lle mandes a popa
ao meu home, que fai moito tempo
que está de viaxe e queda sen roupa»⁵⁰.

Na Virxe do Monte de Camariñas tamén cambian unha tella da cuberta da ermida e logo colócana na dirección do vento desexado. O mesmo fan na ermida de San Roque pertencente á parroquia de San Xiao de Moraime. Á ermida de San Alberte en Ribeira (A Coruña) acudían as nais e noivas dos mariñeiros para cambia-la tella cando o vento era desfavorable. Para o rito non era preciso subir ó tellado; bastaba con cambiar de posición, de acordo coa dirección do vento desexada, unha das tellas que había nunha ventá situada na cabeceira da capela.

¿Por que cambian unha tella dun santuario cando desexan que corra vento? Pois porque o vento forte levanta e move as tellas. Ó cambia-la tella da ermida —non dunha casa calquera—, pídeselle ó santo que faga soprar un vento tan intenso coma o que levanta as tellas. Ese vento inchará as velas dos barcos e permitiralles ós mariñeiros

⁴⁸ Cabeza, 2.

⁴⁹ Cabeza, 3.

⁵⁰ Cabeza, 4; Cebrián, 185.

regresar a casa. Cambia-la tella, entón, non é máis que unha maneira simbólica de expresa-la petición de vento que se lle fai á Virxe ou ó santo. Por iso ha de realizarse nun santuario e non nun edificio calquera.

Como as enfermidades son, por suposto, males, os devotos esperan que o contacto co sagrado lles sirva para expulsalas. De aí que toquen as imaxes, ou as pedras sagradas, coas partes enfermas. De aí tamén que os esposos que non logran ter descendencia fagan o acto sexual nas proximidades do santuario⁵¹. O Padre Sarmiento fala dunha cama de pedra que había ó pé da ermida de San Guillerme de Fisterra (A Coruña) e «en la que cohabitaban marido y mujer que por estériles acudían al santo, y allí, cerca de él, engendraban»⁵².

Ás veces o coito non se realizaba dunha maneira real senón simbólica. Iso é o que sucede no coñecidísimo rito das nove ondas da Lanzada. Ese mesmo rito, por certo, realizábase na praia dos Placeres de Marín, en San Andrés de Teixido, etc. Sempre en praias con santuarios. É que a curación non está no tipo da auga, senón na sacralidade que emana do santuario.

Nese rito a muller únese simbolicamente ó macho, representado polo mar. Dúas coplas populares demóstrannos que o mar costeiro ten ese significado:

«O mar dá bicos na area
o carballo dá na flor;
se todo o que se ama se bica,
dáme un bico meu amor».

«O mar tamén é casado,
o mar tamén ten muller,
é casadiño coa area
dalle bicos cando quer»⁵³.

No santuario de Nosa Señora da Lanzada existe outra práctica que causa estrañeza. Os romeiros pasan polo espacio que hai entre o retablo e o ábside varrendo cunha vasoira, co fin de «lanzar el espíritu maligno de los posesos»⁵⁴. Aquí a terra representa a sucidade, a impureza; varrela equivale a purificarse.

En resumo: nos santuarios emprégase unha rica e densa linguaxe simbólica, a súa tradución é indispensable para non seguir tendo unha imaxe distorsionada das romarías populares.

⁵¹ Sobre o Demo como causante de esterilidade: Mariño, 1984.

⁵² Taboada, 1980, 162.

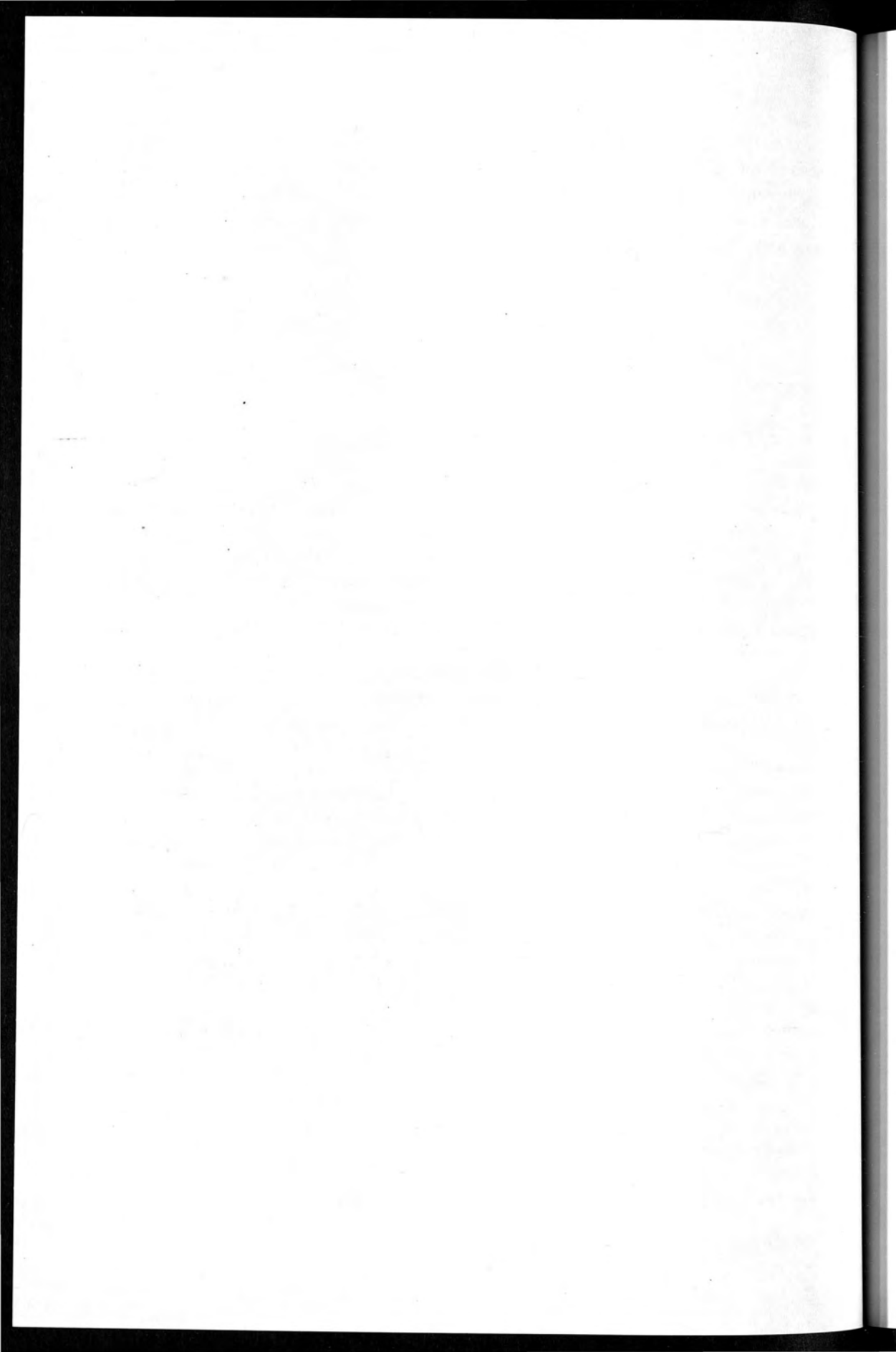
⁵³ Lorenzo, 1701, 1703.

⁵⁴ Cebrián, 124.

Lamentablemente para o antropólogo, que, para gañalo aplauso da maioría dos seus lectores, desexaría comprobar que as romarías tradicionais son pervivencias do paganismo, ten que concluír que nada hai nelas que non encaixe co catolicismo tradicional. Claro que se o pensamos ben, ¿a quen se lle ocorreu que despois de vinte séculos de poder da Igrexa podería haber aínda pagáns? Ese si que cría nos milagres.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO ROMERO, F. (1982): «As nove ondas da mar sagrada: ritos y mitos galaicos sobre las olas», en *Cuadernos de estudios gallegos*.
- (1991): *Santos e barcos de pedra*. Vigo: Xerais. 147 pp.
- BREKILLEN, Y. (1984): *La vie quotidienne des paysans bretons (au XIX siècle)*. Paris: Hachette. 362 pp.
- CABAL, C. (1972): *La mitología asturiana*. Oviedo: Ins. Estudios Asturianos. 614 pp.
- CABEZA AQUILES, F. (1990): «As preocupacións mariñeiras no folklore popular», in *I Congreso de Etnografía Marítima*. Museo do Pobo Galego.
- CARRÉ ALVARELLOS, L. (1968): *Contos populares da Galiza*. Porto: Museo de Etnografía. 444 pp.
- CEBRIÁN, J. J. (1982): *Santuarios de Galicia*. Santiago: Arcebispado. 281 pp.
- COUTINHO, A. (1982): *Cancioneiro da Serra D'Arga*. Viana do Castelo: Ed. do autor.
- GARCÍA MARTÍNEZ, C. (1974): «Amilladoiro», in *Gran Enciclopedia Galega*. Silverio Cañada.
- KRISS-RETTEBECK E OUTROS (1984): *Wallfarth*. Zürich: Verlag Schnell. 591 pp.
- LIS QUIBEN, V. (1980): *La medicina popular en Galicia*. Madrid: Akal. 335 pp.
- LORENZO, X. (1973): *Cantigueiro da Limia Baixa*. Vigo: Galaxia. 296 pp.
- MARIÑO FERRO, X. R. (1984): *Satán, sus siervas las brujas y la religión del Mal*. Vigo: Xerais.
- (1986): *La medicina popular interpretada*. Vigo: Xerais. 2 Volumes.
- (1987): *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Xerais.
- RODRÍGUEZ FRAIZ, A. (1959): «Costumbres populares litúrgico-mariales en las iglesias y santuarios de Galicia», in *El Museo de Pontevedra*. XIV.
- (1962): *El santuario de Nuestra Señora de Los Milagros de Amil*.
- SALGADO TOIMIL, R. (1929): «Santuarios gallegos», in *El Corpiño*. Lugo: Palacios. 65 pp.
- SAN AGUSTÍN (1983): *Sermones*. Madrid: BAC. 808 PP.
- SATRÚSTEGUI, J. M. (1981): *Comportamiento sexual de los vascos*. San Sebastián: Txertoa.
- SEBILLOT, P. (1983): *Le folklore de France. La terre et le monde souterrain*. París: Imago. 328 pp.
- (1983a): *Le folklore de France*. La mer. París: Imago. 234 pp.
- SPICQ, C. (1977): *La vida cristiana y peregrinación*. Madrid: BAC. 208 pp.
- TABOADA CHIVITE, J. (1980): *Ritos y creencias*. Santiago: Sálvora. 298 pp.
- USERO, R. (1972): *El Santuario de San Andrés de Teixido*. 266 pp.
- VORÁGINE, S. (1982): *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza. 986 pp.



LA REDEFINICIÓN DEL TIEMPO EN LAS PEREGRINACIONES

Ángel Aguirre Baztán

Universidad de Barcelona

Instituto de Antropología de Barcelona

El hombre toma conciencia del mundo a través de su cuerpo, la perspectiva espacio-temporal que nunca le abandona y que le proporciona, al decir de Protágoras, la medida de todas las cosas.

El espacio y el tiempo, como a «a priori» kantianos, fueron presentados al aprendizaje del saber como geografía e historia, como las coordenadas antropológicamente fundamentales.

Sin embargo, ya mucho antes, los mitos primitivos habían puesto de manifiesto el lugar primordial del espacio y el tiempo, sagrados y profanos, en la definición de la realidad y la actividad humanas.

1. UNA ONTOLOGÍA RELIGIOSA DEL TIEMPO

a) Los primitivos¹, comprendían la situación del hombre en el mundo a través de la doble dialéctica espacio/tiempo, sagrado/profano, no como una división estática de campos, sino como una permanente contraposición dinámica. Esta dialéctica binaria fundamental se prolongaba en numerosos pares antagónicos: día/noche, vida/muerte, hombre/mujer, cielo/tierra, próximo/lejano, etc.

Según M. Eliade, lo sagrado y lo profano son definidos por contraste: lo que es, respecto a lo que no es. Lo sagrado se *manifiesta* como lo completamente de otro y se revela, a partir de las hierofanías, como una encarnación de la historia, como una irrupción de lo divino en lo humano².

Estas hierofanías («lo sagrado que aparece y se nos muestra»), dotadas de poder («cratofonías») revelan la ontología primitiva, el ser y la realidad del mundo, el sentido auténtico del espacio y el tiempo. Los espacios sagrados son construídos, a partir de la irrupción de las hierofonías, como «centros del mundo» o ejes del mundo (axis mundi) que nos conectan con Dios. Estos centros o ejes sagrados (columnas, templos,

¹ Cfr. M. Eliade, "Simbolismos indios del tiempo y de la eternidad", en *Imágenes y Símbolos* (1952), ed. española Taurus, Madrid (1979) 63 - 100.

² M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (1957) ed. esp. Guadarrama, Madrid (1979). M. Eliade, *El mito del eterno retorno* (1949) ed. esp. EMECE. Buenos Aires.

montañas, etc. sagrados) se constituyen en signos y señales orientativas para el hombre y desde ellos el hombre realiza acciones significativas.

La definición del tiempo sagrado es mucho más difícil³. Podríamos decir que cuando se piensa el tiempo en términos de espacio (eternidad, instante) se nos proporciona «paz antropológica», mientras que la definición del espacio en términos de tiempo (ruinas, muerte, terror de la historia) nos evoca a una vivencia angustiosa. El tiempo nos remite a la finitud y a la muerte, por eso el tiempo, regenerado o sagrado, nos remite a los orígenes, al acto creador originario del «in illo tempore». El tiempo sagrado es un tiempo «ontológico», parmenideo, que supera el mero devenir.

La historia sagrada de los primitivos que narra el tiempo original es la historia cosmogónica de los orígenes del mundo.

Cuando narramos el mito cosmogónico, reactualizamos, revelamos el momento inicial del «in illo tempore» al que hay permanentemente que volver ritualmente para conservar el sentido de la vida del hombre y escapar al terror de la historia y de muerte.

En la vivencia (oral y ritual) del mito cosmogónico se realiza el paso de *caos* (historia profana) al *cosmos* (historia de los orígenes). El eterno retorno a los orígenes (ciclo del gran año), ritualizado en el paso de la *fiesta* (destrucción del tiempo viejo) al *orden* (tiempo cosmogónico), constituye la ontología fundamental del tiempo sagrado de los primitivos.

b) Pero, las religiones monoteístas y en especial la judeocristiana suponen una innovación en el concepto del tiempo sagrado⁴, con la incorporación del *mito escatológico*. El tiempo se transforma de circular, cíclico y eterno retorno, en lineal, progresivo e irreversible. Ahora, la Historia Sagrada, es aquella que tiene un origen, una redención y un juicio final irrepetibles, una cosmogonía (Génesis), una encarnación y redención (Nuevo Testamento) y un juicio final (Apocalipsis). Génesis, soteriología y escatología forman un camino lineal de la historia sagrada. Después de la destrucción final del mundo será abolido el tiempo de la historia para entrar en la eternidad («ecce quod erit in fine sine fine» dirá S. Agustín al final de *La Ciudad de Dios*).

En ese sentido el cristianismo es una religión del hombre moderno, «historizado»⁵ que toma conciencia de su ser histórico y que se afirma como forjador de progreso.

Mientras que en las religiones primitivas la revelación se realiza al margen del tiempo histórico: «in illo tempore» en que acaeció la cosmogonía, en las religiones monoteístas, la revelación tiene una fecha, se realiza en el tiempo, en un «hic et nunc», sustituyendo el *tiempo cósmico* por el *tiempo histórico*.

³ M. Eliade, *Mito y Realidad* (1963), ed. esp. Guadarrama, Madrid (1973).

⁴ M. Eliade, *El mito del eterno retorno* (1949) ed. esp. EMECE. Buenos Aires (1972) 148.

⁵ El siglo XIX puede considerarse como la fecha de irrupción del pensamiento historicista y de las grandes escuelas historiográficas.

El tiempo histórico por excelencia es la encarnación (teofanía): Dios se hace temporal, se incultura en el hombre. El hombre que imita al Dios hecho hombre, descubre la libertad de la historicidad, la responsabilidad ante la historia. Es el futuro lo que regenera y no el pasado.

c) Los antropólogos han preferido, a menudo, la quietud temporal y el aislamiento del «mundo primitivo» que permanece al margen del torbellino del tiempo del progreso. Levi Straus, utilizando las categorías saussurianas de sincronía y diacronía, habla de «sociedades frías» (primitivas, no occidentales) y «sociedades calientes» (occidentales). En las primeras, el mito del eterno retorno redime constantemente al presente desde el pasado; en las segundas, el presente-pasado es redimido constantemente por el telos del futuro.

El tiempo es camino de la muerte y hay que regenerarlo. En las sociedades tradicionales hay un rechazo de la historia, pero en las religiones monoteístas hay un año cero, un punto de partida de la nueva era, de la nueva historia, un calendario progresivo.

Sin embargo esta distinción entre las dos formas de historia no es tan clara y puede afirmarse que, en nuestras sociedades occidentales conviven las dos imágenes del tiempo.

El cristianismo, esencialmente escatológico, ha permitido y racionalizado el tiempo de los ciclos agrarios y de los ciclos circadianos lunares y equinocio-solsticiales.

Hay un superestrato patriarcal, uncido al curso solar (día y año) que refuerza la interpretación biológica del tiempo: nacer, crecer, reproducirse y morir.

El día comenzó a medirse en las horas canónicas y acabó controlándose con la aparición de los relojes comunales en las ciudades. Hoy, el reloj individual es parte de la personalidad del hombre y hasta resulta «actual» tener toda la agenda ocupada. El tiempo ha dejado de ser teológico pero no teleológico.

El año, vinculado inicialmente en los ámbitos agrarios al ciclo de las cosechas y pronto reconducido, a partir del s. XV, por los calendarios, fue consagrado por el catolicismo festivo a Jesucristo, la Virgen y los Santos y por la religión civil como calendario laboral⁶.

La medida psicológica por excelencia es la circadiana (tanto en conducta como psicopatología) y la medida fundamental del ciclo vital e industrial es el año.

En posición de substrato matriarcal está el mes de las cuatro lunaciones: «El año —o lo que se comprende por este término— equivale a la creación, a la duración, a la destrucción de un Mundo, de un Cosmos. Es muy probable que esta concepción de la creación y de la destrucción periódicas del mundo, si bien ha sido afirmada por el

⁶ W. G. McLoughlin / R. N. Bellah (Eds.), *Religion in America*, Boston (1968). H. Cox. *La ciudad secular*. Península, Barcelona (1968).

espectáculo de la muerte y de la resurrección periódica de la vegetación, no sea, sin embargo, creación de las sociedades agrícolas. Aparece en los mitos de las sociedades pre-agrícolas, y es muy verosímil que se trate de una concepción de estructura lunar. La luna, en efecto, mensura las periodicidades más sensibles, y los términos relativos a la luna son los que han servido en primer lugar para expresar la medida del tiempo. Los ritmos lunares marcan siempre una «creación» (luna nueva), seguida de un crecimiento (luna llena), de un decrecer y de una «muerte» (las tres noches sin luna)⁷.

El substrato agrícola todavía mantiene la concepción arcaica del tiempo, ahistórica, rechazando el tiempo de los políticos y afirmando su resistencia a los invasores «patriarcales» a caballo (Santiago, S. Miguel o S. Jorge) en beneficio de las serpientes, los diablos o los dragones⁸.

Pero, a partir del s. XIX, el hombre es historicidad, se ha cambiado el concepto de Naturaleza (presente en la cosmología griega) y el de Dios (presente en la teología medieval) por el de Historia (propio de la antropología moderna)⁹. Los acontecimientos históricos no tienen más valor que el fáctico (las fechas), no son hierofanías: «acontecieron» y no pueden parar la historia.

2. EN LA RUTA DEL SOL

a) Los griegos construyen una geografía mítica cuyo centro del mundo estaba en Delfos. Y, aunque Heródoto (Historia IV, 36) ironiza sobre la cartografía de Anaximandro y de Hecateo, también nos trae unas coordenadas mítico-geográficas: entre el Istro (Danubio) que atraviesa Europa y el Nilo que cruza Libia (África) está el Mediterráneo al que Platón descubriría así:

«Nosotros, los que estamos entre las columnas de Heracles y el Fasis (Gibraltar y Mar Negro) habitamos una breve porción de tierra (*la oikouméne*), viviendo en torno al mar (Mediterráneo) como hormigas y ranas en torno a una charca» (Fedón, 109b).

⁷ «Las principales constelaciones son doce y doce también son los apóstoles: el sistema cósmico tardío y el cósmico cristiano se aúnan tratando de limitar esta presencia peligrosa del mes en el conjunto del calendario, esta (...) presencia de la luna en su sistema cósmico (y mental) regido por principios solares». (F. Cardini. *Días sagrados*. Argós Vergara (1984) 88. M. Eliade. *Imágenes y Símbolos*. Taurus, Madrid (1979) 79.

⁸ M. Mandianes, *Las serpientes contra Santiago*. Sotelo. Barcelona (1990).

⁹ M. Buber. *¿Qué es el hombre?* F.C.E., México (1976).

Fuera de esta tierra habitada estaban los étnicos (bárbaros, gentiles), los que no hablaban griego y por lo tanto no poseían el *logos*¹⁰.

Esta visión cosmocéntrica es suplantada por la predicación evangélica del Cristianismo. S. Pablo abre la predicación a los «étnicos» (la Vulgata traduce «gentiles») y comienza la expansión hacia el oeste. De *Jerusalén* se pasa a *Roma* y, después, a *Compostela*. Jerusalén está en el *oriente* (ex Oriente lux); Roma es el nuevo *centro* del mundo, lugar de la «cátedra» de S. Pedro y de los papas; Compostela estará en el fin de la tierra (*finis terrae*), allí donde el sol se hace ocaso.

El evangelio será predicado «a solis ortu usque ad occasum». La ruta patriarcal del sol, que sirvió a las caballerías invasoras, desde los Hititas hasta los Bárbaros, marcó una dirección de Este a Oeste que hizo fracasar a los que la trasgredieron (Cruzadas, Napoleón, Hitler).

El sol y el caballo marcarán el camino del este al oeste, un camino que se sitúa por encima de las culturas matriarcales autóctonas, al servicio de la redefinición/religión patriarcal del hombre occidental.

La ruta del camino de Santiago será estelar: la ruta diurna del sol y la ruta nocturna de la Vía Láctea (o llamada Camino de Santiago), el «campus stellae» o Compostela¹¹.

Las tres ciudades marcarán el camino de peregrinación: a *Tierra Santa* se peregrinará para venerar los *lugares de origen*, allí donde se consumó el tiempo viejo del Antiguo Testamento y nació la nueva era del Nuevo Testamento (encarnación y pasión del Dios hecho hombre); Jerusalén es el vínculo oriental del sol naciente, allí donde nace el tiempo, donde nos «orientamos». Un punto de partida que más que una cosmogonía es una teofanía (encarnación de Dios en la historia del hombre).

La liturgia cristiana celebró la misma mirando a oriente (el ábside y el altar «orientados», lo mismo que las mezquitas islámicas), dejando las puertas de las catedrales al oeste, llenas de alegorías escatológicas, como iniciando la procesión de peregrinaje¹².

A Roma («romería», de ir a Roma) se caminaba para venerar la tumba de los apóstoles Pedro y Pablo, fundamentos de la Iglesia Cristiana y ofrendan fidelidad eclesial a sus sucesores los papas, los cuales imparten desde la «cátedra» (silla) en la

¹⁰ C. García Gual. «La visión de los otros en la antigüedad clásica» en M. León Portilla / M. Gutiérrez Estévez. *De la palabra y obra en el Nuevo Mundo*. I. *Imágenes interétnicas* s. XXI Ed., Madrid (1992) 7 - 34.

¹¹ Según algunas epistemologías, Compostela viene de «compositum tellus», tierra bien guardada. Para otros, quiere decir «compostilla». Pero el imaginario popular sigue apegado al «campus stellae», campo de la estrella, Compostela.

¹² J. A. Jungmann. *Missarum Sollemnia*, Wien (1962). C. Pozo. *Teología del más allá*. B. A. C. Madrid (1958).

«catedral» de S. Pedro en Roma la doctrina de la peregrinación evangélica. Roma es la ciudad «centro» por excelencia, la ciudad «cénit» de la ruta del sol, allí, donde, a las 12 del mediodía, se invoca a la Virgen Madre de la encarnación (angelus) y de la redención. El papa, a través del «centro del mundo» mantiene la conexión (pontifex) entre las tres iglesias: la militante («miles» = soldado), la purgante (purgatorio) y triunfante (cielo), simbolizadas en las tres coronas de la tierra con que cubre su cabeza.

Pero el viaje a Compostela, al occidente de Europa, nos prepara para la muerte, para el gran final. Situada Compostela en el «fin de la tierra», donde se oculta el sol, nos invita a ritualizar, mediante la peregrinación, el camino hacia la muerte. El hombre cristiano, definido como «homo viator», se prepara para la otra vida *purificándose* mediante la peregrinación y alcanzando mediante el «jubileo» (del hebreo, liberación temporal y espiritual), el perdón de los pecados y la promesa de la vida eterna.

El camino a Santiago es el camino del cristianismo europeo hacia occidente, un camino de luz y clarificación: el sol sale por el oriente, pero en la noche se enciende la Vía Láctea cuando el sol declina, simbolizando que la luz sobrenatural nos defiende frente al terror de la historia y frente a la muerte.

La asimilación, a partir del s. XII, del peregrinaje al purgatorio, a la redención de la «pena temporal», reafirmará el sentido espiritual y trascendente de la peregrinación.

La cuarta ciudad era el paraíso, isla situada en la lejanía, más allá del mar proceloso de las costas gallegas, a donde iba a «dormir» todos los días el sol. En este paraíso o ciudad de los muertos esperaban las almas el juicio final.

Justo en el ocaso del sol, el mito compostelano es una concentración de luz y de esperanza: la Vía Láctea, la estrella compostelana, la mansión nocturna del sol... Si hubo una estrella que guió a los RR. Magos al Nacimiento de Jesucristo (Belén), ahora hay otra estrella al oeste que guía a los hombres a la vida eterna. La cuarta ciudad, después de Jerusalén, Roma y Compostela, es la Ciudad de Dios, de la cual Compostela es su antesala.

b) La peregrinación («per agros», a través del campo) es la situación del Éxodo:

«Del mismo modo que el Israel, según la carne, que peregrinaba en el desierto, es llamado ya Iglesia de Dios (2. Esdr. 12, 1; cfr. Núm. 20, 4; Deut. 23, 1 ss.), así, el nuevo Israel que, caminando en el mundo presente, busca la ciudad futura y permanente (Cfr. Hebr. 13, 14) es llamado también Iglesia de Cristo».

(*Lumen Gentium* 2, 9. *Conc. Vat. II*)

El peregrinaje, en la perspectiva del Éxodo, fue ampliamente desarrollado por los SS. Padres¹³. La «larga marcha» del Éxodo supuso, por un lado, la cohesión y consideración del pueblo de Israel, y por otro, la redefinición del tiempo de la esclavitud, en tiempo de lucha y esperanza.

El tiempo del peregrinaje es lineal y colectivo. Como lineal, va desde la salida del sol, que simboliza el nacimiento y el bautismo, hasta el ocaso del sol que simboliza el escatón, el final de la vida terrena y comienzo de la inmortalidad.

Este peregrinaje eclesial (colectivo) en la fe intenta vencer a la muerte (tiempo profano) ritualizando el camino de la vida hacia el final, mediante la marcha peregrina del Éxodo.

La Iglesia, como el pueblo de Israel, se cohesionaba mediante la larga marcha del Éxodo mediante la peregrinación.

Este peregrinaje eclesial es, también, un peregrinaje de purificación (adelanto del purgatorio) y de promesa de vida eterna. La redención de la «pena temporal» en esta tierra conecta la iglesia militante con la iglesia purgante, lo que supone una garantía de vida eterna.

Ambos aspectos, eclesial-colectivo y eclesial-penitente son las dos dimensiones básicas del peregrinaje.

Las procesiones son como un ritual de peregrinación menor. Guiada por la cruz procesional seguida de los estandartes, la comunidad eclesial camina a través de los claustros catedralicios o conventuales y a través de las calles, como «dramatización» de la historia sagrada (escenas de la pasión o de la vida de los santos), como exaltación epifánica (cruz, corpus Christi, etc.), pero, sobre todo, como ritual de camino penitencial y salvífico (rogativas, actos penitenciales).

Las peregrinaciones han sido secularizadas en forma de «marchas reivindicativas» y las procesiones en forma de manifestaciones, donde la cruz y los estandartes devotos han sido sustituidos por pancartas y banderas, portadoras de mensajes y símbolos.

Otras veces, las procesiones han sido devaluadas como desfiles y manifestación de orden y poder.

c) En la peregrinación compostelana adquiere especial relevancia el uso de las conchas. En la imagen-logotipo del Xacobeo 93 aparece, incluso, una concha en la que se superpone una estrella fugada hacia el lado oeste de la concha, sobre sus líneas geométricas convergentes. Nos hemos referido ya a la presencia estelar (curso del sol, Vía Láctea, campus stellae, etc.) en la peregrinación compostelana, por lo que aludiremos ahora, brevemente, al significado de la concha.

¹³ J. Danielou. *Sacramentum futuri*. París (1950) 129 - 34.

La concha bivalva tiene un significado ginecológico y alude a los genitales de la mujer, creyéndose que la aparición de una perla entre sus valvas era signo de fecundidad. En la concha bivalva se advierte su origen acuático y su simbolismo lunar-femenino, siendo la perla emblema del amor y el matrimonio.

De la misma manera que las aguas amnióticas¹⁴ de la mujer son símbolo de nacimiento y purificación, las conchas favorecen la fecundación, la parturición y la posterior purificación¹⁵.

De la misma manera que Afrodita nace de las aguas en una concha, las conchas significan renacimiento espiritual. En un principio, junto a los santuarios e iglesias había fuentes para las abluciones, que más tarde fueron sustituidas por las pilas de agua bendita (a menudo en forma de concha) situadas en las puertas de los recintos sagrados. Las conchas tienen pues un simbolismo regenerador, aunque los peregrinos también pudieran usarlas para beber agua, sustituyendo a la mano.

El peregrino se coloca la concha en el frontis del sombrero, en el cayado o en el pecho, lo mismo que una mujer se coloca un collar de perlas, no sólo como adorno sino como defensa mágica. En la mujer, las conchas y las perlas eran, en la antigüedad, más que un adorno, una seguridad mágica de buena fertilidad. En el peregrino, las conchas son como un amuleto contra el mal, a la vez que un símbolo de regeneración.

Pero, aparte del simbolismo sexual y ginecológico de las conchas, su hondo sentido de regeneración las hace visibles en los sarcófagos funerarios, al deparar al difunto un segundo nacimiento. En la boca del difunto, como en una concha bivalva, se colocaba en China arroz, jade y perlas, es decir, alimento, antidescomposición y nueva vida. En numerosas cuevas prehistóricas europeas distantes del mar aparecen concheros de conchas perforadas (para collares).

El peregrino adopta en la concha y en la estrella su regeneración y su reorientación, respectivamente. La ascesis peregrina, como acto de penitencia y purificación es como un «segundo bautismo». Estrella de luz y concha acuática, como símbolos masculino y femenino forman un esquema simbólico de completitud, de un nuevo sol que alumbra una nueva vida.

3. PEREGRINAJE Y MESIANISMO

El tiempo del peregrinaje tiene elementos en común con el tiempo mesiánico. El peregrinaje es un camino espiritual, de penitencia y purificación de viático hacia la

¹⁴ A. Aguirre. "Aguas amnióticas y aguas bautismales", en J.A. González- Alcantud (Ed.), *El agua, mitos, ritos y realidades* (en prensa).

¹⁵ M. Eliade. "Apuntes sobre el simbolismo de las conchas", en su libro *Imágenes y Símbolos*. Taurus, Madrid (1979) 137 - 164.

vida eterna, el mesianismo es un viaje-movimiento que trata de implantar un nuevo orden en una nueva tierra.

a) El mesianismo nace del pesimismo sociológico y presupone un optimismo antropológico intramundano. El mesianismo nace de la *experiencia negativa* (pobreza, opresión, marginación, etc.), del *recuerdo del paraíso perdido* (edad de oro, abundancia, etc.) y proyección del paraíso perdido en forma de *utopía* (lugar que no ha tenido lugar). Cuando el colectivo oprimido toma conciencia de su «caída» en la historia (desgracia), vivencia tres momentos:

- percepción de la tríada *paraíso-caída-utopía*
- necesidad de un *líder mesiánico*
- comienzo de un *movimiento*

A menudo, el mesianismo se ha servido del modelo del Éxodo y de la esperanza mesiánica del pueblo de Israel. Ha habido en las religiones monoteístas muchos profetas y mesías¹⁶, pero es en la Edad Media, con sus calamidades, donde con más fuerza irrumpieron las esperanzas mesiánicas: se anunciaba el fin apocalíptico del mundo para instaurar un nuevo Reino de Dios *en la tierra*.

El mesianismo es, en el fondo, una creencia utópica, de retorno a un *paraíso agrícola* de orden y abundancia. El lugar utópico donde suele ubicarse la *patria prometida* suele describirse como un lugar aislado y no contaminado por el mal (isla, valle, lugar entre dos ríos, tierra descubierta y vírgen, etc.).

El *líder mesiánico* es un profeta civil, (aunque sea religioso), un «conducidor» (Mesías, Führer, Duce, Caudillo, Conducator, Guía, etc.) que acaba siendo un tirano autoritario, al diseñar el orden interior de las comunidades utópicas, como una falsa libertad con una verdad única¹⁷. El líder mesiánico construye un imaginario delirante y tiránico que conduce al pueblo a la frustración y a la radicalización.

Para conseguir esto, pone al pueblo oprimido en *movimiento*, fabricando una memoria mítica del grupo (edad de oro, patria-paraíso, etc.) radicaliza el estado de frustración y desposesión actuales, e insta al «movimiento», a ponerse en marcha para conseguirlo, transformando el tiempo en lucha (a veces, armada) y en esperanza.

Los tres elementos se interrelacionan: la larga marcha y sus penalidades cohesionan al grupo como pueblo y en ella se canta a la patria perdida que se ha de reconquistar.

Los «movimientos mesiánicos» son paranoides: no nos comprenden, conspiran contra nosotros, nos persiguen... y este victimismo paranoide intenta cohesionar aún

¹⁶ H. Desroche. *Sociología de la esperanza*. Herder, Barcelona (1976). M. I. Pereira de Queiroz. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. S. XXI Ed., México (1969).

¹⁷ F. Laplantine. *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*. Gedisa, Barcelona (1977).

más al grupo. La doctrina del *movimiento* es contada en historias-leyendas y cantada en canciones patrióticas de liberación. El objetivo, liberar la patria del yugo extranjero, de las fuerzas de ocupación, y disfrutarla en la fiesta permanente.

b) Por el contrario, el peregrinaje también es un movimiento colectivo que nace de la «caída» en la historia profana, pero es un movimiento estrictamente espiritual, de penitencia, de abandono de la vida mundana. El «homo viator» peregrino busca una «patria» que no está en este mundo, siendo su conductor un «redentor», un «apóstol», un «enviado de Dios».

Allí donde el mesianismo pone «autocrítica», el peregrinaje pone confesión y penitencia; allí donde el mesianismo se reúne en asamblea, el peregrinaje busca Iglesia; allí donde el mesianismo pone manifestación, el peregrinaje pone camino y procesión.

El mito mesiánico es en el fondo un mito agrícola, (paraíso perdido-paraíso proyectado hacia adelante), mientras que el mito escatológico defiende la transitoriedad de esta vida, el despegue de las cosas mundanas y el caminar libre de cargas materiales, a la patria espiritual. Como dice el ritual procesional: «Procedamus in pace», pongámonos en camino de paz.

El miedo al tiempo destructor, al terror de la historia, a la muerte, sólo puede afrontarse como una redefinición del tiempo, como una pasión con el tiempo, como un caminar. Si Dios se encarnó en la historia del hombre y la padeció como muerte para garantizar el futuro del hombre como eternidad, el peregrino se encarna, se «incorpora» en el camino «per-agros» (peregrino) llegando a través de esta pasión purificadora a la patria prometida en la redención.

Así, Compostela, el lugar donde limita la tierra, se transforma en la gran antesa- la de la inmortalidad, ganada a través de la «pasión y sufrimiento» del tiempo en el duro caminar del peregrinaje.

DE ERMITA A SANTUARIO: REFLEXIONES A PARTIR DE ALGUNOS CASOS DE ANDALUCÍA

Salvador Rodríguez Becerra

Universidad de Sevilla

Cada año con la llegada de la primavera, los caminos y carreteras de Andalucía se llenan de vehículos y caballerías que partiendo de los pueblos y ciudades se dirigen al encuentro de una imagen que reside habitualmente en una ermita o santuario, o bien ésta regresa después de haber pasado unos días o semanas entre los devotos en alguna iglesia de la localidad. ¡Van de romería!; de abril a octubre, antes y después del verano, un alto porcentaje de pueblos andaluces se pone en camino con el gozo que nace de la esperada contemplación de escenas familiares pero no cotidianas, con complacencia estética por el paisaje y el uso de elementos tradicionales —trajes, carretas, caballos, etc.—, con anhelo por llegar hasta la imagen para comunicarle personalmente las penas y alegrías sentidas, con satisfacción, por lo que de ruptura de lo cotidiano tiene la romería —como toda fiesta—, por la suspensión o relajamiento de muchas normas sociales, por la complacencia de estar con la familia y los amigos, por el encuentro con la naturaleza, por vivir situaciones y emociones nuevas o revivir otras del pasado, y por un sinfín de razones individuales.

La romería es una peregrinación de uno o varios días de duración a un santuario o ermita donde reside generalmente un icono de la Virgen. El santuario es el punto de referencia o término al que los romeros dirigen sus aspiraciones físicas y espirituales; para llegar a él han de cubrir el camino que los separa del núcleo urbano de donde partieron. Pueblo o ciudad, camino y santuario son las tres referencias de una romería, aunque no presenten todas el mismo valor y significación.

La romería está precedida de una preparación religiosa, emocional y de elementos materiales necesarios. Novenas y triduos, traslado de imágenes o estandartes, pregones, reuniones, embellecimiento de vehículos y caballerías, preparación de comidas y bebidas, trajes, etc., contribuyen a ello. La salida es una despedida para aquellos que no pueden participar y el comienzo de la suspensión o atenuación de las reglas y pautas sociales cotidianas. Ya en el santuario los romeros establecen una relación personal, sin intermediarios, con la imagen que goza de su confianza. El santuario es lugar privilegiado para establecer esta comunicación directa; la misa, que suele celebrarse a la llegada de los romeros, o el rosario en otra ocasión, no siempre constituyen los momentos más idóneos para estos contactos. La imagen será visitada a lo

largo de la jornada una o varias veces con motivo de ofrendas de velas, limosnas, oraciones y visitas como si de una amiga o conocida se tratara. ¡Para ver lo guapa que es!, dicen muchos.

Esta práctica ha determinado la arquitectura contemporánea de algunas ermitas: en éstas se favorecen la circulación de entrada y salida de los romeros y se facilita la quema de cera en lampadarios y pebeteros en espacios abiertos.

Las romerías andaluzas están sustentadas en hermandades y cofradías, asociaciones cívico-religiosas cuya principal función consiste en organizar y ejecutar anualmente la peregrinación al santuario o ermita. La comisión de gobierno de cada hermandad incluye además de los habituales cargos de presidente, secretario y tesorero, otros específicos como los de hermano mayor o mayordomo, alcalde de carreteras y otros cuyas misiones son conducir y dar el ritmo a la comitiva y proteger y cuidar la imagen. La función del sacerdote o capellán está reducida a officiar la misa y pronunciar la homilía y, a veces, a acompañar durante algún tramo a la imagen o al simpecado en la comitiva, pero en general carece de funciones de gobierno.

La mayoría de los santuarios andaluces están dedicados a la Virgen en sus diversas advocaciones que hacen referencia a topónimos o elementos del pasaje (Gádor, Tíscar, Setefilla, Saliente, Castillo, Sierra, Monte, Robledo, Huertas, Alcantarilla, Peña, Aguas Santas, etc.), actitudes emocionales (Consuelo, Remedios, Consolación, Piedad, Salud, Angustias), lugares y seres sobrenaturales (Ángeles, Santos, Belén), entes del cosmos (Sol, Luna, Estrella), virtudes teologales (Esperanza, Caridad), etc. De entre todas las advocaciones predominan aquellas relacionadas con lugares geográficos que identifican el sitio y el icono con la comunidad humana en la que se enclava. La identificación entre ambas es garantía de permanencia, y está expresada generalmente en las leyendas de origen de las mismas. Las gentes saben que aquella determinada imagen se apareció o fue hallada en un lugar concreto y expresó de forma inequívoca su voluntad de permanecer allí y proteger a sus vecinos, «no sé que tienen las [imágenes] aparecidas y guardadas que a ellas se les inclinan los milagros, y el cielo despacha por sus manos grandezas y majestades», de esta forma se interrogaba un fraile franciscano residente en Córdoba en el primer cuarto del siglo XVII (Batista de Arellano, 1628, Pág. 274).

El conocimiento de los santuarios españoles, tal como ya pusiera de manifiesto Christian, es muy desigual en nuestro país. Andalucía no es desde luego de las mejor conocidas (Christian, 1976:87). En esta temática parecen regir las mismas razones que han marginado el estudio de aquellas expresiones de la religión de carácter más popular y menos ortodoxo, y ello a pesar de la antigüedad de algunos de estos centros y de las peregrinaciones que a ellos se dirigen desde hace siglos. Piénsese que la romería que anualmente se celebra al santuario de la Virgen de la Cabeza (Andújar) en Sierra Morena, ya se realizaba en el siglo XIV, y que en el XVII constituía una de las aglomeraciones más notables de devotos en torno a una imagen, lo que llevó a

Cervantes a escribir: «Hasta hacer tiempo de que llegue al último domingo de Abril, en cuyo día se celebra en las entrañas de Sierra Morena, tres leguas de la ciudad de Andújar, la fiesta de N^{ra} S^a de la Cabeza, que es una de las fiestas que en todo lo descubierta de la tierra se celebra tal. Bien quisiera yo, si posible fuera, sacarla de la imaginación donde la tengo fija y pintárosla con palabras y ponerla delante de la vista, para que comprendiéndola viérades la mucha razón que tengo de alabárosla, pero esta es carga de otro ingenio no estrecho como el mío. El lugar, la peña, la imagen, los milagros, la infinita gente que de cerca y de lejos, el solemne día que he dicho, la hacen famosa en el mundo y célebre en España, (subrayado nuestro) sobre cuantos lugares las más extendidas memorias se conservan» (*Los trabajos de Persiles y Segismunda*, libro III^o-cap. VI).

Tampoco existe una historia general sobre el desarrollo de los santuarios españoles así como de la geografía devocional de los mismos. En los últimos años se han publicado numerosas pequeñas monografías de carácter local o comarcal, nacidas más de la devoción que del interés científico, pero que a fin de cuentas aportan datos históricos y etnográficos de utilidad para el investigador de la religión. El intento más serio que hasta el momento se ha realizado para toda España, es el llevado a cabo por Willian Christian entre 1967 y 1975, y de cuyos resultados esperamos una gran obra anunciada de la que sólo se han publicado algunos avances. Joan Prat ha trabajado durante varios años en la Cataluña Vieja y en Tarragona con fuentes etnográficas e históricas. Para el país Vasco es necesario tener en cuenta las aportaciones de Gurutzi Arregui y las de Mariño Ferro para Galicia. El repertorio de carácter general para toda España en relación a santuarios de la Virgen, Cristo y los santos, se encuentra en el *Diccionario de historia eclesiástica* (1975). Con motivo del año Santo Mariano celebrado en [1989-90], se inició la publicación por regiones de unas Guías para visitar los santuarios marianos, que en el caso andaluz, solo publicado el volumen correspondiente a Andalucía occidental, añade poco y es de escaso interés.

* * * *

Los santuarios andaluces están ligados originalmente al hecho repoblador y de conquista. El marianismo dominaba los sentimientos religiosos de los conquistadores —al menos de sus cuadros de mando—, de forma que la mayoría de las mezquitas principales —aljamas— de las ciudades fueron puestas bajo la protección de la Virgen María, y los propios reyes conquistadores, Fernando III y Alfonso X, participaron en la creación de santuarios marianos, tal es el caso de la Virgen de los Reyes de Sevilla, de las Huertas en Córdoba y del Rocío en Huelva, o bien inspiraron leyendas en las que las imágenes favorecieron las armas reales, como en el caso del santuario de Valme (Dos Hermanas, Sevilla), o surgieron en los primeros años del proceso repoblador, probablemente sobre antiguas ermitas musulmanas o morabitos. El caso más conocido es sin duda el de Santa María del Puerto (Cádiz), fundada por Alfonso X en torno a 1260, según queda referido en las *Cantigas de Santa María* (González, 1988). En

Andalucía -también en Extremadura y La Mancha- el culto a María no tropezaba con la existencia previa de otras devociones ya arraigadas, hecho que sin duda favoreció la difusión.

La órdenes religiosas, si bien no intervinieron en sus orígenes en la creación de santuarios, sí lo hicieron en su consolidación. Estas, en claro proceso expansivo durante la Edad Moderna, y una vez obtenida la licencia para establecerse en una población, recibían para su alojamiento alguna ermita que ellos se encargaban de engrandecer tanto en su fábrica como en la devoción a la imagen que allí tenía su residencia. Si no se recibían apoyos suficientes solían abandonarla por lugares mejor situados. Tales fueron los casos de las carmelitas que en 1556 se establecieron en la ermita de Consolación (Utrera), ocupando su lugar posteriormente los mínimos; de los jerónimos que se instalaron en la ermita de Gracia (Carmona, Sevilla) en 1477 por indicación de los Reyes Católicos, y anteriormente lo habían hecho los franciscanos en la Santa María del Alcor (El Viso, Sevilla).

Andalucía cuenta con una abrumadora mayoría de santuarios de todos los niveles dedicados a María, aunque no han faltado y todavía subsisten algunos dedicados a Cristo. Todos ellos surgen, en algunos casos resurgen -pues se ha constatado la existencia de santuarios precristianos en los mismos lugares- tras la conquista cristiana. En algún caso se han dado refundaciones o instalaciones de nuevas imágenes posteriormente, pero en todos los casos existía previamente un lugar sagrado. Esto nos lleva a plantearnos la hipótesis de que en la relación imagen-santuario, este último es más permanente que la propia imagen, sin embargo el santuario no se justifica a sí mismo; éste, sin una imagen que resida en su interior, carecería de sentido y función.

Casi nada ha quedado en Andalucía del primitivo culto a las reliquias de los santos y mártires de la época visigoda; asimismo son excepcionales las devociones a varones apostólicos y mártires cristianos de la época romana o musulmana cuyos restos fueron descubiertos o rehabilitados en los siglos XVI y XVII con ocasión de un renovado interés por las tradiciones y devociones antiguas; de esta manera surgió el culto a las reliquias de Santa Justa y Rufina en Sevilla; los jesuitas hicieron traer a Carmona algunos huesos de San Teodomiro mártir, natural de esta ciudad, ejecutado en Córdoba, consiguiendo que fuese declarado patrón; en Arjona, creyeron encontrar entre los innumerables restos exhumados en el Alcázar de la villa, los de San Bonoso y Maximiano, a los que se erigió capilla y cripta y se les nombró patronos; San Torcuato, uno de los siete varones apostólicos y primer obispo de Guadix, martirizado posteriormente, también patrono de la ciudad. En todos los casos carecen de relevancia fuera de las localidades afectadas, y en ellas algunos ocupan lugares secundarios.

Las ermitas surgieron, en su inmensa mayoría, en momentos inciertos sin que dejaran testimonio de ello, sin duda por su carácter marginal y ajeno al interés eclesiástico, y como resultado de decisiones individuales de ascetas, eremitas o devotos de una imagen determinada. La leyenda de la Virgen de Consolación quizás pueda ser representativa de los orígenes de otras tantas. Cuenta Rodrigo Caro (1604) como

una imagen de propiedad privada, tras varios cambios de mano, terminó recibiendo culto en una pequeña ermita construida por un eremita en las proximidades de Utrera. Esta imagen sin nombre recibió el de la ermita que ya era conocida como de Consolación.

* * * *

Cada pueblo de Andalucía con más de mil habitantes tiene una o varias ermitas en el núcleo urbano o sus inmediaciones, y bastantes menos en lugares apartados y alejados. De éstas sólo algunas alcanzan el reconocimiento de santuario porque la imagen que lo habita se muestra poderosa en obrar milagros; se vinculan primariamente a una localidad —todo santuario es originalmente y a pesar de su posterior desarrollo, identificador de la localidad en la que se ubica— y secundariamente de un área de influencia de mayor o menor amplitud, territorio de devoción o gracia, que fluctúa con el tiempo.

¿Por qué ciertas ermitas han conseguido ensanchar la zona de devoción o territorio de gracia superando los límites de la comunidad en la que están situadas, alcanzando la denominación de santuarios? ¿Cuales son las fuerzas y los mecanismos que permiten dar este salto cualitativo? ¿Se trata realmente de una diferencia cualitativa o cuantitativa con respecto a las otras imágenes? Vamos a analizar cuatro casos que puedan ayudarnos a responder a estas preguntas.

Los milagros, la capacidad de obrar por encima de las limitaciones humanas, aparece en el nivel *emic* de los cronistas y narradores que cantan las excelencias de una imagen. Sólo las imágenes y los santuarios que superaron el nivel local atrajeron el interés de éstos. Sin milagros no hay posibilidad de crear devoción; éstos son la expresión del poder de la imagen y a ella acuden todos los necesitados en busca de soluciones, lo que sin duda redundará en más curaciones, más limosnas, mayor difusión de los favores, mejores templos y así sucesivamente. Puede ocurrir, sin embargo, que este ascenso se trunque y empiece un declinar, circunscribiéndose paulatinamente a los límites locales. Así ocurrió con la Virgen de Gracia (Carmona) que floreció su devoción a los pocos años de haberse hecho cargo del santuario los jerónimos (1477) y que declinará cuando una aguda crisis conmueva a la orden (1567), al tiempo que otra imagen, la Virgen de Consolación de Utrera, inicia su despegue, reduciendo aquella a los límites de su exclusiva localidad. A los pocos años, una crónica referida a la Virgen de Gracia refleja claramente esta crisis al afirmar que «hacia muchos milagros en el principio de su sagrada invención y aparecimiento... y duró en muchos hasta había cuarenta años, que de todos los lugares comarcados acudían a pedir las gentes remedio de sus necesidades a esta Señora...» (*Quaderno*, 1602, pp. 199-200). Pero «la devoción se encendió ayá [Utrera] y se resfrió acá... [Carmona]», y así la Virgen de Consolación de Utrera, a los pocos años de hacerse cargo de ella los frailes mínimos (1561), era ampliamente conocida, «la cual resplandece maravillosamente mediante el fervor y continuas romerías de toda la gente de España, que continuamente visita su santa casa (Morgado, 1587). La devoción fue creciendo hasta el punto que en el

siglo XVII llegó a ser la más importante romería de la Baja Andalucía, a la que acudían 28 hermandades de la Campiña, el Valle y el Aljarafe, comarcas colindantes con la ciudad, y de la que llegó a decir un cronista de la orden: «Es tanto el concurso de gente que acude de toda Andalucía y Portugal, que testifican personas de mucho crédito, que ningún santuario de España lleva en esto ventaja como tampoco en los milagros; y algunos curiosos que han querido contar los coches y carros certifican que pasan de mil y quinientos los más años». La prohibición del Consejo de Castilla (1770) y la exclaustación después (1835), redujeron el área devocional y su expresión romera a la sola ciudad de Utrera y algunos lugares cercanos. Quedan los testimonios materiales de las limosnas: un soberbio edificio barroco con riquísimo artesonado, cientos de exvotos pictóricos, y un convento que llegó a albergar más de sesenta religiosos.

Este «resfriarse» de las devociones parece estar en estrecha relación con la competencia que se hicieron unas imágenes a otras, competencia que parece surgir de improviso. El expresivo verbo, «encenderse», que utiliza el fraile cronista es suficientemente elocuente. Pero el enfriamiento de la devoción a una imagen no puede deberse exclusivamente a la capacidad de obrar milagros. Desde el punto de vista de la ortodoxia es claro que esta capacidad no la pierden las imágenes, pero desde la creencia del pueblo, incluidos no pocos, y quizás muchos frailes y clérigos, unas imágenes son más milagrosas que otras. «No sé que tienen las aparecidas y guardadas [las imágenes de la Virgen] que a ellas se les inclinan los milagros...» se interroga el ya citado Baptista de Arellano sobre el por qué unas imágenes hacen más milagros que otras. Las aparecidas o encontradas poseían una legitimidad de la que carece cualquier imagen salida de la mano de un escultor o pintor conocido. Estas revalidaban su carácter sobrenatural ejerciendo actos milagrosos o, al menos, sorprendentes. Los datos expuestos en este párrafo nos conducen a una sencilla constatación, pero que conviene no dejar de reflejar expresamente, las devociones a las imágenes en sus santuarios crecen y se elevan sobre otras, pero también se debilitan hasta desaparecer, o quedan relegadas a un altar secundario o incluso son sustituidas por otra imagen en la titularidad de la misma ermita.

La capacidad de obrar milagros está en la base de ampliación de su área de gracia, aunque esta explicación no parece suficiente. Es digno de observar que los milagros originarios no están ligados al beneficio de personas sino que constituyen demostraciones *per se* del poder de la imagen para trasladarse de un lugar a otro, emitir luces o destellos, mantener la lamparilla del altar sin necesidad de renovar el aceite; en otros casos es su propia conservación, porque permanecer enterrada o sumergida sin deterioro constituye en sí mismo el hecho milagroso. Las leyendas de aparición y/o hallazgo, ilustran claramente este propósito, la imagen se manifiesta con prodigios que no favorecen a nadie salvo a ella misma, y en todo caso el testigo es una sola persona que ha de convencer a los demás del hecho prodigioso, naturalmente con la poderosa ayuda de la imagen.

El paso del ámbito devocional local o vecinal al comarcal o regional se fundamenta como causa necesaria en la capacidad de obrar milagros que en principio comparten todas las imágenes. Esta capacidad necesita ser difundida y para ello han de concurrir algunos de los siguientes factores:

1) Estar situados estratégicamente en vías de comunicación muy frecuentadas, caso del santuario de la Cabeza que unía desde la antigüedad el Guadalquivir con las minas de Almadén y Castilla, el del Rocío que unía el Algarve y Huelva con Sanlúcar de Barrameda, Jerez y la bahía de Cádiz, o el de Guadiatoca (Guadalcanal, Sevilla) que enlazaba por camino arriero Extremadura con Andalucía.

2) Favorecer la ruptura del control social. A los santuarios se acude en un tono festivo y erótico, sin obviar el carácter penitencial, lo que sin duda ha sido un factor importante en el desarrollo de estas romerías y devociones. Es pública la gran aceptación que el Rocío tiene todavía entre los homosexuales por cuanto encontraban una ocasión de liberación a sus tendencias reprimidas socialmente, así mismo está comprobado la relación entre el aumento de niños expósitos en la Casa cuna de Andújar y la romería de la Virgen de la Cabeza. La costumbre inveterada de insultar a los varones adultos al regreso de la romería en sus localidades de origen con frases que hacen referencia a su honorabilidad como maridos también apunta en esta línea de liberación sexual, como también la creencia de que en el santuario se propiciaba la fertilidad de las casadas. (Gómez Martínez, 1987 y Urbano, 1994). Ambos santuarios se encuentran aislados a más de 15 Km de la población más cercana y requerían varios días de camino.

3) Haber sido puestos bajo la tutela de alguna orden religiosa. Los frailes a través de las misiones populares y de la difusión homilética en sus conventos y de la publicación de libros exegéticos y de milagros, se convirtieron en los mejores propagandistas del poder milagroso de las imágenes. La salida de las órdenes provocó en no pocos casos la paulatina disminución del área devocional. La trasmisión boca a boca, las estampas y grabados, y, recientemente, los medios de comunicación social han jugado un papel decisivo, especialmente en el caso del Rocío.

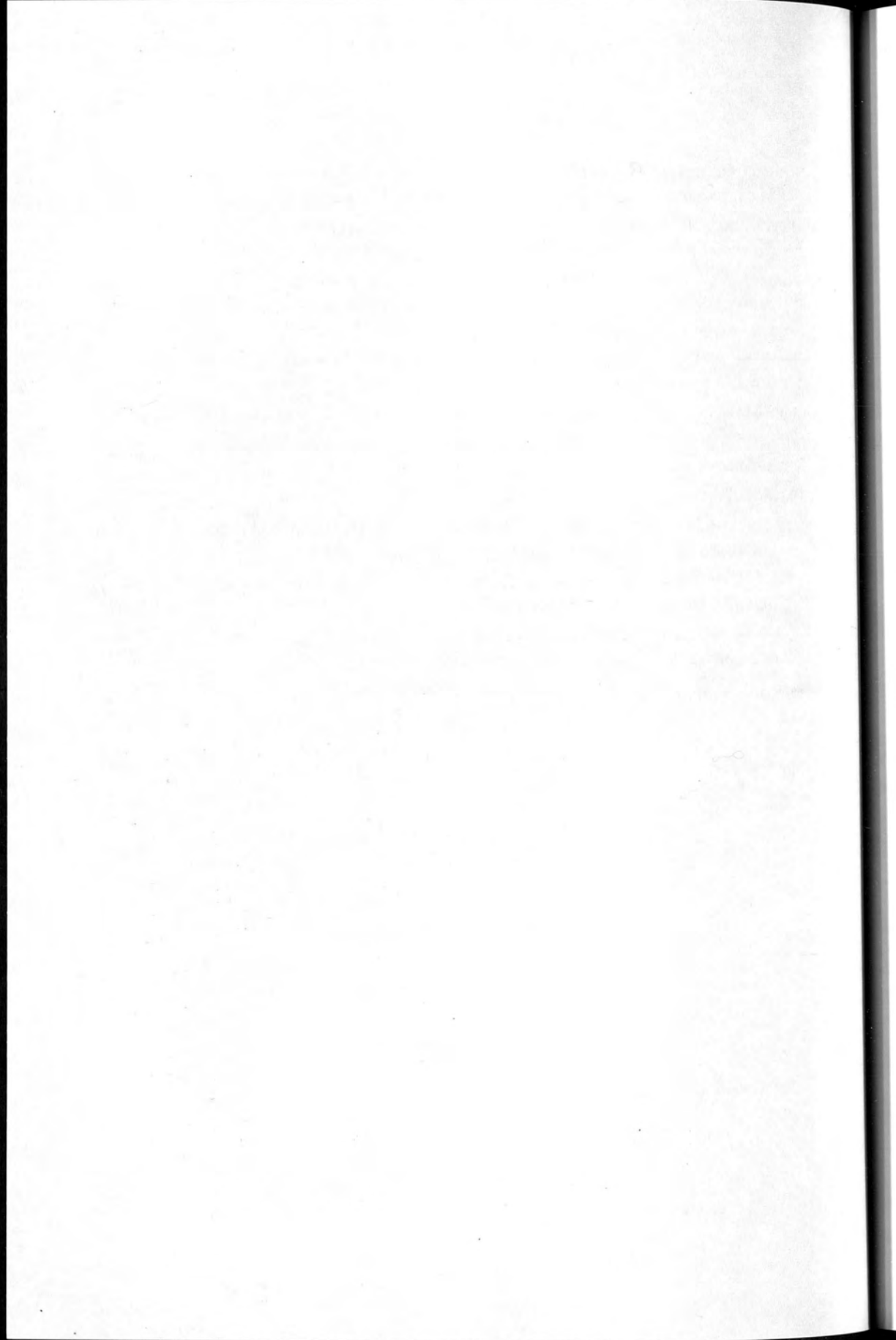
4) Hacer público el poder sobrenatural. La expresión pública y permanente del poder de una imagen que constituyen pública y permanente del poder de una imagen que constituyen los exvotos, ha de valorarse adecuadamente. Las salas de los milagros, lugar donde se almacenan los exvotos de todo tipo, es un espacio de visita obligada. Con este motivo las familias tienen ocasión de ver, leer, comentar y tratar de explicarse las razones de los objetos y textos que cuelgan de las paredes. Estas visiones quedan muy grabadas por cuanto a la curiosidad se une el rechazo que éstos provocan, lo que permite que el mensaje cale más hondo. Los exvotos ofrecidos a la imagen son una muestra de los múltiples favores que los devotos han recibido de ella, consecuentemente el visitante ocasional deducirá que ante una situación de necesidad también podrá acudir en su ayuda, convirtiéndose de esta forma en un nuevo

devoto. Las velas, cirios y lampadarios juegan un papel similar, aunque su mensaje es más indeterminado. En el pasado las canciones de ciego y los pliegos de cordel hubieron de jugar una función semejante en la propagación de la fama de una imagen.

De todos los santuarios andaluces sólo dos extienden su área de influencia más allá de la comarca y la provincia, el de la Virgen de la Cabeza y el de la Virgen del Rocío; al primero, con mayor incidencia en Andalucía oriental, especialmente en Jaén, acudían desde los siglos XVI y XVII sesenta y siete cofradías de las provincias de Jaén, Córdoba, Granada, Málaga, Sevilla y Ciudad Real, con claro predominio de las dos primeras, alcanzándose en la actualidad una vez superado el bache de los siglos XVIII y XIX, con la prohibición de Carlos III (1771) y la desamortización de 1835, los trescientos mil peregrinos, organizados en torno a las setenta y una cofradías filiales y un número indeterminado de peñas. Por su parte el Rocío fue ermita de carácter local hasta mediados del siglo XVIII, y a ella acudirán en romería solo siete hermandades filiales de pueblos de las Marismas del Guadalquivir (Sevilla y Huelva), permaneciendo esta cifra hasta la coronación canónica en 1919 en que se produce un suave crecimiento, que se intensifica durante la Segunda República y que aumenta vertiginosamente a partir de los años sesenta hasta alcanzar la cifra de noventa hermandades en 1993; éstas se localizan mayoritariamente en las provincias de Sevilla, Huelva y Cádiz, con representación en el resto de la región y en ciudades españolas de acogida de emigrantes. La prensa habla en los últimos años de un millón de asistentes en el lunes de Pentecostés, aunque es razonable pensar que no se haya alcanzado esta cifra. Esta imagen tiende a ser aceptada como símbolo religioso de toda Andalucía, como ya hemos escrito en otra parte. (Rodríguez Becerra, 1989).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANÓNIMO. *Quaderno de noticias que pertenecen a la invención de Ntra Señora de Gracia y a la ciudad de Carmona...* Biblioteca Colombina, Ms. Sevilla, [1602].
- BAPTISTA DE ARELLANO, FRAY JUAN SALVADOR. *Antigüedad y excelencias de la villa de Carmona y comprendió de historias*. Simón Faxardo. Sevilla, 1628.
- CHRISTIAN, WILIAM A. «De los santos a María. Panorama de las devociones y santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días». *Temas de Antropología Española*, (Lisón, ed.). Akal editor. Madrid, 1976.
- Voz: «Santuarios». *Diccionario de Historia Eclesiástica* (Aldea y otros, dirs.) C.S.I.C. Madrid, 1975.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, ENRIQUE. *Los niños expósitos en Andújar*. Universidad de Córdoba, 1987.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, MANUEL. *Devociones marianas y repoblación: aproximación al caso andaluz*. 1988.
- MORGADO, ALONSO. *Historia de Sevilla*. Sevilla, 1587.
- PÉREZ ORTEGA, MANUEL URBANO. «Liberación, procacidad y sexo en la romería al cerro de la Cabeza de Sierra Morena». *Demofilo*, [1994], (en prensa).
- RODRÍGUEZ BECERRA, SALVADOR. «La romería del Rocío, fiesta de Andalucía». *El Folk-lore andaluz*. Homenaje a J. Pitt-Rivers, 3: 147-152. Sevilla, 1989.
- «Análisis histórico-cultural de la devoción a la Virgen de Gracia», en *Carmona* (Romero de Solís, ed.) 199-224. Universidad de Sevilla, 1992.
- ROS, CARLOS. *Consolación de Utrera*. Anel. Granada, 1982.



EL ROCÍO: DE ROMERÍA DE LAS MARISMAS A FIESTA DE IDENTIDAD ANDALUZA

Isidoro Moreno

Catedrático de Antropología Social

Universidad de Sevilla

ROMERÍAS Y REPRODUCCIÓN DE IDENTIDADES

En un pequeño libro publicado en 1974, que suponía un primer intento de aproximación a las hermandades y cofradías andaluzas desde la Antropología, señalábamos que los contextos festivo-rituales en torno a iconos religiosos que conocemos con el nombre de romerías, podían ser clasificadas, en cuanto a su área de influencia, en locales y supralocales¹.

En el primer caso, la imagen en torno a la cual la romería se celebra constituye, más allá de su estricta significación icónica, el símbolo de identificación, renovada anualmente, de un colectivo local: de un pueblo o lugar concretos. En el segundo, la imagen es un símbolo compartido por diversas localidades que participan activamente en la romería de forma organizada, mediante su encuadramiento en hermandades canónicamente establecidas y a veces también en peñas y grupos de amigos que subdividen o se agregan a ellas. La romería viene entonces a representar no sólo un ritual de identificación local y de reproducción del sentimiento de pertenencia por parte de quienes han nacido en el lugar sobre el que la imagen tiene un patronato directo — quienes pueden continuar viviendo allí o regresar desde la emigración para estar presentes en la fiesta— sino ser también un contexto de identificación de un área territorial y humana más amplia: comarcal o incluso supracomarcal.

La opción metodológica que hacíamos entonces, y que creo se ha demostrado fértil durante dos décadas², suponía priorizar en el análisis el papel de las romerías —

¹ I. Moreno: *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1974. Reeditado en *Cofradías y Hermandades Andaluzas. Estructura, Simbolismo e Identidad*. Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985.

² I. Moreno: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. Siglo XXI de España* Editores, Madrid, 1972; o.c. 1974; *La Semana Santa en Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*. Publicaciones Ayuntamiento de Sevilla, 1982 (2a. ed. 1986, 3a. en coedición con Universidad de Sevilla, 1992); «Cofradías andaluzas y fiestas: aspectos socio-antropológicos», en H. Velasco (ed.): *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*, pp. 71-92, Madrid, Ed. Tres, Catorce, Dieciseis, 1982; «Estructura y Simbolismo: Hermandades y Semana Santa», en VV. AA.: *Sevilla y provincia*, vol. IV, pp. 148-184, Ed. Gever, Sevilla, 1984; o.c., 1985; «Las cofradías de Sevilla en la época contemporánea», en J. Sánchez Herrero, I. Moreno y otros: *Las cofradías de Sevilla. Historia*,

así como de la Semana Santa y otros rituales festivos andaluces en torno a iconos religiosos que actúan como referentes identificatorios— como contextos de reproducción y redefinición de identidades sociales colectivas, por encima de la atención hacia otros aspectos más superficiales o pintorescos, en todo caso formales, y de la que considero estéril discusión sobre su «naturaleza» más o menos estrictamente religiosa.

LA ROMERÍA DEL ROCÍO: REALIDAD, APROXIMACIONES E INTERPRETACIONES

La más importante y hoy famosa de las romerías andaluzas es, sin duda, la del Rocío. De carácter supralocal desde hace siglos, no ha sido hasta entrado el actual que sin dejar de ser la «romería de las marismas» ha ido adquiriendo un cada vez mayor radio de influencia, para convertirse, sobre todo en los últimos 25 años, en una fiesta globalmente andaluza, expresión de las realidades y contradicciones de un país heterogéneo y sujeto a tan fuertes tópicos y mixtificaciones como es Andalucía.

La cifra tópica que repiten anualmente los periodistas de un millón de asistentes es claramente exagerada, pero sí pueden ser trescientas o cuatrocientas mil personas las que en uno u otro momento se acercan a la aldea en alguno de los tres días de la fiesta. Ésta es hoy, sin ninguna duda, un verdadero fenómeno de masas, un fenómeno sociocultural de primera importancia y, pese a ello o quizá por ello mismo, especialmente mal comprendido, tanto desde fuera como en gran medida desde dentro.

Sobre el Rocío, o con la excusa del Rocío, se han escrito novelas en su momento tan conocidas como las de Pérez Lugín, de 1918³ o Alfonso Grosso, de 1973 —Pre-

Antropología, Arte, pp. 35-50, Publicaciones Universidad de Sevilla, 1985; «Fiesta y teatralidad. De la escenificación de lo simbólico a la simbolización de lo escénico», en J.M. Diez Berque (comp.): *Teatro y Fiesta en el Barroco*, pp. 179-185, Ed. del Serbal, Barcelona, 1986; «Religiosité populaire andalouse et cathochicisme», *Social Compass*, XXXIII-4, pp. 437-455, Louvaine-la-Neuve, 1986; «El estudio de los grupos para el ritual», en I. Moreno, A. Montesinos y otros: *Grupos para el ritual*, pp.15-21, Murcia, Ed. Regional, 1987; «Niveles de significación de los iconos religiosos y rituales de reproducción de identidades en Andalucía», en VV.AA.: *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito*, pp. 91-103, Granada, Universidad Granada-casa de Velázquez, 1990; «Rituales colectivos de religiosidad popular y reproducción de identidades en Andalucía», en J. Cucó y J.J. Pujadas (coord.): *Identidades colectivas, etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*, pp. 269-284, Valencia, Generalitat Valenciana, 1990; «Identidades y Rituales. Estudio introductorio», en J. Prat, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (eds.): *Antropología de los Pueblos de España*, pp. 601-636, Madrid, Taurus Ed., 1991; *Andalucía: Identidad y Cultura*, Málaga, Ed. Agora, 1993.

Veáanse también, en esta misma línea, entre otros, los trabajos de Encarnación Aguilar: *Las Hermandades de Castilleja de la Cuesta. Un estudio de Antropología Cultural*, Sevilla, 1983; Javier Escaler: *Sociabilidad y Asociacionismo: Estudio de Antropología Social en el Aljarafe Sevillano*, Sevilla, 1990 y Juan Agudo: *Las hermandades de la Virgen de Guía en los Pedroches*, Córdoba, 1990.

³ A. Pérez Lugín: *La Virgen del Rocío ya entró en Triana*, Sevilla, 1918.

mio Alfaguara el año anterior y «espléndida muestra del barroquismo surrealista», en palabras del profesor de Crítica Literaria que tuvo a su cargo la última edición⁴—, un alto número de películas o secuencias de películas, la mayoría de las cuales entran plenamente en el esperpéntico género de la «españolada», aunque exista también un filme radicalmente crítico, e incluso en numerosas ocasiones panfletario, realizado en los años de la llamada «transición política», que llegó a estar prohibido un tiempo⁵. También existen abundantes descripciones costumbristas, como las de Pedro Morgado o Juan F. Muñoz y Pabón, de la segunda década del siglo⁶, o las modernas de Antonio Burgos o Isabel González⁷, por no referirme a las obras enciclopédicas ilustradas, al sinnúmero de reportajes aparecidos en diarios o revistas y a los programas de televisión, la gran mayoría de ellos fuertemente convencionales, de tipo «rosa», o con tintes negros y pretensiones sensacionalistas, claramente sesgados por ópticas unilaterales⁸.

En contraste con la abundancia de aproximaciones frívolas, sesgadas o superficiales, son pocas las aproximaciones interesantes. Además de citar, obligadamente, mis propios estudios —desde aquel primer intento ya citado de 1974 a otros posteriores— en los que he intentado profundizar en el tan apasionante como controvertido fenómeno rociero⁹, conviene consultar los de Juan Infante Galán para algunas informaciones históricas¹⁰ y en las obras de Rafael Álvarez Gastón, que por ser cura de Almonte en los años 70 tuvo fácil acceso a los materiales de archivo y al conocimiento directo de los sujetos sociales que interactúan en la celebración —aunque gradualmente se haya deslizado desde el estudio sociohistórico a la interpretación pastoral en la más ortodoxa línea dominante hoy en la Iglesia Católica—¹¹. También Salvador

⁴ Alfonso Grosso: *Florido Mayo*. Edición de Esteban Torre. Universidad de Sevilla, 1992 (1a. ed. Alfaguara 1973).

⁵ Entre los muchos títulos protagonizados por famosas «folklóricas» podría citarse el de Carmen Sevilla «Camino del Rocío», como un ejemplar paradigmático. La película crítica a la que nos referimos es «Rocío», dirigida por Fernando Ruiz en 1978.

⁶ Pedro A. Morgado: *La Romería del Rocío (Impresiones de un romero)*, Sevilla, 1918; Juan F. Muñoz y Pabón: *La Blanca Paloma*, Sevilla, 1919.

⁷ A. Burgos: *La Romería del Rocío*. León, Ed. Everest, 1974, con profusión de fotografías en color; Isabel González: *Fiestas y jolgorios andaluces*, Madrid, Ed. Penthalon, 1981.

⁸ Así, M.A. Vázquez Medel, coordinador de la voluminosa obra titulada *El Rocío; fe y alegría de un pueblo*, afirma en sus primeras páginas, con pretensiones de ecuanimidad: «A la hora de estudiar el Rocío, hay que distanciarse tanto del fanatismo rociero como de la deformación profesional del antropólogo». Por su parte, el periodista José Aguilar escribía en 1979 un significativo artículo, en las páginas del diario *El País*, con el título «La Romería del Rocío: peregrinaje religioso y fiesta dionisiaca». Y los ejemplos podrían multiplicarse.

⁹ I. Moreno: o.c. 1974, principalmente las páginas 94-104; «Rocío: Rebelión al amanecer», en *Torneo, Semanario Popular Andaluz*, nº 2, pp. 11-14, Sevilla, 1976; o.c. 1985; y otros contenidos en las obras de la nota 2.

¹⁰ J. Infante Galán: *Rocío, la devoción mariana de Andalucía*. Sevilla, 1971.

¹¹ R. Álvarez Gastón: *El Rocío a examen*. Ed. Católica, Sevilla, 1974; Almonte y El Rocío. Sevilla, 1978; *Las raíces del Rocío. Devoción de un pueblo*. Huelva, 1981.

Rodríguez¹² y, sobre todo, José María Comelles, cuyo corto trabajo «Los caminos del Rocío» es, a mi juicio, la mejor introducción que debe leer todo el que esté realmente interesado en acercarse a la romería¹³.

La jerarquía eclesiástica, por su parte, sobre todo a partir del afianzamiento de la línea propugnada por el Papa Wojtila de Nueva Evangelización, ha reforzado de nuevo su protagonismo en los rituales, luego de unos años —los del Concilio Vaticano II e inmediatos posteriores— de cierta pasividad e indecisión, y ha vuelto a acentuar su intervencionismo, sobre todo en cuanto a la exigencia del monopolio de la interpretación de lo que es «verdadero» y «auténtico» y lo que es «mixtificador» o sólo «folklórico» en lo que oficialmente denomina como Catolicismo popular¹⁴.

Así, en lo que respecta concretamente a nuestra romería, afirmaba el arzobispo de Sevilla, Carlos Amigo, en 1986: «Es a partir de la fe, y solamente a partir de la fe religiosa, como se puede comprender la cultura, la verdadera cultura, del Rocío, y no al contrario»¹⁵. Un año antes, el obispo de Huelva se lamentaba de la «masificación» de la romería, denunciando el peligro de que «acabe por convertirse en un simple fenómeno sociológico»¹⁶. Y el propio Álvarez Gastón, que junto a su interés por la historia del Rocío ha acentuado con el tiempo su objetivo pastoral, señalaba en uno de sus libros: «No se puede separar lo cultural de lo festivo... Los seculares, los responsables de las Hermandades, no se plantean el problema. Han hecho la síntesis —o la confusión— y no sólo admiten ese maridaje sino que les parece indispensable la unión... El Rocío es una fiesta en la que uno de sus cuatro elementos, el religioso, que antes era el único o predominante, ahora queda ahogado en muchos casos por los otros tres: folklórico, comercial y recreativo... El clima de las celebraciones no es de austeridad, sino de abundancia, disipación y diversión». Para terminar concluyendo que, para una pastoral acertada, es necesaria una «larga tarea de purificación, perfeccionamiento, formación y evangelización»¹⁷.

¹² S. Rodríguez Becerra: *Las fiestas de Andalucía*. Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1985.

¹³ J. M. Comelles: «Los caminos del Rocío». En S. Rodríguez Becerra: *Antropología Cultural de Andalucía*, pp. 425-445, Sevilla, 1985. El autor revisó posteriormente el artículo, agregándole una Introducción y una Addenda, para su publicación en J. Prat, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno: *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid, 1991, pp. 755-770.

¹⁴ Conferencia de Obispos del Sur: *El catolicismo popular en el sur de España. Documento de trabajo para la reflexión pastoral*. 1975; y *Catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales*, Sevilla, 1985.

¹⁵ Carlos Amigo, en *Diario 16 Andalucía* de 16 de mayo de 1986: «Culto y cultura del Rocío».

¹⁶ Rafael González Moralejo, en entrevista al diario *ABC de Sevilla*, el 24 de mayo de 1985.

¹⁷ R. Álvarez Gastón: o.c., 1981, pp. 283-4.

DE DUQUES Y VECINOS: LAS MARISMAS DEL GUADALQUIVIR Y SU SÍMBOLO, LA BLANCA PALOMA

El lugar de la anual romería de Pentecostés –la Virgen del Rocío es llamada con la misma advocación que el Espíritu Santo, «Blanca Paloma», en una quizá no muy ortodoxa pero generalizadamente aceptada expresión–, no es, como sucede en la mayoría de las romerías andaluzas y de otros lugares, una montaña. Aquí no existen lugares elevados sino arenas, bosques y marismas. Y precisamente en el límite entre ellos, en la «frontera» con la naturaleza percibida como virgen y, a la vez, «terra nullius» –por estar casi vacía de población y de explotaciones permanentes– y tierra prohibida –por pertenecer a los poderes lejanos: coto de caza ya en tiempos de Alfonso X y Ducado de Medinasidonia luego–, a 15 kilómetros de Almonte, cabeza del municipio, y otros tantos del océano, junto al arroyo de las Rocinas, se alza la ermita. Y a su alrededor la aldea, que en los últimos años ha crecido extraordinariamente aunque, salvo los días de la celebración, se halle prácticamente vacía.

La zona, tradicionalmente insalubre y casi deshabitada –comprendida hoy en gran parte en el Parque Natural de Doñana y el pre-Parque–, fue durante siglos lugar de caza para los poderosos y los furtivos –el propio mito de origen señala a un cazador del cercano pueblo de Villamanrique, Goro Medina, como descubridor de la imagen en un viejo árbol– y fuente de actividades económicas para los vecinos de los municipios del entorno: pastos para el ganado, carboneo, recolección..., además de cazadero.

Durante mucho tiempo, la zona formó parte de los dominios de la Casa Ducal de los Medinasidonia, que se extendían sin solución de continuidad por una gran parte de la actual provincia de Huelva –con centro en la comarca vinícola y cerealista del Condado–, llegando hasta casi el Estrecho de Gibraltar. Y el camino desde el Condado hasta Sanlúcar de Barrameda, cabeza del Ducado, pasa muy cerca de la ermita, en la que ya se fundó una capellanía a finales del siglo XVI, por iniciativa local, y desde la que la imagen se trasladaba al pueblo en ocasiones señaladas, sobre todo con ocasión de rogativas para la solución de epidemias o sequías.

En 1653, cuando el poder de los Duques está en baja, tras los oscuros sucesos de la conjuración contra la monarquía de Felipe IV para hacer independiente a Andalucía con el apoyo de la recién independizada Portugal, los vecinos de Almonte llevan a cabo una verdadera rebelión ritual, con la Virgen del Rocío como bandera –y adoptando este nombre la imagen, en sustitución de la antigua advocación de Santa María de las Rocinas–, al declararla como Patrona en abierto rechazo a la imposición de los Duques, cuarenta años antes, de la Virgen de la Caridad, de Sanlúcar de Barrameda, como patrona de todos los pueblos de sus dominios. A partir de ese momento, la Virgen del Rocío se convierte –y no ha dejado de serlo hasta hoy, a través de todas las vicisitudes de la historia– en símbolo máximo de la identificación local y de reafirmación contra todos los poderes venidos o sentidos como exteriores: Arzobispado –con muy duraderos conflictos en torno a capellanías–, invasores franceses –

que estuvieron a punto de arrasar el pueblo, por la hostilidad activa de los almonteños, quienes consideraron que les salvó la Virgen, haciendo por ello el voto de agosto de 1813, que se convirtió en el denominado Rocío Chico-, intentos de los municipios próximos de cuestionar la primacía de Almonte sobre las marismas y/o su símbolo – la propia Virgen-, e ideologías y corrientes políticas cuestionadoras de la significación de la Blanca Paloma...

LA MARISMA, ALMONTE Y OTROS PUEBLOS: LAS HERMANDADES HISTÓRICAS DE LA VIRGEN DEL ROCÍO

En realidad, los cazaderos y marismas nunca fueron fuente de recursos solamente para los almonteños sino también para todas las poblaciones del entorno: Villamanrique, Pilas, Aznalcázar, Sanlúcar y otras; lugares varios de ellos en los que ya en el siglo XVII o durante el XVIII se crean también hermandades del Rocío que peregrinan anualmente a la ermita, haciendo el camino, a pie o en carreta de bueyes, con su correspondiente estandarte con una reproducción pictórica de la Virgen –el Simpecado-, a través del bosque, las arenas y marismas, reafirmando con su caminar el derecho de tránsito, uso y explotación del espacio «natural» privatizado de Doñana y reivindicando implícitamente, mediante su participación organizada en la romería, la copropiedad del símbolo sagrado de éste, la Virgen del Rocío, pese a que ello nunca haya sido aceptado, o lo sea sólo muy relativamente, por Almonte y su hermandad.

La primera en crearse fuera de Almonte fue la de Villamanrique, que incluso rivaliza permanentemente con aquella respecto a la antigüedad –no se olvide que de aquí era el cazador que descubrió la Imagen-. Villamanrique se hace llamar en sus títulos oficiales «Primitiva», mientras la hermandad almonteña se autodenomina «Matriz». No se olvide que Villamanrique y Almonte son las dos poblaciones histórica y económicamente más orientadas hacia el Coto, proyectando sus conflictos al plano simbólico a través de la disputa por la Virgen del Rocío, que es la Patrona y devoción central de ambos lugares.

Tras Villamanrique, se fundan hermandades «filiales» en Pilas –a pocos kilómetros de aquella, en la zona de transición entre los bosques y arenales y la tierra agrícola del Aljarafe-, La Palma del Condado –centro geográfico y económico del Condado de Niebla, posesión de los Medinasidonia-, Moguer –entonces ciudad importante, a orillas del río Tinto, en el límite occidental de los bosques y arenales-, Sanlúcar de Barrameda –antigua cabeza del Ducado y sólo separada de Doñana por el río Guadalquivir en su desembocadura, por lo que el uso furtivo de sus recursos ha sido secularmente una importante base económica para los estratos bajos de su población-, Puerto de Santa María y Rota –cercanas a Sanlúcar-. Todas ellas persistieron en su existencia y en su presencia en la romería, salvo las dos últimas, que desaparecieron significativamente en el XIX –aunque se han refundado en las últimas déca-

das-, cuando la zona del Coto se alejó administrativa, económica y simbólicamente de la margen izquierda del curso bajo del Guadalquivir.

La fugaz existencia de una provincia litoral, a fines del XVIII, desde la desembocadura del Guadiana a la del Guadalete, comprendiendo principalmente los antiguos territorios del Ducado, apuntó, aunque por breve tiempo, a una centralidad *sui generis* de Doñana, pero la definitiva división en provincias de Javier de Burgos, en 1830, convirtió a la zona más de lo que había sido nunca, en periférica y marginal¹⁸.

Tras la abolición de los derechos señoriales, la adjudicación de terrenos comunales a los municipios, el deslinde entre éstos y la creación definitiva de las actuales provincias, el río Guadalquivir, en su desembocadura, cambió su papel de puente a barrera –salvo para el furtivismo y otras prácticas de economía de subsistencia para la inmediata Sanlúcar–. Reflejo de estos cambios fue la desaparición de las hermandades rocieras de Rota y Puerto de Santa María y la creación de las de Triana (1813, con primera romería al año siguiente), Umbrete (1814) –en pleno Aljarafe sevillano– y Coria del Río (1849) –población pescadora sevillana del curso bajo del Guadalquivir, en el límite de los bosques nororientales y la marisma–. Las expectativas de acceso a las tierras marismeñas para su utilización agrícola y de otro tipo se refuerzan en el entorno de los bosques de Doñana que se adscribe a la provincia de Sevilla –de ahí la creación de estas tres hermandades, mientras se cierra en la nueva provincia de Cádiz –desaparecen las de Rota y Puerto de Santa María– y sólo lentamente se amplía en la de Huelva más allá de los municipios involucrados tradicionalmente –sólo se crea en ella una hermandad más, la de la capital, en 1880–.

EL BOOM ACTUAL DEL ROCÍO: EL CENTENAR DE HERMANDADES

En tres siglos, la romería del Rocío no había pasado de un ámbito bicomarcal. Desde el principio, es el hecho simbólico-religioso central del año para dos poblaciones, Almonte y Villamanrique, y posee también importancia para varios lugares de las dos comarcas agrícolas que constituyen el hinterland de las marismas, de sus bosques y arenales: el Condado y el Aljarafe, así como para algunos sectores sociales de las capitales provinciales de ambas, con intereses en la zona.

En 1900 existen 10 hermandades que participan en la romería incluyendo a la «matriz». Son, por orden de antigüedad, las de Almonte, Villamanrique, Pilas, Sanlúcar de Barrameda, Moguer, La Palma del Condado, Triana, Umbrete, Coria del Río y Huelva. Este mismo número permanece en 1910, siendo ya 13 en 1920, 16 en 1930, 26 en 1940, 30 en 1950, 33 en 1960 y 37 en 1970. Si tomamos este último año como base, en poco más de veinte años el número ha aumentado en un 250%: eran ya 61 hermandades en 1980, 82 en 1990 y 90 en 1993.

¹⁸ Doñana quedó englobada en la nueva provincia de Huelva, aunque buena parte de los bosques, arenales y marismas de su hinterland siguieron perteneciendo a municipios de la provincia de Sevilla.

En el conjunto del siglo, apreciamos fácilmente dos aumentos significativos: el primero, en los años 30 –en realidad entre 1932 y 1935–, el segundo, espectacular, a partir de 1970. En ochenta años (de 1913 a 1993) el número de hermandades que van al Rocío ha aumentado un 900%. Pero tan importante como este aumento es la extensión del radio de influencia de la romería, la creación de «filiales» en lugares antes enteramente fuera de su radio. Ambos puntos se hacen muy significativos si examinamos el cuadro siguiente, realizado por décadas, donde se reflejan los cambios tanto cuantitativos como cualitativos ocurridos en la romería a lo largo del siglo:

Década	Nº Hdades.	% aumento (1900 = 100)	Provincias y Comarcas de las nuevas Hdades.
1900 (año base)	10	100	4 Hdades. provincia Huelva («Matriz» + 2 Condado + 1 Odiel) 5 Hdades. provincia Sevilla (3 Aljarafe + 2 Vega del Guadalquivir) 1 Hdad. provincia Cádiz
1900-09	10	100	Id.
1910-19	13	130	2 prov. Huelva (Condado) 1 prov. Sevilla (Aljarafe)
1920-29	16	160	1 prov. Huelva (Condado) 2 prov. Sevilla (Aljarafe)
1930-39	26	260	5 prov. Huelva (3 Condado + 1 Odiel + 1 Andévano) 4 prov. Sevilla (1 Aljarafe + 2 Vega del Guadalquivir + 1 Ciudad de Sevilla) 1 prov. Cádiz (Jerez)
1940-49	30	300	1 prov. Huelva (Condado) 3 prov. Sevilla (Aljarafe)
1950-59	33	333	2 prov. Sevilla (Aljarafe) 1 prov. Cádiz (Marco de Jerez)
1960-69	37	370	1 prov. Huelva (Odiel) 1 prov. Cádiz (Bahía de Cádiz) 2 Emigración (Madrid yBarna)

1970-79	61	600	<p>8 prov. Huelva (4 Condado+2 Odiel +2 Costa Occidental)</p> <p>7 prov. Sevilla (3 Aljarafe+3 Vega Guadalquivir+1 Campiña)</p> <p>2 prov. Cádiz (1 Bahía + 1 Campo de Gibraltar)</p> <p>3 prov. Córdoba (1 en capital)</p> <p>1 prov. Málaga (capital)</p> <p>1 prov. Granada (capital)</p> <p>1 Emigración (Badalona)</p> <p>1 Canarias</p>
1980-89	82	820	<p>11 prov. Sevilla (4 Aljarafe + 2 Vega del Guadalquivir + 3 Campiña + 2 Barrios Sevilla)</p> <p>2 prov. Cádiz (1 en capital + 1 Campo Gibraltar)</p> <p>1 prov. Córdoba</p> <p>2 prov. Málaga</p> <p>2 prov. Jaen (1 en capital)</p> <p>1 prov. Almería (capital)</p> <p>1 Ceuta</p> <p>1 Castilla-La Mancha</p>
1990-93	90	900	<p>1 prov. Huelva (Condado)</p> <p>4 prov. Sevilla (1 Aljarafe + 2 Campiña + 1 Barrio Sevilla)</p> <p>1 prov. Málaga</p> <p>1 prov. Jaen</p> <p>1 Extremadura</p>

Además de estas 90 hermandades, establecidas canónicamente y reconocidas por la «Matriz» de Almonte, existen más de una docena de Asociaciones Rocieras oficialmente constituidas y casi otras tantas en fase de proyecto, que son a modo de protohermandades en espera de un próximo pleno reconocimiento. Entre ellas se cuentan varias de las provincias de Málaga y Granada, una de la ciudad de Murcia, otras de Elche, Palma de Mallorca, Alcalá de Henares y diversos lugares de la Península, además de varias en pueblos donde hasta ahora no existía hermandad de comarcas más tradicionalmente rocieras como el Aljarafe, la Vega del Guadalquivir o la Bahía de Cádiz.

EL ROCÍO EN CATALUÑA

También, y como fenómeno de masas de excepcional importancia y significado están las Hermandades Rocieras de Cataluña, que no peregrinan a la aldea sino que organizan y/o participan en los varios Rocíos que tienen lugar en Cataluña —los dos más importantes en el cinturón andaluz de Barcelona, en Cornellá y Santa Coloma, aunque también se celebran otros dos en Tarragona— con asistencia de varios cientos de miles de andaluces emigrados, en las mismas fechas que el Rocío *verdadero*.

En 1985 existían ya 11 hermandades creadas por emigrantes andaluces en Cataluña: las de Barcelona —la más antigua, de 1969, que sí peregrina a la aldea almonteña y cuenta con una amplia casa en ella—, Badalona —fundada en 1980 y que también va a la romería de la marisma, aunque en realidad esté formada poco más que por una familia—, Cornellá, Pineda de Mar, Santa Coloma de Gramanet, Esplugas-Rocieros de Carmona, Hospitalet-«Los Chirimbolos», Badalona-La Guitarra, Tarrasa y Cerdanyola; existiendo varias asociaciones más que no tienen la denominación de Hermandades sino de Peñas.

Salvo las hermandades de Barcelona (centro) y Badalona, las restantes no asisten a la romería de la aldea de Huelva, ni están reconocidas oficialmente por la hermandad «matriz» de Almonte —que se niega, incluso, a querer saber de su existencia— y varias de ellas tienen estatutos civiles y no canónicos. Reproducen a su manera, incluso vistiendo los trajes típicos andaluces y *haciendo el camino* con carretas, Simpecados y multitud de vehículos por las carreteras catalanas al lugar donde celebran sus romerías, las fases y momentos de la romería *verdadera*: ceremonia de la entrada, rosario nocturno con Simpecados y bengalas —aunque muchas veces sin cura— y procesión —entre lágrimas y nostalgias— de la Virgen, que en este caso es un icono del icono *verdadero*; sucediéndose, como no podía ser menos, los vivos rituales a la *Blanca Paloma*, a la *Reina de las Marismas* —aunque en las cercanías lo único que se contemple sean los altos bloques de cemento de los pueblos-dormitorio próximos—, a la *Madre de Dios* y a la *Reina de Andalucía*. Y, por supuesto, con baile por sevillanas, cante, comida y bebida, al igual que en los mismos momentos ocurre a mil kilómetros, en la aldea almonteña, aunque aquí sin ermita ni casas permanentes, sino sólo con *casetas* provisionales de lona y madera, del tipo de las que se construyen para las ferias andaluzas.

LAS EXPLICACIONES UNIDIMENSIONALES DEL BOOM ROCIERO

¿Cómo puede explicarse todo este fenómeno? ¿Qué ha ocurrido para un aumento tan espectacular en el número de hermandades y de asistentes a la romería? ¿Por qué, además, se ha recreado precisamente el Rocío en tierras catalanas?

El negocio del Rocío

Para responder a estas preguntas suelen plantearse respuestas unidimensionales, cuando no sectarias. Para algunos, lo que está en la base es el negocio económico; y, sin duda, hoy, para Almonte y muchos almonteños una de las fuentes de mejora de sus nunca excesivamente boyantes presupuestos es la propia existencia del santuario y de todo lo que mueve la Virgen: no sólo durante los tres días anuales de la romería, con sus cientos de miles de visitantes a los que, por ejemplo, se puede alquilar una casa en la aldea a alto precio, sino continuamente, sobre todo cada fin de semana, en que, tanto de forma organizada —cada hermandad visita a la Virgen un domingo o día festivo al año— como espontáneamente, varios miles de personas se acercan a ver a la Blanca Paloma.

La fuente económica, sobre todo indirecta, que es hoy para los almonteños el Rocío se convierte, así, en una cierta compensación, al menos relativa, de la pérdida que supone a estos la prohibición de uso de las tierras de Doñana, sobre todo desde que fue creado el Parque Nacional. En este sentido, es indudable el efecto que supuso la construcción, en 1958, de la carretera asfaltada entre Almonte y el mar, pasando por El Rocío; carretera realizada con el fin de abrir al naciente turismo masivo la espléndida playa vecina al Coto y propiciar la urbanización del lugar conocido como Matalascañas, que, a partir de entonces y en sólo treinta años, ha llegado a tener en los meses de Julio y Agosto una población de 200.000 personas. La carretera abrió la posibilidad de ir al Rocío en coche o autobús de línea, cuando antes sólo se podía llegar a la aldea en camión o vehículo todoterreno... o en carreta, a caballo o a pie.

La estrategia de la Iglesia

Para otros, la explicación está en el interés de la Iglesia por fomentar rituales y devociones que puedan atraer a amplios sectores populares, compensando, o al menos obstaculizando, el avance del laicismo y de la influencia de la ideología política de la izquierda. Sin duda, existen hechos que avalan este planteamiento: coronación canónica de la imagen en 1919, en pleno «trienio bolchevique andaluz», que supuso un relanzamiento de la atención hacia el Rocío, sobre todo a través de la prensa conservadora; fomento de la creación de nuevas hermandades durante la Segunda República —10 entre 1932 y 1935, cuando en varios siglos sólo se habían creado 16—, algunas de ellas en lugares tan conflictivos socialmente y tan emblemáticamente *rojos* como Jerez y Sevilla; instrumentalización en los mismos años de los sentimientos rocieros de los almonteños, y de la propia hermandad de Almonte, para contraponerlos al Ayuntamiento progresista; sustitución de la pequeña ermita por el gran santuario actual, inaugurado en 1969, a iniciativa del primer obispo de Huelva —iniciativa que tuvo que secundar la hermandad «matriz» sin gran convencimiento al principio, debido, sobre

todo, a su alto costo, pero obligadamente para no perder su protagonismo en favor de la Iglesia Oficial—; e intentos actuales de las jerarquías eclesiásticas y de algunos párrocos de aumentar su influencia en el seno de las hermandades, para utilizar a estas como medios de llegar a sectores que de otro modo no alcanzarían, a pesar de la indudable tradición de independencia respecto al clero de las hermandades y cofradías andaluzas.

La fuerza de la nostalgia

La nostalgia por la recuperación, imposible en la realidad pero posible ritualmente, sobre todo en el *camino* pero también en las casas de la aldea, tanto de hermandades como privadas, de unos valores «comunitarios», basados en la reciprocidad generalizada, en la hospitalidad obsequiosa, en la ayuda y la colaboración mutua y generosa, en la comunión de sentimientos y expectativas, y en la puesta entre paréntesis de las diferencias sociales, es también, sin duda, uno de los elementos fuertes del fenómeno rociero.

Para muchos rocieros «clásicos», la experiencia del camino supera hoy, incluso, en intensidad emotiva a la que deparan los días en la aldea. La pequeña *comunidad* que acompaña a la carreta de cada Simpecado —aunque en los casos de algunas hermandades esta *comunidad* no sea precisamente pequeña, ya que puede abarcar o varios cientos o incluso miles de personas— vive durante varios días, conjuntamente, unas mismas experiencias, fuera del universo social cotidiano y poniendo en juego unos valores ideales que tampoco son los que rigen la vida social real. Desde la ciudad o pueblo de partida, primero por carreteras incómodas de recorrer y luego por caminos o arenales, bajo el sol y el calor sofocantes o a veces bajo el aguacero, atravesando tierras de labor, olivares y pueblos, cruzando arroyos, hasta penetrar en los pinares y las arenas que preludian la visión de la aldea. Dificultades e imprevistos pueden surgir en cualquier momento y entonces se pondrá en juego la colaboración y la confraternidad en todos los que integran esta comunidad, efímera pero real, que se desplaza a caballo, en carretas tiradas por bueyes, en carriolas o charrés, en remolques con tractores y en todo tipo de vehículos, e incluso a pie.

A la caída de cada tarde, en un lugar prefijado en mitad del campo, o en el gran patio de un cortijo cedido para ello, o junto a alguna población, se procede a la acampada, que es de por sí otro rito, con las carretas en semicírculo ante la del Simpecado. En torno a las hogueras y al fuego de las cocinas portátiles se bebe, se come, se baila y se invita a los amigos, a los conocidos y a los amigos de amigos y conocidos que se acercan en sus coches a acompañar unas horas a los peregrinos, hasta altas horas de la noche. Se duerme poco; algunos, los menos, en colchones sobre las carretas, y los más en sus vehículos o al raso, para madrugar, al sonido de los cohetes que despiertan también a los pájaros y el olor del tomillo, la jara, los pinos y el café mañanero, apenas lavarse, desayunar fugazmente y levantar el campo para volver a continuar la marcha, siguiendo al Simpecado, ante cuya carreta se habrá dicho misa, al alba.

Las hermandades de la provincia de Cádiz, en barcazas, atraviesan el río Guadalquivir por su desembocadura —en una montaña colorista, alegre y realmente bonita— y se adentran en el Coto, por el antiguo camino a Niebla de los tiempos del Duca-do, renovando la secular reafirmación del derecho de paso por Doñana. Las de Moguer, Huelva y pueblos del occidente de esta provincia atraviesan kilómetros de pinares hasta llegar a la aldea, mientras las procedentes de la comarca del Condado hacen el camino norte-sur, siguiendo el camino sobre el que en 1958 se trazó la actual carretera. Y la mayoría de las hermandades del Aljarafe y otras comarcas sevillanas, incluyendo las de la capital, así como la mayor parte de las del resto de Andalucía, cruzan el río Quema, donde se «bautiza» ritualmente a quienes peregrinan por primera vez, pasan por Villamanrique —donde la Hermandad «primitiva» las recibe solemnemente a la puerta de la parroquia del pueblo, en ceremonia paralela, y previa, a la que el sábado tendrá lugar ante el santuario, con la hermandad «matriz» de Almonte como anfitrióna— y se adentran en los pinares por las arenas de la Raya Real, para llegar al Rocío tras superar otro arroyo por el puente del Ajolí, inmortalizado en cientos de coplas.

El *camino* es, sin duda, uno de los mayores atractivos del Rocío. Antes, lo hacían la inmensa mayoría de cuantos participaban en la romería; ahora, sigue poseyendo un hechizo realmente único pero, con ser más en números absolutos los que lo hacen respecto al pasado, éstos son minoría entre la totalidad de personas que pasan el sábado, domingo ¿y lunes? en la aldea. La apertura de la carretera, todavía no hace cuarenta años, constituyó un punto de inflexión. Ya lo dice la copla de una sevillana que se hizo clásica:

El que quiera ir al Rocío
que vaya por las arenas;
no vaya a ser tan malage
que vaya por carretera.

Pero no se crea que son sólo curiosos, *domingueros*, turistas y aficionados al *consumismo de rituales* quienes no hacen «el camino». Una parte de los integrantes de muchas hermandades —por motivos de dificultad para hacer un paréntesis de varios días en sus trabajos, por edad o por otras causas— e incluso un número creciente de hermandades —las que se han creado en lugares cuya distancia a la marisma hace imposible siquiera plantearse *hacer el camino* a la manera tradicional— van a la romería utilizando medios, recorriendo espacios y en un tiempo que no son los tradicionales y que no hacen posible recuperar, aunque sea en la nostalgia y la fugacidad del rito, ese mundo y esos valores «comunitarios» que no existen ya en la realidad pero siguen vivos en el imaginario colectivo. El crecimiento espectacular del Rocío, en hermandades y asistentes, no puede tener, pues, como causa principal, un hecho que, siendo sin duda muy importante para comprender la romería, no puede ser vivido por la mayoría de quienes participan hoy en ella.

El espejo del poder

No faltan tampoco, ni han faltado nunca, sino que son muchos, quienes atribuyen la atracción del Rocío y su actual expansión, principalmente, a que la romería es ocasión importante para hacer ostentación del poder económico, político, y hasta sexual, de los poderosos, de siempre o de nuevo cuño. Y algunos hechos parecen dar la razón a quienes así argumentan. En la última década *tener casa en el Rocío*, gastando varios cientos de miles de pesetas en alquilarla por tres días, efectuar en ella un verdadero *potlatch* de gastos de ostentación en comida y bebida, utilizar el caballo como arma fálica de seducción o el carruaje con cochero como muestra de poderío, es algo que se puso de moda no sólo en Sevilla sino también, y sobre todo, en Madrid. Mario Conde, el ex-presidente de Banesto, bailando sevillanas en una buena casa de la aldea, entre whiskys y jamón pata negra, rodeado de bellas muchachas y de personajes y personajillos aduladores, llegó a convertirse en un paradigma. Ello es cierto, pero también que en la mayoría de las hermandades, tanto antiguas como muy recientes, peregrinan juntos, e incluso confundidos, gentes de diversas clases sociales: grandes y medianos propietarios de tierras, comerciantes, autónomos y familias enteras de empleados y de trabajadores manuales que durante todo el año ahorran para poder realizar los gastos indispensables para ir al Rocío «*como Dios manda*». Como dice también una copla —que no es aplicable a unas cuantas hermandades pero sí a gran parte de ellas—:

Pa ser hermano mayor
de una Hermandad del Rocío
no hace farta capital
ni título, ni cortijo.

La idea de que el Rocío es cosa principalmente de señoritos lascivos y de criados serviles, de cupletistas y tonadilleras, o de homosexuales y mozas de rompe y rasga, no responde a la realidad; no porque unos y otras no estén presentes, que lo están —y a veces de forma notoria—, sino porque ni demográfica ni sociológicamente representan al núcleo más significativo de la romería.

El juego de las rivalidades locales

Sí tiene gran importancia, aunque los asistentes menos introducidos en las claves de la romería puedan sólo atisbar algunos aspectos parciales de ello, la rivalidad existente entre hermandades. Ya hemos señalado cómo la hermandad «Matriz» de Almonte reivindica no sólo la posesión exclusiva de la imagen sino la propiedad del ritual. Mientras más se extiende la devoción y el interés hacia aquella y más aumenta el número de hermandades y de asistentes a la romería, mayor énfasis hace la hermandad almonteña en su carácter de *propietaria* del santuario, de la romería y de la propia Blanca Paloma, y de su papel de *anfitriona* de todas las hermandades «filiales», que, como tales e *invitadas*, deben guardar acatamiento a las indicaciones de aquella.

Esto ha motivado frecuentemente tensiones, las más veces larvadas pero en ocasiones explícitas, entre la hermandad «matriz» y algunas hermandades, especialmente aquellas que por su antigüedad –Villamanrique–, su importancia –Triana–, o cualquier otra circunstancia pueden «hacer sombra» o rivalizar con la de Almonte. El reglamentismo que ésta ha desarrollado en los últimos años no tiene precedente y supone un medio de reafirmar el protagonismo y la autoridad sobre las demás hermandades, tanto en los días de la romería –excepción hecha de la procesión por motivos que luego veremos– como durante el resto del año.

El ritual de la *presentación de hermandades* puede ser un buen ejemplo de esto. Hasta 1979, en que el número de hermandades filiales alcanzó ya las 56, se realizaba sólo por la tarde; desde ese año, debido al aumento de hermandades, comienza a las 12 de la mañana. Todas, menos la de Almonte que ha «tomado posesión» de la aldea dos días antes, deben desfilar sucesivamente, por orden de antigüedad, de más antigua a más moderna, ante la puerta principal, abierta, del santuario para saludar a la Virgen tras la culminación del *camino*, dando los vivas de ritual. Pero, en realidad, dadas las dimensiones de la iglesia y, sobre todo, que la puerta está totalmente ocupada por la directiva y componentes destacados de la hermandad de Almonte, con su estandarte y varas de autoridad, nadie desde la explanada exterior puede divisar a la Blanca Paloma, aunque se le vitoree. En realidad, el acto supone, claramente, un reconocimiento, incluso una pleitesía, hacia la hermandad almonteña como propietaria de la romería y de la propia Virgen. Por ello, como hermandad «madre» –*matriz*– recibe a todas las hermandades «hijas» –*filiales*– y es saludada por éstas. Pero aún hay más: al haberse adelantado varias horas la *presentación* ello ha obligado a las hermandades más antiguas –que son, en general, las que, por unas u otras razones pueden rivalizar en uno u otro terreno con la de Almonte– a tener que cambiar sus horarios y ritmo de marcha en el camino, y en algún caso también su itinerario e incluso el día de salida de sus respectivos lugares, para llegar a tiempo a la presentación. Dicho año 79 llegaron tarde Coria, Triana y Jerez, por lo que fueron amonestadas y amenazadas con perder sus derechos de antigüedad si el caso se repetía. Al año siguiente, para no tener los problemas de agobios y retrasos del anterior, Triana rehusó voluntariamente a su lugar de privilegio –el sexto–, intercambiándolo con el de una hermandad muy reciente –Ecija–, con lo que ganaba seis o siete horas, necesarias para permitir más desahogadamente la llegada de su larga comitiva, en la que se integraban 24 carreteras tiradas por bueyes. Y Jerez –la número 16– hizo lo propio con Córdoba, por idéntico motivo. Pero en el 83 la hermandad «matriz» prohibió los intercambios de lugares, con la excusa de que iban «*contra la tradición*», por lo que dos años después Triana ha de entrar, contra su voluntad, en el último lugar, ya casi de noche, por no haber podido llegar a su hora; cambiando finalmente, ya en los noventa, su día de salida, de la mañana del jueves a la del miércoles.

Este ejemplo en modo alguno es excepcional. Incluso en ocasiones, durante su lentísima procesión, la Virgen del Rocío, que visita a todas las hermandades, es pasada velozmente de espaldas ante alguna de ellas, en su gesto que supone un tremendo

agravio, para *castigar* públicamente comportamientos que se considera han violado *la tradición*: en realidad, cuestionado la autoridad sin posible discusión de la hermandad de Almonte. Así, durante la década de los ochenta, esta afrenta la han sufrido Triana, Coria del Río y alguna otra hermandad, por motivos tales como no llevar el Simpecado en la visita anual —fuera de la romería— a la Virgen cuando así lo había determinado la hermandad «matriz»; por haber avanzado excesivamente los bueyes de la carreta en la puerta del santuario, con el consiguiente paso atrás de la junta de gobierno de la hermandad almonteña; o por haber cantado, en el momento de la *presentación*, una sevillana especialmente molesta para los *propietarios* de la Virgen, la que comienza con la afirmación, que es todo un reto a estos:

La Virgen del Rocío
no tiene dueño...

Una copla que refleja una actitud opuesta a la que expresan muchas otras consideradas adecuadas, como la que acepta el monopolio del protagonismo y pide respetuosamente una excepción que se sabe imposible:

Almonteño dejame
que yo contigo la lleve:
te ayudaré con mi fe
en esa carga tan leve.

LA PROCESIÓN DE LA VIRGEN: UN RITUAL DE APROPIACIÓN Y DE REBELIÓN

La procesión de la Virgen, en la mañana del lunes de Pentecostés, supone el climax de la emocionalidad y, sin duda, el momento central de la romería; muy por encima de los otros actos en días precedentes, incluida la misa solemne al aire libre, en la que generalmente participa el arzobispo de Sevilla, el obispo de Huelva u otras jerarquías eclesiásticas. El protagonismo absoluto, en ella, no es ya ni siquiera de la hermandad «matriz» sino de los hombres almonteños de toda clase y condición, en especial de los campesinos y trabajadores jóvenes, que efectúan lo que en 1976, en un pequeño trabajo, denominé «verdadero ritual de rebelión»¹⁹.

Se trata, efectivamente, de un rito de apropiación, de renovación de la posesión sin discusión posible de la Imagen, por parte de los almonteños, todos uniformados con camisa caqui y pantalón vaquero, que conducen a la Virgen, bajo su templete de plata, como un barquillo por entre una tempestad, sin aparente rumbo fijo, en un tremendo caos aparente, aunque en realidad organizado, de cuerpos bañados en sudor que despiden humo, realmente vapor como los caballos tras una carrera, y que a veces hay que sacar literalmente de debajo de la imagen, prácticamente sin conocimien-

¹⁹ I. Moreno: «Rocío: rebelión al amanecer». *Torneo*, 2, pp. 11 - 14, Sevilla, 1976.

to. La Blanca Paloma se mueve muy lentamente, haciendo y deshaciendo camino una y otra vez, como si no tuviera rumbo fijo, recorriendo un trayecto de menos de un kilómetro en ocho, diez o hasta doce horas, que son las que permanece la Virgen a hombros en las calles de arena de la aldea, hasta que vuelve a su altar, actualmente a las dos o las tres de la tarde.

Todavía en los años veinte del presente siglo la procesión era tipo convencional, litúrgica, con comitiva organizada. Nada de esto existe desde hace ya muchos años. A medida que el Rocío fue ampliando su importancia, aumentando el número de asistentes y de hermandades —la cifra periodística, indudablemente exagerada, sitúa desde hace unos años la participación en el famoso millón de personas— la procesión fue acentuando su carácter local, su significado de reafirmación de la posesión de la Imagen y de rebelión simbólica frente a quienes, sin ser de Almonte, «*quieren apoderarse del Rocío*» —poderosos o humildes, eclesiásticos o laicos, creyentes o agnósticos—.

La revalidación de que «*al Rocío nadie le pone reglas*» ha llevado a que «el salto de la reja» para apoderarse de la Virgen —un ritual de explícita violencia y muy fuerte carga emocional, que para los chicos jóvenes almonteños constituye, además, un verdadero *rito de paso* iniciático— se verifique desde hace unos quince años a una hora cada año más temprana, incluso impidiendo que se realice por entero uno de los rituales religiosos más importantes de la romería: el rosario presidido por el Simpecado de la hermandad «matriz», con el consiguiente disgusto de los directivos de esta y de los rocieros más *clásicos*.

La imagen no puede comenzar su recorrido por la aldea hasta que no empieza a amanecer, ya que sus andas no llevan iluminación alguna. Por ello, el «salto» no tenía lugar, hasta hace pocos años, antes de que se anunciara el alba. Pero ello es sólo hoy un recuerdo. En 1979 se hizo ya a las 5.07 de la mañana, saliendo la Virgen a la calle a las 5.30. En 1981, el salto fue a las 4.30; en el 82, a las 4.00; en el 83, a las 2.52, con fuertes protestas de hermandades como Triana que se vieron envueltas en el torbellino cuando aún estaban en el interior de la iglesia, en el acto del rosario... Y en 1993 la hora fue a las 2.12.

Este adelanto en el horario del rito supone que la Virgen tenga que entrar y salir varias veces en el santuario y permanecer mucho tiempo en la explanada iluminada ante el santuario, antes de poder iniciar su recorrido. Todos coinciden en que no es en absoluto funcional ni adecuado, y en que debe de corregirse para el siguiente año, pero ello no ocurre en modo alguno. Y la retransmisión en directo de la salida por el Canal andaluz de TV, desde finales de los años 80, garantiza la consolidación de la heterodoxia, ya que la conexión se cierra a las 3 de la madrugada. Aunque siempre quedará la incógnita de qué intento de salto fructificará, y a qué hora exacta.

Pero el interés porque se televise para toda Andalucía el inicio de la procesión y lo que es en el clima emocional de esta, el salto protagonizado por los muchachos, también cada año más jóvenes, que representan al conjunto del pueblo de Almonte,

no puede explicar el por qué antes de que hubiera televisión autonómica se había adelantado ya en tres horas el horario. La tendencia a reafirmar el protagonismo almonteño, aún en este caso en contra de los deseos, al menos en un principio, de la propia hermandad «matriz», considero es el factor explicativo principal. Como lo fue del hecho, casi unánimemente censurado y que constituyó un verdadero escándalo, en una reciente salida extraordinaria de la Virgen, en Agosto, para conmemorar el aniversario de la creación del Rosario de la romería, de que cuando llegaron por la mañana temprano decenas de autobuses y miles de coches con devotos, miembros de las distintas hermandades —algunas de ellas viniendo de muy lejos— y rocieros diversos, para ver de nuevo a la Virgen en la calle, ésta ya había entrado en la iglesia porque los almonteños habían decidido sacarla muy pronto y procesionarla sólo tres o cuatro horas. Las lágrimas y la ira impotente de decenas de miles de personas significaron la confirmación rotunda de quiénes continúan siendo los dueños en exclusiva del icono de la Virgen del Rocío.

DE ROMERÍA DE LAS MARISMAS A FIESTA DE ANDALUCÍA

Todos los factores anteriores constituyen aspectos y dimensiones ciertos pero que no explican en sí mismos, cada uno de ellos separadamente, y ni siquiera todos ellos combinados esa realidad multiforme, compleja y masiva que es hoy el Rocío. Una romería antigua, que posee algunos elementos y motivaciones muy tradicionales pero que, en sus características y, sobre todo, su expansión y principales significaciones actuales, constituye un fenómeno radicalmente moderno. Un fenómeno sólo explicable si a todos los factores anteriores les añadimos, enmarcándolos, el proceso de reafirmación de Andalucía como país que se ha producido a partir de los años setenta de nuestro siglo.

En las últimas décadas, el Rocío ha cambiado. Es ésta una realidad que todos admiten aunque sea valorada de maneras muy distintas e incluso opuestas. Los más puristas, tanto en el campo de lo estrictamente religioso como de lo fijamente ritualizado, se lamentan de la «masificación» que sufre la romería e incluso el *camino*: del número excesivo de hermandades, del gigantismo actual de la aldea, del sin fin de gentes y vehículos, del descontrol que se aprecia en algunas fases de los rituales, de la aparición de elementos considerados espúreos... Parecía como si el Rocío se fuera de las manos sin saber muy bien hacia dónde.

Como ya vimos, de las 10 hermandades existentes en 1910 —incluida la «matriz»— se pasó a 26 en 1935 y a 37 en 1970. En este año, todas pertenecían a lugares de las provincias de Sevilla, Huelva y Cádiz —en realidad, solamente de algunas comarcas concretas de ellas—, salvo las recién creadas en Madrid (primera romería en 1962) y Barcelona (en 1969) por los andaluces de la emigración; un hecho éste de gran significación y totalmente nuevo. En 1972 peregrina por primera vez la de Emigrantes

de Huelva y en la segunda mitad de la década se incorporan al Rocío las provincias de Córdoba, Granada y Málaga, creándose hermandades en las capitales (Córdoba, 1977; Granada, 1978; Málaga, 1979), y a partir de aquí en algunas de sus ciudades y pueblos. En 1979 existen un total de 61 hermandades que cubren ya buena parte de Andalucía y del cinturón industrial de Barcelona.

La ciudad de Cádiz —ajena totalmente hasta entonces al Rocío, como a algunos otros contextos festivos generales de Andalucía, como las ferias— se incorpora a la romería en 1981. Jaén lo hace en 1983 y Almería en 1986, así como otras ciudades cordobesas y malagueñas, llegándose al final de los ochenta a 82 hermandades, de todas las provincias andaluzas —aunque con lógico predominio de las de Sevilla Huelva y Cádiz—, Barcelona, Ceuta y Toledo. Y en los años que corren de la última década del siglo han seguido incorporándose hermandades y creándose Asociaciones rocieras en diversas provincias de Andalucía y en lugares de Extremadura, Murcia, País Valenciano, Palma de Mallorca y otras comunidades del Estado, sobre todo en las que hay presencia andaluza. Y todo esto, sin tener en cuenta la procedencia de cuantos van a la romería sin encuadrarse orgánicamente en hermandades. Integrados en éstas, pueden ir unas setenta u ochenta mil personas, mientras que en cualquier momento del Rocío pueden estar en la aldea trescientas, cuatrocientas o quinientas mil personas.

Las fechas del boom rociero no dejan lugar a dudas: éste tiene lugar a partir de los años setenta, y su impulso y desarrollo, su extensión a todas las provincias andaluzas y entre los andaluces de la emigración, coinciden plenamente con otro boom: el de la extensión y profundización del sentimiento, y parcialmente de la conciencia, de pertenencia a un pueblo y un país específico, Andalucía.

En unos pocos años, el Rocío ha pasado de ser una de entre las varias romerías andaluzas de influencia limitada a unas pocas comarcas —importante, sí; pero a similar nivel e incluso superada por otras en número de hermandades y de asistentes—, a representar una fiesta global andaluza, un contexto ritualizado pero vivo en el que se visualiza la totalidad de Andalucía, a través de las hermandades de sus ciudades y pueblos, reproduciéndose y profundizándose la identidad de país, tanto en el marco tradicional de las marismas de Huelva como en la «novena provincia andaluza» (Cataluña).

Sin duda que el boom rociero tiene también que ver con la atención que prestan a la romería los medios informativos de masas, con el auge del baile y la discografía de las sevillanas, con la actual afición al consumo de rituales más o menos tradicionales, con la ideología de la «vuelta a la naturaleza», con la generalización del automóvil, con la mercantilización y con muchos otros factores que, como los anteriores, no son siempre, ni necesariamente, espontáneos sino en los que existen intereses y motivaciones diversos. Pero no hay que llamarse a engaño: todo ello no es algo específico del Rocío sino que está hoy presente, y forma parte, de todos los fenómenos so-

ciales que poseen verdadero «tirón» de masas, sean éstos de carácter ritual, deportivo, religioso, político o artístico.

A lo que realmente debemos atender no es tanto a los contenidos formales de los diversos tipos de fenómenos de masas que se dan actualmente en nuestras sociedades contemporáneas sino a los niveles de identidad y/o identificación a los que éstos refieren, y que a través de ellos se generan, reproducen o redefinen mediante la activación y utilización de símbolos, expresiones y elementos compartidos. Y, en este sentido, no cabe duda que el Rocío, hoy, refiere al nivel de identidad globalmente andaluz, sin negar, sino integrando, los diversos niveles locales, comarcales y provinciales de identificación en armonía o enfrentamiento.

De ser la romería de las marismas —de Almonte, Villamanrique, Pilas, La Palma, Sanlúcar, Moguer y luego de unos pocos lugares más de su hinterland, entre Sevilla y Huelva—, y sin dejar de serlo, el Rocío se ha transformado en la fiesta más global y conjunta de Andalucía. También son contextos festivos rituales que expresan la identidad andaluza la Semana Santa y las Ferias, pero en ambos casos, aunque las significaciones de fondo y muchos elementos expresivos puedan ser equivalentes o muy similares, cada ciudad y cada pueblo las celebra separadamente, en una dimensión fuertemente localista, sin apenas participación de las ciudades o pueblos incluso vecinos. En el Rocío, por el contrario, si bien la identificación local está también muy presente —y ello explica, entre otras cosas, las rivalidades y «piques» entre hermandades o el ritual de aprobación que supone el salto de la reja—, el conjunto de Andalucía se visualiza y representa conjuntamente, en un mismo espacio ritual, y en éste los andaluces se perciben tales, además de como miembros de su propia sociedad local. Y ello porque comparten un mismo símbolo central que los identifica, la Virgen del Rocío, unas mismas formas de expresión, unos mismos elementos culturales, un mismo territorio —que en el imaginario colectivo es entendido como «neutral» y fuera del universo social real cotidiano— y unas mismas sensaciones y emociones.

Estando, como no podía ser menos, presentes la heterogeneidad y las contradicciones, las jerarquizaciones y desigualdades que están en la base de la estructura social andaluza real, en el Rocío también alienta al menos en la nostalgia y la aspiración, un sentimiento igualitarista, hospitalario, tolerante y abierto a la reciprocidad, la amistad y la fraternidad que es asimismo característica destacada de la etnicidad actual andaluza ²⁰.

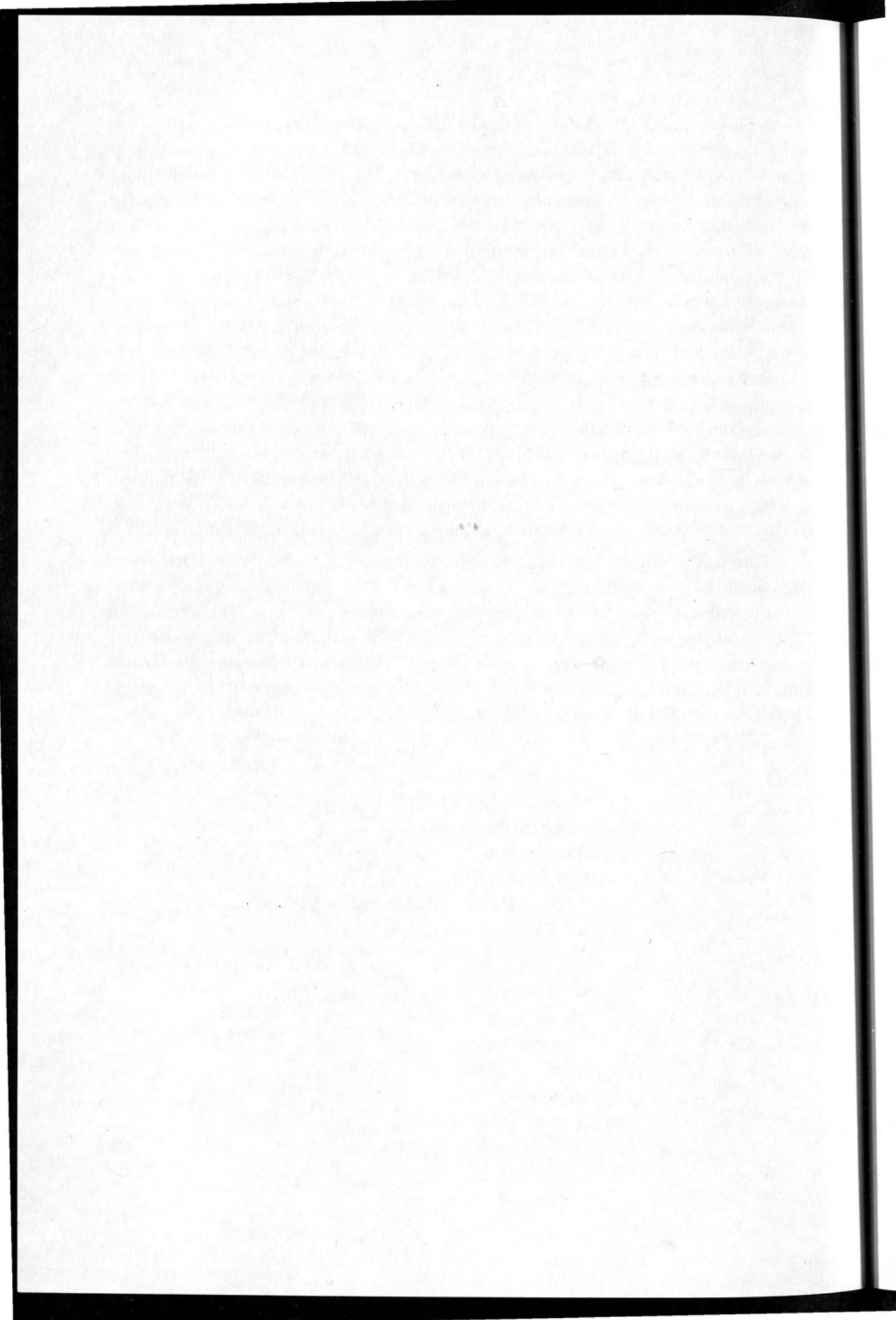
²⁰ Ver I. Moreno: «Primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza (1868 - 1890)», «La nueva búsqueda de la identidad» (1910 - 1936)» y «Hacia la generalización de la conciencia de la identidad (1936 - 1981)». En A. Domínguez Ortiz: *Historia de Andalucía*, vol. VIII, pp. 233 - 298, Madrid, CUPSA - Planeta, 1981; «La identidad andaluza: pasado y presente». En VV. AA.: *Andalucía*, pp. 253 - 285, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1986; «Etnicidad, conciencia de etnicidad y movimientos nacionalistas: aproximación al caso andaluz». *Revista de Estudios Andaluces*, 5, pp. 13 - 38, Sevilla, 1986; *Andalucía: Identidad y Cultura (Estudios de Antropología Andaluza)*. Málaga, Editorial Librería Agora, 1993; y «La identidad andaluza y el Estado español». En R. Ávila Palafox y T. Calvo Buezas (comp.): *Identidades, Nacionalismos y Regiones*, pp. 73 - 109. Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense, México, 1993.

Incluso se detectan ya algunas dinámicas que podrían llevar a una cierta «desandaluzación» del significado profundo que en los últimos veinte años ha adquirido la romería, mediante una nueva *vampirización* de lo específicamente andaluz para representarlo como genéricamente español, *folklorizando* sus elementos principales para descargarlos de su carga significativa. Una manipulación que no afecta sólo al Rocío sino que es recurrente y se repite respecto a los elementos culturales que son símbolos fuertes de la identidad andaluza, como, por ejemplo, es el caso también del flamenco. La posible creación de hermandades en lugares sin andaluces o la continuidad de la moda del *venir al Rocío* entre yuppies, ejecutivos, políticos y «gentes bien» de Madrid y otros lugares del Estado, para quienes lo andaluz significa sólo ocasión o sinónimo de divertimento, negocio o mina de votos, podría desnaturalizar el significado profundamente andaluz que es hoy el fundamental de la romería. Incluso se podría dar un intento de instrumentalizar la identificación almonteña con la Blanca Paloma para tratar de debilitar el nivel andaluz de identidad, mediante la formación de la «tenaza» que podría suponer la radicalización de esta identificación en combinación con la afirmación de una supuesta identidad *española* del Rocío. Con lo que se reforzarían los niveles locales y estatal a costa del nivel de identidad andaluz.

Pero ésta y otras varias dinámicas diferentes son hoy sólo potenciales. En el apasionante caleidoscopio vivo que es el Rocío, no hay ninguna duda que es actualmente Andalucía, como país y como pueblo, el referente e incluso el protagonista. En la aldea marismeña, como junto al cemento de los barrios-dormitorio catalanes, lo que se reproduce y refuerza simbólicamente es el nivel identitario andaluz. La Blanca Paloma representa hoy para Andalucía algo similar a lo que representa la Virgen de Montserrat para Cataluña o la del Pilar para España. Lo dicen las mismas coplas:

La Virgen del Rocío
no es obra humana
que bajó de los cielos
una mañana.
Eso sería
para ser Reina y Madre
de Andalucía.

Cuando la Virgen canta
por sevillanas,
las estrellas del cielo
tocan las palmas.
¡Ay, Madre mía,
Tú eres lo más bonito
de Andalucía!



A NOÇÃO DE PESSOA NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: INTERPRETAÇÃO DE EX-VOTOS FOTOGRÁFICOS

Nuno Porto

Universidade de Coimbra

1. O objectivo desta comunicação consiste apenas em delinear algumas hipóteses interpretativas dos ex-votos fotográficos, a partir do seu uso num santuário português na Beira Alta: o santuário dedicado a Santa Eufémia, Mártir da Igreja, em Paranhos da Beira.

O meu ponto de partida é declaradamente um objecto da cultura material contemporânea das populações rurais (e também urbanas) portuguesas, e segundo creio, europeias em geral (para delimitar um contexto regional comparativo mais abrangente), o retrato fotográfico. Provavelmente, a fotografia em geral e os retratos em particular, têm sido dos elementos da cultura material mais negligenciados nos trabalhos antropológicos em qualquer contexto etnográfico. Mas esta negligência parece-me ser particularmente interessante no contexto europeu pela sua presença quase impositiva nas situações comuns de trabalho de campo, sejam elas as visitas a casas dos conterrâneos temporários dos antropólogos —onde é comum estarem presentes retratos de familiares dos anfitriões, mortos ou ausentes ou de membros da casa— seja o cargo de fotógrafo da voda local que o antropólogo desempenha conscientemente, trocando fotografias por bens com os seus «informantes», seja ainda porque o faz em nome da ciência, para «recolher dados» (Cf. Collier 1967; Piette 1992).

É contudo raro —apesar do antropólogo pensar na sua máquina fotográfica como um dos instrumentos fundamentais para uma execução correcta de um trabalho de campo, e nas suas fotografias como um complemento frequentemente insubstituível do seu relatório textual— que ele se debruce ou sequer se interesse, pelas fotografias que integram o conjunto de objectos culturais dos seus conterrâneos provisórios. Como se o simples facto de pensar que «eles» têm fotografias lhes negasse a alteridade suficiente para que a abordagem antropológica tenha lugar.

A fotografia é uma invenção moderna. «A câmara fotográfica foi inventada em 1839. Auguste Comte acabava então os seus cursos de Filosofia Positiva. O Positi-

Nota: Este texto faz parte de um trabalho em curso, sob orientação do Prof. Doutor Raul Iturra a quem manifesto a minha gratidão pelo seu encorajamento entusiástico e apoio académico. Agradeço ainda aos participantes do Simpósio, que me honraram com um ambiente de trabalho muito particular e inúmeras sugestões que permitirão, futuramente, melhorar este texto. A responsabilidade pelas considerações nele tecidas é, contudo, apenas minha.

vismo e a câmara fotográfica e a Sociologia cresceram juntos. O que as susteve às três como práticas foi a crença em que os factos observáveis e quantificáveis, registados por cientistas e especialistas, ofereceriam um dia ao homem um conhecimento total sobre a natureza e a sociedade de forma que ele pudesse ser capaz de ordenar ambas» (Berger 1989:98). Se, no entanto, esta perspectiva positivista foi há muito abandonada na antropologia, ela continua a ser usada para pensar, em antropologia, o uso da fotografia.

Enquanto bem da modernidade, a fotografia, não está sózinha numa zona de invisibilidade antropológica: convido-vos a pensar em quantos trabalhos de etnografia europeia conhecem que analisam os usos de arados, sistemas de moagem ou outras «tecnologias tradicionais» e quantas se reportam aos usos do frigorífico, da máquina de lavar roupa, da televisão, do automóvel, do telefone e, já agora, da fotografia. Arriscaria dizer que o desequilíbrio é grande e arriscaria ainda sugerir duas ordens de razões para esse estado de coisas: a primeira relacionada com as formas de produção de alteridade que integram a escrita antropológica que largamente se alimentam da negação do tempo ao outro (Cf. Fabian 1983).

Uma segunda razão, esta menos debatida, centra-se na epistemologia da disciplina que tem sido construída por sucessivas metáforas linguísticas, estabelecendo a tendência para encarar os fenómenos culturais como sendo «language-like», parecidos com os fenómenos linguísticos (Bloch 1991). A fotografia, olhando as coisas por esta perspectiva, é apenas mais um dos fenómenos visuais sujeitos à cegueira antropológica, cuja abordagem é manifestamente parca no que toca a objectos de estudo de natureza marcadamente visual e, particularmente exígua no que diz respeito ao trajecto social destes objectos (Cf. Geoffroy 1990).

No estudo do ritual e das práticas religiosas encontramos algumas linhas de fuga a este estado de coisas. Ao longo desta minha interpretação de ex-votos fotográficos pretendo ter presentes dois assuntos: primeiro ensaiar uma etnografia baseada em elementos visuais; quero distinguir esta tentativa das propostas da designada antropologia visual em que se aceitam as imagens como contendo um significado em si mesmo. Como se verá, pretendo demonstrar que o seu significado é sobretudo atribuído por quem as vê e por isso o seu uso é, antropológicamente falando, interessante. Em segundo lugar, explorar um olhar antropológico que não se sinta cerceado por ver a cultura como língua, tentar, e apenas isso, formas interpretativas mais próximas da relação visual com o real.

2. Para começar vou procurar delinear alguns elementos específicos dos ex-votos fotográficos.

Parto de uma identificação consensual do que é um ex-voto: 1º é uma oferta de uma pessoa a uma entidade religiosa; 2º exprime o reconhecimento dessa pessoa pela acção dessa entidade na resolução de problemas da sua vida pessoal: problemas do quotidiano ou excepcionais; 3º assume-se como lado público de uma relação de troca; 4º processa-se num espaço ritual associando-se ou não a uma estrutura ritual

englobante. A estas características consensuais quero acrescentar uma outra que, apesar de saltar à vista de tão óbvia é frequentemente esquecida: 5º uma vez oferecidos assumem uma função visual. Qualquer tipo de ex-voto comporta estas cinco características, quer sejam objectos de associação antropomórfica, designadamente os objectos em cera, tranças de cabelo, aparelhos ortopédicos ou roupas, quer se trate de ex-votos figurativos como as tábuas votivas ou os ex-votos fotográficos. A estes últimos é necessário juntar uma outra característica, presente ou não nos anteriormente referidos: (6ª) eles tornam visível o objecto de troca (a acção da entidade) e publicítam, identificando-os, os agentes envolvidos.

Gostaria de elaborar este ponto porque ele aponta uma das questões fundamentais que os ex-votos fotográficos levantam: a da representação —da acção da entidade, do indivíduo que faz a oferta.

Ex voto 1º (fig.1):

«Milagre que fez Santa Eufémia a Manuel Gomes Cativeiros, do lugar de Passos de Cima que tendo uma jumenta com uma loba pediu a Santa Eufémia e lha curou».

Este é um ex-voto clássico do final do século passado: Formalmente divide-se em três planos —o céu, a terra e o texto explicativo da cena—: trata-se de um animal curado, a pedido do dono, por intervenção da santa. A figuração encerra uma narrativa em que o lugar da Santa é central, sendo essa centralidade visualmente expressa na pintura: o ofertante é simplesmente ignorado e o animal curado ocupa uma posição lateral na cena do milagre; a santa assenta a sua imaterialidade no ar, denotando a espiritualidade do acontecimento.



Ex-voto 1º (fig. 1).

Ex-voto 2º (fig.2)

«Milagre que fez Santa Eufémia a Francisco Tavares da Freguezia de Beijos Conselho de Carregal em 23 de Março no anno de 1872».

Este ex-voto segue o mesmo padrão do anterior: novamente uma narrativa do milagre, sem dúvida uma doença grave a ponto de levar o ofertante à cama e da qual foi curado pela Santa. Não o fez só, mas foi ajudado nas suas preces por uma mulher, eventualmente sua esposa. A Santa, nesta tábuia pintada não ocupa o lugar central como acontecia no ex-voto anterior, mantendo-se no plano mais elevado juntamente com outra entidade divina (a Virgem?) de quem não são dadas referências, e que apenas parece sublinhar, tal como a mulher ajoelhada a rezar, a gravidade da doença. No plano formal esta pintura introduz na centralidade da representação o ofertante que é também o sujeito agraciado pelo milagre. Este facto, aqui aparentemente aleatório (já que não existe, no material de que disponho, qualquer motivo para o conceber como evolução na pintura votiva) vai tornar-se central no ex-voto fotográfico.

Ex-voto 3º (fig. 3):

«Muito Agradecido à Virgem Mártir Santa Eufémia, Virgílio Rodrigues Ferreira de Almeida, natural de Lisboa, 5-10-67».

Comparando estes ex-votos com quase 100 anos de diferença, o contraste é vigoroso. Primeiro reparo: Santa Eufémia desaparece da figuração; segundo: o que interessa agora, aquilo que é publicamente exposto e, enquanto tal se torna perceptível da acção da Santa, é exclusivamente o agraciado, (ignorando-se, neste caso concreto, o motivo da oferta). Este facto conduz-nos a uma característica exclusiva do ex-voto



Ex-voto 2º (fig. 2).

fotográfico: ele faz do agraciado o motivo visual central da representação e, frequentemente, o único. Explorando esta transformação, é possível afirmar que a mediação fotográfica da relação entre os crentes e a santa comporta uma redefinição expressiva dessas relações. Pelo uso da fotografia é mais a experiência do crente enquanto agraciado que se estabelece expressivamente, que um testemunho narrativo da acção da Santa. Por outras palavras a diferença está na instituição, que a fotografia expressa, de um novo tipo de ex-voto, o ex-voto iconográfico.

Esta possibilidade expressiva que resulta do uso do suporte fotográfico relaciona-se directamente com a natureza deste tipo de representação. Vale a pena dedicar algum tempo às diferenças entre a representação pictórica e a fotográfica.

1º Diversamente da fotografia, a imagem pictórica é feita de inúmeros julgamentos: «De cada vez que uma figuração é evocada num desenho, tudo nela foi mediado pela consciência, quer intuitivamente quer sistematicamente. Num desenho, uma maçã é tornada redonda e esférica; numa fotografia essas propriedades e a luz e a sombra da maçã são recebidas como um dado adquirido» (Berger 1989: 93). 2º Na

representação pictórica o tempo não é uniforme: o pintor dá mais tempo ao que considera mais importante; na fotografia, cada parte da imagem foi sujeita a um mesmo processo químico de duração uniforme (Cf. idem:95).

3º A representação pictórica baseia-se em julgamentos sistémicos fundados numa linguagem que é historicamente variável. A fotografia não possui linguagem. Ela não traduz, (como faz a pintura), a aparência das coisas —uma vez que a sua imagem é produzida instantaneamente pela reflexão de luz— mas antes opera por citação das aparências (idem:96).

Tendo estas diferenças presentes, é pacífico afirmar que o significado dos ex-votos fotográficos é sobretudo marcado



Ex-voto 3º (fig. 3).

pelo facto de serem ex-votos, i.e., constituírem objectos particulares de uma prática social específica da experiência religiosa. São fotografias contaminadas por essa prática. Por este motivo, gostaria de lançar um breve olhar a algumas fotografias num cenário anterior a esse processo específico de reenquadramento do seu significado.

3. Assim, fora deste cenário religioso, nos seus usos privados, como era usada a fotografia? Quem, de entre os estratos populacionais usava, e como, a fotografia? Em que situações eram as pessoas fotografadas, em que situações e entre quem circulavam estas representações de si próprias? É assim necessário proceder á elaboração de uma «biografia dos objectos fotográficos» (Skahr 1993), pois a vida do objecto conhece uma diversidade de significados inscritos nas relações de que faz parte, designadamente nas privadas e nas culturais.

Começemos pela primeira fase da biografia dos retratos, o seu uso privado.

3.1. A apresentação de si próprio na vida fotográfica

Os dados que me permitem a reflexão que se segue foram recolhidos no decurso de um trabalho de campo em Vila Ruiva, uma aldeia do distrito de Viseu, Beira Alta, Portugal, durante os anos de 1988 e 1989. Foi com habitantes desta aldeia que tomei conhecimento do «seu» santuário da Santa Eufémia, e com eles que se instalou a curiosidade pelo material recolhido: fotografias.

Uma primeira constatação relativa aos usos locais da fotografia é precisamente a da distinção que a sua posse estabelece: toda a gente, hoje em dia, tem fotografias. Apenas quatro casas, porém, têm albuns de fotografia desde o princípio do século, as casas proprietárias da aldeia. A maioria das pessoas tem apenas retratos seus e dos seus antepassados, feitas em estúdios profissionais (que foram surgindo em Viseu, depois em Mangualde e finalmente em Nelas) e, eventualmente, fotografias do seu casamento. A partir dos anos sessenta a fotografia começa a difundir-se por todas as casas sendo comumente usada, pelo menos, em ocasiões festivas.

O material que se segue pertence a uma das casas de proprietários que mantem descendentes ligados á aldeia e á exploração agrícola, e são pedaços escolhidos de cerca de uma centena de fotografias. Note-se que se trata de retratos «antes da sua cultura» para utilizar a expressão sugestiva de Pedro M. Frade (1992), ou mais precisamente, neste caso, inscritos numa cultura que se «espanta» com a representação fotográfica e não tem um discurso elaborado sobre a fotografia. Por outras palavras, o que conta, nestes retratos, não é o fotógrafo e a sua arte, mas o fotografado e a sua imagem produzida por uma técnica que se usa «de fora», e se reconhece pelo que produz e não pelos discursos teóricos da sua produção.

Nenhuma das fotos que se seguem retrata membros da família, apesar destas serem fotografias suas: foram-lhes oferecidas.

Foto 1ª (fig. 4):

«Ao Bento Lopes Fradique e sua exm^a esposa como prova de estima e consideração, oferece, 16-IV-1903, António d' Almeida Henriques».

Bento Lopes Fradique era o avô materno da pessoa que acedeu mostrar-me as fotografias da sua família. Comerciante abastado, veio casar na aldeia com a filha de um proprietário sendo também, por altura desta oferta, um dos maiores proprietários da aldeia, (o que implicava então um considerável grupo de dependentes, designadamente caseiros, empregados da loja e criados de casa). António d' Almeida Henriques, pouco depois desta fotografia ter sido oferecida estabelecer-se-ia em Viseu (a capital do distrito) como médico. Ele próprio oriundo de outra das quatro casas de proprietários, personifica uma das estratégias de mobilidade social possíveis na altura: a posse de um diploma que acabará por afastar da terra os descendentes desta casa que sessenta anos depois desapareceu. Bento Lopes Fradique envolve-se na outra estratégia possível: a associação ao comércio que lhe permite a participação imediata na monetarização da economia local e nos saber-fazer dos canais de produção para o mercado. Este é um dos vários retratos que recebe ao longo da sua bem sucedida existência, como prova de «estima e consideração». Este retrato é, nesta medida, exemplar de um primeiro uso da fotografia, associada a um serviço pago, restritivo monetária e socialmente, e que serve para reforçar afectivamente relações sociais já existentes.



Foto 1ª (fig. 4).

Notemos que não se trata de um retrato realista: António d'Almeida Henriques emerge de um fundo difuso, como se surgisse das brumas da memória de quem olha para o seu retrato. A pose distinta e elegante expressa uma civilidade de homem educado e, como a capa e a pasta de estudante declaram, instruído. Provavelmente é uma foto de formatura com a qual lhe é reconhecido um novo estatuto. Da sua identidade desaparecerá, após o nome, o «filho de» para se impor o «bacharel em Medicina pela Universidade de Coimbra». Através desta fotografia opera-se –para o Bento Lopes Fradique e todos os que terão conhecido o agora Senhor Doutor Almeida Henriques por «tonito» ou menino António, consoante o grau de proximidade– opera-se, dizia, uma transformação radical que a nova pessoa demarca e para cuja produção o retrato fotográfico contribui. Esta imagem laboriosamente construída num estúdio fotográfico, enquadra, com o indivíduo fotografado, todo um novo campo da sua percepção social substituindo-se à sua memória anterior e criando, por via desta citação das aparências, novos termos para a história pessoal que envolve ambos. Entre a pessoa do retrato e o Tonito ou o menino António estabelece-se a distância de um diploma universitário. É esta distância social que o retrato, literalmente, dá a ver.

Foto 2ª (fig. 5):

«Ofereço esta fotografia a minha querida mulher do meu coração e minhas queridas filhas. Deste teu marido dedicado do coração, Augusto Dias».

Este é um estranho objecto. Augusto Dias está em Buenos Aires. (Caseiro de Bento Lopes Fradique percorre o Atlântico na busca da riqueza necessária à sua «libertação da renda» expressão comum aos muitos caseiros ou artesãos que desde finais do século passado tenham a América Latina como destino temporário para acumulação de riqueza monetária necessária para aquisição de terra própria. No regresso comprarão-las-íam e trabalharíam por sua conta. A viagem para o Novo Mundo era por vezes paga pelo patrão, geralmente também padrinho de casamento, como poderia ser o caso, uma vez que a mulher era «criada de casa» do Bento Lopes Fradique).

A mulher e as filhas estão em Vila Ruiva. A distância é enorme se a considerarmos um fenómeno físico. A fotografia diz que não. Tecnicamente esta fotografia é uma montagem: na sua base está um retrato feito em Viseu da mulher com as duas filhas, e um retrato do marido em Buenos Aires. A mulher envia o retrato onde o homem está ausente. O homem devolve-o com a sua presença real: «a minha mulher do meu coração e a minhas queridas filhas». Citação da aparência das coisas que denuncia e substitui a sua falsidade. A montagem está na história, nos caminhos da vida mundana. Esta foto é a verdade: estão juntos, para o melhor e para o pior. A morte, não a distância, pode separá-los. Por isso este é um objecto estranho: imprime uma realidade que existe para além das aparências. Tão estranho como uma radiografia



Foto 2ª (fig. 5).

que a uma pessoa aparentemente sã diagnostique uma morte inevitável. Aqui, ao invés, é a própria história que agoniza: espaço e tempo são sugados pelas medidas de valor da relação afectiva, centro de gravidade que faz girar o mundo do Augusto.

(Esta fotografia evoca uma outra que não cheguei a recolher: uma fotografia de casamento, perfeitamente comum. Ao centro os noivos e, do lado de cada um deles os respectivos pais. O pai da noiva dá-lhe o braço e, a seu lado, mum dos extremos do grupo, a mãe da noiva exhibe um contorno branco que eu atribuí, em comentário com a noiva vinte anos depois do retrato, a incompetência do fotógrafo. Estava enganado: a sua mãe morrera anos antes do casamento, mas naquele dia ela estava presente. O fotógrafo produzira a visualização dessa realidade e mantivera o contorno branco para mostrar que ela estava lá, *mesmo não estando entre nós*).

Com cerca de trinta anos de distância, finais de anos trinta e finais de anos sessenta, a fotografia exprime uma continuidade de uso. A fotografia produz perceptivelmente uma realidade simbólica integrante da experiência das pessoas. De Augusto ou da noiva, seria descritivamente correcto dizer que mentíam?

Bento Lopes Fradique morre sem descendência masculina. É um seu genro, José Martins, quem lhe sucede na gestão da casa e das terras. Vem de fora da aldeia e para estar à altura da sua mulher terá de emigrar por uns anos para a Venezuela. Uma das suas irmãs, juntamente com o marido, irá para o Brasil. É lá que nasce Neuza.

Foto 3ª (fig. 6):

«Com muitos beijinhos e abraços, Oferece, do seu primeiro aniversário ao tio José. Da Neuza do Céu Mendes, Rio 21 de Agosto de 1948».

É provavelmente a primeira fotografia da Neuza. Não será a única. Em finais dos anos quarenta, na prosperidade relativa do Brasil (que não está, como o Portugal da época, afectado pela destruição da economia de uma Europa em reconstrução), a ida ao fotógrafo torna-se habitual. E o processo de presentificação permitido pela fotografia, assume o dinamismo inerente ao indivíduo retratado. Lentamente, e sobrepondo-lhe as capacidades já demonstradas, o retrato fotográfico assume-se como representação realista.



Foto 3ª (fig. 6).

Foto 4ª (fig. 7):

«21 - X - 1956, Ofereço aos meus títos José e Branca como recordação da minha primeira comunhão».

Entre a primeira foto de Neuza e esta, três outros retratos vão dando conta do seu crescimento progressivo. Aos oito anos Neuza está na mesma, mas a fotografia da primeira comunhão e do conjunto de cerimónias católicas concebíveis como rituais

de passagem (Van Gennep 1909) é, ainda hoje, uma imagem obrigatória. Por isso esta fotografia de Neuza na primeira comunhão evoca as muitas fotografias de primeira comunhão das crianças de Vila Ruiva, tiradas a pedido dos seus pais e meus vizinhos então. Este ritual é sobretudo instituinte da capacidade racional dos indivíduos segundo a noção de pessoa católica. Demarca o fim de um período de formação, iniciado com o baptismo, e o começo de uma nova fase de constituição da pessoa que só terminará com a morte, consignada pela administração do conjunto de sacramentais, sinais da identidade entre o indivíduo e os princípios éticos da conduta propostos por Cristo. O que se observa nas fotografias da primeira comunhão (ou de casamento, por exemplo) é o estado liminar do sujeito fotografado, um estado espiritual visualizável na excepcional transformação do corpo por trajes e ornamentos geralmente produzidos (ou adquiridos) para a ocasião, e que nunca mais terão uso semelhante. O retrato nesta situação mantém o sujeito do lado de lá da passagem ritual. Representa-o na sua essência cuja perpetuação sobrepõe à efemeridade da sua manifestação prática no processo ritual. Extraída do tempo esta essência fica também fora do espaço; pode ser enviada a outrem sem risco de alteração de sentido instituinte de um ser moral, que existe paralelamente ao ser real que o refere ou contém. Na sequência de fotos da Neuza do Céu Mendes, este retrato encerra um ciclo que vai do seu surgimento como ser humano, evoluindo como parente e como criança até ao estabelecimento de uma pessoa por direito próprio marcada pelo apagamento progressivo da dependência total dos adultos. Na correspondência com os tios portugueses a última foto de Neuza chega onze anos depois.



Foto 4ª (fig. 7).

Foto 5ª (fig. 8):

«Ofereço aos meus tios José e Branca e aos meus primos com todo o meu carinho. Neuza, Rio, 21 de Dezembro de 1967».

Onze anos depois Neuza acabou o ensino secundário no Brasil. Em Portugal, os tios José e Branca tiveram três filhos, a quem Neuza saúda também nesta fotografia. Na sequência de retratos seus este é particularmente interessante: a menina que fizera a primeira comunhão no retrato anterior surge aqui mulher feita, não apenas pelo crescimento físico patente, mas também, ou talvez sobretudo, pelo diploma de estudos reconhecido pelo Estado. É, por isso, uma sequência marcante de uma interpenetração entre dois distintos processos de constituição da pessoa, mas que a fotografia estabelece como integrantes da experiência de vida de Neuza, o da Igreja e o do Estado.

Apenas aparentemente esta fotografia é análoga à fotografia inicial que produzia o Doutor Almeida Henriques como íntimo de Bento Lopes Fradique. Neste caso, a última fotografia de Neuza, oferecida com todo o carinho aos tios e primos, é inclusiva da participação dos parentes portugueses na constituição da mulher adulta que Neuza é agora e será doravante. O fim do envio de fotografias à família portuguesa declara, com o termo dessa constituição, a inutilidade de mandar mais fotografias, que entretanto se tornariam banais, com a divulgação maciça de câmaras fotográficas pessoais acessíveis ao seu grupo familiar, brasileiro ou português.

Nos finais de Agosto de 1989, de facto poucas semanas depois destas fotos terem tomado a significação de objecto antropológico, Neuza foi conhecer os seus tios e



Foto 5ª (fig. 8).

primos portugueses a Vila Ruiva. Segundo me disse o seu primo que generosamente me cedeu estas e outras fotos da sua família, ela «estava na mesma».

Conclusões

Este breve conjunto de fotografias é, necessariamente, um conjunto argumentativo, que não esgota todas as possibilidades de usos do objecto fotográfico. Contudo parece-me possível tecer algumas considerações conclusivas sobre o tema que permitam uma compreensão informada dos ex-votos fotográficos.

Assim, em primeiro lugar, parece-me ser pacífico afirmar que historicamente a fotografia perde o seu carácter de bem raro. Tendo servido desde sempre como suporte da memória dos seus utentes esta observação conduz a uma outra: a da desigual distribuição deste meio de representação do passado. Mais do que a questão monetária ou de desigualdade económica pretendo sublinhar a desigual distribuição deste recurso simbólico, o que se prende com um segundo aspecto.

O retrato fotográfico, como procurei evidenciar, mais do que representar um indivíduo, apresenta-o. O retrato é um poderoso artefacto de visualização da realidade situada para além do universo aparente. Citando formalmente a realidade ele recria-a. Na falta de um termo melhor, designo esta faculdade por capacidade performativa da expressão fotográfica. Aplicada ao retrato esta capacidade performativa recria a ordem das relações sociais subtraíndo-se às suas dinâmicas: transforma o filho de um amigo em Doutor, junta famílias que pareciam estar separadas, faz conviver os vivos com os mortos, permite acompanhar um parente a crescer de uma forma familiar — celebrando os seus aniversários e os seus «grandes momentos» — apesar de ele viver do outro lado do Atlântico e de apenas lhe tocarmos quando ele tem quarenta anos.

Assim, em terceiro lugar a fotografia emerge como um poderoso meio cognitivo, na medida em que —mediando visualmente a apreensão da realidade— ela fornece os meios perceptivos para uma sua compreensão diversa de qualquer outro tipo de prática cognitiva neste contexto cultural particular, materializando o universo social estruturado para além das aparências onde o tempo e o espaço se delimitam em função de valores morais. Um mundo real e visível onde estão, connosco, os ausentes, os mortos e, como veremos de seguida, os santos.

Este universo que a mediação fotográfica permite descortinar é semelhante ao que Maurice Bloch (tomando o conceito de Holland & Quinn 1986) designou por modelo mental. Defendendo que a linguagem verbal é um meio inapropriado para explicitar o pensamento quotidiano, Bloch argumenta que o pensamento quotidiano não é lógico-proposicional mas se processa a partir de blocos de conhecimento apenas parcialmente linguísticos. Eles integram a imagética visual, a cognição sensorial, práticas aprendidas, avaliações, memórias de sensações e memórias de exemplares típicos (Cf. 1991:185; 1992:128-130).

Este universo para além das aparências pode assim ser pensado como um manancial de elementos visualmente perceptíveis de diferentes modelos mentais relativos à vida humana. E assim, regressando às fotografias vê-las como imagens dos modelos mentais segundo os quais os casais devem estar fisicamente juntos, a morte dos pais deve ser posterior à reprodução dos filhos, e os filhos dos irmãos devem estar juntos para crescer juntos. O modelo mental de uma vida normal implicaria assim a valorização de factores sociais como a territorialidade e as relações preferenciais entre parentes, bem como uma valorização de factores naturais como a da duração da vida humana até à reprodução da geração seguinte. Os usos privados da fotografia, segundo estes exemplos, encerram pistas de resposta ao problema antropológico de saber de que forma os processos naturais de transformação do corpo – o nascimento, o crescimento, a reprodução e a morte – são percebidos como estando em comunicação com um nível transcendental.

O caso da sequência das fotografias de Neuza, mostra bem como a par da percepção do crescimento humano como coisa física ou natural, existe uma outra percepção desse processo formativo como sendo participado pela crença religiosa e pelo conhecimento laico.

A performatividade destas fotografias permite a sobrevivência destes modelos mentais perante uma facticidade histórica adversa, que é, por meio delas, reformulada afectivamente.

4. A apresentação de si próprio nos ex-votos fotográficos

Se a fotografia serve, nos seus usos privados, para conservar uma ideia de ordem social, na experiência religiosa vai servir para contestar a visão do mundo da Igreja, contribuindo à formulação de uma categoria de pessoa dissidente da categoria de pessoa católica, que faz incidir na formação espiritual o conjunto de procedimentos de formação e transformação da pessoa, concebendo a vida humana como eterna, mas tendo um momento terreno. Através dos ex-votos fotográficos expressa-se uma outra perspectiva do assunto.

Conheci o santuário da Santa Eufémia, onde estes ex-votos foram recolhidos, em 1988. Visitei-o pela primeira vez na companhia de peregrinos de Vila Ruiva. A ida ao santuário marca, para min, o primeiro contacto com a santa. Todo o espaço materializa, objectifica, a sua incontornável existência. Várias imagens da Santa estão distribuídas um pouco por todo o lado, designadamente na capela primitiva (fig. 9) e na Tribuna recentemente construída para celebração da missa campal que tem lugar no dia da Festa, a 15 de Setembro.

Santa Eufémia é um mártir da Igreja: foi deitada aos leões por um administrador romano cujos apetites carnis se recusou saciar. Para a interpretação que pretendo construir dos ex-votos fotográficos parece-me necessário recordar que um santo, para a religião católica é inicialmente um simples mortal, que pela sua conduta

irrepreensível do ponto de vista da ortodoxia ética da Igreja atinge o reino dos céus. Como dizem os padres no decorrer da missa de celebração da santa, ela é «uma pessoa como nós», mas que conseguiu manter a sua vida afastada do pecado.

Esta ideia de que a prática individual é fundamental no processo de constituição da pessoa é um dos princípios cruciais da noção de pessoa católica. O crente deverá, voluntariamente, passar por um processo de constituição espiritual com a duração da sua existência física, que basicamente institui mudanças de estados (no sentido de Bourdieu 1986) através dos sacramentos. Simultaneamente, os crentes estão sujeitos a processo de dissolução da sua componente espiritual, que é aquela que está sujeita ao processo de constituição. O que estes ex-votos mostram é o tráfico da ideia de corporalidade do modelo mental «nativo» para a ideia de pessoa católica, produzindo uma nova categoria de pessoa sujeita a processos de constituição e dissolução tanto espirituais como corporais: o agraciado.



Fig. 9^a

4.1. O corpo na pessoa: fases de maturação

Ex-voto 4^o (fig. 10):

«Á Virgem e Mártir Santa Eufémia. Com grande fé e devoção ofereço a fotografia do meu querido filho, com 23 meses de idade, para afirmar o grande milagre que me fizeste. Estando ele com eczema na cara, e por isso às portas da morte, concedeste um milagre à vista de todo o Mundo.

E como prova desta grande devoção, fé e gratidão, assinam os pais do Carlos Manuel de Almeida Bráz, Manuel Bráz e Maria da Anunciação de Almeida. Pereiro, 16 de Setembro de 1955».

Notemos que a oferta da fotografia afirma «o grande milagre feito». E afirma-o porque a prova da ocorrência desse milagre reside no indivíduo agraciado, cuja doença desaparece, após a intervenção inequívoca da Santa. A relação da fotografia com o texto é fulcral: «Na relação entre uma fotografia e palavras, a fotografia suplica uma interpretação, e as palavras, geralmente fornecem-na. A fotografia, irrefutável como



prova mas franca em significado, recebe-o das palavras (...) que recebem autenticidade específica pela irrefutabilidade da fotografia» (Berger 1989:92). Se a fotografia foi tirada (extraída do sujeito) antes ou depois do milagre é irrelevante, uma vez que a ordem das aparências não regista a diferença entre duas ordens normais da vivência individual: a doença inicia um processo de dissolução, concebido aqui como uma abrupta anulação de todos os processos graduais de constituição da pessoa ao conduzir a criança para o termo natural desse processo: «as portas da morte». Santa Eufémia intervém e devolve a criança à normalidade. O que o milagre mostra,

Ex-voto 4^o (fig. 10)

então, é que estes processos de constituição da pessoa envolvem também o corpo, se o espírito estiver preparado e o demonstrar. O retrato prova as práticas prescritas: a «grande fé e devoção». Por outras palavras, o retrato expressa visualmente, objectificando, a experiência da relação com a Santa, e a incorporação, na experiência religiosa, de valores «nativos».

Ex-voto 5º (fig. 11):

«Eu, Maria Amélia da Silva Pereira, ofereço a fotografia do meu querido pai à Virgem Mártir Santa Eufémia pelo grande milagre que ela nos fez em salvar o meu pai na hora da morte. António Duarte Pereira Meruge».

Este ex-voto, em conjunto com o anterior, ilustra o envolvimento de um modelo mental da maturação dos indivíduos: os sujeitos retratados são uma criança e um adulto de idade avançada. Os ex-votos oferecidos por terceiros parecem assim reportarse a momentos particularmente vulneráveis do processo contínuo de constituição da pessoa, os momentos iniciais e finais da vida humana.

Neste sentido, remetem para uma percepção da vida humana que tem subjacente dois níveis complementares: por um lado um nível natural correspondente à vida biológica do indivíduo objectivado no processo de maturação do corpo; por outro lado um nível social que ultrapassa o ciclo natural do nascimento à morte mas coordena os ritmos das fases naturais que ficam, assim, subordinados à sua percepção social. Os ex-votos surgem após situações de ruptura dessa espécie de equilíbrio entre os dois processos. Quando o processo natural perde perceptibilidade constitutiva torna-se dissolutor e uma



Ex-voto 5º (fig. 11)

acção social extraordinária é necessária.

4.1.2. A pessoa no tempo, localidade e maturação.

O ex-voto seguinte pertence a um grupo específico que exhibe, no Museu do Santuário, a presença da Santa na História e, paradoxalmente, o seu papel na negação dessa história mediante uma percepção valorativa da vida humana. São os ex-votos da guerra colonial, dos quais selecionei este:

Ex-voto 6º (fig. 12):

«Oferecemos a nossa fotografia à Virgem Mártir Santa Eufémia como testemunho do milagre que nos fez, guardar o nosso querido filho em todos os momentos durante a sua comissão de serviço militar contra o terrorismo na província de Angola; 20/6/63 a 30/9/65. António Martins Salgado e Maria das Dores Abrantes Salgado».

Este ex-voto constrói-se em termos narrativos através das duas imagens juntas. O retrato votivo é o da esquerda com a família unida, dir-se-ia, pelo filho. Sem cada um dos outros, nenhum deles seria uma pessoa completa. A outra fotografia, que retira «o nosso querido filho» desta configuração moral, coloca-o na história do Estado-nação que é exterior à primeira percepção: um soldado de infantaria do exército português é colocado ao lado da família. É «o nosso querido filho» quando outro usurpara a sua identidade. Este ex-voto contém alguma informação sobre a representação



Ex-voto 6º (fig. 12).

das instituições do Estado na experiência local sendo conotado com um intruso perturbador, uma vez que lhe estão associados dois elementos dissolutores: a distância, a guerra é ultramarina, e a vertiginosa proximidade da morte antes do seu momento esperado.

Noutro sentido ele constitui um argumento relativo ao modelo mental da vida humana: ele estabelece a reprodução como etapa do processo constituinte da pessoa: ter o filho que continuará a vida do pai quando este morrer e assim perpetuar o seu nome incorporando a sua memória.

4.1.3. A pessoa no corpo agraciado: ritual de retorno

Outros ex-votos, diversamente daqueles até agora expostos, e que são a maioria, colocam o ofertante em diálogo directo com a santa. Reconhecem a sua intervenção no controle de um processo de dissolução corporal, como pode virificar-se neste último ex-voto.

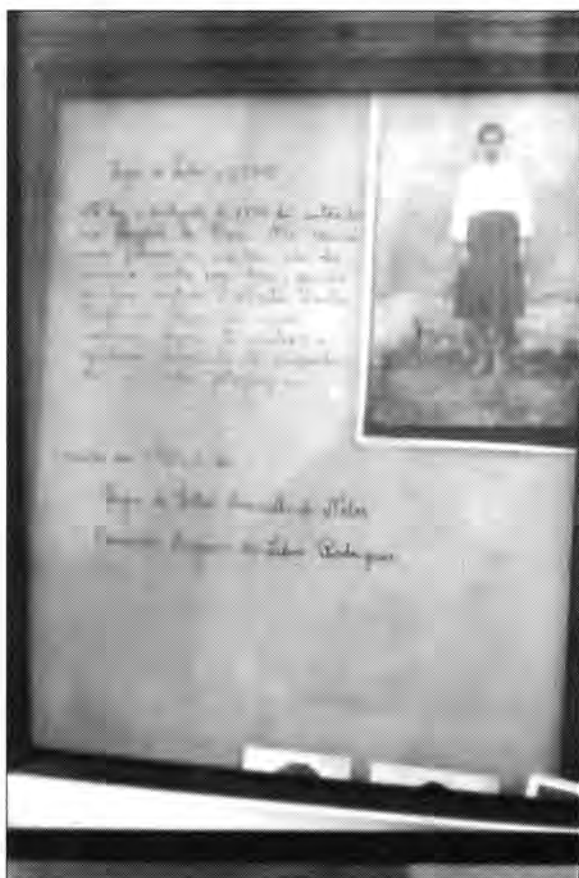
Ex-voto 7º (fig. 13):

«Lapa do Lobo 6/8/1958

No dia 4 de Agosto de 1958 dei entrada no hospital de Viseu. Não comia nem falava e, no dia 6 do mesmo mês por obras e graças de tua virtude Ó Mártir Santa Eufémia, tornei ao meu mundo. Agora te venho a agradecer dedicando-te de recordação a minha fotografia. Sendo natural de Lapa do Lobo: concelho de Nelas.

Conceição Eugénia da Silva Rodrigues».

A narrativa inscrita neste ex-voto fornece alguns dados complementares à percepção dos processos de constituição e dissolução integrantes do modelo mental da vida humana, expresso na experiência religiosa. A agraciada recorre a uma metáfora espacial que



Ex voto 7º (fig. 13)

fornece a percepção da existência como um trajecto: ela tornou ao seu mundo por intervenção da Santa. Esta metáfora surge um pouco por todos os ex-votos expressando uma distribuição espacial de categorias de pessoas própria do catolicismo: os homens e mulheres vivos na terra, os mortos, os santos e deus no céu. A passagem da terra ao céu que acontece com a morte não é vista como um problema desde que respeite a temporalidade da vida humana, isto é, desde que esse processo de dissolução corporal aconteça após a sequência dos processos constituintes.

Mas onde o discurso da Igreja acentua a resignação dos crentes pelos desígnios divinos, um acento particularmente forte no caso da morte ser prematura, ou seja anteceda a conclusão dos processos constituintes e onde acentua a preparação espiritual, os crentes apelam aos santos – seus iguais em humanidade mas situados do «outro lado» – para interromperem o processo, na maioria dos casos processos corporais. Na sua percepção do milagre, por outro lado, os ex-votos expressam a contingência da sua realização na demonstração de fé e devoção. Sem elas nada acontece. O milagre, neste sentido, representa algo de qualitativamente distinto de uma simples intervenção num momento final de passagem: ele é vivido como um drama social (Turner 1971) (mas em privado) cuja fase de intergração se consubstancia num ritual de retorno.

Uma doença grave ou a guerra, são acontecimentos que, do ponto de vista da experiência pessoal colocam os indivíduos em situações muito semelhantes às situações de liminaridade ritualmente produzidas. Contrariamente a estas, porém, a liminaridade não é ritualizada. Não havendo controle social, também a sequência do processo ritual não é aqui conhecida. Assim uma tentativa é feita para influenciar o curso dos acontecimentos, designadamente rezando, isto é, utilizando formas prescritas de comportamento para situações de aflição. O milagre é um dos desenvolvimentos possíveis e, conseqüentemente, quem tem a experiência do milagre não regressa ao curso normal da vida humana num estado igual ao estado anterior aos acontecimentos, mas, como em qualquer outro ritual, transformado por ele.

Neste ritual de retorno a transformação advém desse estatuto semi-divino conferido pelo facto de se estar deste lado tendo estado do outro, e da consciência de se ter contribuído para essa realidade. Diversamente de todas as outras formas de representação de si próprio, a fotografia faculta a objectivação visual da experiência perceptiva desta categoria de pessoa. Anulando-se enquanto suporte de representação, a fotografia impõe a imagem da pessoa como uma pessoa de outra natureza. Retirando-a do espaço e do tempo, impõe uma outra realidade ao sujeito representado, facultando aos outros a perceptibilidade dos que viveram um milagre. O que nos conduz a um último aspecto inerente aos ex-votos, particularmente importante no ex-voto fotográfico: a sua exibição, que proporciona os meios formais de reintegração do indivíduo agraciado no grupo social.

No santuário da Santa Eufémia, como disse antes, os ex-votos são expostos num Museu que constitui um dos espaços pertencentes ao roteiro dos peregrinos na sua visita ao santuário. O ambiente interno do Museu reflecte uma certa áurea sagrada

sugerida pelo silêncio mantido pelos visitantes. Os homens descobrem a cabeça, comunicam apenas gestualmente ou, excepcionalmente por sussuos e demoram-se a ver os ex-votos oferecidos a Santa Eufémia, a maioria dos quais são fotográficos, dispostos numa vitrine central. Uma vez dentro do Museu, em função da instalação espacial de vitrine, o visitante descreve um círculo durante a sua visita. Esta atitude elaborada de visualização dos ex-votos é em tudo semelhante a um comportamento ritualmente prescrito, apesar de não haver regras determinadas. A visualização dos ex-votos é certamente «contaminada» por todo um conjunto de representações visuais dispostas no Santuário o que lhes adjudica uma proximidade com representações de entidades divinas. Os retratos, em função do seu suporte não têm em si significação, admitindo através de uma atitude reflexiva do visitante a atribuição de uma gama personalizada de significados mediante a sua estrutura formalizada que fornece os meios de consciencialização de uma atitude individual, ao dinamizar a reflexividade sobre a experiência.

Esta sugestão de Kapferer (1986:190) toca num ponto chave do problema ao localizar na atitude reflexiva a possibilidade de conceber, através da própria experiência a experiência dos outros, não pela experiência em si mesma, mas através de mediações culturais: conceitos, constructos e tipificações. «Estes vários conceitos, constructos e tipificações que estão envolvidos na acção de partilha da experiência *são sobre* a experiência, integrais à sua compreensão e entendimento, e não a experiência em si mesma» (idem).

Este é, em minha opinião, um elemento diferenciador deste tipo de ofertas votivas, que faculta a sua interpretação como instituinte de uma formalidade própria e de um discurso simbólico específico, transformador da experiência de vida dos indivíduos, e das percepções que têm de si próprios e da sua sociedade.

Conclusões

1. Estudar as fotografias dos outros é muito literalmente, perseguir o objetivo clássico da antropologia de compreender «o ponto de vista nativo». Não é mais do que isso que encontramos na fotografia: um ponto de vista, sobre a sua experiência do seu mundo.

2. O trajecto que eu percorri —das fotografias privadas aos ex-votos fotográficos— pretendeu dar a ver que, no sentido etimológico do termo, as fotografias são factos. Nas palavras de Rabinow: «Os “factos” da antropologia, os materiais que o antropólogo foi para o terreno procurar, são já, eles próprios, interpretações. O dado mais básico está já culturalmente mediatizado pelas pessoas cuja cultura nós, como antropólogos, viemos explorar. Os factos são feitos —a palavra vem do Latim *factum*, ‘feito’— e os factos que interpretamos são feitos e refeitos» (idem: 150). Se interpretamos fotografias eles são refeitos uma vez mais. Conscientemente, portando, interpretamos interpretações.

3. A minha abordagem procurou dar conta da experiência a partir destes factos, de fotografias, que a expressam perceptivelmente. Nas fotografias, usando a fórmula de Barbara Myerhoff os agentes sociais são autores de si próprios. Recorri por isso a este meio altamente reflexivo para dar a ver o sujeito que «não apenas se envolve mas modela a acção» (Bruner 1986).

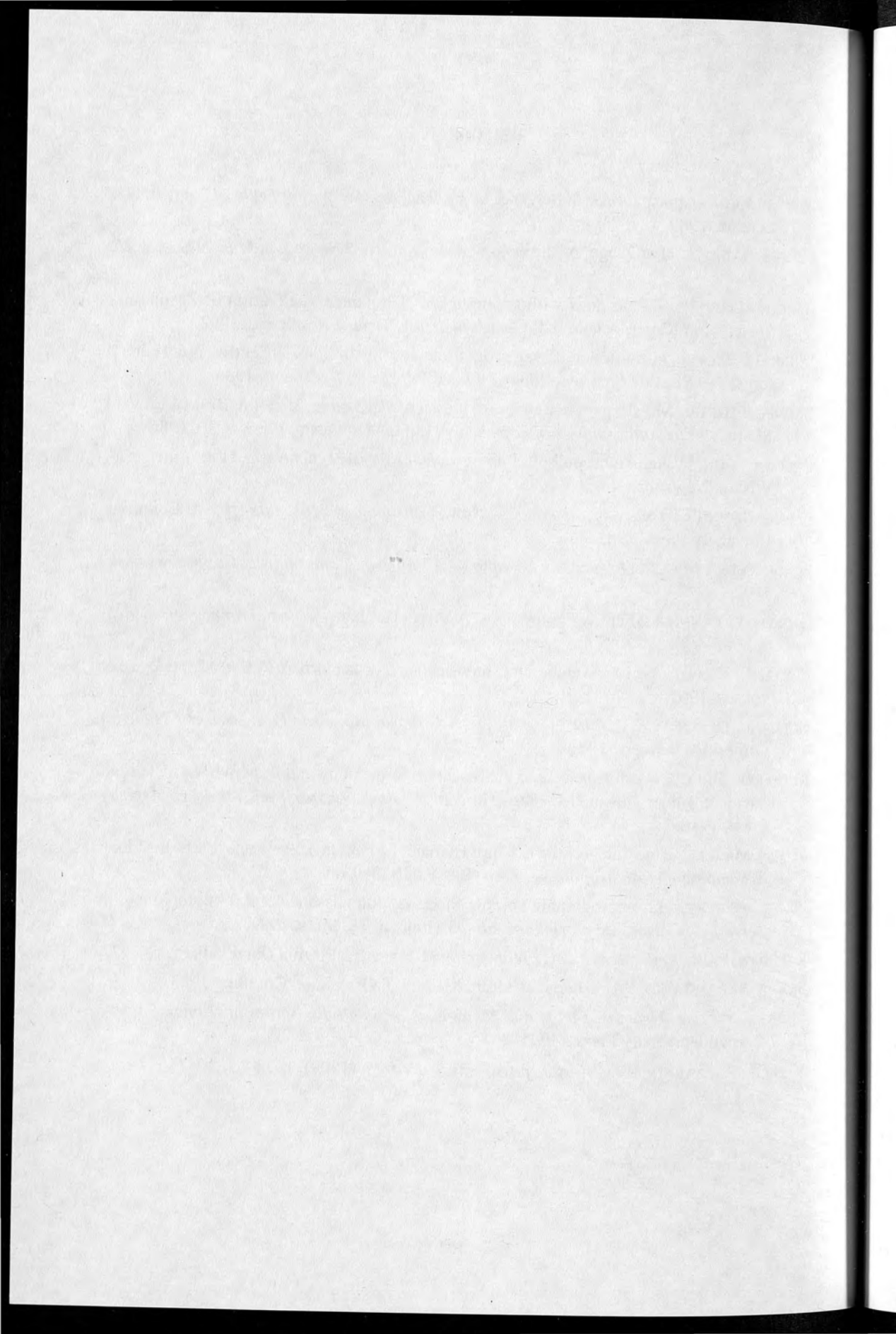
4. O facto destes objectos expressivos serem objectos visuais conduz ao questionamento das formas de fazer etnografia. Daí que esta seja uma etnografia visual: em lugar de ver só contextos encontramos também cenários, em lugar de concepções nativas encontramos sobretudo percepções. Não porque a mudança de termos seja elegante mas porque ela representa pensar a cultura como não sendo como a linguagem verbal. Maurice Bloch, sugere que a forma de ultrapassar os problemas levantados por este tipo de abordagem é a introspecção (Bloch 1991; 1992). Parece-me que analisar expressões é igualmente válido e metodologicamente mais eficaz.

5. Esta interpretação, para terminar, inspira-se nos trabalhos pioneiros de Mauss que argumenta verificar-se uma distinção entre pessoa-conceito social —que associa um conjunto de direitos à responsabilidade moral do sujeito— e uma ideia de consciência de si próprio. Exemplifica esta diferenciação através da ideia, que atribui à antiguidade grega, da máscara (conceito social) e do indivíduo por detrás dela (a pessoa moral) (cf. Mauss (1938; 1985). O retrato fotográfico, prosseguindo com esta terminologia, fornece-nos a máscara da pessoa moral, particularmente quando transformado em ex-voto. Nesta medida, procurei explicitar que estes objectos culturais expressam a ideia, questionada primeiramente por Hertz (1907), segundo a qual a relação entre a vida e a morte não é a de uma separação total, diversamente de como é pensada no paradigma bio-médico ocidental em populações de todo o mundo.

Segundo as práticas católicas a formação da pessoa é constituída por um processo de libertação do corpo. Metafóricamente renunciando ao pecado e literalmente com a ocorrência da morte física. A experiência religiosa na Beira Alta rural do Portugal contemporâneo mostra, dando corpo ao espírito e identidade ao corpo, que as coisas não se passam necessariamente assim. Para ser uma pessoa completa é necessário ter parentes, reproduzir-se e morrer com descendência viva e, para tudo isso, é necessário um corpo, como tiveram os santos. Por isso, manipulando os discursos da Igreja e provavelmente ignorando os dos políticos que querem transformar toda a gente em «europeus», todos os anos novos ex-votos são oferecidos a Santa Eufémia, resistindo com imagens fiéis.

BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, JOHN, «Appearances», in Berger & Mohr, Jean, *Another Way of Telling*, Granta Books, London. 1989.
- BLOCH, MAURICE, «Language, Anthropology and Cognitive Science», in *Man*, N.S., vol. 26. 1991.
- BLOCH, MAURICE, «What goes without saying — The conceptualization of Zafimaniry Society», in Kuper, Adam, (ed) *Conceptualizing Society*, Routledge. 1992.
- BOURDIEU, PIERRE, «Les rites de Passage comme actes d'institution» in Centlivres & Hainard (orgs) *Les Rites de Passage Aujourd'hui*, ed. Musée de Neuchatel. 1986.
- BRUNER, EDWARD M., «Experience and its expressions» in Turner, Victor & Bruner, Edward M., (eds.) *The Anthropology of Experience*, Illinois University Press, 3-30. 1986.
- COLLIER, JOHN, *Visual Anthropology: Photography as a research method*, Holt, Rinehart & Wiston, New York. 1967.
- FABIAN, JOHNNES, *Time and the other — How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press. 1983.
- FRADE, PEDRO MIGUEL, *Figuras de Espanto — A Fotografia antes da sua Cultura*, ed. Asa. 1992.
- GEOFFROY, YANNICK, «Family Photographs: A Visual Heritage» in *Visual Anthropology*, vol. 3, nº 4. 1990.
- HERTZ, R., «Contribution à une étude sur la représentation de la mort» in *L'Année Sociologique*, vol. 10. 1907.
- HOLLAND, DOROTHY & QUINN, NAOMI, (EDS.), *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge University Press.
- KAPFERER, BRUCE, «Performance and the Structure of meaning and Experience» in Turner, Victor & Bruner, Edward M., (eds.) *The Anthropology of Experience*, Illinois University Press. 1986.
- MAUSS, MARCEL, «Une Catégorie de L'Esprit Humain: La Notion de Personne, Celle de «Moi», in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F. (1938) 1985.
- PIETTE, ALBERT, «La photographie comme mode de connaissance anthro-pologique», in *Terrain — Carnets du patrimoine ethnologique*, nº 18, Mars. 1992.
- RABINOW, PAUL, *Reflections on my Fieldwork in Morocco*, California University Press. 1977.
- SKAHR, SARAH LUND, Workshop de Cultura Material da E.A.S.A., Coimbra. 1993.
- TURNER, VICTOR, *Dramas, Fields and Metaphors — Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press. (1971) 1985.
- VAN GENNEP, ARNOLD. *Os ritos de passagem*, ed. Vozes. (1909), 1978.



ROMARÍAS, SANTUARIOS E CONFLICTIVIDADE SOCIAL NO BRASIL DO SÉCULO XIX

Carlos Sixirei Paredes
Universidade de Vigo
Campus de Ourense

INTRODUCCIÓN

Ó longo da Historia, a práctica da «peregrinatione» non se ten amosado en exclusiva como manifestación da «pia devotio». En ocasións, asociada a fenómenos de carácter mesiánico, preséntase con connotacións de tipo subversivo, de protesta social, utilizando a relixiosidade popular a xeito de canle ou mesmo de motor para facer discurrir, controlada ou incontroladamente, os desexos de mellora, as esixencias de xustiza e de igualdade no seo dunha sociedade radicalmente inxusta e desigual.

Na Idade Media, acontecementos desta natureza eran moeda corrente, de xeito especial naquelas áreas onde se estaban a produci-las máis fondas transformacións económicas e nas que, polo tanto, os sutís e complexos equilibrios propios dunha sociedade rural eran quebrados sen alternativas viables e aceptables por unha emerxente sociedade urbana que, pola súa propia natureza, poñía en cuestión a escala de valores ata entón dominantes.

Existe un cadrado territorial que engloba a maior parte dos fenómenos subversivos de carácter relixioso que se teñen dado en Europa nos séculos baixo-medievais. É o que ten os seus vértices en Flandes, o sur de Francia, o norte de Italia e Bohemia e que engloba a gran parte do territorio xermánico e Francia con ampliacións que chegan ó centro de Italia e ó sur de Inglaterra. Os mesías que florecen nesta etapa e neste marco procedían das capas inferiores da sociedade pero, en xeral, estaban alfabetizados, o que xa marcaba, de inicio, unha neta diferenciación entre o líder e os seus seguidores. Tratábase de vigairos que abandonaran a súa parroquia, de frades exclaustrados, de eclesiásticos con ordes menores, de artesáns e ata dalgún fidalgo. Dirixían movementos non tumultuarios nos que se establecían ferreñas liames de subordinación, obraban curacións milagreiras e entraban en transo periodicamente, durante o cal, a divindade comunicáballe directamente a súa doutrina e dictáballe instrucións de obrigado cumprimento.

Estes mesías presentábanse ós ollos do pobo como denunciadores do luxo e o pecado no que vivía o alto clero, indigno das funcións sagradas que exercían; como auténticos representantes da Igrexa pura, pobre, apostólica e fiel ás ensinanzas do seu fundador, non prostituída por simonías, corrupcións, riquezas e vicios de toda laia.

Había no discurso mesiánico un compoñente de radicalismo social e político: a salvación viría polos pobres, e os ricos serían irremisiblemente condenados porque ignoraran a primeira lei do cristianismo: a da igualdade fundamental dos fillos de Deus. Nin a xerarquía civil nin a eclesiástica deberían ser obedecidas pois a autoridade só provén de Deus e, ó non obedece-los seus mandatos, non eran depositarios dela.

Como era de esperar, doutrinas deste teor resultaban fondamente subversivas e perigosas para a orde instituída de xeito que a práctica totalidade dos carismáticos líderes e dos seus seguidores foron violentamente eliminados. Sen necesidade de remontarse a Prisciliano, que é un auténtico precursor desta caste de movementos liberadores e milenaristas, abondaría lembrar a figuras como Tancheln ou Huss para ver en que remataron os soños das novas e sempre anunciadas Xerusaléns terras.

A TRADICIÓN DAS PEREGRINACIÓNS EN AMÉRICA

Dende as primeiras civilizacións coñecidas en América practicouse a grande escala a peregrinaxe a centros de cultos que, no período prehispánico, se converteron en focos de civilización e de poder gobernados por teocracias sacerdotais. Un exemplo en América do Sur podería ser-la Cultura Chavín, desenvolvida arredor de pequenos santuarios a onde acudían en romaría periódica as pequenas comunidades agrícolas que vivían nos vales próximos. Moito máis importante foi, neste aspecto, o gran centro de Tiawannaku, situado preto do lago Titicaca e que chegou a converterse en capital dun grande imperio. Algo similar representou en Mesoamérica, Teotihuacán, cidade cabezaleira da primeira estrutura incuestionable de poder imperial que se coñeceu naquela área.

Cando se produce a conquista española, a relixión dos vencedores suplantou, de grao ou por forza, as vellas crenzas prehispánicas. Pero a tradición e o peso cultural de moitos séculos obrigou ó catolicismo a acomodarse ás circunstancias, a un xeito de sincretismo que permitiu camuflar, con novos nomes, ás vellas divindades. Así foi como os máis famosos centros relixiosos, focos permanentes de atracción para milleiros de afervodados devotos, xurdiron no mesmo lugar onde se atopaban templos e espacios de culto das civilizacións precolombinas.

O caso máis coñecido, aínda que non o único, é o do culto guadalupano. No ano 1531, aparécese a Virxe en forma de Inmaculada Concepción a un indio no Tepeiac, quen logo fixo un retrato da mesma. Segundo afirma o Virrei Martín Enríquez en carta do 25 de setembro de 1575: «Pusieron nombre a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe por decir que se parecía a la de Guadalupe en España». Tampouco foi alleo a esta denominación o feito de que o lugar onde se deron as aparicións pertencía a un extremeño, Gonzalo de Sandoval, quen o recibira como premio pola súa participación na conquista de México. Casualmente, Tepeiac era un centro tradicional de peregrinaxe e culto a Tonantzín, unha divindade azteca. Tal coincidencia incidiu negativamente entre algunhas ordes relixiosas. Os franciscanos, por exemplo, denun-

ciaron o carácter sospeitoso da devoción a Guadalupe (Frei Bernardino de Sahagún xa tiña expresado grandes reservas na súa HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA).

Pero mentres que o clero regular receaba da ambigüidade do culto guadalupano, o clero secular pasou a apoialo entusiasticamente e o fervor popular fixo o resto. A fins do século XVI o culto de Guadalupe foi oficialmente recoñecido pola Igrexa e o seu santuario pasou a ser centro de peregrinación para indios, españois e crioulos. Algo semellante aconteceu coa Virxe de Copacabana, en Bolivia, a de Pacasmaio, en Perú, e a de Izumel no Iucatán.

PEREGRINACIÓN E SUBVERSIÓN SOCIAL NO BRASIL

Malia certa historiografía que pretende presenta-lo Brasil coma unha balsa de aceite dende o punto de vista dos acontecementos políticos e sociais en contraste coa inestabilidade dos seus veciños, a Historia deste país ó longo do século XIX foi pródiga en conflitos civís de carácter irredentista e en explosións de protesta rural, estes últimos trufados de movementos mesiánicos vencellados a líderes carismáticos e Cidades Santas convertidas en centros de atracción para milleiros de desherdados, de homes e mulleres abafados pola miseria que se vivía no campo e, de xeito especial, na área nordestina onde, ás inxustas estruturas sociais, había que engadi-lo periódico azoute da seca:

No Brasil, existían dúas tradicións herdadas do período colonial, que se entrecruzaban para darlles a estes movementos un carácter singular. O milenarismo brasileiro é unha revisión actualizada do mito do sebastianismo luso. A figura do rei xusticeiro que virá de alén-mar, onde dorme un sono enfeitizado e que, chegados os tempos, acordará para devolverlle-la felicidade ós seus fieis súbditos e implanta-la xustiza e a igualdade. A revisión brasileira do sebastianismo inclúe, tamén, elementos literarios procedentes do ciclo artúrico e das lendas de Carlomagno e os Doce Pares de Francia que chegan ó trópico a través dos romanceiros e que se perpetuaron pola literatura de cordel. Durante moitos anos, o único libro atopado no mundo rural brasileiro era o das proezas do Emperador da Florida Barba e dos seus Pares: Oliveros vingando unha ofensa feita ó seu Monarca; Gui de Borgoña, apaixonado pola princesa Floripes ou Roldán combatendo ós mouros. Con estes personaxes mesturábanse Lanzarote, a raíña Xenebra, Arturo e Galván. Velaí as historias que sempre lle gustaron ó público sertanexo, quen atopaba nelas a imaxe ideal da orde social que desexaba ver reconstruída.

Aínda que o nordeste, ese amplo minguante que vai das terras da Baía ás do Ceará, é o escenario máis importante dos grandes movementos milenaristas que abalarán o país durante case un século, o sur, en parte motivados pola inestabilidade política e a

violencia que segue á Independencia («Guerra Farroupilha» en Río Grande do Sur) e, en parte, pola chegada de grupos de inmigrantes centroeuropeos portadores de ideais relixiosos e sociais radicalmente reformistas, non é alleo a eles. Probablemente un movemento pioneiro, non só no tempo, senón tamén no discurso, foi o dos MUCKER. Aínda que ten como protagonistas a alemáns, a liña argumental do seu desenvolvemento e final trágico serve como paradigma de tódolos que, agás raras excepcións como a do P. Cicero, virán despois.

A mediados do S. XIX, a igualitaria sociedade de colonos alemáns que se estableceran en Río Grande do Sur e Santa Catarina dende 1824, fora substituída por outra sociedade na que xa existían ostensibles diferencias. Algúns colonos enriquecéranse, especialmente os dedicados ó comercio, e outros, a maioría, continuaban levando unha vida de penurias, cultivando as súas pequenas parcelas e inmersos nunha economía de subsistencia de estreitos horizontes.

Neste marco, xorde a figura de XACOBINA MENTZ, anabaptista, con fortes inclinacións ás actividades relixiosas e proclive ás crises de carácter epiléptico dende os doce anos. Casada con XOAN XURXO MAURER, inicia as súas actividades como predicadora en 1867 cando, nese ano, o seu marido escoita certo día unha voz que lle ordena abandonar o traballo do campo para facerse curandeiro. Os seus éxitos foron inmediatos e os pacientes afluíron. Xacobina aproveitou esta situación para organizar unha pequena comunidade relixiosa. Cuberta de brancos veos e levando unha coroa, explicaba a Biblia, caía en estado cataléptico e anunciaba catástrofes e terribles acontecementos dos que só ficarían salvos os seus seguidores. Por volta de 1872, proclamouse como verdadeira reencarnación de Cristo. Elixiu doce Apóstolos, entre eles o seu marido, do que moi logo se separaría, para unirse co seu discípulo amado, RODOLFO SEHN. Prohibiu o alcohol, o baile, o xogo e as escolas para nenos, os cales deberían permanecer ignorantes por completo. Todas estas medidas, así como os non disfrazados desexos por parte de Xacobina por establecer unha teocracia independente de calquera poder naquel canto do país, dividiu ós adeptos e preocupou ás autoridades. Pero o grupo seguía aumentando e os fieis afluían ó Vello Hamburgo, que era como se coñecía a aldea onde moraba a líder do movemento. Os veciños non integrados na comunidade de elixidos pasaron a chamalos «Mucker» (devotos hipócritas) e estes construíron para a súa defensa un templo e unha fortaleza, a «Cidade Santa», na que agardaban a fin do mundo. Alí serían sitiados polas forzas do goberno en 1873. Malia a súa resistencia o Templo foi, finalmente, asaltado e destruído, foron mortos tódolos membros da Comunidade, integrada, naquel intre, por unhas trinta familias.

O movemento «Mucker» ten diferencias e paralelismos cos demais movementos milenaristas brasileiros. Entre as que os singularizan destacan: a práctica da crueldade e a violencia cos que consideraban incrédulos; a invención dun ritual e de prácticas relixiosas propias e a exclusión de todo aquel que non fose colono de orixe alemana. Pero hai outros aspectos que os asemellan: desenvólvese como resposta a unha situación de desequilibrios

sociais; anuncia a proximidade da fin do mundo; suprime a propiedade privada e acaba nunha traxedia colectiva.

Hai un terceiro aspecto a contemplar: a existencia dunha líder. Non é un fenómeno habitual, pero é destacable a importancia da muller nas loitas sociais, nos conflitos entre familias de latifundistas, na bandidaxe, no apoio ós diversos mesías que agromaron polo país e na dirección de grupos vencellados ó sincretismo afro-cristián. Non houbo máis Xacobinas, pero abundaron as Marías Bonitas, as Donas Dodôs, as Helenas Maciel e tantas outras que, dende a sombra, foron alma e motor das diversas manifestacións de protesta social.

No nordeste, o mesianismo de carácter sebastianista, enfortecérase dende as manifestacións milenaristas de 1817 e 1835. O D. Sebastián brasileiro, débese advertir, ó contrario do luso, perdera o carácter de libertador político para transformarse en repartidor de riquezas, unha sorte de Robin Hood tropical era no que virara o rei portugués.

En 1817, a provincia de Pernambuco, por entón a máis poboada do territorio brasileiro, presenciou a peregrinaxe profética de SYLVESTRE JOSÉ DOS SANTOS, anunciando a volta de D. Sebastián dende a Illa da Bruma tan pronto chegasen a mil o número dos seus seguidores. Namentres tales acontecementos non tivesen lugar, Sylvestre formou unha comunidade que chegou a axuntar catrocentos membros e fundou a CIDADE DO PARAISO TERREAL. Á Serra do Rodeador, onde se atopaba esta comunidade, foron enviadas tropas para disolve-lo grupo. Os seus integrantes resistiron e todo rematou nunha chacina.

Por volta de 1835, un mestizo, de nome JOÃO FERREIRA, percorreu tamén o sertón de Pernambuco anunciándose como enviado de D. Sebastián, quen era vítima dun encantamento, e para ceibalo e apresura-lo seu regreso, precisábase de facer sacrificios humanos e animais. Tódolos que se presentasen a ser ofrendados resucitarían logo máis novos, ricos e poderosos. Houbo voluntarios a oito e as matanzas duraron tres días. Cando as autoridades actuaron para dete-la hecatombe, foran mortos doce homes e once mulleres adultas e trinta nenos ademais de catorce cans. As tropas enviadas atoparon unha forte resistencia dos superviventes e houbo que tomar ó asalto a ALDEA DO REINO ENCANTADO, nome con que Ferreira bautizara aquel lugar.

Os movementos sebastianistas de 1817 e 1835, aínda que moi localizados e limitados na súa influencia, inscríbense en procesos de violencia social e política moito máis amplos e, en certo xeito, representan outra versión desta mesma violencia.

En efecto, as prédicas de Silvestre José dos Santos son rigorosamente contemporáneas das revoltas de 1817 contra o dominio portugués. As de João Ferreira coinciden co final da Guerra dos Cabanos.

Dende 1801 (Inconfidência dos Cavalcanti e Albuquerque), o nordeste viña atravesando un longo período de inestabilidade política de carácter anti-colonialista motivado, en parte, polos exemplos revolucionarios procedentes de Estados Unidos, Europa e a América española e, en parte, pola grave crise económica que atenazou a

rexión con posterioridade a 1815. No período que vai de 1801 a 1822 (Revoltas do Pará, Río Grande do Norte e Pernambuco), o ano 1817 representa o punto álxido da protesta nordestina contra o colonialismo portugués. A Revolta de Recife, centro principal do movemento de 1817 ameazaba toda a orde constituída. Non só se falaba de Independencia, falábase de «revolución social» (e poñíase en cuestión a vixencia do escravismo), falábase de «República», negábase a autoridade real e a dos seus representantes, en fin, virábase o mundo tal e como ata entón era coñecido. Nesta crise de valores e de lexitimidades non resultaba estraño un «revival» sebastianista entre sectores marxidados que vencellaban a súa liberación á chegada dun monarca xusticeiro, do cal o que en verdade se agardaba era que puxese as cousas no seu sitio. É dicir: restaurase a orde e a autoridade.

No caso de João Ferreira o trasfondo era distinto pois a revolta dos Cabanos non era politicamente revolucionaria (aínda que si socialmente) senón involucionista. Oposta ó Goberno da rexencia, en mans dos donos de escravos, reciamaba a reinstauración de Pedro I, obrigado a abdicar no seu fillo, por unha estraña conspiración de elementos civís e militares chamados a si mesmos «constitucionalistas», e que estourou o sete de abril de 1831. A Cabanada defendía o absolutismo e a Alianza do Trono co Altar. Ía moito máis aló do que representara no seu momento o goberno semiautoritario do Monarca deposto. Pero detrás destas reivindicacións políticas que poderíamos definir como reaccionarias, estaba a protesta social de amplos sectores de desherdados: indios, escravos fuxidos, campesiños sen terras, etc. Era un caso de «rebeldía primitiva» tal e como a ten definido Hobsbawm e que ten como marco sociedades estruturadas de xeito tal que se provocan nelas quebras periódicas das relacións sociais, as cales deben ser logo reconstituídas e así sucesivamente. O sebastianismo de Ferreira desenvolvíase nun contexto de reivindicacións que, ó contrario do acontecido en 1817, pretendían o regreso a unha situación anterior (dende un punto de vista estrictamente político, pero acompañado de reformas sociais e económicas) e non un salto cara a diante.

Pero de tódolos movementos mesiánicos que abalaron as terras do nordeste, ningún tivo, no século XIX, o alcance, a transcendencia e a cobertura espacial do liderado por ANTÔNIO COSELHEIRO na vila de CANUDOS. Ningún outro xerou tal impacto emocional no país nin provocou tal debate na prensa e no Parlamento ata o punto de pasar a ser unha cuestión nacional, nin causou tan gran número de vítimas, nin foi necesario mobilizar tal cantidade de medios de guerra para esmagalo.

Vexamos primeiro o marco.

No último tercio do século XIX, o nordeste, terra habitualmente violenta, atopábase inmersa nun período de violencia xeneralizada na que se superpoñían varios niveis:

-As consecuencias da fame provocada por unha prolongada seca e o sistema de propiedade latifundista que expulsaba a milleiros de sitiantes e arrendatarios das terras que viñan traballando. Tales consecuencias traducíanse no feito de que amplas masas de poboación se atopasen sen pan para manterse nin terra para cultivar.

-Os enfrontamentos entre os clans que controlaban o poder político e económico das Provincias e que contaban con verdadeiros exércitos privados compostos de «capangas», termo que incluía a bandidos perseguidos pola xustiza, campesiños que non tiñan outro medio para sobrevivir e traballadores das facendas. Estes «exércitos» eran empregados para dirimi-las cuestións que enfrontaban ós clans e que eran da máis diversa natureza. Entre as guerras que estouraron neste intre destaca polo sanguenta a habida entre Macieis (familia á que pertencía o Conselheiro) e os Araújo, e que tivo como escenario o sertón de Ceará.

-Os conflitos políticos desatados na década dos oitenta que rematarán cun movemento militar e a proclamación da República.

ANTÔNIO VICENTE MENDES MACIEL, que tal era o nome deste mesías, era un «beato» nacido en 1828 no Ceará. Chamábase «beato» popularmente a un laico que, mediante promesas, se entregaba ó servizo de Deus. Comeza a súa actividade misionaria por volta de 1867 e funda a primeira comunidade en 1873 no poboado do Bom Jesus da Baía. Esta comunidade pretendía revivir unha sociedade igualitaria na que prevalecesen os principios do cristianismo primitivo. Por este motivo os conflitos iniciais do Conselheiro non van ser coas autoridades civís senón coas eclesiásticas. Os párrocos non eran hostís ás doutrinas dun home que permanecía fiel á autoridade da Igrexa e ós seus dogmas e que empregaba o seu tempo libre en reconstruír ou restaurar capelas, cemiterios, etc. Pero o Arcebispo de Baía, Luiz Antônio dos Santos, non estaba polo labor de permiti-lo florecemento de predicadores independentes, non sometidos a disciplina, que interpretaban a Biblia ó seu xeito e defendían un igualitarismo a toda custa... Para entón a fama de Antônio Conselheiro estendérase por todo o sertón baiano. Un coronel que cumpría misións de inspección nos destacamentos policiais do interior da Provincia, informaba ós seus superiores en 1887 que «o pobo acostuma acudir masivamente ós actos de Antônio Conselheiro, obedecendo cegamente tódalas súas indicacións». Nese mesmo ano Monseñor dos Santos solicitaba a intervención do presidente da Baía para poñer fin á actividade misionaria do predicador. O argumento utilizado polo dignatario eclesiástico era de que «o individuo Antônio Vicente Mendes Maciel, pregando doutrinas subversivas, facía gran mal á Relixión e ó Estado distraendo ó pobo das súas obrigas».

As autoridades civís, que se consideraban incapaces de evita-lo crecemento abraiante do movemento «conselherista», preferiron non intervir, aínda que deron ordes á policía de informar continuamente das actividades de Maciel e dos seus seguidores. Estes, que recibían a denominación de «fanáticos», ían armados para defender ó Conselheiro dalgún posible intento de asasinato, ó parecer inspirado por párrocos ciumentos do prestixio atinxido polo predicador.

O incremento continuado do número de «fanáticos» alarmou ós facendeiros e propietarios. Temíase que aquelas peregrinacións que xa viraran en preocupante fenómeno social, remataran por converterse no aglutinante dunha protesta masiva e irrefreable contra o sistema económico e de posesión da terra que Euclides da Cunha

cualificara de «feudalismo tacaño». As masas non vían só ó Conselheiro coma un predicador senón coma un liberador que clamaba pola xustiza e a igualdade.

O clima de tolerancia impactante por parte do poder civil trocou noutro de franca hostilidade coa proclamación da República. Tal acontecemento merece tan sequera unha breve explicación.

O 15 de novembro de 1889, un grupo de militares comandado polo Mariscal Deodoro da Fonseca e apoiado por sectores intelectuais e xornalistas, forzaron a caída do Ministerio Ouro Preto. Con el caía tamén a Monarquía, e a familia imperial debía marchar para o exilio ficando proclamada a República. Se ben na década dos oitenta o réxime monárquico tivo moi serios problemas, ningún deles por si só explicaba a súa crise, e para moitos historiadores nin tan sequera todos eles xuntos. É certo que o sistema parlamentario era de moi escasa representatividade (tiña dereito a voto tan só o 2% do total da poboación), pero en países veciños con réximes republicanos a situación non era mellor. En Montevideo, por exemplo, sobre unha poboación de 215.000 persoas, tiñan dereito a voto 15.000 (datos de 1889) e en Bos Aires, no mesmo ano con case medio millón de hab., os electores non chegaban a 25.000. Así que a República «per se» non garantía unha maior democratización da vida política. A escasa representatividade do sistema parlamentario da época monárquica non variou ostensiblemente durante a chamada «República Velha». A Constitución de 1891, malia instituí-lo voto universal masculino, ó excluír ós analfabetos (84% dos habitantes do Brasil), ás mulleres, ós clérigos e ós soldados na práctica, permitíalle votar a un 3,5% da poboación.

Os tres problemas que os historiadores consideran factores causantes da caída do Imperio foron a cuestión relixiosa, a cuestión militar e a abolición da escravitude. Esta última tivo como consecuencia que os grandes propietarios nordestinos se sentisen prexudicados nos seus intereses por máis que, por entón, a escravitude xa se revelara como un modo de produción arcaico e anti-económico, e pasaron a engrosar-las fileiras dos republicanos aqueles que tiñan os seus principais apoios no centro-sur do país, especialmente nas provincias de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, onde a forte inmigración europea que se estaba a producir alterara, nun sentido modernizante, as estruturas productivas no terreo agrícola pasándose dun réxime de man de obra escrava a outro de man de obra asalariada.

Pero a inmensa maioría do país non entendeu a substitución de Pedro II por un Mariscal co apoio dos «doutores» e dos grandes propietarios. De aí que as novas autoridades non gastasen contemplacións cos seguidores de Conselheiro nos que vían un perigoso foco de monarquismo. Dende logo o mesías nordestino non se declarara nin a favor nin en contra, pero eran coñecidas as súas simpatías pola causa do deposto emperador. A ruptura coa República produciuse a raíz dun repartimento de impostos municipais que prexudicaba notoriamente ás clases traballadoras mentres non afectaba ós terratenentes. Maciel non só tomou postura contra o imposto senón que arrincou nalgúns lugares os anuncios das cobranzas. Este feito foi considerado polas novas au-

toridades baianas un intolerable xesto de rebeldía. Enviouse un pequeno grupo de soldados para detelo e sucedeu o que se viña temendo. Os seguidores de Maciel reaccionaron e puxeron en fuga ós militares. Dende ese intre Antônio Conselheiro pasou a converterse en inimigo da República.

Comprendendo que a situación empeoraba perigosamente, Maciel fuxiu para o norte da Baía e nos terreos dunha facenda abandonada, na marxe do río Vaza-Barrís, fundou, en 1893, a colonia de Canudos.

Ó espallarse a nova desta fundación comezou un rápido proceso de migración protagonizado por ex-escravos, campesiños sen terras e sertanexos. A aldea medraba a un ritmo de doce casas por día e moi logo virou de arraial nunha das cidades máis populosas da Provincia.

As autoridades enchéronse de pánico. Extensas áreas do sertón nordestino ficaron despoboadas na fuxida colectiva cara á nova Terra de Promisión. Canudos semellaba estar no lugar máis axeitado para a súa supervivencia. Defendida pola natureza, con camiños de difícil acceso e situada a 200 Km da vía de ferrocarril e da cidade máis próxima, non semellaba doado branco para as ofensivas oficiais. Axuntaba moitas condicións para garanti-la súa supervivencia. Pero había algúns aspectos, ós que debía o seu crecemento e prestixio, que levaban en si mesmos os xermolos da destrucción. Constituía unha sociedade igualitaria que florecía economicamente gracias a un ben organizado comercio de exportación de peles e a unha agricultura racional e variada. Para as autoridades constituía moi mal exemplo e para os facendeiros un insoportable contra-modelo social que poñía en evidencia as contradiccións e eivas do sistema latifundista. Certamente o Estado beneficiábase da prosperidade de Canudos pois Conselheiro pagaba puntualmente os impostos sobre exportacións. Pero os ingresos que as taxas fiscais proporcionaban ás arcas do Estado non compensaban os efectos subversivos que sobre as masas campesiñas causaba a existencia dunha comunidade incontrolada, armada e rica.

Iniciouse unha gran campaña contra o Conselheiro a quen se acusaba de anti-republicano, campaña á que se adheriron as autoridades eclesiásticas. Euclides da Cunha, quen nos deixou o mellor relato do acontecido en Canudos, malia a súa parcialidade, comparaba o que estaba a acontecer no sertón da Baía coa guerra da Vendée. E do mesmo xeito que a República francesa esmagou a revolta campesiña, a República brasileira debía actuar coa mesma enerxía. E o Goberno dispúxose a facelo. A desculpa utilizada non puido ser máis fútil. O Conselheiro precisaba de madeira para remata-lo tellado da igrexa que construíra en Canudos; tendo chegado a un acordo co facendeiro João Evangelista Pereira de Melo, pagouna e agardou que lle fose enviada polo río São Francisco. O día previsto, a mercancía non apareceu co adaxo de que non había xente dabondo para realiza-lo traballo. Maciel, entón, ofreceuse a ir el mesmo ata Joazeiro, escolle-la madeira e transportala á fronte dun grupo de homes. Cando a nova chegou a coñecemento das autoridades, interpretouse malintencionadamente doutro xeito: o Conselheiro pretendía atacar e saquea-lo pobo de Joazeiro, sede do xulgado do distrito.

De inmediato foron enviados cen soldados con ordes de defende-la cidade. Mandaba a expedición o Tenente Pires Ferreira. Como os campestes non se achegaron a Joazeiro, o mozo oficial decidiu ataca-la comunidade de sertanexos. En Uauá, pequeno poboado de duascenas casas, trabouse o combate, e a forza expedicionaria foi posta en fuga.

Os militares consideraron este desastre unha humillación que afectaba a todo o Exército e presionaron ó Goberno para acabar como fose con Canudos. O Goberno non precisaba, pola súa banda, de moitas presións dada a súa inclinación natural a ver en Conselheiro un inimigo a quen só cabía destruír. Canudos, en efecto, acabaría sendo destruído pero o prezo a pagar resultou ben alto, ben máis do que se imaxinaban os políticos de Río.

Despois da desgraciada expedición Pires Ferreira, enviáronse dúas máis, cada vez máis potentes, que rematarían noutros tantos desastres. O último abalou ó país enteiro. Saldouse coa morte do Coronel Moreira César, xefe da tropa, e de ducias de soldados. O armamento que levaban, entre o que figuraban catro canóns Krupp, pasou a poder dos defensores da Cidade Santa. Tratábase, como opinaba a prensa da época, dunha derrota militar no sentido técnico da palabra.

A estas alturas, Canudos non era só unha cuestión nacional pola súa popularidade. Era tamén un problema de Estado que afectaba directamente á estabilidade do Goberno. O grupo político que apoiaba ó Mariscal Floriano Peixoto, Presidente da República, vía por tódalas partes conspiracións monárquicas e tamén conspiracións antigubernamentais que, dentro do campo republicano, pretendían a volta á Presidencia do Mariscal Deodoro da Fonseca, primeiro Presidente, quen fora deposto por Peixoto despois de fracasar no seu intento de suspende-la recién aprobada Constitución Federal e impoñer un réxime autoritario. Os florianistas non eran máis liberais pero si máis sutís. No seu proxecto figuraba a implantación dunha dictadura de carácter bonapartista reformando a Constitución co pretexto de combater ós inimigos da República. Para estes aprendices de xacobinos intransixentes, enfrontados ó sector máis liberal do Exército, Canudos era un desafío intolerable.

A cuarta expedición contra o refuxio do Conselheiro levouse a cabo entre novembro de 1896 e outubro de 1897. Estaba dirixida por catro xenerais tendo como comandante en xefe a Artur Oscar. Polos medios mobilizados, pola polarización que se estaba a producir na opinión pública e pola duración da campaña, xa non se trataba dunha sinxela expedición de castigo máis ou menos grande, era unha guerra civil na que dun bando estaban as elites que apoiaban ó réxime republicano e doutro as masas desherdadas nordestinas, de filiación ou simpatías monárquicas e que tiñan como líder á figura enxoiada de Antônio Maciel.

Durante o cerco de Canudos, a poboación do reducto non deixou de medrar. De tódalas partes chegaban sertanexos para defende-la Vila Sagrada. Mesmo houbo desercións entre as fileiras das tropas gubernamentais que tiñan que ser constantemente fortificadas co envío de novos soldados e de armamentos. Nin así se salvou a

expedición do fiasco. Dos 3.550 soldados enviados contra Canudos, morreran 1940, ós que había que engadir feridos e desertores. A derrota pairaba sobre as forzas expedicionarias. Artur Oscar telegrafou ó Ministro da Guerra pedindo un reforzo de 5.000 homes. Foi a chamada 5ª Expedición. En sucesivas ondas enviáronse tropas regulares e policíaas do Amazonas, Pará e São Paulo. Toda Baía pasou a ser unha terra invadida e ocupada. Finalmente, o peso do Goberno e dos seus recursos acabou por impoñerse. Antônio Conselheiro morría, de morte natural, o 22 de setembro de 1897. Pouco despois, as decimadas forzas sertanexas deixaban de ofrecer resistencia e o 5 de outubro as tropas gobernamentais tomaban o derradeiro reducto da Cidade Santa que tantas esperanzas erguera. O que dela ficaba foi incendiado e destruído. Os prisioneiros feitos entre os que non puideron fuxir, foron pasados polas armas sen distinción de sexo nin idade.

Tanto en vida como despois de morto, Antônio Conselheiro foi considerado como un visionario semianalfabeto e fanático. Non contentos coas campañas de descrédito desatadas, os vencedores decidiron tratar a Maciel como un tolo afectado dalgún tipo de paranoia insá. O seu corpo foi desenterrado e cortada a cabeza para ser enviada ó famoso antropólogo baiano Nina Rodrigues. Médicos e psiquiatras participaron no estudio daquel cráneo do que se agardaban análises abraiantes pero Nina Rodrigues limitouse a informar de que «o cráneo de Antônio Conselheiro non presenta ningunha anormalidade que demostre trazos de dexeneración. ..., polo tanto, un cráneo normal». ¿Onde estaba, pois, a insania que se presumía? Moitos anos despois, foron publicados os escritos do Conselheiro, e deles pódese concluír que o fundador de Canudos nin era un tolo nin era un ignorante. Consérvanse dous traballos: unha colección de sermóns que ten o longo e barroco título de TEMPESTADES QUE SE LEVANTAM NO CORAÇÃO DE MARIA POR OCASIÃO DO MISTÉRIO DA ANUN-CIAÇÃO e que se coñece polo máis breve de LIVRO DAS PRÉDICAS e outro máis polémico que nos permite achegarnos ó seu universo ideolóxico: DISCURSO SOBRE A REPÚBLICA.

Da lectura dos sermóns xorde a figura dun sertanexo letrado capaz de expresarse correcta e claramente, nas antípodas do «bufón arrebatado nunha visión do Apocalipse» como o describira Euclides da Cunha. Piedade filial e respecto dos pais para cos fillos cabo dun ríxido puritanismo e a exaltación da castidade, da fidelidade conxugal son os trazos definitorios do seu discurso ético. Os seus argumentos apóianse constantemente en citas do Vello e Novo Testamento así coma nas obras dos Pais da Igrexa ós que amosa coñecer ben. Maciel rexeita a violencia e o crime, defende unha xustiza igualitaria e, se ben recoñece a existencia de desigualdades derivadas da propia orde divina do mundo, condena sen paliativos o roubo e a riqueza ergueita sobre a explotación. Maria Isaura Pereira de Queiroz cualificou este pensamento de «rebelde conservador» e desenvólvese máis nidiamente cando enfoca cuestións políticas. No DISCURSO SOBRE A REPÚBLICA, xulga ó novo réxime como «grande mal para o Brasil», «exterminador da Relixión», «opresor da Igrexa e dos fieis» e «ludibrio da tiranía». Non outra cousa pensaba, paradoxalmente, o seu inimigo o Arcebispo

de Baía, naquel intre ocasional aliado do goberno republicano. O lexitimismo monárquico de Maciel derivaba da afirmación de que todo poder procede de Deus e que nas únicas autoridades onde este poder se delegaba eran o Papa, o Rei e o pai. A República erguíase contra esta concepción do poder usurpando ilexítimamente unha función que non lle correspondía; tratábase, polo tanto, dun poder ilexítimo. Finalmente, e tras vencellar agudamente a caída da Monarquía coa abolición da escravitude, sistema de traballo que cualifica de indigno e inhumano, dálle un contorno concreto ó seu lexitimismo ó defender enfaticamente os dereitos dinásticos de Pedro II e dos seus sucesores. Probablemente non sexa ocioso apunta-lo feito de que o DISCURSO leva a data de conclusión de 1897, cando Canudos é destruído. Probablemente da experiencia do cerco da Vila Santa nace a condena radical do réxime republicano por máis que, con anterioridade, Maciel nunca ocultara as súas simpatías monárquicas. Pero a violencia da guerra desatada polo Goberno federal, nin nos seus momentos máis crus lle fai renunciar ó seu pacifismo. A este respecto escribe: «Aínda que nalgunha ocasión proferise palabras excesivamente ríxidas combatendo a maldita república, reprendendo os vicios e movendo o corazón ó santo temor de Deus, que ninguén acredite que me move o menor desexo de macula-la súa reputación». O Conselheiro nunca pensou en provocar unha guerra ou ergue-lo sertón contra a República. Só estaba armado para defenderse e o seu desexo era o crecemento pacífico de Canudos e morrer en paz.

O tráxico final de Canudos resulta máis abraiante se o comparamos cun fenómeno similar que se estaba a dar en rigorosa contemporaneidade e no mesmo espacio xeográfico e que, pola contra, conseguiu un extraordinario éxito que persiste ata hoxe. Referímonos ó movemento do P. Cícero en Joazeiro.

O xurdimento e desenvolvemento de Joazeiro como gran centro de peregrinaxe nordestino, están intimamente vencellados á figura do P. CÍCERO. Non nos alongaremos nas referencias concretas á historia deste movemento sertanexo para non estender este traballo e tamén porque Joazeiro é un fenómeno relixioso que continúa a existir nos nosos días e, polo tanto, supera amplamente os límites temporais marcados no título da comunicación.

CÍCERO ROMÃO BAPTISTA era, como Conselheiro, cearense, nacido en Crato en 1844. Dende a adolescencia amosou especiais disposicións para as visións e os soños proféticos. Orfo dende novo, foi axudado polo seu padriño, un adineirado comerciante, a proseguir os seus estudos. Ata aquí a súa biografía ofrece un gran paralelismo coa de Maciel, pero logo vai xurdi-la diferenza que podemos considerar fundamental. Maciel actua como un «beato», un predicador por libre. Cícero, ordenarase sacerdote e será nomeado párroco de Joazeiro.

Moi logo se estenderá polo sertón a súa fama de home desprendido, íntegro e devoto. Propagador do culto ó Sagrado Corazón de Xesús que a Igrexa asumira oficialmente en 1856, atribúenselle milagres relacionados directamente con esta devoción. Ó seu arredor organizouse un grupo de «beatas» que presencian, en 1889, como

a imaxe do Corazón de Xesús vertía sangue no intre no que unha delas comungaba das mans do P. Cícero. Destaquémo-la data: 1889, ano da caída da monarquía.

Dende entón iníciase un longo conflito coas autoridades eclesiásticas. Un cura milagreiro incontrolado podería resultar máis perigoso aínda que un predicador visionario por libre. Como os milagres se reiteraban, o bispo da Fortaleza comezou a teme-la aparición dun movemento cismático. De feito, os párrocos e vigairos da zona estaban a amosa-lo seu apoio ó P. Cícero e percibíase un sentimento nacionalista que os levaba a preguntarse por que só Europa tiña o monopolio das manifestacións celestiais do tipo de Lourdes. A cuestión relixiosa que se botaba a rolar só remataría coa morte do seu principal protagonista en 1934.

Neste contexto sería pouco axeitado entrar en fonduras, polo demais, non moi esclarecedoras, cabendo tan só menciona-lo feito de que colocou en dous polos opostos a un bispo combativo e a un crego cunha popularidade en constante medra. Desenvolveuse o enfrontamento nas salas e antesalas das curias (mesmo da Curia Romana), carretou a suspensión do P. Cícero e a posterior excomuñón, mesturouse cos conflitos políticos locais e transcendeu completamente a esfera do relixioso des-embocando nunha aberta liorta armada. Cómpre lembrar, unha vez máis, que, en plena disputa eclesiástica entre P. Cícero e o bispo de Fortaleza, a Guerra de Canudos atinxía o seu punto álxido e rapidamente as autoridades eclesiásticas pretenderon aproveita-la coincidencia para leva-la auga ó seu rego acusando ó crego de conivencia cos «conselheiristas». Pero as autoridades civís non entraron no xogo. Pola contra, decatáronse de que o P. Cícero resultaba utilísimo para amorna-los quentes azos dos sertanexos. O xuíz de Salgueiro telegrafaba ó Goberno da Provincia en 1897: «Podo garantir que o P. Cícero é virtuoso sacerdote, completamente hostil ó movemento sedicioso de Canudos e incapaz de atentar contra a orde pública». Nese ano a curia episcopal comete un grave e decisivo erro: envía ó P. Cícero a Roma. Alí será xulgado, amoestado e confirmado na súa suspensión. Algúns historiadores afirman que chegou a entrevistarse con León XIII e que o Papa foi máis indulxente que a Congregación de Cardeais. Fose ou non certa tal audiencia que, en calquera caso, non pasaría de mera formalidade, contribuíu a incrementa-lo seu prestixio de tal xeito que, cando en 1898 regresa a Joazeiro contra a vontade expresa dos seus superiores xerárquicos, viña coa auréola de ter estado no Vaticano, de falar co Papa, de vir ateigado de imaxes, estampas e medallas bendicidas polo propio Pontífice e de trae-lo proxecto de construír unha grande Igrexa imitando a Basílica do Horto das Oliveiras en Xerusalén. Tódalas demais sutilezas canónicas de condenas, suspensións ou excomuñóns, pasaban para os sertanexos a un plano secundario.

Nos anos seguintes, o P. Cícero converteríase nunha figura fundamental como árbitro entre as fraccións partidistas locais, creando o seu propio círculo de acción política en torno ó seu protexido o deputado Floro Bartolomeu da Costa, figura fundamental que axudou a desmontar de calquera tentación subversiva ás masas de sertanexos que acompañaban ó P. Cícero, ó mesmo tempo que evitou que Joazeiro

fose un segundo Canudos pasando a convertelo no principal centro de peregrinaxe relixiosa do nordeste do Brasil. O que pola súa vez permitiu que, malia a hostilidade eclesiástica, o P. Cícero pasase a se-lo primeiro alcalde de Joazeiro cando, en 1909, este arraial é promovido a municipio autónomo, e, sobre todo, que en 1911 conseguira unha insólita alianza, o chamado PACTO DOS CORONEIS, un dos documentos máis significativos na historia do coronelismo en Brasil e polo que o P. Cícero, xa convertido en xefe local, era recoñecido por todos como árbitro supremo das diverxencias que perturbaban intermitentemente a ampla bisbarra do Carirí.

Joazeiro, entre tanto, amais de medrar considerablemente, transformárase nun gran mercado de man de obra barata. A formidable concentración de nordestinos facilitou que o P. Cícero puidese distribuí-los seus fieis entre os facendeiros do Carirí. Dispoñía deles coma de obxectos de propiedade particular. Irineu Pinheiro, quen foi o primeiro historiador destes acontecementos, escribía en 1950: «A partir de 1889 enchéronse de romeiros as serras, os vales, os baixíos e as caatingas de todo o sur cearense sendo o fenómeno de Joazeiro unha das principais causas do poboamento e riqueza económica da zona meridional de Ceará».

Co acordo entre os xefes políticos locais baixo a égida do P. Cícero, os coroneis que pertencían ás súas hostes beneficiábanse dunha cota de traballadores procedentes de masas de devotos, que realizaban os labores agrícolas a baixo custo. Namentres, os exércitos privados medraban polo afluxo de «cangaceiros» e «capangas» fuxidos da xustiza, que atopaban en Joazeiro refuxio certo. Esta reserva de man de obra era máis valiosa nun intre no que xa comezara a emigración cara ós máis desenvolvidos Estados do sur e os traballadores ían escaseando.

O primeiro cuarto do século XX foi o punto culminate do poder do P. Cícero, etapa que coincide co punto, tamén culminante, das revoltas de campeesinos contra o latifundio. É nesa situación na que se percibe máis claramente a diferenza entre Maciel e o P. Cícero. O primeiro, malia o seu declarado pacifismo, era un líder subversivo que predicaba xustiza e igualdade. Pretendendo construír un espacio sagrado ideal arredado dun mundo impuro e en pecado, rematou morrendo no medio dunha tráxica hecatombe de destrucción, morte e fogo. O P. Cícero, pola contra, aparece como un auténtico conciliador de intereses antagónicos, amortecedor de choques de clases, sempre en favor do latifundio.

En primeiro lugar, tentou sempre facer crer na súa capacidade de obrar milagres. Os miserables que se aglomeraban en Joazeiro debían, polo tanto, esperar do ceo a solución ós seus problemas.

En segundo lugar, entregábaos ós facendeiros para realizar traballos por baixos salarios.

En terceiro lugar, actuaba como avogado dos grandes propietarios territoriais exculpándoos polas súas violencias e os seus arbitrarios comportamentos.

Cando en 1934 morre o P. Cícero, xa co seu poder moi minguado e con todo o sistema coronelístico en crise de morte, o seu óbito non se semellará en nada ó do

Conselheiro. Este, só, nas ruínas da súa igrexa, arrodeado de inimigos. Será desenterrado e cortaranlle a cabeza para que lla examinen os expertos en busca de posibles manifestacións morfolóxicas da súa suposta insania. O outro, con fama de santo, acompañado por milleiros de seguidores que o despediron a berros e choros. Pero os que acreditaron en Maciel, loitaron pola utopía dun mundo mellor que eles mesmos tentaban construír. Os do P. Cícero seguían en miseria extrema, sen escola, sen saúde, subnutridos e explotados. E aínda así agardaban a resurrección do seu guieiro. De Canudos fican as ruínas. Joazeiro é hoxe unha próspera cidade que vive do gran santuario construído polo P. Cícero e a onde se acode en masivas peregrinaxes a impetrar milagres dun home que a Igrexa Católica Brasileira, movemento secesionista do catolicismo romano, chegou a canonizar.

COMO CONCLUSIÓNS

Os movementos mesiánicos que acabamos de ver e que se desenvolven en medios campesiños teñen en común o feito de xurdir nunha sociedade global na que a unidade básica é a familia e onde as diferenciacións sociais que teñen por fundamento os lazos sanguíneos son tan importantes como as diferenciacións de carácter económico. A familia, nestes casos, convértese non só nun grupo doméstico senón tamén nun grupo económico, político e ata relixioso. Nesta sociedade a relixión atinxe un relevo moi especial. Está presente en tódalas partes, forma parte integrante de tódalas institucións, sen a súa presenza ningunha autoridade é lexítima. As relacións entre a orde social e a orde divina son do mesmo tipo, tenden a confundirse e todo o que ameaza a primeira, considérase ameazador igualmente para a segunda. As novidades sociais e políticas son perigosas na medida na que corren o risco de sacudi-lo sistema socio-relixioso.

O campesiño brasileiro vive, aínda hoxe, nun mundo misterioso, poboado por forzas estrañas que deben ser tratadas con respecto; os santos protéxenos e débese busca-lo seu apoio por medio de ritos e ofrendas. Pero os santos non deixan de ser homes e as relacións con eles toman o aspecto das relacións coas autoridades: unha mestura de medo, adulación e astucia. As concepcións do campesiño galego son moi semellantes, permítaseme a disgresión, e xa teño falado delas nun libro principiante e remoto.

Na orde social que acabamos de describir, as crenzas mesiánicas xermolan doadamente. O mesías é quen pode instaurar en pouco tempo unha orde nova porque fala en nome dunha autoridade superior a calquera outra, a autoridade divina. Se a orde social troca, entón de xeito brusco, é porque Deus intervén no curso dos acontecementos por medio do seu mensaxeiro que vén modificar aquilo que non é xusto. Os movementos mesiánicos parecen, pois, case privativos de sociedades tradicionais; o mesías é o que pode instaurar unha orde nova, posto que fala en nome dunha autoridade máis elevada, a autoridade de Deus. Pero o mesías non pode xurdir en calquera intre. No caso de Brasil que estamos a estudar, este aparece nunha situación na que a sociedade rural (tradicional) se conserva practicamente intacta no espa-

cio xeográfico que domina. O mundo rural e o mundo urbano podían considerarse separados e os movementos milenaristas non eran resultado das relacións recíprocas senón da dinámica interna particular da sociedade campesiña.

Algo diferente é o caso do movemento de Jozaeiro. Probablemente poderíámolo integrar no que se ten dado en chamar mesianismo de clase paria. Trátase dunha reacción contra o paso dunha sociedade baseada no sistema de liñaxes a outra ordenada polo sistema de clases. Isto supoñía a dislocación do sistema xerárquico tradicional e novos grupos sociais substitúen ós antigos. Segundo a velocidade do cambio, o movemento mesiánico podía ter comportamentos máis violentos ou máis controlados. No caso do que liderou o P. Cícero resultou nun proceso de adaptación recíproca debido a que os cambios sociais que se operaban no nordeste con anterioridade a 1930 resultaron bastante lentos como para evitar sacudidas bruscas. Co mesías convertido en xuíz supremo, os individuos ascendían ou descendían segundo este lles recoñecese valores particulares. O resultado era que a sociedade agrupada no seu contorno xa non era tradicional, nin moderna, era outra cousa na que se conservaban trazos da primeira e se incorporaban elementos da segunda. En Canudos, pola contra, era evidente o funcionamento dunha ideoloxía de pobre contra rico ou rural contra urbano. E o mesmo acontece co movemento dos Mucker. Ambos tiñan un compoñente conservador pretendendo preservar as estruturas familiares tradicionais e o restablecemento dunha escala de valores que se supoñían propios da sociedade utópica que aspiraban restaurar. En termos políticos, para o campesiño brasileiro a defensa desta sociedade utópica traducíase na defensa do réxime monárquico identificado cun pasado mítico cheo de bondades e de esplendores. Carlomagno e o Rei D. Sebastián reencarnábanse na figura patriarcal de Pedro II ou na xusticeira de Pedro I, por iso se lle negaba lexitimidade á República ou á Rexencia consideradas ambas como invencións satánicas que expandían o mal e negaban a felicidade e a orde.

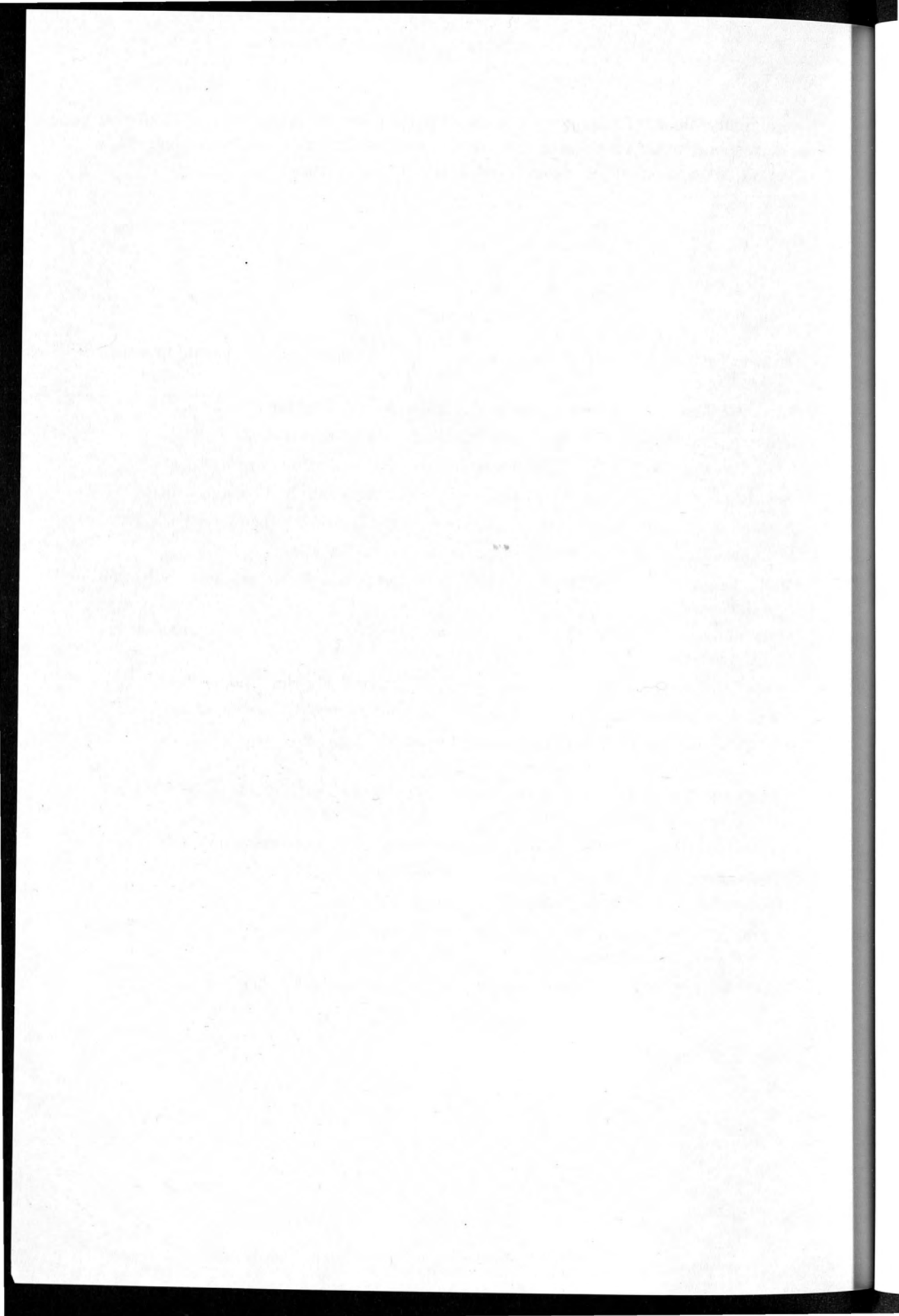
Aparentemente había algo de paradoxal en todo isto. Os movementos mesiánicos aparecen como reacción contra cambios xurdidos nos medios urbanos e que ameazan con altera-la vida tradicional do medio rural. Pero, velaí que os mesías, lonxe de propicia-la continuidade do hábitat campesiño, agrupan ós seus seguidores en Cidades Santas que se convierten en lugares de atracción de poboación e de peregrinaxe. En realidade, non existía tal paradoxo. As Cidades Santas, e Canudos é a súa expresión quintaesenciada, tomaban a forma das pequenas vilas sertanexas que non variaran dende os tempos coloniais. A sociedade campesiña non se modificou polo cambio de hábitat e as novas fundacións resultaban o mellor medio para reorganizar e conservar a estrutura social tradicional ameazada polos cambios sociais e económicos que se estaban a producir nas áreas litoráneas.

Para rematar podemos afirmar que os movementos mesiánicos non só están vencellados a procesos sociais senón que se relacionan coas crises sufridas por eles e sempre desexan desempeña-lo mesmo papel: restablecer un equilibrio perdido, crear unha sociedade perfecta, resucitar un tempo ideal cando, en palabras de Cabanillas,

«os animais falaban». A trágica fin da maior parte deles amosa que os resultados non se correspondían para nada coas esperanzas e que os vieiros escollidos estaban errados porque os cambios sociais reclamaban outro tipo de respostas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARARIPE, TRISTÃO (1960): *Expedições militares contra Canudos*. Rio de Janeiro: Imprensa do Exército.
- CALASANZ, JOSÉ (1950): *No tempo de Antônio Conselheiro*. Baía: Ed. Progresso.
- CUNHA, EUCLIDES DA (1936): *Os Sertões*. São Paulo: Ed. Francisco Alves.
- DELLA CAVA, RALPH (1977): *O milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.
- FACO, RUI (1972): *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- GUIMARÃES, ALBERTO (1968): *Quatro séculos de latifundio*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.
- HOBBSAWN ERIC (1967): *Rebeldes Primitivos*. Barcelona: Ed. Ariel.
- MONIZ, EDUARDO (1978): *A guerra social de Canudos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.
- MONTENEGRO, ABELARDO (1955): *Historia do cangaceirismo no Ceará*. Fortaleza: Ed. Universitária.
- (1959): *Historia do fanatismo religioso no Ceará*. Fortaleza: Ed. Fontenele.
- MOREL, EDMAR (1946): *Padre Cícero, o Santo de Joazeiro*. Rio de Janeiro: Ed. O Cruzeiro.
- NOGUEIRA, ATALIBA (1974): *A obra manuscrita de Antônio Conselheiro*. São Paulo: Companhia Editôra Nacional.
- PEREIRA DE QUEIROZ, MARÍA ISAURA (1969): *Historia y Etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Ed. Siglo XXI.
- (1976): *O mandonismo na vida política brasileira*. São Paulo: Ed. Alfa-Omega.
- PETRY, LEOPOLDO (1957): *O episódio de Ferrabraz (Os Mucker)*. Porto Alegre: Ed. Rotemund.
- PINHEIRO, IRINEU (1950): *O Cariri*. Fortaleza: Imp. Estadual.
- VIOTTIDA COSTA, EMILIA (1979): *Da Monarquía á República. Momentos decisivos*. São Paulo: Ed. de Ciências Humanas.
- WOLF, ERIC (1970): *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.



LE PÈLERINAGE AUX SOURCES ET LA GÉOGRAPHIE DES CASTES. SOCIÉTÉ ET COSMOS À BADRINATH, HIMALAYA HINDOU

Jean-Claude GALEY
EHESS, Paris

L'exemple dont je voudrais vous parler se situe au nordouest de l'Inde, dans les hautes vallées de L'Himalaya proches de la frontière tibétaine où les rivières qui formeront le Gange prennent leur source. Le temple dont il sera question, celui de Badrinath, est l'un des plus anciens et des plus importants de l'Inde. Il est encore aujourd'hui propriétaire de plusieurs dizaines de villages et gère une immense fortune par l'entremise d'un comité composé de ses prêtres et de membres nommés par le gouvernement. Le temple contrôle en outre un nombre important de sanctuaires secondaires qui lui sont rituellement associés. La divinité qu'il abrite en fait à la fois le point de référence et l'étape terminale d'un pèlerinage qu'animent des participations d'origines multiples: elles seront précisément l'objet de notre analyse. Je l'ai choisi sans doute parce que je le connais bien, mais surtout parce que je le crois tout à fait représentatif des réflexions que nous soulevons aujourd'hui et, à bien des égards, d'étonnantes facultés d'adaptation aux changements survenus ces cinquante dernières années, son histoire particulière nous aide à mieux comprendre les distorsions et les hybridations culturelles noyées ailleurs dans une politique coloniale aux pistes passablement brouillées.

De ces récentes transformations je ne dirai cependant rien, limitant l'exposé à quelques considérations inactuelles qu'il faudra à l'évidence justifier.

Retenons pour l'essentiel que ce pèlerinage met en scène la convergence de participations locales, régionales et pan-hindoues qui contribuent chacune pour leur part à donner à l'ensemble la cohérence ordonnée d'un système de valeurs commun. A ce titre, Badrinath nous convie à une double leçon de sociologie, montrant d'abord que la vie sociale fait sens –qu'elle est sens– indépendamment des points de vue extérieurs qui pourraient s'exercer sur elle marquant ensuite sa différence avec les représentations implicites qui commandent à la pensée judéo-chrétienne, moins pour plaider l'irréductible que pour nous faire interroger en retour cette relation de la vérité à la croyance.

Nous chercherons donc à analyser ici la manière dont la culture hindoue se pense et se construit comme un universel en s'appuyant sur les configurations sociologiques –sur la morphologie des castes– qu'elle embrasse en même temps qu'elle la constitue.

La distinction d'avec le monde chrétien s'y pose d'entrée de jeu. Tandis que le culte des saints manifeste en effet la mise en relation d'une localité avec un universel qui, s'attachant les sites comme les maillons terminaux d'une chaîne continue, ne leur accorde qu'une raison extérieure qu'il est seul à tenir; le pèlerinage en Inde réalise au contraire une opération inverse: les sites qu'il investit importent l'universel dans la localité, reconnaissant à cette dernière tous ses traits distinctifs en lui donnant figure de totalité et, retournant du même coup les règles d'englobement, fait du particulier la condition même de l'expression et de la réalisation universelles. Là où la chrétienté reconnaît un réseau à repères territoriaux qui sont autant de balises et de médiations d'un cheminement linéaire, l'hindouisme confère à l'ensemble des sites la capacité d'être chacun le lieu d'expression de ses représentations ultimes, transformant la localité en noyau de haute densité et en autant de centres qu'en dessinent les parcours circulaires dont elles sont l'aboutissement.

Si la première trouve sa référence dans le parcours eschatologique du Christ ou dans celui de sa Passion, le second joue des mythologies locales et de la multiplicité de ses divinités pour montrer qu'elles le contiennent toutes, chacune s'y tenant d'autant plus isolée qu'elle condense en elle-même sa relation à toutes les autres.

Plus encore, si nos deux figures culturelles donnent en commun l'image d'un pèlerinage qui demeure pour l'essentiel un départ et consacrent chacune leurs pélerins par une même épreuve de l'espace, les mêmes obstacles et les mêmes rigueurs, la société du pèlerinage n'est pas en Inde une société confondue ni une participation de communion indistincte. Bien au contraire, la hiérarchie qui caractérise l'ordre des castes n'en est jamais absente, mais seulement déplacée.

Abordée de cette manière la comparaison des sociétés pose sans doute de redoutables complexités. Son horizon vise moins les universaux logiques ou les rapprochements symboliques qu'il ne s'attaque aux différences et aux particularismes pour travailler à partir d'eux les congruences qui se cachent derrière différentes configurations de valeur. La perspective relève donc moins de la construction intellectuelle que d'une transcription à l'écoute des faits. En empruntant la route que lui impose le donné elle justifie le départ, tandis que son effort de lecture et de traduction, implique le retour. L'analyse comparative devient alors à sa manière une forme de pèlerinage, et l'ethnologue sur le terrain la sorte de contre-épreuve qu'assurerait un pèlerin de l'ailleurs, cherchant là à mieux se connaître en se regardant dans le miroir de l'autre. Est-il à cet égard meilleure définition de l'anthropologie?

TRAITS GÉNÉRAUX

Nous procéderons en deux temps. Montrant d'abord que s'il existe bien des écarts importants d'une religion à l'autre, il existe également des différences significatives à l'intérieur d'une même culture et que celles-ci, qui nous renvoient souvent à des niveaux régionaux, sont essentielles à qui voudrait saisir la topologie cachée par la diversité des géographies et des géométries de situations. A cet égard la dimension

régionale travaille cette articulation du local au global et lui fait jouer souvent une part constitutive de son identité. Dans le cas de Badrinath, cette configuration s'impose comme seul et véritable espace de signification.

S'il fallait en effet se contenter de reprendre un argument familier de l'anthropologie religieuse selon lequel les pèlerinages sont: «la réalité nullement organique d'une religion institutionnellement établie mais inscrivant en celle-ci d'autres exigences de la rencontre et de la participation au sacré»¹, nous trouverions effectivement en Inde cette même tension d'accomplissement, cette même épreuve de l'espace que celles attestées dans son homologue chrétien. Même élection mystérieuse de sites d'accidents cosmiques, même campement de décor, mêmes procédures d'absorption et de participation, même affrontement des épreuves de la route, mêmes attitudes d'hostilité ou d'avidité de la part des groupes humains traversés. Qu'elles assouvissent une exigence ou répondent à un vœu, les aspirations sont partagées et les mérites retirés voisins: du cheminement naît la rencontre.

Le pèlerinage hindou se distingue cependant des modalités chrétiennes en beaucoup d'aspects. Nul sentiment d'expiation, nul pardon n'entre ici dans la définition du pèlerinage. Point de rachat des fautes mais une forme de remboursement, de transaction au regard de la dette contractée à la naissance et obérée par des actes contraires au statut que l'on occupe dans la société. Les rémissions obtenues, les mérites dégagés effacent les impuretés contractées et favorisent à la fois la réinsertion dans le monde et l'émancipation que l'on espère en retirer en se conformant strictement à ses lois. La souillure qui place ici temporairement l'homme à l'écart de la société l'emprisonne dans sa solitude. Elle l'embarrasse mais ne le tourmente pas. Les fautes n'affectent pas ce que l'on pourrait appeler une conscience et l'on épuise seulement ici dans le pèlerinage le devoir d'effacer sa souillure et de marquer sa place pour mieux renouer avec l'humanité d'un cosmos ordonné.

Aucune trace matérielle, point de sépulchre ni de reliques, nul corps ou restes de Saints dont le culte compose la catégorie la plus nombreuse de nos lieux de pèlerinage. L'épreuve réparatrice implique bien un apport de soi sous forme d'offrande, d'obole ou de cendres funéraires. Elle ne laisse rien sur place et ne remporte de ces lieux sacrés qu'une marque symbolique pour attester la rencontre du pèlerin avec la divinité. Mais ce n'est là que l'écho ou le reflet de la vision échangée, preuve indirecte et trace invisible de l'élan qui permet à la présence divine d'habiter un moment la personne du dévôt. Le site hindou n'a pas le caractère ponctuel qu'il occupe dans la chrétienté, c'est une enveloppe que l'on circonscrit et dans laquelle on entre par une adéquate entre le lieu sacré et un état de conscience². La réalisation immatérielle

¹ Alphonse Dupront: «Pèlerinages et lieux sacrés», 1973, p. 201, cité par P. Brown, p.125.

² On peut voir sur ce point de cinétique spirituelle le développement qu'en donne Paul Mus pour la bouddhisme, *L'angle de l'Asie*, Paris, Hermann, 1977.

que l'on retire du pèlerinage pose donc, ici et là, un rapport très différent au corps³. L'idole, image de nos dieux hindous, ne justifierait pas les iconoclastes. La croyance en fait le support d'une vibration mise en branle par des agents humains. Les dieux n'ont d'autre corps que celui que viennent constituer et activer les trajets rituels. Le sanctus sanctorum d'un temple s'appelle le *garbha ghrya*, littéralement: «la matrice», c.a.d., ce lieu d'engendrement et de fécondation résultant d'une rencontre. N'oublions pas qu'en Inde le contraire de la vie n'est ni la mort ni la vie éternelle mais la naissance ou son contraire, la délivrance comme arrachement au cycle des transmigrations.

Certes, les mouvements réformistes de la religion dévotionnelle (*bhakti*) se sont bien attachés depuis le VIII^e siècle –en plus de la littérature puranique et des épopées– à baliser les routes de pèlerinage d'emplacements attribués aux sages et aux héros qui y auraient reçu la révélation divine. Sagesse orale et condensation poétique ne s'inscriront pourtant jamais dans la matérialité d'un site, pas plus que dans celle d'un texte écrit ou d'une mémoire. Le lieu qui importe est celui du surgissement phénoménal. L'individu, l'époque, l'enracinement ne sont qu'accidentels ou accessoires. Le site principal du pèlerinage est également parfois le lieu où s'est un jour manifestée la présence divine dans l'une des descentes périodiques ou *avatara* qui lui font restaurer l'harmonie d'un monde désaccordé. A la visibilité d'un regard échangé s'ajoute alors la résonance d'un ordre humain conforme à l'univers. Le dieu lui-même et le pèlerin marchent pour ainsi dire directement à la rencontre l'un de l'autre sans passer par aucune médiation. Seule la présence de ces temples-montagnes associée au mouvement humain suffit à engendrer les résultats escomptés.

A ce titre, l'expression devient claire: le pèlerinage hindou n'est pas un lieu dans l'universel, mais bien le lieu comme universel. Nous reviendrons plus loin sur quelques points de vocabulaire qui le confirmeront.

La caractéristique essentielle du pèlerinage hindou vis à vis de celui du monde chrétien tient cependant à son expression sociologique⁴. Après avoir marqué à un premier niveau en quoi sa construction culturelle s'écartait d'une définition par trop générale, il est temps de montrer l'importance que revêt ici la différenciation. La présence conjointe d'au moins deux formations sociales convergeant vers les mêmes sites mais se rencontrant peu, s'ignorant, s'évitant même jusqu'à emprunter des routes différentes et avoir recours à des prêtrises distinctes en fera l'illustration.

³ Un exemple occidental en montre bien la nuance. Christian, 1972.

⁴ Le contraste se retrouve jusque dans des oeuvres contemporaines de fiction. Il suffit de se reporter au film de Bunuel *La Voie Lactée* pour voir l'errance des protagonistes - qui capte le message chrétien jusqu'à la profanation - en lui adjoignant le récit de Lok Nath Bhattacharya sur l'himalaya où les personnages associent les aspects personnels aux adhérences qu'y conserve la société.

BADRINATH, LE GARHWAL ET L'UTTARKHAND

Le Garhwal compte aujourd'hui une population d'environ 2 millions d'habitants. Il se compose de deux blocs culturellement homogènes et historiquement différenciés. Royaume indépendant jusqu'en 1949, sa partie occidentale n'a subi que très indirectement la présence coloniale, à l'opposé de ses provinces de l'est concédées aux Anglais en 1814 comme contrepartie de la reconquête sur les Gurkhas aux lendemains de la guerre anglo-népalaise. Le royaume abritait jusque là des temples à la fois tutélaires des anciennes dynasties et visités chaque année par plusieurs centaines de milliers de pèlerins venus de l'Inde entière, du Tibet et de Ceylan. Le fait que Badrinath se soit trouvé en territoire sous tutelle britannique n'a pas sensiblement altéré le déroulement ni l'organisation du pèlerinage, la royauté et ses sujets conservant tous leurs privilèges sur le sanctuaire ainsi qu'une liberté de circuler pour s'y rendre par des routes désormais extérieures au royaume⁵. Avec la fusion dans l'Union Indienne depuis 1950, les fonctions dévolues à la famille régnante se sont vues redistribuées entre les prêtres du temple et des fonctionnaires désignés par le gouvernement d'Uttar Pradesh sans que soient pour autant diminués les liens traditionnels du roi à la divinité⁶.

Au voisinage lui-même de tout un ensemble de différents royaumes et de principautés, le garhwal n'est à son tour que le dernier élément à avoir régné sur cette province du nord – l'*Uttarkhand*: «le chapitre du nord» – qui donne à la région sa véritable unité culturelle et un système de castes qui lui est spécifique. Depuis des siècles, Badrinath se trouve ainsi au coeur des rivalités militaires et lignagères qui se succèdent à se disputer son contrôle, chacune des dynasties fondant sa légitimité sur l'intimité du lien qu'elle établit avec le dieu. Aux tensions internes s'ajoutent les préoccupations extérieures des réformistes religieux et des courants de théisme sectaire qui entreprennent la réunification de l'Inde autour de quelques grands sites et la reconquête sur le bouddhisme après dix siècles de présence. Bradinath se voit alors institué comme l'un de pôles principaux d'une religion de dévotion qui, permettant un accès immédiat et direct de chaque individu à sa divinité d'élection, allait singulièrement bouleverser les valeurs de la caste sans pour autant les abolir.

⁵ Le fait marque clairement que l'inscription territoriale est loin de se voir attribuer la valeur que nous lui donnons lorsque nous disputons des questions de souveraineté. L'essentiel est ici que le roi conserve toute son autorité sur le sanctuaire et son entière légitimité sur le royaume malgré le fait que sa divinité tutélaire soit désormais localisée en dehors de son aire de maîtrise. Cf. Galey, 1986.

⁶ Ce serait déborder le cadre de cet exposé que de voir le détail des changements survenus avec les mutations politiques successives. Nous signalerons seulement que le cadre reste globalement inchangé jusqu'à ce que les prêtres prennent conscience des avantages qu'ils pourraient retirer d'une alliance objective avec les Anglais contre leur roi. En s'émancipant ainsi de la tutelle royale, ils captent ses anciens privilèges rituels en s'efforçant de ne faire reconnaître qu'une partie des avantages séculiers de la dynastie pour s'en approprier le plus possible. Le culte, comme le pèlerinage perpétuent cependant jusqu'à nos jours les liens constitutifs qui rapprochent la royauté du dieu.

Original sans être exceptionnel, Badrinath assume la cohérence d'une multiplicité. Plusieurs catégories de pèlerins s'y rencontrent qui restituent avant de l'annuler la juxtaposition des hasards de l'histoire. On peut en repérer quatre:

La première se compose des anciens sujets du royaume et des castes de la région qui viennent à Badrinath pour exalter la puissance royale et réaffirmer la légitimité cohérente de leur hiérarchie sociale.

La seconde est formée de cette masse de pèlerins venus de toutes les provinces du sous-continent pour lesquels Badrinath représente l'aboutissement d'un parcours dévotionnel cherchant à resituer la part personnelle dans un ordre global.

La troisième réunit des individus ascétiques, nomades solitaires et renonçants. «Vêtus de vent», libérés de toute attache sociale, ces «délivrés vivants» (*jivanmukti*) ne cessent d'entretenir par leur présence répétée sur le site l'osmose qui les identifie au dieu et à la montagne.

La quatrième enfin, la moins nombreuse, regroupe des bouddhistes venus mesurer et entourer par «le chemin de leur corps» un sanctuaire qu'ils considèrent comme le point d'arrivée d'un parcours de commémoration rappelant que le Bouddha y aurait prêché, mais dans lequel ils ne pénètrent pas⁷.

Toutes les catégories convergent donc vers un même sanctuaire en empruntant chacune des routes distinctes et en obéissant à des haltes qui leur sont spécifiques. A l'axe sud/est-nord/ouest suivi par les pèlerins garhwalis qui empruntent la diagonale des vallées s'opposent ainsi la route venant du sud pour les hindous des plaines, les tracés nord des glaciers et des grottes qui balisent le mouvement des ermites et le hasard des sentiers bouddhistes pour qui les itinéraires sont indifférents au regard de la circumambulation du sanctuaire (cart 2. Diagrammes 2a à c).

Des toponymes intéressants marquent les étapes de chaque route et nous aident à comprendre les caractéristiques associées à cette pluralité d'origines. Des changements significatifs liés à la présence de nouvelles facilités de transport modifient la durée et la carte des différentes présences sur les sites, transformant à leur tour la signification du voyage. Nous ne pourrions ici en voir le détail. Et il faudra nous contenter dans cette première analyse de n'envisager que ce qui partage et réunit les deux plus importantes des quatre catégories de pèlerins: les garhwalis et les hindous de l'extérieur. Leurs calendriers respectifs se chevauchent mais ne se recouvrent pas. Les dates d'ouverture et de fermeture du temple restent sous l'autorité du sanctuaire –autrefois du palais– et déterminent les dates d'entrée possibles pour les pèlerins des plaines. Elles marquent ainsi l'emprise que la région entend conserver et sa prééminence sur la visibilité du dieu, sans oublier le fait que ces dates commandaient également dans le passé le rythme des activités politiques et militaires du royaume.

⁷ L'exemple de Kataragama au Sri Lanka montrerait sur ce point une plus intime association des bouddhistes aux hindous avec des participations rituelles conjointes. Pfaffenbeger, 1979.

Le temps du pèlerinage correspond cependant à un calendrier plus large qui, partageant l'année religieuse hindoue en deux phases –celle de l'éveil et du sommeil du dieu– vient recouvrir notre première chronologie d'une détermination supérieure et la met dans la perspective d'un horizon renouvelé.

Les deux phases recoupent en effet les rythmes régionaux. Ceux-ci, ordonnés autour de séquences rituelles font se succéder dans la figure de Badrinath un profil guerrier, mondain et une apparence ascétique très éloignée des affaires humaines. Ces différentes séquences conditionnent aujourd'hui encore le mouvement ternaire des saisons où s'ajustent les activités agricoles, le déplacement des idoles et l'alternance des prêtrises qui les desservent. La temporalité de l'ancien royaume se voit donc désormais traversée, orientée par une chronologie qu'elle reçoit et qui la déborde, mais qu'elle travaille à sa manière pour en contextualiser l'expression.

Le cycle divin englobe ainsi le temps du pèlerinage en l'inscrivant comme un morceau de lui-même, un morceau qui en contient les deux phases. Il l'englobe et en même temps s'y projette en réduction. Il en devient à la fois référence et dépendant et ce faisant, inverse la priorité que s'était donnée la région.

Dans sa commande des routes et des temples, la région à son tour le fait sien et l'accueille sans pour autant s'y soumettre. Elle lui propose sa lecture, ou si l'on préfère, son point de vue, n'en retenant qu'une partie ou se l'appropriant au point de le condenser dans son sanctuaire tutélaire par un jeu d'emplacements et séquences rituelles où les oppositions du jour et de la nuit assument en 24 heures la révolution que l'éveil et le sommeil divin mettait un an à accomplir. C'est à ce jeu d'emboitements successifs que se mesure la fréquentation de nos routes.

Les deux calendriers concourent donc de concert à susciter un développement complémentaire, le pèlerinage prenant précisément place dans leur conjonction. Mais il s'agit d'une conjonction hiérarchisée où chacune des chronologies renvoie vers l'autre le miroitement déformé d'échelles différentes. Chacune se donne à tour de rôle d'être le tout et la partie, le contexte et la référence dans une logique commune d'englobement. Le complémentaire ne s'y donnant jamais comme extérieur mais comme subordonné.

On comprend désormais beaucoup mieux comment la chronologie générale du pèlerinage en révèle la logique interne. De relations constitutives établies entre une totalité et des parties se développe toute une dynamique du retournement dont la figure est l'hologramme. Si la fréquentation des sites en donne l'illustration, on voit aussi s'y profiler une construction culturelle de l'identité⁸.

Au cours des métamorphoses successives qui affectent la divinité dans le temple principal et celles des sanctuaires qui lui sont associés, la disposition du panthéon

⁸ Cf. fig.1. L'illustration n'ôte rien de la complexité de cette imbrication de niveaux dans cette configuration de valeur. Elle permet pourtant d'en visualiser l'effet.

change. Badrinath y prend au fil des mois plusieurs visages montrant différentes modalités d'être au monde. Chacun d'entre eux le représente accompagné d'autres divinités dont les positions et les attentions rituelles signalent la signification. Les relations qu'entretiennent les pèlerins avec les dieux font elles aussi, et dans leur propre langage, l'épreuve de la pluralité ordonnée. Elles aussi connaissent cette alternance de formes et participent des deux calendriers. Parvenus à destination les différents pèlerins subsument donc en définitive la multiplicité de leurs origines sous le même algorithme que celui qui préside à l'ordonnement des divinités qui les font comparaître.

D'autres indications confirment cet agencement. Les traditions orales opposent les chants dévotionnels des hindous aux ballades narratives qui accompagnent la marche des garhwalis. Empruntées aux légendes héroïques, elles transfèrent les responsabilités qu'en ont généralement les bardes et les tambourinaires au moment des moissons ou du repiquage du riz. Tout se passe donc comme si, les garhwalis reconduisaient dans le pèlerinage cet agencement rituel des travaux et des jours, ne laissant qu'à l'entrée du sanctuaire ce que leurs compagnons des plaines avaient abandonné au moment même où ils franchissaient la frontière du royaume.

L'homothétie qui campait le décor de la mise en place initiale se trouve cependant annulée l'instant que dure la prière finale dans le temple qui vient unir tous les participants. Mais la fusion n'abolit pas pour autant cet isomorphisme d'opposition – le retournement des relations – qui les distinguait au départ. Bien au contraire, elle inaugure à nouveau un règne de différenciation que les chemins du retour viendront confirmer. L'effacement momentané des distinctions sociales sur le site s'inscrit donc davantage dans une problématique du renouement que dans celle de l'abolition. Il ne vient là que pour mieux l'accomplir.

SUR LA ROUTE

Des tracés, des haltes, des sites intermédiaires et des buts différents. Tout semble séparer des pèlerins aussi dissemblables. Les apparences sont là pour nous le dire quand l'approfondissement révèle des parentés qui nous indiquent un agencement complexe. L'ethnographie en est la fidèle transcription.

Dès leur arrivée à Hardwar –«les portes de dieu»– les futurs pèlerins se font enregistrer dans les bureaux que tiennent les Pandas, Brahmanes locaux de bas statut employés par le temple et appointés par le roi pour leur servir de guide et encadrer leur séjour. L'inscription se fait dans des livres d'inventaire qui consignent chaque pèlerin par famille, par région et par caste d'origines.

C'est pourtant seuls qu'ils se présentent en général chez leurs généalogistes attirés⁹. Des générations de visiteurs sont ainsi répertoriés dans des archives qui en gardent la trace. Chacun y dépose ainsi son appartenance sociale jusqu'au retour où le paiement traditionnel dédouanera les Pandas de leurs obligations. La prestation versée s'apparente étroitement aux honoraires sacrificielles versées au prêtre à l'issue du deuil (*daksina*)¹⁰. S'il est convenu que le pèlerinage commence par l'immersion des cendres des morts, nombreux sont ceux qui n'y sacrifient pas. Tous cependant se rendent au bain rituel et effectuent un *tarpan*, un rite de propitiation des mânes. L'observance est ici nécessaire et place le pèlerin dans un rapport particulier aux morts. Les Pandas leur fixent alors la route, les haltes obligées où ils trouveront nourriture et repos au long d'un périple de 13 jours considéré comme la durée normale qui les fera atteindre Badrinath. Tout commence donc par une offrande aux morts pour s'achever au terme de 13 jours qui sont le compte normal de la période d'impureté suivant le décès d'un parent¹¹. Quelle que soit la durée réelle de la marche, c'est à ce chiffre qu'elle est invariablement rapportée. Il n'est dès lors pas fortuit de voir le dernier devoir qui précèdera la visite finale dans le sanctuaire de Badrinath comporter sur le site même, la construction et l'immersion des boulettes de riz du *pindakaran* qui marque précisément au village la fin du deuil. Certains pèlerins s'y font aussi raser comme on le fait pour sortir du deuil. Le rasage instaure une coupure, c'est un rite de séparation qui rend la réinsertion dans la vie sociale possible. Enrôlés comme deuilés et comme frappés d'impureté, les pèlerins des plaines peuvent alors pénétrer dans le temple après un long parcours où tout a été fait pour qu'ils n'entrent que le moins possible en contact avec les populations locales et tout au long duquel les bains de purification se succèdent¹².

⁹ L'enquête a révélé qu'à l'encontre du message épique qui recommande une visite solitaire des tirtha, 1/3 seulement des voyageurs en respectait aujourd'hui l'intimité. On voit cependant l'immense corpus que constituent ces archives et l'intérêt que pourraient en retirer des travaux d'ethnohistoire. Cf. aussi Chakrabarti, 1979, 121-123.

¹⁰ La plupart des auteurs soulignent l'âpreté, l'avidité et l'avarice de ces Panda que l'on retrouve sur la plupart des sites sacrés. Un trait qui les rapproche encore du comportement des prêtres funéraires. Cf. Patnaik, 1977.

¹¹ Cette relation du pèlerinage à l'observance des rites du *sraddha* n'est pas spécifique à Badrinath. La visite à Gaya (au Bihar) en constitue la raison majeure. L'originalité se tient ici à identifier le périple à la durée exacte de ces rites, indiquant déjà cette translation du temps dans l'espace dont nous retrouverons l'agencement plus loin pour les pèlerins garhwalis.

¹² Cf. sur ce point les exemples qu'en donnent Bharati, 1963, Sopher, 1980 et Bhardwaj, 1973, pp. 217-22. Les Panda respectent les coutumes des différentes régions d'où proviennent les pèlerins et les connaissent fort bien. Les refuges où ils passeront les nuits témoignent eux aussi d'une relativement claire ségrégation par caste et par province. Loin d'être seulement mis à l'écart des sujets du royaume, les pèlerins sont ici regroupés pour éviter qu'ils ne fréquentent d'autres groupes d'origine distincte. S'il est clair que tout cela a bien changé aujourd'hui, il n'en demeure pas moins que l'esprit n'est pas celui de la grande effusion prônée par tant d'orvages.

«Embrigagés» dans le pèlerinage (l'Anglais dirait «pilgrimised») par une souillure, mis sous la surveillance de prêtres qui ne patronnent guère que la mort et servent localement à débarrasser les vivants des pollutions du cycle de vie, leur chemin fait l'expérience d'une route où tout se conjugue pour en redire le danger. L'approche du temple aura bien soin de les faire aborder le site en le regardant par la gauche. Leur entrée sur les lieux respecte donc la direction défavorable («inauspicieuse»), et en particulier celles de la circumambulation du bûcher avant la crémation.

Rien ne vient par contraste confirmer ce parcours funéraire pour les pèlerins de la région. Leur route ne fait qu'emprunter ou recouper par endroits celles de leurs condisciples. Ce n'est qu'arrivés sur le site qu'ils font inscrire leur présence chez les *Dimri* qui sont les Brahmanes desservants du culte local, appointés par le temple et de rang supérieur aux *Panda*. Ils y parviennent entre amis ou parents avec des voisins et entrent dans le sanctuaire sans rituel préalable après un chemin qui les en a rapproché par le côté droit, direction positive et de bon augure celle que suivent en particulier les jeunes mariés dans leur marche autour du feu. Ce n'est guère qu'une fois l'an que les pèlerins garhwalis sont confrontés aux implications du deuil sans que cette fois celles-ci ne soient le moins du monde ressenties par les pèlerins étrangers. Au milieu de l'été, lors des célébrations de la naissance de Krishna (avatar postérieur à Badrinath) le roi entreprend le rituel des morts (*sraddha*) et rend hommage aux ancêtres de la dynastie. L'impureté qu'elle occasionne et le rasage qui l'accompagne sont alors pris en charge par un autre que lui qui vient comme retourner la relation normale du prêtre à client.

La relation des garhwalis à Badrinath et au pèlerinage ne passe en effet pas seulement par le voeu ou la réparation d'une faute qui sont le lot des pèlerins en général, elle passe aussi –et d'abord– par le roi. Là où tous les visiteurs étrangers frappés d'impureté, c'est le roi seul ici qui s'en voit affecté. Il la transfère alors sur son prêtre personnel à qui reviennent les devoirs d'aller célébrer –au nom du roi et au nom du royaume– ce rituel du *pindakaran* que tous les étrangers avaient eu obligation d'effectuer dès leur arrivée à Hardwar. Au cours des semaines qui précèdent et suivent cet épisode, la fréquentation de Badrinath par les garhwalis diminue très sensiblement, soulignant là le soin qu'ils mettent à éviter toute forme de pollution en relation avec leur pèlerinage¹³.

La raison des pèlerins régionaux tient au contraire à regarder en Badrinath –figure locale de l'avatar– la forme de souveraineté suprême dont leur roi est le

¹³ En se reportant à la figure 1 dont l'intensité des gris marque les taux de fréquentation on verra mieux comment s'agencent les différentes périodes. De ce point de vue on peut cependant retirer une première conclusion qui demanderait un développement plus large: en apportant avec eux le culte funéraire, les hindous des plaines viennent sur le site en homologue du roi. Et le *raj purohit* est le seul deuilleur proprement dit parmi les garhwalis.

porteparole: ne dit-on pas du roi qu'il est *bolando badri* «le Badrinath qui parle». Le lien intime de la royauté à l'avatar se perpétue dans le rituel: pour en reconduire la souveraineté et la présence au-delà même de sa disparition politique, les anciens sujets viennent y marquer la continuité. L'identification rejoint ici la transfiguration.

Au parcours funéraire s'oppose donc un parcours de fondation. De nombreuses séquences rituelles qui mobilisent le changement des prêtres, la descente et la remontée des idoles mobiles, les responsabilités de la famille royale à fournir l'huile des lampes qui éclairent le temple, l'entretien des cuisines et les étoffes qui drapent les parois du sanctuaires en confirmeraient la signification. Derrière l'opposition, la présence simultanée dans le *darsan* final (i.e. la contemplation et la vision de Badrinath dans toute sa gloire) et la participation conjointe des garhwalis et des étrangers au rite d'hospitalité célébrés le soir dans le temple (*arti puja*), révèlent l'union d'une ferveur partagée et l'adhésion à des valeurs communes.

Calendriers et chemins s'assurent donc de concert la maîtrise ordonnée du temps et l'espace. Ils les inscrivent pourtant selon des modalités différentes. Tout l'élan qui dirige les pèlerins venus d'en bas tient à produire l'adéquation nécessaire entre eux et la divinité pour faire de l'expérience du *tirtha* la rencontre souhaitée. Il s'agit pour eux de faire croître en eux le *tirtha*. Une formule pour le dire est d'ailleurs explicite: l'expérience du pèlerinage revient à: *tirtha karana*, «construire, engendrer, créer en soi le *tirtha*», «faire de soi-même un *tirtha* vivant». La durée du voyage, sa géographie deviennent alors une inscription graduelle et une intériorisation de l'espace dans le corps.

Par les visites qu'ils font et le calendrier qu'ils respectent les garhwalis nous donnent un tout autre enseignement. Les temples les plus importants pour eux sont ceux qui consacrent différents avatars de *Visnu*, Badrinath n'étant que l'un d'entre eux quoique le seul à développer des liens constitutifs avec la dynastie.

A chaque avatar correspond le renouvellement d'un cycle cosmique et l'avènement d'un nouvel âge d'or pourvu d'une royauté exemplaire. Le règne du *dharma* se trouve reconduit et commande à nouveau une hiérarchie des êtres en conformité à l'agencement cosmique. En célébrant ces retours périodiques, les garhwalis viennent en définitive exalter la personnalité de leur roi, mais pour ce faire voyagent à travers le temps. S'ils renouent du même coup avec l'harmonie ordonnée de leur société réaccordée avec les lois universelles, la résonance s'y donne comme une chronologie. De temple en temple et d'avatar en avatar, leur pèlerinage affectue une translation assez exemplaire où l'espace se voit assigné valeur de temporalité tandis que la durée s'y condense dans la route. Parcourant les chemins les pèlerins refont alors l'histoire du monde dans lequel ils prennent place. Tout se passe donc comme si se développait ici une projection du temps dans l'espace. La géographie devient elle-même une géométrie cosmique qu'ele parcourus des pèlerins contribue à renouveler et qui les renouvelle aussi.

L'inscription sur le site -qui représente pour eux comme un «centre rituel du royaume»- réaffirme l'attachement des sujets à leur souverain¹⁴. Elle s'oppose à l'inscription que les pèlerins étrangers font à Hardwar -aux portes du royaume et comme à sa «périphérie»- qui manifeste au contraire le premier signe du détachement que l'expérience *tirtha* allait faire croître en eux jusqu'à leur retour. La référence à l'*avatar* qui oriente toute la route des premiers, s'oppose alors à celle du *tirtha* qui dirige les seconds. Le dieu qui descend et les hommes qui franchissent se conjuguent en définitive pour assurer la complétude du rituel. A la résonance établie entre la société locale et le monde s'adjoint alors la résonance de l'accomplissement du monde en soi-même.

Ce qui rassemble en définitive tous les pèlerins dans la célébration partagée du *darshan* final résulte comme on le voit d'une longue série de procédures et de motivations fort éloignées. Si le *dharma* comme temps de restauration et comme parcours de légitimité résume ici l'intentionnalité dominante qui pousse les garhwalis à entreprendre un pèlerinage à l'image de leur société, le départ des hindous de la plaine semble au contraire être animé d'une intention plus personnelle. Mais que l'on ne s'y trompe pas: le choix d'une divinité d'élection, la rupture temporaire avec sa caste répondent sans doute à une dévotion personnelle (*bhakti*) et à des aspirations de délivrance (*moksa*), mais la finalité du pèlerinage dépend pourtant aussi de la construction du retour qu'elle prépare sans jamais abolir la société qui ne cesse d'accompagner les voyageurs. Le retour est présent tout au long du périple, venant indiquer là que la visée du pèlerinage n'a d'autre but que de reconduire et de réconcilier les hommes avec ce monde des castes envers lequel tous continuent d'avoir des devoirs. Dans cette figure du deuil comme dans cette re-présentation royale, les pèlerins viennent en définitive renouer les fils qui les attachent à la société.

VOCABULAIRE

Trois mots sont employés pour désigner le pèlerinage. Ils sont utilisés par tous les pèlerins en général. Chacune des catégories y place pourtant des nuances qu'il nous faudra considérer.

Le premier terme est celui de **tirtha**, littéralement: «gué» (En Espagnol *vado* de *vadear*, «traverser»), «le passage» «la croisée», «la jonction». Il est associé aux confluent, aux montagnes, aux carrefours, à la charnière de deux étages du cosmos normalement étanches. Une couche particulière relativement tardive de textes religieux, les *Purana* a eu souci de constituer les cosmogonies par référence à des marquages géographiques. Les *tirtha* se sont ainsi vus correspondre à des lieux où mystiques et

¹⁴ On pourra se reporter à une étude qui reprend cette question (Galey, 1986). Pour toute cette dynamique du lien qui associe les divinités villagoises au dieux dans les grands temples voir aussi J. Rösel, 1976.

poètes visionnaires auraient vécu ou reçu la révélation. Sans que cela corresponde cependant à un véritable projet, la littérature puranique a eu pour effet de consigner une sorte de carte généralisable à l'ensemble de l'Inde d'emplacements au départ locaux et reliés chacun à des traditions orales qui ne leur devaient rien. Rien dans la littérature précédente ne permettait d'assortir les *tirtha* à des sites concrets¹⁵. En tant que lieux objectifs dont on recommande la visite, les *tirtha* n'apparaissent dans les textes qu'avec le *Mahabharata*¹⁶.

Derrière le sens original de «passage par franchissement», des développements plus récents montrent aussi l'importance que l'usage du terme *tirtha* accorde à cette idée de la fusion par accouplement. Ceux-ci soulignent ainsi toute la valeur donnée à la destination comme aboutissement, le *tirtha* s'appliquant désormais à des lieux-charnières où l'enfoui et l'au-dessus communiquent faisant de l'ici-bas un lieu privilégié de transition. En assignant alors de réalisations spirituelles et de descentes divines des sites humainement accessibles, les *tirtha* se donnent à visiter comme autant de balises où le particulier est à même de rencontrer l'ordre cosmique d'où il procède et avec lequel il s'accorde. Le mot conserve en outre quelque rapport avec le sacrifice où les hymnes désignent du mot *tirtha*: «les deux bateaux qui transportent le sacrifice sur l'autre rive». Les pèlerins comme les sacrifiants s'y embarquent pour passer le fleuve en prévoyant le retour¹⁷. *Tirtha* reste encore étroitement associé à l'eau qui «sépare» et qui «réunit», s'opposant en cela à un autre terme chargé d'un sens voisin, *pitha*, appliqué aux sanctuaires à référence géodésique ou chtonienne pour qui l'enracinement au sous-sol et les amarres remplacent la fluidité du voyage au *tirtha*¹⁸. Le terme est aussi rapproché du feu, d'un feu sans flamme, humide et de fumée, le *dhuni*, celui des ascètes et des renoncants. Le terme désigne enfin l'espace de la main droite situé entre le pouce et l'index sur lequel le Brahmane dépose l'offrande aux morts avant de la verser dans l'eau. Utilisé comme métaphore, *tirtha* est employé comme synonyme de la vie, cet espace entre deux naissances, conçue comme franchissement. Le pèlerinage en serait ainsi comme la condensation raccourcie, le

¹⁵ P.V. Kane, IV, p. 554 et Skanda Purana, I.2..13,10. C'est aussi le message qu'en donnent l'étude des cosmogonies puraniques de Madeleine Biarreau, 1975, pp.111-120. Le trait était déjà signalé par Hopkins qui en relevait l'association à des croyances locales (1910). L'association à des implantations précises reste cependant impossible à démontrer pour des textes antérieurs comme les mahatmyas. Cf. sur ce point, Cl. Jacques 1960, pp.177-180. A l'opposé Bhardwaj se trouve justifié à en dresser et les listes et la carte à partir des textes épiques. Une radicale transformation s'est opérée de nos jours où l'on parle partout du *tirtha* avec l'idée du *sthana pradhan*: «de la primauté du lieu».

¹⁶ Van Buitenen, 1979; D. Sopher, 1980; R. Solomon, pp.103.

¹⁷ Aitereya Brahmana IV,13; D. Eck, 1979 et D. Sopher, 1980.

¹⁸ D. C. Sircar, 1928, pp. 115-120.

point de concentration ultime où le tout s'identifie dans la partie¹⁹. L'usage condense alors toute l'épreuve du parcours, l'identifiant à l'étape finale. Opération de synecdoque par où l'accomplissement se fond dans la destination, annulant l'importance des étapes qui précèdent l'arrivée et qu'elle résume ici après en avoir imposé la nécessité.

Il est fréquent pourtant de rencontrer le mot *tirtha*, comme élément du composé *tirtha yatra* qui désigne le périple pour se rendre à un *tirtha*. *Yatra*, «le déplacement», «le mouvement» s'utilise à lui seul pour désigner cette fois le pèlerinage, non par son lieu d'arrivée, mais par le cheminement qui y conduit, lui conférant alors le sens de voyage que nous lui conservons. Le *yatra*, implique alors l'idée de traversée au sens de «ce qui se tourne vers», «ce qui se change en», «ce qui transforme». Le *yatin*, le voyageur est celui qui s'arrache. *Yatu*, en sanscrit définit «celui qui va», désignant ceux dont la marche est un progrès, un processus dont les chemins d'abandon sont aussi ceux du renouement. Un procès circulaire à forme de boucle ou d'encerclement. Tel est ici le sens du voyage.

Lorsqu'il ne s'identifie ni à ce lieu de franchissement qui en est la destination, ni aux circuits qui y mènent, mais au théâtre qui le voit s'accomplir, le pèlerinage est désigné par un troisième vocable: le *ksetra*. Le terme s'applique généralement pour désigner une aire géographique définie par le rite. C'est dans ce sens que l'utilisent les garhwalis pour dire de leur royaume qu'il est un *ksetra* et faire de leur pèlerinage ce parcours de fondation qui en vérifie les contours. Le territoire est une carte animée par des cultes²⁰. Les étrangers l'empruntent également pour inscrire leur *yatra* dans un espace circonscrit d'obligations.

Nos trois termes cependant se confortent mutuellement en ce que tous présupposent un retour. On ne va pas en pèlerinage pour y rester mais pour en rapporter auprès des siens l'expérience de l'accomplissement. Les mérites que l'on en retire ne valent jamais l'annulation de la dette où se noue cette essence de l'être au monde. Le pèlerinage permet un remboursement partiel pour alléger ou ne pas alourdir l'existence d'emprunts supplémentaires. De nombreux proverbes empruntés aux traditions lo-

¹⁹ A propos des différentes significations du terme et de leurs implications, voir Bharati, 1963, 1973; Bhardwaj, 1973, pp. 87-8; Eck, 1979; Young, 1980 et plus récemment Gold, 1988.

²⁰ En tant que *ksetra*, Badrinath représente pour les hindous un *tapobhumi*, «une terre d'austérité et d'ascèse», un *punya bhumi*, «une terre où l'on gagne des mérites (Bharati, 1963, pp. 145-6). Mais ce serait oublier qu'en tant que *ksetra* cette terre d'accomplissement rituel est un royaume. Si la fondation du royaume est souvent identifiée à la construction d'un temple -et la construction d'un temple au dernier acte de légitimation d'un roi- on trouve un peu partout développée cette idée que l'unité politique se définit comme une unité de culte. Cf. l'armature du texte bengali étudié par F.Bhattacharya, 1981 et l'historiographie de Puri en Orissa, Mishra, 1971.

cales comme aux brochures vendues à Hardwar au moment du départ en font l'illustration: «ce n'est ni à Bénarès, ni à Badrinath que l'on gommara sa dette», «se rendre au tirtha mais ne pas y faire sa vie», «les pélerins qui passent par Hardwar emportent leurs fantômes avec eux» (i.e, ne sont pas libérés)²¹.

Tirtha, yatra et *ksetra* consistent donc à eux trois les significations qui s'appliquent ici au pèlerinage. Arrêtons-nous un instant sur une remarque comparative. Notre étymologie du pèlerinage ne semble donc conserver aucune trace des désignations et des implications contenues dans la sémantique des trois termes. Et c'est un mot d'une toute autre origine et de sens bien différent que l'héritage sanscrit transmet au latin avant que celui-ci ne vienne à son tour le donner à l'univers chrétien pour informer le phénomène et les pratiques qui lui sont associées. L'affaire vaut bien un point de clarification:

Pèlerinage (*peregrinacion*), vient en effet du latin *perager, peregre*: «étranger», «en pays étranger» qui dérive à son tour du sanscrit *pravraj*, «quitter», «abandonner», «se déplacer comme un ascète vivant de mendicité» pour donner *pravrajya*, «se rendre à l'étranger», «errer sans but», *pravrajita* ou *pravrajaka*, «qui s'est retiré du monde» et en pali, *pabbaja, pabbajita* «celui qui a rompu ses liens» désignant parmi les moines bouddhistes celui qui vient d'accomplir le premier degré de son entrée dans les ordres²². Autant de significations qui pointent tous vers cette idée –familière pour nous jusqu'au stéréotype– du pèlerinage comme abandon dont la sémantique est bien d'origine hindoue mais que l'Inde d'aujourd'hui ne semble pas retenir dans le traitement qu'elle réserve aux significations du pèlerinage. C'est simplement qu'elle ne voit pas en lui la rupture qu'on a voulu lui trouver et dont elle réserve cependant l'application à d'autres contextes.

Perçue comme résistance et comme imposition populaire, témoignage des ajustements répétés que la tradition orthodoxe opère au nom du syncrétisme pour mieux réaliser son enracinement, la religion du *tirtha* se développe donc en contraste avec un brahmanisme érudit qui finira par lui reconnaître une place²³. L'exemple s'ajoute à beaucoup d'autres pour expliquer la formation de l'hindouisme moderne et la synthèse qu'il réalise en accouplant l'axiologie des textes à des sites concrets. De quoi nous éclairer en tous cas pour comprendre le rôle limité des prêtres et des brahmanes qui ne sont guère ici que les récipiendaires des offrandes aux morts et des guides assez peu prestigieux que leur statut limite à encadrer des visiteurs impurs²⁴.

²¹ «Rna mushyate na badrinath na kashi», «tirth men janu jhoparhi ni bandhni», «yatri hardvar humana daghra laga».

²² Bharati, 1963, note 53, p. 153.

²³ Claude Jacques, 1960, p. 167.

²⁴ La remarque vient de P.V. Kane lui-même, ce qui lui confère une incontestable validité (IV, p. 579),

ESSAI DE CONCLUSION

A la lumière des faits présentés, on voit comment cette analyse du pèlerinage s'inscrit bien en dehors des préoccupations habituelles de la phénoménologie de la religion soucieuse de cerner une essence et une structure commune de la croyance. Elle n'appartient pas plus à la problématique d'une histoire des religions qui vise à saisir chacune d'entre elles dans sa spécificité. Il s'agissait plutôt d'une tentative de comparaison qui, se fondant sur la présence de différentes configurations au sein d'une même construction culturelle, s'est efforcée d'en regarder à la fois les caractères spécifiques et les interactions, mettant ainsi au jour la manière dont chacune reconnaissait contenir l'autre. La relation entre localité et universel s'y est vu appliquée un traitement sociologique rigoureux.

Notre intention cherchait seulement à éclairer le modèle ou le *topos* constitutif des différentes géométries de situations observées. La géographie des parcours, et les allures du temps nous y ont aidé. Derrière la spécificité surgissent des interrogations renouvelées.

Trois points peuvent être retenus: —

1 - Ni les motivations alléguées, ni les faits observés ne démontrent ici la nostalgie d'une transcendance. L'élan qui préside au pèlerinage, les boucles du chemin qui l'enserrent — dans l'exercice du *yatra* — la rencontre au *tirtha* assurent au contraire un accomplissement dans l'immanence d'une humanité et d'un cosmos réconciliés. Pas de dualisme donc entre une méta-physique ou un méta-social et les formations concrètes, mais une réactivation périodique de leur essence commune. Le pèlerinage sert pour ainsi dire de cheville. Il assure ce rapport de contiguïté entre une échelle des êtres et des degrés de conscience et, nous rendant témoin des transformations sans rupture qui le constituent, démontre la représentation processuelle qu'il se fait de la réalité de l'univers.

L'aboutissement, le lieu dans toute sa plénitude de sens est réalité cosmique quel que soit l'accident physique sur lequel il s'appuie et qu'en chaque cas il consacre.

Mais, là où toute l'histoire du pèlerinage chrétien vise à baptiser le païen, ce que Alphonse Dupront comprend comme une volonté «d'anthropomorphiser le cosmique», tout vise ici dans l'Inde à au contraire *cosmomorphiser l'humain*. L'écran divin d'un théâtre commun, la mise en perspective de l'homme par ce qui le déborde mais dont il fait partie, le dépassement des limites individuelles par ce qui les traverse, tels sont les thèmes et les actions qui président aux considérations que les hindous retiennent lorsqu'ils s'engagent en pèlerinage²⁵.

²⁵ Ce qui fait ici la grande différence c'est la substitution de l'homme au lieu. On mesure le contraste avec ce qu'en dit P. Brown, 1981, note 108, p.125: «The christian church imposed a purely human time linked to the death of outstanding individuals and imposed a time that ignored the cosmic».

2- La condition pour que la relation s'opère entre la localité et l'universel est que les morts entrent en scène. Dans les deux cas envisagés il est nécessaire de placer les morts, la mort quelque part. La thématique funéraire assure ici le passage entre ces pôles qu'elle nous présente d'abord dans ce que l'on a convenu d'appeler un rapport d'homothétie ou un isomorphisme d'opposition avant d'en envisager les modalités de fusion. Si, tout au long de leur marche, les pèlerins étrangers transformés en deulleurs voient leur voyage identifié aux 13 jours de pollution funéraire, les garhwalis ne rencontrent cette forme d'impureté qu'une fois l'an et ne participent qu'indirectement – par procuration – au rituel de purification dont ils sont malgré tout cependant l'objet par l'entremise du chapelain royal qui, le célébrant pour le roi et pour le royaume en faveur des ancêtres de la dynastie, le célèbre en même temps en leur nom. Si cela n'a guère d'implication directe sur le déroulement même de leur voyage, cela affecte cependant la signification que revêt pour eux le pèlerinage et retrouve très indirectement celle qu'en avaient les étrangers. La mort et la pollution du deuil sont pour les garhwalis un objet d'évitement. On note en effet de leur part et pour cette période une baisse notable de la fréquentation des sites. L'évènement survient cependant à un moment critique du calendrier régional. La mort est en effet prise en charge au nom de tous les sujets – juste après que ceux-ci aient offert au palais la prestation d'hommage du *semani seer* qui, dans ce contexte, les apparentent à la lignée régnante. Le prêtre royal, le *raj purohit*, littéralement, «celui qui marche devant» vient alors immerger dans le fleuve les boulettes du *pindakaran*, reproduisant ici la séquence que nous avons observé sur le site pour clore la période d'impureté des pèlerins étrangers. L'opération se tient à un moment crucial de l'été, au coeur de la période de retraite royale, à l'anniversaire de la descente d'un avatar précédant Badrinath, et le seul jour où la figure mobile du dieu sort du temple pour visiter le sanctuaire de sa mère (*Mata Murti*) et rendre hommage au démon qui le garde (*Gantha Karan*).

Articulés par cette thématique funéraire, les deux parcours rendent une fois de plus explicite la différence des prémisses qui les mettent en mouvement. Leur déroulement pourtant inverse les priorités initiales de chacun. Emboîtements et retournements vus à l'oeuvre dans le calendrier et la disposition des dieux s'y retrouvent articulés comme en miroir. Un double engendrement circulaire unit en somme les différents pèlerins à un même procès de reconduction de valeur. Les hommes, les morts et les divinités entrent alors dans des rapports de transformation parce que tous appartiennent à une même hiérarchie des êtres.

3 - Religion sans Église comme l'avait défini Max Weber, sans transcendance comme on l'a suggéré²⁶, l'hindouisme révèle ici sa nature profonde: religion d'expression sociologique il définit une société dont l'ordre (c.a.d, la morphologie, l'organisation des groupes, i.e, les castes) et les valeurs sont religieux. La présence continue de la référence à la caste interdit donc qu'on puisse appliquer au pèlerinage hindou la lecture dualiste et comparée qu'en fournit le travail de V. Turner qui attribue au pèlerinage l'idée qu'il viendrait dissoudre la *societas* dans la *communitas*, précipitant l'effusion dans l'ordre et transgressant les inégalités sociales au terme d'une rupture «liminale» similaire aux rites de passage²⁷. La société du pèlerinage n'est pas ici cette société confondue de la communion indistincte²⁸ puisque précisément les différentes participations présentes sur les routes de Badrinath sont autant de morphologies sociales. Chacune se réaffirme dans sa spécificité avant de s'abolir et de se transfigurer toutes ensemble –et pour un bref moment– sous un même ensemble de valeurs.

Cette différenciation hiérarchisée dont la personne du dieu reconduit l'importance rappelle à bien des égards les propositions que soumettait Talcott Parsons pour l'analyse des petits groupes en opposant dans une même unité deux formes de *leadership*, la première veillant à l'intérieur du groupe à sa bonne intégration et la seconde chargée de la relation du groupe à son environnement²⁹. Louis Dumont retrouvait son application dans la manière dont les énergies locales d'une fête traditionnelle provençale s'exaltaient dans un dragon pour se subordonner ensuite au culte de Sainte-Marthe représentant la chrétienté dans sa variante méditerranéenne. La même opération lui semblait également se retrouver en Inde du sud dans l'organisation d'un culte local. Le dieu Aiyenar, chargé de la prospérité du terroir et d'assurer aux habitants la subsistance nécessaire, s'y trouvait associé à une déesse qui présidait à la santé collective protégeant le village des incursions extérieures, des maladies et du malheur. La prééminence du dieu se marque «en ce qu'il résume en sa personne les valeurs du panthéon hindou»³⁰. Le dossier présenté ici nous dit-il autre

²⁶ D'autres exemples viennent appuyer cette conclusion. L'ethnographie la soutient pourtant sous la critique des classicistes et des spécialistes des textes de la pensée brahmanique, indiquant là peut-être les limites de l'exégèse quand l'art de la synecdoque universalise le seul point de vue des spécialistes et lorsque les règles de la philologie reflètent l'esprit d'une religion par trop différente. Pour un développement critique comparable cf. Galey, 1993.

²⁷ V. Turner, 1969, pp. 80-118 et 1974, pp. 65, 166, 195-97.

²⁸ C'est tout l'esprit dans lequel le construit Dupront, 1973, p. 201 et 1985, pour l'essentiel de son texte. P. Brown le reprend également dans son argumentaire, 1981, 8è-90.

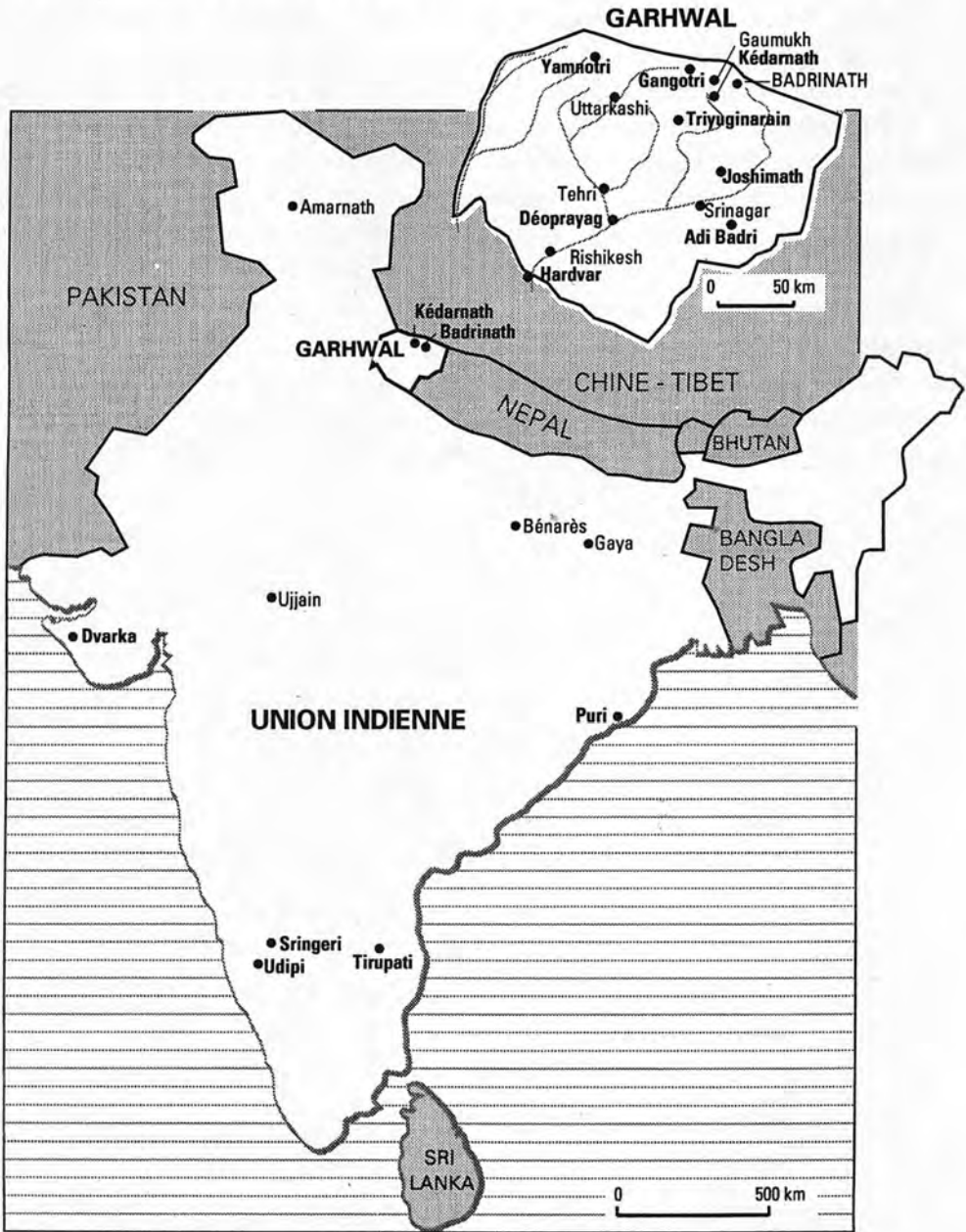
²⁹ Parsons in R.F. Bales, E.A. Shils et Parsons, 1953.

³⁰ L. Dumont, 1987 préface et 1975. Un cas particulier d'une loi sociologique aisée à saisir et à vérifier dont la postface à l'édition de 1979 d'*Homo Hierarchicus* (Paris, Gallimard) apportait une formulation théorique. 14.

chose? Il y aurait certes beaucoup à ajouter encore en plus de ce qui vient d'être décrit. Et notamment sur le système de classification que suivent les panthéons des temples en relation à Badrinath. Il nous permettrait de distinguer des types conjoints de pouvoirs et de puissances et la manière dont leur relation réaffirme la logique que nous nous sommes efforcés de mettre en place. Mais il est clair au demeurant que les exemples de la Tarasque et d'Aiyenar nous aident à justifier l'ordonnement complexe de notre pèlerinage himalayen. Si la leçon de Badrinath traite sous une forme originale la dynamique d'une règle qu'elle semble confirmer, elle démontre en tous cas cette belle adhésion du populaire au sociologique et révèle ce qu'une exégèse de spécialistes et des discours orthodoxes institutionnellement établis ne peuvent ou ne veulent saisir.

Un pèlerinage en cache un autre. La métaphore demandait bien un moment d'attention. Si elle conserve quelque vertu dans la comparaison avec le christianisme, elle trouvait avec l'Inde une illustration exemplaire. Les dimensions identifiées s'y révélaient comme autant d'unités-en-relation. Pour le montrer, il suffisait de se convaincre –après Dumézil– que: «le système est vraiment dans les faits».

L'UNION INDIENNE ET LE GARHWAL : SITES DE PÉLERINAGE

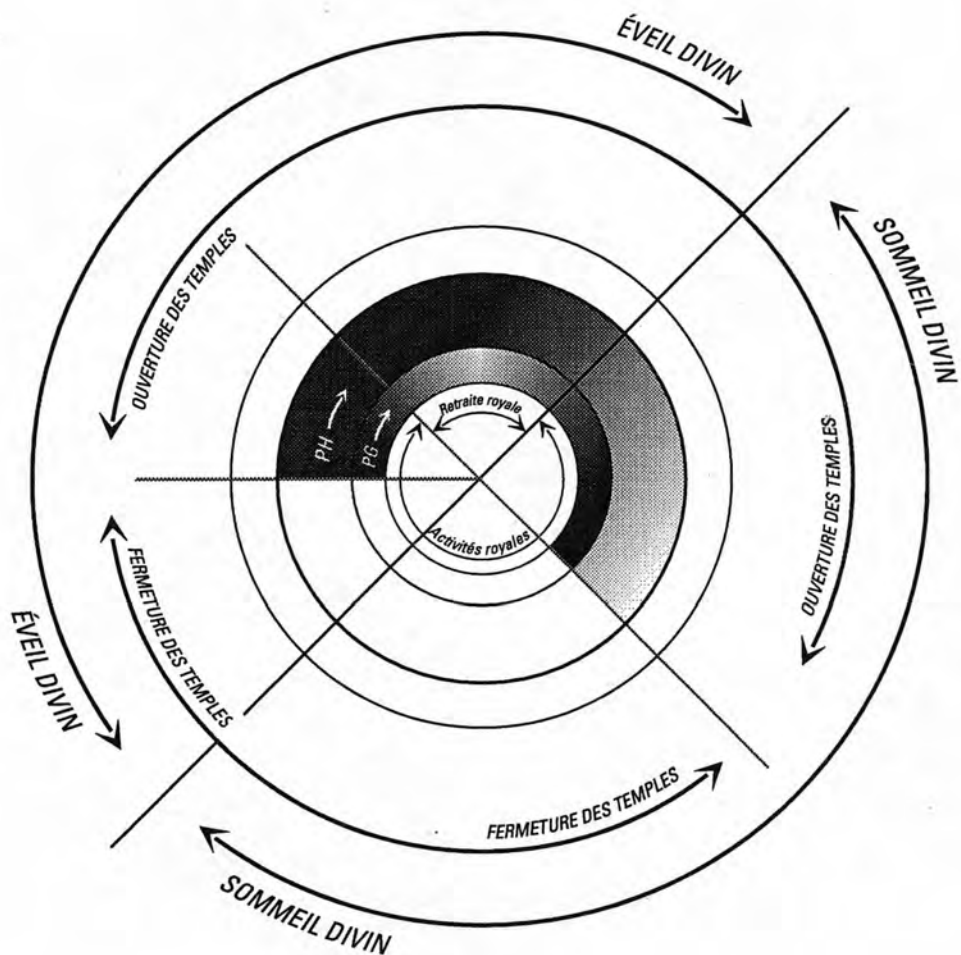


Les sites les plus importants sont indiqués en caractères gras

Carte 1.

LE CALENDRIER

ÉTÉ



HIVER

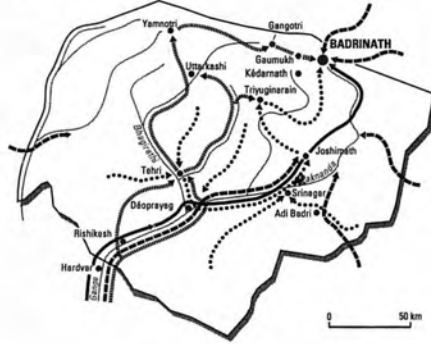
- PH → Pèlerins Hindous
- PG → Pèlerins Garhwalis

Les valeurs de gris indiquent les taux de participants

Fig. 1.

LE GARHWAL : ITINÉRAIRES DU PÉLERINAGE

- Garhwalis
- Hindous
- Renonçants
- Boudhistes



Carte 2.

LE GARHWAL : SCHÉMATISATION DES ITINÉRAIRES DU PÉLERINAGE

- Garhwalis
- Hindous
- Renonçants
- Boudhistes

B Badrinath

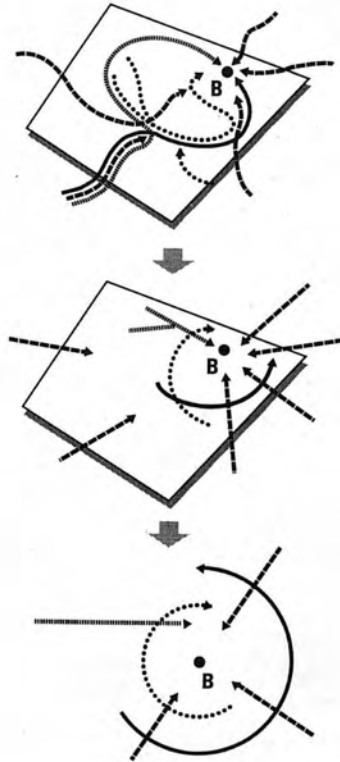


Fig. 2.

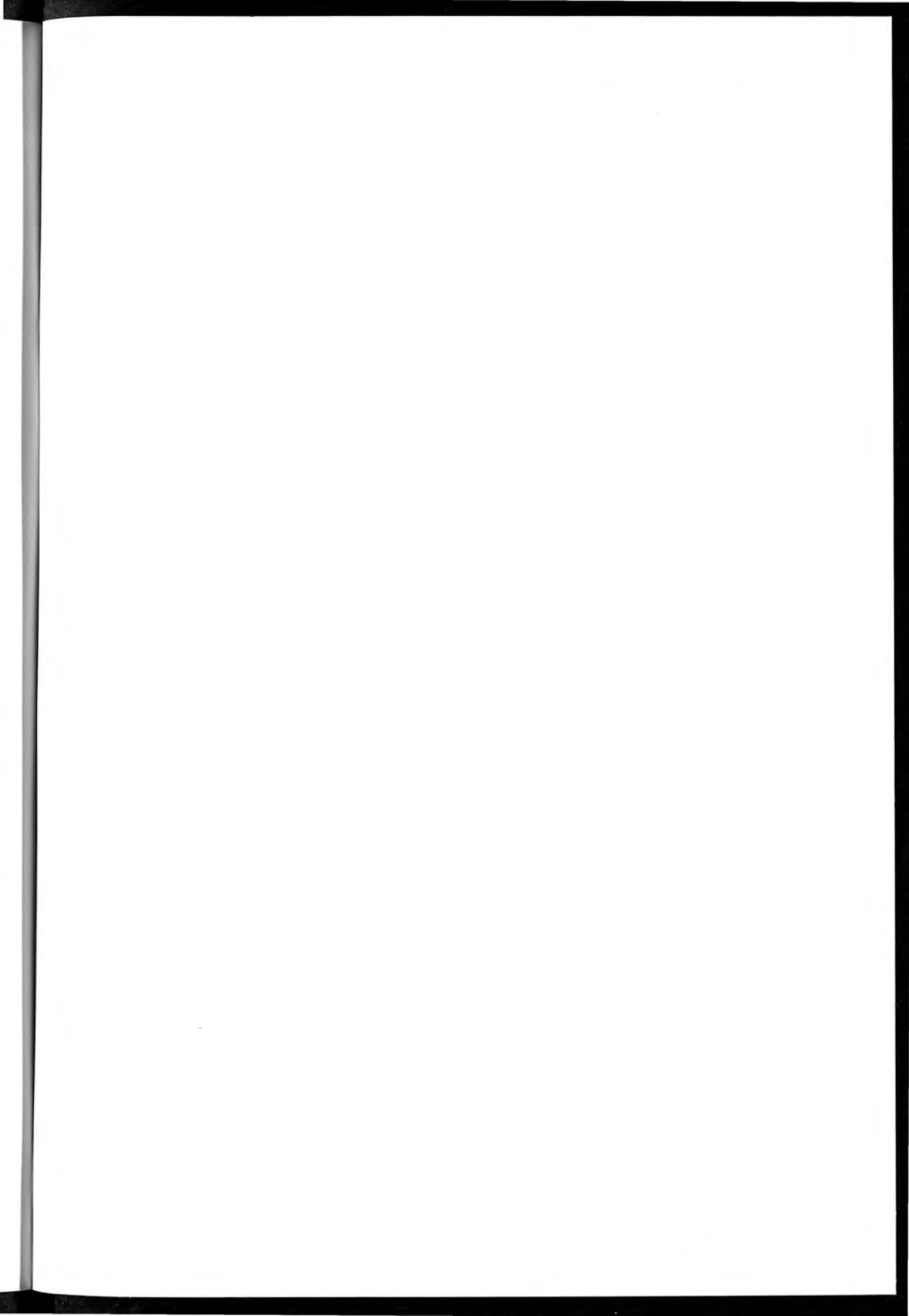
RÉFÉRENCES DES OUVRAGES CITÉS

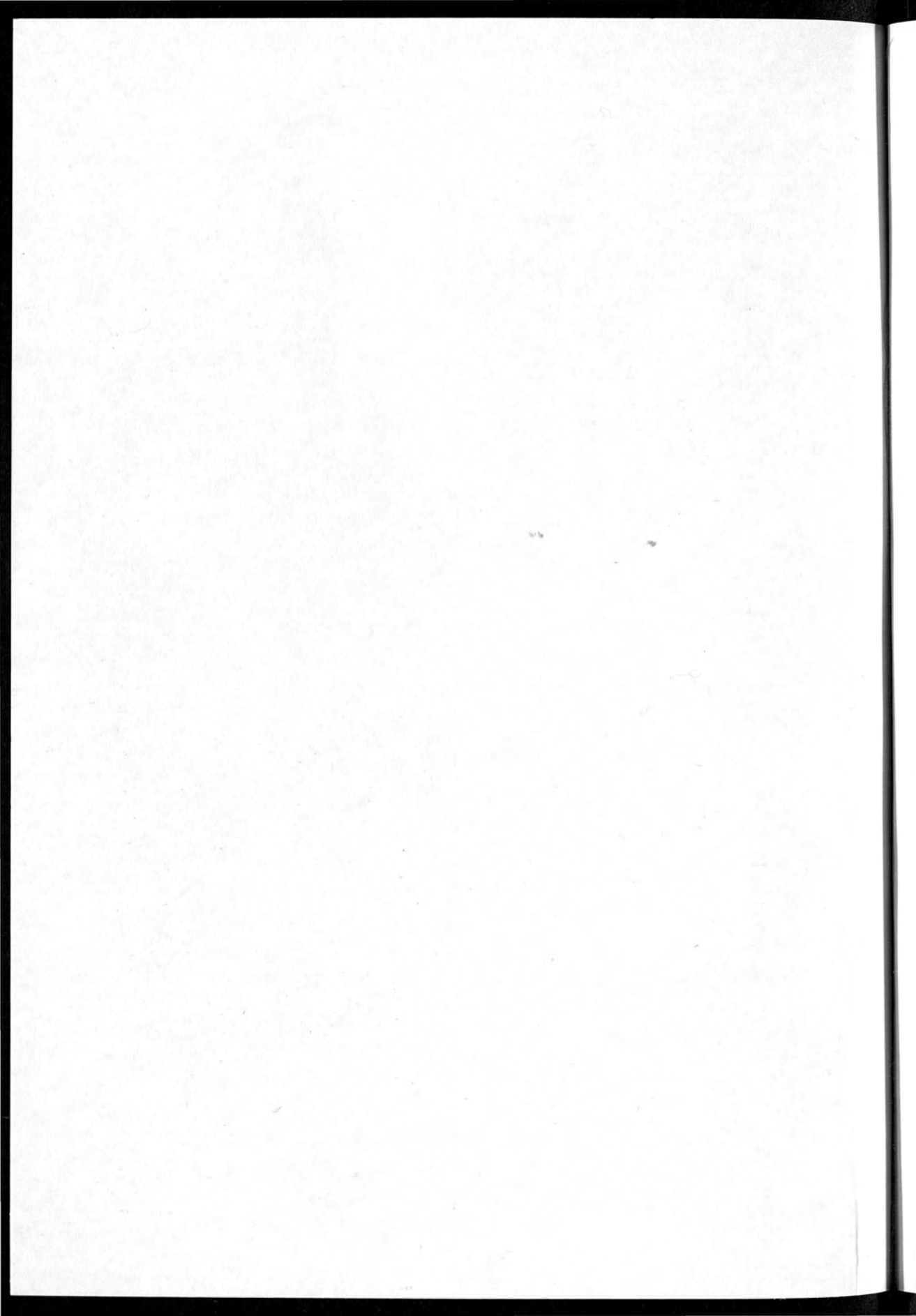
- BALES, R.F., The equilibrium problem in small groups. In: T. Parsons, R.F. Bales and E.A. Shils: *Working papers in the theory of action*. Glencoe, Ill. Free Press. pp. 111-162. 1953.
- BHARATI, A., Pilgrimage in the Indian tradition. *History of Religion*, vol. 3, 1, pp. 35-167. 1963.
- BHARATI, A., Actual and Ideal Himalayas: Hindu views of the mountains. In: Sol Tax, (éd.) *IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Chicago. 1973.
- BHARDWAJ, S.M., *Hindu places of pilgrimage in India: a study in cultural geography*. Berkeley, University of California Press. 1973.
- BHATTACHARYA, F., The Goddess and the Kingdom in the Kalaketu Episode of the Candi Mangal. *Purusartha*, 5. *Autour de la Déesse*. Paris, EHESS. pp. 17-53. 1981.
- BHATTACHARYA, L.N., *La descente du Gange*. Paris, Éditions Christian Bourgois. 1993.
- BIARDEAU, M., Études de Mythologie Hindoue. *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome LXVIII, pp. 111-262. 1975.
- BROWN, P., *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago, The University of Chicago Press. 1981.
- CHAKRABARTI, P., Dharna, a dying ritual? *Journal of the Indian Anthropological Society*, vol. 14, pp. 119-30. 1979.
- CHRISTIAN, W.A., *Person and God in a Spanish valley*. New York, Seminar Press. 1972.
- DE COPPET, D., Comparison: a universal for anthropology From re-presentation to the comparison of the hierarchies of values. In: A. Kuper (ed.) *Conceptualising society*. London, Routledge, EASA series. pp. 59-74. 1991.
- DUMONT, L., *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*. Paris, Gallimard. 1987, (1951).
- DUMONT, L., Définition structurale d'un dieu populaire tamoul: Aiyenar, le Maître. In: *La civilisation indienne et nous*. Paris, Armand Colin, coll. 'U' Prismes. pp. 92-110. 1975, (1953).
- DUPRONT, A., Pèlerinages et lieux sacrés. In: *Mélanges à Fernand Braudel*. Toulouse, Privat, 2 vols., vol. 2, pp. 190-210. 1973.
- DUPRONT, A., Puissances du pèlerinage: perspectives anthropologiques. in: *Saint Jacques de Compostelle*. Coll. 'La Quête du Sacré'. Paris, Brépols. pp. 173-253. 1985.
- ECK, D., India's Tirthas: «Crossing» in Sacred Geography. Unpublished paper. New York, Columbia University. South Asia Seminar. 1979.
- GALEY, J.C., Totalité et hiérarchie dans les sanctuaires royaux du Tehri-Garhwal. *Purusartha*, n° 10: *L'espace du Temple, II. Les sanctuaires dans le royaume*. Paris, EHESS, pp. 55-96. 1986.

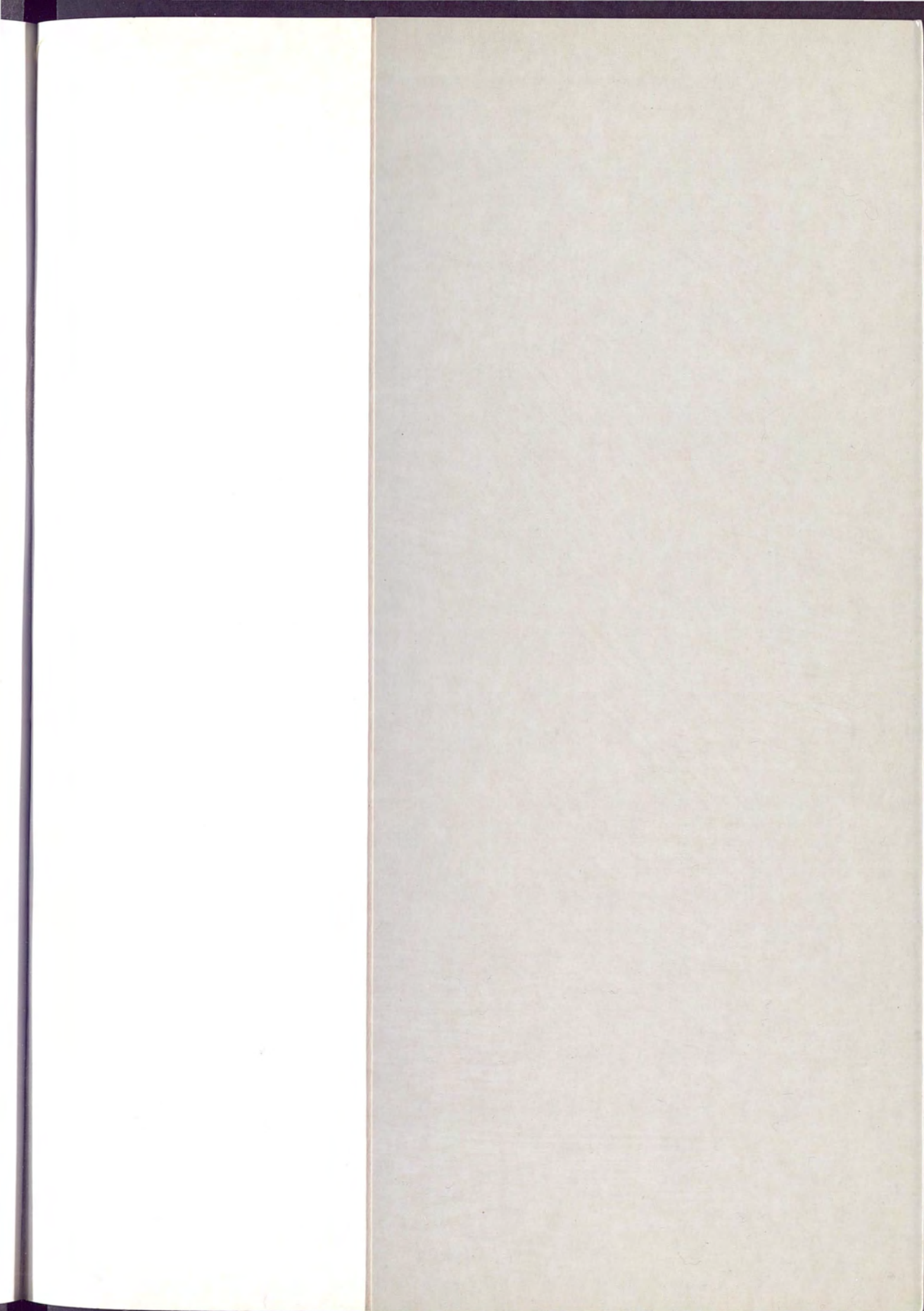
- GALEY, J.C., Pour une revue d'anthropologie sociale. *Social Anthropology*, vol 1, n° 1a, pp. i-x, Cambridge, Cambridge University Press. 1991.
- GALEY, J.C., L'Homme en nature. Hindouisme et Pensée Sauvage. In: D. Bourg, (éd.) *Les sentiments de la nature*. Paris, La Découverte. 1993.
- GOLD, A.G., *Fruitful journeys. The ways of Rajasthani pilgrims*. Berkeley, The Univ. of Calif. Press. 1988.
- HOPKING, E.W., Magic observances in Hindu Epics. *Journal of the American Philosophical Society*. Philadelphia, pp. 24-40. 1910.
- JACQUES, CL., Le pèlerinage en Inde. In: *Les pèlerinages Sources Orientales, III*. Paris, Le Seuil. 1960.
- KANE, P.V., *History of Dharmasastras*. vol. 3. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute. 1953.
- KRAMRISCH, S., *The Hindu Temple*. Delhi, Motilal Banarsidat, 2 vol. 1976, (1946).
- LEIBNIZ, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*. Paris, L'Herne. 1987, (1716).
- MISHRA, K.C., *The cult of Jagannath*. Calcutta, Firma K. L. Mukhopadhyaya. 1971.
- PATNAIK, N., *Cultural tradition in Puri. Structure and organisation of a pilgrim center*. Simla, Institute of Advanced Studies. 1977.
- PFaffenberger, B., The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Budhist interaction and its significance in Sri Lanka polyethnic system. *Journal of Asian Studies*, 38, 353-370. 1979.
- RÖSEL, J., «Pilger und Tempelpriester: indische Wallfahrtorganisation.». *Internationales Asienforum*. vol. 7, pp. 322-353. 1976.
- SALOMON, T., Tirtha-pratyamayah: ranking of Hindu pilgrimage sites in classical sanskrit texts. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*. Wiesbaden, vol. 129, I. pp. 102-128. 1979.
- SIRCAR, D.C., The Saktas-Pithas. *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*. 14, 1, 108-127. 1928.
- SOPHER, D., The message of the place: addendum to a Geography of Indian Pilgrimage. Unpublished paper. New York, Columbia University, South Asia Seminar. 25 p. 1980.
- TURNER, V., *The ritual process: structure and antistructure*. Chicago, Adline Press. 1969.
- TURNER, V., Pilgrimages as social processes. In: *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithace, Cornell Univ. Press; pp. 166-230. 1974.
- VAN BUITENEN, *The Mahabharata*. Vol. 3. 'The Book of the Forest'. Chicago, The Univ. of Chic. Press. 1979.
- YOUNG, K.K., Tirtha and the metaphor of crossing over. *Studies in Religion*. Toronto, 9, 1, pp. 61-68. 1980.

FILM

- LUIS BUÑUEL, *La Voie Lactée*. Prod. Serge Silbermann. 1969.







Coincidindo co Ano Santo Compostelán de 1993, a Ponencia de Antropoloxía do Consello da Cultura Galega convocou un Simposio no que participaron diversos estudiosos



ROMARÍAS E PEREGRINACIÓNS

Actas do Simposio de Antropoloxía

antropolóxico. As intervencións recollidas na presente publicación son unha boa mostra da riqueza de matices presentada polos especialistas invitados ó longo das tres xornadas que durou o encontro.

das romarías e peregrinacións, fenómeno cultural amplamente documentado en diversas culturas e civilizacións.

Sen pretendemos chegar a unha completa análise de asunto tan complexo, a nosa aspiración foi achegar novas insinuacións ó tema feitas con estilo

ISBN 84-87172-00-8



9 788487 172007