

DA RAÍÑA LUPA E DA TRADICIÓN XACOBEA

María Rosario SOTO ARIAS

I.E.S. Eusebio da Guarda. A Coruña

A materia xacobeá é un ciclo mítico, un poderoso mito que integra un núcleo de verdade histórica: Deus trino triunfa no occidente ibérico sobre un panteón de deuses moi afianzado na mentalidade popular destes lares desde épocas inmemoriais.

Emitir un xuízo positivo sobre a presenza física de Santiago Zebedeo no século I na Amaía tamaricana implica un certo evemerismo. E, doutra banda, se admitimos por un momento que non estivo aquí en Galicia, non podemos por menos de asombrarnos perante os misteriosos camiños do Señor, que envía a súa luz envolvemente en arquetipos e lendas.

Mais tamén hai documentos e hai historia: aqueles empezan a multiplicarse a partir dun ano sen precisar na primeira metade do século IX: o quid agora está na aceptación por parte do rei Afonso II de que, efectivamente, dentro do seu territorio acaba de ser redescuberto o corpo do apóstolo de Cristo. As consecuencias son inmediatas: delimitábase un novo espazo: civilízase: sacralízase. Dótase economicamente. O interese do monarca non ten dúbida: prestixio, convencemento de ser el un escolleito da Providencia como axente de civilización, restaurador da orde católica, equiparable por exemplo a outro gran civilizador europeo, Carlomagno.

López Alsina, bo coñecedor do proceso fundacional da capital de Galicia, lévanos da man a aquel momento, bastante nebuloso, do século IX:

Un ermitán, chamado Paio, foi testemuña visual dunhas estrañas luminarias, que no medio da noite ardían sobre da fraga na que vivía o anacoreta. Algunhas veces ós fenómenos luminosos sucedíanlles aparicións anxélicas. Os portentos, revelados en primicia ó ermitán, puideron ser observados tamén por algúns fieis que habitaban cerca do lugar, nas proximidades da igrexa de San Félix de Lovio. Notificado destes prodixios, o bispo de Iria Teodomiro acode persoalmente á fraga. Tras un xexún de tres días e asistido da gracia divina, penetra na maleza e descobre un pequeno edículo que identifica sen vacilar como o túmulo funerario do Apóstolo Santiago (Alsina, 1988: 107, traducción ó galego nosa).

Documentos fidedignos desta primeira metade do IX non os temos. Témolos do X e do XI en adiante. Tempo suficiente para que os feitos reais se recubrisen dun manto de milagre e marabilla. Chama ós estudiosos a atención por qué souberon tan rapidamente, con tamaña precisión, que nese sartego-edículo recién descuberto estaba precisamente Santiago Zebedeo e non outro santo calquera. A resposta -prescindindo de argumentos providenciais- parece estar nunha certa tradición que circulaba de oriente a occidente (Díaz, 1965; Sánchez, 1981) segundo a cal Santiago chegara ó mar británico, ó límite da terra coñecida e da xentilidade pagá. Pero as terras de occidente son tan amplas... hai finisterres na Bretaña francesa, había promontorios sacros no cabo de San Vicente, ¿por que na Amaia? Ocorresenos conxugar tres factores: un casual, o pobo -eses fieis citados de Lovio- necesita roturar novas terras e desmonta un espacio fragoso; segundo, aparece un edículo con certo luxo de materiais edificado, de orixe romana, e este é un dato con base arqueolóxica sólida (Guerra, 1982); terceiro, preexiste a tradición de que por aquí andou Santiago e ninguén antes nunca reclamou para si esa prerrogativa: de paso supoñamos que hai unha forte necesidade de gañar un aliado contra un paganismo rebelde e difícil de erradicar definitivamente (unha

imaxinación itificadora podía incluso ver nas luminarias celebracións solares, festas do lume pero honrando non a San Xoán precisamente)¹.

Transcorre o século IX, o X, o XI: centos de anos durante os cales o novo culto santiaguista predeu en Europa ubérrimas raíces. O proceso mítico xa por sempre é unha espiral de enerxía en movemento portadora de futuro. E entramos no XII. Agora escríbense en Compostela dúas obras fundamentais, a *Historia Compostellana* e o *Liber Sancti Iacobi* ou *Códice Calixtino*. Son obras suficientemente coñecidas, con certas diferencias, aínda sendo as dúas do mesmo século, as dúas vinculadas ó círculo do poder eclesiástico, as dúas en latín... Pero unha parece ser máis documental, máis parca en concesións ó popular, máis misóxina tamén². Nesta non hai datos sobre Lupa. Na outra, no *Códice Calixtino*, encontramos a narración máis extensa sobre os sucesos que nos interesan para as hipóteses a desenvolver, a chamada *Translatio*. O autor do XII retrocede no tempo e cóntanos as aventuras dos discípulos de Santiago que, portando o cadáver deste, viaxan desde Palestina, chegan a Iria, entran nun conficto con Lupa e, tras solucionalo, dan sepultura ó apóstolo no lugar de Compostela. É unha narración bastante curiosa, e en xeral algo tan único e estraño (non só a Traslación en si, senón tamén o

¹ Do paganismo difícil de erradicar entre os europeos dan fe numerosos textos eclesiásticos. É de sobra coñecido *De correctione rusticorum* de Martiño de Dumio, s. VI. Aínda no XII Hugocio de Pisa critica que moitos demos expulsados do ceo residen no mar, os ríos, os mananciais ou as fragas. Fixarémonos nunhas palabras sobre os cántabros válidas seguramente tamén para os galegos: “Es llamativa la relación Santiago-San Millán-Galicia-Cantabria”, di Alsina, e logo cita: “Entre los cántabros el paganismo estaba vigente a finales del s. IV y debía aún de conservarse vivo en la época de S. Millán, el cual, sin duda, contribuyó eficazmente a su cristianización” (en Barbero e M. Vigil, *Los orígenes sociales de la reconquista*, ápub López, 1988: 182, n. 231). Sobre a adoración ás divindades do mar, é interesante relembra que segundo a *Homilía sobre os sacrilexios*, do s. VIII (Lecoutex, 1999: 40), os cristiáns observan as Neptunalia nas fontes, ríos e mar, o día 23 de xullo, día demasiado próximo ó de Santiago, como para non sospeitar que hai relación entre as dous, sobre todo tendo en conta a tendencia cristiá á substitución; ademais, a data do 25 procede do norte, da Galia e tal vez doutras terras atlánticas en oposición á igrexa mozárabe do sur, que celebraba o día de Santiago en decembro.

² Alude Alsina, na caracterización xeral da parte da HC debida a Giraldo, á *misoxinia xeral, agudizada ó referirse á raíña Urraca* (López, 1988: 72, tradución ó galego nosa).

capítulo da buguina, é dicir, todo o libro III) ó espírito do *Liber Sancti Iacobi*, que ten sido considerado unha especie de ‘pegote’³. O profesor L. Alsina contribúe a precisar a xénese desta Traslación onde aparece Lupa, cando di a propósito de todo o *Liber*: “Froito maduro ó que acceden tradicións venerables [...] resultado dun movemento cultural de profundas e antigas raíces” (López, 1988: 46, traducción ó galego nosa).

Interésanos sobre maneira subliñar esas *profundas e antigas raíces*. Interésanos moito situar nun primeiro plano o compoñente tradicional e lexendario existente, en nivel de coexistencia co compoñente culto, na terceira parte do *Liber*. No importante estudio de Díaz y Díaz, son varias as veces en que se nos ofrece ese importante concepto:

A constitución do libro III parece reclamar un responsable vinculado con Compostela, un clérigo interesado nas súas tradicións particulares (...). Este autor compostelánista séntese motivado pola necesidade de facer crible a existencia mesma do sartego apostólico e de xustificalo, como base indubidable do proceso cultural compostelán. (Díaz, 1988: 83, traducción nosa)

E máis adiante volve falar de *textos santiaguistas tradicionais*, da *confirmación de tradicións compostelás* (Díaz, 1988: 88, 89), e aínda, ó referirse ó interese de novas versións reducidas do *Liber* que circulan desde mediados do XIII di que “é grande, en cambio, o seu interese literario como manifestación da difusión de lendas e devocións correspondentes” (Díaz, 1988: 41, n. 34). E Elorduy di que tal vez o descubrimento do sepulcro *sexo unha auténtica lenda progresiva* (Ápud Moralejo, 1998: 17, n. 9).

Así que hai un camiño de tradición oral que entra no relato da traslación. Podemos preguntarnos cál é o sentido. Unha resposta doada diranos que todas estas historias lexendarias como as de Lupa son fantasías engadidas para seducir a un público afanoso sempre de marabillas. Hai que compracer á xente e darlle o que quere para que non decaia o afán de vir peregrinante a Compostela. Pero tamén hai

³ O historiador Pierre David usa o concepto *engadido* ó referirse ó libro III (ápud Moralejo, 1998: 399, n. 22.).

que pensar que eses compoñentes son populares no dobre sentido do termo: non só porque así gustan máis a un pobo presto a oílos, senón porque ademais, estes valores sonlle familiares a un pobo que participa deles, que os tece e teceu desde antes da chegada da nova fe.

Trasladémonos, pois, con estas premisas, de novo a ese espacio mítico que nos vén dado pola tradición. O capítulo II do libro III, a chamada ‘carta do papa León’ refírenos que os discípulos de Santiago tiñan disposta xa unha embarcación en Jafa de Palestina, Deus mesmo a proveu; non tiña tripulantes nin leme e misteriosamente termou dela polo mar adiante ata chegar ó seu destino: esta barca, que como todos sabemos entrará tamén na lenda sendo de pedra, igual cá da Virxe de Muxía, é asimilable a tradicións medievais. Eis a barca encantada feita de bronce en que o heroe do Ulster, Cuchulain, pasa á terra máxica para atopar a Fand, a muller do deus do mar; eis a barca *levada do misterio* -en palabras de Cabanillas, inspirado en certas versións do Pseudo Boron- que conduce a Arturo polo Atlántico; velaí a embarcación baleira que milagrosamente lle depara o Espírito Santo a Galaaz na Demanda galego-portuguesa en axuda da consecución do Graal; velaí van os santos, Amaro, Brandán embarcados, envoltos no misterio na busca do paraíso polo Atlántico profundo. Hai tradición da barca de encantamento en que chegou á Baiona San Patricio (Risco, 1921: 20) e na Bretaña francesa conservan a tradición da chegada do noso Santiago en barca de pedra.

A pedra xoga un papel importante nas tradicións xacobeas. Chegados a Iria (Bisria en variantes da Epístola do Papa León anteriores ó Códice Calixtino⁴), depositan o sagrado corpo nunha laxe mentres non atopan mellor acomodo para conducilo ó enterro. Esa pedra coma se fose de cera afúndese amoldándose á forma do corpo de Santiago. Tanto valor cobrou perante os ollos das xentes que segundo din Pedrayo e López Ferreiro, houbo que lanzala con posterioridade ó río porque a desfacían os peregrinos para levar un

⁴ Baseándose en tres variantes, a de Limoges, a do Monte Sacro e a escurialense, López (1988: 121-122) postula un arquetipo perdido da primeira metade do s. IX.

anaco (Moralejo, 1998: 387)⁵. A pedra cobra un valor asimilable ó dunha cama -deixan nela xacente o corpo do apóstolo-. A cama volvémosla atopar, esta vez como sartego de Lupa, nas tradicións do Monte Pindo referidas á raíña Lupa recollidas por Alonso⁶. Parécenos ovbia a relación entre estas camas líticas -hai máis casos en Galicia: a cama de San Guillherme en Finisterre, e a cama de San Xulián no monte Aloia⁷- e un vello culto ás pedras. *Camas de xigante* (*Hünengräber*) chaman en Alemania ós monumentos megalíticos atribuídos a xigantes (variantes europeas desta denominación son *tumbas de xigante* ou *cámaras de xigante*) (Lecoutex, 1999: 25). E en Irlanda hai 366 dolmens chamados popularmente *A cama de Diarmuid e Gráinne*. Se a relación se admite por boa, é plausible a lectura tal que Santiago *moldea* as pedras xigantescas, abrándaa: o novo poder relixioso comeza mostrándose capaz de dominar cultos arraigados de antigo na vella Europa.

Pero veñamos xa ós dominios de Lupa. Os discípulos actúan con cortés cautela (en xeral todo o proceso de cristianización soubo pactar en principio coa sacralidade anterior). Deixan nun campo da propiedade de *certa señora chamada Lupa* o corpo sagrado e van buscar o seu permiso para proceder. E aquí comeza o periplo que delimita un espacio mítico, un territorio comprendido basicamente entre catro vértices da actual provincia coruñesa: Iria, Duio, Illicino, Libredón. O pretexto é ese permiso para dar terra ó cadáver do apóstolo: terá que ser terra sagrada: hai que sacralizar, desterrando unha serie de focos de paganismo potentes: así deberemos interpretar a viaxe a Duio, no famoso e temido finisterre atlántico, mar tenebroso,

⁵ Na igrexa de Sta. Comba de Bande a guía, do lugar, informounos de que a xente desfacía a tapa do sartego de San Torcuato, alí gardado, de mármore, porque ese po era boísimo para as moas.

⁶ No artigo, Alonso Romero (1983: 235, 250) recolle tradicións relativas a un cabezal de ouro que Lupa ten na súa tumba. A asociación cunha cama é inmediata: el mesmo a establece ó recordar unha cama de ouro do folclore popular e o mito basco de Mari: “en la cueva de Aketegui las camas son de oro”.

⁷ Á cama de San Guillermo, onde se deitaban os matrimonios estériles e a Orcavella, ‘arca’ ou ‘dolmen’ vello, alude Pensado (1985: 220). Sobre a cama de S. Xulián, enorme penedo trapezoidal cun oco abaixo, un informante do lugar, Monte Aloia, Tui, dínos que non hai persoa de 90 anos que lle chame Aloia ó monte, senón de San Xulián. “O santo criouse aquí, era neno e durmía aí, nesa pedra. O caso é que ó seu arredor, arredor da cama de S. Xulián, non medra unha herbeira”.

refuxio de criaturas maléficas por antonomasia. O propio topónimo *Dugium* parece remontarse a un antigo *Dusius*, divindade documentada na Galia (Lecouteux, 1999: 58). Perante o poder establecido en Duio⁸, os novos heroes operan un dos seus primeiros sinais -deseñando unha triada de probas que opoñer á resistencia simbolizada na terquidade de Lupa, pero tamén das súas xentes, implícitas no verso do Calixtino *fronte á opinión corrente* (Moralejo, 1998: 390, v. 12, traducción nosa). Aí dísenos que o vulgo que rodea a Lupa xulga os cristiáns como embaucadores, que non cren neles; e noutro lugar do *Liber* alúdese ás *xentes da devandita terra, antes incrédulas e impías* (Moralejo, 1998: 112, vv. 31-33), de tal xeito que o cárcere en que foran presos fica milagrosamente aberto. Logo, os perseguidores dos cristiáns serán afogados nunha variante dun mito sumamente extendido en Galicia, o das vilas asolagadas por vontade divina a causa da falta de caridade dos primitivos moradores. De Duio voltan a Lupa. Vén agora o episodio con dúas probas do Monte Illicino.

Se o escenario anterior era grandioso -o océano co sol ardente deitándose nel, ós seus pés o Pindo e o Facho, moles graníticas inmorrentes-, o Pico Sacro non o é menos: desde a cima abranguemos unha paisaxe rica, con visibilidade doutras elevacións⁹. Concilia tres focos de sacralidade antiga: as augas do Ulla que o rodea e lambe, a fragosidade ancestral -velaí o nome *Illicino* que o asocia ás aciñeiras- e a montaña. Temos datos como para supoñer que este monte foi un ómphalos, un centro do mundo, antes do cristianismo: polas lendas conservadas ata hoxe en día, por desenvolverse alí as dúas probas

⁸ É inevitable recordar a *Ara Solis* ou *Aras Sestianas* citadas por Plinio. Esta lembranza aínda se mantiña viva no XVII (Alonso, 2002: 117). Tampouco está de máis lembrar a interpretación filolóxica dos *Carnutes* - Carnota é a vila e a praia a carón do Pindo- como “xentes do carn, das aras, gardiáns do ómphalos, do santuario” (García, 1990: 278). Con respecto a Duio, cando traballamos en Santiago, recollimos dun noso alumno unha lenda oída na familia que dicía que a cidade de Duio fora asolagada por desoír as prédicas do Apóstolo Santiago. Alonso (2002: 118 e ss.) recolle lendas orais que falan de Xesucristo ou de catro personaxes misteriosos ou de Carlomagno como axentes da destrución.

⁹ Unha nosa informante de Cortegada, Silleda, fálanos da lenda dos tres irmáns santos que edificaran outras tantas capelas con vistas unhas ás outras na cima dos tres montes, Monte Faro, Pico Sacro e San Sebastián. Son lendas relacionables con teorías de visibilidade entre castros.

fundamentais que avalan a superioridade do novo poder, e porque a cristianización posterior foi firmemente reforzada con igrexa e mosteiro¹⁰.

Empecemos pola proba do dragón, a primeira que aporta o *Códice Calixtino*¹¹. Aparece no linde do monte: é o seu gardián. Séguese un dato de folclore contístico europeo: atemorizaba as xentes da contorna e bota lume; ameázaos de morte pero eles a ese lume, opoñen outro simbólico: *ardían en amor de Deus* (Moralejo, 1998: 390, traducción nosa). É un episodio espléndido, dunha grande beleza e plasticidade. O dragón non pode resistir o sinal da cruz e literalmente, *rebenta por metade do ventre*.

Claude Lecoutex (1999: 82-83) recolle varios exemplos medievais en que un monstro habita os lindeiros dun espacio a civilizar, recibe sacrificios de homes ou animais, ata que finalmente chega un santo e pon fin á situación (á parte de San Xurxo, el cita a San Clemente, San Román, San Verano, San Marcelo; nalgúns casos, como o de Santa Marta, aparece a auga bendita e o sinal da cruz, como na materia xacobeá). Para Lecoutex o dragón é a visión cristiá dun *genius loci* precristián: ó simbolismo claro que agacha o episodio do dragón do Illicino, a victoria do cristianismo sobre o paganismo, superporíase así ó da victoria do home sobre o xenio do lugar.

Mais vencer o dragón non é a proba definitiva: están ademais os touros salvaxes, propiedade de Lupa. Deixemos de momento ese señorío. Analicemos as relacións que proxecta este novo símbolo con outras lendas próximas: por exemplo, en dúas lendas galas que teñen

¹⁰ O bispo Sisnando I levanta e consagra en 904 a igrexa e mosteiro de San Sebastián de Montesacro. Tamén sabemos dunha capela dedicada a Santiago no s. XI. Un documento do s. XII enumera 26 igrexas dependentes do arciprestado de Montesacro (López, 1988: 178).

¹¹ O episodio do dragón aparece xa antes do *Códice*, na Pseudoepístola de León -vid. n. 4-. López (1988: 189, n. 253) aporta un documento do bispo Sisnando do 912 que fala de como os discípulos de Santiago purgaron o que antes de Santiago era chamado Illicino e despois Monte Sacro. Dise que asperxeron co sacramento do sal e a auga e purgaron o lugar do flato pestífero do dragón e limparon toda a suciedade del. Este asunto do dragón interpréao Díaz (1988: 16, n.6) como un mito alusivo a destacamentos romanos de guerra no monte que se xustificaban polas explotacións mineiras.

como protagonista a San Miguel e senllas montañas (a chamada Mont-Saint-Michel, e o Mont-Tombe, de innegables concomitancias coa nosa materia xacobeas: o propietario lexendario da primeira montaña posuía un gran rabaño de bois, como Lupa; e o segundo monte vincúlase a *Tombe-Elaine*, é dicir, a tumba de Belenos, lugar sagrado para os galos, seguramente porque era tocado regularmente polo raio (Lecoutex, 1999: 95), e así tamén hai a tradición en autores latinos como Justino para un certo *Mons Sacer* que moitos identifican co Illicino xacobeo) o que permite descubrir un emprazamento sagrado, onde logo se levantará un santuario, é o comportamento insólito dun touro. Este animal, frecuente tamén como indicador máxico no folclore celta europeo, aparece igualmente no folclore castrexo de Galicia¹².

Así pois, e recapitulando, as idas e vindas ata afinar Santiago definitivamente en Compostela conforman movementos de delimitación previa dun territorio a civilizar, e -desterrando aras solis, cultos nos bosques e montes- sacralizar baixo a fe de Cristo. Antes que o interese político, o relixioso. En realidade, asistimos a un mito civilizador e fundacional. De consecuencias incalculables nun principio. Que había unha serie de focos de paganismo potentes, dínolo o *Ídolo* que menciona o *Códice Calixtino*, así como o *templo*, e os conceptos *descarriados crentes da absurda xentilidade*; pero tamén nolo está dicindo o dragón ou serpe e os propios touros salvaxes que pacían no Illicino, propiedade de Lupa. Lupa é de seu unha figura mítica¹³. Para aproximarnos a ela podemos partir do libro III do *Códice Calixtino*, aínda que necesitamos complementar o seu perfil cos datos fragmentarios que nos chegan aínda hoxe da *vox populi*, das tradicións orais.

¹² Vid. por exemplo “As canteiras de Saint-Juvat” (Markale, 1998: 21 e ss.), onde unha enorme vaca conduce ó home á entrada do Outro Mundo. No folclore castrexo é paradigmático o touro do Castro de Vilatuxe: “No castro había un subterráneo onde vivían os mouros ...”. “Un veciño de Castro de Abaixo loitaba todas as noites cun touro que vivía no castro ata que un día dixo: “Xesús me valga” e o touro estoupou e desapareceu” (Buxán, 1989: 15).

¹³ Así o percibe tamén Llinares (1989: 314), aínda que é consciente da difícil demostración de tal hipótese.

No *Liber* a figura feminina vén recuberta de vestimentas latinas -téñase en conta que a narración pretende situarse no s. I, e iso a pesar dos ‘gazapos’ do autor, que xustifica a procura dun lugar de enterramento algo lonxe de Iria, que era na época do descubrimento do sepulcro a cidade por antonomasia da contorna, argumentando o perigo dos ataques de piratas, co cal confunde s. I con s. IX, pois os ataques dos ormandos dátanse non en época romana, senón en época medieval-. Así, é chamada *matrona*, aclárasenos que era *nacida de nobilísima estirpe* (léase asemade ‘poderosa’ e ‘establecida desde antigo’), e o que resulta sumamente interesante, dánosen datos da súa vida privada que relembra fortemente á raíña sidonia, a Dido, tan coñecida polos homes cultos desde a Eneida ós nosos días (non quería volveuse casar pra non mancillar o tálamo ou a honra que se labrara ante o seu pobo, libro IV, vv 15-20). Este dato resulta, como dicimos, curiosísimo porque non é o único que relaciona a Dido con Lupa. Unha nosa informante de Santiago, M^a Xesús Fernández Lopo, recordaba que de sempre oíra dicir que esta Lupa é a que collera unha pel de touro e facendo estreitísimas tiras con ela, marcara os límites iniciais de Compostela. Poderíamos desprezar esta información pensando que a nosa informante, sendo persoa culta, lería algo sobre as tradicións gregas clásicas sobre Dido¹⁴ e que simplemente cruzou datos. Mais non é tan simple eliminar esta cuestión: primeiro, porque efectivamente, a delimitación do espacio primitivo estivo suxeita a uns cálculos case milimétricos, os *giros* que figuran nos documentos medievais de reis involucrados na fundación da capital de Galicia. E en segundo lugar, Neira de Mosquera narra unha tradición segundo a cal, si que se mediu unha parte de Compostela coa pel dun touro, e foi nada máis nin nada menos que San Francisco -non a pagá Lupa-, todo un santo italiano, quen o fixo¹⁵.

Este dato de Lupa-Dido-Santo cristián procedendo ritualmente a medir na nova cidade vén reforzar a nosa interpretación das idas e vindas iniciais (de Iria ó lugar onde Lupa ten un ídolo; de aí a Duio, de

¹⁴ A lenda da pel de touro non figura na Eneida; trasmitírona o grego Timeo e o romano Justino.

¹⁵ Vid. “La Piel del buey (1214)” (Buján, 2000: 73-83). O que mide coa pel de boi S. Francisco axudado polo carboeiro Cotolai é o perímetro do novo convento, con hortas e demais, por el fundado. Con palabras de Neira de Mosquera, “la *piel del buey* de la fábula era el Val-de-Dios y Val-del-Infierno de la historia”.

Duio a Lupa; de Lupa ó Illicino, de aí con carreta e bois -bois que deambularán ata chegaren á fonte dos Francos onde paran súpeta, maxicamente- a fundar Santiago) como ritos de circumambulación, de apropiación, de expropiación e de protección ¹⁶.

Tamén o *Códice Calixtino* aporta datos de Lupa que nos remiten de novo ós paralelismos Santiago-Carlomagno ¹⁷.

Agora ben, o retrato de Lupa, señora do Illicino, dona dun templo idólatra, propietaria dun gando susceptible de ser enfocado como elemento estrutural dun mito recorrente na cultura indoeuropea, símbolo ela mesma do paganismo precristián desa terra que logo será chamada Señorío de Santiago, Lupa, dicimos, non ficaría ben estudiada se non recorremos ás tradicións orais. Ás xa aportadas polos estudiosos do tema, nós engadiremos un par de datos básicos e enfocaremos desde outros ángulos visións xa intuídas. Non fai falta que insistamos no feito de que Lupa non foi un personaxe histórico, real. O seu valor é mítico. Sacralidade ou divinidad con atributos escuros, que a vinculan ó inframundo, e con atributos brillantes que a vinculan ó poder da natureza e do ceo.

¿Foi sempre Lupa o nome desta deidade hipotizada? ¿Era unha deidade local? Perante a imposibilidade de achar respostas innegables, aproximémonos a outros paradigmas mellor coñecidos, cos que Lupa mostre algo en común. En primeiro lugar, o conficto gando/ heroe vencedor/ antagonista propietario do gando, que se establece entre o poder de Santiago, os touros do Illicino e Lupa, e que se repite con bastante frecuencia no ámbito indoeuropeo. Á parte do caso de Gerión e Hércules, ben estudiado e posto en conexión con outros mitos

¹⁶ Lecoutex (1999: 99-104) cita entre os testemuños máis antigos destes ritos o caso de Rómulo trazando o recinto da futura cidade cun arado tirado por dous bois; entre os exemplos medievais temos, no *Libro da colonización de Islandia*, unha muller que delimita o seu futuro dominio conducindo unha becerra de dous anos; e na *Vida de San Malo*, do s. IX, cómpre tomar dous bois xuvencos e o obxecto da apropiación será toda a terra que poidan rodear entre a saída e a posta do sol.

¹⁷ O *Códice Calixtino* fala da conversión á nova fe de Lupa, convencida ela mesma polos prodixios e milagres. Rexenérase e fica instruída por inspiración divina. Así tamén quere Carlos, na *Chanson de Roland*, que mude Bramimunda. Escribe Turolodo: “a raíña de España [...] convértese cristiá por verdadeira fe”. Noutro lugar (Soto, 1996: 1024, n. 5) trazamos concomitancias Santiago-Carlomagno.

indoeuropeos (González, 1998), temos moi cerca o ciclo mitolóxico irlandés e dentro del o famoso caso da rica propietaria de gando, a raíña Maeve, o marabilloso touro que ela quería para si, e a oposición do heroe solar Cuchulain. Baixo a lenda medieval, con formato histórico, Maeve xa foi valorada como deusa da terra e a soberanía de Irlanda (Monaghan, 1997). Aínda que o ciclo da poderosa e seductora raíña irlandesa é riquísimo en episodios e valores literarios, e mentres que ó seu lado, o que nos chegou de Lupa é escaso e fragmentario, a pesar diso, a cantidade non nos debe cegar. Hai datos que as unen: Maeve aparécesenos no ciclo irlandés como maquiavélica, sen escrúpulos morais, e pronta a satisfacer a súa sexualidade; en todo caso, a instrumentalizar os seus encantos para os seus fins pragmáticos. Así tamén percibimos a Lupa sen moitos escrúpulos na versión moderada e clerical do *Codice Calixtino*: vémosla tramando, reflexionando, e malia que o autor compostelán recalca como atenuante a súa condición humana, non cabe dúbida de que mente e engana se fai falta.

A oralidade permítenos afrontala desde ópticas complementarias:

A raíña Lupa era unha muller tremenda, tiña os homes que quería, era moi luxuriosa e tiña tamén moitos rabaños. Facía sempre a súa vontade. E ós que a desobedecían, os que se negaban botábaos polo pozo que comunicaba ó río. O pozo no Pico comunicábase co pozo no río; un pozo de moita profundidade, que vén estando onda a ponte do ferrocarril; por alí subían o ouro de Padrón e por alí recollía ela os tesouros que non quería que se visen. E a 'calle' fixoa el para evitar o rodeo, un rodeo perigoso (María Lema, Sta. Cruz de Rivadulla, A Coruña).

Esta luxuria ou sexualidade desmedida, á parte de relacionala con Maeve e quizais con outras deidades femininas peninsulares¹⁸,

¹⁸ Pensamos na deusa local ibera. Denominan así á deusa que debeu ser venerada no levante ibérico, no espacio xeográfico onde aparecera a Dama de Elche. Tamén apareceu unha estatua de ¿deusa? alada sedente. Considerada como Gran Deusa Local do período íbero clásico, vincúlase cun “deus-touro tipo Sebacios, instrumento e xoguete nas mans da deusa” (*La Alcudia*. Fundación Universitaria de Investigación Arqueológica. Caja de Ahorros del Mediterráneo).

relaciona á Lupa do Pico Sacro coa *Reina Loba* de Figueirós de Ourense: han ser variantes dun mesmo arquetipo: a de Figueirós tamén exerce un poder tiránico, simbolizado no tributo de vacas e tamén acaba por ser dominada por un heroe, como a de Santiago, sometida á fin polo apóstolo; nesta orde de cousas é posible que *Loba* deba ser interpretado como alcume popular (¡Qué loba!, ‘bruta, mala, salvaxe, insaciable’), provocado pola cristianización e posterior proceso de demonización de vellos mitos; o que puido ser unha serie de atributos máxicos e/ou de soberanía, derivan en horror, medo, sexo perigoso... Mar Llinares recolle do pobo a etiqueta para Lupa de *Raiña Moura* (nós igualmente, informantes de Lestedo). Tamén no folclore occidental de Extremadura, hai lendas de raíñas mouras emparentables co mito coñecido da Serrana de la Vera, devoradora de homes¹⁹.

Pero tal vez o nome *Lupa*, a Luporia dos documentos antigos²⁰ sexa indicativo de vellos ritos lunares e o Castro Lupario nos remita a un grupo humano que tomaba o lobo como animal simbólico²¹. Hai casos coñecidos nas mitoloxías europeas: castes de guerreiros que adoptaban a aparencia de lobos vincúlanse ós denominados ‘deuses de lazos’; entre os latinos, os lupercos, guerreiros salvaxes e desmesurados; entre os xermanos, Odín conduce ós *ülfhedhnir*, guerreiros envoltos en peles de lobo (García, 1990: 201). Esta autora recórdanos que entre os celtas a lúa era tamén a representación da aura guerreira que se materializaba, o furor guerreiro (García, 1990: 305-306).

Estrabón falaba de danzas ó plenilunio entre os homes do noroeste; o lobo vincúlase coa lúa; a lúa e a noite e as profundidades da terra conxúganse ben coa suposición bastante fundada de ser o Pico

¹⁹ No relato da *Mora hurdana* dísenos que abusaba de los hombres y luego los mataba tirándoles un peine (Flores, 1998: 183). Este autor traza paralelismos coa moura que agacha no Pico Sacro un tesouro.

²⁰ Fálase xa do *Commisso* -os *commissos* son parroquias altomedievais- de *Luparia* antes da metade do IX e en documentos da época de Vermudo II lemos: “post partem comitatus Luparie...” (López, 1988: 167). Na historia dos Varóns Apostólicos (s. IX) fálase xa da matrona, Luporia ou Luparia, que acolle os santos amigablemente (Llinares, 1989: 305).

²¹ “A asimilación con animais dentro do mundo celta ou dentro de calquera relixión cun panteón estruturado non é máis ca a utilización dunha forma de metáfora” (García, 1990: 303, traducción nosa).

Sacro unha das chamadas bocas do inferno²². Alonso Romero xa sinalou a prata da cama de Lupa no Pindo, como atributo lunar.

Pero tamén hai datos que vinculan a Lupa con aspectos solares: o primeiro e fundamental, ser dona dos touros. En todo o ámbito indoeuropeo, o touro é a forza do sol. (*O sol é un boi xoto...* di a adiviñanza popular galega, que xa Risco (1928: 151) relaciona coas crenzas dos vedas).

O segundo, o ouro (aparece tanto nas tradicións do Pico Sacro como nas do Pindo).

Réstanos aínda un atributo máxico: os fíos con que domea os touros salvaxes, con eles xúnceos ó carro. É un dato valioso porque -á parte doutras asociacións secundarias como a relación coas míticas mouras galegas que tamén saben fiar, ou coas tres parcas- relaciona a Lupa coa deidade que une por antonomasia no ámbito luso-galaico, a de radical indoeuropeo *Band-* (García, 1990: 53 ess.).

Desde esta perspectiva, resulta verosímil ver en Lupa un ser vinculable á primeira función, a da soberanía: temos indicios máxicos nas tradicións orais chegadas ata nós hoxe en día, e a maxia é atributo da soberanía. Tres informantes distintos dinnos que os touros salvaxes foron controlados, amansados por Lupa mandándolles un dos fíos que

²² Nese sentido deben interpretarse certas lendas sobre o Pico Sacro. Nunha por nós recollida gracias á avoa de Cacheiras, Teo, de Cristina Campos nárrese en resumo o seguinte: A rapaza Marica do Roxo volve soa dunha romaría pola noite: un home estraño chántase no seu camiño e quere seducila ofrecéndolle riquezas nunca soñadas. Ela rexéitao e el entón dálle *o viño máxico do Pico Sacro, famosa beberaxe que fai durmir e esquecer o pasado pero non por sempre*. Aquel era *o mesmo Señor do Pico, o habitante do interior da montaña, posuidor nela dun reino de ouro ó que ningún mortal tería xamais acceso*. Pasados moitos anos Marica reapareceu xa vella, tivera un neno mouro, fora repudiada e escravizada. Espertou, vella, naquela corredoira na que achara a aquel *home, trasno, demo ou o que fose aquel ser* (a cursiva corresponde á literalidade con que a neta, brillante alumna nosa, transmite o oído). Esta lenda hai que vinculala á literalidade con que a neta, brillante alumna nosa, transmite o oído). Esta lenda hai que vinculala á forte interdicción de pasar pola *calle* da raíña Lupa no Pico tralas 12 da noite (informantes de Lestedo, todas mulleres). Prohibición-tabú que recorda o que dixo Estrabón sobre o promontorio sagrado: “...no sendo permitido sacrificar ni pasar por alí durante la noche, pues se dice que los dioses paran al que en aquellas horas pretende pasar” (Ápud Caro, 1992: 42, n. 11).

ela mesma fiaba²³. Hai variante dos fíos: un informante de Padrón fálanos das propias trenzas de Lupa, coas que xunguiu os touros ó carro. Noutra variante, a de Conxo, que os bois se volveran mansos e fosen conducidos co fío de la, é confirmación dun milagre obra directa do Señor: desprázase o poder da pagá Lupa ó novo Señor. A cristianización é evidente. Nesta mesma familia existía a tradición oral de que Lupa foi perseguida polos romanos por dar acubillo ó corpo do apóstolo, contraviñendo as ordes das autoridades. Indícanos este dato un proceso de santificación da figura mítica (aproxímase a unha mártir), paralelo ó que coñecemos doutras figuras, ben da épica - Roldán ou Carlomagno-, ben do panteón precristián, como a deusa Brigantia, cristianizada como Santa Bríxida.

Sexa como for, hipótese afastada ou máis próxima a pretéritas verdades, o mito segue sendo alimento valioso para manter viva a nosa sociedade presente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO ROMERO, F. (1983). “La leyenda de la Reina Lupa en los Montes del Pindo”. *CEG XXXIV*, 227-267.
- (2002). *Historias, leyendas y creencias de Finisterre*. Betanzos-A Coruña: Briga.
- BUJÁN, J. D. (2000). *Antonio Neira de Mosquera: Monografía de Santiago*. Santiago de Compostela: Ara Solis. Consorcio de Santiago.
- BUXÁN, C. (1989). *Guía dos Castros de Lalín*. Santiago: A. C. “O Naranxo”.
- CARO BAROJA, J. (1992). *El estío festivo*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. (1965). “La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino”. *Compostellanum X*, 639-661.

²³ Dolores Romarís de Santiago, avoa de Conxo de Iria Silva, avoa de Ordes de Eva Garea. Das trenzas-atadura máxica informou ó avó padronés de Eva Paz. A tódolos informantes, o noso agradecemento.

- (1988). *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago*. Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos.
- FLORES DEL MANZANO, F. (1998). *Mitos y leyendas de tradición oral en la alta Extremadura*. Mérida-Badajoz: Editora Regional de Extremadura.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990). *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*. Sada-A Coruña: Castro.
- GUERRA CAMPOS, J. (1982). *Exploraciones arqueológicas en torno al Sepulcro del Apóstol Santiago*. Santiago de Compostela: Cabildo Metropolitano.
- GONZÁLEZ, F. G. (1998). *Hércules contra Gerión II*. A Coruña: Vía Láctea.
- LECOUTEX, C. (1999). *Demonios y Genios Comarcales en la Edad Media*. Barcelona: J. J. de Olañeta Editor.
- LLINARES, M. (1989). “La Reina Lupa entre la leyenda literaria y la tradición popular”. *CEG XXXVIII*, 299-320.
- LÓPEZ ALSINA, F. (1988). *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Ayuntamiento de Santiago de Compostela. Centro de Estudios Jacobeos. Museo Nacional de las Peregrinaciones.
- MARKALE, J. (1998). *Contos e lendas dos países celtas*. Noia-A Coruña: Toxos Outos.
- MONAGHAN, P. (1997). *The New Book of Goddess & Heroines*. Llewellyn.
- MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J. (1998). *Liber Sancti Jacobi “Codex Calixtinus”*. Viveiro-Lugo: Xunta de Galicia.
- PENSADO, J. L. (1985). *El Gallego, Galicia y los Gallegos a través de los tiempos*. A Coruña: La Voz de Galicia.
- RISCO, V. (1921). “Irlanda e Galiza”. *Nós I*, 8, 18-20.
- (1928). “Ensaio d’un programa pr’o estudo da literatura popular galega”. *Nós III*, 56, 142-155.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1981). “En los albores del culto jacobeo”. *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*. A Coruña: Fundación Barrié de la Maza, 377-411.
- SOTO ARIAS, M^a R. (1996). “Da presenza de Roldán en Galicia”. *Scripta Philologica in memoriam Manuel Taboada Cid*. Universidade da Coruña, 1023-1030.