

Persistencia en la tradición cultural del noroeste peninsular: una explotación del imaginario de la muerte hacia el pasado¹

Persistence in the cultural tradition of the Northwest of Iberia peninsula: an exploration of the imagery of death to the past

Aitor Freán Campo

Departamento de Historia I. Universidade de Santiago de Compostela

aitor.frean.campo@gmail.com

Resumen

Se propone una exploración de elementos del imaginario de la muerte de la cultura oral del noroeste peninsular para obtener información acerca de las creencias y del pensamiento simbólico presente en dicho territorio en el pasado. Para ello, se parte de un análisis antropológico previo del imaginario para comprender la esencia significativa de sus creencias, a partir del cual rastrear la persistencia y continuidad de estas últimas por medio de documentación de época antigua, medieval y moderna. Se busca así interpretar el registro arqueológico relativo a la Prehistoria reciente en el campo de su religiosidad y de su ámbito funerario desde una perspectiva diferente.

Palabras clave

Urco; Compañía; Muerte; Imaginario popular; Noroeste de la Península Ibérica.

Abstract

We propose to study how death is dealt in popular imaginary in Northwestern Iberian Peninsula. From an anthropological analysis, we try to understand how beliefs about death changed or remained from the past. We use ancient, medieval and modern sources to interpret archaeological data about recent Prehistory communities.

Key words

Urco; Compañía; Death; Popular imaginary; Northwestern Iberian Peninsula.

■ Data de envío: 11-11-2014 ■ Data de aceptación: 10-04-2015

¹ El artículo recoge parte de los contenidos abordados en el Trabajo Fin de Máster Investigador *Persistencia en la tradición cultural del noroeste peninsular: una exploración del imaginario popular hacia el pasado* realizado en la Universidad de Cantabria.

INTRODUCCIÓN

Desde la labor de los llamados *Precursores* hasta la segunda mitad del siglo XX, el imaginario popular en Galicia había sido fruto de intervenciones que intentaban conservarlo ante el temor de su eminente desaparición; había sido utilizado y manipulado con fines ideológicos y políticos; o bien atacado por sectores críticos de la sociedad que veían en él un símbolo más del atraso y de la ignorancia de las sociedades rurales.

Sin embargo, estas tres tendencias fueron capaces de legar toda una serie de recopilaciones que, si bien han de ser contrastadas y verificadas, han permitido que en las últimas décadas, diferentes autores², huyendo del creciente escepticismo en la investigación hacia este tipo de conocimiento, hayan podido comprender los mecanismos que integran el imaginario popular y explicar tanto su significado como sus repercusiones e implicaciones, a nivel antropológico pero también histórico.

A todos estos trabajos, acumulados durante más de 200 años, debemos el desarrollo del nuestro, entre otras cosas, debido al estado de práctica desaparición de las creencias y de la tipología de relatos que el lector podrá encontrar a lo largo de nuestra composición.

OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

La base de nuestro estudio se centra en los materiales de lo que se conoce como el imaginario popular, es decir, el conjunto de los resultados obtenidos de la aplicación de los mecanismos que forman parte del pensamiento simbólico sobre una realidad determinada y que tienen como fin organizar y entender el mundo, la vida y la muerte de la comunidad que lo ostenta de una manera coherente para esta. Hablar pues de imaginario supone analizar algo que es diferente de lo real pero que, al mismo tiempo, forma parte. Otro concepto clave aquí será el de cultura popular, entendida como aquella que, en comparación con otra entidad cultural dominante, se presenta como marginal o subalterna, propia de clases bajas, tanto campesinas como marineras que, en el caso gallego, se expresa normalmente en lengua gallega y que responde a un contexto socioeconómico eminentemente rural o preindustrial.

Por tratarse de un trabajo que parte pues de un hecho presente como es la cultura de tradición oral, el territorio a analizar se corresponderá con las actuales zonas gallego-parlantes. Con todo, estos límites de carácter lingüístico, difusos, no siempre se corresponden con las fronteras de una determinada creencia o elemento del imaginario que, desde ahora en adelante, definiremos bajo la etiqueta de “gallego”. Por esta razón, aquí emplearemos, en términos geográficos, la expresión ambigua de noroeste de la Península Ibérica, es decir, un espacio que abarcaría los territorios actuales de Galicia, norte de Portugal y zonas occidentales de Zamora, León y Asturias.

2 Llinares García, Lisón Tolosona, Gondar Portasany, Becoña Iglesias, Taboada Chivite, González Reboredo, Aparicio Casado, Mariño Ferro o Alonso Romero, entre otros.

Dentro de este noroeste peninsular, la ausencia de un sistema articulado y completo de mitos, fruto de un proceso de degradación que lleva sufriendo la cultura popular gallega desde hace casi un siglo, es lo que lleva a hablar de imaginario y no de mitología. Pero, por otro lado, esa ausencia lo dota de una gran diversidad, tanto de contenido temático como de variantes de un mismo fenómeno. Este último hecho hará que nuestro estudio se centre en una tipología concreta de material, la leyenda³, y en dos únicos personajes del imaginario de la muerte, como son el *Urco* y la *Compañía*, por considerar ambas representaciones las más significativas.

Como consecuencia de los problemas ya aludidos, los materiales analizados procederán prácticamente en su totalidad de obras del pasado y de recopilaciones elaboradas en las últimas décadas, hecho que nos obligará a comparar y verificar los contenidos que se relatan y a asumir una pérdida importante de matices que desaparecen cuando la oralidad y su expresividad quedan reducidas a la escritura.

A partir de estos materiales la premisa fundamental es mostrar las ventajas y los inconvenientes que la tradición oral y la cultura popular tienen como fuente de conocimiento histórico. Tal como decía Aparicio Casado, *los relatos son valiosos dispensadores de datos para el estudio de las mentalidades tradicionales pero no restos de un naufragio que permita reconstruir el pasado desde el presente* (APARICIO CASADO 2002: 11-12). Cada elemento del imaginario popular contiene un significado, pero no estático y aislado, sino uno capaz de llevarnos a otros muchos significados que pueden explicarnos cuestiones claves como el por qué, el cómo, el cuándo, el dónde y el qué de una determinada realidad, tanto desde una perspectiva antropológica como histórica. Pero además, nos informa también de un determinado contexto que nos ayuda a comprender otros elementos que pueden estar o no asociados a ese significado. Aunque todo relato se reviste de metáforas y de elementos imaginarios, siempre contiene elementos de verdad o de realidades objetivas, necesarios para que una comunidad acepte ese aspecto del imaginario popular y lo asuma como propio.

A partir de esta premisa general, nuestro objetivo será leer en clave histórica los elementos que conforman el imaginario de la muerte del noroeste peninsular. Para ello será necesario verificar la presencia de una continuidad de los componentes que integran la esencia de la cultura popular relativa a la muerte a través de fuentes modernas, medievales y antiguas para tratar, finalmente, de establecer una serie de aportaciones que permitan ayudar a interpretar los registros arqueológicos de la Prehistoria reciente dentro del mundo de las creencias y lo simbólico.

EL IMAGINARIO DE LA MUERTE EN EL NOROESTE PENINSULAR

Dentro de cualquier cultura, el tema de la muerte es una de sus cuestiones clave y la que condiciona, en parte, el resto de los elementos que la integran. A nivel cultural existen dos

3 Si seguimos el análisis clásico de Bascom, las leyendas serían aquellas narraciones que, al igual que los mitos, son consideradas como acontecimientos reales por parte de quien las difunde (aspecto en el que se diferenciaría de otro género del folklore como son los cuentos populares) pero situados en un período menos remoto y con un carácter menos sagrado (BASCOM 1965: 4-5).

formas de enfrentarse a la muerte: la nuestra actual, propia de una civilización amparada por la ciencia y la tecnología que rechaza el hecho de pensar en ella y la castiga con la prohibición; y la de las civilizaciones más tradicionales que establecen mecanismos que impiden pensar en ella de una manera que hoy definiríamos como objetiva, puesto que la muerte está tan próxima que forma parte de la vida cotidiana (ARIÈS 1983: 33).

En la cultura tradicional gallega nos encontramos en el segundo caso: la muerte, más que provocar temor, se presenta como una realidad próxima, familiar, asumida y, en cierta medida, insensibilizada. Siguiendo esa pauta, dos son las principales creaciones que el imaginario gallego estableció con respecto a la muerte: los aparecidos, tanto de forma individual como, sobre todo, a través de la *Compañía*, y la figura del *Urco*.

A diferencia de otros elementos de la tradición oral, ambas realidades nos irán hablando de las distintas perspectivas que los habitantes del noroeste peninsular establecieron con respecto a la muerte y su forma de entender el tránsito a una realidad diferente a la del mundo de los vivos. Nos mostrarán, pues, una evolución histórica de sus creencias en las que se fueron incorporando elementos y atributos en función de los cambios que sus sociedades experimentaban. Pero antes de observar este hecho, será necesaria una breve presentación de cada una de ellas, mostrando sus características y su significado antropológico.

El *Urco*

Frente a la relativa generalización territorial del fenómeno de la *Compañía*, la figura del *Urco* se nos presenta como una realidad aislada y restringida exclusivamente al ámbito marítimo gallego. En líneas generales se trata de un ser con apariencia mayoritariamente de perro que vive en lo que se conoce como el *Borrón* o el país borroso y lleno de niebla que pertenece al *Más Allá* y que se ubica debajo del mar y próximo al infierno. Suele ser de color negro, de aspecto terrible y de gran tamaño, con cuernos y grandes orejas, muchas veces portando cadenas y con la función de salir del mar para anunciar la muerte de la persona que sienta su presencia, normalmente en forma de ruido, aunque también visualmente, para luego regresar al interior del océano. La creencia expone, además, que durante el día vive en el mar y que por la noche sale de las olas para caminar por sendas y caminos arrastrando sus cadenas de hierro y haciendo que los perros de los pueblos le sigan y aúllen con él. Antes de que amanezca, desanda el trayecto realizado y regresa al mar mientras los perros observan como se zambulle en el agua para luego regresar a sus casas (CASTRO 2007: 1-8).

Como toda creación del imaginario popular, y al igual que la *Compañía*, el *Urco* posee muchas variantes, aunque no de una forma tan delimitada y uniforme en el espacio como la primera. Así, en Lourizán se documentan testimonios que hablan del *Urco* como si fuera una ternera que emite gritos acompañada de una jauría de perros, y otros que nos dicen que se trata de un cachorro acompañado de un grupo de canes (BECOÑA IGLESIAS 1980: 137-139). Por el contrario, en Cangas do Morrazo, el *Urco* parece más próximo a figuras como los *Trasnos* y de nuevo se aprecia un cambio en su apariencia de forma casi aleatoria: *el Urco hacía cabronadas, temblar la tierra y se transformaba en*

perro, vaca, cabra, y hacía malas pasadas (LLINARES 1990: 109). Si vamos a la costa lucense, en Viveiro, apreciamos como es un ser que no se ve pero que *ladra desde el mar presagiando desgracias* (ÁLVAREZ PEÑA 2004: 60).

En otros casos, su carácter marítimo se pierde, al igual que su nombre, pero su función y características se mantienen. De este modo, podemos englobar bajo el concepto de *Urco* seres como la *Raposa de Morrazo* o de *Morillas* y la *Peregrina*, esta última más extendida en el espacio que la primera. En ellos, como expone Fraguas (FRAGUAS Y FRAGUAS 1973: 92), siguen presentes aspectos como los aullidos que presagian la muerte de quien los oye, la idea de un ser que pertenece al *Más Allá* y su componente marítimo en un ser cuya presencia también se documenta, por parte del propio Fraguas, en la zona orensana de A Gudiña y también en Mondariz.

Con respecto a la *Peregrina*, un relato recogido por Mariño Ferro la define como *un animal parecido a un perro que sale del cementerio para anunciar la muerte* (MARIÑO FERRO 1995: 23). Su funcionamiento y apariencia serían idénticos a los del *Urco* convencional, pero, en lugar del mar, saldría del cementerio parroquial, debido a que su localización se encuentra en el interior, como las áreas lucenses de Cazás y de Xermade (LISÓN TOLOSANA 1983: 400).

A pesar de todas estas variaciones, podemos establecer que estamos ante una figura vinculada con la muerte, que habita en el mar, emergiendo por la noche acompañada de los perros de la parroquia para avisar del fallecimiento de uno de sus miembros y regresar antes del amanecer a su reino del *Borrón* y cuya presencia se constata desde las *Rías Baixas* hasta la *Mariña* lucense.

Si bien es cierto que la presencia de figuras semejantes a *Urco* se puede intuir en gran parte de la Europa y de la América actuales, e incluso en las mitologías antiguas, *Urco* posee la singularidad de que se trata de un ser autónomo que no responde ante los mandatos de ninguna divinidad o ente superior, que reside, por lo tanto, en un reino propio y que se traslada al mundo de los vivos para buscar las almas de aquellos que pasarán a formar parte de sus dominios. Pero, quizás, lo más llamativo es que, por el contexto de creencias en el que se envuelve, habita en un espacio socialmente reconocido como sagrado y, por lo tanto, no asimilable con la figura del diablo cristiano, como sucede en buena parte de las representaciones afines.

Esto es así porque, según las creencias gallegas, *el demonio no puede entrar en el mar porque éste es sagrado* (LLINARES 1990: 106) por lo que, si los demonios no pueden entrar, *Urco* no puede ser un demonio puesto que, además, habita en él. Asimismo, con respecto a la sacralidad de la sal y su vinculación con la muerte, *en sitios como Cotobade era costumbre, nada más morir el difunto, echar sal sobre la cama y contra las paredes para de este modo evitar que allí se detenga el demonio* (BECOÑA IGLESIAS 1980: 16). Y, si el demonio tiene incapacitada su entrada en el mar, figuras cristianas como los curas tampoco son bienvenidos dentro de este ámbito: *es mal agüero ver a curas o mujeres al salir del mar; más aún, al sacerdote ni siquiera se le puede nombrar en el mar, es tabú esa palabra* (LISÓN TOLOSANA 1983: 390).

Así pues, parece que estamos ante una realidad alejada del cristianismo y que evidencia un hecho ya conocido como es que la Iglesia supo asimilar con relativo éxito las divinidades

situadas en los ámbitos celestes o “superiores” a través de mediadores como las vírgenes o los santos, pero no tanto las relativas al inframundo y al ámbito de la muerte. En estos espacios, el cristianismo optó por engrosar sus límites y maldecirlos por medio de la figura de los demonios, encargados de revestir las creencias y rituales de un mundo considerado pagano, antítesis del dogma cristiano. Sin embargo, antes de seguir profundizando en la figura del *Urco*, será necesario hablar de la *Compañía*, puesto que ambos transitan caminos más comunes de lo que puede parecer a simple vista.

La *Compañía*

Pese a la idea generalizada que existe en la Galicia actual de la *Santa Compañía*, se trata de una creación del imaginario popular muy cambiante a lo largo del territorio y que presenta como término mayoritario el de *Compañía*. Con todo, a pesar de las variantes que posee, se pueden apreciar elementos y componentes comunes que dotan a la *Compañía* de un significado importante para la comunidad, diferente al presente en creaciones similares de otros contextos culturales y en donde la interacción entre el mundo de los vivos y de los muertos es esencial.

Así, a través de sus leyendas, el imaginario de la muerte de los aparecidos, ya sea a nivel individual o colectivo, presenta a nivel antropológico tres elementos que explican mecanismos socioeconómicos claves para entender el medio rural gallego: la interacción entre el mundo de los vivos y el de los muertos, la territorialidad del fenómeno y la necesidad, por medio del culto a los muertos, de que los vivos sean solidarios entre ellos y refuercen los vínculos del grupo frente a los intereses individuales de las “casas”.

La primera de las cuestiones es quizás la más evidente en cuanto que se puede apreciar a partir de la propia existencia de los relatos. Sin embargo, no todo el mundo tiene la capacidad de ver a los muertos. En la mayoría de los casos, esta capacidad se le otorga a aquel que recibió los óleos de muerto en lugar de los de vivo (bautismo) y que, por tanto, no comparte el status de los vivos pero, como tampoco está muerto, no pertenece de facto al mundo de los muertos. Esta posición intermedia le hace ser partícipe de ambos mundos y actuar como nexo de unión entre ellos, pero, por otro lado, hace que sea visto como un elemento extraño tanto por la comunidad de los vivos como por la de los muertos.

La extrañeza de estos personajes dentro del mundo de los vivos se puede apreciar en el hecho de que se trata, normalmente, de personas con acusados rasgos asociales, bien por su comportamiento hacia el grupo o bien por su inhibición con respecto al mismo. Así pues, parece como si aquellos elementos que se niegan a integrarse en la colectividad fuesen escogidos preferentemente para esta socialización en los valores del grupo que se lleva a cabo por medio de los muertos (GONDAR PORTASANY 1989: 279).

En el sentido inverso, cuando estas personas forman parte de la *Compañía*, tampoco aparecen plenamente integrados en los difuntos puesto que se limitan a seguir órdenes, actúan siempre al margen de la comitiva y, a la mañana siguiente, aparecen solos, normalmente, a los pies de un cruceiro: *al llegar a la casa del que van a visitar el guía se queda en la puerta, de pie, solo, esperando por lo que no puede testificar de lo que en el interior sucede* (LISÓN TOLOSANA 1998: 256).

La interacción consiste, pues, en el hecho de compartir una misma comunidad que conviene mantener unida y en el hecho de formar parte de un mismo espacio porque muertos y vivos recorren caminos idénticos. El mundo de los vivos y el de los muertos interaccionan, pero están separados y son realidades diferentes porque, como afirma Lisón, *los muertos vuelven pero ni habitan ni se quedan, flotan en una bruma; el vivo anda entre ellos, pero no como ellos* (LISÓN TOLOSANA 1998: 222).

La territorialización del fenómeno es el segundo de los elementos clave y, en ella, la parroquia se presenta como una realidad vertebradora esencial. Los muertos nunca traspasan sus límites y las personas que participan en la *Compañía* o a las que se aparecen de forma individual los difuntos son los miembros de esa comunidad. Tanto es así, que si alguno de los integrantes de la parroquia muere emigrada fuera de la misma, la *Compañía* lo visita en el lugar donde se encuentre: *la comunidad iba donde hubiera uno que iba a morir; dicen que si muere uno de aquí, aunque esté en Buenos Aires, iban allí a visitarlo, siempre que le hubieran bautizado aquí* (LISÓN TOLOSANA 1979: 119); es decir, que hubiera sido reconocido y presentado ante su comunidad.

Pero más allá de que los integrantes de la *Compañía* y que los aparecidos se presenten ante gente de su parroquia y formen parte de ella, la territorialidad de esta creación se ve en que, durante su recorrido nocturno, se van marcando los límites de la misma. La importancia de estos límites parroquiales es tal que, en caso de tener que traspasarlos por motivos como, por ejemplo, que el muerto se encuentre en una parroquia vecina, como muestra un testimonio recogido por Lisón en Obre, la *Compañía* se detiene y cambia de guía: *la procesión de ánimas no traspasa los límites parroquiales; si por alguna especial razón tiene que hacerlo, el feligrés vivo que guía cesa en su función al llegar al dintel parroquial. Allí espera un feligrés vivo, de la parroquia que comienza, para conducir a las ánimas por otros caminos parroquiales (...) as da noite limitan escrupulosamente sus andanzas nocturnas a las fronteras parroquiales* (LISÓN TOLOSANA 1979: 122).

Además, cuando la *Compañía* traspasa los límites que le son propios, *por lo regular no se produce identificación del muerto* (GONDAR PORTASANY 1989: 42) por parte de los que ven a la *Compañía*. Así pues, si los muertos que se aparecen no se corresponden con los antepasados de la comunidad del visionario, no pueden ser reconocidos por este, elemento que refuerza aún más la territorialización del fenómeno.

Finalmente, el otro rasgo que muestra la importancia del territorio parroquial en el imaginario de la muerte es la repetición constante de tres elementos que configuran la vida espacial, social, cultural y simbólica del campesinado gallego: la casa familiar, la iglesia parroquial y el cementerio. La primera reproduce el linaje y justifica la pertenencia a la comunidad tanto de vivos como de muertos. La iglesia sacraliza el tránsito del mundo de los vivos al de los muertos y viceversa, y es donde se organiza y se estructura la vida parroquial. Por último, el cementerio actúa como espacio de acogida que reproduce el sentimiento de solidaridad y de pertenencia a la comunidad en el ámbito de los muertos, de manera idéntica a como sucedía en el mundo de los vivos.

Y de esta forma llegamos quizás al elemento más importante: el mensaje que transmite el imaginario de la muerte de reforzar la solidaridad colectiva de la parroquia frente

a los intereses individuales de las casas. Aquí será necesario hablar de los muertos que componen las procesiones colectivas y de los que se aparecen de forma individual.

Cuando los muertos se presentan de forma colectiva se trata de almas de difuntos que vagan por los caminos y límites de la parroquia a la que pertenecen para avisar de una muerte próxima, evitando que sea repentina; para solicitar ayuda a los vivos con el fin de aliviar su malestar o para salir del purgatorio; o con el objetivo de auxiliar a un miembro vivo de la colectividad. Sea cual sea el motivo, estamos ante personas que al morir, habiendo faltado a las normas sociales de su colectividad, se ven obligados a interactuar con los vivos de su comunidad para saldar su deuda con la misma. En cambio, si el difunto aparece de forma individual, a las motivaciones anteriores se le añaden peticiones de tipo individual que afectan directamente al muerto o a su familia.

De esta manera, los muertos actúan como mediadores de conflictos que pueden alterar la vida y la buena convivencia en el mundo de los vivos, bien sea por faltas cometidas por ellos mismos o por faltas que están cometiendo los vivos y que tratan de solucionar. Actúan pues como mecanismos cohesionadores de la comunidad parroquial.

Otro hecho que marca esa cohesión es la relevancia de la cruz parroquial. La cruz que porta la *Compañía* es la cruz parroquial, es decir, se sitúa más allá de un símbolo cristiano puesto que representa la unión de la parroquia una vez que sus miembros mueren. El hecho de que la porte un vivo es un símbolo más de unión entre el mundo de los vivos y el de los muertos y de la continuidad de esa unión finalizada la vida.

Por lo tanto, la eternidad del grupo como colectivo en el mundo de los muertos queda manifestada en la estructura que compone la *Compañía* en cualquiera de sus variantes. En ella, *el individuo que cometió faltas contra el grupo tiene ahora que purificarse dentro de ese grupo, andar dominado por él, a merced de él, inclusive, como se ve en algunas historias, castigado por él hasta tener pagada la última de sus culpas, esto es, hasta quedar su individualidad, en el sentido de dimensión egoísta, eliminada* (GONDAR PORTASANY 1987: 92). De esta forma, el muerto actúa como referente de la buena convivencia y de la necesidad de remarcar los valores de la colectividad sobre los egoísmos de los individuos reflejados, no tanto, en personas aisladas, sino en la figura de las casas.

Pero, ¿por qué esa necesidad de orientar parte del imaginario de la muerte a reforzar el territorio de una comunidad y la unidad de sus miembros, tanto vivos como muertos, por medio de la interacción entre sus dos ámbitos? En nuestra opinión, esta cuestión responde a las características socioeconómicas propias del campesinado gallego. Hay que tener en cuenta que, hasta la reciente llegada de la industrialización, los medios de subsistencia del rural gallego se caracterizaban por su escasez. Dicha carencia conllevaba una competencia entre cada una de las unidades familiares por obtener la mayor cantidad de recursos posibles originando así tensiones entre los miembros de la comunidad con bastante asiduidad. Las tensiones derivaban, a su vez, en fracturas y, éstas, a la falta de entendimiento y de solidaridad entre las casas algo que, en un medio donde la participación de todos los vecinos en faenas comunales aportaba la mayor parte de los medios de subsistencia de cada una de las familias, supone un problema socioeconómico grave.

Para evitar estas fracturas, junto a celebraciones como las uniones matrimoniales, los trabajos comunales, las festividades, etc., la forma más eficaz de mantener las comunidades unidas es mediante el recuerdo de los muertos y de los antepasados. El reflejo de ello se aprecia en los rituales que envuelven a la muerte, desde el velatorio del muerto, los banquetes y el reparto de comida, que se celebran en la casa del muerto y a los que acuden todos los miembros de la comunidad, pasando por el propio entierro hasta las misas en recuerdo de su alma.

De este modo, la competencia, que fue el marco de referencia de la vida cotidiana, aparece, a través de la muerte, invertida en el marco de la solidaridad (GONDAR PORTASANY 1989: 280) como un medio de mantener unida a una comunidad que necesita la suma de todos para subsistir.

Sin embargo, la *Compañía* es una realidad demasiado rica como para quedarnos con sus características generales y sus consecuencias antropológicas. Se estima que existen en torno a una treintena de términos para referirse a la *Compañía* y cada uno de ellos se distribuye por zonas geográficas distintas (Fig. 1) y con características y rasgos diferenciados aunque la inmensa mayoría, a diferencia del *Urco*, claramente cristianizados. Los más recurrentes son la *estadea o estantiga*; *as da noite*; la *semuldanza o semudanza*; *as ánimas* que es la que comúnmente se denomina como *Santa Compañía*; el *acompañamiento, señal, cita, visión o sacramentos*; y la *compaña, as xans, compañía o santa compañía*⁴.

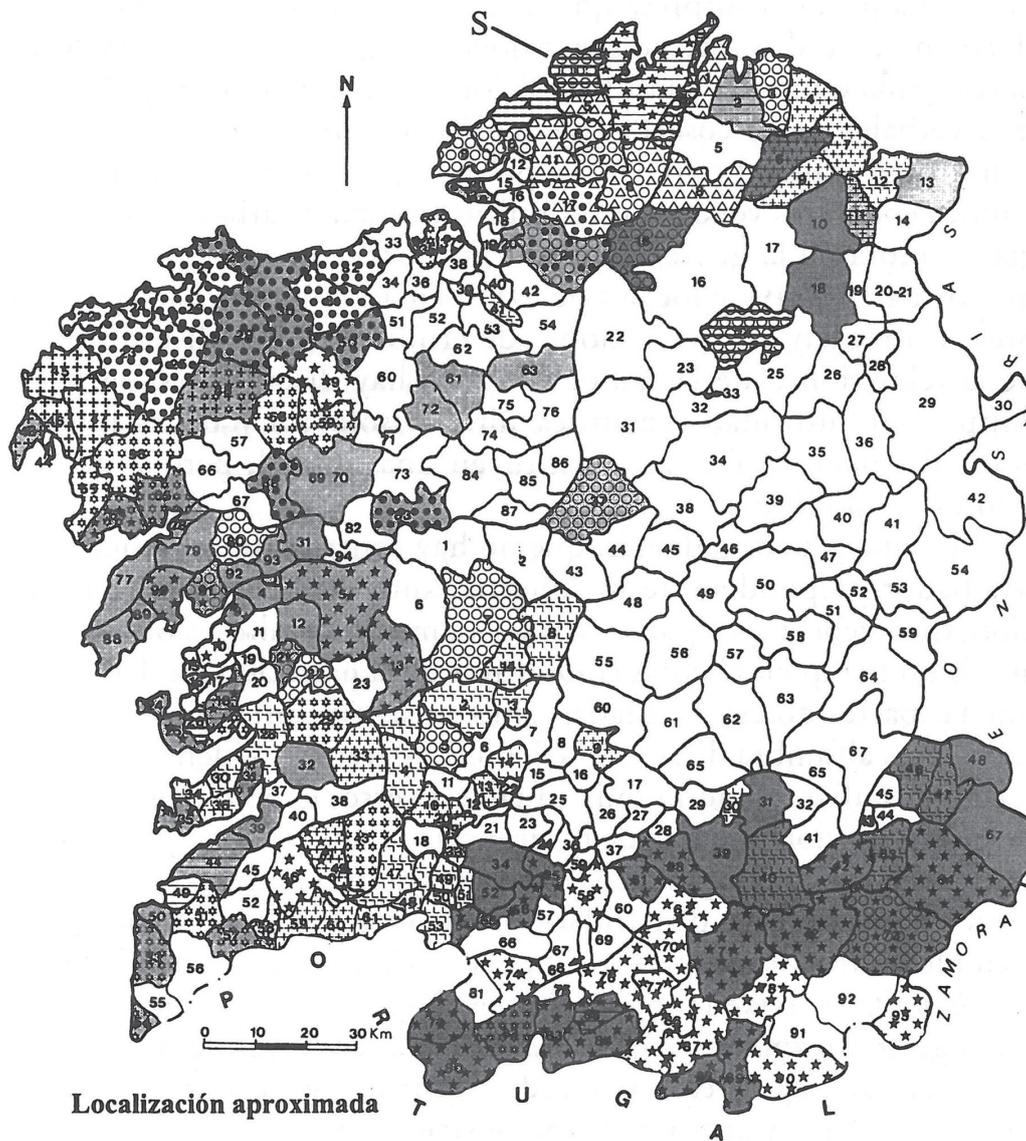
En todas estas variantes, la estructura de los relatos, así como su transcendencia y sentido antropológico se mantienen. Lo que cambia es la forma en la que los muertos se aparecen e interactúan con los vivos. De todas ellas, la *estantiga o estadea* es, sin duda, la que más especificidades presenta, hasta el punto de poseer el 67 % de sus elementos como únicos y no compartidos con el resto de las variantes, si descontamos los rasgos sensoriales, propios, congruentes y obvios de un fenómeno nocturno (LISÓN TOLOSANA 1998: 156).

Si observamos de nuevo el mapa elaborado por Lisón (Fig. 1), apreciamos que la *estantiga o estadea* se extiende por los puntos más occidentales de Galicia, apareciendo después de manera aislada y entre otras manifestaciones por diferentes puntos de la costa. Resulta pues significativo el hecho de que la variante con más rasgos diferenciados y alejados de esa visión de procesión de muertos cristianizada coincida con el ámbito de influencia de *Urco*, hasta el punto de compartir atributos, y que figuras asimiladas por este formen parte de su presencia, al igual que en variantes próximas en el espacio como son *as da noite*.

Los rituales y las creencias que se desarrollan en un ámbito marítimo no son aplicables a las comunidades del interior y, a su vez, los rituales de las montañas tampoco se pueden trasladar ni al mar ni a las poblaciones de los valles, entre otras cosas, porque responden a necesidades, preocupaciones y problemas diferentes que requieren soluciones simbólicas específicas. En el caso del imaginario de la muerte gallego, esto se

4 Para más información sobre estas variantes y otras consultar LISÓN TOLOSANA, C. (1998). *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas*. Madrid: Akal.

ve de manera muy clara. Hay una zona oriental, donde las referencias a apariciones de muertos son prácticamente inexistentes; una zona centro-meridional, en la que prima la visión de la *Compañía* como esa procesión de almas del purgatorio cristianizada; y una zona costera donde esta representación, bajo la forma de *as da noite*, la *estantiga* o la *estadea*, comparte ámbito con otro personaje de ultratumba como es el *Urco*, con el cual llega a confundirse al compartir espacio y atributos. Veamos algunos ejemplos.



Localización aproximada

- | | |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> ■ a compañía, a compañía (mala, boa, de Satanás, etc.). ■ a procesión das ánimas, auto das ánimas, ánimas. ■ acompañamento. ■ a estadea. ■ a estantiga, a estántiga (y variedades), estantiga, a compañía das ánimas. ■ a recua, récula, rolda, ronda (y derivados). | <ul style="list-style-type: none"> ○ a visión, as divisas, a división (y afines). ▬ os sacramentos, o enterro, a visita, a cita. ★ as da noite, o home do óso, do caldeiro, da cruz. ▬ a facha, as luces, as xans, as antoninas, pantallas (y similares). △ a pelengrina, a ave da igrexa, a pastorina (y similares). S semuldanza. |
|---|---|

Figura 1

En la zona costera de Lourizán, Becoña Iglesias recoge el siguiente testimonio en el que se observa como existe una cierta confusión entre la *Compañía* y el *Urco*:

¿Y usted como es que no duerme abuela? Aún he de sentir pasar la Compañía. ¿La Compañía?, le digo yo ¿Y que es eso abuela? Pues mira, le llaman la Compañía pero no es eso hija mía, no son gente muerta, ni es... es el Urco, y debe ser como una ternera y dan tres voces y después lleva los perros a ladrar, detrás de la ternera, los perros a ladrar. (...). Ella decía entonces que era la Compañía pero que no era gente, que no era gente, que eran perros con ese animal (...) (BECOÑA IGLESIAS 1980: 137-138).

En otras zonas como Laza, Aldán, Lorenzana o Reboredo, la *Compañía* aparece como una procesión de almas guiadas por la figura de un perro negro que arrastra cadenas (LISÓN TOLOSANA 1998: 85) y otras veces se identifica directamente con la figura de la *Peregrina*. En estos casos, la confusión da lugar a la incorporación de las dos creencias en un mismo relato, tal como muestra una leyenda de Aldán recopilada por Lisón: *Dicen que ven el pendón, sienten la campanilla, y ven mucha gente, ven los curas; esto es la Compañía cuando se ve todo esto. Y un perro negro va delante de la campanilla, y mucha gente; un perro grande, bravo, terrible, guía a la Compañía. Eso es señal de que va a morir uno* (LISÓN TOLOSANA 1998: 142). En Camariñas, el mismo Lisón nos muestra otra evidencia: *una vez oí ruido de cadenas rrr, rrr junto al atrio, cerca del cementerio. Si tengo más miedo y echo a correr: era la récula (Compañía) pero ví que era una bestia que arrastraba una cadena* (LISÓN TOLOSANA 1998: 205).

La conjunción de ambas creencias adquiere quizás mayor relevancia en una zona tan enigmática como son las Islas de Ons. En esta localidad la creencia explica que la *Compañía*, entendida como procesión de muertos guiada por perros, viene volando desde la localidad de Noalla (próxima a la playa de la Lanzada, en O Grove) y se dirige hasta el Centulo, promontorio situado al norte de la Isla. Desde aquí iría caminado por las playas de la isla hasta el cementerio donde desaparecería bajo la tierra (ALONSO ROMERO 1981: 289). Así, en la isla vemos una conjunción de características propias de la *estantiga* y la *estadea*, combinadas con la visión de la procesión de muertos y las características de *Urco*, lo cual no se limita a la presencia del perro en la procesión sino a situar a la *Compañía* como un elemento marítimo que, más allá de pasear por la playa, en algunos relatos se sitúa dentro del propio mar: *Yo vi la Compañía en el mar, y tened cuidado no vaya a morir alguien o en cierta ocasión un marinero de Ons vio cómo la Compañía procedía del mar penetraba en la playa dos Cans y traían un ataúd* (ALONSO ROMERO 1981: 290-293).

Por tanto, en la medida en que avanzamos hacia el occidente y a la zona costera, las creencias de *Urco* y *Compañía* no solo se confunden sino que además combinan sus elementos entre sí al compartir el mismo ámbito del imaginario de la muerte.

La muerte y las corrientes de agua

Relacionado con el *Urco* y la *Compañía*, el agua representa otro elemento de relevancia dentro del imaginario de la muerte y tanto puede servir como morada o medio por el

cual se desplazan los seres simbólicos, o como un elemento de curación (y enfermedad). El agua, al igual que los caminos y sus encrucijadas, conforma una superficie privilegiada sobre la que observar los miembros del *Otro Mundo* y donde establecer contacto con ellos:

Al meterme en la cama le dije a mi mujer que por la mañana no fuera lavar la ropa al río –como tenía costumbre–, porque habría una muerte. Estaba convencido de que aquella luz (vista sobre el río) anunciaba un difunto (MARIÑO FERRO 1995: 32).

Durante los tiempos de la Guerra, a la hija de Remigia se le metió un espíritu en el cuerpo. El espíritu decía que se le metió en ella cuando estaba lavando en el río (GONDAR PORTASANY 1989: 208).

Siendo yo una niña, un día que salimos de noche de la novena, en lo alto de la cuesta de Santa Justa vimos andar la luciña sobre el río. No la miramos fijamente, por miedo a que viniera hacia nosotros. Pero al llegar a casa de Gaia, que está al final de la cuesta, entramos para poder mirar desde la ventana. Entonces la luciña vino atravesando los prados y golpeó contra los cristales, haciéndonos temblar de miedo. Tanto nosotros como los de la casa nos pusimos a rezar por aquella alma en pena. Poco a poco la luciña se fue marchando hacia el río, para seguir viajando entre as Pontellas e o Río do Portamós. En los siguientes días de novena volvimos a ver la luciña río abajo, río arriba. Pero ninguno se atrevió a fijar la vista en ella (MARIÑO FERRO 1995: 59).

Había aquí una vecina que, un día fue a buscar agua al río y le pasaban unas luces por encima del hombro, moviéndose y volviendo para el agua. Y no se sabía lo que era. Aunque, ella decía que era el alma de un muerto que dejara una cosa mal hecha y que estaba penando por ella (GONDAR PORTASANY 1989: 168).

Aquí el agua aparece como un nexo de unión entre el mundo de los vivos y el de los muertos, hasta el punto de pasar *aires de muerto* o penetrar en los vivos a través de ella. Pero, sobre todo, es una vía mediante la cual los muertos y sus almas viajan y se mueven entre los vivos como si de una puerta al *Más Allá* se tratara, similar a la encrucijada.

PERSISTENCIA EN EL IMAGINARIO DE LA MUERTE: UNA EXPLORACIÓN HACIA EL PASADO

Si a la figura del *Urco* nunca se le ha tratado de dar un origen histórico de manera independiente, sí es el caso de la *Compañía*, sin duda por combinar elementos paganos con atributos cristianos y gozar de mayor representación territorial. De entre las interpretaciones ofrecidas, dos son las más destacadas: la que sitúa su origen en el mito de la *caza salvaje* y la que ve en la *Compañía* un reflejo de mitos clásicos como el de *Deméter* y de *Erisctón* o los vinculados con *Hécate*.

Sin embargo, en nuestra opinión, ninguna de ellas explica de manera completa la realidad expresada a través del imaginario de la muerte del noroeste peninsular. Con todo, en los últimos años, un autor como Bermejo (BERMEJO BARRERA 2008) ha

ofrecido alternativas como una posible vinculación entre un culto “galaico-romano”, el de los *Lares Viales*, con formas de la tradición oral gallega como es la *Compañía*. No obstante, el hecho de no rastrear el fenómeno y la evolución de la creencia durante el período medieval y moderno le impidieron extraer conclusiones definitivas.

En los siguientes apartados intentaremos mostrar como la *Compañía*, y con ella el *Urco*, se fueron revistiendo de significantes cristianos para poder vislumbrar si detrás de esos atributos se esconde una creencia concreta y si puede corresponderse con elementos como los *Lares Viales* anunciados por Bermejo u otros diferentes.

Los condenados al purgatorio y el impulso cristianizador del siglo XVII

Dentro del proceso de cristianización del noroeste peninsular, cuatro son los momentos considerados de mayor importancia. El primero, en época paleocristiana, se sitúa dentro del contexto de lucha contra el priscilianismo, durante la construcción del reino suevo, donde la Iglesia se situó como elemento organizador de un territorio en el que, tras la caída del Imperio romano, se había potenciado el localismo de las diferentes comunidades (DÍAZ 2011: 192). La segunda etapa tiene lugar en la época alto medieval con la formación del sistema parroquial actual. Luego vendría la Contrarreforma del siglo XVI que, en el caso gallego, adquirirá importancia en el siglo XVII. Y, finalmente, el cuarto momento se sitúa en el siglo XIX, cuando el miedo a la laicización de la sociedad llevó a la Iglesia a retomar sus esfuerzos por estar presente en el territorio (ARIAZGA CASTRO, AYÁN VILA 2007: 512).

Para el imaginario de la muerte el período más importante será el de la Contrarreforma, que provocó que en el siglo XVII se viera a la muerte y la *Compañía*, entendida como procesión de almas del purgatorio, con los atributos que estarán presentes en la variante mayoritaria y más difundida de ésta: la de *as ánimas*, que derivará en la conocida como *Santa Compañía*.

En palabras de González Lopo, en Galicia, a lo largo de la Edad Moderna se asiste a una pugna entre una jerarquía eclesiástica que quiere imponer unas normas de conducta basadas en la más estricta moral cristiana, y una masa de fieles que intenta por todos los medios preservar un estilo de vida (...) que a su juicio no choca con los preceptos que todo creyente debe observar (...). En esta lucha los laicos contaban con un firme aliado, cuya tolerancia explica la permanencia de determinadas situaciones a través del tiempo: el clero rural (GONZÁLEZ LOPO 1996: 413). Esta situación se debe a que el bajo clero, que regentaba las parroquias, procedía y se formaba en las bases culturales del campesinado, por lo que participaba también del mismo pensamiento simbólico que, por otra parte, seguía reproduciendo, puesto que su formación religiosa era escasa y tampoco existían unos mecanismos eficaces, por parte de un alto clero distante y ausente, de erradicar sus comportamientos hasta bien entrado el siglo XVIII.

Pero en esta lucha, la Iglesia utilizará la muerte y las creencias en torno a ella para domesticar a la cultura popular gallega. Intentará así erradicar las familiaridades y la complicidad hacía ella para imponer en su lugar una aceptación y sumisión resignada ante una realidad inevitable (DUBERT 2007: 129). Para ello se hará hincapié, ya en el siglo XVI,

en suprimir costumbres arraigadas como la celebración de pitanzas o comidas de difunto (constatadas en el siglo XIII) (RÍOS RODRÍGUEZ 2005: 89) que, en algunos casos, se celebraban en el propio altar de la iglesia. Dichas celebraciones dejarán de ser colectivas y a ellas no asistirán los párrocos, razón por la cual la Iglesia dejará de perseguirlas pero, no obstante, se mantendrán en un espacio físico más reducido como son los velatorios (DUBERT 2007: 111). Sin embargo, donde más interés pondrá la Iglesia, y más éxito alcanzará, será en revestir con atributos cristianos las creencias que las dotaban de sentido y, para ello, dos serán las armas utilizadas y cuya extensión y generalización en Galicia tendrá lugar en el siglo XVII: el purgatorio y la construcción de cruceiros y petos de ánimas.

A partir del siglo XVII el purgatorio se convertirá en una realidad popular coincidiendo con la expansión de lo que Ariès define como *la tumba del alma* (ARIÈS 1983: 341), es decir, aquella que sitúa el alma como el elemento esencial de la personalidad de un ser. Esta concepción hará que se difundan prácticas como la celebración de misas por los difuntos con el fin de salvar sus almas del purgatorio o la extensión del hábito franciscano como mortaja, elementos que muestran como el cristianismo había logrado imponerse sobre el legado de la muerte en la cultura popular, aunque solo fuera en sus caracteres externos.

Pero, ¿por qué alcanza tanta importancia en este momento la idea del purgatorio como realidad intermedia entre paraíso e infierno? Realmente, el hecho de que el bajo clero no se distinguiera del resto del campesinado hasta época contemporánea dejó a las órdenes mendicantes un papel protagonista en la difusión tanto del dogma como de las prácticas cristianas. Así, las órdenes mendicantes, sobre todo a partir del siglo XV, empiezan a difundir en Galicia un sentimiento de temor ante la muerte y, especialmente, la idea de que la conducta moral llevada en vida repercutía en ella por medio del juicio final, concepto que comenzó a expandirse a partir de los siglos XII y XIII (ARIÈS 1983: 115-122). Esta idea se verá reforzada con la Contrarreforma, de tal modo que a finales del siglo XVI surge la exaltación del purgatorio y del culto a las ánimas, en respuesta a la incredulidad y al escepticismo protestantes⁵. En este contexto, los jesuitas serán los principales protagonistas en la difusión por Galicia de las ideas del purgatorio y de la purificación de las almas en pena, con tal éxito que, tal como afirmaba Castelao, *a mediados del siglo XVII, Galicia ya había dejado de pensar en el infierno para entregarse de lleno a la idea obsesionante del purgatorio, del que los muertos queridos podían salvarse a fuerza de oraciones y buenas obras* (CASTELAO 1950: 120).

Tal éxito en el cambio de mentalidades necesitaba dos requisitos mínimos. Por un lado, la existencia de una mentalidad en la que la adaptación de las nuevas creencias que pretendía difundir la Iglesia encajaran bien y que, de este modo, los filtros culturales no dificultasen su adaptación. Por otra parte, era necesaria una labor intensiva por parte de unas órdenes mendicantes que, ante la inoperancia del bajo clero, se dedicarían a predicar por toda Galicia los nuevos ideales del purgatorio y de la salvación del alma de una manera práctica y eficaz.

5 Los protestantes entienden que no existe el Purgatorio desde el momento en que Cristo se sacrifica con el fin de que Dios perdone los pecados de toda la humanidad.

Solo así podemos entender las prácticas llevadas a cabo por el padre jesuita Tirso González de Santalla entre los años 1665 y 1686 en los principales núcleos urbanos y semiurbanos de Galicia. En todos estos lugares y, tal como reflejan los trabajos de Dubert, el padre jesuita ponía en escena todo un aparato teatral efectista basado en la palabra combinada con el manejo de imágenes que servían para recordar a los asistentes la angustia que para el alma suponía continuar viviendo en pecado. Junto a él, formaban parte del mismo toda una serie de procesiones que discurrían al anochecer por las calles iluminadas por las antorchas llevadas por filas de penitentes flanqueados por grupos de disciplinantes voluntarios que, como prueba de su arrepentimiento, se flagelaban en público (DUBERT 2007: 123).

En estas representaciones se caracterizaban procesiones de penitentes que circulaban por los caminos de la noche, advirtiendo a los vivos de las consecuencias que los actos realizados en vida tienen en el tránsito al otro mundo. Tales escenificaciones, junto a las ideas derivadas del purgatorio, condicionaron los atributos cristianos que integran aquellas variantes de la *Compañía* entendidas como procesión de muertos que portan luces, emiten sonidos, tanto vocales como de campanas, lamentan su situación y buscan a los vivos para advertirles de una muerte inminente a fin de que dejen todo dispuesto para que su alma sea salvada.

Pero de la mano del purgatorio no solo se modifica la percepción y la manifestación del imaginario de la muerte, sino que en el siglo XVII también se difunde un elemento arquitectónico clave dentro de los relatos de la *Compañía*, como es el cruceiro y los petos de ánimas asociados con él. En el cruceiro aparece cada mañana el miembro vivo que porta la cruz y guía a la comitiva; en él se realizan rituales de curación del *aire de difunto* por considerarlo una puerta o enlace con el mundo de los muertos; marca el camino de las procesiones de los muertos, especialmente, en aquellos lugares donde los límites y las divisiones de las parroquias son difusos; y, por último, conforma, junto a la fuente y la ermita, la llamada *trilogía mística de los santuarios gallegos* (RODRÍGUEZ FRAIZ 1960: 121).

Pese a que autores como Castelao sitúan en el siglo XIV los cruceiros más antiguos, los más arcaicos conservados datan del XVII, aunque hay que tener en cuenta que su situación al lado de los caminos provocó su destrucción reciente con las carreteras contemporáneas.

A partir de los cruceiros conservados podemos extraer dos conclusiones: existe una cierta correspondencia entre las zonas de mayor incidencia de la *Compañía* y la ubicación de los cruceiros, y su iconografía se corresponde con la del momento de su difusión, es decir, con las ideas del purgatorio y la de rendir culto a las almas de los difuntos para su salvación, motivo que además explica la erección del monumento en sí.

Pero, pese a que la iconografía de los cruceiros gira siempre en torno a las temáticas cristianas que la Iglesia impuso tras el Concilio de Trento, lo cierto es que los canteros que realizan dichas representaciones van a mostrar elementos que en su imaginario de la muerte tienen asimilado. De esta manera, contamos con cruceiros que presentan elementos “peculiares”.

Uno de estos casos es el cruceiro con peto de ánimas de Tournal, el único en la provincia de Pontevedra en el que se representan conjuntamente infierno y purgatorio. Lo

singular de su iconografía es que en el infierno se reproducen seis figuras donde a una de ellas, Lucifer, se la dota de una gran corona y acompañando a una embarcación en donde viajarían el resto de seres monstruosos, uno de ellos con cuernos. La representación del infierno como un medio marino donde el diablo viaja en barca y se representa a un monstruo con cuernos similar a *Urco* tampoco encajaría muy bien con el ideal cristiano del inframundo.

En este ejemplo podemos ver como en el siglo XVII se incorpora al imaginario de la muerte un nuevo lenguaje que se adapta a una mentalidad preexistente que tendrá continuación hasta la actualidad, en unos casos con más atributos cristianos que en otros. Así pues, la Edad Moderna, la Iglesia intentó combatir la imagen que la cultura popular gallega tenía hacia la muerte por medio de sus acciones, su actitud ante ella y su sistema de creencias que, en esencia, se caracterizaba por negar o no entender una distinción entre un mundo de los vivos y otro de los muertos. En cierta manera, la Iglesia buscó “adueñarse” de los muertos de las comunidades gallegas, de tal modo que, una vez acabada la vida, las personas abandonasen la colectividad de manera definitiva para incorporarse, bien al reino de Dios, bien al infierno. Esto se creyó posible, en palabras de Dubert, *gracias a la sistemática difusión de esa idea de que solo había una única vida, la que discurría conforme a dos tiempos a la vez que diferentes complementarios entre sí: un terrenal, con un principio y un final, y otro que, iniciándose a partir de ese final, se prologaría* El resultado final de este proceso, que conducirá al imaginario de la muerte que poseemos hoy en día, fue que la mayoría de los integrantes del medio rural gallego contemplaban de manera inconsciente dos planos distintos de una misma realidad: uno material y otro espiritual. Dos planos que además servían para encarar la muerte de dos formas distintas: una, la oficial, emanada de la Iglesia; y otra, la real, presente en las creencias de su imaginario y en la que los muertos seguían formando parte del mundo de los vivos.

La concepción de la muerte y del *Más Allá* en los siglos medievales

Aunque es en el siglo XVII cuando la idea del purgatorio se instala de una manera más rotunda en Galicia, era una creación que en el siglo XIV estaba ya plenamente asentada y extendida por todo Occidente, como así evidencia la importancia que adquieren en este período las misas *pro anima*. El problema es que la realización de estas misas solo se puede constatar en los testamentos de la época, documentos que representan las creencias de los más pudientes del momento y que en la Galicia del siglo XIV aún son poco frecuentes. Otra dificultad que se deriva de su estudio es que, probablemente por no representar al campesinado real, en los testamentos del siglo XIV, pese a la incidencia de crisis demográficas como la peste negra, las referencias a realidades del *Más Allá* como el cielo o el paraíso, así como las alusiones a un tercer lugar intermedio y en comunicación entre éstos y el mundo de los vivos, apenas existen (ANDRADE CERNADAS 2005: 98-101).

Si seguimos retrocediendo en el tiempo, los escasos testamentos documentados para los siglos XII y XIII ya hacen mención a la celebración de misas de difuntos el día de su aniversario pero no solo con el fin de recordarlo sino también *para remedio del alma* y el deseo de colocar velas en su recuerdo. En estos siglos es cuando se produce el triunfo

teológico y dogmático de esa “tercera realidad” del purgatorio, estado en el que el alma de una persona, habiendo muerto en gracia de Dios, necesita aún purificarse para alcanzar la gloria eterna, para lo cual precisa los sufragios de la comunidad de los vivos.

De lo dicho hasta ahora podemos determinar, en palabras de Ríos, que *aunque en estas fuentes testamentarias no existe ninguna mención expresa a este tercer lugar, es evidente que su existencia caló hondo en la sociedad medieval a partir del siglo XIII ya que todos los fieles multiplican sus legados a diferentes instituciones eclesiásticas para que celebren misas en sufragio de sus almas* (RÍOS RODRÍGUEZ 2005: 93).

Pero, evidentemente, la aprobación dogmática de una tercera realidad que suponía un contacto entre vivos y muertos por parte de la Iglesia como es el purgatorio no es algo que se invente de un día para otro. La idea de asegurarse una vida eterna celestial en el *Más Allá* por medio de la intercesión y la colaboración de las oraciones de los vivos venía de antes. Así, Ariès, afirma que *entre los siglos VII y X se configura un culto original de los muertos, limitado a las abadías, a las catedrales, a las colegiadas y a las redes de afiliación que habían formado* (ARIÈS 1983: 182) y que se manifestaba en la celebración de una gran cantidad de misas para honrar el alma del difunto.

Para el caso gallego, aunque en este período la incidencia de estas sociedades eclesiásticas en sus comunidades aún era menor, se aprecia en ellas, cuanto menos, una cierta confusión entre los límites del infierno y del paraíso. Así, a través de fuentes documentadas en los monasterios de Samos, Compostela y Sobrado entre los siglos IX y XI, existe una creencia en la validez y utilidad de las oraciones y sufragios por los difuntos, así como la posibilidad de acceder al paraíso tras purgar el alma temporalmente (ANDRADE CERNADAS 1988: 65).

Otro aspecto interesante es la forma en la que, al menos el clero regular, entiende el infierno. El término más empleado es el esperado de *inferno* o *infernum*, pero llama la atención que el segundo vocablo en importancia sea el del *tártaro* o *tartarum* y, en tercer lugar, el de *erebi caligine*, en alusión al *Erebo* o lugar de las tinieblas y de la oscuridad (ANDRADE CERNADAS 1988: 61). Las referencias al *Tártaro* y al *Erebo*, términos influidos de una manera evidente por la mitología clásica, compiten aún pues sobre el año 1000 en el noroeste peninsular dentro de las propias comunidades eclesiásticas y es posible también que ese *inferno* recoja ciertos componentes paganos puesto que, en momentos previos al cristianismo, fue utilizado por diversas mitologías para referirse al lugar en el que habitaban los espíritus de los muertos.

En cuanto a la apariencia del mismo, los textos nos remiten a un infierno situado bajo la tierra y dividido en varios niveles o espacios infernales, siendo uno de ellos lo que los documentos denominan como *tenebras exteriores*, donde habitaría el diablo, y en el que los elementos más frecuentes serían el fuego eterno y una densa niebla que impide la visión (ANDRADE CERNADAS 1988: 62). Con todo, si bien es cierto que las *tinieblas exteriores* representan un concepto bíblico, su significado, tal como se puede apreciar en el evangelio según San Mateo, tiene que ver con una estancia que, sin ser un lugar propiamente dicho, actuaría como destino para aquellos que no aceptaran ni se comportaran de acuerdo con los mandatos de las Sagradas Escrituras. Así pues, su descripción, muy similar a la del *Borrón* del *Urco*, diferiría en el caso gallego del concepto bíblico

original en un intento, tal vez, de suplantar bajo la figura del demonio una divinidad pagana perteneciente al ámbito del *Más Allá* pero situado en un dominio diferente al del cielo, el infierno y a lo que se denominará purgatorio en siglos posteriores.

Con tales elementos llegamos así a los años situados entre los siglos IV y VIII, el tiempo de la irrupción del priscilianismo y del primer gran intento de cristianización del noroeste peninsular atribuido a la figura de Martín de Braga.

En el *Indiculus de haeresibus* (CHADWICK 1978: 267-268), cuya autoría se le concede a Jerónimo y citada por Agustín de Hipona en el 428, se habla del priscilianismo y de su concepción del alma y de la muerte con expresiones del tipo *alma de aire*, que sería la que hace que el cuerpo se corrompa y que el alma divina luche por su salvación una vez se presenta la muerte. Esa *alma de aire*, según Prisciliano, sería enviada por el *Príncipe de las Tinieblas*, otra forma de denominar al diablo cristiano pero que, en su tesis, habitaría en un lugar distinto al del infierno, poblado por tinieblas y a las que se dirigirían las almas maléficas. Dicho lugar de las tinieblas, muy semejante de nuevo en su tipología al *Borrón* de las leyendas de *Urco* y que muestra igualmente un *Más Allá* dividido en diferentes esferas, puede que esté dentro de la base de creencias que harán que el infierno en los siglos IX-XI sea concebido también como una sucesión de niveles.

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, el priscilianismo realmente no recoge un sistema de creencias propio ni específico del noroeste y tampoco logra modificar las ya existentes. Prisciliano, una vez es ajusticiado en Tréveris, fue considerado mártir y sus restos fueron enterrados en un lugar desconocido de Galicia, que muchos sitúan en Compostela, y en donde pronto se le rindió culto en una capilla. Al poco de instaurarse dicho culto le fueron otorgadas cualidades milagrosas y curativas, haciendo del mismo un culto aún más venerado en el territorio. A partir de esto entendemos que el priscilianismo, a nivel popular al menos, más que la pervivencia de un sistema de creencias, constituyó un fenómeno característico y frecuente de la época como es el culto a los mártires.

Pero aunque para el objeto de nuestro trabajo el priscilianismo no logra aportar gran información, la presencia de un movimiento herético en el noroeste peninsular capaz de prolongarse hasta el siglo VII, hizo que la Iglesia centrara su atención en el reino de Galicia con el fin de conducir a sus gentes por la vía de la ortodoxia cristiana.

Los autores galos, al igual que el testimonio de Isidoro, no tienen duda de que correspondió a Martín (de Dumio o de Braga) la tarea concreta de poner orden en las creencias y de reorganizar la Iglesia de Gallaecia tras la conversión sueva (DÍAZ 2011: 225). Su principal obra, *De Correctione Rusticorum*, ilustra una serie de costumbres y creencias relacionadas con la muerte. La cita más conocida aquella que alude a la costumbre de *encender cirios junto a las piedras, los árboles, las fuentes y por las encrucijadas* (LÓPEZ PEREIRA 1996: 91), evidencia cómo en la tardoantigüedad continuaban vigentes creencias que dotaban de importancia a los caminos, donde se situaban las encrucijadas y que, en este período, responden casi con total seguridad al culto propio de los *Lares Viales*.

Las prácticas llevadas a cabo por Martín, consistentes en denunciar costumbres que envuelve en un lenguaje propio de la mitología grecorromana para imponer sobre ellas el dogma cristiano, no fueron contundentes en cuanto a alterar el sistema de creencias

vigentes en el territorio, de igual modo que sucedió con Prisciliano. Ambos personajes responden a las necesidades que el cristianismo de la alta Edad Media demandaba: corregir y definir el dogma y la fe cristiana a partir del estudio e interpretación de las sagradas escrituras y, por otro lado, estructurar el territorio, posicionando al cristianismo y a la Iglesia como elementos de referencia, aspecto este último que constituirá el gran logro de Martín.

El ámbito cultural “galaico-romano”

La conquista romana del noroeste peninsular supuso la introducción de la escritura y, con ella, el desarrollo de una serie de inscripciones en las que se manifestarán aspectos culturales propios de la cultura romana entremezclados con otros autóctonos presentes en las diferentes aras votivas y estelas funerarias documentadas.

Otra gran novedad que aporta Roma será la costumbre de enterrar a los muertos, constatada a partir del siglo I d. C. Junto a esta práctica se instaurará el culto a los *Lares*, creencia implantada en Roma hacia el 70 a. C. y que dotaba de una sacralidad inviolable a las tumbas de los antepasados (FRANCO MASIDE, PEREIRA MENAUT 2005: 54-55). Sin embargo, este culto de los *Lares*, en el noroeste peninsular, adquirirá un carácter singular que evidenciará la capacidad de integración religiosa que Roma tenía con respecto a los diferentes pueblos que sometía.

Desde sus inicios en Roma, el culto a los *Lares* gozó de un carácter eminentemente popular. Los *Lares* podrían definirse como las divinidades del dominio campesino situado en el exterior de la vivienda. Los espacios en los que se les rendía culto eran los conocidos como *Compitales*, pequeñas capillas situadas en el *compitum* o encrucijada de los caminos, donde se les tributaba sacrificios en determinadas fechas (BERMEJO BARRERA 2008: 166-167). Con todo, el culto a los *Lares* fue muy criticado por su carácter supersticioso, algo que provocó que fuera perdiendo fuerza y se confundiera con otro tipo de cultos como el de los *Manes* (BERMEJO BARRERA 2008: 169).

En consecuencia es de suponer que el primitivo concepto de *Lar* no fue el que se aplicó en el noroeste peninsular, sino que se utilizó el término *Lares*, y no otros como *Mercurio*, *Hécate* o *Hermes*⁶, puesto que carecía de precisión dentro del vocabulario religioso de la Roma del momento y, por ello, se prestaba mejor para asimilar divinidades indígenas de tipo popular asociadas a los lugares de tránsito. Del mismo modo, el hecho de que el término original de *Lar* o *Lares* sea minoritario en relación al de *Lares Viales* también puede hablar del carácter específico de este culto en comparación con el desarrollado en la totalidad del Imperio. Así, para el caso de los *Lares* contamos con cuatro referencias documentadas en el noroeste peninsular⁷, mientras que para los *Lares Viales*, en todo el Imperio, hay documentadas unas cuarenta aras votivas, de las cuales veinte fueron localizadas en el *conventus* lucense y treinta y siete en el total de *Gallaecia* (FRANCO MASIDE, PEREIRA MENAUT 2005: 51).

6 CIL II, 2473.

7 CIL II, 2384, CIL II, 2469, CIL II, 2470 y CIL II, 2471.

Por tanto en *Gallaecia* había un substrato religioso que otorgaba gran importancia al culto y al recuerdo de sus muertos y que fue asimilado inicialmente por los romanos con el de los *Lares*. En torno al siglo II y III d. C., su carácter autónomo les hará adoptar un término específico, el de *Lares Viales*, que hace hincapié en las vías y caminos por los que transitan las almas de los difuntos de la comunidad y a través de los cuales se realiza la transición entre el mundo de los muertos y el de los vivos por medio del culto y de las Pero, ¿cómo se realizaba el culto a los *Lares* romanos? Ovidio, en sus *Fastos* nos regala la siguiente descripción:

También las tumbas tienen su honor. Aplacad las almas de los padres y llevad pequeños regalos a las piras extintas. Los manes reclaman cosas pequeñas (...) basta con una teja adornada con coronas colgantes, unas avenas esparcidas, una pequeña cantidad de sal, y trigo ablandado en vino y violetas sueltas. Pon esas cosas en un tiesto y déjalas en medio del camino. No es que prohíba cosas más importantes, sino que las sombras se dejan aplacar con éstas; añade plegarias y las palabras oportunas en fuegos que se ponen⁸.

El ritual descrito no es lo que nos importa para nuestro estudio puesto que habla de cómo se realizaba el culto a los *Lares* en Roma. Lo que si es destacable son las creencias que afloran detrás de esas costumbres. *Aplacad las almas de los padres... los manes reclaman... déjalas en medio del camino... las sombras se dejan aplacar... añade plegarias...* Todas estas ideas hablan de un imaginario que entiende que es necesario rendir culto a los muertos de la comunidad con plegarias y ofrendas para mantener vivo su recuerdo pero, sobre todo, para mantener el equilibrio entre el mundo de los muertos y el de los vivos, de forma que todos los miembros de la comunidad, vivos y muertos, colaboren en la prosperidad de la misma. De romper ese equilibrio, de olvidarse uno de sus muertos, ocurrirían grandes desgracias como narra Ovidio:

Mas hubo una época, mientras libraban largas guerras con las armas batalladoras, en la cual hicieron omisión de los días de los muertos. No quedó esto impune, pues dicen que, desde aquel mal agujero, Roma se calentó con las piras de sus suburbios. (...) Dicen que nuestros abuelos salieron de sus tumbas, quejándose en el transcurso de la noche silenciosa. Dicen que una masa vacía de almas desfiguradas recorrió aullando las calles de la ciudad y los campos extensos. Después de este suceso, se reanudaron los honores olvidados de las tumbas, y hubo coto para los prodigios y los funerales (...) Ahora andan vagando las almas sutiles y los cuerpos enterrados en los sepulcros; ahora se nutren las sombras del alimento servido⁹.

Sin embargo, los *Lares Viales* no fueron las únicas construcciones creadas en el noroeste peninsular a partir de la figura de los *Lares*. De forma paralela, surgieron cultos específicos en los que se veneraba la figura de un *Lar* identificado con una comunidad

8 OVIDIO, *Fastos*, II, 532-543.

9 OVIDIO, *Fastos*, II, 545-570.

concreta como se aprecia, por ejemplo, en el santuario de Facho de Donón y en su culto al *Lar Berobreo* (RODRÍGUEZ CORRAL 2009: 175).

Pero si nos movemos ya en el ámbito de las divinidades indígenas y a las que se les han atribuido, por parte de la historiografía, características relacionadas con el ámbito funerario, las figuras de *Reve* y de *Nabia* son las más destacadas.

Para el caso de *Nabia* sabemos que sus aras aparecen en contextos diversos, principalmente, en zonas circundantes de los castros o dentro de los mismos, en posibles santuarios localizados en parajes despoblados de pequeños montes y junto a fuentes o corrientes de agua. En función de estas localizaciones, autores como Blázquez u Olivares entendieron que se trataba de una divinidad de carácter polifuncional, ya que en las zonas en las que se asociaba a castros, en el área de Lugo sobre todo, el teónimo venía acompañado de epítetos que relacionaban a la diosa con un topónimo, de forma que actuaría como una divinidad protectora de esa comunidad. En cambio, en las regiones en las que las aras aparecían en lugares integrados en las montañas y en supuestos santuarios, como en Marecos o en la zona de Braga, *Nabia* se relacionaba con otras divinidades como *Júpiter*, por lo que tendría ya un carácter más soberano.

Finalmente, la localización de muchas de sus aras al pie de fuentes y corrientes de agua dotan a esta diosa de un carácter que la relaciona, según muchos autores, con los muertos y con una posible función psicopompa, en el sentido de transportar los cuerpos y las almas de los óbitos al *Más Allá*, un ámbito dominado por *Reve*. Dicha función entraría en relación con la creencia de que el depósito de cadáveres en corrientes de agua sería la principal forma de enterramiento de los habitantes del noroeste durante la Edad del Hierro.

Si nos centramos en la figura de *Reve*, a través de la localización de sus aras y, a partir de epítetos como el de *Larouco* y otros como el de *Marandiqui*, se puede decir que estamos ante una divinidad vinculada tanto con el mar como con las montañas, dos superficies asociadas en la mitología grecorromana e indoeuropa con la presencia de puertas que comunicarían el mundo de los vivos con el de los muertos. Todas estas vinculaciones, unidas a referencias a la figura de *Júpiter* (BRAÑAS 2000: 88), parecen aludir a una posible deidad que acapararía en su ser la soberanía del mundo de los muertos y que se serviría de otras como *Nabia* que, mediante su presencia en los ríos que comunicarían a las montañas con el mar, conduciría a los muertos del mundo de los vivos al ámbito de *Reve*.

Pero con la romanización se introduce también la práctica de enterrar a los muertos y, con ella, la creación de estelas funerarias. Dichas estelas en *Gallaecia* incluyen la representación de motivos antropomorfos pero con la particularidad de representar ideales relacionados con la propia muerte y cómo el difunto representado se ha de enfrentar a ella (FRANCO MASIDE, PEREIRA MENAUT 2005: 57).

Ejemplos de este hecho se pueden apreciar en la estela de Brandomil¹⁰, la del campamento de Cidadela¹¹ y la de Vilar de Sarria (DÍEZ PLATAS 2005: 61-74). En ellas, la representación de ese tránsito del mundo de los vivos al de los muertos, dos ámbitos

10 CIRC I, 44.

11 CIRC II, 52.

separados pero en contacto como se ve en la estela de Brandomil, se reproduce como un espacio exterior identificado bien con un camino por el que el difunto anda, incluso a caballo como se aprecia en la de Cidadela; o bien por medio de ámbitos acuáticos, como se observa en la de Vilar de Sarria y como parece intuirse en la de Brandomil con esa figura femenina que porta una jarra de agua.

La romanización, por tanto, supuso la introducción de nuevos atributos y formas de enfrentarse a la muerte como lo muestran la incorporación de la inhumación y del culto a determinadas divinidades romanas. También contribuyó, por otro lado, a que las creencias existentes en relación a la muerte adquirieran representación material y fueran reconocidos parte de sus cultos. Llegados a este punto, intentaremos adentrarnos en la Prehistoria reciente para comprobar hasta donde podemos intuir la continuidad de esas creencias contenidas en el imaginario de la muerte.

La concepción de la muerte durante la Prehistoria reciente

Dentro de la Prehistoria reciente, dos son los momentos que con mayor relevancia van a modificar la forma de entender la muerte y el modo de enfrentarse al recuerdo de los difuntos. Uno tiene lugar con el abandono de los grandes megalitos como depósitos funerarios y que marcará, en el ámbito de la investigación arqueológica y prehistórica, el paso de una “sociedad de muertos” a una “sociedad de vivos”, ya que los muertos desaparecerán del registro arqueológico. El otro gran momento surge en la Edad del Hierro con el establecimiento del castro como asentamiento de unas comunidades que harán de su aislamiento su seña de identidad simbólica.

Se suele admitir que *la realización de depósitos votivos en los ríos coincide con la desaparición de los túmulos de enterramiento, lo que no parece casual* (RODRÍGUEZ CORRAL 2009: 29). Esta realidad se incrementará durante la Edad del Bronce y continuará a lo largo de la Edad del Hierro mostrando así una realidad simbólica que dota al agua de una sacralidad relacionada con la muerte y de un papel de comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

La presencia de estos objetos en depósitos acuáticos hizo pensar que con la Edad del Bronce el concepto de la muerte y las prácticas funerarias cambiarían de una manera drástica, imponiéndose como sistema de enterramiento el depósito de cuerpos en cursos de agua. Sin embargo, los trabajos desarrollados por Bettencourt mostraron como en el noroeste peninsular convivían otros dos grandes tipos de enterramientos asociados a características socioeconómicas diferentes. Por un lado tendríamos lo que ella denomina necrópolis de sepulturas “opacas”, pequeñas estructuras tumulares, sepulturas planas, fosas, etc. y, por otro lado, enterramientos que destacarían en el paisaje en forma de monumentos tumulares y que seguirían la tradición megalítica. Los primeros se darían en contextos socioeconómicos propios de pueblos sedentarios o semisedentarios con un cierto potencial agrícola y dominio del paisaje circundante y, los segundos, en comunidades de montaña en las que las actividades pastoriles primarían sobre las agrícolas y tendrían un carácter más trashumante. La falta de asentamientos estables y de estructuras sedentarias de las comunidades de montaña explicaría la necesidad de delimitar el

espacio de los muertos para hacerlos así visibles en el entorno, no solo como monumento al óbito, sino también como lugar de referencia espacial y social para los vivos (BETTENCOURT 2010: 159).

Pese a la convivencia de diferentes formas de enterramiento, lo importante es entender que durante el Neolítico, el Calcolítico y los inicios de la Edad del Bronce, el cadáver y su depósito tenían un carácter material en el sentido de promover una identidad social y de legitimar la ocupación de un determinado territorio siguiendo la lógica: yo soy de este lugar porque mis antepasados están enterrados aquí. Pero el avance de la incineración y de formas de enterramiento que se camuflan en el paisaje a lo largo de este período, especialmente en el Bronce Final, muestran una transición que culminará con la construcción del castro en la Edad del Hierro, donde la propia morfología del asentamiento hace innecesaria la presencia de enterramientos tumulares visibles. Los castros sirven como lugares de referencia y de encuentro social, la sociedad aparece asentada definitivamente en un territorio fijo y el enterramiento, como aspecto material, pierde de importancia.

La instauración del castro produce un cambio importante en la mentalidad de su población que ve con él como surgen nuevas necesidades ideológicas para adaptarse a una nueva relación con el medio, casi opuestas a las presentes en la Edad del Bronce con poblaciones asentadas en amplios valles.

En este sentido, el castro implica una territorialización del imaginario de la muerte, en la que los muertos recibirán el culto de una comunidad de vivos delimitada y concentrada en un castro concreto y, al revés, en el que los muertos ayudarán y protegerán solo a esa comunidad. Además, dicha territorialización se verá en el hecho de que, por primera vez, los límites territoriales de las comunidades estarán bien definidos y delimitados por fronteras simbólicas en donde el control de un castro dejaba paso al del otro, especialmente en la Segunda Edad del Hierro, donde la extensión de los castros por todo el territorio, acompañada de un descenso en altura de los mismos, hará que ocupen mayores extensiones de terreno y que convivan en un menor espacio más comunidades.

Es en este momento cuando surgen dos elementos que constatábamos en el significado antropológico de la *Compañía* y del *Urco* como son la territorialización del imaginario de la muerte y la necesidad de mantener cohesionados los miembros de una comunidad para poder explotar mejor los medios de subsistencia y defenderlos ante comunidades vecinas.

Sin embargo, para que los valores ideológicos derivados de un tipo de asentamiento concreto, como es el castreño, condicione de una manera tan profunda la mentalidad de una población hasta el hecho de dejarse intuir en la cultura popular del territorio 2800 años después de su aparición, se necesita de una continuidad del mismo muy importante, como así sucede en el caso del noroeste peninsular. Aquí, el castro surge hacia el siglo VIII a. C. en el norte de Portugal y en las *Rías Baixas* y, pese a que su abandono comenzará a producirse desde el siglo II d. C., la crisis del siglo III d. C. y las posteriores migraciones germánicas provocarán que este proceso se ralentice en ciertas áreas hasta el siglo V d. C., pudiendo verse continuidades incluso en el siglo VIII d. C.

Con todo, dicho abandono no se produce por iniciativa de la población local sino fruto del proceso de romanización y de los intereses de Roma que provocarán una

colonización de los valles inmediatos por medio de las *villae* para explotar mejor los recursos del territorio. Estas *villae*, sobre todo, las alto medievales, serán las que deriven en las actuales parroquias en donde los antiguos castros continuarán siendo un elemento de referencia geográfica y estructural, como así demuestra el hecho de que la inmensa mayoría de las parroquias se organizan en torno a un castro, lugar donde además se sitúa próxima la iglesia parroquial y lugar desde donde se estructura todo su territorio.

Con las *villae* y de una manera más intensa con la instauración del reino suevo y las medidas tomadas por Martín de Braga, se instaurarán las primeras *ecclesiae*, manteniendo un claro sustrato prerromano. De esta manera, el modelo parroquial que se definirá en el siglo X partirá de la estructura territorial anterior pero también sus límites y valores simbólicos. Solo así se puede entender: que las iglesias de las parroquias tomen su ubicación (cuando no se sitúan directamente en su interior) en el castro de referencia que dio lugar, primero a las *villae* alto medievales y, más tarde, a las aldeas que conforman los asentamientos rurales actuales; su alusión imprescindible a la hora de configurar el espacio mental de los habitantes de la parroquia; su papel cohesionador de rituales como, por ejemplo, los testificados en el castro de Monterrei (Verín) donde a lo largo del siglo XIII se ordena por parte del Alfonso IX destruir las estructuras del castro con el fin de que *ningún presbítero celebre* ninguna ceremonia en él (GONZÁLEZ REBOREDO 1971: 93); los casos más recientes en donde se documenta la realización de bendiciones de los campos de la parroquia realizadas desde el propio castro por parte de sus párrocos (GONZÁLEZ REBOREDO 1971: 94); o la celebración de procesiones parroquiales y de fiestas que culminan en los antiguos asentamientos fortificados (GONZÁLEZ REBOREDO 1971: 93-94).

Es pues evidente que existe una continuidad manifiesta entre los sistemas de organización, tanto territorial como mental, del castro prehistórico a la parroquia actual pero con una diferencia: mientras en los castros la población se mantenía unida en un asentamiento cerrado al paisaje, en las parroquias actuales, su población aparece dividida en diversas aldeas abiertas al medio que ocupan la zona de los valles. Sin embargo, la unidad parroquial se mantuvo de manera casi idéntica a la del castro por medio de cuatro mecanismos fundamentales: las tareas agrícolas comunales; las festividades que integran el calendario agrícola y en las que se rinde culto a los patrones de la parroquia; los mecanismos de auxilio y solidaridad organizados desde la iglesia parroquial; y un imaginario de la muerte que a través de las figuras de la *Compañía* y del *Urcó* remarcan la territorialidad de la parroquia.

CONCLUSIONES

Acabado el período neolítico, se produce un cambio en las mentalidades de las poblaciones del noroeste peninsular con respecto a la muerte. Dicha alteración irá haciendo de la muerte, a lo largo del Calcolítico y la Edad del Bronce, una realidad cada vez más inmaterial hasta llegar al Bronce Final y la Edad del Hierro donde se convierte en una concepción abstracta. Si antes de la aparición del castro; el cadáver y su enterramiento

tenían un carácter material en el sentido de promover una identidad social y de legitimar la ocupación de un determinado territorio, la instauración de los poblados en altura hará que esta función se traslade al propio castro. Sin embargo, la función simbólica de identidad y de comunicación entre el mundo de los muertos y el de los vivos permanecerá en el plano simbólico, algo que se constata con la presencia del culto a los *Lares Viales* en el contexto “galaico-romano.”

Por otro lado, los cambios que se producen en la Edad del Hierro con la instauración de una nueva relación con el medio circundante llevan consigo una territorialización de los cultos, de entre los cuales los rituales y las creencias funerarias no serán una excepción. Como resultado de todo este proceso, las vías de comunicación entre el mundo de los vivos y el de los muertos se mantienen en constante interacción a través de ámbitos situados fuera de la comunidad para remarcar los límites de la misma y de indicar el ámbito de actuación de los cultos que los vivos procesan a los muertos y los servicios que estos realizan a favor de los vivos. Dichos ámbitos serán los caminos y las encrucijadas, pero también los cursos de agua en donde, desde finales de la Edad del Bronce y a lo largo de la Edad del Hierro, se constata la presencia de objetos votivos que podrían estar relacionados con prácticas funerarias. Sobre estas corrientes de agua se instalarán además cultos a divinidades de carácter psicopompo y mortuorio como son *Nabia* y *Reve*, de tal manera que si en los caminos los *Lares Viales* parecen dominar las vías de comunicación que estructuran el mundo de los vivos, *Nabia* y *Reve* dominarían las vías que integran el mundo de los muertos, que no por estar separadas dejarán de interactuar entre ellas, los primeros durante el día, los segundos con carácter nocturno.

El culto a los muertos se mantendrá vivo en el ámbito religioso romano y después con el cristianismo. Las medidas llevadas a cabo por Martín de Braga y la sustitución del castro por las *villae* no supondrán un cambio importante en las mentalidades de la población puesto que estas, y con ellas las primeras iglesias, se organizarán siguiendo la estructura y los límites simbólicos de los castros. Más tarde, en los años centrales de la Edad Media, la configuración de la división parroquial, que llegará en su mayor parte hasta la actualidad, no hará otra cosa que confirmar la misma realidad.

En todo este proceso, durante el período medieval, el culto a los muertos y las ofrendas dedicadas a los mismos seguirá vigente y con el mismo carácter cerrado y comunitario que tenía en los castros, pero con un lenguaje diferente en el que se impondrán, al menos en los estamentos privilegiados, las fórmulas propias del cristianismo: las oraciones por la salvación de las almas.

La expansión de estas prácticas y la vigencia dentro de los propios sectores eclesiásticos a lo largo de todo el Occidente europeo motivará que en los siglos XII y XIII tenga lugar el triunfo dogmático del purgatorio que convertía en ortodoxas creencias consideradas antes paganas y supersticiosas. Para el caso gallego, la popularización de esta construcción cristiana no tiene lugar de manera importante hasta el siglo XVII debido, fundamentalmente, a un bajo clero formado en los ideales simbólicos del campesinado. Pero en este siglo XVII, la labor de órdenes mendicantes como la de los jesuitas, conocedores de los mecanismos simbólicos que estaban detrás de las “supersticiones” de los gallegos, pondrán en marcha toda una serie de misiones en las que la imagen, al igual

que había sucedido con el arte románico, se convertirá en la mejor ayuda para difundir su mensaje cristianizador.

A su labor se debe la imagen de la *Compañía* más difundida hoy en día y que se corresponde con la variante de *as animas*, pero sus misiones también influirán en la de *los sacramentos* y, en general, en todos los atributos propios del cristianismo que se aprecian en otras, así como en elementos fundamentales de sus relatos como son los cruceiros y petos de ánimas.

Sin embargo, hay unos valores presentes en la tradición oral relativa al *Urco* y a la *Compañía* que mantienen una continuidad con respecto a ese sustrato prehistórico que daba sus primeros pasos en la Edad del Bronce: la interacción entre el mundo de los vivos y el de los muertos, la territorialidad del fenómeno y la necesidad, por medio del culto a los muertos, de que los vivos sean solidarios entre ellos y refuercen los vínculos del grupo frente a los intereses individuales de las “casas” y de las comunidades vecinas.

Por todo ello entendemos que el estudio del imaginario de la muerte del noroeste peninsular, concentrado en las creaciones del *Urco* y de la *Compañía*, puede enriquecer la realidad religiosa relativa al ámbito funerario de la Prehistoria reciente, especialmente, de la Edad del Hierro. Los principales elementos que podríamos señalar serían:

1. El carácter local de las divinidades asociadas a la Edad del Hierro y su carácter mayoritariamente protector se reflejan en el culto a los muertos.
2. Interacción entre los miembros vivos de una comunidad y sus antepasados como mecanismo cohesionador de los mismos.
3. Carácter corrector y sancionador de los muertos hacia los vivos que se puede manifestar por medio del abandono o del castigo físico. El primero se produce cuando un miembro es sancionado por su comunidad y es expulsado de la misma provocando así que pierda igualmente la protección y el amparo de sus antepasados. El segundo se determina a través de la *estantiga* y la *estadea*, que utiliza la violencia para sancionar el mal comportamiento de los vivos, o de las palabras de Ovidio con respecto a las represalias que llevan a cabo los muertos en caso de no recibir el culto apropiado.
4. Presencia de dos vías de comunicación fundamentales a través de las cuales los muertos interactúan con los vivos y viceversa: los caminos y sus encrucijadas y las corrientes de agua. Los primeros sirven para reforzar el carácter cerrado y territorial de la comunidad y de su mundo simbólico y, al mismo tiempo, como mecanismo protector de una población que, tras pasadas las puertas del castro, se encontraba ante una realidad en la que el amparo de los vivos desaparecía dentro de un mundo exterior extraño y hostil. Las corrientes de agua se presentan como el medio a través del cual los muertos realizan su viaje de su mundo al de los vivos. Así nos lo mostraban los relatos de la tradición oral y así parecen indicarlo las ofrendas que durante la Edad del Bronce y la Edad del Hierro se localizan en depósitos acuáticos. Su carácter abierto, puesto que la extensión geográfica de ríos, lagunas y del propio mar atraviesa diferentes comunidades y sirve de límite también para gran cantidad de ellas, no entra en contradicción con el carácter

territorial y cerrado de las creencias relatadas hasta ahora. Las corrientes de agua se sitúan simplemente como una puerta del *Más Allá* a la realidad terrenal, de tal manera que en el territorio de una comunidad solo salen y entran en el agua los miembros de esa población. *Urco* sale del mar, ámbito abierto por excelencia, pero en su recorrido, siempre por una parroquia concreta, solo se acompaña por los perros de esa comunidad y, acabado su recorrido por el interior la misma, regresa al mar. De igual modo, las luces que representan al alma de los difuntos penetran en las parroquias a las que pertenecen a través de corrientes de agua para luego, cumplida su función en ese territorio, abandonarlo de nuevo a través de ellas.

5. Ya que los difuntos se mantienen siempre fuera del núcleo habitacional penetrando solo en su interior para anunciar la muerte de uno de sus miembros, es de suponer que el ámbito funerario se situaría también en el exterior de los poblados. El mundo de los muertos y el de los vivos interaccionan, pero son realidades diferenciadas y situadas en planos diferentes. Por este motivo, las prácticas funerarias en la Edad del Hierro tendrían lugar fuera del asentamiento, como así lo indica Estrabón cuando afirma que, en el noroeste peninsular, los muertos y los enfermos eran situados en el exterior de los castros¹².

En este sentido, la importancia dada dentro del imaginario popular al agua y a su papel como vía de comunicación entre el *Más Allá* y el mundo de los vivos; se acompaña de las interpretaciones formuladas sobre divinidades como *Nabia* y *Reve*, de la presencia de objetos votivos en ámbitos acuáticos desde la Edad del Bronce o de las representaciones de estelas funerarias donde también aparece como elemento de tránsito. Dicha realidad nos hace situar los depósitos acuáticos como un espacio que sobrepasa lo meramente simbólico y que reflejaría una realidad material vinculada con los rituales funerarios realizados con anterioridad a la romanización, ya sea de forma directa o bien tras una incineración previa.

6. Por último, las creaciones de *Urco* y *Compañía*, en relación con los cursos de agua que integran sus relatos, parecen indicar que el ámbito simbólico de la muerte, al menos en la Edad del Hierro, transitaría por los ríos hasta desembocar en el océano, donde se situaría un dominio imaginario que actuaría como residencia de los muertos, estaría dividido en diversas esferas y gobernado por una divinidad con carácter soberano.

BIBLIOGRAFÍA

- ABILIO BARBERO DE AGUILERA. 1986. "El priscilianismo: ¿herejía o movimiento?", *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, pp. 77-114.
- ALONSO ROMERO, F. 1981. "Los orígenes del mito de la Santa Compañía en las islas de Ons y Sálvora", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXIII (96-97), pp. 285-306.

12 ESTRABÓN, *Geografía*, III, 3, 7.

- ALONSO ROMERO, F. 1982. "Os cultos astrais en Galiza", *Brigantium*, 3, pp. 95-111.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. 2004. *Mitología gallega*. Asturias: Editorial Picu Urriellu.
- ANDRADE CERNADAS, J. M. 1988. "El imaginario de la muerte en la documentación gallega de los siglos IX al XI", *El Museo de Pontevedra*, 43, pp. 55-65.
- ANDRADE CERNADAS, J. M. 2005. "Los testamentos como reflejo de los cambios de actitud ante la muerte en la Galicia del siglo XIV", *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 17, pp. 97-114.
- APARICIO CASADO, B. 2002. *A sociedade campesiña na mitoloxía popular galega*. Santiago de Compostela: Universidad.
- ARIAS, VILAS, F. 1992. *A romanización de Galicia*. Vigo: Edicións A Nosa Terra.
- ARIÈS, P. 1983. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- ARIZAGA CASTRO, A.; AYÁN VILA, X. M. 2007. "Etnoarqueología del paisaje castreño: La segunda vida de los castros". En GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid: Akal, pp. 445-533.
- BALBOA SALGADO, A. 2007. *A Galicia Celta*. Santiago de Compostela: Edicións Lóstrego.
- BANDE RODRÍGUEZ, E. 1999. "Comportamiento del clero y del pueblo en la villa de Ribadavia a través de las visitas pastorales de 1595 a 1850", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XLVI (111), pp. 289-312.
- BANDE RODRÍGUEZ, E. 2001. "Radiografía de los comportamientos del pueblo en la comarca del Ribeiro", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XLVIII (114), pp. 335-354.
- BANDE RODRÍGUEZ, E. 1997. "Religiosidad, creencias y prácticas vitales del campesinado gallego", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XLIV (109), pp. 301-324.
- BARRAL RIVADULLA, M. D.; CENDÓN FERNÁNDEZ, M. (1997). "Devociones en piedra en la Galicia gótica rural", *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 9, pp. 405-423.
- BARRAL RIVADULLA, M^a. D. 2005. "De Historia, Arte y Arqueología. Sueños en piedra en La Coruña Medieval", *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 17, pp. 115-138.
- BASCOM, W. 1954. "Four Functions of Folklore". *The Journal of American Folklore*, 67 (266), pp. 333-349.
- BASCOM, W. 1965. "The Forms of Folklore: Prose Narratives". *The Journal of American Folklore*, 78 (307), pp. 3-20.
- BECOÑA IGLESIAS, E. 1980. *La santa compañía, el urco y los muertos*. A Coruña: Magogyo.
- BERMEJO BARRERA, J. C. 1982. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. I*. Madrid: Akal.
- BERMEJO BARRERA, J. C. 1986. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. II*. Madrid: Akal.
- BERMEJO BARRERA, J. C. 2008. *Sociedade e relixión na Galicia antiga*. Santiago de Compostela: Edicións Lóstrego.
- BETTENCOURT, A. 2010. "La Edad del Bronce en el Noroeste de la Península Ibérica: un análisis a partir de las prácticas funerarias", *Trabajos de Prehistoria*, 67 (1), pp. 139-173.
- BLÁZQUEZ, J. M. 1962. *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigráficas*. Madrid: CSIC.
- BLÁZQUEZ, J. M. 2001. *Religiones, ritos y creencias funerarias de la Hispania prerromana*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- BOUZA-BREY, F. 1973. *La mitología del agua en el Noroeste hispánico*. Vigo: Artes Gráficas de Galicia.
- BRAÑAS, R. 2000. *Deuses, heroes e lugares sagrados*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- CALO LOURIDO, F. 1993. *A cultura castrexa*. Vigo: A Nosa Terra.
- CARO BAROJA, J. 1991. *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Akal.
- CARRÉ ALVARELLOS, L. 1977. *Las leyendas tradicionales gallegas*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe.
- CASTELAO, A. R. 1950. *As cruces de pedra na Galiza*. Buenos Aires: Nós.
- CASTRO, A. 2007. "Urco, el perro del mar", *Sens Public*, pp. 1-8.
- CHADWICK, H. 1978. *Prisciliano de Ávila*. Madrid: Espasa-Calpe.
- DÍAZ, P. C. 2011. *El reino suevo (411-585)*. Madrid: Akal.
- DÍEZ PLATAS, F. 2005. "Sólo imágenes para la muerte: la cuestión de las estelas bifrontes galaicorromanas", *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 17, pp. 61-74.

- DUBERT, I. 1996. "Alma de curas y cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)", *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 7-8, pp. 379-411.
- DUBERT, I. 2007. *Cultura popular e imaxinario social en Galicia*. Santiago de Compostela: Universidade.
- ESCRIBANO, V. 1996. "El priscilianismo y Gallaecia (ss. IV y V)", *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 7-8, pp. 251-294.
- FERNÁNDEZ DE LA CIGONA NÚÑEZ, E. 1997. *Cruces e cruceiros de ánimas de Galicia*. Vigo: AGCE.
- FILGUEIRA VALVERDE, J. 1977. "Del urco al esperpento", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXXIII, pp. 55-60.
- FLORES ARROYUELO, F. J. 1985. *El diablo en España*. Madrid: Alianza Editorial.
- FRAGUAS Y FRAGUAS, A. 1973. *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas*. A Coruña: Edicións do Castro.
- FRANCO MASIDE, R. M^a.; PEREIRA MENAUT, G. 2005. "Notas arqueolóxico-epigráficas en torno á morte en Callaecia Antiga", *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 17, pp. 35-60.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. 1999. *Las rutas sagradas de Galicia. Perduración de la religión celta de la Galicia Antigua en el folclore actual*. A Coruña: Editorial da Deputación Provincial.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 1999. *Mitología y mitos de la Hispania prerromana. III*. Madrid: Akal.
- GARCÍA RAMOS, A. 1912. *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la Región Gallega*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- GÓMEZ PELLÓN, E.; DÍAZ VIANA, L.; MARTÍ, J.; AZURMENDI, M. 1999. *Tradición oral*. Santander: Universidad de Cantabria.
- GÓMEZ TABANERA, J. M. 1968. *Las Raíces de España*. Madrid: Instituto Español de Antropología Aplicada.
- GONDAR PORTASANY, M. 1982. "El mundo de los aparecidos clave para una lectura antropológica de la sociedad gallega tradicional", *El Museo de Pontevedra*, 36, pp. 443-466.
- GONDAR PORTASANY, M. 1987. *A Morte*. A Coruña: Edicións do Castro. Cadernos do Museo do Pobo Galego, 5.
- GONDAR PORTASANY, M. 1989. *Romeiros do alén. Antropoloxía da morte en Galicia*. Vigo: Xerais.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. 2011. "Arqueología, folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano", *Complutum*, 22 (1), pp. 133-153.
- GONZÁLEZ LOPO, D. 1996. "Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales", *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 7-8, pp. 413-450.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 1971. *El folklore en los castros gallegos*. Santiago de Compostela: Monografías de la Universidad de Santiago de Compostela, 5.
- GONZÁLEZ ROBEREDO, X. M. 1983. *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo: Editorial Galaxia.
- LISÓN TOLOSANA, C. 1979. *Antropología cultural de Galicia*. Madrid: Akal.
- LISÓN TOLOSANA, C. 1983. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia. Antropología cultural de Galicia*. 2. Madrid: Akal.
- LISÓN TOLOSANA, C. 1998. *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas*. Madrid: Akal.
- LISÓN TOLOSANA, C. 2012. *Teoría etnográfica de Galicia*. Madrid: Akal.
- LLINARES GARCÍA, M. 1996. "¿Religiosidad popular?: problemas de método", *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 7-8, pp. 641-651.
- LLINARES GARCÍA, M. 1990. *Mouros, ánimas, demonios*. Madrid: Akal.
- LÓPEZ CANDEA, R. 1966. *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico*. Santiago de Compostela: Cuadernos de Estudios Gallegos, Anexo XVI.
- LÓPEZ FERREIRO, A. 1899. *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago, Tomo II*. Santiago de Compostela: Imprenta del Seminario conciliar central.
- LÓPEZ PEREIRA, X. E. 1996. *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva. Martiño de Braga. De Correctione Rusticorum*. A Coruña: Universidade.

- MANDIANES, M. 1992. "Los muertos se emborrachan", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XL (105), pp. 189-195.
- MANDIANES, M. 1994. "Os mortos comen castañas", *El Museo de Pontevedra*, 48, pp. 561-572.
- MARIÑO FERRO, X. R. 1995. *Aparicións e Santa Compañía*. Vigo: Edicións do Cumio.
- MARIÑO FERRO, X. R. 2008. *Leyendas, mitos y creencias de Galicia*. Ponte Caldelas: Ellago Ediciones.
- MARIÑO FERRO, X., R. 1987. *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 1998-1999. "El culto a Nabia en *Hispania* y las diosas polifuncionales indoeuropeas", *LVCENTVM*, 17-18, pp. 229-242.
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 1999. "Teónimos indígenas masculinos del ámbito Lusitano-Galaico: un intento de síntesis", *Revista de Guimarães*, 1, pp. 277-296.
- PARCERO OUBIÑA, C.; AYÁN VILA, X. M.; FÁBREGA ÁVAREZ, P.; TEIRA BRIÓN, A 2007. "Arqueología, paisaje y sociedad". En GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid: Akal, pp. 131-259.
- PARCERO OUBIÑA, C. 1998. "La arqueología de la gasificación en Galicia, 7. Hacia una arqueología agraria de la cultura castreña", *TAPA*, 9, pp. 1-32.
- PIÑEIRO MACEIRAS, M. L. 2000. "Creencias y costumbres en Galicia en el siglo XVI a través de las "Constituciones sinodales". Ciclo de Invierno o de los Doce días: El Tizón de Navidad", *Argutorio*, 4, pp. 42-43.
- QUINTÁNS SUÁREZ, M. 2006. *O Outro Mundo na cultura popular galega*. A Coruña: Tres Ctres.
- RÍOS RODRÍGUEZ, M^a. L. 2005. "Aproximación a los testamentos de la Catedral Auriense (s. XII-XIII). Disposiciones terrenales y espirituales", *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 17, pp. 75-96.
- RISCO, V. 1962. "Etnografía: cultura espiritual, literaria". En OTERO PEDRAYO, R. 1962. *Historia de Galiza*. Buenos Aires: Nós, pp. 704-717.
- RODRÍGUEZ CORRAL, J. 2009. *A Galicia castrexa*. Santiago de Compostela: Edicións Lóstrego.
- RODRÍGUEZ FRAIZ, A. 1960. "Costumbres populares de las iglesias y santuarios marianos de Galicia", *El Museo de Pontevedra*, 14, pp. 89-141.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, J. 1895. *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*. Lugo.
- TABOADA CHIVITE, X. 1975. "La encrucijada en el folklore de Galicia", *Boletín Auriense*, 5, pp. 101-112.
- TABOADA CHIVITE, X. 1982. *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña: Sálvora.
- TRANOY, A. 1981. *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans L'Antiquité*. París.
- VARELA VÁZQUEZ, M. M. 2006. *Convivencia entre natureza e supersitição na tradición popular galega*. Valga: Concello.
- VILASECO VÁZQUEZ, X. I. 1999. "A problemática dos enterramentos na Cultura Castrexa do NW. Unha aproximación desde as culturas limítrofes", *Revista Guimarães*, 2, pp. 495-513.