

ETNOMICOLOXÍA GALEGA: A IGREXA DE SANTA EULALIA DE BÓVEDA (LUGO, ESPAÑA)

por

M. CASTRO*

CASTRO, M. 2011. Etnomicoloxía galega: A Igrexa de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo, España). *Mykes* 14: 113-131.

RESUMO

Analízase a posible relación entre a antiga igrexa de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo), o culto da deusa Cibeles, o priscilianismo e o consumo de cogomelos alucinóxicos en Galicia, apoiándose nalgunhas manifestacións rupestres desta rexión. Non se trata dunha hipótese probada, senón dunha teoría que pode axudar a interpretar certos signos crípticos deste curioso templo.

Palabras clave: Cibeles, enteóxenos, etnomicoloxía, petroglifos, priscilianismo, Lugo, Galicia.

CASTRO, M. 2011. Galician Ethnomycology: The church of Saint Eulalie of Bóveda (Lugo, Spain). *Mykes* 14: 113-131.

SUMMARY

The possible relation between the old Church of Saint Eulalie of Bóveda (Lugo, Spain) and the devotion to the goddess Cybele is analyzed together with the priscilianism and the enteogenic mushrooms consumption in Galicia based on wall paintings and other findings in this region. This is not a proven hypothesis but a theory that may help to understand some cryptic signs of this curious temple.

Key words: Cybele, enteogenic, ethnomycology, stone writings, priscilianism, Lugo, Galicia.

INTRODUCCIÓN

A 17 km da cidade de Lugo por baixo da nave da igrexa parroquial de Santa Eulalia de Bóveda, existen restos dun santuario de época

* Laboratorio de Micología. Facultade de Bioloxía. Campus As Lagoas-Marcosende. Universidade de Vigo. E-36310-Vigo. e-mail: lcastro@uvigo.es

incerta (romana ou preromana), descubertos en 1926 (WIKIPEDIA, en liña). Ten planta rectangular, bóveda de cañón decorada con frescos, e unha pequena piscina iniciática no centro. No exterior presenta un pequeno adro con dúas colunas, entre as que aparece unha porta en arco de ferradura. Aínda que só se conserva a parte inferior do santuario, parece ser que na súa orixe non estaba soterrado e tiña dúas plantas (SÁNCHEZ MONTAÑA, 2007).

A datación é complicada, xa que polas pinturas do interior podería ser paleocristián (séc. III ou IV); pero unha parte do exterior tamén fai pensar nunha construción sueva do séc. VI (SÁNCHEZ MONTAÑA, 2007).

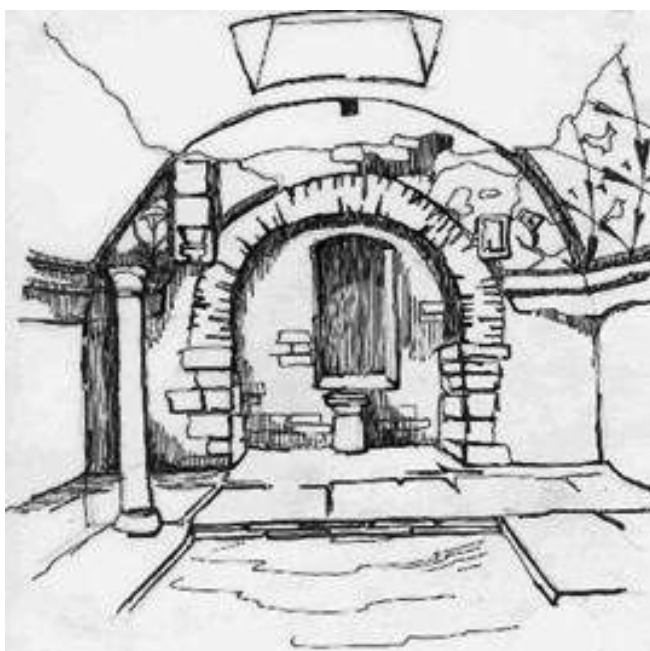


Fig. 1. Interior do santuario paleocristián de Bóveda

(www.turismo-prerromanico.es/arterural/SEBOVEDA/BOVEDAFicha.htm)

Arredor deste monumento hai moitas incógnitas, cada unha máis complexa de resolver e hai demasiados puntos escuros na investigación, polo que todas as elucubracións son hipótese, máis ou menos fundamentadas, sen concluir (MONTENEGRO RÚA *et al.*, 2008) e como o mais probable é que fora construída e reestruturada varias veces en séculos diferentes, a dificultade aumenta.

Unha das crenzas populares indica a existencia dun camiño soterrado, que une esta igrexa con o castro de Corvazal, no que se encontra a «Pena do Piador», na que segundo conta a lenda, cantaba unha galiña encantada, que vivía alí e desaparecía da vista da xente cando era observada fixamente.

Este tipo de historias e a análise das pinturas da igrexa, feita por algúns investigadores, parecen relacionala con o culto á deusa Cibeles. A existencia dunha ave e dun canto máxico sobre unha rocha parece unha clara referencia ás sibilas, representadas por aves nos templos desta deusa (PUECH, 1979, CELTIBERIA, en liña).

Sempre son moitas as dificultades que hai para establecer con seguridade a cristianización dun culto pagán, e Bóveda non é unha excepción; pero os defensores desta teoría pensan en que as aves pintadas nas paredes do santuario tamén fan referencia a esta deusa. As aves parecen relacionalo con Cibeles e as plantas, con Atis (SÁNCHEZ MONTAÑA, 2007).

A interpretación das pinturas murais, na lóxica dunha «persoa de ciencias», leva a pensar que para decorar unha igrexa construída nesta época, poderían ser representadas aves e plantas da zona e non de lugares exóticos. Os medios de comunicación eran escasos, e os libros, tamén. Hai elementos nas paredes e na bóveda deste santuario, que para un botánico, inexperto en arqueoloxía, poden dar que pensar e levan a cuestionarse sobre eles:

-Se é unha construción do século III ou IV, por qué se pintan toda unha serie de páxaros exóticos, como faisáns, pavos reais, avestruces, gansos,... que os habitantes do lugar non criaban, nen debían coñecer?

-Cómo pode ser que haxa varias representacións do piñeiro manso, que probablemente non era coñecido por aquelas datas nesta zona de Galicia?

-Por qué estas pinturas son tan semellantes a outras aparecidas en lugares tan lonxanos como Isnik (Tunisia)?

A persoa que diseñou e pintou os murais debía terse formado no Oriente, ou polo menos en Roma; por iso non parece desatinado pensar que o templo fora construído para dar culto a algún deus ou deusa, dos



Fig. 2. Motivos vexetais e diversas aves nas pinturas murais

que contaron con maior apoio social ao longo do período imperial romano.

A deusa Cibeles

Na antigüidade a deusa Cibeles tiña diversos santuarios-oráculo, onde se facían predicións baseadas no contacto cos deuses. Neles vivían as sibilas, voces consideradas proféticas, sen idade, nen corpo, representadas por aves, como galos, patos, ocas, faisáns, codornices, ... As profecías eran comunicadas polos cantos destas aves (PUECH, 1979).

O seu principal lugar de culto estaba en Pesinonte (Galacia,Anatolia) e, posteriormente, en Pérgamo, onde a deusa era representada pola «Pedra Negra», considerada como o seu lugar de nacemento e asociada a un meteorito sen tallar, segundo algúns investigadores. Tamén se simbolizaba con avestruces, as aves de maior tamaño coñecidas na antigüidade. Pedras e aves aparecen como símbolos da deusa en todos os seus templos.

Cibeles (Rhea en Grecia, Isis en Egipto?) era a deusa nai, a deusa da natureza, da fertilidade, creadora de almas e dos oráculos, protectora contra o espírito do mal,... polo que o seu culto foi moi importante en Roma, sobre todo despois do 204 a.C. De feito, o emperador Augusto adoptouna como protectora do imperio, especialmente das súas conquistas na Hispania, o que determinou que a deusa tivera

representacións nos novos terrenos conquistados por el na Península Ibérica (SÁNCHEZ MONTAÑA, 2007).

Segundo diversos documentos esta deusa provocaba éxtase, tanto cando dictaba as profecías como cando quería aliviar dores ou axudar na morte. E máis, o culto de Cibeles estaba dirixido por sacerdotes eunucos, os coribantes ou «*gallus*», que conducían aos devotos en rituais orxiásticos acompañados por un frenético griterío, de flautas, tambores e címbalos (SÁNCHEZ MONTAÑA, 2007). Normalmente era venerada xunto ao deus Atis e a festividade conmemorábase entre o 15 e o 28 de marzo.



Fig. 3. Baixorelevo con «*gallus*» danzantes

Na asociación do templo de Bóveda coa deusa Cibeles tamén teñen interese os baixorelevos e as esculturas. Aparecen homes (sacerdotes, chamáns, «*gallus*»?) en número de 5, bailando danzas frenéticas e orxiásticas, un león, dous paxaros semellantes a avestruces e un deles subido a unha pedra (a Pedra Negra?). Pódense ver tamén dous lisiados, o grupo máis devoto da deusa (SÁNCHEZ MONTAÑA, 2007).

E, no museo próximo á paleoigreja, hai tres ménsulas de granito que representan un león, un tambor (tunpanón) e um ramiño de flores, probablemente violetas ou pensamentos, a flor de Cibeles. Todos parecen elementos iconográficos da deusa (SÁNCHEZ MONTAÑA, 2007). Tamén hai unha especie de mesa de pedra, que foi interpretada polos defensores desta hipótese como a «Pedra Negra», representación da epifanía da deusa.



Fig. 4. Posible «Pedra Negra» do santuario de Bóveda

O bispo Prisciliano de Ávila e os priscilianistas

O antigo santuario, intentóuse tamén explicar como lugar onde se atopaba a tumba de Prisciliano. Teoría defendida por Celestino Fernández de la Vega, publicada en *El Progreso* (1970), que tamén asociou ao priscilianismo os motivos pintados nas paredes (MONTENEGRO RÚA *et al.*, 2008).

Prisciliano de Ávila («*Gallaecia*», 340 – Tréveris, 385) foi un bispo cristián, instruído por Marco de Menfis (monxe no Exipto), co que estudou a posible relación entre o cristianismo e as tradicións pagáns anteriores. Predicaba un cristianismo baseado en ideais de austeridade e pobreza, de respecto e veneración á natureza, probablemente derivado de certas interpretacións de doutrinas gnóstico-maniqueístas ou prerromanas, consideradas herexía pola Igrexa Católica Oficial (TERÁN FIERRO, 1985; CHAO REGO, 1999).

Os priscilianistas, tiñan rituais diferentes ao resto. Consagraban con leite e uvas, xexuaban o domingo, tiñan clérigos con o cabelo longo, defendían a participación das mulleres e os escravos nas leituras sagradas, facían unha interpretación persoal dos textos bíblicos, practicaban a vida ascética en montañas, andaban descalzos, consumían herbas silvestres, ...

Este bispo foi acusado de gnóstico, confirmado segundo os seus inimigos polo uso de «Pedras Abraxas» con diversos motivos, entre eles os galos. E aínda se lle acusou de practicar maxia e de facer reunións nocturnas nas que a danza era importante, participando homes e mulleres conxuntamente (CHADWICH, 1978). Bailes, aves, maxia... como no culto de Cibeles!

Tamén, sen argumentación, nen xustificación claras, foi acusado de maniqueo, secta da que San Agostiño decía: «Qué maior insensatez se pode dicir ou pensar dun home que coa barriga chea, a punto de rebentar, ande arroutando satisfeito cogomelos, arroz, trufas, tortas, xarope, pementa, zume de laserpicio...?» (CASTRO *et* FREIRE, 1982).

Juan G. ATIENZA (1992), en «*El Camino de Santiago: La Ruta Sagrada*», afirma, que ao revisar as obras de Prisciliano, observou que non era na doutrina onde radicaba a súa herexía, senón nas prácticas que desenvolvía, xa que favorecían o acercamento a certos estados de

conciencia dos que nunca foron ben aceptados pola autoridade eclesiástica, porque “o poder é máis eficaz cando se basea na sumisión ignorante dos feligreses”.

E, Fernando SÁNCHEZ DRAGÓ (1978), no «*Gárgoris y Habidis*», comenta como os priscilianistas “reivindicaban o xexún, o amor libre, o éxtase, a magia branca, o «*corpus hermeticus*» dos gnósticos alexandrinos, a liberdade de interpretación dos textos sagrados, o panteísmo emanista e naturalista, o uso de métodos e sustancias psicodélicas, a vida comunitaria, a igualdade entre homes e mulleres, a desigualdade entre persoas e homúnculos e –en liñas xerais- o eterno retorno ao cristianismo das orixes e a progresiva ascendencia cara a formas impalpables de existencia”.

Despois de múltiples e diversas acusacións Prisciliano foi declarado herexe, xunto con algúns seguidores, e decapitado en Tréveris (Francia). Parece ser que algunhos discípulos enterraron o seu corpo, aínda que non se sabe con certeza onde foi.

A seguir á morte de Prisciliano os seus seguidores foron salvaxemente perseguidos, polo que o movemento foi-se transformando nunha sociedade secreta con moito poder no occidente de Europa, especialmente na Gallaecia (Galicia, Norte de Portugal, Asturias e Castela-León), onde sobreviviu até mediados do século VI, sobre todo no medio rural. De feito, no século V, no I Concilio de Toledo estiveron



Fig. 5. Mapa de Gallaecia, séc. III-IV

[fonte in upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8b/Gallaecia-Dioclecius.png&imgrefurl]

presentes uns 12 bispos desta región e, ao parecer, a asistencia foi tan numerosa debido á problemática creada polo priscilianismo, a pesar de que naquela data non alcanzara aínda a súa verdadeira dimensión (MONTENEGRO RÚA *et al.*, 2008).

Nese século, o bispo de Astorga, S. Toribio, tratou de destruír todas as obras priscilianistas. Afortunadamente non o conseguiu, e no 1885, Georg Schepss descobre en Baviera (Universidade de Würzburg) un manuscrito no que atopa once tratados, dos que se confirma a autoría de Prisciliano. Na actualidade tamén se confirma que os «*Canones in Pauli apostoli epistolas*» presentes en moitas bíblias europeas son del (SEGURA RAMOS, 1975).

Con tantos misterios e persecucións arredor de Prisciliano e dos priscilianistas, non sorprende que se descoñeza o lugar exacto do seu nacemento e enterramento. Este último intentou xustificarse en diversos puntos de Galicia (*Gallaecia?*): Santiago de Compostela (Louis Douchesne, Miguel de Unamuno e Fernando Sánchez Dragó, entre outros), en Mártores, na parroquia de Valga (José Guerra Campos), en Bóveda (Celestino Fernández de la Vega), etc. (MONTENEGRO RÚA *et al.*, 2008)

En verdade, a teoría de que sexa Bóveda o lugar destinado a enterrar o bispo herexe non parece que se sosteña. Sen embargo, si pode haber algunha conexión entre o antigo santuario de Bóveda, a deusa Cibeles e os ritos priscilianistas, de aí a simboloxía relacionada con eles, e un terceiro elemento, que se analiza a continuación, o uso de plantas e cogomelos enteóxenos, que axudaban a abrir a mente e comunicar con outros mundos.

Micofobia ou tabú relixioso?

Como é sabido, na metade norte de Galicia o consumo de cogomelos comestíbeis foi escaso até finais do século XX, polo menos publicamente (micofobia); sen embargo eran usados para outros menesteres domésticos como para tinguir lá ou liño (*Pisolithus tinctorius*, *Bovista plumbea*, *Ganoderma australe*, ...); na medicina, como hemostáticos e antiinflamatorios (diversos “peidos de lobo” como *Lycoperdon*, *Bovista*, *Calvatia*, ...) e algunhas carrochas como a dos bidueiros (*Piptoporus betulinus*); contra o mal de ollo colocábanse nas cortes do gando ou nas

portas de entrada á casa certos poliporáceos en forma de uña de cabalo (*Fomes fomentarius* ou *Phellinus* sp.); en festas solsticiais como as da noite de San Xoán utilizábase a carrocha dos salgueiros (*Phellinus nigricans*) para renovar o lume nas lareiras e para facer o fío das navallas de afeitar recollíase a carrocha dos bidueiros; para matar as moscas desfacíase en leite azucarado a cutícula do brincabois (*Amanita muscaria*), etc. (CASTRO, 2012). E cantos usos máis xa terán pasado ao esquecemento das poboacións actuais?

Observando algúns petroglifos galegos, como o da Cova da Bruxa (Muros), a Laxe das lebres (Poio), a Laxe das sombriñas (Ponte Caldelas), a Laxe dos bolos (Caldas de Reis), os Mouchos (Rianxo), a Pedra Grande de Montecelo (Poio), a Peneda Negra (Ames), o Val do Gato (A Lama), etc. (APARICIO CASADO et DE LA PEÑA SANTOS, 2011) vese claramente unha figura formada por unha estrutura, máis ou menos, arredondada, con covinhas no interior e unha especie de prolongación, semellante a un pedúnculo. Aos ollos dun micólogo, semella claramente un cogomelo con pintiñas no chapéu. Sería que certos cogomelos xa era representados nas mostras artísticas mais antigas de Galicia pola sua relación con cultos e ritos relixiosos?

O uso de enteóxenos na antigüidade, entre eles *Amanita muscaria*, debeu ser importante por todo o mundo, tanto na cultura popular como na maxia (BRAU, 1974, ESCOHOTADO, 1989), tamén en Galicia. De feito, nunha rexión onde apenas hai nomes populares para referirse aos cogomelos comestíveis, dáselle nome a un que é tóxico: **brincabois** ou

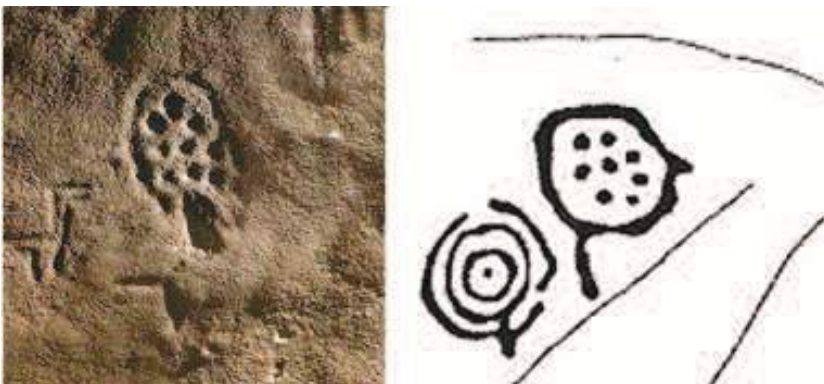


Fig. 6. Imaxes de petroglifos -os Mouchos (Rianxo) e na Laxe das sombriñas (Ponte Caldelas)-[fonte Aparicio Casado et de la Peña Santos, 2011]

reventabois, e, a pesar de non causar ningún mal ao tocalo, aos nenos non se lles deixaba collelo na man «a risco de que se lle caeran os dedos, igoal que ao tocar un sapo ou unha pinchorra» (experiencia persoal, nos arredores de Lugo, a finais dos anos '50), ambos animais relacionados coa bruxería.

En Galicia, sabemos de meigas que usaban este cogomelo para curar migrañas ou para entrar en trance e adiviñar o futuro: Ferrol, Labacolla, Quiroga,...A bruxa de Trobeo, popularizada por Antón Patiño «o Vello», pode ser un exemplo. Ao parecer esta muller usaba o brincabois para adiviñar onde se atopaban obxectos ou animais perdidos.

E, no nordeste portugués, o escritor e historiador Amadeu Ferreira, relaciona a lenda medieval mirandesa «*O veneno da Moriana*» com o uso deste cogomelo como veneno ou como substancia máxica. Trátase dunha lenda non escrita ata datas relativamente recentes, transmitida oralmente de pais a fillos; por esa razón existen numerosas versións, que xiran arredor da historia dunha moza abandonada polo noivo pouco antes de casar, ao que xura venganza. Espera a oportunidade e, no día do casamento do ex-amante con outra mulher, este pasa por diante da porta da moza despeitada e ela, para demostrarlle que non lle ten xenreira, convídao a beber unha copa de viño, no que tiña colocado “algo”.

Nalgunhas das versións desta lenda, o amante non morre, senón que ten un longo sono do que desperta ao fin dun certo tempo, xa pasada a hora do casamento. Isto implica un grande coñecemento de sustancias máxicas naturais. Sería por efecto do **resalgar** (*Amanita muscaria*)? - pregúntase Amadeu Ferreira, xa que un dos síntomas da intoxicación provocada por este cogomelo é un forte e pesado sono que pode durar varias horas (FERREIRA, 2004). Non se coñece outro cogomelo ou planta que teña este efecto e en Trás-os-Montes tamén ten nome popular.

Polo que se deduce, os cogomelos en Galicia eran máis usados no día a día, do que comidos, o que algunhas persoas xustifican porque algunhas especies son venenosas; pero tamén hai herbas silvestres e animais tóxicos e non por iso deixaron de comerse. Unha explicación a esta fobia micogastronómica, máis intensa na metade norte de Galicia, foi exposta por Luis Freire, relacionándoa cos usos, e abusos, dados aos cogomelos por diversos pobos ao longo da historia da humanidade (CASTRO et FREIRE, 1982; CASTRO, 2000, 2004).

Segundo este investigador, o consumo de cogomelos ás escondidas ou o rechazo, sen xustificación aparente, pode explicarse mediante prohibicións relixiosas pre ou paleocristáns, en base á utilización de enteóxenos por parte dalgunha secta perseguida pola Igrexa oficial, como foi o caso dos priscilianistas, preto dos camiños de Santiago, onde as persecucións foron máis severas.

E de feito, este rechazo por parte da Igrexa Católica foi constatado no clero galego, en sermóns dominicais relativamente recentes (Teo, na década dos 70 e A Cañiza, na dos 80 do século XX). Estes sacerdotes considerábanos «pan do demo» e o seu consumo, pecaminoso e diabólico. Como dice FRAZER (1922) na «*Rama dorada*», está claro que unha prohibición que ten como orixe un tabú relixioso é máis respectada que calquera outra lei actual e LÉVI-STRAUSS (1962) reafirma, moito máis difícil de abolir.

Qué podían ter de malo, para a Igrexa Católica prohiba consumilos, e para que se tome tantas molestias en condenar aos seus consumidores?

Non parecen ser as especies tóxicas, porque con outros venenos non toma partido e non os considera diabólicos, a excepción dalgunhas plantas que tamén foron usadas en bruxería como a figueira do diaño (*Datura stramonium*). Por iso, é moito máis probable que condene o seu uso por existir cogomelos con propiedades enteóxenas, que permiten, a quen os consome, poñerse en contacto con «outros mundos» e despexar a mente (ao igotal que facían a deusa Cibeles e as sibilas). Como dí ATIENZA (1992) “a autoridade eclesiástica nunca aceptou ben a aproximación a certos estados de conciencia, xa que en boa medida, o seu poder estaba baseado na sumisión da súa feligresía”.

Na antigüidade o termo «sacerdote» era aplicado a persoas especiais, que facían de intermediarios entre os homens e os deuses. Para iso usaban diversas sustancias, procedentes de animais, plantas ou cogomelos, por exemplo o grao de corvo (*Claviceps purpurea*), relacionado con os misterios de Eleusis, que facilitaban a apertura da mente e o contacto co mundo exterior (WASSON *et al.*, 1978).

O xa mencionado brincabois (*Amanita muscaria*), cogomelo abundante en Galicia, ten características particulares. Ao consumilo

completo, provoca gastroenterite, diarreas, dores gástricas, vómitos, ...; pero os «iniciados» no seu uso indican que cando se inxere a cutícula, preferentemente triturada en leite, e nas cantidades adecuadas, ou se beben os ouriños dos que o consumiron antes, os efectos son predominantemente enteóxenos (CASTRO, 2000). Provoca modificacións na percepción das cores (predomina o vermello) e nos tamaños dos obxectos (de aí a asociación entre os enanos e *Amanita muscaria* nos contos infantís, como suxire o micólogo mexicano Gastón Guzmán), aumenta a vitalidade e a forza física (parece que foi usado por pobos guerreiros, como os vikingos e os galos), axuda a interpretar mellor os propios pensamentos (en Italia usouse en psiquiatría) e os das outras persoas (empregóuse na maxia para adiviñar o futuro).

Sábese que en toda Europa foi un dos enteóxenos máis utilizados e, en Siberia, nas festividades relixiosas, até épocas relativamente recentes, era consumido por toda a poboación, sempre dirixida por un chamán ou «sacerdote» (CASTRO et FREIRE, 1982). Tamén parece que puido ser a base do Soma dos Himnos Védicos na India (WASSON, 1968) e probablemente, o brebaxe tomado polos «bersekir» (vikingos) antes de entrar en combate, porque lles aumentaba a vitalidade e a forza física, ata tal punto que espumeaban pola boca (COSTA LAGO, 2011). Outro dos síntomas provocados pola intoxicación con brincabois e o aumento desmesurado de produción de líquidos extracorpóreos (suor, saliva, uriños, ...).

Brincabois, priscilianistas e deusa Cibeles: posible relación en Bóveda

Tive o brincabois algunha relación coa deusa Cibeles? E coa relixión paleocristián ou cos priscilianistas?

Nas pinturas de Bóveda, a representación de varios piñeiros mansos (*Pinus pinea*) que non é, nen temos datos de que así fora, abundante no interior de Galicia resulta, polo menos, curiosa. Esta árbore de folla perenne, polo tanto símbolo da eternidade, relaciónase con a deusa Cibeles. Ademais, é unha das especies arbóreas coas que vive asociada *Amanita muscaria*, cogomelo moi frecuente en Galicia, probablemente desde épocas antigas. Non parece raro que puidera ser usado en festas e rituais pre e paleocristiáns, cando buscaban sustancias psicodélicas de



Fig. 7. Piñeiro manso e aves nas pinturas murais

orixen natural que lles axudaran a desinhibirse e a abrir as mentes, como se deixa entrever xa nos petroglifos galegos (fig. 6).

Na bibliografía consultada sobre relixións e rituais prerromanos (BLÁZQUEZ *et al.*, 1994, BLÁZQUEZ, 2001, MARKALE, 2002, e BOUZAS *et*



Fig. 8. Piñeiro manso preto de Caldas de Reis

DOMELO, 2010) e precristianos (PUECH, 1979) non atopamos ningunha referencia ao consumo de cogomelos; sen embargo a deusa Cibeles tiña santuarios-oráculo onde se facían predicións baseadas no contacto cos deuses e provocaba éxtase, tanto cando dictaba as profecías como cando quería aliviar dores.

Na interpretación de certas representación, ás veces só un micólogo é capaz de observar e distinguir cogomelos, onde o resto dos botánicos e os arqueólogos ven plantas ou nin tan siquera eso. E, de feito, chama a atención que, no paleomuseo de Bóveda, a considerada por algúns

como «Pedra Negra» teña a característica forma dun cogomelo. O pilar ten a base lixeiramente ensanchada, en forma de bulbo, e presenta, baixo da pedra superior, un reborde que recorda o anel de *Amanita muscaria*. É unha simple coincidencia?

Tampouco se coñecen probas escritas relacionadas co priscilianismo; pero é importante salientar que foron asociados por diversos autores ao:

1) Consumo de herbas e plantas silvestres (MONTENEGRO RÚA *et al.*, 2008). Non debemos esquecer que os fungos ata ben entrado o século XX eran considerados vexetais, seguindo as clasificacións de Teofrasto e de Linneo.

2) Uso de sustancias psicodélicas (SÁNCHEZ DRAGÓ, 1978).

3) Acercamento a estados de conciencia non aceptadas polas autoridades (ATIENZA, 1992).

4) Maniqueísmo (ATIENZA, 1992).

Segundo San Agustín (en «*De moribus maniqueorum*») os maniqueos eran seres desprezables porque comían «*boleti*» entre outros vexetais (COSTA LAGO, 2011). O nome de «*boleti*» era dado polos romanos á *Amanita caesarea* (FREIRE, 1980) e, probablemente por extensión a todo o xénero *Amanita*, da mesma maneira que a todos os *Boletus*, lles chamaban «*porcini*» sen diferenciar calidades e propiedades (FREIRE, 1980).

Calquera destes catro puntos pode estar relacionado co uso de *Amanita muscaria*, como provedora dunha sustancia enteóxena que facilitara a apertura da mente e as dotes para adiviñar o futuro, ademais



Fig. 9. Comparación morfolóxica entre a “Pedra Negra” de Bóveda e un exemplar de *Amanita muscaria*

de aumentar a alegría e a vitalidade, como ocorría ás sibilas.

A existencia na pintura sacra de árbores cogomelo por todo o mediterráneo, desde Turquía a España pode xustificar esta afirmación. Unha destas árbores máis espectaculares atópase na capela católica de Plaincourault (Berre, Francia) existe un fresco, datado do século XII ou XIII, que amosa unha imaxe de Adán e Eva, xunto da «Árbore do Ben e do Mal», rodeada por unha serpe que ten na boca unha mazá. Sen embargo, resulta curioso que a árbore sexa un enorme cogomelo, vermello con pencas brancas, e todas as ramas acaben en pequenos cogomelos semellantes a este. Estas estruturas foron identificadas, en 1880, por un prestixioso micólogo francés, Lucien Quélet, como *Amanita muscaria* (CASTRO, 2000).

E, no ano 1970, o escritor e arqueólogo inglés, John Marco ALLEGRO publicou a obra «*The sacred mushroom and the Cross*» (O cogomelo sagrado e a cruz) na que defende que os Evanxelos do Novo Testamento son un código para explicar o uso do cogomelo *Amanita muscaria*, que ao comelo abría as portas do Paraíso, e que o cristianismo é o produto dun antigo culto de fertilidade baseado neste cogomelo.

Os argumentos usados por este autor parecen un pouco esaxerados, pero de todos é sabido que ceremonias e lugares de culto pagán foron cristianizados e «integrados» polo pobo na nova relixión, o cristianismo. De feito, as curandeiras e adiviñadoras galegas usan amuletos e fetiches



de diversa procedencia; pero, en pleno século XXI, no lugar de consulta sempre hai motivos relixiosos e recitan oracións cristiáns como parte dos esconxuros.

Algo semellante ocorría en Huautla de Jiménez (Oaxaca, México) na casa da chamán Maria Sabina, que usaba, para curar as persoas que acudían a ela, os «*teonanacatl*» (*Psilocybe*

Fig. 10. Fresco da capela de Plaincourault (Berre, Francia)
(foto tomada de www.egodeath.com/images/Plaincourault_web.jpg&imgrefurl)

sp.), fungos ricos en psilocibina. No lugar onde celebraba as ceremonias había un altar a San Xoán Bautista e á Virxe de Atocha, como puxo de manifesto Robert Wasson durante a súa participación nalgunha das sesións que tivo con ela.

Cómo serían estas prácticas en Galicia, no século IV, cando a romanización e a cristianización estaban unha tan preto da outra?



Fig. 11. Robert Wasson e Maria Sabina nunha das sesións para consumo de «teonanacatl» en Huautla [foto tomada da revista *Life*, 1957]

Por qué Santa Eulalia en Bóveda?

Santa Eulalia foi martirizada no século IV por orde de Daciano, aos 12 anos de idade. Era natural de «*Emérta Augusta*» (Mérida), cidade na que tamén foi sepultada, segundo a pormenorizada información que deixou escrita Marco Aurelio Prudencio Clemente (348-410). A presenza da santa comezou a manifestarse por toda a «*Lusitania*» e a «*Gallaecia*» un século máis tarde (WIKIPEDIA, en liña).

O feito de haber no noroeste ibérico (Galicia e Portugal) un número tan elevado de lugares de culto consagrados, desde o século IV, á mártir emeritense fai pensar que Santa Eulalia tivo un importante papel na cristianización de Galicia. Isto pode xustificar tamén a súa presenza en

Bóveda, preto de «*Lucus Augusti*». Ademais, preto desta poboación atópase a confluencia de dúas importantes vías romanas, a XIX de «*Bracara Augusta*» (Braga) a «*Asturica Augusta*» (Astorga) e a XX «*per loca maritima*» (ARMADA PITA, 2003).

Entre os primeiros cultos cristiáns de Galicia destacan os de Santa María, San Xoán e, de forma especial, o de Santa Eulalia, que, segundo confirman os estudos arqueolóxicos, ten unha distribución uniforme e unha concentración moi notable no que debeu ser o convento jurídico lucense, foi probablemente influenciada pola relación entre as tres cidades máis importantes do occidente hispano, «*Lucus Augusti*» (Lugo), «*Bracara Augusta*» (Braga) e «*Emérita Augusta*» (Mérida), que debía ser tan fluida como os medios da época o permitían (ARMADA PITA, 2003).

Hai outro feito curioso que pode relacionar o culto de Santa Eulalia de Bóveda cos templos de Cibeles. Na Catedral de Barcelona venérase tamén esta santa (patroa da cidade), e no templo hai, como recordo da existencia dun antigo santuario á deusa Cibeles, imáxenes das sibilas representadas por aves. O baptisterio que contiña a piscina desapareceu; sen embargo, consérvanse ocas, faisáns, paspallás e pombas vivas, cuidadas polos sacerdotes, que aínda hoxe, cantan no claustro.

Os claustros eran lugares ocultos á vista dos fieis, e o espacio indicado para o canto destas aves sen poder ser vistas por eles (SÁNCHEZ-MONTAÑA, 2007). Será que todos os templos de Cibeles foron cristianizados coa veneración a unha das primeiras mártires da Península Ibérica?

CONCLUSIÓN

Os textos consultados e a análise persoal do santuario de Bóveda, nada permiten concluir. Son demasiados os puntos escuros; pero é moi probable que algunha deusa pagán como Cibeles, unha secta paleocristián como os priscilianistas e o uso de algúns cogomelos enteoxénicos como o rebentabois axuden a interpretar mellor as pinturas murais e algunha das estatuas e baixorelevos que se atopan nese interesante lugar.

Con este artigo quérese estimular aos arqueólogos para que abran as súas teorías a novas interpretacións, a novas colaboracións entre

humanistas e científicos, e intenten buscar as probas que permitan aceptalas ou desmentilas, sen prexuízos nen limitacións, tal e como o saber científico esixe. A ciencia tamén é cultura e como dicía a bióloga recentemente falecida, Lynn Margulis, “a ciencia de hoxe é a mitoloxía do futuro”.

AGRADECEMENTOS

A Luis Freire (1914-1997), mestre e compañeiro de vida, con quen tiveren as primeiras confrontacións de ideas sobre este lugar e sobre a etnomicoloxía en xeral, por terme axudado a abrir a mente, e a perder o medo, non o respecto, para enfrentarme a estes temas. A Fernando Alonso Romero, que hai poucos anos voltou a reavivar en min a curiosidade por Sta. Eulalia de Bóveda. A Alfredo Erias e Angela Comesaña polas suxerencias feitas despois de ler os primeiros manuscritos. E, a todos aqueles que me foron contando, por escrito ou oralmente, ao longo destes anos as experiencias e investigacións que axudan a xustificar as hipótese expostas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEGRO, J.M. 1970 (trad. 1971) *Le champignon sacré et la croix*. Éditions Albin Michel. Paris.
- APARICIO CASADO, B. et DE LA PEÑA SANTOS, A. 2011. *Guía de petroglifos de Galicia*. Edicións Cumio. Ponte Caldelas.
- ARMADA PITA, X.L. 2003. El culto a Santa Eulalia y la cristianización de Gallaecia: Algunos testimonios arqueológicos. *HABIS* 34: 365-388.
- ATIENZA, J.G. 1992. *El camino de Santiago: La ruta sagrada*. Robin Book. Barcelona.
- BLÁZQUEZ, J.M. 2001. *Las religiones de los pueblos de la España Antigua. Religiosidad hispana prerromana*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M., MARTÍNEZ-PINNA, J., MONTERO, S., GARCÍA-GELABERT, M.P., MARCO SIMÓN, F., SAYAS, J.J., LÓPEZ MONTEAGUDO, G. et DIEZ DE VELASCO, F. 1994. *Historia de las religiones de la Europa antigua*. Ediciones Cátedra. Madrid.
- BOUZAS, P. et DOMELO, X.A. 2010. *Mitos, ritos y leyendas de Galicia*. Ediciones Martínez Roca. Madrid.
- BRAU, J.L. 1974. *Historia de las drogas*. Editorial Bruquera. Barcelona.
- CASTRO, M. 2000. *Guía dos cogomelos comúns de Galicia*. Xerais Edicións. Vigo.
- CASTRO, M. 2004. *Cogomelos de Galicia e Norte de Portugal*. Xerais Edicións. Vigo.
- CASTRO, M. 2012. Apontamentos históricos da macromicoloxía galega. *Mykes*

14: 43-77. [2011]

- CASTRO, M. et FREIRE, L. 1982. *Guía das setas ou cogumelos comestibles de Galicia*. Edicións Xerais de Galicia. Vigo.
- CELTIBERIA (en liña) Gestión del conocimiento sobre prehistoria, protohistoria y cultura en la Península Ibérica *In* www.celtiberia.net [consultada 2/10/2011].
- CHADWICK, H. 1978. *Prisciliano de Ávila*. Espasa Calpe. Madrid.
- CHAO REGO, X. 1999. *Prisciliano, profeta contra o poder*. Edicións A Nosa Terra. Vigo.
- COSTA LAGO, J.M. 2011. Usos rituales *In* MARCOTE, J.M.C., POSE, M. et TRABA, J.M. *500 Setas del Litoral Atlántico y Noroeste Peninsular: 29-39*. Ed. Cumio. Ponte Caldelas (Pontevedra).
- ESCOHOTADO, A. 1989. *Historia de las drogas*. 3 vols. Alianza Editorial. Madrid.
- FERREIRA, A. 2004. La Amanita muscaria als remanses “veneno de Moriana”: Notas para la perpuosta de nova lheitura. *Anais Ass. Micol. Pantorra* 4: 27-38.
- FRAZER, J.G. 1922 (trad. 1951) *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura económica. México.
- FREIRE, L. 1980. Reseña crítica de MAGGIULLI, G. Nomenclatura Micológica Latina. Génova. 1977. *Rev. Emérita* 48(2): 329-331.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1962. *La pensée sauvage*. Librairie Plon. Paris.
- MARKALE, J. 2002. *O Cristianismo Celta*. Ésquilo Edições e Multimédia. Lisboa.
- MONTENEGRO RÚA, E.J., BLANCO-ROTEA, R., BENAVIDES, R. et PORTELA, C. 2008. *Santa Eulalia de Bóveda*. Xunta de Galicia. Santiago.
- PUECH, H.-C. 1979. *Las religiones en el mundo mediterráneo y Oriente Próximo*. 2 vols. Siglo XXI Editores. Madrid [consultada in books.google.es/books/about/Las_religiones_en_el_mundo_Mediterr%C3%A1neo.html?hl=es&id=N6Z6q3_c4FAC a 15/06/2012].
- SÁNCHEZ DRAGÓ, F. 1978. *Gargoris y Habidis. Una historia mágica de España*. 4 vols. Peralta Ediciones. Madrid.
- SÁNCHEZ MONTAÑA, C. 2007. Santa Eulalia de Bóveda: Santuario de Cibeles, la Magna Mater en Lucus Augusti *In* www.celtiberia.net/verlugar.asp?id=676 (en liña 2/10/2011).
- SEGURA RAMOS, B. 1975. *Prisciliano. Tratados y cánones*. Editora Nacional. Madrid.
- TERÁN FIERRO, D. 1985. *Prisciliano, mártir apócrifo*. Ed. Breogán. Madrid.
- WASSON, M.R.G. 1968. *Soma: Divine Mushroom of Immortality*. New York.
- WASSON, R.G., HOFFMANN, A. et RUCK, C.A.P. 1978 (trad. 1980). *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. Fondo de Cultura Económica. México.
- WIKIPEDIA (en liña) Santa Eulalia de Bóveda *In* es.wikipedia.org/wiki/ [consultada 2/10/2011].