

Explorando sistemas de crezas precristiás na rexión atlántica

JAMES DURAN / SÉAMAS Ó DIREÁIN, PH.D.*

Sumario

Esta é unha exploración da abundante evidencia -desde varias disciplinas académicas- que pode facilitar a reconstrución dos sistemas de crezas precristiás na rexión atlántica, especialmente en Galicia, Irlanda e Bretaña.

Abstract

This is an exploration of the abundant evidence from various academic disciplines which can facilitate the reconstruction of the pre-Christian belief systems of the Atlantic region, especially in Galicia, Ireland, and Britain.

CONTIDO

Lugares Sagrados en Galicia.....	66
Monumentos Megalíticos, Observación Astronómica e Navegación Oceánica.....	67
A Importancia da Tradición Irlandesa Oral e Escrita.....	68
Preservando a Tradición Precristiá en Irlanda e Galicia.....	69
Enfoques Diferentes para a Cristianización.....	71
O «Bautismo dos Deuses» en Irlanda.....	72
As Funcións dos Lugares Sagrados en Galicia.....	74
Seguindo o Camiño das Abellas.....	75
O Significado Cosmolóxico dos Lugares Sagrados.....	76
A Transmisión das Tradicións Precristiás en Islandia e no Mundo Gaélico.....	79
Investigación Sistemática de Campo no Folclore como unha Xanela á Prehistoria....	80
Folclore Gaélico como unha Xanela ó Alén Gaélico.....	81
O Alén dos Saami no Norte de Escandinavia e o dos Gaeles.....	83
Prácticas Vivas de Culto Precristián nunha Zona Gaélica.....	84
Máis sobre os Saami – e a súa Posible Presencia na Escocia Prehistórica.....	84
Sistemas e Prácticas de Crezas Precristiás que Sobreviven na Gran Bretaña Moderna..	86
Investigación de Sistemas de Crezas Precristiás.....	87
A Evidencia do Norte de Inglaterra.....	88
Santos ou Deuses? Por que é tan explicitamente Pagán o Material Inglés?.....	90
Unha Tradición Correspondente na Irlanda do Século XIX.....	91
A Herdanza Común da Irlanda Gaélica e Yorkshire.....	93
A Importancia dos <i>Dúile</i> («Elementos») no <i>Fealsúnacht</i> de Mac Domhnaill.....	94
O Funcionamento dos <i>Dúile</i>	95
Mac Domhnaill sobre a Creación.....	96
A Importancia da Terra como Nai de Todos.....	98
Unha conexión entre Mac Domhnaill e <i>Brugh na Bóinne</i> ?.....	99
Conclusión.....	99
Notas // Referencias.....	101

* James Duran/Séamas Ó Direáin, Ph.D. Acadamh na hOllscolaíochta Gaeilge. National University of Ireland, Galway.

LUGARES SAGRADOS EN GALICIA

Son lingüista e aínda que pasei unha boa parte da miña vida explorando os campos veciños da antropoloxía, do folclore, da mitoloxía e da relixión comparativa, normalmente son remiso a afastarme do campo da lingüística, que foi o centro do traballo da miña vida. Así e todo, varios artigos publicados en anos recentes no *Anuario Brigantino* leváronme a aportar algunha información relacionada co papel dos sistemas de crenzas da rexión atlántica na prehistoria, que poden resultar útiles para comprender a prehistoria galega.

Nun artigo recente no *Anuario Brigantino*¹, Antón Bouzas Sierra describe a etnoastronomía de 21 lugares sagrados de Galicia. Estes lugares son santuarios cristiáns que decote son os puntos focais de peregrinacións en certas épocas do ano. O autor demostra que mediante unha coidadosa observación *in situ*, en momentos críticos do ano, é posible demostrar a conexión destes lugares con outros lugares sagrados dunha rede que está estreitamente relacionada cos ciclos solares e lunares dunha maneira complexa.

Vistos desde estes lugares sagrados, puntos do horizonte tales como picos de montaña adquiren particular importancia en certos momentos clave do ano, cando se ve subir o Sol ou a Lúa por riba do horizonte ou descender por debaixo do horizonte, xustamente por eses puntos do horizonte,

...de maneira que os montes e fitos salientables da paisaxe se interrelacionan cos espazos sagrados rituais (santuarios) integrándose nunha rede que conecta o territorio, decote dun xeito redundante....²

Ademais, adoita haber lendas sagradas relacionadas con santos cristiáns que salientan a importancia destes lugares e poden estar relacionadas con eventos celestes. A orixe precristiá desta complexa paisaxe sagrada pódese ver claramente ó encaixar os fenómenos celestes observados en Galicia cos principais eventos anuais do calendario celta precristián nas zonas celtas do norte. Prestándolle coidadosa atención ás festas trimestrais do ano celta, e en particular á festa de Lugnasad (Lughnasa), que ten lugar 40 días despois do solsticio de verán, pódense calibrar os eventos celestes en Galicia.

Resumindo, o autor demostra que a paisaxe sagrada de Galicia pode ser elucidada por información tomada da rica tradición cultural precristiá, conservada nas zonas celtas do norte e en Irlanda, en particular. Aquí volvemos ver a complementariedade do que se conservou do pasado precristián en Galicia e do que se conservou nas zonas celtas do norte. Galicia conservou unha gran continuidade na súa cultura material do período prerromano, particularmente na súa arquitectura vernácula, pero perdeu unha boa parte da cultura inmaterial que explicaría con detalle a súa cultura material. As zonas celtas do norte, polo contrario, conservaron unha gran parte da súa cultura inmaterial, unha boa parte en forma de antigos manuscritos, mentres que unha gran parte da súa cultura material foi destruída por invasores ó longo dos mil últimos anos. Posteriormente, exploraremos este tema.

Nun artigo posterior, no *Anuario Brigantino*³, Antón Bouzas Sierra describe as súas investigacións en 20 lugares nos que foron encontrados petroglifos nos que aparecen armas da Idade do Bronce e estes lugares tamén poden ser relacionados con un calendario celta lunisolar. Por conseguinte, estes lugares non só deberon existir na Idade do Ferro, senón na precedente Idade do Bronce, polo menos. Ademais, o autor indica que aínda que se descoñecen os rituais que se practicaban nestes lugares... «pode inferirse que eran

dirixidos por individuos pertencentes a unha casta sacerdotal depositaria duns coñecementos calendáricos e astronómicos reservados para iniciados, que servirían para estruturar e controlar a sociedade»⁴. No seu artigo previo, o autor, citando *De bello Gallico*, de Xulio César, identifica os druídas da Galia como un grupo desas características⁵.

Observemos aquí tres elementos sinalados hai tempo por arqueólogos que estudan a tradición megalítica da Europa atlántica: (1) a existencia de lugares sagrados, decote sinalada por monumentos megalíticos, (2) a evidencia dunha sofisticada observación astronómica realizada nestes lugares, (3) o desenvolvemento destes lugares ó longo de milenios por sociedades mariñeiras que vivían en rexións próximas ó mar, decote en illas ou en penínsulas. Este último elemento implica coñecementos de navegación, unha capacidade que está estreitamente relacionada coa observación do ceo.

MONUMENTOS MEGALÍTICOS, OBSERVACIÓN ASTRONÓMICA E NAVEGACIÓN OCEÁNICA

Na súa monumental obra *Facing the Ocean: The Atlantic and its Peoples, 8000 BC-AD 1500*, Barry Cunliffe describe este mundo marítimo con gran detalle⁶. Os mariñeiros tiñan que ter un sofisticado coñecemento da cambiante beiramar, así como un sofisticado coñecemento dos ventos e mareas. Por iso non é de estrañar, por exemplo, que en gaélico irlandés se empreguen adverbios de lugar direccionais usados para describir a dirección do vento e da chuvia en relación ó observador con considerable detalle: *siar*; *thiar*; *aniar* («ó oeste» [desde o observador], «no oeste», «desde o oeste» [cara ó observador]); *soir*; *thoir*; *anoir* («ó leste» [desde o observador], «no leste», «desde o leste» [cara ó observador]), etc. Tamén poden ser empregados en combinación; *an ghaoth aniar aneas* («o vento do suroeste»).

Na conversación irlandesa, esta terminoloxía direccional úsase constantemente e está profundamente entretexida nas expresións idiomáticas da lingua. Por exemplo, *Tháinig siad aniar aduaidh orm* («Colléronme desprevido / sorprendéronme»; literalmente, «Chegaron onda min desde o noroeste»). Un aprendiz de gaélico irlandés pódese preguntar por que é necesaria tal especificación direccional, pero hai que ter presente que os irlandeses sempre estiveron estreitamente vencellados ó océano. De feito, en relación á última expresión idiomática citada, é do noroeste de onde se agardaría que chegase un ataque viquingo, inesperadamente.

Tal e como describe Cunliffe, este mundo marítimo ó longo dun período de 9.500 anos, desde a derradeira fase da Idade do Xeo ata o descubrimento das Américas, vemos un litoral sempre cambiante mentres os glaciares que se derreten fan que suba o nivel do mar en toda a rexión atlántica. Durante a Idade do Xeo, podíase ir a pé, por terra, desde partes de Escandinavia a Escocia, feito este que ten relevancia para a illa de Gran Bretaña poboada de vello, aínda que Irlanda, debido a unha combinación de factores, foi poboada gradualmente e moito despois por visitantes mesolíticos estacionais. Nese mesmo período mesolítico, o que hoxe é o Mar do Norte era maiormente unha marisma usada polas poboacións de Gran Bretaña, Escandinavia e o norte do continente europeo para a pesca e a caza de aves. Unha gran parte dese mundo está agora mergullado baixo o Océano Atlántico.

Decatámonos da importancia da navegación e da actividade náutica celta ó observar a grande flota de enormes barcos de carballo –con velas de coiro e áncoras suxeitas con cadeas de ferro– dos Veneti, con base en Vannes, e destruída por Xulio César.⁷ Archibald Lewis salientou a continua importancia das rutas oceánicas durante o comezo da Idade

Media⁸, antes da conquista do norte de África e da maior parte da Península Ibérica polos árabes e da repentina chegada dos viquingos a finais do século VIII. Naquel momento concreto, co Imperio Romano en ruínas e a Europa continental inzada de invasores xermánicos, as rutas oceánicas eran moito máis rápidas e seguras que intentar viaxar por terra a través de Europa.

A facilidade para viaxar por mar desde o Mediterráneo ata Irlanda directamente explica a presenza de monxes cristiáns procedentes de Siria e de Exipto – e mesmo un monxe etíope en Irlanda, algo que marabilla os irlandeses — a comezos do período cristián, así como os contactos habituais entre eruditos da Península Ibérica e de Irlanda.

Pero como sinala Barry Cunliffe, ese océano occidental estivera dominado desde había tempo por navegantes celtas, quizais desde o comezo da Idade do Bronce como mínimo. Archibald Lewis salienta a importancia das referencias romanas á flota picta en augas do norte de Escocia, algo que non debería sorprendernos, tendo en conta a importancia arqueolóxica de Scara Brae nas Illas Orcadas ó norte de Escocia, xa no período Neolítico.

A IMPORTANCIA DA TRADICIÓN IRLANDESA ORAL E ESCRITA

Antes mencionei que Galicia conservou ben a súa cultura material dos seus períodos máis temperáns, mentres que Irlanda, coa súa cultura material devastada por invasións ó longo de máis de mil anos, conseguiu preservar a súa lingua e as súas tradicións culturais, malia as tremendas perturbacións.

A importancia desa cultura material oral e escrita na reconstrución do pasado cultural irlandés é salientada por John Waddell na súa obra *Archaeology and Celtic Myth: An Exploration* (Arqueoloxía e Mito Celta: Unha Exploración):

A literatura irlandesa temperá é, con moito, a colección máis cuantiosa de material escrito nunha lingua vernácula na Europa occidental. Única en volume e en alcance, está escrita en gaélico irlandés antigo (do 600 ó 900 d. C. aproximadamente) e en gaélico irlandés medio (do 900 ó 1200 d. C. aproximadamente).⁹

Ó falar dos «temas míticos arcaicos e conceptos pagáns» que abundan nese material escrito, comenta que «algúns deses temas míticos poden ser moi antigos».

De cando en vez, os estudantes de lingüística comparativa e mitoloxía teñen identificado temas e características compartidos e decote complexos na tradición celta e védica, por exemplo. Arguméntase que estas características forman parte dunha herdanza indoeuropea común e que teñen miles de anos de antigüidade. Son o bastante numerosas, inusitadas ou relativamente precisas para non ser accidentais e é improbable que fosen transmitidas ó longo dunha distancia xeográfica tan grande en épocas máis recentes.¹⁰

O erudito irlandés Myles Dillon puxo unha énfase particular nas estreitas correspondencias entre as antigas tradicións de Irlanda e India¹¹, mentres Máire MacNeill concluíu que as analoxías máis próximas á súa reconstrución de cerimonia pre cristián en cumios de montes durante a festa de Lughnasa (Lughnasad) en Irlanda atópanse en cerimonia relixiosas hititas nos cumios dos montes para celebrar a colleita na antiga Anatolia.¹²

A explicación máis directa para estas relacións tan próximas, entre estas zonas culturais tan separadas culturalmente, é postular vencellos marítimos desde a zona central



1. Glen Lyon, Perthshire, Scotland. Este é o val das Terras Altas de Escocia no que se informou que existía un lugar de culto na actualidade. Cf. a sección de fotos en Clarke e Roberts (1996).

indoeuropea vía a Península Ibérica ata Irlanda –máis especificamente, desde a Península Balcánica, onde moitos grupos indoeuropeos, incluídos falantes de linguas *centum* e *satem*, convivían en proximidade durante o final do período protoindoeuropeo—. De feito, isto é precisamente o que pretenden facer os partidarios da hipótese «Celtización desde o Oeste».¹³

A antiga Tartesos (Huelva) tivo unha importancia particular como nodo clave desta ruta marítima.¹⁴ E moito despois, como vimos anteriormente, ó comezo do período medieval, esta mesma ruta marítima do Mediterráneo oriental a Irlanda era o camiño de transmisión dos manuscritos e conceptos relixiosos das comunidades monásticas dos cristiáns de Siria e de Exipto para as novas comunidades relixiosas de Irlanda.

PRESERVANDO A TRADICIÓN PRECRISTIÁ EN IRLANDA E GALICIA

Volvendo ás investigacións de Antón Bouzas Sierra na ampla rede de igrexas cristiás na Galicia rural, todas construídas en lugares sagrados precristiáns aliñados con outros lugares sagrados e con prominentes elementos paisaxísticos no horizonte, todos marcando eventos astronómicos clave en momentos cruciais do ano, por que temos tan pouca información de fontes galegas sobre o significado orixinal destes lugares sagrados, cando temos abundante información sobre este tipo de lugares na Irlanda gaélica? Por que temos que procurar en Irlanda explicacións sobre o significado destes lugares? Tanto Irlanda como Galicia teñen culturas celtas distintas pero estreitamente relacionadas, están na ruta marítima ó Mediterráneo oriental e teñen abundante evidencia material dos lugares sagrados, incluíndo monumentos e artefactos que nunca foron «cristianizados».

Aínda estando baixo o dominio romano, Galicia debeu reter unha boa parte de autonomía cultural nas zonas rurais da montaña e non hai razóns para sospeitar que nesas zonas o latín substituíse moi rapidamente a lingua celta local, de xeito que a lingua celta local e mailos coñecementos tradicionais asociados a ela deberon sobrevivir facilmente. Observemos, por exemplo, que na Britannia romana a lingua galesa e a súa cultura sobreviviron á caída do dominio romano tanto nas zonas do norte como nas do oeste. As

invasións xermánicas de Galicia, tales como a dos suevos, non deberían alterar as pautas do uso rural da lingua nin os coñecementos do significado dos lugares sagrados locais, xa que parece que os invasores xermánicos representaban novos grupos de elite na Península Ibérica e non ondas de colonizadores xermánicos como as que migraron de zonas xermánicas veciñas para asentarse no norte de Francia, no sur de Alemaña e no leste de Gran Bretaña.

Creo que a resposta á diferenza na preservación de tradicións que expliquen o significado precristián dos lugares sagrados en Irlanda e en Galicia está no xeito no que se levou a cabo a introdución do cristianismo nestas dúas rexións. Segundo o erudito John Carey, a introdución do cristianismo en Irlanda foi algo único en Europa.¹⁵ Aínda que o Papa enviou a Palladius, un misionero cristián máis convencional para introducir o cristianismo en Irlanda, a verdadeira cristianización de Irlanda foi levada a cabo por un misionero moi pouco común: un mozo británico que na súa adolescencia fora escravizado por piratas irlandeses e retido durante seis anos nas zonas máis remotas de Irlanda e que fuxiu de alí para regresar nunha etapa moi posterior da súa vida e non volver marchar nunca de Irlanda.

En certo sentido, San Patricio foi o misionero perfecto. Durante o seu cativerio, asimilara a lingua e a cultura gaélicas e, unha vez ordenado sacerdote e bispo, non puido seguir lonxe das persoas que alí coñecera. Trala súa fuxida de Irlanda, fora preparado para o sacerdocio por Germanus, bispo de Auxerre, na Galia, unha rexión moi familiarizada cos «bárbaros», xa que as tribos xermánicas invadían a Galia constantemente. Así e todo, malia o alento de Germanus, os bispos británicos opuxéronse á súa misión en Irlanda durante varios anos. De tódolos xeitos, finalmente oíu nun soño «a voz dos que estaban a carón da fraga de Voclut, que está preto do Océano Atlántico», berrando, «Pedímosche, rapaz, que veñas e camiñes entre nós unha vez máis». Aquilo chegoume ó corazón e non puiden seguir lendo, así que espertei».¹⁶ Patricio saíu axiña para Irlanda.

O seu impacto nun mundo tribal cunha cultura indíxena intacta de milenios de antigüidade –un mundo rural sen cidades que nunca estivera baixo o dominio romano– foi tremendo. Ademais, o seu impacto foi continuo e marcou as pautas para os séculos vindeiros e ata o presente. Colm Cille (San Columba) aceptou o reto nas zonas pictas de Escocia e San Columbano levou o mesmo espírito ás zonas pagás da Europa continental, chegando ó fin da súa vida en Bobbio, Italia.

Parece que o enfoque de Patricio para a evanxelización foi moi semellante ó que usou San Paulo cos gregos da Acrópole, enfrontándose á cultura nos seus propios termos.¹⁷ Como resultado, retívose e decote reinterpretouse unha enorme cantidade de coñecementos pagáns dentro dunha infraestrutura cristiá, ós que posteriormente lles darían forma escrita monxes cristiáns. Mesmo os monxes cristiáns exhibiron un comportamento que parecía tan característico dun *draoi* (druída) como dun monxe do deserto exipcio. Lembro a historia do misionero irlandés, San Aidan, estando metido no mar ata a cintura, pregándolle a Deus cunha voz como o son das ondas.

Aínda que Patricio era un home humilde dedicado ós pobres e avergonzado do seu rudimentario latín, conseguiu atraer moitos seguidores entre o estrato dominante da sociedade local. Ademais dos fillos e fillas dos reis e dos nobres, debeu atraer moitos membros dos *aos dána*, o estrato douto da sociedade gaélica, que foron absorbidos polo mundo monástico irlandés en rápida formación. Polo que parece, aparte de realizar sacrificios ós antigos deuses, había poucas cousas que excluísen unha persoa con profundos coñecementos pagáns da comunidade cristiá.

A cultura dos devanceiros podía adaptarse á nova orde gaélica cristiá por medio de diversas estratexias. Unha delas –o evemerismo– simplemente reconvertía os vellos deuses en figuras históricas que reinaran en épocas distantes, mentres que outra estratexia –a demonización– consistía en velos como demos vivos que interactuaban cos humanos no mundo do momento. Aínda que outra estratexia era velos como «anxos medio caídos» ou, se cadra, como seres dun «Alén» paralelo.¹⁸ Ó final, os monxes cristiáns viron todos estes coñecementos populares como unha valiosa información sobre o seu pasado cultural e, en particular, trala chegada dos invasores escandinavos que non tiñan escrúpulo ningún para saquear e queimar os mosteiros cos seus valiosos manuscritos. Despois destas traumáticas experiencias, os monxes cristiáns, que pasaron os devanditos coñecementos á lingua escrita, debéronse considerar o vencello vital entre o longo pasado pagán e o presente cristián.

ENFOQUES DIFERENTES PARA A CRISTIANIZACIÓN

Como xa mencionei, esta veneración polo pasado pagán era único na Europa occidental daquela época. Nunha carta a outro crego, Alcuíno, o erudito cristián anglosaxón, opoñíase enerxicamente a que os sacerdotes escoitasen arpistas cantando cancións sobre o pasado pagán anglosaxón.

...Que ten que ver Ingeld con Cristo? A casa é estreita; non poderá darlles cabida a ámbolos dous. O Rei celestial non quere ter nada que ver cos reis perdidos dos pagáns... o Rey eterno reina no ceo, mentres que o rei pagán perdido xeme no inferno...¹⁹

Aproximadamente ó mesmo tempo que tiña lugar a indixenización do cristianismo en Irlanda, temos esta cita de Galicia, no Segundo Concilio de Braga no ano 572, mostrando a mesma actitude negativa con respecto á cultura precristiá local:

...non lles está permitido ós cristiáns conservar as tradicións dos xentís nin festexalas, nin tampouco ter en conta os elementos, o curso da Lúa, ou das estrelas, ou a va falacia dos astros, para a construción da súa casa, ou para sementar, ou a plantación de árbores, ou para a celebración do matrimonio...²⁰

Pero como puntualiza Bouzas Sierra:

Así e todo, a sacralidade dos astros, dos montes, dos ríos, das fontes, ou da vexetación continuou impregnando as crenzas populares, polo que as condenas e excomuñóns tiveron que repetirse noutros concilios ó longo dos séculos.²¹

En canto o devandito extracto do Segundo Concilio de Braga, que «...non lles está permitido ós cristiáns... ter en conta os elementos...», o epíteto gaélico normal para Deus era *Rí na nDúl* («Rei dos Elementos»), que representa unha clara diferenza de actitude con respecto ós elementos da natureza entre o clero de Irlanda e de Escocia por unha parte e o clero de Galicia pola outra, no mesmo momento crítico da historia, aproximadamente.

Na súa importantísima obra *Where Three Streams Meet: Celtic Spirituality*²², Seán Ó Duinn, o monxe e erudito beneditino, fala repetidamente do papel central das forzas elementais da natureza como manifestacións do poder vivo de Deus no universo. Isto

queda explicado en detalle nunha importante biografía de San Patricio do século IX. Como nos informa Ó Duinn:

Na conversación celebrada entre San Patricio e as fillas de Laoghaire na fonte de Clebech, como está descrito en *Vita Tripartita*, San Patricio explica que Deus está detrás dos elementos e é máis fundamental ca eles, aínda que reside neles, *Inspirat omnia, vivificat omnia, superat omnia, suffultat (suffulcit) omnia. Solis lumen illuminat et lumen lune*. (Stokes, 1887, 100-102) («Respira en todo, dálle vida a todo, supérao todo, dálle soporte a todo. Acende a luz do Sol e acende a luz da Lúa»).²³

Así, a diferenza entre Galicia e Irlanda nesta etapa crucial da súa cristianización no século VI d. C. é que, en Galicia, a Igrexa Cristiá estaba remodelando firmemente a cultura local para adaptala ó cristianismo, mentres que, en Irlanda, a Igrexa estaba remodelando o cristianismo para adaptalo á cultura local.

O «BAUTISMO DOS DEUSES» EN IRLANDA

En Irlanda, a partir de Patricio, a énfase púxose nos Evanxeos e nas ensinanzas fundamentais da Igrexa. Perservouse todo aquilo que non se opoñía directamente á doutrina central cristiá e á práctica relixiosa.²⁴ Nesta perspectiva, os sacrificios e as crenzas nos deuses pagáns tiñan que ser rexeitados, pero todo o pertencente ó sistema tradicional de crenzas que podía ser incorporado ó novo sistema híbrido foi aceptado. Dese xeito, mesmo os mitos e as prácticas asociadas ós vellos deuses pagáns foron asociados moi axiña ós santos irlandeses locais. O exemplo máis salientable é o de Santa Bríxida de Kildare, co seu culto ó lume e o seu simbolismo solar.²⁵

Esta amplitude de criterio de Patricio e mailos seus sucesores foi máis aló do amor polo pobo gaélico e a súa cultura. Ampliouse tamén ás ideas e escritos relixiosos de zonas distantes do mundo cristián, especialmente do Mediterráneo oriental. A igrexa da cristiandade occidental sospeitaba frecuentemente que monxes desas zonas fomentaban ideas heréticas, en particular, o monofisismo. Pero en Irlanda, todos eses monxes eran ben recibidos como compañeiros cristiáns da Terra Santa e as súas ideas encontraban un público preparado. Como resultado, atopamos unha estraña especulación relixiosa na Irlanda cristiá temperá e parece que unha gran parte estaba baseada en escritos gnósticos de Oriente Medio.²⁶

A clave desta explosión de actividade erudita ten que ser que a intelectualidade indíxena, os *aos dána*, cos seus profundos coñecementos nativos, foi amplamente absorbida na nova actividade erudita cristiá. Se non eran eruditos monásticos exactamente, traballaban xunto cos monxes como fontes de información secular e esa disposición mantívose ata o presente. Isto explica o seu entusiasmo polo grego e o latín como linguas de erudición co que rapidamente acadaron reputación na Europa continental. Para a nosa finalidade, Dicuil, o erudito irlandés que ensinou no reino franco de Ludovico Pío no século IX, é particularmente interesante, xa que acadou sona polos seus amplos coñecementos de astronomía e xeografía. A súa obra principal, *De mensura Orbis terrae*, contén nova información de monxes itinerantes irlandeses que parece que navegaran cara ó norte ata chegar ás Illas Feroe e a Islandia.

A miúdo, é moi difícil determinar que ideas dos escritos esotéricos irlandeses foron recollidas da tradición indíxena gaélica e que ideas teñen a súa orixe en manuscritos

estranxeiros, decote de orixe gnóstica. E con frecuencia, as ideas imaxinativas parecen ser unha mestura de tradicións nativas e estranxeiras. O tema da viaxe diaria do Sol cruzando o ceo e a súa misteriosa viaxe nocturna logo de desaparecer no océano occidental, só para reaparecer á mañá seguinte polo leste, é un exemplo excelente.

Como salienta John Waddell, o erudito irlandés, na súa discusión sobre a mitoloxía solar nas Idades do Bronce e do Ferro en Irlanda:

Noutroira, o misterio da viaxe nocturna do Sol era unha verdadeira preocupación. Preocupaba moito a mente medieval e figura... nunha sección dun texto apócrifo do século IX en gaélico irlandés antigo *In Tenga Bithnua* (A Lingua Semprenova)... Aquí dísenos que no cuarto día da creación, Deus creou o «circuíto ígneo do Sol», que... co seu brillo ilumina cada noite doce chairas debaixo das beiras do mundo.²⁷

Citando o erudito John Carey, Waddell di que:

...as descrições dalgunhas destas chairas... son comparables ás marabillas do Alén da tradición irlandesa, pero outras derivan de escritos gnósticos do Exipto da antigüidade tardía. Fose cal fose a fonte da idea de que o Sol nocturno pasa a través do Alén, aínda estaba en vigor no Exipto do século IV...²⁸

Despois, Waddell cita outra fonte:

A cuestión foi preguntada moi claramente no texto *Immram Úa Corra* («A Viaxe dos Huí Corra») de comezos do século XII, un relato da viaxe marítima de tres irmáns que, ó mirar ó solpor na costa atlántica do oeste de Irlanda, preguntaron: *Cia leth i teit an grian o thét fon fairrciu?* («A onde vai o Sol cando se mete baixo o mar?»). É evidente que esta pregunta formaba parte dos coñecementos indíxenas nunha época moi anterior, a vulgar pola imaxinería solar que sobreviviu.²⁹

E conclúe:

A *Coroa Petrie* e o Escudo de Battersea, de finais da Idade do Ferro... só son dous obxectos que mostran a persistencia deste modelo cosmolóxico (polo menos ata os primeiros séculos d. C.) e esta é unha boa ilustración da retención e da transmisión dunha crenza profundamente arraigada durante uns dous milenios en tempos preliterarios. Fose cal fose a inspiración, o autor de *In Tenga Bithnua*, aínda que nun contexto literario cristián, reiterou unha teoría solar que, dunha forma ou de outra, era, como mínimo, tan antiga como a Idade do Bronce. É posible que estivese de actualidade en Newgrange, cando alí se celebraba o misterio da reaparición do Sol.³⁰

Observemos que parece que os escritores cristiáns irlandeses, ó afondar nos temas tratados nas versións orixinais que, aparentemente, tiñan a súa orixe no Mediterráneo oriental, incluían «feitos» collidos da tradición indíxena, en lugar de reproducir simplemente imaxes fantásticas tomadas da súa imaxinación. Ó eliminar da análise os elementos máis obvios de Oriente Próximo, quizais poidamos descubrir que o resto do material mostra unha imaxe máis coherente da tradición indíxena. Non hai dúbida de que temos moito material claramente baseado na tradición indíxena recollida tanto dos antigos textos en gaélico irlandés como das pescudas no folclore moderno en Irlanda que pode ser útil para a nosa análise.

Antes de deixar este tópic, debo mencionar un curioso poema asociado á biografía de San Columbano. A biografía foi escrita por Jonas de Bobbio pouco despois do pasamento do santo no mosteiro que fundara en Bobbio, Italia, pero é case seguro que o poema, escrito en hiberno-latín, foi escrito en Bobbio por un dos compañeiros monásticos irlandeses de Columbano. Titulado *Hibernia Insula* (A Illa de Irlanda), menciona a illa brevemente como a illa do océano occidental na que naceu Columbano, pero despois dedica o resto do longo poema a unha descrición da viaxe do Sol cara ó oeste e, tralo seu descenso no océano occidental, a súa viaxe nocturna cara ó leste, onde volve nacer cada día.³¹ Parece como se a viaxe diúrna e nocturna do Sol fose un tema moi prominente entre os irlandeses, na súa terra ou no estranxeiro.

AS FUNCIONS DOS LUGARES SAGRADOS EN GALICIA

Volvamos agora á ampla rede de 21 lugares sagrados de Galicia descrita por Antón Bouzas Sierra. Como xa mencionei, tódalas igrexas eran construídas en lugares sagrados precristiáns, aliñados con outros lugares sagrados e con elementos paisaxísticos prominentes no horizonte. Ademais, todos estes lugares eran excelentes puntos desde os que observar eventos astronómicos clave en momentos cruciais do ano, que podían estar directamente relacionados con eventos do calendario agrícola—como na Irlanda gaélica—.³²

Bouzas Sierra explica:

A importancia do calendario nas latitudes medias é algo tan perentorio, que basta con que calquera comece a traballar unha humilde horta para darse conta de que a súa primeira necesidade (e o fallo máis elemental que se poida cometer) sempre será non respectar o tempo dos traballos, as sementeiras e as plantacións. Aínda que se dispoña da mellor terra e do clima máis benigno do mundo e incluso en ausencia de pragas, apenas se obterán resultados de non axustar as diferentes labores ó momento axeitado do ciclo anual.³³

Pero estes lugares sagrados —pagáns ou cristiáns— non eran simples lugares de observación agrícola, claro. Tamén formaban parte dunha rede de lugares que contiñan unha poderosa enerxía que fomenta a fertilidade, tal como nos informan os eruditos Milagros Torrado Cespón e Fernando Alonso Romero³⁴. Ó falaren da importancia dos outeiros, din:

Nos outeiros era onde se encontraban os altares primitivos, decote constituídos por un simple penedo con coviñas para as ofrendas destinadas ás divindades coa fin de obter solucións ós problemas humanos, na súa maioría relacionados coa fertilidade e coa fecundidade. Nos seus cumios realizábanse tamén rogativas, ritos impetratorios, congratulatorios, etc. De tal maneira que moitos dos santuarios, igrexas ou capelas, sobre todo os que están nos montes, tiveron a súa orixe no culto pagán á divindade do outeiro que alí existira.³⁵

Nas proximidades inmediatas a estes lugares sagrados cristiáns, existían diversos elementos naturais que posuían un significado sagrado para a poboación local, tales como ríos e fontes con supostos poderes de curación. Torrado Cespón e Alonso Romero exploran algúns destes elementos naturais, especialmente aqueles relacionados co fomento da fertilidade en parellas casadas e coa facilidade para parir en mulleres preñadas. Neles inclúense árbores enormes e moi vellas, e grandes penedos con e sen petroglifos, así como ríos e fontes. Os carballos, especialmente as sobreiras e os carballos, tiñan unha

particular importancia, xa que estas árbores –sobre todo as que tiñan cavidades– considerábanse a orixe das almas de nenos aínda por nacer.³⁶

Estas cavidades, claro, son lugares preferidos polas abellas para facer as súas colmeas e, se lembramos que en moitas partes da zona de cultura indoeuropea se considera que as abellas representan as almas dos mortos³⁷, é lóxico ver estas cavidades como representacións do útero no que renacen as almas dos finados. Así que é lóxico supoñer que unha visita a un destes lugares podería ter como resultado a concepción no caso dunha muller con dificultades para concibir un fillo.

SEGUINDO O CAMIÑO DAS ABELLAS

Tras mencionar as abellas como representacións das almas dos finados, paga a pena botarlle unha ollada a un artigo anterior de Alonso Romero sobre un ritual dos velorios galegos coñecido como o abellón.³⁸ Segundo o autor, o abellón era:

...un antigo costume funerario: «a danza do abellón», que se efectuaba imitando o voo do abellón arredor do cadáver nalgunhas vilas costeiras do sur de Galicia.

A danza realizábase como segue:

...cando xa ía ben entrada a noite e o sono e o cansazo comezaban a notarse, poñíase en pé toda a concurrencia para dar comezo ó rito funerario que se coñecía co nome de «o abellón». Os familiares e amigos do finado trasladábanse á habitación na que estaba o cadáver e en torno a el formaban un corro, collíanse da man, e sen dicir unha soa palabra empezaban a dar voltas e voltas arredor do morto, aumentando progresivamente a velocidade dos xiros e sen deixar de imitar coa boca o fungar do abellón. Durante o tempo que duraba esta estraña cerimonia non se podía deixar de dar voltas e tampouco se podía falar, pois o que así o fixese corría o risco de ser o próximo en morrer. García Ramos, que viviu nos tempos nos que aínda estaba vixente esta tradición, di que se efectuaba nas Rías Baixas...³⁹

Este ritual recórdame unha misteriosa práctica á que se refiren na *fiannaíocht* (a literatura que describe os feitos dos *Fianna*, as lendarias bandas de guerreiros-cazadores⁴⁰ que vivían nas zonas remotas de Irlanda e de Escocia e que estaban baixo o mando de líderes lendarios tales como Fionn Mac Cumhaill e Goll Mac Morna). En momentos especiais, tales como antes dunha gran batalla, os guerreiros realizaban *An Dord Fiann* («o Fungar dos Fianna»), ás veces, acompañado do bater das lanzas. Eu pensara nisto como unha preparación para a morte no combate, como «anunciarlles ás abellas a súa próxima morte». Non se dicía nada, pero o fungar mesmo podía producir fermosas e máxicas harmonías que causaban somnolencia. A relación entre *An Dord Fiann* e *dord beach* (o fungar das abellas) parece evidente.

Así e todo, despois de examinar coidadosamente tódalas referencias textuais na literatura feniana, parece claro que a representación era un efecto coral producido polos guerreiros fenianos para mostrar virilidade e solidariedade en diversos contextos, algúns moi distantes da guerra e dunha morte inminente. Por exemplo, cando Fionn, o seu líder, vai namorar a Créde, a fada, no seu outeiro das fadas, rodeado polas súas 150 mulleres, os seus guerreiros producen o *Dord Fiann* batendo as súas lanzas, que lles parece moi atractivo ás mulleres.⁴¹

Polo contrario, cando os Fianna se encontran atrapados noutro outeiro das fadas, Bruíon an Chaorthainn, ... *ligeadar gártha troma truamhéalacha astu os ard ...* («...emitiron berros fortes e magoantes...»). Entón, Fionn repréndeos, dicindo:

Scoirigí, a Fhianna Éireann ... agus ná déanaigí mná caointe díobh féin le hucht bhur mbáis! Ach gabhaigí meanma agus misneach chugaibh, agus seinnigí an Dord Fiann dúinn go cumhach ceolbhinn mar oirfideach roimh an mbás («Parade!, Fianna de Irlanda, e non vos convertades en carpideiras ó vervos ante a morte! Fungade o Dord Fiann por nós tristemente, melodiosamente, como música antes da morte!»)⁴²

E despois,

... Dhlúthadar a mbéal chun a chéile agus sheinneadar an Dord Fiann d'Fhionn agus dóibh féin («... apertaron os beizos e fungaron o Dord Fiann por Fionn e por eles mesmos»)⁴³

Fose cal fose o significado máis profundo do *Dord Fiann* na literatura feniana, está claro que nunca se usou como parte das cerimonias fúnebres normais dos gaeles, dos seus curmáns galeses, ou dos seus veciños xermánicos do leste. No mundo gaélico, chorar nos funerais sempre lles correspondeu ás *mná caointe* («carpideiras»), malia as obxeccións ocasionais dos sacerdotes locais, e é unha práctica que se remonta claramente a épocas pagás.

Ademais, o papel das *mná caointe* está intimamente relacionado con crenzas máis antigas, tales como a da *bean sí* (a «banshee» ou mensaxeira da morte)⁴⁴ ou a da *badhbh*, unha manifestación da *Mór-Rioghain* /Gran Raíña), unha deusa precristiá asociada á morte no combate que decote asumía a forma dun corvo preeiro.

Parece que, polo momento, debemos aceptar a conclusión de Alonso Romero de que a restrición do *abellón* a unha zona moi romanizada con contactos marítimos comerciais co Mediterráneo suxire que é un rito que chegou coa conquista romana e non ten eco ningún na cultura precristiá de Galicia nin coa dos seus veciños do norte.⁴⁵

OSIGNIFICADO COSMOLÓXICO DOS LUGARES SAGRADOS

Volvendo agora a estes lugares sagrados nos outeiros e carballos, penedos, fontes e ríos, nos arredores destes lugares, podemos intentar visualizalos a través dos ollos daqueles que participaron en ritos relixiosos na era precristiá. Na súa obra clásica *Patterns in Comparative Religion* (Pautas na Relixión Comparativa), Mircea Eliade refírese a «epifanías» descubertas en lugares sagrados, que representan «hierofanías», manifestacións do sagrado en certos momentos e lugares específicos.⁴⁶

Unha estendida «epifanía» encontrada no mundo indoeuropeo está constituída por unha árbore sagrada, decote considerada como un *axis mundi* que conecta o ceo e a terra, unha fonte ou manancial ó pé da árbore, unha pedra grande a carón da poza, e certos peixes que nadan na poza, e que, cando os pescan e os comen, confírenlle unha sabedoría sobrenatural á persoa que os come. É certo que en Galicia, os lugares sagrados –tanto cristiáns como pagáns– parecen ser dese tipo, cunha variedade de obxectos sagrados semellante ós que mencionamos, e atraen unha recua de devotos, ben polos rituais estacionais ou por necesidades persoais urxentes, que son testemuña da santidad destes lugares.

Vexamos unha antiga visión irlandesa do Alén que inclúe a mesma variedade de obxectos sagrados:



2. *Tigh na Cailliche* («A Casa da Vella») en Glen Lyon. Durante o inverno, as pedras sagradas gardábanse nesta cabana. Cf. Clarke and Roberts (1996).



3. *A' Chailleach, am Bodach, and a' Nighean* («A Vella, o Vello e a Filla.») Estas pedras naturais, gastadas pola auga, eran veneradas e gardadas na cabana chamada *Tigh na Cailliche* («A Casa da Vella»). Cf. Clarke and Roberts (1996).

Entón viu outra fortaleza, grande e real,
e outro muro de bronce arredor dela.
No interior había catro casas.
Entrou na fortaleza.

Viu a gran casa real
coa estrutura da casa feita de bronce,
e o seu sebe feito de prata,
e o seu teito de ás de aves brancas.

Entón viu unha fonte brillante no cercado,
con cinco mananciais que fluían dela,
e unha multitude de persoas bebendo a súa auga en quendas,
e as nove abeleiras de Buan («Eterno») medrando por riba da fonte.
As abeleiras moradas deitaban as súas abelás na fonte,
e os cinco salmóns que había na poza collíanas e cascábanas
e mandaban as cascas flotando polos regatos abaixo.
O son daqueles regatos ó caer
era máis doce ca calquera musica que se cante.

Daquela Cormac entrou na casa real.⁴⁷

E podemos engadir a visión correspondente da tradición escandinava, da *Prose Edda* de **Snorri** Sturluson:

Entón preguntou Gangleri: En que sentido é famoso ese lugar?

Entón dixo Igual-de-Alto: O freixo é a árbore mellor e máis grandiosa de todas. As súas pólas esténdense por riba de todo o mundo e pasan por riba do ceo. Tres raíces que chegan moi lonxe manteñen a árbore na súa posición...

Baixo a raíz que xira na dirección dos ogros da xeada está o manancial de Mímir, no que hai sabedoría e comprensión agochados; Mímir é o nome do dono do manancial. Ten moita sabedoría porque bebe (auga) do manancial polo corno Gjöll...

A terceira raíz do freixo está no ceo, e baixo a raíz está o moi sagrado manancial chamado o Manancial du Urð [Destino]. Alí réunese o tribunal de xustiza dos deuses...

Preto do manancial, baixo o freixo, hai unha fermosa sala, e dela saen tres doncelas cuxos nomes son Urð, Verðandi, Skuld [Pasado, Presente, Futuro]. Estas doncelas danlle forma á vida dos homes, e chamámolas Norns. Hai máis Norns, claro, aquelas que acoden a cada neno que nace para poder darlle forma á súa vida, e estas son beneficiosas...

Ademais, dise que as Norns que viven preto do manancial de Urð collen auga do manancial tódolos días, e xunto con ela, a lama que hai arredor do manancial, e asperxen o freixo para que non se lle murchen nin lle podrezan as pólas. Pero esa auga é tan sagrada que todo o que entra no manancial vólvese tan branco como a película (que é chamada «tona») que hai dentro da casca do ovo...

O resío que dela cae á terra é coñecido como melada polos homes, e aliméntanse del as abellas. No manancial de Urð nútrense dúas aves; chámanse cisnes, e deles proveñen as aves dese nome.⁴⁸

Vese claramente que estas dúas paisaxes virtuais representan o mesmo arquetipo, cunha lixeira alteración dos detalles e, como sinala Eliade, «... calquera árbore pódese converter na Árbore Cómica, calquera auga pode ser identificada coas augas primixenias...»⁴⁹

... o arquetipo pode ser repetido a calquera nivel que desexe o home, e baixo calquera forma, por rudimentaria que sexa (igual que coa árbore sagrada, as augas sagradas, etc.); o que me parece significativo non é o feito de que o arquetipo estea aberto a rudimentarias imitacións (repeticións), senón o feito de que o home tende, mesmo ós niveis máis baixos da súa experiencia relixiosa «inmediata», a achegarse a este arquetipo e facelo presente. Se isto nos revela algo sobre o lugar do home no cosmos ... é a necesidade que o home sente constantemente de «facer realidade» os arquetipos mesmo ata os niveis máis baixos e «impuros» da súa existencia inmediata; é esta ansia por formas transcendentales –neste caso, por espazo sagrado–.⁵⁰

Nestas dúas escenas descritas, atopamos árbores sagradas, e baixo elas pozas de auga que conteñen auga que confiren sabedoría (na versión escandinava) ou peixes (o salmón) que, se se comen, confiren sabedoría (noutros textos gaélicos). Preto hai casas reais ou salas nas que viven doncelas (na versión escandinava), pero lembremos o outeiro das fadas de Créde coas súas 150 doncelas no relato feniano. As doncelas escandinavas danlle forma ó destino de cada neno que nace⁵¹, e asperxen as raíces do que, evidentemente, é unha Árbore da Vida. O resío desta árbore é melada, e del aliméntanse as abellas. En canto os cisnes escandinavos, humanos (ou deuses) en forma de cisne aparecen repetidamente como figuras importantes nos textos mitolóxicos en gaélico irlandés antigo.

Así que aquí, ademais doutras cousas descritas, temos árbores, bebés, mulleres que os coidan e guían o seu destino –e abellas alimentadas por unha árbore da vida–. Ó rememorar os lugares sagrados nos outeiros de Galicia, pregúntase un se un escenario semellante era concibido para estes lugares nas Idades do Bronce e do Ferro. Unha inspección máis detallada do folclore de Galicia podería revelar máis información.

A TRANSMISIÓN DE TRADICIÓNS PRECRISTIÁS EN ISLANDIA E NO MUNDO GAÉLICO

Ó texto irlandés que vimos de examinar daríalle forma, primeiro a un *aos dána* pagán e despois a un *aos dána* cristián, copistas monásticos incluídos, que transmitiron os textos en forma escrita. O texto escandinavo debémollos ó notable islandés Snorri Sturluson, que viviu a finais do século XII e comezos do século XIII e converteu textos orais en textos escritos. Foi Snorri quen nos deu as cancións pagás dos deuses na *Edda Poética*.⁵²

A sociedade islandesa era unha sociedade extraordinaria. Estaba composta en gran parte por fuxidos da xustiza norueguesa e tiña un gran compoñente de gaeles tanto de Escocia como de Irlanda (quizais un cuarto da poboación). Representaban tódolos niveis da sociedade norueguesa, e os islandeses funcionaban moi democraticamente baixo as duras condicións do clima e da paisaxe islandeses. Mentres que o que sabemos da vida gaélica tende a estar centrado nos estratos superiores da sociedade gaélica, o centro da voluminosa literatura das sagas islandesas é moito máis amplo e danos unha valiosa imaxe dos «viquingos» na casa (na súa terra).

Así e todo, hai certas lagoas no que sabemos de crenzas e prácticas precristiás en Escandinavia, igual que as hai no mundo gaélico ou no mundo britónico. De tódolos xeitos, ó mirarmos ó norte desde Galicia, é importante ter presente que Escandinavia estaba no extremo norte da rede de comercio marítimo da Idade do Bronce e da Idade do Ferro,⁵³ e que sempre é prudente ter en mente os datos do mundo escandinavo ó interpretar datos arqueolóxicos de Galicia.

De tódolos xeitos, temos unha notable cantidade de material sobre as crenzas a as prácticas das comunidades gaélicas nas illas próximas á costa escocesa a finais do século XIX na obra enciclopédica *Carmina Gadelica*.⁵⁴ Este material recollido ó longo dun período de 40 anos polo investigador gaélicofalante Alexander Carmichael, é un tesouro.

Aínda que hoxe as Illas Hébridais Interiores e Exteriores parecen remotas no mapa de Europa, noutrora foron unha parte intrincada da comunidade de comercio marítimo dos celtas atlánticos. Lembremos, por exemplo, a importancia de Scara Brae nas Illas Orcadas xa no Período Neolítico. É moi posible, polo tanto, que o seu sistema de crenzas poida moi ben ser representativo dos mariñeiros celtas que percorrían o Atlántico durante as Idades do Bronce e do Ferro. Como vemos pola vida dos insulares de Blaskett, Aran e Tory ata anos recentes, os mundos nos que vivían todos estes insulares eran moi semellantes e parecen reflectir unha pauta que se estende ó longo de milenios.

De tódolos xeitos, ó contrario dos textos antes presentados, o material de *Carmina Gadelica* representa o amplo estrato da base da sociedade gaélica. É ese estrato o que decote conserva os elementos culturais máis arcaicos en calquera sociedade rural. Aínda que aquí non poidamos extraer moito material desta rica colección, é bo mencionar a existencia dun recurso tan valioso para a exploración de sistemas de crenzas precristiás na rexión atlántica. Como di o propio Carmichael,

Os misioneiros celtas permitiron a permanencia de elementos pagáns enxertados no seu culto cristián a partir de entón. De aí a mestura da relixión pagá e da cristiá nestes poemas...⁵⁵

Varias das pregarias parecen francamente pagás, con pouca influencia cristiá visible. Outras, tales como as oracións dedicadas a Brigid, parecen vestir os santos con atributos que un esperaría nos deuses pagáns. Os rituais que acompañan estas oracións son, decote, de carácter precristián. Pero, ó final, está todo incluído na estrutura cristiá sen ningunha sensación de tensión ou de conflito.

INVESTIGACIÓN SISTEMÁTICA DE CAMPO NO FOLCLORE COMO UNHA XANELA Á PREHISTORIA

O abundante material que hai en *Carmina Gadelica* é típico dos grandes estudos sobre o folclore nos que o material é recollido no campo por investigadores especializados durante longos períodos de tempo. A cotío, quen o recada é unha persoa de fóra da zona que é ben coñecida pola xente local. Despois, o material recollido é coidadosamente analizado por especialistas en folclore en universidades e en arquivos nacionais de folclore. O material arquivado –tanto o gravado como o transcrito– é organizado en amplas categorías de folclore e indexado coidadosamente para ser recuperado por eruditos locais e internacionais.

No caso dos contos, que se cadra constitúen a categoría máis importante de material folclórico, os individuais poden ser organizados en tipos principais de relatos e tódalas súas distintas versións. Entón os contos poden ser analizados segundo os seus elementos constituíntes: personaxes principais, eventos, contextos, etc. Estes elementos son coñecidos como *motivos* (temas centrais), e poden ser extremadamente valiosos ó analizar non só contos, senón lendas.⁵⁶

Por exemplo, en Bouzas (2015), o autor menciona motivos tales como barcas de pedra, carros de bois, o gran boi de Ons, condutor das almas, e San Mamede, co seu lendario carro tirado por corzos e lobos, todos relacionados cos lugares sagrados de Galicia.

Tales motivos poden ser buscados non só en Galicia ou na Península Ibérica en xeral, senón ó longo de toda a costa atlántica en dirección norte ata Escandinavia –especialmente nas zonas gaélicas de Irlanda e de Escocia–. Decote, a súa distribución actual revela conexións entre áreas xeográficas que se remontan á prehistoria. Por exemplo, en canto ó motivo dun santo que chega á terra nunha barca de pedra, nas Illas de Arán dise que tanto Colm Cille como Santo Enda chegaron en barcas de pedra, e certos penedos con forma de *currach* móstranse con orgullo ós visitantes como a nave real!⁵⁷

Partindo deste exemplo, pódese ver a importancia de crear un índice de motivos (temas centrais) para Galicia e para toda a Península Ibérica para poder investigar a distribución de motivos específicos e as súas variantes nas lendas vencelladas a lugares sagrados.

No norte, no centro e no leste de Europa, o arquivado e indexado de contos e outro material folclórico avanzou con forza, especialmente desde comezos do século XX. Irlanda foi particularmente afortunada, xa que pouco despois da independencia, eruditos escandinavos e alemáns axudaron ós irlandeses a recoller unha enorme cantidade de material folclórico e a organizar os datos. Por exemplo, na década de 1930, dirixidos polos seus mestres, alumnos de todo o país recolleron máis de un millón de páxinas manuscritas de material folclórico dos seus parentes e veciños.

Os eruditos do leste da rexión báltica, incluídos os países recentemente independizados, Finlandia, Estonia, Letonia e Lituania, convertéronse en exemplares recadadores e arquivadores de material folclórico. Letonia e Lituania teñen un interese especial para o noso estudo, porque esas foron as derradeiras zonas indoeuropeas do nordeste europeo en ser totalmente cristianizadas –algunhas delas no século XVI–. Como resultado, as crenzas precristiás sobreviviron con forza e foron intensamente investigadas.

Marija Gimbutas dános unha vista global da cultura báltica, cunha imaxe detallada da mitoloxía.⁵⁸ O núcleo desa mitoloxía está contido nas cancións pagás mitolóxicas chamadas *dainos* en lituano e *dainas* en letón. Na obra de Algirdas Greimas encontramos un exemplo de como se pode analizar intensivamente o material folclórico lituano para poder acadar un profundo entendemento da antiga relixión lituana. Nela sinala a complexidade do sistema relixioso precristiá en Lituania e como estivo sometido a cambios ó longo do tempo, mesmo antes da total introdución do cristianismo.⁵⁹

Marija Gimbutas tamén merece unha atención especial, porque na súa obra posterior, na que reconstrúe a cultura neolítica do sur de Rusia antes da chegada dos belixerantes pastorís indoeuropeos, principalmente a da cultura Yamnaya, salientou a continuidade dos deseños atopados na cerámica, nas teas, etcétera, ó longo dos milenios.⁶⁰ Sostén que as tecelás, as oleiras, etc., locais, aínda sabían o significado daqueles antigos deseños e podían explicar o que significaban. Sería interesante descubrir se as formas atopadas nos petroglifos de Galicia aínda teñen eco nos deseños folclóricos locais.

Como xa mencionei, este folclore de Letonia e Lituania é moi arcaico, pero o folclore báltico reflicte un mundo indoeuropeo moi diferente ó mundo reflectido nos textos en gaélico irlandés antigo e medio ou nas comunidades rurais gaélicas actuais. O folclore letón e lituano reflicte un mundo de fragas e estepas, e cando se menciona o mar, é o relativamente plácido Mar Báltico.

En cambio, o mundo gaélico é un mundo esencialmente marítimo de paisaxes posglaciais chuviosos e varridos polo vento, con zonas de bosque en áreas abrigadas do interior e moitos páramos, todos situados lonxe, no tempestuoso Océano Atlántico.

O mundo escandinavo, especialmente Suecia, mesmo como está reflectido no material islandés e anglosaxón, inclínase cara ó leste e cara a un legado báltico moito máis próximo ó plácido mundo letón e lituano. Irlanda e Escocia, polo contrario, reflicten un mundo atlántico tempestuoso, estreitamente vencellado non só a Gran Bretaña, senón a Bretaña e a Galicia.

FOLCLORE GAÉLICO COMO UNHA XANELA Ó ALÉN GAÉLICO

Vexamos en detalle este tempestuoso mundo atlántico e, en particular, unha raza de seres que se cría que habitaban a paisaxe do mundo gaélico ata a xeración presente: os *aos sí*.⁶¹ Estes seres chamados «fairies» en inglés⁶², víanse como entretecidos na vida da xente rural da zona gaélica e tiñan un papel prominente no folclore. Críase que vivían especialmente nos outeiros e nas antigas mámoas, tales como Brugh na Bóinne. Este é o relato folclórico moderno dun ancián sobre a súa orixe, pero esta explicación reflicte unha interpretación cristiá destes seres transmitida desde a época medieval:

A explicación que tiña para a súa existencia era que durante a guerra que houbo no ceo entre Deus e os anxos, Deus abriu as portas do ceo e dispúxose a botalos e ese traballo durou corenta días e corenta noites. Algúns deles quedaron no aire, outros na terra e outros no mar.

Os sitios nos que máis se vían eran os altos e había moitos nos acantilados, a carón do mar. Ó ancián oílle dicir que de non ser porque tiñan a esperanza de volver ó ceo o día do xuízo final, destruírían o mundo.⁶³

A interacción con ese Alén podía ser perigosa. Noutro relato, un pai manda a súa filla polo gando antes dunha treboada, pero ela non dá atopado o gando e non o leva á casa.

Cando llo dixo, ó pai deulle unha arroutada e volvéndose a ela díxolle: «Que te leven os outeiros e os altos! Sae e non volvas ata que encontres o gando!». Ela safu pola porta e nese mesmo momento o pai arrepenhiuse do que dixerá, pero cando saíu a correr para chamala, ela estaba entrando no penedo coñecido como «Creig na Caillí»⁶⁴ ata hoxe. O outeiro tamén é coñecido como «Cnoc Áine» desde entón⁶⁵, e non hai un outeiro no país tan misterioso coma ese.⁶⁶

Noutro relato sobre unha rapaza que vixiaba o gando, unha moza rubia que toca a arpa nun outeiro cuberto de herba convence á rapaza para seguila e que entre no outeiro por unha porta. Unha vez dentro do outeiro, ve un castelo grande e bonito.⁶⁷ Cando entra na cociña, recíbea e saúdaa polo seu nome e apelido unha vella que estaba alí. A rapaza ten fame e está a piques de comer un pouco de pan, cando chega outra vella doutra sala grande e chea de xente adxacente á cociña e cun golpe tíralle a comida da man á rapaza. A vella dille á rapaza que véu a correr desde Cnoc Áine para salvala, e que a rapaza debe marchar inmediatamente sen mirar atrás ata chegar á súa casa. Entón, a vella revela a súa identidade:

Cando chegues á casa, dille a túa nai que te salvou Bidy Eibhlíne, que afogou hai moito tempo cando paseaba polo (areal de) Rough Shore. Ela saberá quen son.⁶⁸

Neste relato podemos ver que o mundo dos mortos e o mundo dos Aos Sí poden superpoñerse. A primeira vella que encontra coñece ben a rapaza (aínda que a rapaza non a coñece a ela) e dálle a benvinda ó *bruíon* ou outeiro das fadas.⁶⁹ Está claro que a rapaza está entre parentes. A outra vella chega a correr desde outro *bruíon* (Cnoc Áine) para salvar a rapaza, xa que sabe que se a rapaza proba a comida, non poderá irse. A segunda vella é outra parente ou unha veciña da nai da rapaza. Así, as dúas vellas están estreitamente relacionadas co mundo dos vivos, aínda que agora viven no mundo dos mortos, que existe a carón do mundo familiar.⁷⁰

Observemos que a segunda vella morreu afogada accidentalmente. Isto significa que non estaba debidamente preparada para a morte e, en vez de ir ó ceo, ó inferno ou ó purgatorio, foi ó mundo dos seus devanceiros. Estaba na categoría de persoas que finan sen os ritos da Igrexa. Observemos agora esta pasaxe de *Carmina Gadelica* relacionada con bebés que morren sen bautizar nas illas exteriores de Escocia:

Se o neno morrese sen bautizar, non se permitiría enterrar o corpo cos ritos cristiáns en terra consagrada. Os nenos que nacían mortos eran enterrados nun lugar aparte, decote nun lugar inaccesible, entre penedos.

...Na casa de West Cralacan hai un saínte entre as rochas onde se enterraban nenos sen bautizar, e iso recórdano persoas aínda vivas. En moitos distritos, eses nenos enterrábanse entre o solpor e o amencer, «sen un raio de sol ou de lúa, nunha noite negra e escura, onde

ningún ollo podía ver e ningún home podía distinguir». Críase que un neno así non tiña alma; senón que se convertera nun espírito, e ese espírito, «taran», entrara nunha rocha e vivía alí, converténdose en «mac talla» (fillo de rocha)», palabra que en gaélico significa «eco»... Non estou seguro da relación que tiñan estes espíritos cos trasnos coñecidos como iridich nan creag, «trasnos das rochas».⁷¹

Unha vez máis, vemos que seres humanos que finan sen os ritos da Igrexa encontran un sitio no que vivir como espíritos entre os penedos, en lugares solitarios asociados ós *aos sí*.

O ALÉN DOS SAAMI NO NORTE DE ESCANDINAVIA E O DOS GAÉLES

Esta superposición entre o Alén e o mundo dos mortos tamén se encontra entre os saami do distante norte de Escandinavia. Sempre me impresionaron as similitudes entre o Alén dos saami e o Alén dos pobos gaélicos. Botémoslle unha ollada ó Alén dos saami:

Debaixo da terra había outro mundo senlleiro, a terra «saivo», e esta era o equivalente exacto do noso mundo, onde os finados levaban unha vida de felicidade xunto cos seus rabaños de renos, xa que a morte non significaba o final da existencia. Tamén hai referencias a un mundo dos mortos, Jabmi-Aimo. Non está claro cal era a conexión entre este e a terra «saivo», e se cadra tampouco estaba claro para os lapóns.⁷²

Os saami tiñan un estilo de vida moi arcaico, moi parecido ó dos nosos devanceiros do mesolítico, antes da introdución da agricultura. A diferenza principal deste estilo de vida sería a introdución dos rabaños de renos quizais uns mil anos antes, que transformou a súa cultura de caza e de pesca nunha cultura nómade con rabaños de renos. Polo demais, a súa existencia era nunha gran parte como na Idade da Pedra, con artefactos ocasionais adquiridos a través do comercio cos nórdicos.

Como sinala o autor, o antropólogo danés Kaj Birket-Smith, a relixión dos saami estaba influenciada polo paganismo nórdico, e incluso algunhas ideas cristiás, pero malia a forte influencia que tivo no seu estilo de vida a transhumancia cos renos durante os mil últimos anos, a súa relixión está «... evidentemente arraigada na vida da caza, [e] a transhumancia tivo pouca influencia». O xamanismo era extremadamente importante, igual có culto ós osos.

Segundo antigas ideas lupoas, a natureza estaba tan viva como o home, e contiña forzas coas que era esencial estar a ben, pero sobre as que era imposible obter poder. O perigo dos osos podía contrarrestarse observando coidadosamente os ritos de caza ... e os cazadores podían asegurarse unha boa captura por medio da maxia gravando imaxes da súa peza en penedos situados en lugares favorables para a caza... As árbores tamén contiñan unha alma ... Certos lagos, rochas de curiosas formas, ou unha pedra de semellanza aparente a un animal ou a un home –todos estes «seides» contiñan enerxía sagrada, e facíanlles sacrificios para que os renos se multiplicasen e tivesen boa fortuna noutras cousas-. Encontráronse centos de lugares de culto deste tipo, xunto con moreas de cornos de renos sacrificados e, ocasionalmente, algunha figura de madeira cruamente tallada.⁷³

De feito, como sinala Barry Cunliffe, nos enterramentos mesolíticos das comunidades do litoral atlántico en Gran Bretaña e Dinamarca, «os individuos estaban acompañados por moreas de cornos de reno», e «é tentador pensar que aqueles individuos adornados con cornos podían ser os xamás que facían de intermediarios entre o grupo social e os

espíritos». ⁷⁴ En canto ós outros artigos e prácticas mencionados, xa as vimos mencionadas en citas desde Escocia a Galicia. Axiña volveremos cos saami cando falemos dos lugares de culto en Escocia.

O folclore que describe o mundo dos *aos sí* entre os pobos gaélicos contén motivos que deben ter unha considerable antigüidade. Un relato fala dun mariñeiro que estaba a pescar cuns compañeiros «...e viu que unha vaga monstruosa ía cara a eles». Lánzalle un zapato á vaga e amáinaa. Aparece outra vaga enorme, e lánzalle o outro zapato á segunda vaga e esta amaina. Entón aparece unha terceira vaga, e esta vez, o heroe lanza un coitelo grande contra a vaga. «Así que o fixo, o mar amainou e quedou liso como unha táboa». Descubre que a vaga era unha muller dos *aos sí* que o amaba e intentaba afogalo para podelo salvar. ⁷⁵ Observemos que entre os chucotos de Siberia, ó encontrarse cun vento xélido na tundra, un chucoto lanza un coitelo contra o vento para poder amainalo. Podemos estar razoablemente seguros de que o «coitelo contra o vento/vaga» é un motivo folclórico que non chegou a esas dúas comunidades por vía dunha ruta comercial marítima!

PRÁCTICAS VIVAS DE CULTO PRECRISTIÁN NUNHA ZONA GAÉLICA

Despois de mencionar tanto os saami de Escandinavia como os gaeles de Irlanda e Escocia, é hora de falar dun descubrimento recente nas Terras Altas (Highlands) de Escocia. Oínlle esta historia por primeira vez ó Profesor Allan Macinnes, da Universidade de Strathclyde, cando visitou California a finais da década de 1980. Tal como lembro os detalles, uns funcionarios do goberno querían asolagar un val remoto nas Terras Altas escocesas para instalar unha planta hidroeléctrica. Naquel momento, os residentes da zona achegáronse ós funcionarios gobernamentais ás caladas para manifestarlles a súa preocupación.

Resulta que no val había un lugar de culto e a comunidade local seguía realizando nel prácticas rituais. No val había unha cabana pequena considerada un lugar sagrado. En tempos nos que aínda se practicaba a transhumancia en Escocia, os mozos da comunidade local levaban gando ó val durante o verán, e a cabana podía ser un refuxio en momentos de mal tempo.

Na cabana había tres pedras chamadas *am Bodach* (o vello), *a' chailleach* (a vella), e *a' nighean* (a filla) ⁷⁶. No verán, colocaban as tres pedras fóra coidadosamente sobre a herba, ó sol, pero ó final do verán, cando volvían levar o gando ós pastos máis baixos, metían as pedras na cabana outra vez, con provisións para o inverno! ⁷⁷ Clarke e Roberts (1996) dan o relato completo.

MÁIS SOBRE OS SAAMIE A SÚA POSIBLE PRESENCIA NA ESCOCIA PREHISTÓRICA

O que me impactou no momento foi a semellanza do trato dado ás pedras no val das Terras Altas escocesas e o dado a certas pedras amorfas na comunidade saami en Escandinavia. Entre os saami, vellos relatos falan de «deuses do lar» que as familias levaban con elas nas súas migracións. Eses deuses non eran imaxes talladas, senón pedras irregulares, quizais «de forma curiosa» como na devandita pasaxe. Conservábanas coidadosamente envoltas en tea, e mentres viaxaban, dábanlles un lugar especial na zorra. En ocasións cerimoniais, desenvolvíanas e colocábanas sobre céspede fresco.

Pola información ofrecida en Clark e Roberts (1996) sobre pedras similares coidadas por familias nas terras altas de Gran Bretaña, parece que foi unha práctica moi estendida en Gran Bretaña. Suxire isto a presenza de individuos saami en Gran Bretaña durante o



4. Fonte Sagrada na Illa Negra, en Ross e Cromarty, Escocia. Máis de 50.000 anacos de tea foron atados ás árbores e matas próximas por peregrinos da época actual que deseaban ser curados. Os costumes vellos resístense a desaparecer. Cf. Clarke and Roberts (1996).



5. Fonte Sagrada de Bendrade (Oza-Cesuras, A Coruña, Galicia). É impresionante ver como o mesmo ritual de culto ás augas pervive de xeito idéntico en diversos pobos atlánticos. Foto: José M^a Veiga.

período mesolítico, ou mesmo antes, a finais da Idade de Xeo, cando Gran Bretaña e Escandinavia estaban máis ou menos conectadas por terra?⁷⁸

A investigación xenética demostrou que o ADN mitocondrial das mulleres saami ten vencellos específicos co das vascas, mentres que os cromosomas Y dos varóns saami apuntan a vencellos coa Europa central.⁷⁹ Demostrouse que outras teorías anteriores, con connotacións raciais, que vencellaban os saami con «Asia» eran falsas, polo que, en termos do seu ADN, os saami son tan europeos como os seus veciños. En cambio, parece que a cría de renos e outros elementos de cultura material foron tomados prestados dos seus veciños do leste do Ártico.

O que me fascina desde hai tempo é que case todos os dialectos saami mostran o fenómeno lingüístico coñecido como «preaspiración». Expresada simplemente, a preaspiración consiste en producir un son [h] inmediatamente antes dunha consoante xorda como [p], [t] ou [k]. Por exemplo, en gaélico escocés, atopamos eses sons en palabras como *mac* [mahk], «fillo», *putan* [puhtan], «botón», e *cupa* [kuhpa], «copa».

En Europa, a distribución xeográfica da preaspiración é moi restrinxida. Encóntrase no noroeste de Europa soamente: en Escandinavia, en Islandia, nas Illas Feroe e en Escocia.⁸⁰ En canto ás linguas, encontrámola en tódalas linguas saami, agás no saami inari (que ten post-aspiración), en diversos dialectos escandinavos descendentes do nórdico antigo, e en gaélico escocés (pero non en gaélico irlandés nin manés). Dito doutro xeito, a preaspiración é virtualmente universal entre unha poboación de falantes dunha lingua urálica (saami), en diversos dialectos dunha lingua xermánica (descendentes do nórdico antigo) e en certos dialectos dunha lingua celta (só en dialectos escoceses).

A preaspiración non é unha característica das linguas indoeuropeas e tampouco é unha característica das linguas urálicas. Así e todo, atopámola no khalkha (halh) mongol e en diversas linguas indíxenas de Norte América. Parece ser unha característica fonolóxica arcaica, e aínda que existe un debate considerable sobre como xurdiu e se espallou este fenómeno, supoño que se trata dunha característica lingüística eurasiática zonal arcaica

conservada polos saami, que se consideran os colonizadores orixinais da Península Escandinava desde a Idade de Xeo en adiante e que falan unha lingua urálica arcaica, ou desenvolvérona eles independentemente na península.

Eu explicaría a existencia da preaspiración nas linguas nórdicas escandinavas como unha característica tomada prestada dos seus veciños saami polos colonos xermánicos. En canto a aspiración en gaélico escocés, paréceme unha característica indíxena de Escocia. Non a levaron os irlandeses a Escocia e, na miña opinión, tampouco a levaron alí os nórdicos.

Ningún dos dialectos de gaélico irlandés que existen hoxe en Irlanda mostra trazos de preaspiración, nin sequera nas zonas nas que se asentaron colonos nórdicos. Tampouco en Inglaterra. Se os colonos nórdicos fosen a causa da preaspiración, por que non está a preaspiración amplamente estendida nas zonas de asentamento masivo de colonos nórdicos?

Se observamos un mapa de distribución da preaspiración en Escocia, descubrimos algunhas pautas moi interesantes.⁸¹ Encontramos a preaspiración máis forte nas zonas máis gaélicas –ó longo de tódalas Terras Altas occidentais e nas illas do sur, co equivalente de [maxk] «filo», [puxtan] «botón», e [kuxpa] «copa»–. Canto máis nos achegamos ás zonas do norte, que foron as de maior asentamento nórdico no pasado, máis lene é a preaspiración, producindo o equivalente de [mahk] «fillo», [puhtan] «botón», e [kuhpa] «copa». Isto é o contrario do que era de esperar se fosen os nórdicos quen introducisen esta característica ós gaeles escoceses.

A preaspiración máis lene de todas dáse na zona do sur de Argyll e do norte de Perthshire, producindo o equivalente de [maxk] «fillo», [putan] «botón», e [kupa] «copa», con preaspiración soamente diante da consoante [k]. Teñamos en conta que Argyll foi precisamente a zona da Escocia picta na que os irlandeses do norte se asentaron primeiro.

Así, á parte de explicacións máis complicadas, parece que o centro da zona gaélica de Escocia –a menos afectada por estranxeiros– é a máis caracterizada pola preaspiración. Isto suxíreme que a preaspiración é unha característica de substrato dunha lingua que existiu alí antes da expansión dos gaeles na Escocia picta. Isto non quere dicir que os pictos falasen un dialecto saami –acepto que o picto era un dialecto britónico (celta Q)–. Así e todo, creo que nalgún momento posterior ó final da Idade de Xeo, os seus devanceiros falaban un dialecto saami.

O obxectivo desta longa digresión é dicir que creo que as semellanzas conceptuais entre o mundo gaélico dos *aos sí* e o mundo *saivo* dos saami, así como o parecido das prácticas rituais en Escocia e nas zonas saami de Escandinavia, non son accidentais. Ademais, as paisaxes estivais dos saami no norte de Escandinavia e as dos gaeles nas zonas de páramos postglaciais varridos polo vento en Escocia son moi similares e soportarían un estilo de vida parecido e, moi posiblemente, unha maneira semellante de ver a vida.

SISTEMAS E PRÁCTICAS DE CRENZAS PRECRISTIÁS QUE SOBREVIVEN NA GRAN BRETAÑA MODERNA

Despois de mencionar a aparente supervivencia dun sistema de crenzas arcaicas nas Terras Altas de Escocia, podemos pasar agora a unhas investigacións moi interesantes nas que se inclúen os datos de Escocia, pero nas que tamén se inclúen moitos datos de dentro das fronteiras de Inglaterra, en particular na cadea montañosa dos Peninos, que se estende como unha columna vertebral ó longo do norte de Inglaterra.⁸² Na obra *Twilight*

of the Celtic Gods (*Crepúsculo dos Deuses Celtas*), o Dr. David Clarke e o seu colega Andy Roberts fixeron máis de 10 anos de traballo de campo nos Peninos e en zonas veciñas sobre a supervivencia de crenzas e prácticas precristiás nesas zonas.

Durante moitos anos realizaron un amplo traballo de campo traballando moi discretamente con informantes individuais. Decote, estes informantes preferían quedar no anonimato, pero cooperaban cos investigadores foráneos sobre unha base de confianza mutua. A erudita escocesa, a Dra. Anne Ross, autora de *Pagan Celtic Britain (Gran Bretaña Celta Pagá)*⁸³, nacida nas Terras Altas Escocesas e familiarizada co devandito lugar de culto escocés, animou a Clarke e Roberts co seu traballo.

Un traballo de campo tan coidadoso demostra o que se pode acadar, mesmo hoxe, ó investigar sistemas de crenzas e prácticas rituais precristiás na Europa occidental. Resulta que nas zonas rurais illadas, ocupadas por comunidades asentadas hai tempo nas que desde hai innumerables xeracións viven e casan entre eles grupos de familias, pódense transmitir tradicións moi arcaicas de xeración en xeración ó longo de milenios.

No proceso de transmisión parece estar involucrado un membro de avanzada idade de certa familia da zona local –decote unha avoa– que fai de gardiá dun lugar de culto local, e é a encargada de pasar as crenzas e prácticas rituais a membros máis novos da familia. A comunidade coopera no mantemento das prácticas de culto locais e, normalmente, participa en certas celebracións estacionais –que, de feito, son as celebracións trimestrais do ano celta mencionado anteriormente por Bouzas Sierra–. Axiña volveremos explorar con máis detalle a instrución dada por membros maiores da familia ós membros máis novos, pero antes botarémoslle unha ollada rápida ás dúas maneiras principais de investigar sistemas de crenzas precristiás: investigación arquivística e investigación de campo.

INVESTIGACIÓN DE SISTEMAS DE CRENZAS PRECRISTIÁS

A investigación arquivística consiste principalmente na investigación de sistemas de crenzas por medio do exame de documentación escrita sobre sistemas de crenzas ó longo dos séculos. Podería consistir na «investigación bibliotecaria» que a todos nos é familiar, pero podería consistir no amplo uso de material non publicado gardado en arquivos de folclore. Por exemplo: *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion (A Póla de Ouro: Un estudo sobre Relixión Comparativa)* é un bo exemplo de investigación arquivística a finais do século XIX⁸⁴, mentres que as moitas obras eruditas de Georges Dumézil sobre a relixión e a sociedade protoindoeuropea son un bo exemplo da investigación máis avanzada, baseada en documentos, do século XX.

Polo contrario, as investigacións feitas por antropólogos durante a década de 1920 sobre sistemas relixiosos en áreas coloniais de todo o mundo, demostraron a importancia do traballo sistemático de campo para comprender os sistemas de crenzas e os rituais que os acompañaban. Este traballo sistemático revelou rapidamente a inexactitude de gran parte do material escrito sobre relixións non europeas, e permitiu unha comprensión moito máis profunda deses sistemas relixiosos.

De feito, a observación directa de sistemas de crenzas alleos ten unha longa historia en Europa. Xulio César foi un observador-participante da relixión e da sociedade gala que estaba destruindo activamente e, de feito, contou co druída Divitiacus como guía e conselleiro.⁸⁵ Parece que tamén Tácito, ó escribir a súa *Xermania*, estivo ben informado polos romanos que estiveran en zonas xermánicas e estaban familiarizados coas crenzas e prácticas relixiosas das tribos xermánicas.

Moito despois, durante a expansión europea ás Américas, os misioneiros españois presentes en América Central e América do Sur escribiron amplas descrições das crenzas e prácticas relixiosas locais nas comunidades entre as que vivían, igual que fixeron os misioneiros xesuítas en Canadá, e esas descrições foron eloxiadas por antropólogos modernos pola súa exactitude e obxectividade.

Resumindo, fixéronse grandes avances na comprensión dos sistemas relixiosos de pobos analfabetos por medio dun bo traballo etnográfico de campo, pero ese traballo de campo ten unha longa historia.

Para o que nos concerne, quero facer notar tres destacadas exploracións de crenzas e prácticas relixiosas no século XX nas que se contou coa participación de individuos que tiñan coñecementos particularmente profundos das relixións locais: o equivalente a xamás, adiviños ou sacerdotes.

O primeiro cúmulo de traballo de campo é o do erudito finés Uno Harva entre os agricultores fineses do Volga—os pobos mordovios, cheremises e maris—da Rusia central.⁸⁶ Traballando en comunidades pagás cos *karts* (sacerdotes pagáns), puido obter descrições detalladas do mundo espiritual de pobos cuxos devanceiros serían veciños próximos dos primeiros indoeuropeos. Aínda que o mundo relixioso explorado é un mundo urálico, sen dúbida contén elementos culturais tomados prestados do sistema de crenzas e prácticas rituais dos primeiros indoeuropeos, xa que as diferenzas lingüísticas poden operar como filtros entre comunidades culturais veciñas, pero non funcionan como barreiras impenetrables entre elas. A min paréceme fascinante que aínda sexa posible acadar descrições tan detalladas de sistemas relixiosos precristiáns na Europa moderna.

Os dous segundos exemplos de traballo de campo en asociación con especialistas relixiosos de comunidades locais proceden de África. O primeiro exemplo é o traballo pioneiro do antropólogo francés Marcel Griaule, *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemeli* (*Deus da Auga: Entrevistas con Ogotemeli*).⁸⁷ Os dogóns son un pobo arcaico do Sáhara central que representa un pobo cuxos devanceiros foron parte das antigas pradeiras do Sáhara. A detallada descrição do sistema relixioso contén unha referencia á importancia de certa constelación, que é o tipo de información que pode ter un sacerdote, pero non un profano.

O segundo exemplo procede de Sudáfrica: unha exploración detallada da relixión tradicional do pobo zulú da República de Sudáfrica polo antropólogo Axel-Ivar Berglund. Berglund foi o fillo zulúfalante duns misioneiros luteranos que, ó falar zulú con fluidez, puido explorar os matices da relixión tradicional do pobo zulú. No seu libro transcribe palabra por palabra as súas conversacións gravadas con especialistas relixiosos zulús, tales como adiviños, fazedores de chuvia, herboristas e «vaqueiros celestes» (especialistas que protexen a comunidade dos lóstregos). Por medio de interrogatorios moi detallados, puido cribar a información e corrixir os detalles de descrições anteriores da relixión zulú.

Así, queda clara a importancia dos relatos detallados, sistemáticos e ben fundados do interior da comunidade de crentes. Os relatos sobre crenzas e prácticas relixiosas precristiás en Europa non adoitan ter este nivel de claridade ou fiabilidade, xa que decote dependemos de estranxeiros para obtelos e xeralmente os observadores foráneos son observadores hostís.

A EVIDENCIADO NORTE DE INGLATERRA

Volvamos agora ó traballo feito nos montes Peninos do centro de Inglaterra polo Dr. David Clarke e o seu colega Andy Roberts. Un informador é citado amplamente ó longo do

libro, e aínda que este informador nunca se describiría a el mesmo como un «sacerdote da vella relixión», é obvio que é moi elocuente e que pensa profundamente na tradición na que foi criado. Na miña opinión, os seus comentarios son un documento sociolóxico importante que describe como sobreviven durante séculos os sistemas de crenzas precristiás nun ambiente relixioso hostil. Estes son algúns extractos importantes:⁸⁸

Pasei toda a miña infancia e a maior parte da miña vida adulta na zona de Harfedale, en Yorkshire, de onde somos orixinarios eu e máis un grupo de familias ós que estou emparentado... Sempre se me dixo que a miña familia e as súas diversas ramificacións viviran nesta parte do mundo desde o comezo do tempo... Supoño que somos ‘pagáns’ –pero só no sentido de que o mundo do paganismo se refería orixinalmente ás crenzas e prácticas de quen vivía no campo–.

Desde o comezo da miña infancia en adiante fun educado na tradición familiar... e en lugar dunha educación formal como a que existe na tradición cristiá, a nosa educación tiña unha forma moito máis relaxada, aínda que, dalgún xeito, intensa. A instrución era responsabilidade dos membros máis vellos da familia... No momento do meu «espertar»..., miña avoa materna era a responsable de pasar as ensinanzas –inicialmente pasábanse de avó a neto, de muller a home ou de home a muller– e isto tiña a forma de ‘paseos pola natureza’ (lembramos que daquela eu só tiña sete anos) durante os que percorríamos quilómetros, fíxese o tempo que fíxese, en tódalas estacións do ano e a calquera hora do día e da noite...

Pouco e pouco, de ver unha serie de estradas, camiños, campos e outeiros, comecei a ver a topografía xeral da zona na que vivía dun xeito totalmente distinto... Deambulabamos libremente... prestándolle unha atención total á terra e a como estaba formada, as súas formas, texturas e lugares ocultos... Ela sinalaba e nomeaba certas características da paisaxe... e cheguei a coñecerlos por aqueles nomes. Contábame contos sobre elas e sobre os poderes que as habitaban e as protexían. Había xigantes, fadas, espíritos e forzas máis sutís e poderosas en tódolos sitios... Aprendeume a miralo todo desde un outeiro a un regato a unha folla e, ó miralos correctamente, a ver tanto os procesos físicos como os significados máis relevantes...

Tiven que aprender tódolos nomes, literalmente –os nomes locais, claro–, de cada planta, de cada árbore, de cada tipo de pedra, de cada animal, de cada ave, de cada insecto, de cada peixe e demais. Tiña que saber onde se podían encontrar todos, que aspecto tiñan en calquera época do ano e, se as tiñan, cales eran as súas utilidades (medicinais, prácticas do que fose)...

Ensinoume as épocas específicas do ano, do mes e do día e mailo que significaban e para que se podían usar e como o clima e as súas pautas indicaban certas cousas que ían chegar para as plantas e os animais. Tamén o Sol, a Lua e o ceo da noite se converteron nun lugar diferente, poboado de heroes e viláns, deuses e deusas. Tan distantes e formando parte aínda así do poder único ó que me ía expoñendo de vagar...

...Tamén fun introducido á crenza fundamental da nosa tradición: que a terra é sagrada. E con ese fin considerabámonos administradores, gardiáns das áreas nas que vivían membros da nosa familia... Agricultores, gandeiros, gardamontes e moitos campesiños normais sabían dos nosos coñecementos sobre plantas e animais, e certos membros da familia axudábanos con remedios naturais e herbais tanto para problemas de animais como de seres humanos... Tampouco nos consideraban nada fóra do normal por termos aquelas crenzas e coñecementos. Era como se noutro fose algo moi estendido e aceptado, pero que agora só era competencia duns poucos...

Rendiamos culto? Non, non realmente. Para nós, o noso culto era estar vivos e ser parte do corpo da nai: manternos fieis á tradición e sinalar os momentos especiais, estar abertos ós poderes naturais era suficiente para nós. Os poderes que venerabamos estaban pechados na

paisaxe, inherentes ó poder do clima e manifestos no ciclo do cambio das estacións, e que, ó final, tamén estaban presentes en nós. Non era nada complicado, nada sobrenatural, e para min, polo menos, o xeito no que debería vivir a xente...

...só foi cando lin sobre outras tradicións en Derbyshire e noutros lugares, que me decatei do espalladas que estaban e do semellantes que eran as nosas crenzas por todo o país.

O que vemos aquí, nas ensinanzas que recibiu o informador na súa infancia, no fondo, é o mesmo cós coñecementos tradicionais que absorbería calquera no mundo rural gaélico de Irlanda ou de Escocia hai un par de séculos. Observamos a gran atención prestada ós *dinnseanchas* (coñecementos da toponimia) e ós *dúile*, as forzas elementais que actúan a través da natureza. A única diferenza notable en Yorkshire é a ausencia de referencias a santos e, polo contrario, a referencia explícita a deuses e deusas.

SANTOS OU DEUSES? POR QUE É TAN EXPLICITAMENTE PAGÁN O MATERIAL INGLÉS?

A explicación pode estar na historia da zona. Aínda que a cadea montañosa dos Peninos foi unha área de refuxio para a cultura celtobritónica durante o período das invasións anglosaxoas e é posible que esta fose reforzada culturalmente por estar tan preto de áreas galesas, a cultura local debeu sufrir unha considerable presión externa, tanto na época inicial da cristianización como, posteriormente, na época da reforma protestante.

Foron os misioneiros irlandeses quen se encargaron da cristianización dos anglosaxóns en Northumbria, xa que os galeses, molestos pola invasión anglosaxoa de Gran Bretaña, negáronse a participar na cristianización dos anglosaxóns.⁸⁹ Pola actitude dos misioneiros irlandeses noutros lugares, tamén sería de esperar a indixenización do cristianismo nesta zona. Así e todo, lembremos a actitude de Alcuíno de York respecto ós coñecementos tradicionais pagáns, e teñamos en conta que York está en Yorkshire, polo que é posible que o clero anglosaxón non tivese unha «actitude tan suave» ante a conservación da herdanza precristiá nas zonas rurais.

Ademais, na época da reforma protestante, os mananciais sagrados e os rituais estacionais sufrían decote serios ataques –especialmente por parte do clero evanxelista– tanto polas súas conexións co catolicismo como polas sospeitas que espertaban as devanditas tradicións sobre a supervivencia do paganismo en zonas rurais.

Como resultado, a xente local aprendeu a practicar as súas crenzas en silencio, aceptando o cristianismo, pero mantendo as ensinanzas cristiás aparte das súas crenzas ancestrais. Como di un segundo informador:

Cando eu era un neno, no (distrito) Peak había unha capa de crenzas que non era cristiá. Era antiga, e a xente sabía que non era cristiá. Pero non a consideraban prexudicial para o cristianismo, porque toda a xente que eu coñecía ía a unha igrexa ou a unha capela, pero eran como dous compartimentos distintos da súa vida.⁹⁰

Este enfoque bastante esquizofrénico para integrar dous sistemas relixiosos opostos nunha cultura é moi coñecido para antropólogos de todo o mundo, e pode explicar o estraño dato descuberto polos folcloristas: que a retención de elementos «pagáns» é lixeiramente máis alta nas estritas comunidades calvinistas das illas exteriores de Escocia que nas comunidades católicas das illas.

O informador continúa:

Non era unha teoloxía nin unha filosofía nin un tipo de «cousa» relixiosa organizada. Era máis como a fe nas fadas en Irlanda, todo relacionado co *genii loci* –espíritos do lugar–. Eran contos sobre outeiros de fadas, árbores, mananciais e cousas polo estilo, todos relacionados con certos lugares. Tamén había deidades, pero sen formar parte de ningún sistema relixioso.⁹¹

Ademais de que en Yorkshire deuses e deusas non foron «bautizados» (empregando a terminoloxía de John Carey), parece haber pouca diferenza entre os coñecementos tradicionais das zonas gaélicas de Irlanda e de Escocia e os coñecementos tradicionais dos Peninos en Inglaterra.

Ademais da importancia deste material como testemuño da existencia continuada dunha tradición tan coherente (e non simplemente dunha escolma de crenzas e ritos que sobreviviron ó paso do tempo dunha maneira pouco sistemática) en Inglaterra, así como en Irlanda e en Escocia, tamén ten a importancia de proporcionarlle un contexto a un inusitado documento da Irlanda do século XIX.

UNHA TRADICIÓN CORRESPONDENTE NA IRLANDA DO SÉCULO XIX

Este documento, titulado *Fealsúnacht Aodha Mhic Dhomhnaill* (*A Filosofía de Hugh McDonald*), foi escrito por un mestre e poeta dunha zona rural, Aodh Mac Domhnaill / Hugh McDonald, que a mediados do século XIX vivía no nordés do Condado de Meath. É un manuscrito extenso, de oito capítulos, e foi publicado finalmente por Colm Beckett como un libro ben editado en 1967.⁹² É un libro curioso que captou atención na época da súa publicación, pero poucos comentarios desde entón, que eu saiba.

Como comenta o seu editor, «...é un libro peculiar e, que eu saiba, é a única obra sobre a natureza en gaélico irlandés que está baseada na tradición popular».⁹³

Existe unha gran diferenza entre *Fealsúnacht Aodha* e os panfletos escritos polos médicos tradicionais de Irlanda, tanto no que respecta ó estilo como ó contido... As substancias encontradas nas curas de Aodh son de orixe irlandesa... O máis probable é que Aodh Mac Domhnaill adquirise as súas curas da medicina popular.⁹⁴

Ademais, Beckett desbota a influencia directa doutros materiais publicados que puidesen estar accesibles a Mac Domhnaill naquel momento. Por exemplo, aínda que as curas encontradas na obra de Mac Domhnaill se sobrepoñen parcialmente co *Complete Herbal* de Culpeper, tras un exame minucioso do texto manuscrito, Beckett cre que Mac Domhnaill non lera o libro de Culpeper ou que nin sequera oíra falar del, e que tampouco lera *Natural History of Ireland* (*Historia Natural de Irlanda*) de Thompson nin os estudos da Real Academia Irlandesa.⁹⁵

Resumindo moi brevemente o contido de *Fealsúnacht* como o esboza Beckett, Mac Domhnaill comeza mencionando a natureza de Deus e a creación, extraéndoo das escrituras cristiás, pero axiña corta esa especulación, dicindo que é unha parvada que a xente tente debater o inconmensurable.

...cando non entenden as cousas que son evidentes e comprensibles para os sentidos. Para eles habería moito máis proveito no estudo da Natureza, porque é a partir dese estudo cando lles sería posible entender un pouco máis dos misterios de Deus.⁹⁶

Aquí vemos inmediatamente a mesma perspectiva filosófica que encontramos nas «ensinanzas» descritas en Yorkshire: que a natureza ten moito que ensinarnos se a examinamos a fondo.

Beckett continúa:

Case ten a mesma opinión cós antigos gregos con respecto á composición da materia: que hai tres elementos [dúile] básicos, i. e., lume, auga e vento –omite o cuarto elemento, terra– e que as distintas cousas se crean mesturándoas en distintas proporcións.⁹⁷

Centrarémonos nestes tres *dúile* posteriormente, xa que para Mac Domhnaill son a base de toda a vida creada. Este concepto da vida é sorprendentemente arcaico, e non hai unha explicación fácil para a orixe do conceptualismo de Mac Domhnaill.

Beckett continúa:

Todo o vivo xorde do apareamento de macho e femia. A terra é a avoa dos animais e a nai das plantas. O ceo («ar») é o seu esposo, que deposita a semente no seu útero...⁹⁸

Non hai dúbida de que nestas crenzas resoan as mencionadas nas descrições da «ensinanza» en Yorkshire.

Beckett continúa:

O señorío sobre tódalas demais criaturas foille dado ó Home.⁹⁹ Foi creado todo para o seu proveito, mesmo as cousas que el considera nocivas... O Home ten cinco sentidos corporais, igual cós animais, pero o Home ten tres sentidos espirituais, que lles faltan ós animais: entendemento, memoria e vontade, e estes permítenlle exercer xuízo, e distinguen o Home dos animais irracionais ... Debido ó pecado de Adán, o Home –así como tódalas criaturas vivas– é susceptible ás doenzas, pero tódalas súas curas están dispoñibles sobre a face da terra.¹⁰⁰

De feito, a énfase no texto manuscrito de Mac Domhnaill está nas curas proporcionadas pola terra, a nosa nai, e non sobre as doenzas debidas ó pecado orixinal. É unha vista moi diferente á perspectiva normal do cristianismo sobre os sufrimentos da vida. Mac Domhnaill é claro; se usamos a razón que Deus nos deu, podemos aproveitar os agasallos que a nosa nai, a terra, proporciona tan xenerosamente.

Como indica Beckett, o resto do manuscrito está dedicado a unha descrición detallada dos usos dos diferentes animais e plantas para proveito humano. Tódolos seres vivos teñen o seu papel e a súa función, como ordenou o misterioso Deus. Cada criatura, agás o home, ten a súa Némesis, e isto axuda a regular as poboacións animais. Moitos animais sobreviven comendo plantas, e outros animais sobreviven cazando as especies que se lles asignaron. As estacións funcionan para controlar a reprodución, e as estacións do mar son opostas ás da terra.

Relaciónase todo para acadar unha harmonía xeral, deseñada por un Deus misterioso. Non hai sentido da evolución. Funciona todo segundo un plan divino trazado ó comezo da Creación e deseñado para beneficio de todos, especialmente dos seres humanos. O noso benestar depende de que entendamos o plan divino e adquirimos ese entendemento por medio dunha observación minuciosa da natureza.

De tódolos xeitos, a natureza que describe non é a da ciencia do século XIX. Parece representar a visión dun mundo arcaico no que, por exemplo, as baleas, as focas e as



6. *Dá Chích Anann* («Os Dous Peitos de Anu»), Co. Kerry, Irlanda. Este asombroso elemento paisaxista leva o nome dunha antiga deusa que marca a paisaxe coa súa forma. É un exemplo espectacular do concepto de Mac Domhnaill sobre a terra como nai nosa.
Cf. Clarke e Roberts (1996).

toniñas son peixes (*éisc*) anómalos que se reproducen como mamíferos terrestres.¹⁰¹ Refírese mesmo á londra (*dobharchú*) como a un «anfíbio» (*loscán*) que ten o poder de levar as mulleres que se acheguen demasiado á beiramar!¹⁰²

A riqueza e o detalle da filosofía de Mac Domhnaill merecen unha análise minuciosa, que non podemos facer aquí. O texto básico, incluído o texto básico e a súa transcripción á lingua gaélico-irlandesa estándar escrita, pero excluídas as notas e o prólogo do editor, son unhas 134 páxinas. Cando descubrín o texto, e despois durante moitos anos, non tiña contexto para este estraño manuscrito. Como di Beckett, é único.

A HERDANZA COMÚN DA IRLANDA GAÉLICA E DE YORKSHIRE

De tódolos xeitos, despois de ver os datos orais recollidos por Clarke e Roberts en Yorkshire, penso que xa temos un contexto. Mac Domhnaill era un poeta tradicional e estaba afeito a copiar manuscritos. De feito, no século XX aínda se copiaban manuscritos moi vellos – mesmo do período do gaélico irlandés medio. Estes poetas e copistas eran os derradeiros *aos dána*, a clase douta que se remonta ó período precristián.

Sábese que estas persoas tiñan coñecementos esotéricos, que necesitaban para poder traballar coas referencias dos vellos manuscritos. Incluso houbo monxes medievais que sospeitaban que certos membros seculares desa clase douta sabían demasiado sobre o paganismo! Por referencias contemporáneas ás actividades dos adiviños (*togharmáigh*), que envoltos en peles frescas de touro se deitaban en lugares apartados e solitarios para soñar co futuro nun estado de trazo, sabemos que tales coñecementos, indiscutiblemente pagáns, existiron ata o século XVII en Irlanda, e en Escocia ata o século XVIII.¹⁰³

A diferenza entre as áreas gaélicas e o norte de Inglaterra parece ser que, nas áreas gaélicas, os coñecementos que xeralmente se tiñan sobre crenzas e ritos precristiáns

confiábanse nunha gran parte á clase douta, tanto clerical como profana, que actuaba conscientemente como gardiá destes coñecementos tradicionais. Polo contrario, na Inglaterra rural non había unha clase indíxena douta para absorber estes coñecementos e pasárllelos a outras xeracións.

Polo tanto, parece que en lugares como Yorkshire, certas familias –facendo o papel das familias douts profesionais das áreas gaélicas de Irlanda e de Escocia– encargáronse de pasar o conxunto de información que explicaba a paisaxe local e que se consideraba esencial para sobrevivir nela. No proceso, as familias que facían o papel de gardiáns do *dinnseanchas* no seu sentido máis profundo, ó longo dos séculos desenvolveron un sistema intensivo de preparación para a transmisión destes coñecementos que a maioría das familias das áreas gaélicas non necesitaban, xa que alí as familias douts locais continuaron as súas actividades sen trabas e a maioría dos gaeles rurais absorbían o que necesitaban das súas actividades cotiás.

O sorprendente do manuscrito de Mac Domhnaill é que o contido do *Fealsúnacht* parece abranguer unha boa parte do currículo descrito para «a ensinanza» en Yorkshire. Parece que, fose cal fose o modo de transmisión, o conxunto básico de coñecementos era esencialmente igual nas dúas áreas. Malia o cambio de lingua, os cambios relixiosos, a urbanización e industrialización da periferia da comunidade rural, houbo unha gran continuidade na transmisión de material cultural precristián en amplas zonas de Gran Bretaña e de Irlanda.

A IMPORTANCIA DOS *DÚILE* («ELEMENTOS») NO *FEALSÚNACHT* DE MAC DOMHNAILL

Volvendo a nosa atención ó material co que empezamos, a situación dos lugares sagrados en Galicia e a conexión coas áreas celtas do norte, centrémonos agora no material máis arcaico do *Fealsúnacht* de Mac Domhnaill, o papel dos tres *du'ile* («elementos», ou forzas naturais) fundamentais.

Mac Domhnaill abre esta discusión dunha maneira interesante. Abordando a cuestión da natureza de Deus, observa que algunhas persoas din que hai tres persoas nun só Deus (a trindade cristiá), e que outras din que en Deus só hai unha persoa. Desbotando a posibilidade de pescudar filosoficamente a natureza de Deus, invita á xente a examinar cuestións que son claras e comprensibles para os sentidos naturais, e logo di o seguinte:

Tá an uile ní arna chumadh de thrí chorp, mar atá, tine, uisce agus gaoth; agus gach ar chruthaigh Dia, is de na trí dhuar [= dúil] sin seo a rinne sé iad, i gcruth go bhfreagraíonn agus go bhfulaingíonn na coirp nádúrtha in éineacht le chéile.

(«Está todo composto por tres elementos, i.e., lume, auga e vento, e todo o que Deus creou, fíxoo con estes tres elementos, de maneira que os corpos naturais se correspondan entre eles e sufren tanto uns como outros»)¹⁰⁴

Parece dicir que, xa que a natureza está evidentemente composta de cousas que son tripartitas, por que non había ser tripartita tamén a natureza do creador de tódalas cousas? Como nos di un pouco máis adiante, ... *dá dhroim sin go bhfuil an spiorad diaga, uile-chumhachtach, do-chuimseach, rúndiamhrach seo ar a dtráchtann na Scrioptúir, folaithe uainn i ngach slí, ach amháin in obair ordaithe an nádúir...* («...polo tanto, este espírito divino, todopoderoso, universal e misterioso, sobre o que nos informan as escrituras, está

oculto para nós de tódalas maneiras agás no ordenado traballo da natureza ...)»¹⁰⁵ E, polo tanto, a obra do Creador reflicte directamente o propio Creador.

O mundo gaélico está cheo de referencias á Santísima Trindade, claro; as referencias a *An Triúir* están sempre presentes nas oracións e conxuros do *Carmina Gadelica* de Carmichael, e a fórmula *in ainm an Triúir* («no nome dos Tres») é unha fórmula moi espallada que substitúe a *in ainm an Athar, an Mhic agus an Spioraid Naoimh* («no nome do Pai, do Fillo e do Espírito Santo») no mundo gaélico. Tamén houbo trindades de santos (Patricio, Colm Cille e Brighid), e mesmo de deidades pagás anteriores a eles (p. ex. as tres Machas).

Pero que son estes tres *dúile* dos que todo está composto? Examinemos os moitos significados do termo *dúil* que encontramos no gran dicionario gaélico irlandés-inglés chamado *Foclóir Gaeilge Béarla*. O dicionario divide o termo *dúil* en dúas entradas, pero penso que podemos xuntalas. Ó facelo, descubrimos que o termo *dúil* está perfectamente organizado en tres categorías de significado (outra trindade!). A primeira ve os *dúile* como forzas da natureza, a segunda ve os *dúile* como seres individuais –xa sexan anxicais, humanos ou animais–, e a terceira ve os *dúile* como os desexos e as expectativas que viven dentro dos seres.

As tres categorías de significado implican dinamismo, actividade ou movemento e a manifestación de diversos graos de enerxía, e parecen encaixar unhas dentro de outras como unha boneca *matrioshka*. A nós, como seres humanos, por exemplo, aféctannos as forzas elementais do clima ou do mar, movémonos ó longo da paisaxe, e con móvennos (ás veces intensamente) as forzas emocionais do noso interior. Estes tres coñecementos están presentes no mundo conceptual gaélico e están claramente reflectidos no material de Yorkshire. Observemos a atención prestada ós ríos ou ó mar, por exemplo, visto case como un ser humano.

O FUNCIONAMENTO DOS *DÚILE*

Con estes coñecementos, sigamos escoitando a Aodh Mac Domhnaill:

... mar tagann na rúndiamhra seo le chéile, i gcruth go bhfreagraíonn siad a chéile i mórán de mhodhanna, amhail agus mar atá gach ní cumtha d'aon adhmaid amháin, mar atá tine, uisce agus gaath. Agus tá na trí cháilíocht seo i ngach substaint díobh seo ionas nach bhfuil corp, beo nó marbh, nach bhfuil de na trí phearsa chéanna.

(«...porque estes misterios se unen, de xeito que se corresponden entre eles de moitas maneiras, como se todo estivese formado por unha soa substancia ('madeira'), i.e., lume, auga e vento. E estas tres calidades están en toda substancia, de maneira que non hai corpo, vivo ou morto, que non sexa das tres mesmas persoas (sic!)».¹⁰⁶

Continúa:

Tá tine agus uisce sa ghaath, agus tá gaath agus uisce sa tine, agus tá gaath agus tine san uisce; agus mar chruthú air sin, taispeánann siad iad féin go laethúil in aghaidh a chéile. An tráth a éiríos an tine sa ghaath, triomaíonn agus loisceann sí éadan na talún; an tráth a bhuas an t-uisce, is é a thagas taisleach uathí — i gcóir go ndeirimid «gaath loisneach» agus «gaath fhionntais» [= fionn-tais].

(«Hai lume e auga no vento, e hai vento e auga no lume, e hai vento e lume na auga; e como proba diso, révelanse diariamente, contrastando uns con outros. Cando o lume se eleva no

vento, sécase e abraza a face da terra; cando gaña a auga, sae humidade dela [o vento] e así dicimos ‘vento abrasador’ e ‘vento húmido’.)¹⁰⁷

E conclúe:

Sin anois triar [= triúr] in aon. Mar an gcéanna don uisce, tá tine agus gaoth ann, ionas go ngluaiseann agus go loisceann uaidh féin. Ionas go dtaispeánann agus go n-oibríonn gach cáiliócht díobh seo i ngach aon chorp díobh féin amhail mar a dhéanas i ngach corp eile, i gcruth go bhfuil sé soiléir, sothuigthe go leor don intinne is anbhainne ar bith gur den triúr seo atá gach ní eile réidh.

(«Aí está! Unha trindade! (Tres en un!) É o mesmo na auga: hai lume e vento nela, de xeito que se move e se queima por si mesma. De maneira que se revela cada unha destas calidades e funciona en cada corpo destes igual que en tódalas demais cousas, de modo que estea suficientemente claro e sexa facilmente comprensible incluso para a mente máis débil que todo está composto por esta trindade.»)¹⁰⁸

MAC DOMHNAILL SOBRE A CREACIÓN

Segue para falar da creación:

Tá trí ní sa Diagacht nach bhfuil i gcumhacht aingeal nó daoine a thuiscint, mar atá, mórgacht, eagna agus cumhacht Dé, agus is in ordú an nádúir amháin is féidir a thuiscint go bhfuil gach ní díobh seo follas; ar dtús, mar atá an talamh as ar baineadh na huile nithe, arna cruthú le cumhacht agus ar [a] suíomh le tuiscint agus ar a n-ordú le heagna, ionas go ndéanann siad fianaise le chéile gur aon údarás amháin atá acu uile, agus dá bhrí sin nach fe ídir le haon di ‘obh marthain gan chu ‘namh an dara...

(«Na Divindade hai tres cousas que é imposible que entendan anxos ou humanos, e son a maxestuosidade, a sabedoría e o poder de Deus, e só na orde da natureza é posible comprender que cada unha delas está manifesta. Primeiro, a maneira na que a terra, da que se colleitan tódalas cousas, existe, [con tódalas cousas] creada por medio do poder, disposta con entendemento e ordenada con sabedoría, de xeito que [esas cousas] son testemuñas de que todas teñen unha autoridade, e por esa razón, ningunha delas podería existir sen a axuda das outras...»)¹⁰⁹

Logo expande a relación entre o ceo e a terra:

... amhail agus nach bhféadann an talamh a thoradh a thabhairt uaidh gan chúnaimh na neamha atá os a chionn. Agus mar an gcéanna gurb é an talamh is bunáit do na dúile neamhaí, ar chóir go ndéanann siad malairt triomlaigh agus taisligh le chéile; i gcruth go dtóirchítear an talamh ó na neamha amhail coirp chóimheascacha eile, agus mar an gcéanna go ramhraítear agus go n-oiltear na dúile le sult agus le taisleach na talún.

(«...de maneira que a terra non pode dar os seus froitos sen a axuda do ceo. E do mesmo xeito, a terra é o escenario no que actúan os elementos celestes, de maneira que intercambian sequidade e humidade entre eles, de modo que a terra é fertilizada polo ceo igual ca outros corpos que se aparean, e do mesmo xeito os elementos nútreanse e engordan co pracer e coa lentura da terra.»)¹¹⁰

E despois amplía os principios feminino e masculino:

Tuig, a léitheoir, gur fearga agus banda a rinne Dia gach ní ar dtús, agus gur ó na fearga a thoirchítear na banda uile, agus gurb é sult na gcorp banda a oileas agus a thugas neart do chorp gach ní nádúrtha nó go bhfása agus go n-abai siad. An tráth a chuireas síoladóir barr sa talamh, ... toirchítear an úir uaidh, agus is é an sórt céanna a thugas an rí-mháthair seo uaithi; ach cuirim i gcás nach saothraíonn agus nach gcuireann duine ar bith an talamh, is ní follas go dtugann sí barr uaithi féin, ach ní hé an sórt a chuireas an síoladóir talamhaí a thagas ó nádúr, ach síol fiáin gan dea-bhlas, de nós nádúr an tsíoladóira ónar cuireadh é, mar atá, an spéir.

(«Entende, lector, que Deus creouno todo macho e femia desde o comezo, e son os machos os que fertilizan as femias, e que é o pracer do corpo das femias o que nutre e lle dá forza ó corpo de tódalas cousas naturais para que medren e maduren. Cando un sementador sementa un cultivo na terra, ... fertiliza o solo, e é desa mesma maneira como esta Gran Nai dá [froito], pero observemos que cando un ser humano non cultiva ou sementa a terra, está claro que ela dará unha colleita por ela mesma, pero non da clase que sementa un sementador terrestre que procede da natureza senón unha semente brava sen bo sabor, igual cá natureza do sementador que a sementou — o ceo»)¹¹¹

E aquí menciona especificamente «sementar» desde o ceo:

Óir níl síon dá dtagann ón spéir nach mbíonn síolta éagsúla cóimheascha ina measc, ach go mór mór an fhearthainn agus an drúcht, ar ghléas má thiteann siad fá thalamh lom dearg, bíodh gur bóthar clochach nó lár crua, faoi cheann ocht n-uaire agus daichead go bhfeictear é ina scraith ghlas mar ghort; agus an t-uisce as thagas anuas in aimsir doinimne agus a chónaíos i gclais nó i ndíog, má theilgtear fá uachtar chré dheirg é, go dtoirchíonn an úir mar an gcéanna. Ar chóir go dtuigimid as seo gurb í an úir an bhanda is máthair nádúrtha go gach uile ní, agus dá réir sin, is é an t-aer is leannán agus is caomhchéile di de réir eagna agus orduithe Dé.



7. Dentro da tumba en *Brugh na Bóinne*, Newgrange, Co. Meath, Irlanda. Obsérvese a tripla espiral na pedra grande da esquerda. Como di Barry Cunliffe, «hai cinco mil anos, na pedra coa tripla espiral caerían as raiolas de sol do amencer do solsticio de verán.» Representan estas espirais o que Mac Domhnaill chamaba os *dúille* (elementos) de vento, lume e auga, agardando ser tocados por unha raiola do Sol? Cf. Cunliffe (2001), pp. 178-179.

(«De xeito que non hai unha treboada que veña do ceo na que non haxa distintas sementes mesturadas nela, pero especialmente a choiva e o resío, de tal maneira que se caen en solo vermello árido, tanto se é unha estrada pedregosa ou solo duro, ás 48 horas verase unha capa verde de solo como un campo; e a auga que cae durante unha treboada e queda nun suco ou nunha foxa, se se bota nunha superficie de barro vermello, o solo será fertilizado igualmente. Disto debemos aprender que o solo é o [principio] feminino que é a nai natural de todo, e polo tanto, que o ceo [ar] é o seu esposo e compañeiro amoroso segundo a sabedoría e os mandamentos de Deus.»)¹¹²

Volve expandir os principios masculino e feminino:

Ní ghintear ní ar bith gan chóimheasc fearga agus banda, ionas gur ón bhfireannach a ghabhtar an síol ar dtús, ach gurb éigin dó aimsir iomchuí a chaitheamh i mbroinn a mháthar mar a n-athraítear a cháilíocht, ionas go dtig a bheith i ndeilbh agus i gcló a athar; [ach] lán de cháilíocht a mháthar; agus níl duine ná ainmhí, amhas [«predator»], earc [= ainmhí beag] ná cearnamán [= feithid], ó ollphéist na mara go míoltóg an aeir, crann, arbhar nó luibheanna nach gcaithfear a nginiúint ar an nós seo, ach amháin nach ionann slí a ngintear iad.

(«Nada se xera sen o apareamento de macho e femia, e é do macho de onde xorde primeiro a semente, pero debe pasar un período axeitado no útero de súa nai onde cambia a súa calidade, para que poida ter a forma e feitura de seu pai, pero chea da calidade de súa nai; e non hai humano ou animal, depredador, animal pequeno ou insecto, desde a serpente mariña [sic!] ó mosquito do ar, árbore, gran ou herba, que non se xere deste xeito, excepto que non todos son xerados da mesma maneira.»)¹¹³

A IMPORTANCIA DA TERRA COMO NAI DE TODOS

Conclúe, encomiando a terra como nai de todos:

Óir is í an talamh is máthair mhór do gach ní talmhaí, agus is máthair bheag do gach ní dá ngintear ina mbroinn féin, mar atá, adhmaid agus arbhar, luibheanna agus féara dá bhfásann uaithi, dá gcuirtear inti le beart duine nó cóimheasc na néalta neamhaí. Is é fáth dá ngairfimis máthair de ní ar bith, ní a ngintear nó a n-oiltear toradh uaithi — amhail is gurb í an talamh is máthair do gach ní dá gcuirtear ina broinn nó dá bhfásann ó nádúr uaithi; agus dá droim sin go bhfuil d'fhiacha ar gach ní díobh seo, ó airde a thógas siad a gcinn nó a ngéaga, a gcromadh go híseal agus filleadh ar ais go hucht na máthar a thug beatha dóibh ar dtús, agus is dá dhroim seo a thagas na séasúir iomchuí a thugas síolrú agus fás agus bás lena ndroim — ach amháin go bhfuil cuid de gach clann níos buaine ná a chéile, agus fós dá chineál.

(«Xa que é a terra quen é a avoa de tódalas cousas terreaís, e é a nai de todo o que é concibido no seu útero, como a madeira e o cereal, herbas e pastos, de todo o que nace dela, tanto se é sementado polo esforzo humano como polo apareamento coas nubes celestiais. Esa é a razón pola que chamamos «nai» a calquera cousa da que se poida concibir ou nutrir froito –porque a terra é unha nai para todo o que se sementa no seu útero ou que nace dela naturalmente–; e por esa razón é responsable de cada unha destas cousas, sen importar o alto que eleven as súas cabezas ou as súas pólas, para baixar e volver ó peito da nai que primeiro lles deu a vida, e é por esta razón pola que veñen as estacións que traen semente

e crecemento e morte ó seu paso, excepto que haberá algúns da súa camada de maior lonxevidade cós seus conxéneres, e o mesmo é aplicable a cada especie.»¹¹⁴

Moito despois, di que a terra e o mar son *dís deirfiúr* («dúas irmás»)¹¹⁵, e que, debido ás diferentes calidades da terra e do mar, a numerosa proxenie destas dúas nais sente unha animosidade natural mutua.¹¹⁶

UNHA CONEXIÓN ENTRE MAC DOMHNAILL E BRUGH NA BÓINNE?

Non vou seguir falando do abondoso material que se encontra no *Fealsúnacht*, pero o que citei ata agora mostrará a fonda perspectiva «pagá» existente na estrutura cristiá (exactamente o que John Carey, Seán Ó Duinn ou Alexander Carmichael contarían que esperásemos dos gaeles!) Tamén vemos que o seu contido reflicte fielmente o mesmo legado cultural que encontramos na tradición oral de Yorkshire. Resulta aparente que debeu existir un abundante folclore local xunto coas ensinanzas que Mac Domhnaill puidese recibir como un dos derradeiros *aos dána*, a clase douta do mundo gaélico.

Colm Beckett atribúelle unha aguda observación, pero é posible que as súas observacións estean baseadas nas observacións de parentes e veciños que se remontan a innumerables xeracións na campiña. Como vimos nos seus comentarios con respecto a que as londras puidesen levar consigo mulleres adultas, polo menos algunhas das súas concepcións sobre o funcionamento detallado da natureza poden estar baseadas en antigas crenzas tradicionais espalladas pola zona.

A área na que vivía estaba no Condado de Meath, e foi alí onde existiu un dos centros cerimoniais máis grandiosos da Irlanda precristiá: *Brugh na Bóinne*, o complexo do Val do Boyne. Que porcentaxe da visión do mundo que xace baixo os antigos coñecementos tradicionais da área está reflectido no *Fealsúnacht*? É unha boa pregunta, aínda que quizais non atopemos unha resposta rápida.

Volvamos un momento á idea de Mac Domhnaill sobre que todo está composto por tres elementos (*dúile*) básicos: lume, vento e auga. Se imaxinamos estes dinámicos elementos como tipos de enerxía, na forma de lapas danzantes, de ventos arremuíñados, e de remuíños de auga, podémoslos concibir como vórtices, representados graficamente como espirais. De feito, na tumba de Newgrange, no Val do Boyne, hai unha impresionante tripla espiral, e como indica Barry Cunliffe, «hai cinco mil anos, na pedra coa tripla espiral caerían as raiolas de sol do amencer do solsticio de verán».¹¹⁷ É posible que ese evento fose visto pola xente desa zona remota como un dedo do sol tocando os *dúile* de lume, vento e auga, acelerando toda a vida con esa acción?

CONCLUSIÓN

Volvendo agora ó punto no que comezamos, os lugares sagrados de Galicia, o seu aliñamento cos corpos celestes e con puntos de referencia terrestres, e o folclore asociado a eles, vemos que en Gran Bretaña e Irlanda hai unha enorme cantidade de información que pode axudarnos a entender a paisaxe cultural prehistórica de Galicia. En lugar dunha escaseza de datos, temos un aluvión de información que tardaríamos varias vidas en explorar. Non só nos campos da arqueoloxía e do folclore, senón que na antropoloxía e na relixión comparativa atopamos todo tipo de datos que ofrecen novas perspectivas sobre o pasado prehistórico de Galicia.

En Galicia ocorreron moitas cousas. A enorme obra enciclopédica *O libro da vaca: Monografía etnolingüística do gando vacún*¹¹⁸ é un excelente exemplo de investigación do que calquera pobo estaría orgulloso. Teñamos en conta que se centra no animal doméstico máis importante para os gaeles e para os galegos. Que mellor lugar para comezar un exame sumamente detallado do legado cultural?

Pero eu faría unha suxestión, e sería a creación dun índice de motivos de lendas e contos galegos. Podería estar estruturado sobre a base dos índices de motivos existentes creados para os arquivos de folclore no norte, centro e leste de Europa. A existencia dese índice facilitaría moito a comparación de motivos tales como figuras sagradas chegando por mar nunha barca de pedra ou en carros cunha importante función simbólica dos que turran bois, corzos ou lobos dentro da Península Ibérica e por toda Europa.

Hai unha cousa da que non tratamos neste artigo e que é amplamente debatida en Mallory (2016). E é a fascinación irlandesa polas datas dos calendarios. Sabemos o teimudos que foron os irlandeses sobre o cambio da data da Pascua no calendario cristián, pero ó contrario de calquera outro pobo europeo, tamén intentaron relacionar datas con eventos que outras nacións asignarían á prehistoria ou mesmo á mitoloxía. Foron tan ousados que trataron de datar con precisión eventos que se remontan polo menos á época de Sláine, o primeiro rei dos Fir Bolg en Irlanda 1.934 anos antes de Cristo! As listas de reis e dinastías impresionan a Stephen Oppenheimer¹¹⁹, pero Mallory é moito máis escéptico.

Sabemos que os pobos que observan o ceo crean calendarios, e os que crean calendarios tenden a crear cronoloxías tradicionais que se remontan a épocas mitolóxicas. O problema cos personaxes e eventos localizados hai moitísimo tempo é que, sen testemuñas escritas, dependemos da memoria dos historiadores orais. Como descubriu Jan Vansina durante as súas investigacións sobre a prehistoria da África central, despois de varias xeracións que abrangan cinco séculos ou máis, a historia temperá tende a ser substituída por mitoloxía segundo se van fundindo coas figuras dos deuses os personaxes históricos vagamente recordados.¹²⁰

Este é certamente o caso da historia irlandesa temperá, na que figuras mitolóxicas poden converterse en figuras históricas, e figuras históricas poden adquirir as características de deuses. Por conseguinte, aínda que as datas conmemoren un evento real, é posible que non teñamos unha imaxe clara do que foi ese evento, nin de quen estivo involucrado. Pero iso meteríanos no estudo da historia propiamente dita, e non na investigación dos sistemas relixiosos do pasado.

Para nós, entender os sistemas relixiosos subxacentes no folclore actual ten máis importancia que comprender o seu contexto social prehistórico, e, como xa dixeran, temos datos abundantes e varios enfoques metodolóxicos que se poden empregar para cribar ese material.

NOTAS

- 1 Cf. Bouzas Sierra (2015).
- 2 Ibid., p. 87.
- 3 Cf. Bouzas Sierra (2016).
- 4 Ibid., p. 68.
- 5 Bouzas Sierra (2015), p. 72
- 6 Cf. Cunliffe (2001).
- 7 Cf. Caesar (1960), pp. 60-64. Estas naves están descritas en gran detalle por César. Un pregúntase se a tradición escandinavia dos Vanir, asociada a Njörð, deus do comercio e da navegación, é un recordo distante do comercio marítimo cos Veneti nas Idades do Bronce e do Ferro, coa súa base en Vannes. Njörð naceu en Vanaheim (Vannes?) e foi dado ós deuses como refén. Foi isto un recordo do *géillsine* (adopción) unindo unha familia bretoa a unha familia escandinava para poder consolidar unha relación comercial? En todo caso, as imaxes do barco solar da Idade do Bronce, transportando o Sol na súa viaxe, tamén une Irlanda, Gran Bretaña, Scandinavia e a Europa continental.
- 8 Cf. Lewis (1958).
- 9 Waddell (2014), p. 5.
- 10 Ibid.
- 11 Cf. Dillon (1975).
- 12 Cf. MacNeill (1962).
- 13 Cf. Cunliffe e Koch (2012) e Koch e Cunliffe (2015) en particular. Para máis énfase específica nos vencellos lingüísticos prehistóricos entre Irlanda e Galicia, cf. Duran (2014).
- 14 Cf. Koch (2012) e (2013b).
- 15 Cf. en particular o ensaio de Carey «O Bautismo dos Deuses» en Carey (1999).
- 16 Duffy (1972), p. 22.
- 17 De feito, como observa Seán Ó Duinn, ó describírlles o «deus descoñecido» ós atenienses, San Paulo cita liñas dos poemas de dous poetas gregos pagáns, Epiménides e Aratus. Cf. Ó Duinn (2000), p. 11.
- 18 Carey (1999), pp. 14-38.
- 19 Ibid., p. 2.
- 20 Bouzas Sierra (2015), p. 73.
- 21 Ibid.
- 22 Ó Duinn (2000).
- 23 Ibid., pp. 172-173. Aínda que Ó Duinn fala repetidamente das forzas elementais da natureza na súa obra, hai un exemplo particularmente claro, que «recorda unha filosofía arcaica da unidade do Ser», en pp. 179-180.
- 24 O argumento constante do clero nativo irlandés contra as críticas do clero estranxeiro era que eran leais ó Papa, a quen consideraban o sucesor de San Pedro, e que eran ortodoxos tanto na súa doutrina como no seu ritual.
- 25 Cf. Ó Duinn (2005) e Ó Catháin (1995). Para máis discusión sobre a asimilación do cristianismo á cultura gaélica, véxase Ó Duinn (2000).
- 26 Cf. Carey (2000).
- 27 Waddell (2014), pp. 52-53.
- 28 Ibid., p. 54.
- 29 Ibid. Aquí Waddell cita diversos artefactos con imaxinería solar datados nas Idades do Bronce e do Ferro tanto de Irlanda como de Gran Bretaña.
- 30 Ibid., p. 55. Teremos ocasión de visitar Newgrange un pouco máis tarde.
- 31 Cf. O' Hara (2015).
- 32 Cf. Danaher (1972).
- 33 Bouzas Sierra (2015), p. 68.
- 34 Cf. Torrado Cespón e Alonso Romero (2015). Cf. tamén Alonso Romero (2016).
- 35 Torrado Cespón e Alonso Romero (2015), p. 96.
- 36 Como testemuñan os autores, esta crenza estaba moi estendida na Europa rural.
- 37 Esta crenza estaba moi estendida no mundo indoeuropeo, por exemplo, nas áreas xermánicas e bálticas. Para as súas implicacións sociais, véxase a exposición de Algirdas Greimas sobre a apicultura (*bitininkystė*) e a irmandade de apicultores (*bičiulystė*) en Greimas (1992), pp. 140, 161-163. Os tratados legais en gaélico irlandés antigo teñen unha subsección importante sobre «leis de abellas», pero as leis non parecen conter vencello ningún co mundo sobrenatural. Cf. Kelly (1998).
- 38 Cf. Alonso Romero (2000).
- 39 Ibid., p. 75.
- 40 Como demostraron moitos eruditos, estas bandas de guerreiros eran clásicos *männerbünde* indoeuropeos, con paralelos próximos no mundo xermánico.
- 41 Ó Cadhlaigh (1937), p. 152.
- 42 Ibid., p. 151. Moderniceí a escrita do texto gaélico irlandés.
- 43 Ibid. Esta pasaxe mostra definitivamente que o *Dord Fiann* era un funguido.
- 44 Cf. Lysaght (1986).
- 45 Alonso Romero (2000), p. 83.
- 46 Cf. Eliade (1958).
- 47 *Echtra Cormaic i Tír Tairngirí* (Cf. fontes electrónicas) Revisei a claridade da tradución ó inglés, seguindo a tradución ó gaélico irlandés moderno de Online Irish Sagas of University College Cork.
- 48 Sturluson (1964), pp. 42-46.
- 49 Eliade (1958), p. 384.
- 50 Ibid., p. 385.
- 51 Nas Hébridas escocesas, ó nacer un neno, a parteira poñía tres gotas de auga na fronte do neno no nome da Santísima Trindade para protexer o neno. Cf. Carmichael (1992), pp. 191-196.
- 52 Cf. Sturluson (1962).
- 53 Cf. a nota a pé de páxina á sección moi anterior sobre as actividades comerciais dos Veneti.

- 54 Cf. Carmichael (1992).
 55 Ibid., p. 29.
 56 Cf. Thompson (1946).
 57 Cf. Robinson (1986), pp. 191-194. En Connemara, Irlanda, enfronte a Aran, encontra unha barca de pedra similar, atribuída a Colm Cille.
 58 Cf. Gimbutas (1963).
 59 Cf. Greimas (1992).
 60 Cf. Gimbutas (1974), Gimbutas (1989) e Gimbutas (1991).
 61 Cf. Ó Duinn (2000), p. 58 ff. Os *aos sí* estaban considerados como extensións dos *Tuatha Dé Danann* no presente, a raza de seres sobrenaturais que gobernaba Irlanda antes da chegada dos milesios de Galicia.
 62 Máire Mac Neill, no seu prólogo a Ó hEochaidh e Mac Neill (1977), enumera 22 nomes en gaélico irlandés para os *aos sí*, o que ilustra o forte tabú de mencionar o seu nome, e de aí a forza da creenza popular no seu poder. Cf. Ó hEochaidh e Mac Neill (1977), pp. 26-27.
 63 Ó hEochaidh e Mac Neill (1977), p. 35. Aquí, a exposición final transmite unha sensación do poder dos *aos sí*.
 64 «O Penedo da Vella».
 65 Áine era o nome da rapaza, pero tamén era o nome dun poderoso espírito feminino ou deusa que vivía en Cnoc Áine («o Outeiro de Áine»)
 66 Ó hEochaidh e Mac Neill (1977), p. 39.
 67 Observemos outra vez, unha paisaxe cunha residencia grande e boa, como nas visións irlandesa e islandesa do Alén.
 68 Ibid., p. 41.
 69 Está claro que é un *bruíon* por todo o barullo na sala contígua. Etimoloxicamente, a palabra *bruíon* pode significar «rifa» ou «discusión» así como «vivenda de fadas». Así, *lucht bruíne* podería significar tanto «barulleiros» como «habitantes dun outeiro de fadas».
 70 En Dinamarca contan contos moi similares relacionados cos «huldre-folk», os habitantes dos grandes túmulos funerarios prehistóricos.
 71 Carmichael (1992), p. 190.
 72 Birket-Smith, pp. 120-121.
 73 Ibid., p. 120.
 74 Cunliffe (2001), pp. 137-138.
 75 Ó hEochaidh e Mac Neill (1977), pp. 219-223.
 76 Nun principio, entendín quea terceira pedra era *a' leanbh* («o neno»), pero despois de ler todo o relato en Clarke e Roberts (1996), corríxino e puxen *a' nighean*. Posteriormente, díxome unha moza californiana que fora visitar uns parentes seus na illa escocesa de Gigha, que os seus parentes lle mostraron dúas pedras — «o vello» e «a vella», pero non mencionaron unha terceira pedra..
 77 Este detalle non se dá en Clarke e Roberts (1996), senón que é o que lembro da conferencia do Profesor MacInnes.
 78 Cf. Capítulos 3 e 4 en Oppenheimer (2007).
 79 Ibid.
 80 Cf. Helgason (2002).
 81 Ibid., p. 96.
 82 Esta investigación foi citada antes. Cf. Clarke e Roberts (1996).
 83 Cf. Ross (1967).
 84 Cf. Frazer (1894). Hoxe, Frazer é moi criticado polas súas «teorías de cadeira» sobre a evolución da relixión en sociedades humanas, pero o seu material sobre crezas e prácticas gaélicas nas súas Terras Altas escocesas nativas segue sendo considerada como fiable e extremadamente valiosa.
 85 Cf. Chadwick (1966).
 86 Cf. Harva (1952). Este traballo concreto está baseado substancialmente no traballo de campo do lingüista finés H. Paasonen.
 87 Cf. Griaule (1975).
 88 Cf. Clarke e Roberts (1996), pp. 22-25.
 89 Cf. Williams e Ní Mhuiríosa (1979), p. 59. O intercambio cultural entre irlandeses e anglosaxóns en Northumbria foi considerable a nivel secular dando tamén lugar a matrimonios mixtos.
 90 Clarke e Roberts (1996), p. 46.
 91 Ibid. Estas deidades illadas tamén podían encontrarse en Irlanda. Cf. a historia de Áine Chnoc Áine (Áine de Cnoc Áine) en Ó hEochaidh e Mac Neill (1977), pp. 37-39.
 92 Beckett (1967).
 93 Ibid., p. 21. A tradución dos comentarios do editor en gaélico irlandés moderno é miña.
 94 Ibid., pp. 18-19.
 95 Ibid., pp. 19-21.
 96 Ibid., p. 17.
 97 Ibid.
 98 Ibid.
 99 A palabra gaélico-irlandesa, *duine*, é de xénero neutro. Significa «ser humano», simplemente. Polo tanto, a connotación masculina dada nesta pasaxe traducida non existe no texto irlandés orixinal.
 100 Ibid., p. 18.
 101 Ibid., p. 147.
 102 Ibid., p. 183. Cf. tamén a nota de Beckett na p. 236.
 103 Cf. Keating (1983), Vol. 1, p. 269, sobre as actividades do *togharmach* na súa época.
 104 Beckett (1967) pp. 95, 97.
 105 Ibid., p. 99.
 106 Ibid., p. 97.
 107 Ibid.
 108 Ibid.
 109 Ibid., p. 99.
 110 Ibid.

- 111 Ibid., pp. 99, 101.
 112 Ibid., p. 101.
 113 Ibid.
 114 Ibid.
 115 Ibid., p. 221.
 116 Ibid., p. 143.
- 117 Cf. Cunliffe (2001), p. 179.
 118 Cf. Benavente Jareño e Ferro Ruibal (2010).
 119 Cf. Oppenheimer (2007), pp. 100-106, pero especialmente na p. 102.
 120 Cf. Vansina (1961).

REFERENCIAS

- ALBERRO, Manuel e Jordan Cólera, Carlos (2008): *Os Celtas da Península Ibérica*. Noia, A Coruña: Editorial Toxosoutos, Serie Keltia.
- ALONSO ROMERO, Fernando (2000): Las almas y las abejas en el rito funerario gallego del *abellón*. *Anuario Brigantino*, 23, 2000, pp. 75-84.
- ALONSO ROMERO, Fernando (2016): Vestigios de cultos celtas al roble en las romerías gallegas. *Anuario Brigantino*, 39, 2016, pp. 95-112.
- BECKETT, Colm (1967): *Fealsúnacht Aodha Mhic Dhomhnaill (A Filosofía de Hugh McDonald)*. Dublín: An Clochomhar Tta.
- BENAVENTE JAREÑO, Pedro e Xesús Ferro Ruibal (2010): *O libro da vaca: Monografía etnolingüística do gando vacún*. La Coruña: Xunta de Galicia. Servicio Central.
- BERGLUND, Axel-Ivar (1989): *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*. Bloomington: Indiana University Press.
- BIRKET-SMITH, Kaj (1963): *Primitive Man and His Ways: Patterns of Life in Some Native Societies*. Nova York: Mentor Books.
- BOUZAS SIERRA, Antón (2015): Etnoastronomía del calendario céltico en Galicia. *Anuario Brigantino*, 38, 2015, pp. 67-90.
- BOUZAS SIERRA, Antón (2016): Aliñamentos arqueoastronómicos nos petróglifos de armas da Idade do Bronce. *Anuario Brigantino*, 39, 2016, pp. 45-72.
- CAESAR, Gaius Julius (1960): *The War Commentaries of Caesar*. Londres: The New English Libraries, Ltd.
- CAREY, John (1999): *A Single Ray of the Sun: Religious Speculation in Early Ireland*. Aberystwyth: Celtic Studies Publications, Inc.
- CAREY, John (2000): *King of Mysteries: Early Irish Religious Writings*. Dublín: Four Courts Press.
- CARMICHAEL, Alexander (1992): *Carmina Gadelica: Hymns and Incantations, with Illustrative Notes on Words, Rites and Customs, Dying and Obsolete...* Edimburgo: Lindisfarne Press.
- CHADWICK, Nora (1966): *The Druids*. Aberystwyth: University of Wales Press.
- CLARKE, David e Andy Roberts (1996): *The Twilight of the Celtic Gods: An Exploration of Britain's Hidden Pagan Traditions*. Londres: Blandford Press.
- CUNLIFFE, Barry (2001): *Facing the Ocean: The Atlantic and its Peoples, 8000 BC-AD 1500*. Oxford: Oxford University Press.
- CUNLIFFE, Barry (2012): Celticization from the West: The Contribution of Archaeology. (In Cunliffe and Koch, 2012, pp. 13-38)
- CUNLIFFE, Barry e John Koch (eds.) (2012): *Celtic from the West: Alternative Perspectives from Archaeology, Genetics, Language and Literature*. Oxford: Oxbow Books.

- DANAHER, Kevin (1972): *The Year in Ireland: Irish Calendar Customs*. Dublín: Mercier Press.
- DILLON, Myles (1975): *Celts and Aryans: Survivals of Indo-European Speech and Society*. Simla.
- DUFFY, Joseph (1972): *Patrick in his Own Words*. Dublín: Veritas Publications.
- DURAN, James/Séamas Ó Direáin (2014): Conexións lingüísticas entre as Illas Británicas e a Península Ibérica: Unha perspectiva nova para unha pregunta vella. *Anuario Brigantino*, 37, 2014, pp. 53-91.
- DURAN, James/Séamas Ó Direáin (2015): Descubrindo o vocabulario de substrato celta en Galicia. *Anuario Brigantino*, 38, 2015, pp. 35-66.
- DURAN, James/Seiamas Oi Direaiin (2016): Construcións verbais progresivas en gaélico en irlandés e en galego. *Anuario Brigantino*, 39, 2016, pp. 121-139.
- ELIADE, Mircea (1958): *Patterns in Comparative Religion*. Londres: Sheed e Ward.
- FRAZER, Sir James George (1894): *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. Londres: Macmillan and Co.
- GIMBUTAS, Marija (1963): *The Balts*. Londres: Thames e Hudson.
- GIMBUTAS, Marija (1974): *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000 to 3500 BC: Myths, Legends and Cult Images*. Londres: Thames e Hudson.
- GIMBUTAS, Marija (1989): *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*. San Francisco: Harper & Row.
- GIMBUTAS, Marija (1991): *The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe*. San Francisco: Harper.
- GRIAULE, Marcel (1975): *Dieu d'Eau: Entretiens avec Ogotemmêli*. París: Librairie Arthème Fayard.
- HARVA, Uno (1952): *Die Religiöse Vorstellungen der Mordwinen (The Religious Conceptions of the Mordwin)*. Helsinki: Academia Scientarum Fennica.
- HELGASON, Pétur (2002): *Preaspiration in the Nordic Languages: Synchronic and Diachronic Aspects*. Stockholm: Stockholm University, Dept. of Linguistics.
- ISAAC, Graham (2007): Celtic and Afro-Asiatic. (In Tristram, 2008, pp. 25-80)
- ISAAC, Graham (2012): The Origins of the Celtic Languages: Language Spread from East to West. (In Cunliffe and Koch, 2012, pp. 153-167.)
- KEATING, Geoffrey (Seathrún Céitinn) (1983): *Foras Feasa ar Éirinn* (2 Vols.). Dublín: Foilseacháin Náisiunta Tta.
- KELLY, Fergus (1988): *A Guide to Early Irish Law*. Dublín: Dublin Institute for Advanced Studies.
- KELLY, Fergus (1998): *Early Irish Farming*. Dublín: Dublin Institute for Advanced Studies.
- KOCH, John T., e John Carey (eds.) (2000): *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe & Early Ireland and Wales*. Aberystwyth: Celtic Studies Publications. (3rd edition, with corrections.)
- KOCH, John T. (2012): Paradigm Shift? Interpreting Tartessian as Celtic. (En Cunliffe e Koch, 2012, pp. 185-301.)
- KOCH, John T. (2013a): Ha Cia = PC (The Earliest Hallstatt Iron Age Cannot Equal Proto-Celtic). (En Koch e Cunliffe, 2013, pp.1-16.)
- KOCH, John T. (2013b): Out of the Ebb and Flow of the European Bronze Age: Heroes, Tartessos and Celtic. (En Koch e Cunliffe, 2013, pp. 101-146.)
- KOCH, John T., e Barry Cunliffe (eds.) (2013): *Celtic from the West 2: Rethinking the Bronze Age and the Arrival of Indo-European in Atlantic Europe*. Oxford e Oakville: Oxbow Books.

- LEWIS, Archibald R. (1958): *The Northern Seas: Shipping and Commerce in Northern Europe A.D. 300–1100*. Princeton: Princeton University Press.
- LYSAGHT, Patricia (1986): *The Banshee: the Irish Supernatural Death-Messenger*. Dublín: The Glendale Press.
- MALLORY, J.P. (1989): *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*. Londres: Thames e Hudson.
- MALLORY, J.P. (2016): *In Search of the Irish Dreamtime: Archaeology and Early Irish Literature*. Londres: Thames e Hudson.
- MACNEILL, Máire (1962): *The Festival of Lughnasa*. Londres: Oxford University Press.
- MATASOVIC, R. (2008): Insular Celtic as a Language Area. (En Tristram, 2008, pp. 93-112.)
- MCEVOY, Brian P., e Daniel G. Bradley (2012): Irish Genetics and Celts. (En Cunliffe e Koch, 2012, pp. 107-120.)
- Ó CADHLAIGH, Cormac (1937): *An Fhiannuidheacht (The Fenian Tradition)*. Dublín: Oifig Díolta Foillseacháin Rialtais.
- Ó CATHÁIN, Séamas (1995): *The Festival of Brigit: Celtic Goddess and Holy Woman*. Dublín: DBA Publications, Ltd.
- Ó CRÓINÍN, Dáibhí (ed.) (2005): *A New History of Ireland 1: Prehistoric and Early Ireland*. Oxford: Oxford University Press.
- Ó DUINN, Seán (2000): *Where Three Streams Meet: Celtic Spirituality*. Dublín: The Columba Press.
- Ó DUINN, Seán (2005): *The Rites of Brigid: Goddess and Saint*. Dublín: The Columba Press.
- O' HARA, Alexander (2015): *Saint Columbanus: Selected Writings*. Dublín: Veritas Publications.
- Ó HEOCHAIDH, Seán and Máire Mac Neill (1977): *Síscéalta ó Thír Chonaill (Fairy Legends from Donegal)*. Dublín: University College.
- OPPENHEIMER, Stephen (2007): *The Origins of the British*. Londres: Robinson.
- OPPENHEIMER, Stephen (2012): A Reanalysis of Multiple Prehistoric Immigrations to Britain and Ireland Aimed at Identifying the Celtic Contributions. (En Cunliffe e Koch, 2012, pp. 121-150.)
- REES, Alwyn e Brinley Rees (1961): *Celtic Heritage*. Nov York: Grove Press.
- ROBINSON, Tim (1986): *Stones of Aran: Pilgrimage*. Dublín: Wolfhound Press.
- ROSS, Anne (1967): *Pagan Celtic Britain*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- STOKES, Whitley (1887): *The Tripartite Life of Patrick*. Londres
- STURLUSON, Snorri (1962): *The Poetic Edda*. Austin: University of Texas Press.
- STURLUSON, Snorri (1964): *The Prose Edda of Snorri Sturluson: Tales from Norse Mythology*. Berkeley: University of California Press.
- SYKES, Bryan (2007): *Saxons, Vikings and Celts: the Genetic Roots of Britain and Ireland*. Londres: W.W. Norton & Co.
- THOMPSON, Stith (1946): *The Folktale*. Londres: University of California Press
- TORRADO CESPÓN, Milagros and Fernando Alonso Romero (2015): El rito propiciatorio de la fecundidad humana en el entorno del antiguo alcornocal de San Ramón de Bealo (Boiro, A Coruña) y otros testimonios de dendolatría. *Anuario Brigantino*, 38, 2015, pp. 91-110.
- TRISTRAM, H.L.C. (2008) (ed.) *The Celtic Languages in Contact*. Potsdam: Potsdam University Press.

- VANSINA, Jan (1961): *De la Tradition Orale, Essai de Méthode Historique*. Tervuren: Musée Royal de l' Afrique Centrale, Annales Sciences Humaines, No. 16.
- WADDELL, John (2014): *Archaeology and Celtic Myth: An Exploration*. Dublín: Four Courts Press.
- WILLIAMS, J.E. Caerwyn and Máirín Ní Mhuiríosa (1979): *Traidisiún Liteartha na nGael*. Dublín: An Clóchomhar Tta.
- WODTKO, Dagmar (2012): The Problem of Lusitanian. (En Cunliffe e Koch, 2012, pp. 335-367.)
- WODTKO, Dagmar (2013): Models of Language Spread and Language Development in Prehistoric Europe. (En Koch e Cunliffe, 2013, pp. 185-206.)

FONTES ELECTRÓNICAS DE INFORMACIÓN

Echtra Cormaic i Tír Tairngirí

<http://iso.ucc.ie/Echtra-cormaic/Echtra-cormaic-text.html>



8. «Pedra da Serpe»; cristianización dun outeiro (*altarium* prehistórico) en Gondomil, Corme, Ponteceso, A Coruña, Galicia). <<https://commons.wikimedia.org>>