

DE VILAS ASOLAGADAS

Uxía LÓPEZ MEIRAMA
I.E.S. Francisco Aguiar. Betanzos

M^a Rosario SOTO ARIAS
I.E.S. Eusebio da Guarda. A Coruña

RESUMEN

No presente artigo trátase un tema universalmente coñecido, con connotacións folclóricas, míticas e literarias. O estudo estrutúrase en tres partes: unha primeira onde se establecen certas precisións tocantes á antigüidade e á xeografía do tema tanto na península como no chamado mundo occidental europeo; unha segunda na que se traza unha análise comparativa de dúas variantes prototípicas: a lenda bretona de Ys e a lenda coruñesa de Reirís. Na derradeira parte preténdese afondar na interpretación mítica do tema, cuxas conexións aínda non se deben considerar esgotadas ou finitas.

O tema mítico-folclórico-literario que enunciámos baixo o título global de vilas asolagadas ten sido motivo de numerosos, ricos e interesantes estudos e algún moi recente. Nós, guiadas pola convición de que este núcleo temático non se esgota aínda, teceremos unha pequena rede de conexións, portas nunha especie de delicado labirinto.

Dividimos o traballo en tres partes: unha primeira, onde faremos certas precisións tocantes á antigüidade e á xeografía do tema na península e no mundo influenciado en maior e menor grao polas correntes culturais occidentais europeas; unha segunda, na que estableceremos unha análise comparativa de dous dos prototipos do tema máis fermosos localizados, un, a lenda de Ys, no norte bretón e outro máis ao sur, a lenda coruñesa de Reirís, e unha terceira parte a modo de conclusión, onde procuraremos mergullarnos novamente na interpretación do tema como un mito poderoso.

ARTÍCULO

1. PRIMEIRA PARTE

Da orixe do mito: Dependendo de cal aspecto enfoquemos, o tema é universal (pénsese na cuestión do home sometido a proba por Deus ou por un deus co subseguinte castigo e diluvio; a proba pode estar implícita ou non existir e en tal caso temos ou ben unha dexeneración da humanidade, ou da civilización, ou ben un suposto cataclismo universal, tipo a Atlántida), pero se nos circunscribimos á nosa contorna, ao que chamamos o noso mundo occidental, téñense barallado dúas opcións sobre a súa filiación: a celta e a xermana. A cuestión parece estar ligada ás primeiras documentacións literarias do tema no occidente europeo. Para Ys, Jean Markale (1992) recúa ao século XII, concretamente ao *lai* de Graelent-Meur, atribuído a María de Francia. Para as variantes peninsulares do tema, tal vez se poida ir máis atrás, ao século XI¹, século en que é posible datar o Código Gemblacense², onde entre outras cousas se narra a persecución da que foran obxecto os discípulos de Santiago cando volvían da cidade de Duió tras pedir permiso á autoridade romana para soterrar ao apóstolo e como, ao estaren os romanos a piques de alcanzalos na fonte en que estaban refuxiados, esta foi maravillosamente afundida, salvándose os discípulos e perecendo os perseguidores. Como sabemos, a fisterrá Duió é centro dunha serie de variantes de asolagamento da cidade antiga, Petronia ou de Petronio, e está así mesmo vinculada non só á

¹ Sempre que se nos conceda a lexitimidade de establecer certos presupostos teóricos: a saber, 1º, tanto Ys como Reirís son variantes extensas do tema ás que nós damos un valor nuclear, 2º, o tema non se esgota nin se explica só con esas versións: hai que interrelacionar con outras variantes menores e 3º, cómpre establecer núcleos temáticos secundarios que nos permitan identificar esoutras variantes menores, a saber: o tema da ponte afundida nas augas para castigar aos malvados perseguidores. Dalgunha maneira é posible ver na ponte o símbolo dunha unión ou comunicación que neste caso se rompe: subtema da unión fracasada; se pensamos de novo no diluvio universal, aí a unión recuperada está simbolizada polo arco-ponte entre ceo e terra; o tema da unión fracasada, que veremos despois, adopta nova variante no caso da unión mal establecida, ilegal ou forzada, entre un home e unha muller que se dá en versións ben antigas.

² Concretamente a finais do s. XI, segundo o profesor Díaz y Díaz (1965).

materia xacobeá, senón tamén á carolinxia³; por outra banda, esa fonte do Código Gemblacense é unha ponte en versións posteriores, unha ponte sobre o río Tambre para máis datos⁴. Agora ben: chama poderosamente a atención o feito de que o episodio da ponte figure nunha obra, *O Códice Calixtino*, tan fortemente vinculada á materia carolinxia, onde se documenta por primeira vez na península a cidade de Lucerna e o seu asolagamento por non obedecer ao enviado de Deus ou de Santiago, é dicir, o heroe cristián Carlomagno, e chámamos a atención, dicimos, porque esa ponte nos vai permitir ampliar a xeografía deste tema que nos ocupa: achamos un episodio paralelo de persecución, cos homes de Carlomagno aquí como s perseguidores, e de ponte afundida nas augas lacunares para cortarlles o paso, en Venecia. Recuamos ao ano 809. A tradición veneciana fala dos francos que, ao mando do fillo de Carlomagno, desembarcan en Metamauco pero encóntrana abandonada. Na illa só queda unha velliña que lle aconsella ao príncipe botar unha ponte taboada sobre a lagoa para así poderse achegar facilmente a Rialto, convertido daquela en centro da resistencia veneciana. O engano funcionou: ao pasaren pola ponte homes e cabalos prodúcese un tremendo afundimento e todos morren afogados (Toso Fei, 2005). Sorprende igualmente sabermos que a vía de auga onde ocorreron os feitos, Orfano, comunica a canle chamada Malamocco con Venecia, e Malamocco chámase así en lembranza da vella cidade asolagada de Metamauco⁵.

³ Alonso Romero (2002). Aí recóllese unha versión segundo a cal a antiga Petrónica era unha cidade corrompida á que chegou Carlomagno co fin de convertela; tralo fracaso, a cidade é sepultada. Pero nós tamén recolleemos dun alumno en Santiago a versión do asolagamento de Duio por desoir as prédicas de Santiago.

⁴ É o episodio da Ponte Ons ou Ponte Pías, no Tambre, que será labrado nun relevo da Custodia do século XVI de Antonio de Arfe da Catedral de Santiago. Non abandonamos aínda a ponte esta que nos une co tema dos perseguidores castigados polas augas: lembremos que este motivo aparece tamén en Cornualles: no relato "A terra perdida de Lyonesse" Merlín asolaga o país de Lyonesse para evitar que Mordred e os seus dean alcance a Artur (Vid. Markale, 1998).

⁵ Na nosa última viaxe a Venecia, ao interrogar á xente sobre lendas de vilas asolagadas, esta é a cidade máis coñecida por parte das persoas cunha certa cultura, *Metamauco*, que estaba na illa de Pellestrina. Posteriormente lemos en Toso (2005) que foi destruída por un maremoto en 1107, e que nunca foi reencontrada. O mesmo autor nos ilustra que non foi esa a única terra asolagada nas lagoas vénetas. Fala tamén de *Costanziaca* e *Ammiana* como de "lexendarias illas perdidas desaparecidas no fondo da lagoa norte". A lectura da obra completa de Toso Fei (2004, 2005) fainos pensar de novo na filiación dos vénetos da península itálica e a súa máis que

E o tema non se esgota aquí dentro do ámbito do véneto italiano: na illa de Chioggia, riquísima en tradicións de aparecidos e ánimas en pena, aparece milagrosamente a Virxe, *La Madonna della Navicella*, que tras un preludio de arrepiante tempestade no mar, exhorta aos habitantes da illa a convertérense, a faceren penitencia, e a respectar ao seu divino fillo, so a ameaza da destrución da cidade, que viría ser tragada polo mar. É unha variante estupenda, curiosísima do noso tema: ameaza de vila asolagada que queda só en ameaza.

Outra das versións peninsulares máis antigas é a que procede do *Orto do Esposo*, unha colección baixo medieval de exemplos que se recompilaron no mosteiro portugués de Alcobaça. O relato titúlase *A boa andançã deste mundo* e presenta os seguintes motivos básicos: a unión en principio negada dun home e unha muller: a muller, de liñaxe superior, esíxelle certas condicións a el para unírense; para logralas, el peca e unha voz divina lánzalle unha especie de tabú-ameaza; el incúmptreo e máis tarde no tempo, tras burlarse dun estraño-xograr que chega de fóra á súa casa, prodúcese o castigo: no lugar do seu castelo e terras xurdirá un lago e nel aboian unhas luvas e un sombreiro pertencentes ao xograr que previamente abandonara o lugar maldito⁶. Sabemos que a literatura dos exemplos moralizantes medievais afunde boa parte das súas raíces no folclore popular: neste caso concreto, se ben parece inevitable pensar na transmisión culta polo camiño de Santiago do tema, o relato entronca con tradicións contísticas galesas: en “O paxaro do lago Bala” (Markale, 1998) atopamos unha versión case idéntica á portuguesa, con paralelos elementos estruturais: unión impedida, delito para superar ese problema, castigo posposto, asolagamento. Con dúas particularidades, unha, hai un paxaro que anuncia *¡Ha vi-la vinganza, a vinganza virá!*, dato que nos remite a unha das variantes galegas da destrución de Antioquía de Antela, cando os paxaros da comarca do Bolo berraban:

posible parentela cos vénetos da Bretaña dos que fala César. É este un tema xa tratado por Markale (1992) e no que nós non somos quen para opinar a fondo, mais si podemos apuntar que o material mítico e lexendario é tan importante e di tanto como poden dicir os autores da clasicidade latina.

⁶ Teófilo Braga (2002). O propio Braga remite a unha versión moi próxima en catalán, procedente dunha colección de Exemplos dun códice do Arquivo Aragonés, apud Milà y Fontanals, *De los Trovadores en España*. Remite tamén a preciosas versións em forma de conto popular portugués.

¡Que se funde Antioquía! ¡Que se funde Antioquía! A outra particularidade é que na versión galesa por riba das augas aboia a arpa do artista. Este dato non o podemos tampouco pasar por alto: merecería quizais un estudo máis demorado o simbolismo agachado neste elemento que aboia, imaxe tal vez dunha salvación posible así a todo... Nas lendas galegas sabemos dun par de casos onde tamén se conxuga o verbo aboiar ao final: na lenda da lagoa do Castelo –lenda de campá de ouro protexida por monstro que un cura con maxia negra quere rescatar– aboian os pulmóns do crego e a cabeza do monstro (*Vid.* A páxina web de Galicia Encantada) e na lenda da cidade asolagada de Valverde das Pontes, publicada por Rivera Rouco (1976), a que sae nadando tralo cataclismo é a rapaza que lle berra a Santa Eulalia.

Sobre a orixe, porén, non podemos senón teorizar, pero insistimos en algo que xa dixemos: depende de que aspecto ou que variante do tema enfoquemos. Ademais honestamente confesamos que nos faltan datos, non coñecemos estudos exhaustivos do tema en linguas eslavas, sabemos que hai variantes polacas, por exemplo, mais ignoramos cantas e como son. Presupoñemos, iso si, unha base antiga, preindoeuropea, de crenzas míticas non exclusivas dun pobo determinado, as que confiren á auga e á divindade feminina nutricia un valor nuclear, base sobre a cal os pobos indoeuropeos, tecen, sen dúbida axudados por factores físico-históricos nunha medida difícil de cuantificar e precisar pero para nós como para moitos estudosos, innegable⁷, o entramado que nos ocupa.

Algúns autores centran máis a orixe no compoñente xermano (Monteagudo e Santamarina, 1974). O nome de *Lucerna* que tanto se

⁷ O factor histórico (cambios climatolóxicos, inundacións, etc.) aparece valorado, por exemplo, na obra de Asimov (1985) tanto cando interpreta o diluvio como a destrución de Sodoma e Gomorra, na obra clásica de Monteagudo (1957), en Santamarina (1974), en Markale (1992), etc. Hai pouco lemos en Internet que foron encontrados na India máis vestixios dunha cidade da antigüidade, a mítica cidade de Mahabalipuram. Segundo a lenda, escrita por primeira vez por Goldingham que oú a historia das Sete Pagodas ao visitar o sur da India en 1798, esta cidade “era tan bonita que os deuses enviaron unha enchente de auga que mergullou seis dos seus sete templos” (fixémonos, sete templos, como sete castelos había na cidade mergullada na lagoa Antela). As reliquias foron achadas tralo tsunami que atingiu a zona en decembro do 2004 (www.cienciapt.net).

repite na xeografía do noroeste peninsular, e que aparece xa documentada na Idade Media é unha baza importante. “O termo Lucerna é de orixe culta, erudita” dinos Alonso Troncoso (1997). Este mesmo autor, tras postular un estado primixenio relacionado co mundo castrexo e as crenzas célticas sobre as forzas que gobernan as augas en xeral, aposta por situar a xénese da cidade afundida nun estadio posterior, máis novo, construído por cregos e viaxeiros no percurso da cristianización; tras recordar que a vinganza do ceo por asolagamento é universal, conclúe:

“Cecais, como sostivo Murguía, o Camiño Xacobeo foi a vía grande pola que na idade media chegou da Romanía a imaxe catequética da cidade asolagada” (Alonso Troncoso, 1997: 58).

Con independencia de cal compoñente teña aquí máis peso específico, o celta-atlántico e o franco-xermano, non debemos esquecer un par de datos que non por seren sabidos, deixan de ser importantes e por iso, cómpre de cando en vez, relembralos: celtas e xermanos son pobos irmáns e vémoslos xuntos ou en estreita vecindade ao longo da historia de Europa. Nunha obra xa clásica sobre os celtas, Henri Hubert (1988) achega datos claros ao respecto xa desde finais da Idade do Bronce. E como á civilización europea, así tamén lle sucede ao mito: o mito é unha forza que se nutre e se realimenta con sucesivas aportacións: coma as capas da cebola, así se superpoñen os compoñentes culturais que van chegando a un pobo. Tomemos por exemplo o caso de Roldán en Galicia: que ese heroe veña de fóra non nega que se poida analizar unha superposición dun novo valor épico sobre un vello culto primitivo, o tocante ás pedras, ás grandes pedras; *Lucerna* é voz erudita pero tal vez recobre e preste novo nome a unha realidade que xa antes se vinculaba aos atributos da *luz*: falando da lenda localizada no Báltico de *Vineta* di Markale:

Vineta significa sen dúbida ningunha a “cidade branca”, a cal é unha terminoloxía empregada normalmente na Bretaña armoricana para designar os emprazamentos de cidades en ruínas ou desaparecidas (Markale, 1992: 41, tradución nosa).

E si, polo camiño xacobeo puido, efectivamente, chegarnos esa imaxe catequética da cidade asolagada da que fala Troncoso.

É dicir, o teocentrismo medieval reforza un enfoque: o de proba imposta por Deus que comporta mecanicamente un castigo-asolagamento a modo de vinganza.

Pero tamén é verosímil pensar que, sendo unha cuestión de punto de vista, se cambiásemos por un momento o enfoque, se procurásemos máis afondar na explicación mítica..., podíamos valorar máis a idea de *proba* como conato de comunicación entre este mundo e o trasmundo: unión posible ou fallida entre un ser do outro mundo e un ser mortal... Sobre isto xa volveremos.

Centremos agora a nosa atención no feito obxectivo de que aquí no noroeste peninsular, como aló nas terras británicas e bretonas, é onde se produce unha riqueza de variantes, nun número tal que parece que temos a fonte do mito, a fonte inesgotable, o raio que non cesa... Bédier parece inclinarse a pensar que toda esta materia sobre Lucerna é forxada no noroeste ibérico⁸. Claudio Sánchez Albornoz (1981) dixo hai tempo que “pola súa xeografía, Galicia é un país inclinado ao marabilloso”. Galicia pola súa xeografía é un país liminar, da cabalo entre o aquén e o alén. E así a Bretaña armoricana e as Illas Británicas. A comparanza que segue vén subliñar unha vez máis a irmandade entre terras da cornixa atlántica.

2. SEGUNDA PARTE

Se ben outros autores tamén teñen observado ese aire de familia que hai entre a lenda bretona de Ys e a galega do Carregal ou Reirís⁹,

⁸ Apud Santamarina (1974: 236). Para as variantes bretonas en particular hai unha listaxe en Rebillé (2000); para Galicia, Balboa Salgado (2006).

⁹ A. Balboa Salgado (2006). A propósito do relato do boi bruón de Carré, di: “O ambiente xeral do relato tamén lembra á cidade de Is” (2006: 121). Porén, non procede a analizar por miúdo ambos relatos, en parte porque o propósito xeral da súa rica monografía sobre o tema é outro, en parte, tal vez, porque o relato recollido por Leandro Carré está “segundo algún autor adulterado” (2006: 120). Ignoramos quen opina así e por que razóns, pero apoiándonos nun certo coñecemento do folclore e das lendas de Galicia, e apoiándonos nos datos recollidos, máis de vinte lendas en vías de publicación, polo erudito local, ribeirán, o señor Emilio Rodríguez con quen tivemos a fortuna de falar, estamos máis que convencidas de que o grao de fiabilidade do relato do galeguista, prototipo de home entregado e capaz á causa da

é Manuel Murguía (1982 [1888]: 40-41) o primeiro, que nós saibamos, en analizar con certa detención as semellanzas entre a lenda armoricana de Is e a coruñesa de Reiris¹⁰. En concreto, establece dous puntos de contacto: 1º, as dúas cidades desaparecen misteriosamente grazas á rápida inundación que provocan unha muller nun caso e un máxico noutro: se en Is é clave o pozo que se desborda, Murguía valora a existencia do mesmo na variante galega de Brandomil; 2º, en ambas versións hai un son que emite un ser feminino desde as augas, nun caso a serea bretona e, na lagoa de Carregal, a dama encantada: as dúas entoan tristes laios; e aínda establece unha terceira concomitancia entre Is e Galicia: percibe o arteixán un común elemento de piedade entre a filla de Gradlon, que se apiada (segundo a versión dunha canción medieval) do seu pai e sálva e a piedade da Virxe no relato de vilas asolagadas de Sta. Cristina. É moi interesante este dato porque parece deducirse que Murguía está equiparando a Dahud e á Virxe, no que teñen as dúas figuras femininas de mito divinizado.

Nós imos seguir o vieiro encetado, así pois, polo patriarca do rexurdimento. Centrarémonos na lenda recollida por Leandro Carré para o caso da coruñesa Reirís. Para Is baseámonos nas variantes que achegan Villamarqué (1982), Markale (1992) e Balboa Salgado (2006):

recuperación dun acervo cultural abandonado á deriva, é grande; é obvio que hai unha certa elaboración literaria: da oralidade á escrita sempre a hai; incluso podemos admitir que están as tintas algo cargadas na descrición santificadora da princesa, pero tamén se cargaron na envoltura romántica con que se adornou por anos e anos a historia da princesa Dahud e non por iso deixa de ter validez para os estudosos do tema.

¹⁰ En nota a pé de páxina chámalle a atención a Murguía a coincidencia onomasiolóxica *Ker-is* / *Rei(r)-is* e pregúntase se terán parello ou parecido significado: nós ampliariamos a pregunta engadindo o microtopónimo coruñés *Eirís* (hoxe integrado no concello herculino, e con anterioridade a 1912 no de Oza, está moi próximo ao Castro de Elviña), vinculado a un relato folclórico interesante porque nel, tras afundirse unha ponte, ábrense as augas e tragan aos malvados perseguidores. O conto foi recollido en Eirís de arriba por Lois Carré (1968) e titúlase “A Madanela”.

SEMELLANZAS	
IS	CARREGAL-REIRIS
Hai tres actantes (Gradlon, Dahud, amante).	Hai tres actantes (rei, princesa, máxico).
Dáse a relación pai-filla.	Ídem.
A relación entre a princesa e o 3º actante é causa que desencadea o cataclismo.	A relación entre o 3º actante e a princesa é causa que desencadea o cataclismo.
É a princesa a que toma a decisión tocante á relación co 3º actante (aceptar).	É a princesa a que confirma a decisión do pai tocante á relación co 3º actante (negar).
Dalgunha maneira, ao ser o 3º actante o que pide a Dahud a chave, el é culpable da destrución de Is.	O 3º actante é culpable da destrución de Reirís.
A cidade en que viven pai e filla acaba sendo asolagada.	Ídem.
Hai unha transformación máxica (Dahud-serea).	Hai unha transformación máxica (Mouro- touro ou boi bruón).
Presenza dun cabalo (na versión orixinal, pai e filla escapan dacabalo).	Presenza dun cabalo (móntao o rei cando persegue ao touro).
Presenza dunha fada boa (na versión de María de Francia que cita Villamarqué) que lle salva a vida a Gradlon.	Presenza das fadas boas que axudan á princesa a liberarse da destrución.
Dahud-serea permanecerá nas augas para sempre.	En versións recollidas na zona existe unha princesa no fondo dunha cidade encantada.
Presenza do elemento sonoro: o pescador das baladas bretonas que recolle Villamarqué oe cantar á branca dona do mar e os seu cantos son coma os laios do propio mar.	Presenza do elemento sonoro: óese o bruar do touro en certos días saíndo das augas.

DIFERENZAS	
IS	CARREGAL-REIRIS
Dahud aparece caracterizada como moi mimada, moi caprichosa e moi lasciva e incluso en certas versións (www.tourismebretagne.com/fr/bretagne-legendes/_ys_intro.cfm) asasina de amantes.	Caracterización positiva da princesa: moi pía e caritativa.

Relación Dahud-3 ^o actante consentida.	Relación princesa-3 ^o actante denegada.
O poder, a maxia, aquí está ausente: dilúese porque non sabemos quen é o axente da transformación Dahud-serea (Deus en certas versións).	Axentes máxicos explícitos: o mouro é o máxico (máxico que aparece noutros relatos galegos de asolagamentos) e tamén a princesa aparece directamente vinculada ás súas boas fadas.
É o mar o que asolaga a cidade.	Na versión de Carré son as fontes as que expresamente se desbordan.
Presenza explícita dun pozo .	Ausencia no prototipo de Carré .
Presenza explícita dunha chave.	Ausencia da chave na versión de Carré.
Ausencia dun touro.	Presenza do touro.
Presenza mínima do pobo (lemos só en Villamarqué que os convidados á cea tratan con deferencia e cariño ao seu rei).	Presenza clara do pobo: díse explicitamente que a princesa é amada polo pobo e tamén se fai ao final mención explícita á salvación de todo o pobo.
Presenza explícita nas principais versións dun santo cristián que avisa do perigo.	Ausencia de homes santos: ese valor, o da santidad e bondade, asúmeo a princesa.
A cidade de Is non desaparece: asolágase e permanece no fondo do mar.	A cidade de Reiris é destruída pero xorde unha nova cidade.

Asombran as semellanzas entre os dous prototipos. É inevitable pensar con Murguía que aquí na beiramar atlántica galega “tivo que coñecerse a tradición completa que se conserva na Armórica” (palabras literais de Murguía, 1982 [1888]: 40, tradución ao galego nosa). Cando e como se orixina ese coñecemento xa é fariña doutra muiñada, aínda que, dadas as fortes conexións temáticas e o alto número de variantes que no noroeste hispánico se xeran, e dada tamén a complexidade e as implicacións tan antigas que acochan, podemos pensar que en boa medida responden a un núcleo primixenio propio da familia indoeuropea, herdanza que se transmite á par que as sucesivas xeracións veñen migrando cara ao occidente, cara ás terras liminares

da morte do sol e dos cultos megalíticos á branca e triple deusa madre¹¹.

Pero deixemos polo momento eses interrogantes e observemos de novo as diferenzas: o pozo que está ausente no relato de Carré, aparece emporiso en variantes localizadas na zona (fóra dela mais sempre en Galicia hai unha montoneira, vinculados claro está ao tema que nos ocupa: Balboa Salgado (2006: 94 e ss.) dedícalle varias páxinas a este punto importante). Nós hai moitos anos oímos nun programa da televisión pública, na 2ª cadea, nun documental da serie *España a vista de pájaro*, que a lagoa de Ribeira, a do Carregal, se formara porque unha princesa dona dunha fonte cuxa auga daba a inmortalidade, quixo facer a todos partícipes de tal auga e así foi que a auga se derramou en exceso, asolagouno todo e formouse a lagoa¹². Preguntamos persoalmente ao erudito local ribeirán, o señor Emilio Rodríguez, se nos podía confirmar a existencia dun pozo e díxonos o seguinte, recollido por el da oralidade: “había un pozo, en Carreira, xunta Bixán, cerca de Carregal; ao mando do pozo había unha fada e tiña unha chave e parece ser que nese pozo se abastecían todos o mouros, cerca hai un xacemento castrexo, as pedras aínda se conservan, e a auga era moi boa, moi boa, si...”.

A chave, de tanto simbolismo¹³, fainos pensar unha vez máis nas relacións entre mito e realidade histórica. Sabemos de pozos que realmente tiñan chave e esta debía ser ben custodiada: en Venecia¹⁴,

¹¹ Mircea Eliade (1999) di que a relixión megalítica é por antonomasia, a relixión da gran deusa nai. Outros autores como González del Pie (2004) fan súas esas palabras aplicándoas a Galicia.

¹² Só sabemos o nome do guionista dese capítulo dedicado á provincia coruñesa: Eugenio Rico. Puxémonos en contacto com TVE,2, para recadar datos do señor Rico, sen éxito ningún.

¹³ Símbolo de poder, lembremos a Pedro e a chave do ceo, como o anel, o graal, son obxectos que se poden perder e poden roubarse, como en Is. É un símbolo de soberanía.

¹⁴ Os pozos venecianos eran estruturas complexas con dobre función, cisterna e filtro para depurar a auga da chuvia; unha estrita lexislación controlaba tanto a construción coma a conservación dos pozos, na súa maioría de propiedade privada pero igualmente controlados polos *provveditori al Sal e di Comun* e polos *magistrati alla Sanità e alle Acque*; e os que eran públicos abríanse dúas veces ao día cun certo

por exemplo, e tamén entre nós, no noroeste: Martins Sarmiento recollía aínda a seguinte nota etnográfica:

A familia de Airão (...) possui “a chave das águas”, uma grande poça que parece recolher as águas principais, que depois descem para a freguesia. A gente da freguesia pode ir buscar água àquela poça, mas só depois de certo dia e quando o dono da poça põe um cano de laranjeira no sítio do olho da mesma poça. A água parece ser tirada só aos cântaros, mas também para as regas (Martins Sarmiento, 1998: 133).

Agora ben, a diferenza nuclear entre os dous arquetipos contrastados é a relación negada entre a muller e o home que vén de fóra: fronte á paixón incontrolada e altamente literaria, fronte á forza natural paralela á das propias ondas que despide Dahud, unha lectura inicial podía levarnos a pensar que a versión de Reirís está *máis cristianizada* e así se xustificaría a castidade e o rexeitamento do home por parte da nosa princesa; pero a lenda bretona tamén está cristianizada, e doutra banda en Galicia non faltan casos de mulleres míticas caracterizadas polos excesos sexuais (temos precisamente unha versión dunha vila asolagada en Pontedeume onde aparecen tres mulleres desas características¹⁵). Caben outras hipóteses, e non necesariamente excluíntes: o mito é unha árbore con múltiples raíces que se comunican entre si de forma que uns temas principais nun momento dado nos conducen a subtemas próximos, abríndonos novas portas de estudo. Este punto da relación home-muller de Reirís denegada parece conectar co motivo da difícil unión dun ser mítico e un mortal, motivo do que temos en Galicia e fóra dela tantos

ritual e eran os *capi contrada*, xefes de barrio, os que custodiaban a chave e controlaban cantidade e calidade da auga (Toso, 2004).

¹⁵ Markale (1998). É este un relato interesante porque reforza a interpretación manexada por varios autores de que a un panteón de triples deusas matriarcais megalíticas ou protoindoeuropeas, se sobrepón e enfronta un deus ou representante del, en todo caso, un actante da primeira función dumeziliana, patriarcal e indoeuropeo que debe controlar a aquela deidade. No caso da lenda de Pontedeume, a figura do druída-ancián que desde a fraga do Eume coa súa vara de maceira provoca as forzas da natureza e asolaga a cidade de perversións dirixidas polas tres estrañas, brancas e transparentes coma as augas, mulleres, así nolo confirma. Outra figura feminina mítica luxuriosa, asasina de homes e poderosa é Lupa (Soto Arias, 2003).

exemplos. Vexamos, sen ánimo de sermos exhaustivas, algún exemplo: as mouras que abren a tenda e ofrécense ao ser vivo que pasa, con moi pouco entendemento-éxito ás máis das veces; a muller-serpe que debe ser desencantada por un home; as xacias que casan cun mortal pero non para sempre; as lendas tipo Melusina (atopámolas tamén en Venecia); os encontros non logrados de ser humano e xanas, ou de fadas pirenaicas dos lagos; o caso de Roldán que persegue en Galicia á costureira e esta prefire ser pedra que caer nos seus brazos¹⁶.

Hai varias versións de vilas asolagadas aquí no noroeste que explicitamente aluden á relación estorbada ou imposible entre un home e unha muller, ás veces dise que por motivos sociais: é o caso de Alcaparra nos Ancares de Lugo¹⁷, onde a causa da unión impedida é pertenceren a distintos grupos sociais; ou o caso interesantísimo localizado no Lago Carucedo do Bierzo, de Carissia, que ama a Tito Carissio sen ser correspondida e forma coas súas bágoas o lago¹⁸. En Asturias, no lago Noceda, é a xana Caricea a que non quere a Tito Carissio e este viólaa. Ela, en vinganza asolaga a cidade e fórmase o lago¹⁹: aquí entran en xogo outros factores, rómpense certos tabús:

¹⁶ Para as xanas asturianas, vid. Arrieta (1995); para as lendas pirenaicas, vid. Andolz (1994); precisamente no Pirineo localízase a lenda da princesa Pirene, filla do rei Atlas que rexeita ao seu pretendente, Hércules, porque é inimigo do seu pai. Hércules perséguea e ela acaba convertida en montaña por escapar del. Di Andolz que é moi posible que en castigo dese rexeitamento Hércules asolagase o país do rei Atlas, a Atlántida. De ser así, viría a ser un caso idéntico no substancial ao que pasou en Reirís.

¹⁷ Na web Galicia Encantada (www.galiciaencantada.com): un matrimonio rico ten unha filla con dous pretendentes. A nai quería o rico, a filla quere ao pobre. O pai propón que gañe quen remate antes a presa dende o pozo e Ferreira á cidade de Alcaparra. Gaña o pobre pero non lla dan. Logo vén a tronada que asolaga Alcaparra. Esta lenda ten un claro correlato na lenda do Rei das Médulas, na que, de sete irmáns, gañará a man da princesa o que primeiro faga baixar do monte a auga para sacar ouro; lógrao o menor (G. López, 1980: 74-75).

¹⁸ É inevitable a asociación coa variante do tema de Blancaflor localizada tamén no Bierzo e que debemos á xentileza de Tomás Rodríguez que empeza así: “A un pobo de pastores chegou unha nova xente que se dedicaba á labranza e estableceuse como caste dominante: o rei fixo unha fortaleza onde vivía coas súas tres fillas. Un pastor namorouse dunha delas e inda que o tiña prohibido, apañoouse para vela e falarlle...” (González García e Soto Arias, 2002: 440). A unión home-muller vese impedida por pertenceren a distintas castes económicas.

¹⁹ Ambas versións de Tito Carissio están recollidas en Cuba *et alii* (2000). O motivo da violación abre outra porta de estudo. Markale (1998) tamén recolle un relato

enfóntanse razóns quizais máis relixiosas ou culturais que estritamente de clase social.

En realidade, téñense procurado varias explicacións, etiolóxicas, relixiosas e/ou sociolóxicas: a destrución implica un cambio que pode ser: a) cristianismo /vs/ paganismo dos baluros, paganismo de Antioquía de Antela, paganismo vinculado a posibles cultos ofidiólatras como é o caso de Gondomil-Corme (Vid. Cousillas, 1998. A lenda da cidade de Valverde sitúase na aldea onde se acha a pedra da serpe, territorio vinculado a San Adrián, o santo que expulsa as serpentes), ou b) viceversa, paganismo /vs/ cristianismo, na variante de Duio destruída por un incendio ordenado polo pagán rei Rechila contra os cristiáns de Duio (en Cuba *et alii*, 2000), c) romanización /vs/ *modus vivendi* anterior á romanización: as lendas de vilas destruídas simbolizarían a difícil adaptación ao novo modelo civilizador²⁰.

E logo está a interpretación mítica por excelencia: Risco (1968) iguala Antioquía-Atlántida e ve aí o arquetipo por definición: asolagamento como irrecuperabilidade: “distancia incalculable que non é de leguas nin de séculos, senón de almas” (1968: 74 e ss.), e está a interpretación mítico-relixiosa, máis aberta e menos pesimista tal vez que a de Risco: ver nesas cidades asolagadas puntos de encontro

galés, “A chaira asolagada”, no que a gardadora da fonte que logo provocará o asolagamento é violada.

²⁰ Algúns arqueólogos chaman a nosa atención sobre o feito de atoparen lendas de vilas asolagadas xunto a excavacións de campamentos romanos (na Proba de Valdeorras) ou restos de obras vinculadas directamente a Roma, como é o caso das Médulas. En concreto, Purificación Soto, arqueóloga, facilítanos o relato de San Salvador da Proba, inédito: “Xunto ao río, en Arcos, había un pozo nun sitio que lle chamaban ‘A Lama’. Un día chegou un home vestido con farrapos pedindo esmola e ninguén o coñecía. Un día chegou a Cesures, despois de cruzar o río e mirou para atrás e o lugar de San Salvador estábase afundindo. Polo visto caéronlle unhas bágoas. Ninguén viu máis aquel vello. Pero outros din que San Salvador fora destruído polas termitas ou formigas. E aínda outra explicación que anda en boca da xente trata do Rei do Castro: o rei ía de paso e non foi saudado. Unha última razón da que se fala é que posiblemente se incendiou”. Parte dos datos tomounos de “O noso xornal”, feito en marzo 1991 por nenas de 6º do Colexio de Vilamartín de Valdeorras, Ourense. En Allariz hai unha lenda dun lugar, Vilar de Porcos, que fora deshabitado debido tamén a unha invasión de formigas. (www.galiciaencantada.com).

co outro mundo, cidades dos mortos, portas ao sid... Son varios os estudiosos que sentan esta lectura: Caridad Arias (1999: 274-275), Balboa Salgado (2006), entre outros.

Así pois, este tema da difícil unión dun ser mítico e un mortal (ou semi-deus, como Hércules) ábrenos, de por parte, novas perspectivas: pode gardar relación coa posibilidade de comunicación entre este mundo e aqueloutro mundo, o trasmundo da crenzas célticas, e incluso en xeral, a necesaria comunicación para todo espírito relixioso, minimamente transcendente, co Espírito Supremo: de aí que nós sexamos partidarias de mover o enfoque sobre o tema das vilas asolagadas: no canto de poñer o acento no motivo común do castigo, poñelo no concepto de *proba*: a divindade quere entrar en comunicación e proba a ver se somos quen de coñecela.

3. TERCEIRA PARTE

Partindo da idea de que todas e cada unha das interpretacións propostas son posibles e teñen a súa cabida porque responden a un determinado contexto e son froito dun determinado enfoque, nós queremos agora insistir e afondar na interpretación mítica primordial: a auga é a matriz da vida: cando se diviniza e sacraliza cobra primeiro unha representación feminina. Os atributos típicos desta deusa están ben representados no tema que nos ocupa: a súa triplicidade (na variante de Pontedeume), a súa identificación co mar (Dahud), o seu poder (convoca as fadas como axudantes máxicas, o dominio-misión de gardadora das augas que non cesan, fontes que nunca se esgotan ou que dan a inmortalidade), os seus símbolos: algúns máis secundarios tal vez (a chave, as xoias, a importancia da cor branca), outros quizais máis dignos de detemento, coma o touro. Símbolo solar por excelencia (así na India e en Exipto, onde Apis nace da deusa-nai-vaca), vémolos vinculado a Maev, dona dun espléndido touro vermello, a Lupa en Galicia (Lupa é señora dos touros salvaxes-poderosos do Pico Sacro) e vémolos vinculado a esa deusa europea do megalitismo²¹ a través das

²¹ Brekilien (1993: 41): fala explicitamente de que a adoración a Deusa-Nai dos construtores de megalitos está ligada ao culto ao touro, símbolo á vez de fecundidade e morte.

representacións pétreas de touros e vacas polo atlántico galego (en Coruña, xunto ao promontorio herculino, o Boi e a Vaca; os Bois de Gures moi próximos a Ribeira). Das lendas recollidas polo señor Emilio Rodríguez no Carregal, destaquem os que fala dunha mole granítica, a chamada Pedra da Bota:

unha fada que saíu da lagoa oía sempre bruar un boi coma se estivese prisioneiro dentro das augas, sentiu mágoa del e sacouno para fóra e o boi en vez de llo agradecer, pegou tras dela a correr... Véndose ela perseguida e a piques de ser alcanzada, petrificouno, ela a el (versión transmitida a nós oralmente).

Cabal (1983) na súa magna obra dedícalle unhas páxinas (1983: 295-305) a Diana que nos interesa agora lembrar: ao explicar por que Diana era chamada en Grecia *taurópola*, como a *Athena Tauropolos*, lembra Cabal que *taurus* en grego significa ‘touro’ e ‘boi’, e lembra que para o boi existe a palabra *bous* que é o boi e a vaca: a tradición que confire a Diana eses atributos viña enraizarse nos tempos máis remotos, cando era Nai aínda, cando só se outorgaba á muller o poder xerador, e era tamén sen dúbida ningunha, di o grande mitógrafo, raíña da morte. Logo, ao desdobrarse os deuses, desdóbranse tamén as súas facultades e os seus atributos.

Primeiro, a síntese do masculino e o feminino, da vida e da morte: logo o divorcio, a deusa perseguida polo touro-boi bruón-máxico alleo a ela.

Markale (1992) sinala a importancia da muller no relato de Is nunhas páxinas tamén básicas para a interpretación arquetípica do tema. Nunha mestura de elementos edípicos e freudianos o home asolágase en Is, asolágase na muller, penetra na vaxina-matriz-nai na procura do nacemento, da orixe. A violación que se dá nalgúns versións vén confirmarlle esa análise en que a dialéctica sexo-amor-morte (Is como cidade do outro mundo) está igualmente presente.

En Risco a imaxe da cidade asolagada simboliza así mesmo a cultura inencontrable, inmanifestada e xerminal.

É coma se fóssemos absorbidos pola enerxía da espiral do mito da eterna procura da orixe.

Pero é imposible volver á orixe?

Risco di inencontrable, inmanifestada... Porén, algo presentimos: que no principio do mito das augas hai unha hierofanía: algo sabemos: que esa muller que non se deixa posuír, que *nesa auga que non se deixa beber hai unha teofanía*²². E sabemos tamén que non hai parto sen dor, que trala violación da nai, como trala violación da patria, nacen novos tesouros, novas sementes froitifican, nacen novas razas²³...

Quizais sexa esa a conclusión con que debemos quedar: ¿por que o cataclismo, por que o asolagamento? Porque trae o cambio, a renovación, unha nova cosmogonía, a resurrección. De aí que en varios relatos de vilas asolagadas, na de Reirís como exemplo prototípico, tralo asolagamento da vella, nace unha nova cidade.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO ROMERO, F. (2002). “La ciudad mítica de Dugium”. *Historias, leyendas y creencias de Finisterre*. Betanzos-A Coruña: Briga, 115-122.
- ALONSO TRONCOSO, V. (1997). “A carón do camiño: as lendas de cidades asolagadas”, en LEIRA LÓPEZ, J. (dir.). *O Camiño Inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*. Universidade da Coruña, 43-58.
- ANDOLZ, R. (1994). *Leyendas del Pirineo*. Huesca: Pirineo.

²² Palabras textuais de Lecouteux cando estuda casos de violación da virxe que gardaba fontes máxicas (Lecouteux, 1995: 139-145).

²³ Unha nosa amiga que viaxou a Letonia non hai moito cita de memoria para nós unhas palabras que a impresionaron profundamente e que están gravadas nun lugar público nunha cidade con torre medieval cuxo nome non nos indica: “A madre patria ten sido violada numerosas veces pero do seu seo teñen saído igualmente moitos tesouros”.

- ARRIETA GALLASTEGUI, M.I. (1995). *Mitología de Asturias*. Gijón: Trea.
- ASIMOV, I. (1985). *Guía de la Biblia*. Barcelona: Laia.
- BALBOA SALGADO, A. (2006). *As cidades asolagadas. As augas e o Alén en Galicia*. Noia –A Coruña: Toxos Outos.
- BRAGA, T. (2002). *Contos tradicionais do povo português*. Lisboa: Dom Quixote.
- BREKILIEN, Y. (1993). *La Mythologie celtique*. Múnaco: Editions du Rocher.
- CABAL, C. (1983). *La Mitología Asturiana*. Oviedo: Instituto de Estudios Asturianos.
- CARIDAD ARIAS, J. (1999). *Cultos y divinidades de la Galicia prerromana a través de la toponimia*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- CARRÉ, L. (1968). *Contos Populares da Galiza*. Porto: Museu de Etnografía e História. Junta Distrital do Porto.
- COUSILLAS RODRÍGUEZ, M. (1998). *Literatura popular en la Costa de la Muerte*. La Coruña: Ventoprint.
- CUBA, X.R., REIGOSA, A., MIRANDA, X. (2000). *Diccionario dos seres míticos galegos*. Vigo: Xerais.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. (1965). “La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino”. *Compostellanum X*, 639-661.
- ELIADE, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona: Paidós.
- GONZÁLEZ DEL PIE, C. (2004). *Viaje por los Nemeth Galaicos*. Madrid: Miraguano.
- GONZÁLEZ GARCÍA, L. e SOTO ARIAS, M. R. (2002): “Brancaflor en Galicia”, en FERNÁNDEZ ROCA, X.A. e MARTÍNEZ LÓPEZ, M^aX. (coord.). *Vir bonus docendi peritus. Homenaxe a José Pérez Riesco*. Universidade da Coruña, 433-451.
- HUBERT, H. (1988). *Los celtas y la civilización céltica*. Madrid: Akal.
- LECOUTEUX, C. (1995). *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*. Barcelona: Olañeta.
- LÓPEZ, G. (1980). *Las Médulas*. León: Nebrija.
- MARKALE, J. (1992). *Los celtas y la civilización celta*. Madrid: Taurus.

- (1998). *Contos e lendas dos países celtas*. Noia-A Coruña: Toxos Outos.
- MARTINS SARMENTO, F. (1998). *Antíqua. Tradições e Contos Populares*. Guimarães: Sociedade Martins Sarmento.
- MONTEAGUDO, L. (1957). “Palafitos. Problemas y leyendas”, en *RDTP*, 13, 77-125.
- MURGUÍA, M. (1982 [1888]). *Galicia*. Vigo: Xerais.
- REBILLE, E. (2000). *Splendeurs et Legendes de la Bretagne Secrète*. Châteaulin: Jos.
- RISCO, V. (1968). *Orden y caos. Exégesis de los mitos*. Madrid: Prensa Española.
- RIVERA ROUCO, E. (1976). *Historia de Puentes de García Rodríguez*. La Coruña: La Voz de Galicia.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. (1981). “En los albores del culto jacobeo”. *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza-Instituto P. Sarmiento de Estudios Gallegos, 377-411.
- SANTAMARINA, A. (1974). “A lexendaria vila de Lucerna”. *Verba* I, 233-236.
- SOTO ARIAS, M. R. (2003): “Da raíña Lupa e da tradición xacobeá”, en *Garoza*, 3, 197-213.
- TOSO FEI, A. (2004). *Leggende veneziane e storie de fantasmi*. Treviso: Elzeviro.
- (2005). *Misteri della laguna e racconti di streghe*. Treviso: Elzeviro.
- VILLEMARQUÉ, H. DE LA (1982). *El Misterio Celta. Relatos Populares de Bretaña*. Barcelona: Olañeta.