

Sobre ciertos sacrificios fundacionales y de delimitación y sus paralelos históricos y etnográficos

MARCIAL TENREIRO BERMÚDEZ*

*A Fernando Alonso Romero
con respeto y admiración*

Sumario

El presente artículo pretende arrojar luz al extraño ritual contenido en una serie de textos modernos y medievales, definiendo morfológicamente a través de una perspectiva comparativa la contigüidad de una serie definida de rituales: fundación, delimitación y apropiación.

Abstract

The current article tries to throw some light over a strange ritual contained in few modern and medieval texts. Through a comparative perspective we will be defining morphologically the contiguity of a series of ritual schemes namely: foundation, boundary delimitation and appropriation.

1. UN DOCUMENTO EXCEPCIONAL EN LA GALICIA DEL SIGLO XVI¹

En el año 1995 el historiador modernista Víctor Miguez exhumaba un curioso documento, localizado por él mismo durante las labores de elaboración de su tesis doctoral sobre la hidalguía gallega, en un artículo² que tras dormir algunos años el sueño de los justos ha sido retomado recientemente desde una vía comparativa de gran interés³. La importancia de este documento no venía tanto de las vicisitudes económicas al uso en él descritas, como eran la concesión de una herrería y las tierras aldeñas para el servicio de ella a unos metalúrgicos foráneos, sino del hecho de que se nos hacía una pormenorizada descripción de la ceremonia mediante la cual se había fundado y delimitado el área de la futura explotación. Un procedimiento que por otro lado sobrepasada el plano de la mera simbología jurídica al uso y adquiriría un carácter de rito ciertamente cruento y, podría decirse también, propiamente «mágico», describiendo una situación con escasos precedentes localizables en la literatura jurídica hispánica y del resto de Europa.

1.1. Preliminares: la conducción del animal por los términos

La primera parte de este díptico ritual sucede de la siguiente manera: como es normal en el proceder jurídico al uso, para conceder una explotación en el derecho de la época el acto requiere de la reunión de las dos partes junto con el escribano y una serie de personas que al lado suyo deben dar fe, siendo estas el pueblo en general, en el caso los vecinos del lugar⁴ cuya misión es solventar no ya sólo el trámite de la «publicidad» del acto, sino también la de guardar en su memoria la «voz viva» de lo que se realiza, de acuerdo a solventar futuras reclamaciones; junto estos, otro segundo grupo de testigos escogidos por las partes deben corroborar con su firma el testimonio escrito («voz muerta»⁵) asentado por el notario⁶. En nada difiere todo de lo que podemos encontrar una y otra vez *ab*

* Marcial Tenreiro Bermúdez es licenciado en Humanidades por la Universidad de A Coruña, mtenreiro@yahoo.es

satieta en la documentación medieval y moderna. Más interesante sin embargo, es lo que a continuación se nos muestra. Unos braceros pertenecientes al personal de la herrería hacen salir, llevándolo atado de una cuerda, a un toro sin castrar («marón»⁷) al que conducen junto con el resto del cortejo que participa en la demarcación del lugar:

luego trageron y metieron dentro de la dicha por ante mi escrivano e testigo e persona arriva e avajo contenidas un toro maron presso con dos sogas una atrás y otra adelante y los sacaron los dichos braseros y ofiçiales y biscaynos y personas por la puerta prinçipal de la dicha erreria y lo llevaron al llanoy beiga que se dice el de quinta al camino questa sobre el poço que sse diçe das boussas donde llega el termino y demarcaçión de la dicha otra erreria y lo passaron por el rio y cabeça del dicho poço y lo llevaron por el termino y demarcación de la otra ferreria de avajo asta llegar al camino y al marco que allí estaba pusieron junto a el otra piedra e marco y dende allí lo llevaron derecho por el camino que va para la lossera ques eredad del dicho francisco basques y jurisdición que al presente posee el señor Diego de Quiroga [continua la enumeración] [...] y dende allí lo llevaron derecho al dicho camino y marcos del termino de la dicha ferreria de manera que bolvieron a donde primero le avian llevado de manera que hiçieron el dicho circuyto enteramente en el qual el dicho francisco basques mando poner marcos e mojones según arriva se contiene y ello pediendome el dicho francisco basques a mi el dicho escrivano por fee e testimonio y a los pressente le fuessen testigos.

La inclusión de un animal en la comitiva que establece los terminos adquirira acto seguido sentido de una manera dramática.

1.2. El sacrificio del toro

y echo lo susso dicho se bolvieron el y los ofiçiales y perssoinas a la dicha erreria con el dicho toro y le ataron las piernas y lo derrivaron sobre la junque teniendole por los cuernos y sogas y el dicho francisco basques e ysabel basques su mujer tiraron pro el palo de la tapadera del chifron y dieron agua a la rueda del maço el qual dio de golpes en el pescuesso del dicho toro de los cuales golpes se corto presto carne cuero e guessos asta que se lo acavo de cortar y partido tomaron la dicha caveça los dichos ofiçiales y brasseros corriendo sangre ante mia el dicho escrivano e testigos salieron pro la puerta susso dicha de dicha ferreria y cercaron por donde antes anduvieron con el dicho toro siendo bivo bañando y mojando los dichos marcos y mojones con la sangre que de la dicha caveça salia y çercaron todo lo susso dicho enteramente como hes el qual dicho francisco basques me lo pidio por testimonio [...]»⁸

La excepcional descripción de un sacrificio animal en pleno siglo XVI vinculado a un ritual de demarcación, no la encontramos de manera tan detalla y explicita en la documentación medieval y moderna de la Península Ibérica salvo en algún otro caso aislado como el de la *Crónica* del condestable Miguel Lucas de Iranzo anterior en casi un siglo al presente documento. En este particular se nos describe asimismo una ceremonia de demarcación de los términos esta vez entre dos concejos andaluces, en los que el señor de ambos procede de igual manera a fijar los lindes, acompañado de una serie de testigos: eclesiásticos, nobles y vecinos de aquellos lugares. Ahora bien, ya andado buena parte del itinerario demarcador, un grupo de esos aldeanos que se acaba de unir a la comitiva decide levantar de una manera bastante peculiar uno de los mojones que les había mandado hacer el Condestable:

[...] mandó asentar y fazer un mojon grande fecho de tierra; é por memoria los dichos mozos y muchachos de las dichas ciudades y de los lugares de Cazalilla y Villanueva, que

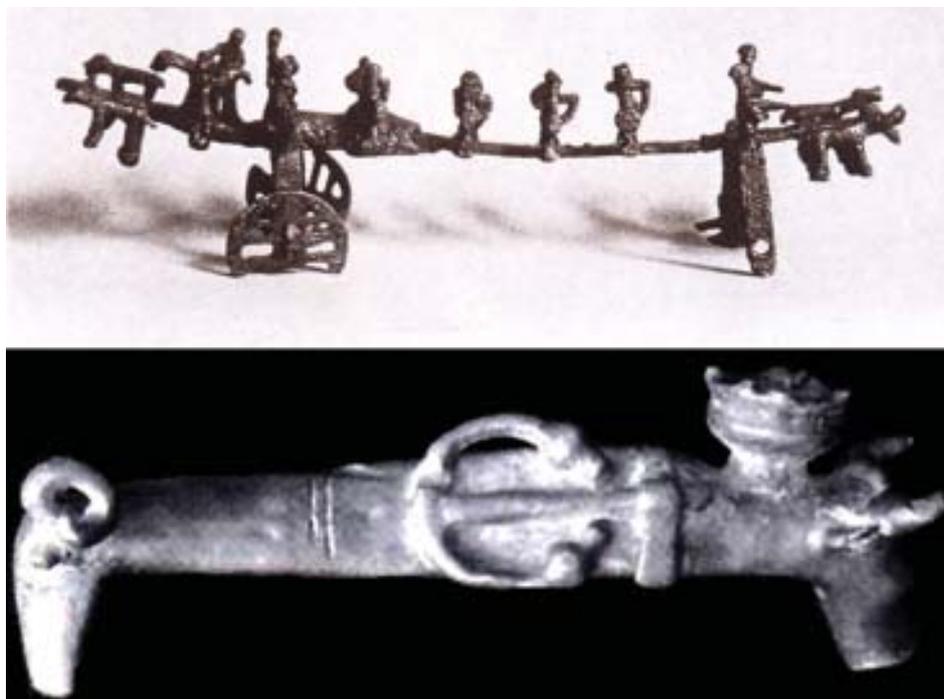


Fig 1. Carrito votivo de Costa Figueira (Vilela, Paredes de Douro) y bronce votivo del MAN II. Obsérvese la recurrencia de motivos: sacrificio de ovicápridos y conducción de bóvidos (¿no partícipes en el sacrificio?) y la división en ambos casos entre los dos extremos de la composición quizás es atribuible a dos secuencias de un mismo complejo ritual, que aparecen más sintéticamente en el caso del bronce votivo por los prótomos de toro y carnero respectivamente.

allí á la hora llegaron y se acaecieron , mataron un carnero á cañaverazos con cañas agudas y le cortaron la cabeza, la qual fue soterrada en medio del dicho mojon, é algunos dixerón que le pusieron por nombre «el mojon del Carnero»⁹.

En ambos casos existe pues una relación directa del hito terminal con los despojos del animal con el que son puestos en contacto ya sea a través de su deposición bajo el mismo o bien a través del contacto con la sangre de la víctima que sirve para marcarlos. Al respecto, F. Delpech en un sugerente artículo sobre la *terminatio* de Miguel Lucas de Iranzo, pone en relación el texto de la *Crónica* y otros hechos con un tema bien conocido en la etnografía europea y extraeuropea, el de los sacrificios de construcción: *Nous avons ici l'exemple le plus classique de fondation, avec l'une de ses victimes animales le plus courantes, la tête étant ensevelie dans ou sous l'edifice concerné*¹⁰. La analogía con este segundo caso, además de sumar otro elemento no demasiado lejano cronológicamente, apenas un siglo, del primero, nos permite, como veremos, situar a ambos en un contexto más amplio, confirmando así la primera intuición de Mígues al vincular aquel ritual de demarcación de forma general con ritos de fundación y en concreto con los de construcción¹¹.

2. EL SACRIFICIO DE FUNDACIÓN-CONSTRUCCIÓN EN EL FOLCLORE

El caso de la Crónica es a este respecto aun más claro porque el hecho de enterrar la cabeza del animal debajo del mojon parece calcar un tipo emblemático de los rituales de construcción como es la colocación de la «primera piedra» de un edificio.

2.1. Paralelos etnográficos y sus interpretaciones.

El material etnográfico sobre dicho tipo de ritos es bastante abundante en el folclore europeo, constituyendo un amplio *dossier*; así, Sebillot daba buena cuenta en el volumen IV de su monumental *Folklore de France* de estas costumbres, dedicándoles un capítulo entero:

El enrojecimiento de la primera piedra con la sangre de una víctima fue un sucedáneo del acto cruel del enmuramiento. Se constató hasta la última mitad del siglo pasado de las supervivencias de este hábito. Antes, cerca de Pontivy, era usual regar las fundaciones de las casas o iglesias con la sangre de animal, principalmente con la sangre de buey, y se lo ofrecía a los genios de la tierra para impedir que destruyesen las paredes; se decía también que eso daba oportunidad a los edificios y que duraban aún más. Al principio del siglo XIX, no se construía una casa en Quimperlé sin verter la sangre de un gallo sobre las primeras piedras; en Quimper, este hábito se perpetúa hasta 1862. Cuando se construía una ruta de ferrocarril cerca de Florenville, en la Bélgica valona, se hizo aun al genio del camino el sacrificio de una gallina, de un conejo, y a veces incluso de un ternero. Al mismo tiempo, en Morbihan, antes de emprender una nueva construcción, se ofrecía a los genios de la tierra un par de pollos: era necesario desplumarlos y ocultarlos en el suelo en medio del edificio que iban a levantar.¹²

En cuanto a la interpretación de estas prácticas, los estudiosos se han decantado por dos tendencias: 1) la primera es la que considera estos ritos como una forma de aplacar a un supuesto *genius loci* del terreno sobre el que se quiere construir el edificio y que en caso contrario mostraría su descontento destruyendo la obra; 2) la otra que se puede denominar genéricamente «animista», sostiene que este tipo de sacrificios no tiene un ente determinado como receptor sino que su finalidad es «animar» la construcción, dotarla de una «vida» que se traspasa a través de este acto de la víctima al objeto y sin la cual por analogía con los seres orgánicos se supone que el edificio no podría subsistir. La divergencia entre estas dos interpretaciones se ha visto favorecida por la propia creatividad del folclore, ya que, si bien consideramos, de acuerdo con Jensen, que los sacrificios de este tipo deben de incluirse en la segunda hipótesis como una forma especial de los sacrificios de «creación»¹³, siendo la atribución de un destinatario un fenómeno posterior y derivado del primero, como una especie de *aition*, no hay que olvidar que la tradición oral también ha echado mano de la primera interpretación para su propio relato.

Por último, en un giro obvio y natural, este grupo de leyendas que podríamos llamar «exegéticas», tendieron a identificar a esos entes receptores del sacrificio no con meros espíritus locales sino con el propio diablo, siendo aquí las versiones preferidas aquellas en las que se incluía el sacrificio humano, crimen con el que el maestro de obras tiene que pagar a un diablo constructor o ayudante, que exige esa víctima¹⁴. Tradición en la que se nota cierto antagonismo entre estas costumbres populares, siempre consideradas en las leyendas, a través de un *topos* tan caro a la mentalidad eclesiástica o simplemente cristiana, como «paganas» o simplemente «bárbaras» —léase primitivas— según la época; algo que no empaña el ejemplo quirogués, pero quizás sí su paralelo andaluz¹⁵. Dejando aun lado la

discusión –a nuestro parecer ardua e infructuosa- sobre la vigencia siempre discutible de la asociación de los ritos de construcción con el sacrificio humano durante la edad media y moderna, punto que sólo podemos considerar muy improbable, no cabe duda de que este ciclo de leyendas influyó asimismo en los propio ritos de construcción, lo que da lugar a procedimientos sustitutorios: el constructor dejaba bajo la primera piedra un muñeco con forma humana, o algo que hubiera estado en contacto con un cuerpo humano (pelo, ropas, etc.)¹⁶ o, en último término, un objeto personal o algo de valor (monedas¹⁷) como pago. Por otro lado, si comparamos estos sacrificios sustitutorios con otros como los realizados durante la siega, podemos incluso suponer que la *lectio* diabólica pudo en algún caso reforzar la tendencia del rito a conservar un estadio anterior mediante una forma dramatizada de sacrificio. Así, en

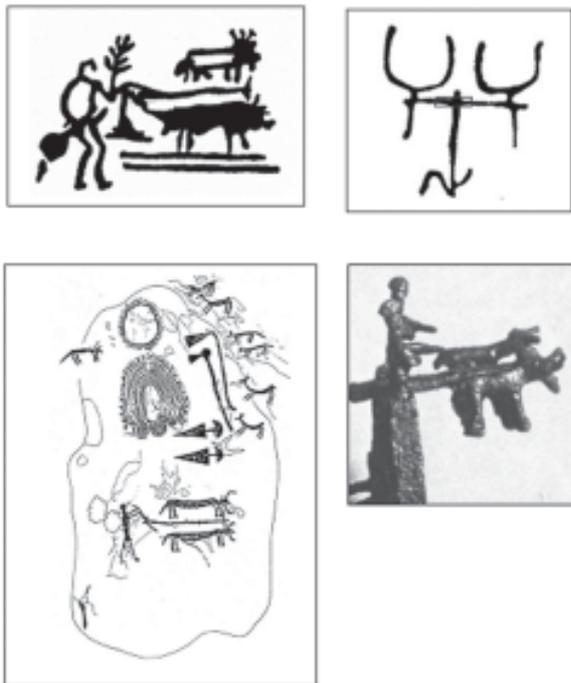


Fig 2. Diversas escenas de arado en petroglifos europeos- de arriba abajo y de izquierda a derecha: Litsleby (Volusland, Suecia), Mont Bego (Francia), y Val Camonica (Italia), y fragmento de una escena de conducción de bóvidos en el carrito votivo de costa Figueira.

algunos lugares de Francia, cuando se empezaba la construcción de una casa, los albañiles esperaban a que pasase alguien por el lugar y entonces se abalanzaban sobre él y le golpeaban levemente en la cabeza con su maza. Otro caso curiosos al respecto quizá sea el que se depositaba la sombra de un ser humano: *we find also the belief that teh shadow of a man or a child measures and the walled up or deposited in the foundation*¹⁸. Ello se materializaba de la siguiente manera: el albañil esperaba a que alguien pasase cerca del agujero de la primera piedra y cuando su sombra lo tocaba, depositaba inmediatamente la piedra en el hueco como intentando aprisionar la sombra bajo los cimientos¹⁹. Lo más común, con todo, seguirá siendo frente a estos procedimientos sustitutivos, la muerte de un animal cuya sangre normalmente era asperjada o su cuerpo depositado bajo los cimientos²⁰, como parece ocurrir *mutatis mutandis* con el mojón del Carnero en la *Crónica* o en el rito de *terminatio* de nuestra Quinta de Recondo.

Con todo y a pesar de lo obvio de la analogía entre los rituales de construcción y el ritual de demarcación contenido en el documento quirogués, no escaparán al lector ciertas dificultades. En primer lugar, la finalidad de «animar» algo y evitar su decaimiento o ruina, se ajusta bien a los cimientos o a los muros de una construcción, pero cuadra con más dificultad en el caso de los límites. En efecto, la fronteras sólo adquieren su concreción física en muchos casos a través de los hitos terminales y otros tipos de señales. En este

sentido, la analogía entre el establecimiento de un hito singular como límite y la colocación de una primera piedra puede ser significativa en el más limitado ejemplo jienense, pero necesita de una explicación suplementaria en el de la compleja demarcación por la sangre del toro de nuestro documento.

3. RITOS DE CIRCUNVALACIÓN ENTRE LA ANTIGÜEDAD Y LA EDAD MEDIA

Si nos vamos a la antigüedad clásica, encontramos ejemplos próximos a ambas posibilidades que quizás sean pertinentes al caso. En Roma existía un sacrificio anual (*Terminalia*) en los hitos terminales de las parcelas en que los propietarios se reunían a ambos lados del mojón para sacrificar un carnero y hacer libaciones. Este rito se hacía en honor de Terminus, dios de los lindes, probablemente una advocación de Júpiter²¹, lo cual se ha considerado tradicionalmente como una forma de reconsagrar los límites, garantizando así su inviolabilidad. Pero es de perogrullo que para reconsagrar es necesario primero hacer el objeto sacro. Uno de los casos de la inviolable sacralidad de un límite lo tenemos en el rito adoptado por Rómulo²² según la leyenda para marcar el *pomoerium*, recinto sagrado de la primitiva Roma, así como el *sulcum primigenium*²³ sobre el que deberían ir los muros de la ciudad²⁴ que como consecuencia se convertían en inviolables por ser: «*sanctum murum, qui sit circa oppidum*»²⁵. Por otro lado, esta forma de delimitar a través del arado aparece también como una de las formas de «apropiación» arcaica de la tierra en otro párrafo de la historia legendaria de la *urbs*: el caso de Horacio Cocles, al que el senado le había concedido en pago de sus servicios militares la tierra que pudiera abarcar en una yugada de arado tirado por un buey y una vaca durante un día («*agri quantum uno die circumaravit*»²⁶), como lo hiciera el fundador de la ciudad *in illo tempore*²⁷.

Curiosamente en época carolingia vemos reproducido el mismo tipo de rito en las admoniciones contenidas en el *Indiculus Superstitionis et paganiarum* (pequeña introducción a las capitulares del 743): *De sulcis circa villas*²⁸. Contrariamente a la opinión tradicional que transcribe aquí *villa* como el edificio y lo cercado por el *sulcum* como el perímetro de la vivienda²⁹, consideramos más conveniente interpretar el trazado de ese *sulco* como, al igual que sucede en el caso quiroges, el del espacio jurisdiccional y económico que se extiende alrededor de la *villa*, edificio del *possesor*. Así, en un texto legal bávaro se hace referencia a un acto particular de este tipo: «[...] *per quatuor angulos campi au designatis termini per haec verba tollat de ipsa terra vel aratrum circumducat [...]*»³⁰, dentro de un ritual de aprensión de un terreno, entre otros muchos que podrían citarse³¹.

Por otro lado, no está mal recordar, para completar estas referencias, que en el ámbito peninsular tenemos un indicio bastante próximo en lo geográfico. En un documento en el que se habla de la cesión de la villa de Arda, para indicar la antigüedad de sus términos se hace referencia (con objeto de señalar que a pesar de ello sus límites no eran objeto de duda) a que estaban delimitados «*de succo mortuorum vel antiquorum*»³². Sin embargo ello no quita para que en Cataluña el mismo procedimiento aparezca como una de las formas de trazar el perímetro de una casa³³. La posible difusión del ritual de *limitatio* a través de un surco de arado desde Roma al mundo bárbaro fue invalidada *ex silentio* ya desde Grimm por el hecho evidente de que el mismo procedimiento aparecía reproducido en la leyenda escandinava de Gefiún contenida en la *Snora Edda*, o más recientemente al señalarse por Dumézil que en contra de la propia *interpretatio romana* el ritual del arado no había sido tomado a su vez de los etruscos sino que procedía de un fondo indoeuropeo, lo que explicaría su reaparición en la India para la delimitación de un espacio sagrado³⁴.

3.1. Escenas de arado en la protohistoria. Una interpretación

De gran interés al respecto, como *quatuor* –mejor que *tertium-comparationis*, es la reciente sugerencia de Pena Graña de interpretar el carrito Votivo de Vilela³⁵, custodiado en el Museo de la Sociedade Martiás Sarmento de Guimarães, como posible escenificación de un ritual circumbalatorio de similar morfología a los expuestos arriba³⁶. Apareció localizado junto a un asador datado en el Bronce Final. Muestra el carrito en su extremo derecho una yunta de bueyes arando seguidos de una serie de personajes, algunos de ellos armados, y en el lado contrario una serie de animales, dos carneros y un posible oviáprido que esperan a ser sacrificados³⁷. Esta escena presenta una gran similitud con la representaciones contenidas en los llamados bronce votivos sacrificiales del Noroeste peninsular³⁸. La presencia de ese cortejo añadido al arado es poco apropiado para una escena de labranza y quizás apunte hacia un contexto similar al señalado en los casos arriba citados y en el documento quirogués: la demarcación, *ex novo* o no, de un territorio mediante la circunvalación procesional de sus lindes con unos animales por parte de unos personajes, algunos de ellos posiblemente nobles (guerreros).

Sin poder sobrepasar lo hipotético de esta *lectio*, ello plantea asimismo interrogantes sobre si no debería extenderse la revisión a una serie de representaciones de arado presentes en el arte prehistórico, normalmente interpretadas a priori y de manera exclusivista como meros rituales de fecundidad al estilo del demetérico *tri-polos*³⁹. Nos referimos a los grupos de petroglifos de la zona de los Alpes franceses e italianos (Monvego y Valcamónica) o del área escandinava. Personalmente considero que algunos como el de Litsleby, en el que la figura humana que conduce el arado lleva en la mano que sostiene el timón una rama con hojas de una planta, son lo suficientemente ambiguos como para considerar ambas posibilidades (fecundidad o demarcación), ya que, si bien pueden reunirse analogías a través de leyendas como la del rey visigodo Wamba, de origen germánico y por tanto en relación con la zona de origen de los grabados (Gotland) o de ciertos ritos atestiguados históricamente en otros ámbitos⁴⁰ en los que aparece una vinculación evidente con la fertilidad⁴¹, también es cierto que el derecho germánico recoge entre una larga lista de arcaísmos jurídicos una forma de *traditio* a través de la rama de un árbol del terreno alienado (*traditio per ramum*): «[...] *de ipsa terra vel aratrum, vel de herbis aut ramis, silva si fuerit, ego tibi tradite et legitime firmando per ternas vices*»⁴².

Por último, también queda una tercera posibilidad incómoda quizás, si bien prudente ante la imposibilidad de concluir *ex silentio* de unos datos que poco más pueden darnos que sugerencias, y es la de considerar que ambas nociones, la de propiciación y la de delimitación, se entremezclen en el *topos* de un mismo ritual. Al respecto podemos poner por ejemplo un caso paralelo de dicho entrecruzamiento en la Saga de San Olaf. En ella un campesino se queja al rey de que sus soldados han pisado su sembrado echando a perder la cosecha. Entonces el monarca da una vuelta a caballo alrededor de dicho campo, prometiendo que al cabo de una semana la cosecha habrá recuperado su buen estado, como termina ocurriendo⁴³. Por otro lado este rito de circunvalación a caballo puede relacionarse con una cita de Gregorio de Tours en la que dice que lo primero que tenía que hacer un rey al subir al trono era dar una vuelta a caballo a su reino⁴⁴, lo cual en dicho contexto parece remitir prioritariamente a un rito de apropiación-delimitación del territorio⁴⁵.

3.2 Otros rituales de circunvalación: Purificación y protección del recinto

Por otro lado en Roma ciertos sacrificios que incluían una procesión previa en círculo de los animales como es el de la *suovetaurilia*, eran utilizados igualmente para sacralizar, con vistas, a protegerlos la cosecha, el perímetro de la ciudad durante el *amburbium*⁴⁶, o bien al mismo *populus* que habitaba en ella en ciertas circunstancias, como antes de una batalla, o cada cinco años durante ritual conocido el *lustrum*⁴⁷, dando cuenta de así un entrecruzamiento aun más marcado entre diversas funciones: propiciatoria, protectora, purificadora en la que lo «sagrado» ciertamente da para mucho. De forma similar en Iguvium la sacralidad, seguridad y prosperidad⁴⁸ del recinto urbano se garantizaban sustituyendo la procesión previa por una serie de sacrificios triples a ambos lados de las distintas puertas de la ciudad: una *suovetaurilia* repartida entre las tres en el interior, y un sacrificio de bueyes en el exterior (Fig. 3).

A través de estos sacrificios en las tres puertas de la ciudad se conseguía de manera sintética el mismo fin de proteger en su conjunto el perímetro de la ciudad, con un especial énfasis aquí en su punto defensivamente más débil, no en vano la puerta compartía en el derecho, según el jurista Gayo, la misma consideración sacra que el muro: «*sancta quoque res, velut muri et portae, quodammodo divini iuris sunt*»⁴⁹.

| Puerta Trebulana | |
|---|---|
| Delante | Detras |
| <p><u>Júpiter Grabovio</u> <u>Plegarias repetidas tres veces</u> <u>Victimas: tres bueyes</u></p> | <p><u>Treb(o/a) Jov(o/a)</u> <u>Plegaria como a J. Gr.</u> <u>Victimas: tres cerdas grávidas</u></p> |
| Puerta Tesecana | |
| <p><u>Marte Grabovio</u> <u>Plegaria como a J. Gr.</u> <u>Victimas: tres bueyes autónoma</u></p> | <p><u>Fiso(vio) Sa(n) cio</u> <u>Plegaria como a J. Gr + otra autónoma</u> <u>Victimas: tres terneros</u></p> |
| Puerta Veia | |
| <p><u>Vofion(o) Grabovio</u> <u>Plegaria como a J. Gr.</u> <u>Victimas: tres bueyes callidi</u></p> | <p><u>Tefro Jovio</u> <u>Plegaria como a J. Gr. + otra autónoma</u> <u>Victimas: tres corderas</u></p> |

Fig 3. Rituales celebrados en las puertas de Iguvium
(Martínez Pinna y Montero, 1994: 143).

Asimismo debieron de tener igual función de proteger el punto más débil de las fortificaciones la deposición de cabezas humanas en las puertas de la muralla de los *hillfort* ingleses y Bredon Hill (Worcestershire) de Danebury (Hampshire). En este último, al igual que en el castro de South Cadbury, se encontraron además enterrados detrás de la muralla los cuerpos completos de hombres jóvenes⁵⁰. Asimismo, en la Península Ibérica se han observado restos de animales en las murallas de la ciudad de Bilibilis⁵¹ e igual sentido pudieron tener los restos de una cabeza en un cubo de muralla de la fase del Bronce Final del castro asturiano de Chao Samartín⁵² u otros casos tanto en contexto hispánico como europeo⁵³. En otras ocasiones, los restos de un cadáver, independientemente de su origen sacrificial o no⁵⁴, también pueden ser enterrados, en un precedente genealógico claro de los ritos de construcción del folclore actual, bajo los cimientos de alguna construcción especialmente importante por su función.

Así, se ha planteado para el enterramiento sin ajuar de un individuo joven que se encontró justo debajo y sin solución de continuidad estratigráfica, del muro de un edificio del yacimiento ibero Archena⁵⁵, o en el fondo de algunos silos subterráneos de almacenamiento de grano de la Islas Británicas⁵⁶, y posiblemente es este contexto donde hay que situar la tradición etimológica romana según la cual el augur Ato Navio habría interpretado como un buen augurio el hecho de que se encontrara un cráneo humano enterrado en el monte Capitolio cuando se procedía a remover el terreno para construir allí el templo de Júpiter Optimo Máximo⁵⁷.

4. UN INTENTO DE CONCLUSIÓN O DE CAPTACIÓN DE LA BENEVOLENCIA DELLECTOR

La suma de datos aportada a través de este estudio de la casuística muestran varias cosas respecto a la diversidad de situaciones a las que el término genérico de ritual fundacional puede adecuarse: construcción, delimitación, protección o consagración de un recinto, propiciación –en sus distintos aspectos (agraria, guerrera o auspicial simplemente). Pero también dan idea de que responde a una categoría antropológica básica, de igual manera que conceptos como el de «rito de paso» de Van Gennep u otras nociones de curso corriente en la teoría. La aplicación de la analogía⁵⁸ a nuestro caso y la lectura de la iconografía del carrito de Guimaraes que hemos realizado inicialmente, puede plantearse o discutirse en dos niveles: uno histórico donde se puede someter a juicio la conexión directa o no de algunos de los datos aportados, su origen común, sus vías de filiación o transmisión en el espacio (difusión, préstamo, reinterpretación) y en el tiempo (evolución, extinción, transmisión), y un segundo nivel más general –pero por ello también más vago- en que se plantea la adecuación morfológica⁵⁹ de los datos al esquema casuístico que los enlaza, dándoles cohesión explicativa. En este sentido cobra importancia en parte el propio ejemplo utilizado en nuestro ensayo experimental, quizás algo provocativo en la búsqueda del paralelo que lo ha focalizado, que a pesar de su excepcionalidad, no obstante y aun apreciando más o menos la elección del caso -su filogénesis o no con respecto al objeto de estudio principal es a este respecto secundaria⁶⁰- lo que no se puede negar –por más moderna que sea- es su adecuación tanto morfológica como funcional, o sería mejor decir llanamente morfofuncional, al tipo de esquema que también se hace presente en los casos antiguos señalados: es decir, la presencia de una misma contigüidad entre los ritos de delimitación, establecimientos, construcción, y sacralización englobados en una categoría más abarcante, la de ritos fundacionales, de la que consideramos es deudora en parte la escena del carrito de Costa Figueira.

Dicho esto, es momento, de una

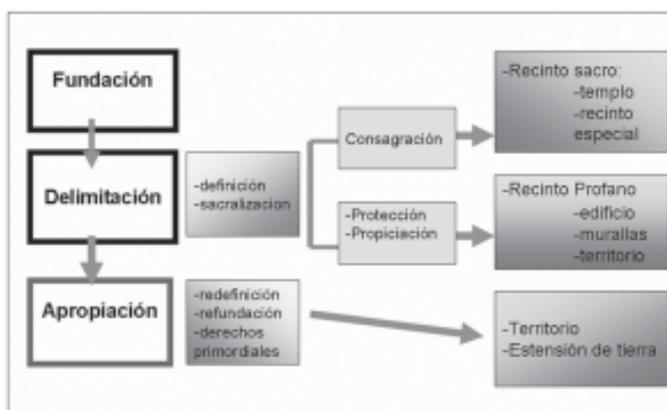


Fig.4 Sistematización de las relaciones entre ritos de fundación-delimitación-apropiación, según sus finalidades y objetos (elaboración propia, 2006).

segunda distinción, ya que en los casos que hemos señalado, se nos impone a pesar del «tipo ideal» de fondo, siempre la sombra persistente, a modo de principio de realidad, de la historia⁶¹. En este caso de la historia institucional, al constatar que la amalgama de situaciones, sin duda muy diversas, puede dar pie a confusión, motivada por lo heterogéneo de los usos, y de que a veces, estos cambien, hoy jurídicos meramente, ayer mágico/religiosos, mañana de nuevo reaprovechados simpáticamente para fines extralegales. Por tanto, en descargo de la precisión, que tal vez no haya podido aportar, valgan unas últimas palabras de teoría.

4.1 De la «magia» al *ius* o viceversa

Max Weber consideraba que había que diferenciar, dentro de los ritos religiosos, los que tenían por sí mismos una efectividad inmediata y por tanto daban lugar a un cambio en el estado de las cosas, es decir, lo «mágico» o «sacramental», de otros fenómenos más formales (litúrgicos) cuya función era simplemente «ceremonial»⁶². Algunos siglos antes Cicerón había ya definido el derecho con una fórmula sintética. Desde entonces, el mundo de los arcaísmos jurídicos es un campo quizás privilegiado para observar lo «aparente» que puede resultar la tajante simplicidad de esta distinción entre las funciones «expresiva» y «efectiva» del símbolo o el ritual.

El primer problema a la dicotomía weberiana lo habrían de plantear ya Marcel Mauss y Henry Hubert en su ensayo sobre la magia, al marcar el *limes* entre lo «mágico» o «religioso» en base a criterios de contexto; a lo que pausadamente se le podrían ir solapando otras dicotomías como: lo «popular»-«culto»; «eclesiástico»-«laico», etc., de gran productividad para la historia del derecho⁶³. La idea era que un mismo elemento podía jugar alternativamente según los cambios del contexto social uno u otro de estos papeles⁶⁴. Llevado a nuestro campo, el de un rito y unas acciones en las se entremezclan por igual lo jurídico y lo «mágico»⁶⁵, no deja de tener como consecuencia que la diferencia entre ambos (entre el *fas* y *ius* de un romano) se nos difumina al menos de cuando en vez en la práctica, ya que un ritual mágico puede «fossilizarse» como afirmaba Reinach⁶⁶ en un mero formalismo legal sin más consecuencias, es decir, en una convención jurídica o, ya puestos, servir de forma de expresión a un concepto abstracto, como el de «transferencia» o «apropiación» en las fórmulas de «*traditio* simbólica»⁶⁷. Pero asimismo también el derecho puede echar mano ocasional de elementos «mágicos» para reforzar un acto⁶⁸. Esa es la motivación presente en algo frecuente en la diplomática medieval como es la inclusión en documentos de propiedad de tierras, y relacionado con la trasgresión de las cláusulas y con especial énfasis en el respeto a los límites⁶⁹, de sanciones «espirituales»: «*et cum Iuda traditore et cum Datam et abirom quos vivos terra absorbur in inferno sic dapnatus*»⁷⁰, recurso que como hemos visto no era ajeno al mundo antiguo⁷¹; pero también es el caso, *ceteris paribus*, de la inclusión de un sacrificio fundacional en la *terminatio* de la Quinta de Recondo. Lo que no se nos da en las cláusulas escritas es el testimonio «vivo» de cómo se materializan esas sanciones sobre el límite en prácticas cotidianas, salvo quizás por el uso de ciertos grabados cruciformes para marcar los términos⁷² o porque otras veces el diploma recoge incidentalmente el hecho de que los juramentos se realizan sobre el propio hito. Poco más es lo que se nos ofrece y poco más parece hacer falta para tal propósito.

Por ello la elección la elección de Francisco Vasques de Quiroga o de Miguel Lucas en la *Crónica* de una sacrificio asociado a la linde quizá pueda parecer a algunos algo extravagante, y por tanto materia no apta de estudio científico, o en su defecto algo

«enfática», ya que al lado de la «santificación» más abstracta (contractual) del acto jurídico (debidamente registrada en los documentos) añade una «sacralización» *in situ* -no religiosa por ende y vinculada a creencias populares-. Sin embargo, también podemos considerar a tenor de la sintética contextualización que hemos desarrollado, que en este episodio nos asomamos quizás a un estrato más profundo y, sin duda, «arcaico» que se superpone a la mera convención legal, superando dicotomías del tipo oral/escrito, popular/culto... o de otra hierba, y en el que el *possesor*, de ser morfológicamente admisible nuestro argumento, no sólo pone en juego la «inviolabilidad» de los límites de la tierra sino incluso la propia «prosperidad» que se le trasmite por medio de la sangre vivificante de un animal sacrificado.

NOTAS

¹ El presente artículo es el resumen de un trabajo más amplio formando parte de uno de los 2 trabajos de investigación presentados para nuestro DEA en el área de arqueología, dirigidos por el prof. Víctor Alonso Troncoso.

² MIGUEZ RODRÍGUEZ, V.M: «Verbo do sorprendente ritual de umha ferraria quiroguesa no século XVI. Un apontamento histórico etnográfico» *Brigantium* nº 9 1995/1996 pp 117-136.

³ PENA GRAÑA, A: *Treba e Territorium*. Tesis de licenciatura inédita presentada en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Santiago. Cap 7 . A lo largo de este artículo se podrá apreciar lo que nuestra exposición tiene de deuda con esta obra.

⁴ MIGUEZ RODRÍGUEZ, V.M: loc cit p 119.

⁵ Cfr. *Partidas*, X.

⁶ [...] *en pressencia e por ante mi escrivano e testigos de yusso escrivano e testigos de yusso escritos parescio pressente francisco Basques de quiroga tenedor de la dicha erreria de beyga de quinta e dijo que el avia echo e edeficado la dicha erreria en su territorio y propiedad para que con efecto del servicio de dios y su magestad fundir e labrar en ella fierro [...] dixo y pidio a mi el dicho escrivano estuviесе pressente y le diese fe y testimonio de lo que viesse y oyesse [...] y estando dentro de la dicha cassa y erreria de veyga de quinta el dicho francesco basques de quiroga y ferreira e publicamente y estando al pressente miguel de aurtiz biscayno y maestro que fue de la dicha erreria e miguel aldunçin rendero de la erreria de la puente de quiroga y miguel de aranburçe e julio mororro e sanjuan e lopo de espella maestros de ferraxe y miguel moran macheador e [...]*

⁷ «Integro, refiriéndose a un animal macho. Ej. boi marón, cocho marón || andar a maróns: oveja que anda en celo » FRANCO GRANDE, X. L: *Diccionario Galego-Castelán*. Vigo 1968. s.v. «marón»

⁸ MIGUÉZ RODRIGUEZ, V. M.: loc cit pp119-120.

⁹ *Crónica* p. 438.

¹⁰ DELPECH, F.: «Symbolique territoriale et système sacrificiel dans un ancien rituel de ‘terminatio’ andalou: notes pour une anthropologie des confins. In: CORDOBA, P y ÉTIENVRE, J-P (coord): *La Fiesta, la ceremonia, el rito. Coloquia Internacional celebrado en Granada 24/26-IX,-1987*. Granada. 1990 pp 155-6.

¹¹ vid referencia al sacrificio de construcción recogido por Bouza Brey y citado por MIGUES RODRÍGUEZ, V. M.

¹² SEBILLOT, P: *Les Monuments. Le Folklore de France* vol IV. Paris 1985 [edic orig 1904-1905] p124.

¹³ JENSEN, A. W: *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. México 1986.

¹⁴ SAINÉAN, L: «Les rites de construcción d’après la poesie de l’Europe orientale». *RHR* 1902 pp. 359-396.

¹⁵ En la *Crónica* de Miguel Lucas de Iranzo es interesante al respecto el cambio de nombre que de inmediato hace el Condestable, verdadero prodigio de teología etimológica, para evitar un nombre como mojón del «Carnero» no demasiado bien sonante o cacofónico quizá por ciertas innintencionadas evocaciones satánicas a los oídos de los eclesiásticos presentes: «Y luego el dicho señor Condestable dixo a los dichos señores Dean, Prior y Guardian que pued allí acababan y bescabezaban los dichos

- donadíos de Santa María y nuestra Señora parió el cordero, hijo que es nuestro Señor Jesu Christo, de quien tomaba el nombre otro donadio, como porque San Juan de quien tomaba nombre el otro donadio dixo por él *Ecce agnus Dei*, que sería mejor llamar al dicho mojon del Cordero que no el del Carnero; y luego los dichos Dean, Prior y Guardian loaron mucho la razón del dicho señor Condestable é aprbaronla, é dixerón allí muchas razones que por escusar proligidad se deja aquí de escribir ». cfr. Crónica, . Esta exégesis a posteriori afianza a su vez, la suposición de que la muerte del carnero es una costumbre meramente popular y no prescrita por Miguel Lucas, lo cual sería una diferencia a considerar con respecto al ritual de demarcación quirogues en el que la propia nobleza consiente y participa activamente los tramites del sacrificio fundacional mostrando un medio mental quizás más «conservador».
- ¹⁶BREWSTER, P. G.: « The foundation Sacrifice Motif in Legend, Folksong, Game and Dance » *Zeitschrift für Ethnologie* n° 96 1971pp 72-73.
- ¹⁷SERRA I PAGES, R: cit infra p 142ss.
- ¹⁸BREWSTER, P. G: *ibidem* p 73.
- ¹⁹SEBILLOT, P: *Les monuments ...* p 133.
- ²⁰SEBILLOT, P: id pp130-2; SERRA I PAGES: «Petites notes sobre les ritus de cosntrucció» *Bulletin de l'associació catala d'antropologia, etnografia e prehistoria* n° 1 1923 p 143.
- ²¹Parece existir una relación clara entre la abertura ritual del techo de la capilla de Terminus en el templo de Júpiter Optimo Máximo y el techo asimismo abierto del templo de Dius Fidius en el *colles Mucialis* (Varron, Ling Lat. V. 52), especialización de Júpiter en cuanto que garante de la *Bona Fides*. Por otro lado, el desplazamiento de los mojones entraba dentro de los delitos contra la «fides» que no daban lugar a la *damnatio* del culpable sino que hacían caer sobre él el peso de la *sacratio*, CANTARELLA, E: *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*. Madrid 1996 p. 275ss. Sobre la distinción jurídica entre *damnatio* y *sacratio* en cuanto a la pena, vid. D'ORS, A: *Derecho Privado Romano*. Pamplona 1973.
- ²²Liv. 2. 5.
- ²³vid DE FRANCISCI, P.: *Sintesi storica di diritto privato romano*. Palermo 1968 p 34; sobre la distinción entre *pomoerium* y *sulcum primigenius* más reciente el estado de la cuestión de SIMONELLI, A.: «Considerazioni sull'origine, la natura e l'evoluzione del Pomerium» *Aevum* n° LXXV 2001 pp 119-162.
- ²⁴vid SIMONELLI, A: *idem*
- ²⁵Festo, Cfr ALVARADO PLANAS, J: *De la ideología trifuncional a la separación de poderes*. Madrid 1993 p 87.
- ²⁶Liv. II. 5.
- ²⁷Igualmente para fundar una nueva colonia romana: « *vexillum tollere et aratrum circumdere* » Cic. Philipica II, 40.
- ²⁸*Ind. Supers*, XXIII, cfr GRIMM, J: *Deutsche Mythologie*. Dammrstad 1990. Vol III p 403.
- ²⁹CARDINI, F: *Magia, brujería y superstición en la Edad Media*. 1999 p 233.
- ³⁰Cfr GRIMM, J: *D.R.A.* I p 160.
- ³¹Otro caso, Bucharcho de Words (Chron. Sic III. 523) refiere la concesión real a un noble de tanta tierra: «*quantum giravit corrigio de corio bovis*» cit in *D. R. A.* I p 126; o igualmente: «*tanta bona (cerocenuales habent), quanta poterim duobus aratris seminare* » *D. R. A.* I p 121,
- ³²Cit in PENA GRAÑA, A: *A Terra de Trasancos ollada dende os mosteiros de Xuvia e Pedrosa na Idade Media . Narón un Concello con historia de seu. Vol II Concello de Narón*. Naron 1990 p 136.
- ³³AMADES, J : *La casa*. Barcelona 1982 pp 82-100
- ³⁴DUMÉZIL, G: *Rituel indoeuropees a Rome*. Paris 1964.
- ³⁵PENA GRAÑA , A: *Treba e Territorium*.
- ³⁶PENA GRAÑA , A. : *Ibidem*
- ³⁷CARDOZO, M: «Carrito votivo de bronce del Museo de Guimaraes (Portugal)» *AEspA* n° 19/62 1946 pp. 1-3; COELHO FERREIRA DA SILVA, A: *A cultura castreja no noroeste de Portugal*. Paços de Ferreira 1986 p. 183
- ³⁸LEITE DE VASCONCELLOS, J.M: *Religioses da Lusitania*. Porto. 1905 vol 2 p. 291; CARDOZO, M.: «Machaditas castrejas» separata de *Revista de Arqueología* III. 1937; LUENGO, J.M: «Machadita votiva de Cariño (La Coruña)» *Revista de Guimarães* n° 74/ 1-2 1952 pp. 149-157; BLÁZQUEZ, J. M.: «Exvoto con escena de sacrificio» *Revista de Guimaraes* n° 67, 1957 pp. 499-516. Más recientemente, ARMADA PITA, X.L Y GARCÍA VUELTA, O: «Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica» *AEspA* n° 36 2003 p. 50.
- ³⁹ARMSTRONG, E.A.: «The ritual of the plough» *Folklore* vol 54, 1943 p. 124.
- ⁴⁰FRAZER, G: *Balder de Beautiful*. Londres 1983 vol II p. 230s.

- ⁴¹ KRAPPE, A: «The ploughman king. A comparative study in literature and folklore» *Revue Hispanique* nº 46 1919 pp. 516-546 y nº 56 1922 pp. 264-284.
- ⁴² D.R.A p 160.
- ⁴³ LECOUTEUX, CL: *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*. Palma de Mallorca 1999 p 107.
- ⁴⁴ MICHELET, J., *Origines du Droit Français cherchées dans les symbols et formulas du Droit Universel*. Paris 1837 p. 100.
- ⁴⁵ Por otro lado, cierto matiz propiciatorio de la fecundidad aparece en algunas fórmulas de *traditio per ramum* en las que se prescribe que la rama además de verde tenga frutos: «*secundum morem saxonicae legis cum terra cespite er viridi ramo arboris*» «*tulit cespites de his duobus locis virides, [...] similiter et fructecta virida*», GRIMM, J: D.R.A.. p 157
- ⁴⁶ SCULLARD, H. H.: *Festivals and ceremonies of the roman republic*. Londres 1981 s. v. *amburbium*.
- ⁴⁷ El uso coincidente de la suovetaurilia para la purificación del *populus*-ejército por este medio durante el *lustrum* o antes de la batalla, sugiere por analogía con el *amburbium* y el caso iguvino que aquí el ritual se desplazó del recinto de la ciudad al grupo humano que habita dentro de sus límites.
- ⁴⁸ DUMEZIL, G: *Religión romaine arcaïque*. Paris 1964.
- ⁴⁹ Gaio, Inst., 2. 4.
- ⁵⁰ GREEN, M: *Dying for the goods. Human sacrifice in Iron Age and Roman Europe*. Tempus, Stroud 2002. p 104.
- ⁵¹ SALINAS DE FRIAS, M.: «El culto del dios celta Lugo y la práctica de sacrificios humanos en la celtiberia» *Studia Zamorensia* 4 1983 pp. 305-6; MARTÍN BUENO, M.: «Enterramientos indígenas en torres de muralla» CNA XIII. Zaragoza 1975 pp. 701-706; «Nuevos datos para los enterramientos rituales en la muralla de Bilibis» *Bajo Aragón. Prehistoria* nº 4 1982 pp. 96-105.
- ⁵² VILLA VALDES, A y CABO PEREZ, L: «Depósito funerario y recinto fortificado de la Edad del Bronce en el castro del Chao Samartín: argumentos para su datación» *TP* 60/2 pp 146-147.
- ⁵³ TENREIRO BERMÚDEZ, M.: «Cráneos, enterramientos humanos y depósitos de fundación» Anexo de *Sacrificio, circunvalación, fundación. Apuntes para una interpretación etnoarqueológica del carrito votivo de Costa Figueira (Vilela)*. Trabajo de investigación 3º ciclo inédito, 2006.
- ⁵⁴ Al respecto GREEN plantea una duda lógica sobre si los cuerpos humanos depositados en las murallas de algunos castros ingleses corresponden a sacrificios reales o bien son guerreros muertos enterrados para ejercer una función protectora sobre la comunidad desde el Más Allá, GREEN, J: *Op cit* p 104ss Al respecto, en un reciente artículo se analiza un caso similar de enterramiento «apotropaico» en una leyenda irlandesa sobre el rey Loegaire; VELASCO LÓPEZ, M.H.: «Loegaire y los muertos armados» in: *Homenaje al Prof Montenegro*. Valladolid. Otro caso quizás más expresivo en comparación con otros como el de las cabezas en las puertas de Danebury, sea el de la función protectora de la cabeza de Bran el Bendito, sobre la isla de Bretaña que aparece en los *Mabinogion*. Sobre algunos hechos similares en el folclore actual *vid supra*.
- ⁵⁵ FLETCHER VALLS, D. 1947: «Un posible sacrificio fundacional en la ciudad ibérica de Archena» *Cuadernos de Historia Primitiva* nº 2, 1 pp 40-45
- ⁵⁶ GREEN, M: *Dying for ...* p 103.
- ⁵⁷ *vid DUMEZIL, G: La religion romaine arcaïque* París, 1966, p. 102.
- ⁵⁸ WITTGENSTEIN, W: *Observaciones sobre la rama dorada*. Madrid 1996.
- ⁵⁹ GINZBURG, C: *Mitos emblemas e indicios. Morfología e Historia*. Barcelona 1994 (prefacio).
- ⁶⁰ RADCLIFFE-BROWN, J: *Estructura y función en las sociedades primitivas*. Barcelona 1989.
- ⁶¹ *Vid las interesante consideraciones teoricas de M. BLOCH «Introducción» en: Los reyes taumaturgos. México, 1993.*
- ⁶² WEBER, M: *Sociología de la religión*, Madrid 1997.
- ⁶³ MICHELET, J: *Origines du Droit ...* passim; una revisión sobre el elemento jurídico en los pueblos primitivos, y los arcaísmo jurídicos en ALVARADO PLANAS, J: *El pensamiento jurídico primitivo* Madrid 1986
- ⁶⁴ MAUSS, M y HUBERT, H: «Esbozo de una teoría general de la magia» in: Mauss, M: *Sociología y antropología*. Madrid 1991 pp 45-51
- ⁶⁵ Permitásenos mantener a partir aquí las comillas en exclusiva, por el uso algo laxo del término «magia», con el que sin duda traicionamos la contundencia del original maussiano, pero que vemos necesario instrumentalmente a efectos de no mermar, a través de una taxonomía demasiado estricta, la productividad para el caso de la univoca «sacralidad» efectiva de Weber.
- ⁶⁶ REINACH, S: art cit pp 95-96.

⁶⁷ Lo cual se hace especialmente necesario en los casos en los que la cosa transferida es un bien inmueble, vid CHASSAN, M.: *Essay sur le symbolique du Droit*. Paris 1847. RICCODONO, S: «Traditio Ficta» ZRG n° 1912 p 259ss. Sobre el símbolo jurídico como forma de expresar nociones jurídicas abstractas vid CHASSAN, M. Ididem ;GRIMM, J: « Uber die Poesie der Rechts» p ; MICHELET, J.: loc cit.

⁶⁸ Un ejemplo más modesto al respecto es el del moderno juramento judicial sobre la carta magna, en su versión laica, o bien sobre la Sagradas Escrituras que en su contexto de origen llevaba aparejado un elemento «mágico» como era la sanción divina directa sobre el perjurio.

⁶⁹ La sanción religiosa ha tenido una curiosa pervivencia en la tradición folclórica europea, en la creencia de que los que en vida mueven los mojones tienen tras su muerte que restituirlos a su sitio original, o bien permanecer condenados a «penar» hasta que sus descendientes expíen la falta devolviendo los lindes a su justo lugar. LISON TOLOSANA, C.: *Antropología cultural de Galicia*. Madrid, p. 98. Esta misma creencia también existe en el folclore del norte de Europa: «Beside the general belief that to remove a landmark is dangerous, other superstitions are sporadically connected with them. In Teutonic and Scandinavian lands the Jack o'Lantern is the ghost of a former remover of landmarks who now haunts them and the boundary-lines» HASTING, J(edit): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edimburgo 1914, Vol. 7 s. v. «Landmark and Bourdaries».

⁷⁰ Algunas de estas fórmulas tienen una amplia tradición en el derecho hispánico porque aparecen ya en pizarras visigodas. Vid ALVARADO PLANAS, J: Op cit cap 2.

⁷¹ *Vid supra*.

⁷² FERRO COUSELO, J: *Los petrogifos de término y las insculturas rupestres de Galicia*. Orense 1952.