

***LEVAR OS VELLAS AO MONTE.***  
**EL SENICIDIO EN LA MITOLOGÍA GALLEGA**  
***LEVAR OS VELLAS AO MONTE. SENICIDE***  
**IN GALICIAN MYTHOLOGY**

Rafael QUINTÍA\*

---

En el presente trabajo se aborda el análisis simbólico, estructural e histórico de las leyendas gallegas que contienen el mitologema del abandono de los ancianos. Un tema que podemos enmarcar en el concepto *senicidio* y sobre el que formularemos diferentes hipótesis acerca de su posible cronología, contexto cultural en el que se originó, así como las funciones y significados de este mitologema ampliamente extendido por el mundo.

**Palabras clave:** Leyenda, mito, mitologema, Galicia, senicidio, ancianos.

This paper deals with the symbolic, structural and historical analysis of Galician legends that contain the mythologem of the abandonment of the elderly, a practice related with the concept of *senicide*. There are various hypotheses concerning its possible chronology, the cultural context in which it originated, as well as the functions and meanings of this universally occurring myth.

**Keywords:** Legend, myth, mythology, Galicia, senicide, elderly.

---

### **Tres propuestas, tres dataciones**

**P**resentamos en este trabajo un análisis sobre el mitologema del *senicidio*, o el abandono de los ancianos, presente en diferentes leyendas gallegas y de los territorios fronterizos culturalmente

\* *AB ORIGINE*. Antropoloxía, produción e xestión cultural S.LL.

Correspondencia: Rúa Eduardo Pondal, 31. 2d. 36003 Pontevedra. España.

*e-mail:* rafael.quintia@aborigine.es

afines a Galicia, cítense: norte de Portugal, Asturias y León. Este conjunto de leyendas se corresponde con el Tipo 980 del sistema de catalogación internacional de cuentos folclóricos de Aarne–Thompson–Uther (ATU–980: *The Ungrateful Son*). La existencia de este mitologema dentro del catálogo internacional de cuentos de ATU, clasificado como cuento novelesco, nos indica lo extendido de la leyenda, dato que creemos significativo a la hora de interpretar el papel sociocultural del supuesto cuento, y nos plantea dudas no solo sobre la antigüedad del relato sino también sobre su posible origen histórico y sobre lo acertado de su catalogación como cuento. Son estas dudas las que motivan el presente trabajo.

A lo largo de todo el territorio gallego encontramos diferentes variaciones de una misma leyenda recurrente, cuyo núcleo central es el abandono de los padres ancianos en un lugar montaraz y apartado de los núcleos poblacionales, para que allí esperen su muerte por frío, inanición o por el ataque de las alimañas. Fruto del trabajo de campo y de la recogida de patrimonio oral llevado a cabo en este territorio por el que aquí escribe, así como del estudio de las fuentes documentales y bibliográficas, ofrecemos, primero, una selección de las diferentes versiones recogidas de esta leyenda, para pasar, a continuación, a su análisis detallado y al intento de formular una hipótesis argumentada sobre cuál puede ser la cronología y el contexto cultural en el que se originó este tipo de mitologema, así como sus fines, funciones y significados profundos.

### **1. El tema del mitologema: el senicidio**

El núcleo central de estas leyendas que configuran un mitologema (cuento según el catálogo ATU) es el abandono de los progenitores ancianos cuando ya no se les considera útiles. Existe consenso por parte de los folcloristas en interpretar estos relatos, catalogados como ATU–980: “*The Ungrateful Son*”, como cuentos moralizantes donde se sanciona el comportamiento del hijo ingrato respecto a su padre. Del análisis de las diferentes versiones de la leyenda o, mejor dicho, mitologema no queda lugar a dudas de que el tema central que articula estos relatos es el senicidio. Pero el origen y la función del mitologema

no están tan claros como *a priori* se ha sugerido. De ahí la necesidad de analizar estos relatos en profundidad, desarticulando su estructura para intentar desentrañar su significado y su posible origen.

Decíamos que el núcleo central de estos relatos entronca directamente con la idea del senicidio. Se conoce por senicidio o, si se prefiere la base léxica griega, *gerontófone* el abandono hasta la muerte, el suicidio o el asesinato de personas ancianas. Podemos hablar, en consecuencia, de tres fenómenos diferentes bajo un mismo término:

1. Senicidio pasivo: sería el abandono de los ancianos a su suerte y con intención de que perezcan.
2. Senicidio activo: asesinato de los ancianos cuando se considera que ya no son “útiles” para la familia o la sociedad.
3. Suicidio: cuando el anciano decide voluntariamente o por pauta cultural separarse de la familia e irse a un lugar apartado a esperar la muerte por inanición o por acción de los elementos o los animales.

En las leyendas gallegas encontramos ejemplos de los tres fenómenos citados, lo cual es muestra, una vez más, no solo de la riqueza del folclore gallego sino también de lo arraigado del relato y de su polisemia y diversidad de formas.

## **2. ¿Por qué lo llaman *cuento* cuando quieren decir *leyenda*?**

Un aspecto que creo necesario dilucidar antes de adentrarnos en el análisis de las leyendas del abandono de los ancianos es aclarar lo que considero un error conceptual que puede distorsionar su interpretación etiológica, y que no es otro que referirse a estos relatos como cuentos. Sabemos que el cuento es una narración de ficción. El narrador asume que cuenta algo inverosímil, no pretende pasar por cierto y el oyente comprende que se trata de una fábula fuera del tiempo (país imaginario o lejano), con personajes arquetípicos o míticos y sucesos imposibles. El cuento lleva, además, una fórmula de entrada (por ejemplo: “Érase una vez en un país muy lejano...”) y otra de salida (por ejemplo: “Y colorín, colorado este cuento se ha acabado”) cuya función es suspender la credibilidad del espectador.

En cambio, estas historias, como las leyendas o los mitos, se cuentan como algo cierto, como algo que sucedió en un pasado no muy determinado pero en un territorio concreto, con referentes geográficos claros y conocidos. Por lo tanto, al narrarlas, se pretende verosimilitud, son algo cierto, de lo que hay testimonios reales y fiables. Esos componentes del relato sirven para darle veracidad y credibilidad entre la comunidad que los transmite. Por lo tanto, no se narran como hechos ficticios o como cuentos para entretener sino como verdades arcanas que deben ser conocidas y transmitidas, es decir, como auténticos relatos históricos para esa comunidad o, si se prefiere, como mitos, pues tanto historia como mito cumplen aquí una misma función y, en todo caso, no se debe olvidar que la mitología es la historia sagrada de un pueblo. A este respecto podemos traer a colación las palabras de Camiño Noia, recogidas en su trabajo *A complexa caracterización da lenda oral*. “*A viaxe das bruxas*” (2016: 48) cuando dice que:

*Efectivamente, no longo percorrer das historias na transmisión oral, é habitual que se produzan trasvases entre xéneros narrativos, que as lendas pasen a contos e viceversa; unha lenda incluso pode aparecer en forma de cantiga rimada.*

Como ejemplo de esta mutación de estilos literarios Camiño Noia cita las versiones gallegas de ATU, 168 “The Musician in the Wolf Trap”, 980 “The Ungrateful Son” y 985\*, “The Suckled Prisoner” (*Caritas Romana*), narraciones, todas ellas, que algunos informantes narraron como un suceso real, incluso personal. Esto se debe, entre otros factores, a la transformación de la sociedad —y de la cultura— con el consiguiente cambio de mentalidad, creencias y sensibilidades. De ahí que, como dice Noia (2016: 48), *calquera historia se pode contar como lenda utilizando motivos do conto, de situalo nun espazo familiar e dándolle a relevancia de feito real*, y en la actualidad *no mundo de hoxe a especialización de xéneros deixou de ter virtualidade*.

Dicho esto, desde nuestra opinión el tema folclórico del abandono de los ancianos no es en origen un cuento, aunque haya sido catalogado así, sino una leyenda, pues su posible origen en un hecho histórico (mecanismos de control de población en tiempos de carestía), o en un proceso sociocultural (conflicto hereditario padre-hijo), así como su

función moralizante es propia de los relatos legendarios y no de los cuentos populares. Esta leyenda conserva, en consecuencia, aquello que Camiño Noia (2016: 49) dice que deben recuperar las leyendas:

*Con todo, a lenda debería recuperar o sentido inicial de relato didáctico para o que foi creado o termo, pois coas lendas etnográficas podemos aprenderlle á xente máis nova as crenzas da antigüidade, a xeografía e as historias locais; e axudarmos ao público receptor a orientarse sobre os valores da comunidade.*

### **3. Recopilación de versiones gallegas del mitologema**

A continuación exponemos algunas de las versiones de la leyenda en cuestión para que se pueda comprobar, por una parte, su variabilidad y, por otra, lo recurrente de una serie de elementos comunes y significativos que le dan ese carácter de unidad a este conjunto de relatos y que, en consecuencia, se nos presentan como variaciones de un mismo mitologema.

#### **A Eira dos Vellos**

En el año 2009 la filóloga M.<sup>a</sup> Dolores Ferro Diz recogió en el Ayuntamiento de Fornelo de Montes (provincia de Pontevedra), durante un trabajo de toponimia, dos interesantes microtopónimos que hacen referencia a estos lugares de abandono de ancianos. Nos referimos a la Eira dos Vellos (Era de los viejos) y Coto da Eira dos Vellos. Según me ha transmitido M.<sup>a</sup> Dolores Ferro en entrevista mantenida con ella, el lugar conocido como Eira dos vellos está asociado a la leyenda del abandono de los ancianos, tal y como pudo recoger del vecino del lugar el Sr. José Manuel Martínez Piñeiro.

En la leyenda se cuenta como un hijo llevó a su padre ya anciano a este lugar para dejarlo allí a su suerte. Al llegar al lugar el padre le dice al hijo que piense que igual que él está abandonando a su padre, así hará su hijo con él cuando llegue a viejo. Él hijo recapacita y decide llevarse a su padre de vuelta para casa.

#### **A Cama do vello**

La siguiente leyenda hace referencia a un lugar concreto de la parroquia de Amoedo, en el Ayuntamiento pontevedrés de Pazos de Borbén

y ya cerca del límite de Amoedo con la parroquia de Moreira (Ayuntamiento de Soutomaioir). Nos referimos al lugar conocido como A Cama do Vello, otero granítico situado entre el Outeiro do Espiño y el Couto do Allo, todos ellos en los montes de Pazos de Borbén. A esta colina cuenta la tradición que se llevaban a los viejos (*vellos* en gallego) para dejarlos morir allí. El Sr. Jorge Álvarez García, vecino de la parroquia de Amoedo, me narró la siguiente versión de la leyenda durante una visita que realizamos a este particular lugar de la geografía mítica gallega.

*O fillo vai onde ao pai e dille:*

—Papá, mire, ten que vir comigo

—E logo meu fillo, onde me levas?

—Vostede veña comigo

*Entón o pai levantouse e foron andando, andando, andando ata que chegaron ao sitio [a Cama do vello] e dille o fillo ao pai:*

—Papá vostede tense que quedar aquí

*E dille o pai ao fillo:*

—Bueno meu fillo, poi déixame quedar aquí, pero que saibas que o mesmo que me estás facendo a min hancho facer a ti máis tarde

*Entón o fillo quedouse así pensativo e dille ao pai:*

—Bueno papá, véñase comigo

Traducción al español:

*El hijo va junto al padre y le dice:*

—Papá, mire, tiene que venir conmigo.

—Entonces hijo mío ¿a dónde me llevas?

—Usted venga conmigo.

*Entonces el padre se levantó y fueron andando, andando, andando hasta que llegaron al sitio [la Cama do vello] y le dice el hijo al padre:*

—Papá, usted se tiene que quedar aquí.

*Y le dice el padre al hijo:*

—Bueno, hijo mío, pues déjame quedar aquí, pero que sepas que lo mismo que me estás haciendo a mí te lo van a hacer a ti más tarde.

*Entonces el hijo se quedó así pensativo y le dice al padre:*

—*Bueno, papá, véngase connigo.*

El otero de la Cama do vello (Cama del viejo) es un lugar marcado por la huella de los canteros, que hicieron del lugar cantera durante décadas. Pero lo más significativo del lugar es que en su cima destaca una gran laja granítica repleta de petroglifos, fundamentalmente cazoletas, diseños circulares hechos por combinación de cazoletas pequeñas y cazoletas de mayor tamaño labradas en la piedra. La presencia de esta gran piedra plana e insculturada, así como la tradición de llevar aquí a los ancianos, pudieron dar origen al peculiar topónimo Cama do vello. La tradición popular identifica este lugar con grabados rupes- tres, como la cama donde se dejaban abandonados a los ancianos aguardando la llegada de su muerte por hambre y frío.



**El autor en la *Cama do vello*.  
Fuente: elaboración propia.**

Tenemos otra versión de la leyenda, y otro testimonio, que nos cuenta que la Cama do vello realmente era una piedra en forma de lecho antropomorfo y que fue destruida por los canteros. El testimonio fue recogido por Gerardo Fernández Carrera de boca de la Sra. Erundina Míguez, vecina de la parroquia de Amoedo. La entrevista fue documentada en vídeo, lo que me permite transcribir exactamente el relato narrado por la Sra. Erundina:

*A Cama de vello, era a figura dunha persoa deitada... cos ombros e todo, e tiña a cabeza e así as pernas pá abixo. Entonces, dicen que levaban alí os vellos antighos que, eu que sei, non habría ao mellor panteón ou non habría onde enterralos. E entonces levábanos alí e deixábanos quedar alí e*

*viñanse, e quedaban alí os vellos a que os comeran, ao mellor, os paxaros. Entón houbo un fillo que levou ao pai alí e entonces díxolle (o pai):*

—*Mira, déixame quedar aquí porque mira, teu abuelo truxo ao pai, e eu truxen ao teu abuelo e aghora ti trasme a min.*

—*Entón isto que é, unha cadena?*

—*Pois si*

—*Ai non! pois entón véñase para casa e morra na casa.*

*E desde aquela, acabou. Iso o contaba xa a finada da miña nai [...] A pedra acordeina eu, tal coma unha persona aí, así deitada [...] Pero daquela romperana os canteiros cando andaban a buscar pedra, a facer casas e todo iso. Rompérona e aghora xa non está.*

### Traducción al español:

*La Cama de vello era la figura de una persona acostada... con los hombros y todo, y tenía la cabeza y así las piernas para abajo. Entonces, dicen que llevaban allí a los viejos antiguos que, yo que sé, no habría a lo mejor panteón o no habría dónde enterrarlos. Y entonces los llevaban allí y los dejaban quedar allí y se venían, y quedaban allí los viejos para que los comiesen, a lo mejor, los pájaros. Entonces hubo un hijo que llevó a su padre allí, y entonces le dijo (el padre):*

—*Mira, déjame quedar aquí porque mira, tu abuelo trajo a su padre, yo traje a tu abuelo y ahora tú me traes a mí.*

—*Entonces ¿Esto qué es? ¿Una cadena?*

—*Pues sí.*

—*¡Ay, no! Pues entonces véngase para casa y muera en casa.*

*Y desde aquella, acabó. Eso lo contaba ya la finada de mi madre [...] La piedra la recuerdo yo, tal como una persona ahí, así acostada [...] Pero por entonces la rompieron los canteros cuando andaban a buscar piedra, hacer casas y todo eso. La rompieron y ahora ya no está.*

### A Capela do vello

En Nebra, Ayuntamiento de Ribeira, en lo alto del monte existen las ruinas de lo que se supone pudieron ser dos ermitas: la Capela do vello (Capilla del viejo) y la de San Miguel Vedro. Cuentan en esta zona de la costa gallega, así lo pude recoger de voz del Sr. Fernando Blanco



Sieiro (vecino del ayuntamiento de Ribeira), que hasta este lugar llevaban antiguamente a los viejos para dejarlos allí esperando su muerte.

### **A manta do vello**

En el Ayuntamiento coruñés de Porto do Son existe la creencia de que, antiguamente, a los viejos se les llevaba a morir al monte. Transcribo la leyenda tal y como me la contó la Sra. Lidia Mariño Ventoso, de la aldea de A Silva, quien a su vez, se la escuchó contar a su abuela en repetidas ocasiones en los siguientes términos:

*Os vellos, os velliños, cando xa non servían para nada levábanos ao monte a morrer. Entón, era un vello que estaba xa a morrer e o fillo do vello díxolle ao seu fillo, que era o neto do vello, que o levara ao monte. Explicoulle o sitio onde tiña que deixalo e doulle unha manta, e díxolle:*

*—Mira, levas ao teu abuelo alí. Déixalo alí e déixaslle esta mantiña pa que non morra de frío. Vale?*

*—Vale, pues eu collo e lévoo.*

*—Pero mira que te acordes de levarlle a manta.*

*—Si, si, a manta déixolla, para que non morra de frío.*

*Entón marcharon, o neto e o abuelo. Iban andando polo monte arriba e o abueliño íballe dicindo:*

*—Pero ti, como me vas deixar alí? Eu que che coidei, que vos coidei a todos... Íballe dicindo así. E entón o neto díxolle:*

*—Ti non te preocupes, eu vouche deixar aquí como me dixó meu pai pero ti non te preocupes que ti aquí non quedas. Eu vou coneghir que volvas pa casa.*

*Deixouno no sitio que lle mandou o pai pero partiu a manta á mitá. Doulle a mitá e veu pa casa coa outra mitá. E cheghou a casa e dille o pai:*

*—Pero mira que che dixen que lle deixaras a manta, que carallo vés con ela outra vez á volta?*

*E dille o neno:*

*—Si hombre, así aforramos. Cando che teña que levar a ti xa teño tamén o trozo de manta.*

*E colleu o pai e foi buscar ao avó.*

Traducción al español:

*Los viejos, los viejecitos, cuando ya no servían para nada los llevaban al monte a morir. Entonces, había un viejo que estaba ya a punto de morir y el hijo del viejo le dijo a su propio hijo, que era el nieto del viejo, que lo llevara al monte. Le explicó el sitio donde tenía que dejarlo y le dio una manta, y le dijo:*

—*Mira, llevas a tu abuelo allí. Lo dejas allí y le dejas esta mantita para que no muera de frío ¿Vale?*

—*Vale, pues cojo y lo llevo.*

—*Pero mira que te acuerdes de llevarle la manta.*

—*Sí, sí, la manta se la dejo para que no muera de frío.*

*Entonces se marcharon el nieto y el abuelo. Iban andando por el monte arriba y el abuelito le iba diciendo:*

—*Pero tú ¿cómo me vas a dejar allí? Yo que te cuidé, que os cuidé a todos... Le iba diciendo así. Y entonces el nieto le dijo:*

—*Tú no te preocupes, yo te voy a dejar aquí como me ha dicho mi padre pero tú no te preocupes que tú aquí no quedas. Yo voy a conseguir que vuelvas para casa.*

*Lo dejó en el sitio que le había mandado su padre, pero partió la manta por la mitad. Le dio la mitad y se vino para casa con la otra mitad. Y llegó a casa y le dice su padre:*

—*Pero mira que te dije que le dejases la manta ¿Qué carajo vienes con ella otra vez de vuelta?*

*Y le dice el niño:*

—*Sí, hombre, así ahorramos. Cuando te tenga que llevar a ti ya tengo también el trozo de manta.*

*Y cogió el padre y fue a buscar al abuelo.*

## **O Cortello da Vella** (La cuadra de la vieja)

El etnógrafo, y compañero de la Sociedade Antropolóxica Galega, Xosé Anxo Rosales recogió otra versión de esta leyenda en el Ayuntamiento de Covelo, provincia de Ourense. En este caso el lugar del abandono puede estar haciendo referencia a un antiguo túmulo megalítico. A continuación transcribo la leyenda tal y como fue recogida a la Sra. Enma, de la aldea de Piñeiro de Areas:

*Nós o que temos é un sitio onde dicían que... bueno, que é sinalizado por eso ou famoso por eso. É un sitio que chamaban O Cortello da Vella, que dice que é onde levaban os vellos, naqueles tempos, no monte [...] seghún me contaban xa miña abuela [...]. Queda tamén alá no alto do monte. No alto do monte, pero na parte contra... hacia O Piñeiro dalá. E entonces dice que contaban ese detalle, non? Non sei se era así, se non era. O nome do Cortello da Vella teno e o sitio habíao alí, pero se era así ou non era, non sei. Entonces dice que un fillo que levava a un pai e que lle dixo el así:*

*—Ah, púsame aquí, meu fillo, pouasa, que tamén xa eu pousei a meu pai.*

*—O sea, usted pousou...?*

*—Pousei. E aghora púsame tamén aquí a min.*

*E dice que o truxo pa casa e que se acabou o nome do Cortello da Vella, de leva-os tales vellos ao monte. Pero si era así ou non era, nono podo saber, porque..."*

#### Traducción al español:

*Nosotros lo que tenemos es un sitio donde decían que... bueno, que es señalado por eso o famoso por eso. Es un sitio que le llamaban O Cortello da Vella (La cuadra de la vieja), que dice que es donde llevaban a los viejos, en aquellos tiempos, en el monte [...] según me contaban ya mi abuela [...] Queda también allá en lo alto del monte. En lo alto del monte, pero en la parte contra... hacia O Piñeiro de allá. Y entonces dice que contaban ese detalle ¿no? No sé si era así o si no era. El nombre de O Cortello da Vella lo tiene y el sitio lo había allí, pero si era así o no era, no sé. Entonces dice que un hijo que había llevado a su padre y le dijo él así:*

*—Ah, déjame aquí, hijo mío, déjame, que también ya yo dejé aquí a mi padre.*

*—O sea ¿usted dejó...?*

*—Dejó. Y ahora déjame también aquí a mí.*

*Y dice que lo trajo para casa y que se acabó el nombre del Cortello da Vella, de llevar a los viejos al monte. Pero si era así o no era, no lo puedo saber, porque..."*

En el Ayuntamiento pontevedrés de Vilaboa, en el fondo de la ría de Vigo, encontramos de nuevo diferentes variantes de la leyenda. El etnógrafo Xosé Anxo Rosales recogió dos versiones. La primera en la

parroquia de San Martiño de Vila Boa (Ayuntamiento de Vilaboa do Morrazo):

*Antes levaban os vellos ao monte [...] O conto da media manta: “Aquí acábase...” dicíao o fillo ao seu pai ancián: “véñase pra casa” [...] Antes levaban os vellos ao monte, e comíanos os corvos.*

Traducción al español:

*Antes llevaban a los viejos al monte [...] El cuento de la media manta: “Aquí se acaba...” se lo decía el hijo a su padre anciano. “Véngase para casa” [...] Antes llevaban a los viejos al monte, y se los comían los cuervos.*

La segunda en la parroquia de Santo Adrán de Cobres (Ayuntamiento de Vilaboa do Morrazo), donde se cuenta esta versión:

*Un día un fillo levou ao seu pai, xa vello, ao monte. E ao chegar, díxolle:*

*—Bueno, aquí quedas.*

*O pai contestoulle:*

*—Aí, tamén eu deixei aquí antes ao meu pai. E algún día os teus fillos farán o mesmo contigo.*

*Entón o fillo colleu a seu pai e dixo:*

*—Pois aquí acábase a fada.*

*E levouno, ao lombo, de volta pra casa.*

Traducción al español:

*Un día un hijo llevó a su padre, ya viejo, al monte. Y al llegar, le dijo:*

*—Bueno, aquí quedas.*

*El padre le contestó:*

*—Ahí también yo dejé aquí antes a mi padre. Y algún día tus hijos harán lo mismo contigo.*

*Entonces el hijo cogió a su padre y dijo:*

*—Pues aquí se acaba la maldición.*

*Y lo llevó a cuestras de vuelta para casa.*

En el proyecto digital (<https://galiciaencantada.com/>) de inventariado de literatura oral gallega *Galicia encantada. Enciclopedia de fantasía popular de Galicia* se recopila esta otra versión de la leyenda aportada por el Sr. Xosé Antonio Formoso Lado, quien a su vez la había recogido

de un vecino del lugar de Lavandeira, parroquia de Baroña, Ayuntamiento de Porto do Son (A Coruña).

### **Llevar los viejos a los Eiteiriños**

*Na aba do pico de Graiade, no concello de Porto do Son (A Coruña), hai un conxunto de pedras chamadas Os Eiteiriños. Este era o lugar cara onde ían repousar os vellos do lugar de Xestas cando sentían a morte chegada. Ao ancián acompañábao outra persoa ata alí, axudándolle a levar mantas para non pasar frío mentres non lle chegaba a hora de morrer. Dunha vez, o vello que quedaba alí agardando a morte díxolle ao que o acompañara que levase consigo de volta algunha manta, que lle había cumprir para cando fose el o que quedase alí. O outro preguntoulle, sorprendido, se é que tamén el mesmo ía facer ese camiño, ao que o vello respondeu con acenos que sí. O novo volveu, colleu a manta que o vello lle ofrecía e marchou finalmente de volta para a casa.*

Traducción al español:

*En la ladera del pico de Graiade, en el Ayuntamiento de Porto do Son (A Coruña), hay un conjunto de piedras llamada Os Eiteiriños. Este era el lugar hacia donde iban a reposar los viejos del lugar de Xestas cuando sentían que la muerte había llegado. Al anciano lo acompañaba otra persona hasta allí, ayudándole a llevar mantas para no pasar frío mientras no le llegaba la hora de morir. Una vez, el viejo que quedaba allí aguardando la muerte le dijo al que lo había acompañado que llevase consigo de vuelta alguna manta, que le iba a venir bien cuando fuese él el que quedase allí. El otro le preguntó, sorprendido, si es que también él mismo iba a hacer ese camino, a lo que el viejo le respondió con gestos que sí. El joven volvió, cogió la manta que el viejo le ofrecía y se marchó finalmente de vuelta para casa.*

El folclorista gallego Antonio Reigosa recogió en Xirarga, Ayuntamiento de Beariz (provincia de Ourense) y de boca de la Sra. Consuelo Chelo Durán Carballeda la leyenda de la manta partida y su relación con el Monte das Penizas.

### **A manta partida e o Monte das Penizas**

*Érase unha vez nun pueble. Entonces estaba o abuelo, o pai... estaba o pai, o fillo e o neto. Entonces o pai díxolle... era unha leyenda que ó que non podían traballare levábanos ó monte. No monte había un sitio que lle*

*chamaban As Penizas e levaban alí a xente de edá, xente que xa non podía traballar. Entonces díxolle o fillo ó pai:*

*—Meu pai, agora tócalle de ir pa o monte. Voulle dar unha manta e vouno levar.*

*E díxolle o pai:*

*—Bueno, e se me toca terei que ire.*

*Entonces foi, colleu a manta e iballa dar ó pai; e díxolle o neto ó pai:*

*—Papá, corta a metá da manta e déixaa quedare!*

*E díxolle o pai:*

*—E pa que a queres, meu fillo?*

*E díxolle el:*

*—Pa cuando ti seas vello coma meu abuelo, lévalo ao monte coa metá da manta.*

*E díxolle el ó pai; o pai do rapaz díxolle ó pai:*

*—Meu pai, de a volta que eu non quero ir po monte como vai usté.*

*E díxolle el:*

*—Meu fillo, gracias ó neto que senón ben estaba alá nas Penizas.*

#### Traducción al español:

*Érase una vez en un pueblo. Entonces estaba el abuelo, el padre... estaba el padre, el hijo y el nieto. Entonces el padre le dijo... era una leyenda que el que no podía trabajar lo llevaban al monte. En el monte había un sitio que le llamaban As Penizas y llevaban allí a gente de edad, a gente que ya no podía trabajar. Entonces le dijo el hijo al padre:*

*—Mi padre, ahora le toca ir para el monte. Le voy a dar una manta y lo voy a llevar.*

*Y le dice el padre:*

*—Bueno, y si me toca tendré que ir.*

*Entonces fue, cogió la manta y se la iba a dar al padre; y le dice el nieto a su padre:*

*—¡Papá, corta la mitad de la manta y déjala quedar!*

*Y le dice el padre:*

*—¿Y para qué la quieres, mi hijo?*

*Y le dijo él:*

—*Para cuando tú seas viejo como mi abuelo, poder llevarlo al monte con la mitad de la manta.*

*Y le dijo él a su padre; el padre del muchacho le dijo a su padre:*

—*Padre mío, dé la vuelta que yo no quiero ir para el monte como va usted.*

*Y le dijo él:*

—*Hijo mío, gracias al nieto, si no, ya estaba allá en las Penizas.*

El etnógrafo Anxo Rosales me remite de su archivo personal, como en los anteriores casos, otra variante del mitologema donde los ancianos no solo son abandonados en un lugar montañoso concreto y conocido sino que también son despeñados desde este lugar, aportándonos un claro ejemplo de cuál era la intención de estos abandonos. He aquí un ejemplo de senicidio activo, esto es, el asesinato de los ancianos cuando se considera que ya no son “útiles” para la familia o la sociedad. El relato fue recogido por dos vecinas del lugar de Salgueiral, en la parroquia de Bora, Ayuntamiento de Pontevedra.

### **O Outeiro dos Sobrosos**

*E espera, que dicía mamá, eh! dicía mamá... dicíanllo os vellos xa, que ela xa nò acordou. Aí onda O Outeiro Sobrosos, onde se enterran as vacas, non ves que hai... que é en picada o monte hacia Vila Nova? Que é onde está o muíño de Vila Nova. E alí, disque antigualmente, disque levaban os velliños e botábanos disque por aí abaixo [...] Si. E despois, un día, levaba... un fillo levaba ao pai. Dicíao tantas veces, muitas veces, eh! [...] E despois díxolle, el, cando estaba alá, xa pa botalo, dixo, “Mira, meu fillo, así como me fas a min, vanche facer a ti”. E dille el: “Pois logo, papá, vente”. Tróioo! pa casa! E desde aquela non botaron máis...! Cortou a fada. Non botaron máis por alí abaixo [...] Que botaban os velliños así... Ao monte. Debían ser velliño de todo.*

Traducción al español:

*Y espera, que decía mamá ¡eh! decía mamá... se lo decían los viejos ya, que ella ya no lo recuerda. Allí donde el Outeiro Sobrosos, donde se entierran las vacas, ¿no ves que hay... que es en picada el monte hacia Vila Nova? Que es donde está el molino de Vila Nova. Y allí, dicen que antiguamente, dicen que llevaban a los viejecitos y los echaban, dicen, que por ahí abajo [...] Sí. Y después, un día, llevaba... un hijo llevaba a su padre. Lo decía tantas veces, muchas veces ¡eh! [...] Y después le dijo él, cuando estaba*

*allá, ya para echarlo, dijo, “Mira, mi hijo, así como me haces a mí, te van a hacer a ti”. Y le dice él: “Pues entonces, papá, vente” ¡Lo trajo para casa! ¡Y desde aquel entonces no echaron más...! Cortó la maldición. No echaron a más por allí abajo [...] Que echaban a los viejecitos así... al monte. Debían ser viejecitos del todo.*

Según relatan los vecinos del lugar, el Outeiro dos Sobrosos era tradicionalmente el lugar a donde se iban a enterrar las vacas y cerdos muertos por enfermedad. De hecho también se ha recogido el topónimo *Cemiterio das vacas*, en referencia al Outeiro dos Sobrosos. Este lugar llano en su cima estaba comunicado mediante un camino con el Pico Sagro y el Chan de Cerqueira. Es significativo que el lugar elegido por la comunidad para deshacerse de los animales enfermos muertos sea precisamente aquel que la mitología, y la creencia, asocia al abandono de los ancianos o, mejor dicho, al despeñamiento de los viejos. Hecho este que entronca con la tradición escandinava, como veremos.

### **O Rego dos Mouros**

En el Ayuntamiento de Poio (provincia de Pontevedra) también existe la tradición del abandono de los viejos. En este caso, tal y como me narró el Sr. Ramón Laxe, se dice que antiguamente llevaban a los viejos al río Mouro, conocido antes como Regato dos Mouros (Arroyo de los Mouros). Según me contó el Sr. Laxe:

*Colleu un día un e levou o pai e cando ía marchando díxolle:*

*—Meu fillo, o que fas hancho facer a ti.*

*E o fillo tróuxoo de volta.*

*Levábase de abaixo, polo río Mouro e seica os deixaban alí, arriba, onde agora queren facer casas rurais. Ostras, estreméceche o corpo!*

Traducción al castellano:

*Cogió un día uno y llevó a su padre y cuando iban marchando le dijo:*

*—Hijo mío, lo que me haces te lo van a hacer a ti.*

*Y el hijo lo trajo de vuelta.*

*Se llevaban (a los ancianos) desde abajo [del monte], por el río Mouro y dicen que los dejaban allí arriba [alto del Monte de la Escusa], donde ahora quieren hacer casas rurales. ¡Ostras, se te estremece el cuerpo!*





**El Rego dos Mouros, según la tradición, lugar de abandono de ancianos.  
Fuente: elaboración propia.**

Hay que aclarar que el topónimo Regato dos Mouros hace referencia a la raza mítica por excelencia del folclore gallego: los *mouros*. Habitantes encantados, aún hoy, de los yacimientos arqueológicos a los que se le atribuye el origen de todo resto monumental del pasado, así como poderes extraordinarios y grandes riquezas.

### **A Cidade dos Mortos do Alén**

En el Ayuntamiento de Fornelos de Montes, en la parroquia de Bustellos, se encuentra, sin lugar a dudas, el enclave mítico más interesante de cuantos se asocian a las leyendas del abandono de los ancianos en

Galicia. Nos referimos a un lugar situado en los montes de Bustelo conocido como *As Costas do Alén*, por el que discurre el río Alén, y en el que se han localizado recientemente 39 estructuras megalíticas en forma de cabañas o cámaras funerarias cuya datación y función, a día de hoy, es una auténtica incógnita para la arqueología gallega. Este yacimiento ha sido descubierto en el año 2019, por lo que aún está en fase de estudio y a espera de poder acometer una intervención arqueológica que nos pueda dar datos acerca de su cronología y de sus usos. Si bien la arqueología aun no tiene un discurso interpretativo de este complejo, la tradición popular sí conserva su propia interpretación. Según ha documentado el Sr. José de la Riera, vecino de Bustelos, en estas “casas” de las Costas do Alén se dejaban a los ancianos y moribundos para que aguardasen su muerte. De ahí su nombre: *Cidade dos mortos das Costas do Alén* (Ciudad de los muertos de las Cuestas del Más Allá). Durante mi trabajo de campo en la zona, la Sra. Elisabet Lage Muíños, vecina de Ventín, me contó la leyenda de las *Casoupas das Costas do Alén*, como así conocen en esta aldea al citado yacimiento, en los siguientes términos:

*Miña nai decíame que nas Costas do Alén que había unhas casoupiñas pequenas. Seghún ela, que antes, moito na antigüedade, a xente cando os vellos morrían que os levaban a morrer alí. Cando xa estaban nas últimas de todo, que vían que realmente estaban... pois levaban os vellos e deixábanos morrer alí. E que era unha tradición, e que facían iso. Entonces un levou a un pai e, claro, díxolle que había varias casas, e que el (o pai) dixo:*  
—*Déixame quedar aquí, neste sitio.*

*E díxolle el:*

—*Pero, por que queres este sitio?*

—*Porque aquí deixei eu ao meu pai.*

*E que lle dixo o fillo:*

—*Entón, queres dicir que o meu fillo vaime deixar aquí a min?*

*E dixo el (o pai):*

—*É a nosa tradición da vida. Vaiche deixar aquí, claro.*

—*Ah, pois iso vaise acabar contigho e conmigho. Vas aghora mesmo conmigho pa casa.*

*E tróuxoo de volta. E, entonce, no pueblo, como el veu de volta, foi toda unha revolución. Morreu na casa, non morreu arriba (no monte). E, entonces, que despois empezaron moitos a copiar e entonces que a xente volveu morrer nas casas. Pero que antigamente... chamábanlle as Costas do Alén.*

*Alén sabemos que en galego é o Máis Alá. E non sei se eso é verdade ou mentira, ou é unha lenda, porque están as casoupas. Pero a ella (á miña nai) transmitíronllo a súa tía e xa os antigos, claro. Ela víraas. Ela que cheghara a velas (as casoupas) [...] pero cando se deixou de ir as vacas ao monte todo se cubriu, e de mato. Que esperaban ao último de todo, cando xa estaban a morrer, pois que os deixaban alí. E que non era moi entendible porque dis ti: para que morrer alí? Non sei, non o sei. Contaban esa historia. As casoupas están, desde logo.*

#### Traducción al español:

*Mi madre me decía que en las Costas do Alén que había unas casitas pequeñas. Según ella, que antes, mucho en la antigüedad, la gente cuando los viejos morían que los llevaban a morir allí. Cuando ya estaban en las últimas de todo, que veían que realmente estaban... pues llevaban a los viejos y los dejaban morir allí. Y que era una tradición, y que hacían eso. Entonces uno llevó a un padre y, claro, le dijo que había varias casas, y que él (el padre) dijo:*

*—Déjame quedar aquí, en este sitio.*

*Y le dijo él:*

*—Pero ¿por qué quieres este sitio?*

*—Porque aquí dejé yo a mi padre.*

*Y que le dijo el hijo:*

*—Entonces ¿Quieres decir que mi hijo me va a dejar aquí a mí?*

*Y dijo él (el padre):*

*—Es nuestra tradición de vida. Te va a dejar aquí, claro.*

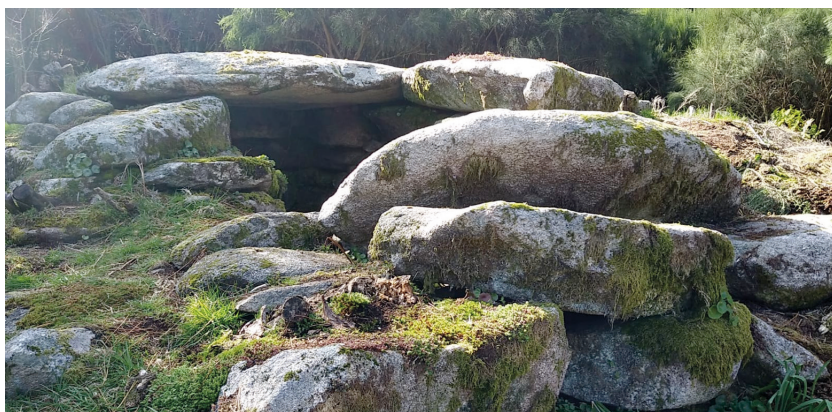
*—Ah, pues eso se va a acabar contigo y conmigo. Vas ahora mismo conmigo para casa.*

*Y lo trajo de vuelta. Y, entonces, en el pueblo, como él vino de vuelta, fue toda una revolución. Murió en casa, no murió arriba (en el monte). Y, entonces, que después empezaron muchos a copiar, y entonces que la gente volvió a morir en las casas. Pero que antiguamente... las llamaban la Costas do Alén.*

*Alén sabemos que en gallego es el Más Allá. Y no se si eso es verdad o mentira, o es una leyenda, porque están las casitas. Pero a ella (a mi madre) se lo transmitió su tía y ya los antiguos, claro. Ella las había visto (las casitas). Ella que había llegado a verlas [...] pero cuando se dejó de ir con las vacas al monte todo se cubrió, y de vegetación. Que esperaban a lo último de todo, cuando ya estaban a morir, pues que los dejaban allí. Y que no era muy entendible porque dices tú: ¿Para qué morir allí? No sé, no lo sé. Contaban esa historia. Las casitas están, desde luego.*



**Estructuras megalíticas en la *Cidade dos Mortos das Costas do Alén* [1].  
Fuente: elaboración propia.**



**Estructuras megalíticas en la *Cidade dos Mortos das Costas do Alén* [2].  
Fuente: elaboración propia.**

#### 4. La leyenda en la frontera galaico-portuguesa

En las zonas fronterizas entre Galicia y Portugal, frontera político-administrativa pero en ningún caso cultural, volvemos a encontrar diferentes versiones de este mismo mitologema y, en este caso, también asociadas a lugares concretos y conocidos de la geografía local.

##### **A Fraga dos vellos** (El bosque de los viejos)

En tierras de la conocida como *raia seca*, frontera este entre Galicia y el norte de Portugal, entre el Ayuntamiento de Oimbra y el portugués de Chaves, existe un lugar asociado a la leyenda de los viejos abandonados que nos dispusimos a visitar.

En el horizonte se recorta el castro de Bamba y el Monte Soutullo. Conviene aclarar que un castro es un asentamiento fortificado de la Edad de Hierro, por lo tanto hablamos de yacimientos arqueológicos. A sus pies corre un arroyo de sugerente nombre: Regueiro da Vella. A nuestra derecha vemos el Outeiro do Val da Hermida, donde en tiempo de carnaval (*Entroido*) iban por la noche los vecinos de la aldea de San Cibrao a realizar ritos ígneos. Pues bien, en la falda del Monte Soutullo, Ayuntamiento de Oimbra (Ourense), existe un lugar conocido como *a Fraga*. Según la tradición del lado gallego de la *raia* (frontera), a la Fraga es a donde se llevaban a los viejos para dejarlos allí a morir.

En este lugar eran abandonados con una manta para abrigarse en espera de que la muerte viniese a buscarlos en esos últimos años de su vida, cuando ya se consideraban una carga para las modestas economías campesinas de las que habían sido sus familias.

El Monte Soutullo no es un lugar sin importancia en la geografía local sino que está asociado a un episodio histórico ocurrido en año 1641 cuando Oimbra fue devastada por tropas del rey de Portugal, por lo que sus habitantes tuvieron que refugiarse en el Monte Soutullo, donde, según la tradición, se salvaron milagrosamente de la muerte.

Lorenzo Fernández, en su trabajo “Antiguas habitaciones de pastores en la Sierra del Leboeiro”, recoge en esta misma zona de la frontera

gallego–portuguesa, en concreto en la aldea de Porcarizas, Serra do Leboreiro, la siguiente tradición:

*Nos tempos de antes era costume levar ôs vellos a Porcarizas, cando xa non podían traballar, pra que morresen alí. Un día foi un mozo levar a seu pai e cando chegaron, dixolle o pai:*

*—Anda, fillo, anda; deixame como te han deixar a tí.*

*Cando o mozo o oubiu, colleu outra vez ô pai e volveu co–il prá casa. Desde entón non levaron mais vellos a morrer a Porcarizas.*

Traducción al español:

*En los tiempos de antes era costumbre llevar a los viejos a Porcarizas, cuando ya no podían trabajar, para que muriesen allí. Un día fue un mozo a llevar a su padre y cuando llegaron le dijo el padre:*

*—Anda, hijo, anda; déjame como te han de dejar a ti.*

*Cuando él lo oyó, cogió otra vez a su padre y volvió con él a casa. Desde entonces no llevaron más viejos a morir a Porcarizas.*



**En el horizonte el Monte Soutullo. A sus pies se sitúa la Fraga dos Vello.**  
**Fuente: elaboración propia.**

Incluso en el norte de Portugal, antiguo territorio de la *Gallaecia* romana y del reino suevo de Galicia, encontramos la misma leyenda asociada también a lugares arqueológicos, en este caso al castro de Sanfins. Así lo recogió Xesús Taboada Chivite en la obra *Etnografía galega (Cultura espiritual)* (1972: 45), donde también cita otro lugar asociado al abandono de ancianos en el Ayuntamiento ourensano de Bande:

### **O Picoto do Pai**

*No Portugal norduriense cítase o “Picoto do Pai”, na citania de Sanfins, onde abandoaban aos pais cunha manta e unha broa de pan. Nos “Mociños” de Bande hai unha copla con parello contido e de Guimarâes cóntase que a unha moribunda que morría afogada, dábanlle infusións “fumarentas e perfumadas que lle proporcionavam uma morte suave”.*

Traducción al español:

*En el Portugal norduriense se cita el “Picoto do Pai”, en la citania de Sanfins, donde abandonaban a los padres con una manta y un bollo de pan de maíz. En los “Mociños” de Bande hay una copla con parejo contenido y de*



**Castro de Sanfins, donde la tradición sitúa el *Picoto do pai*.**

**Fuente: elaboración propia.**

*Guimarães se cuenta que a una moribunda que moría ahogada le daban infusiones “humeantes y perfumadas que le proporcionaban una muerte suave”.*

El microtopónimo *Picoto do Pai* (Pico del padre), al igual que otros topónimos ya citados, como *Cama do vello* o *Fraga dos vellos*, hace referencia, sin duda, a la tradición asociada a este lugar. En esta leyenda se hace referencia a un dato muy importante y sobre el que volveremos más adelante: la presencia de una misteriosa infusión que se le suministra a los ancianos para suavizar el último tránsito.

## 5. El caso asturiano

Extendemos ahora nuestro campo de comparación a las tierras vecinas de Asturias. Jesús Suárez López, en su obra *Cuentos medievales en la tradición oral de Asturias*, nos ofrece un compendio de diferentes versiones asturianas de estas leyendas gallegas que estamos analizando:

### La manta partida

*Patri qualis fueris, tibi filius talis erit (Libro de los enxemplos, siglo XIV).  
Cual fueres a tu padre que trabajó por ti, el fijo que engendrades tal será a ti.*

*Cuentan que un viejo dio a un fijo que lo sirvió mucho bien todos sus bienes; mas después que gelos hobo dado, echólo de la cama donde dormía e tomóla para él e para su mujer, e fizo facer a su padre el lecho tras la puerta. E de que vino el invierno el viejo había frío, ca el fijo le había tomado la buena ropa con que se cobría, e rogó a un su nieto, fijo de su fijo, que rogase a su padre que le diese alguna ropa para se cobrir; e el mozo apenas pudo alcanzar de su padre dos varas de sayal para su abuelo, e quedábanle al fijo otras dos. E el mozo llorando rogó al padre que le diese las otras dos, e tanto lloró, que gelas hobo de dar, e demandóle que para qué las quería, e respondióle:*

*—Quiérolas guardar fasta que tú seas tal commo es agora tu padre, e estonce non te daré más, así commo tú non quieres dar a tu padre.*

Fuente: Sánchez de Vercial, *El libro de los enxemplos*, CCLXXII, ed. Pascual de Gayangos (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, tomo LI, 1952), pág. 513.



### La manta partida

Lugar: Villapró, Tineo.

Informante: Carolina Alvarez, 65 años, ama de casa (1997).

*Era un padre y un hijo, y el hijo echó de casa a su padre, que era viejo. Y entonces va el hijo y dice:*

—*Toma una manta y vete por el mundo, que no te queremos en casa.*

*Y sal el nieto corriendo:*

—*¡Padre, padre! toi pensando que mejor le partes la manta al medio, porque así guardas la otra mitá pa cuando seas tú viejo.*

Fuente: versión publicada en *Cuentos del Siglo de Oro en la tradición oral de Asturias* (Gijón: Museo del Pueblo de Asturias, 1998), n.º 45.1.

### La manta partida

Lugar: Premoñu, Les Regueres.

Informante: Manuel Suárez Llana, 85 años, campesino (1998).

*Era un paisano viejo, y resulta que querían echalo de casa. Y entonces diz el padre al nieto:*

—*Vete arriba y dale una manta a tu buelo pa que se marche pol mundo.*

*Y bajó, y una buena. Diz él [el padre]:*

—*No, había allí una más ruina.*

*Diz él:*

—*No, ésa la deixo pa usté, pa cuando sea como él.*

*Y entonces diz el padre:*

—*¡No, no, lleva las dos p'arriba!*

Fuente: versión publicada en *Cuentos del Siglo de Oro en la tradición oral de Asturias* (Gijón: Museo del Pueblo de Asturias, 1998), n.º 45.2.

### La manta partida

Lugar: Urbiés, Mieres.

Informante: un hombre de 61 años (2000).

*Yo sentí a mi güelu contar de que antes cogien los padres y que los llevaben pal monte pa que los comieren les fieres, y que un fiyu llevaba al padre pa dejalu en monte, y cuando se puso a dejalu en monte pues él dejába —y una manta pa que se tapare, y que— y había dicho el nietu:*

—¡Ah, pá, corta la manta al medio!

Diz él:

—¡Hombre! ¿pa qué quieres que corte la manta al medio?

Diz él:

—Porque así cuando seas tú vieyu, con la otra mitá que dejes de tapar a tu pápa, tápote yo a ti pa que te coman les fieres.

Y el pá cogiólu y pa casa.

Fuente: versión inédita grabada por Jesús Suárez López (Archivo de la Tradición Oral–Museo del Pueblo de Asturias, 1998).

Como vemos en estas cuatro variantes de la leyenda, volvemos a encontrar los mismos elementos constitutivos: el abandono y/o expulsión del hogar de los ancianos cuando no se les considera útiles, el tema del frío y de la necesidad de abrigarse, la presencia de fieras salvajes que te pueden devorar y la lección moralizante de la entrega de la media manta. Pero existe una diferencia con respecto a los relatos gallegos, en las leyendas asturianas (o por lo menos en aquellas a las que tuvimos acceso) no se cita un lugar concreto de la geografía de la comunidad narradora en el que acontezca el hecho del abandono de los ancianos. Creemos que esta falta de concreción le resta veracidad al relato, mostrándonosos este más como un cuento que como una leyenda o historia verídica.

## 6. Otras variantes geográficas

Veamos ahora otros ejemplos de esta leyenda recogidos en diferentes lugares de la Península Ibérica y de Europa. Ángel Hernández Fernández, en su *Catálogo Tipológico del Cuento Folclórico en Murcia*, compila este cuento de la manta partida.

*Echan al anciano padre de la casa. Su nieto le pide la manta con la que se cubre y la lleva a casa. Allí la parte por la mitad y da un trozo a su padre, porque cuando este sea viejo lo tratará del mismo modo que él se ha comportado con su padre.*

Fuente: Vv. orales: Sánchez Ferra, en prensa [Cartagena], n.º prov. 668–668a; Sánchez Ferra, inéditos de Cehegín, n.º prov. 113.

Como en el caso asturiano, en el relato no se habla de un lugar específico donde sucede la acción. Pensamos que el hecho de que las leyendas gallegas sean explícitas en los lugares concretos de abandono y que mayoritariamente estos coincidan con sitios arqueológicos, e importantes en el paisaje y en la concepción y construcción mítica del territorio, no puede ser casual o un simple ornamento literario, sino que el hecho de asociar lo que en la creencia se consideraban antiguas prácticas senicidas a un lugar protohistórico vivo en la memoria colectiva refuerza la veracidad del relato o, cuando menos, la intención de verosimilitud con que se narra. Además, esta vinculación de supuesto hecho pasado a un lugar habitado, o usado en el pasado, puede ser indicador de una raíz histórica. Aunque también se podría tratar de una forma de dotar de coherencia al relato al enmarcarlo en un contexto geográfico coherente a esa supuesta tradición desaparecida.

### **7. Elementos constituyentes de la leyenda**

Cuando se analizan estas leyendas con detalle, en seguida nos damos cuenta de una serie de elementos significativos que se repiten de unas versiones a otras y que no son simples elementos de adorno retórico sino que esconden un significado importante para entender y poder analizar esta leyenda. Bien sabido es que en los mitos ningún elemento es casual:

1. El hijo o el nieto (en ambos casos el varón) es el encargado de llevar al padre, o abuelo, anciano al lugar donde va a ser abandonado. Siempre por expreso deseo del primogénito, que es quien expulsa de casa a su padre.
2. El anciano es abandonado en un lugar apartado del espacio habitacional de la comunidad, generalmente en un monte, colina o montaña. En los límites del asentamiento de la comunidad humana.
3. El lugar elegido para el abandono de los ancianos se corresponde, mayoritariamente, con un lugar arqueológico o elemento geográfico significativo dentro de esa comunidad.
4. En las leyendas se hace patente que los ancianos quedan a merced de las inclemencias del tiempo, citando expresamente el frío, el

hambre y los animales salvajes, que pueblan el lugar montaraz y fe-raz donde son abandonados, como los posibles factores de muerte.

5. Al anciano se le da para abrigarse una simple manta con la que atenuar la muerte agónica por hipotermia.

De todos estos elementos constitutivos del mitologema una serie de ellos destacan por su carácter arcaizante:

- Apartar de la familia o de la comunidad a aquellos miembros que se consideran una carga o que ya no pueden contribuir a la subsistencia del grupo.
- Las dificultades de supervivencia de las familias que se ven obligadas a practicar el senicidio.
- El temor humano al hecho de estar solo y desvalido en plena naturaleza salvaje. Bien el temor a los animales salvajes y a ser devorado por las alimañas, bien la presencia del frío intenso como factor de muerte y el miedo a la falta de cobijo para afrontar las inclemencias del tiempo meteorológico.
- La existencia de lugares especialmente señalados en el paisaje, muchos de ellos correspondientes a antiguos emplazamientos prehistóricos, donde dejar abandonados a los ancianos.

A continuación analizaremos cada uno de estos rasgos definitorios del mitologema.

### **7.1. El senicidio y las restricciones poblacionales**

Respecto de la práctica del senicidio, los estudios antropológicos nos ofrecen numerosos datos sobre las restricciones poblacionales en los pueblos de recolectores–cazadores. Existen dos formas básicas de limitación o control demográfico: la restricción de la fertilidad y/o aumento de la mortalidad, ya sea esta por infanticidio, aborto o senicidio. Valdés (1977) y Harris y Ros (1991) coinciden en la necesidad por parte de los cazadores y recolectores de controlar el crecimiento de su población mediante diferentes procedimientos. Estas prácticas están relacionadas tanto con la fluctuación de la disponibilidad de los recursos como con la previsión de la escasez de estos (Harris y Ross 1991).

En las sociedades cazadoras–recolectoras, salvo fuertes presiones económicas y demográficas, el infanticidio suele ser el método preferido para la planificación familiar, ya que a diferencia del aborto es mucho más seguro para la madre y además permite elegir el sexo del niño. El aborto espontáneo es otro de los mecanismos de control del crecimiento demográfico. El senicidio, en todas sus variantes, sería otra de las prácticas de control demográfico llevada a cabo por las sociedades de cazadores–recolectores. Explica Harris (1986: 17) que: *es mucho más probable que los cazadores–recolectores en condiciones de tensión se vuelquen al infanticidio y al gerontocidio*. Respecto de la eficacia del senicidio, tal y como indica Harris, *el gerontocidio sólo es eficaz para reducciones de emergencia a corto plazo. No puede reducir las tendencias de crecimiento de la población a largo plazo*. En todo caso, tanto en el senicidio como el infanticidio, la matanza consciente y directa sería, probablemente, una excepción (Harris 1986: 17). En nuestro análisis vamos a centrarnos exclusivamente en aquellas prácticas de control poblacional que tiene que ver con el senicidio.

El antropólogo Óscar Arce Ruiz aclara en su trabajo “Cazadores y recolectores. Una aproximación teórica” el porqué de las prácticas de restricción poblacional en este tipo de sociedades móviles:

*La ausencia de fortuna material se basa en que sólo aquello que pueda cargarse es útil en una sociedad nómada en la que el cambio de ubicación es relativamente frecuente. La ausencia de acumulación unipersonal de alimento responde a la lógica de minimizar las diferencias entre el consumo dentro del mismo grupo y asegurar un consumo regular [...] Pero también es evidente que el que este estilo de vida resulte económico depende en gran parte de que la magnitud del grupo no sobrepase un límite determinado. El aprovechamiento óptimo de los recursos naturales sólo puede llevarse a cabo si la cantidad de personas que componen el grupo no es superior a la que su medio ambiente puede tolerar, debido a que los cazadores y recolectores obtienen los nutrientes necesarios para su supervivencia sin modificar su entorno [...] Esta característica, el no control del medio ambiente, en los cazadores y recolectores, provoca que solamente aquellas sociedades en las que la densidad y la predictibilidad del alimento es lo suficientemente elevada puedan permanecer en campamentos relativamente estables y puedan desarrollar una tecnología que permita, entre otras cosas, almacenar*

*los alimentos para hacer frente a las estaciones más difíciles. El resto de sociedades, las que están sujetas a las fluctuaciones de la disponibilidad de los recursos, necesariamente deben abandonar las tierras que ocupan a medida que esos recursos se hacen menos presentes y ello provoca una tecnología que se define más por su portabilidad y por su facilidad de fabricación que por su complejidad.*

La carga de los ancianos no productivos en tiempos de carestía entraría dentro de esa lógica de “ausencia de fortuna material” y de portabilidad. Así que, de todo lo expuesto hasta ahora, podemos deducir que la práctica del senicidio es más propia de sociedades cazadoras recolectoras que de sociedades sedentarias de agricultores. Pues es la vida nómada, y la necesidad de moverse por un amplio territorio en bandas de pocos individuos, lo que la hace incompatible, en determinadas situaciones, con el cuidado de los ancianos o con la cría de más de un bebé a la vez. Debemos tener en cuenta que para que el estilo de vida de las sociedades de cazadores y recolectores se pueda desarrollar es necesario llevar a cabo un control de la densidad poblacional del grupo. Tal y como aclara Sahlins:

*Evidentemente, esta restricción en la magnitud del grupo responde a necesidades que tienen que ver con la movilidad de los grupos nómadas, y deben prescindir de aquellos individuos que no pueden transportarse a sí mismos (Sahlins 1977: 48). Pero también tienen que ver con la dependencia de las fluctuaciones de la oferta de su entorno natural (Sahlins 1977: 49).*

Vemos que la sedentarización limita este tipo de prácticas. Como bien indica el antropólogo Miguel Alberto Bartolomé en su libro *Procesos interculturales* (2006: 111–112), tanto el infanticidio como el senicidio, practicado por algunos grupos de cazadores y recolectores nómadas en América Latina, están desapareciendo con la sedentarización que posibilita criar a más de un hijo a la vez, o mantener a un anciano que casi no puede valerse por sí mismo.

Pese a lo dicho sobre las sociedades cazadoras–recolectoras, también es cierto que el folclore y los datos etnográficos nos hablan de la existencia de esta práctica en las sociedades de agricultores cuando se producen determinadas situaciones de carestía alimentaria que ponen en peligro la supervivencia de todo el grupo: cítese fuertes sequías o plagas

que arruinan la cosecha y producen hambruna. Pensemos que en una sociedad de subsistencia, donde los recursos son limitados, la muerte de los mayores ejerce de equilibrio para la subsistencia del grupo. Por ejemplo, se conoce por *lapot* la práctica del senicidio realizada en las comunidades campesinas de Serbia, donde se recurría al asesinato de los progenitores, u otros miembros ancianos de la familia, una vez que se volvían una carga económica para la familia. Según explica T. R. Georgevitch en su trabajo “The Killing of the Khazar Kings”, en la región de Zaječar el asesinato se llevaba a cabo con un hacha o estaca y todo el pueblo estaba invitado a verlo. Era un acto solemne y el anciano aceptaba su muerte de forma consciente. Algo similar se documenta en Cerdeña con la figura de la *Accabadora*, como veremos posteriormente. En este caso estaríamos hablando de un ejemplo de senicidio activo, a diferencia del pasivo que observamos en los grupos de cazadores recolectores, como el conocido caso inuit. En algunos lugares, tras un año de mala cosecha, se colocaba una mazorca de maíz sobre la cabeza de la víctima para simbolizar que había sido el maíz y no la familia quien había asesinado al anciano. Para Georgevitch esta práctica transmitida por el folclore serbio es legendaria y se pudo originar en cuentos en el período de la ocupación romana de la región, pero el director del Museo de etnografía serbia de Belgrado, S. Trojanovitch, hablaba en 1898 del *lapot* como un hecho real de las viejas prácticas serbias.

## 7.2. El frío

Una constante de estas leyendas es la mención al frío y a la necesidad de protegerse de él con una manta que le es entregada al anciano como único refugio para no morir congelado. La presencia del intenso frío nos hace pensar en tiempos pasados, cuando las nevadas eran intensas y duraderas y toda Europa era un lugar más frío de lo que ahora es. Aunque esto varía según las latitudes, por lo general, y en el caso europeo y de las sociedades cazadoras–recolectoras, en invierno la mayoría de los grupos reducían al mínimo sus actividades y procuraban sobrevivir con los alimentos almacenados durante la temporada más benigna para la recolección, la pesca o la caza. Así que durante parte del año se consumía lo que se podía cazar o pescar pero también los excedentes acumulados. Pero si durante los meses de más duro invierno

las provisiones se agotaban estas comunidades cazadoras recolectoras podían verse obligadas a recurrir al sacrificio de algunos de los miembros del grupo, particularmente niñas pequeñas o ancianos, pues la prioridad era la supervivencia del grupo. En algunas sociedades, como los inuit, los ancianos podían decidir suicidarse o abandonar la familia, si bien es cierto que el senicidio inuit ha sido raro excepto en épocas de hambre y el último caso conocido data del año 1939.

### **7.3. Los animales salvajes**

La presencia en las leyendas de animales salvajes y peligrosos que puedan dar cuenta de los ancianos abandonados e indefensos en un medio hostil y poblado de alimañas evoca un pasado en el que el ser humano se sentía indefenso en la naturaleza, un tiempo en el que no era el último eslabón de la cadena trófica ni el predador más temible. Un tiempo, además, en el que la humanización del territorio era escasa y la proliferación de fauna silvestre abundante. Un contexto histórico en el que estar solo e indefenso en la naturaleza podía ocasionar la muerte. Si hay un período histórico que pueda coincidir con esta percepción humana es, sin lugar a dudas, el paleolítico. La falta de asentamientos estables que puedan ser dotados de defensas, como acontece en muchos de los poblados agrarios de la sabana africana, y el constante deambular por un territorio virgen incrementaban, sin lugar a dudas, esta sensación de indefensión y vulnerabilidad humana.

### **7.4. El mito y los lugares arqueológicos**

No nos pasa desapercibido el hecho de que muchos de los lugares asociados al abandono de los ancianos en los relatos gallegos sean lugares arqueológicos, esto es, lugares que han tenido un uso en la antigüedad y cuya función, historia y/o significado ha caído en el olvido y se escapa al conocimiento de las sociedades tradicionales, hasta el punto de haber sido objeto de mitificación a lo largo del tiempo. Lugares, en consecuencia, sobre los que se ha construido una rica gama de relatos de carácter legendario como forma de explicar y de integrar culturalmente estos elementos patrimoniales de la vida y organización territorial de las diferentes comunidades asentadas en este territorio. Es dentro de esta estrategia de construcción cultural del paisaje y de



integración simbólica de este legado del pasado donde cobran importancia, también, las leyendas de los lugares destinados al abandono de ancianos. Además, la asociación de una supuesta práctica antigua ya desaparecida (caso del senicidio) a un lugar de uso en el pasado (castro, capilla, santuario rupestre, dolmen, etc.) otorga al pueblo un mecanismo coherente de elaboración, organización y ordenación de su relato sobre el pasado. Hay que tener en cuenta que en la concepción cíclica del tiempo mítico que impera en la mentalidad popular no se establecen cronologías claras y todo tiempo pasado, que vaya más allá del recuerdo de tres generaciones, se funde en una oscura concepción donde contextos y elementos megalíticos, de la Edad del Hierro o de la Edad Media, pueden ser compatibles y pervivir en un mismo relato. En todo caso, esta escenografía sirve para situar el relato en un contexto temporal muy alejado del de referencia del narrador.

### **8. Testimonios históricos y antropológicos sobre el senicidio**

Revisemos ahora qué pruebas antropológicas e históricas tenemos de la práctica del senicidio en las diferentes sociedades humanas. Escogemos para ello un ejemplo de cada continente.



**Vykort: Ättestupan i Halleberg. Vänersborgs museum (CC BY-SA).  
Europa: los Ättestupa escandinavos**

Aunque hoy en día los investigadores tienen esta práctica como un mito y no existen evidencias etnográficas que avalen la creencia, en el folclore nórdico se habla de determinados lugares desde los cuales se despeñaban a los ancianos. Estos despeñaderos se conocen en Suecia con el nombre de *Ättestupa*. Como en otros lugares el debate está abierto, pero lo cierto es que esta práctica sí está citada en varias fuentes de la antigüedad que nos hablan de los pueblos escandinavos. Este es el caso de las descripciones sobre los ligures contenidas en el *Paradoxographus Vaticanus*, donde se dice: *Cuando sus padres ya no son útiles debido a su vejez, los ligures los arrojan por un precipicio*; los textos de Procopio de Cesarea en su descripción de los herulios, contenida en *Historia de las Guerras* (siglo VI d. C.); o Gayo Julio Solino (s. III d. C.), en su obra *De Hyperboreis, et Hyperboreæ regionibus*, al hablar de los hiperbóreos, cuando dice que su *clima es tan saludable que las personas allí no murieron, sino que se arrojaron de un precipicio al mar*.

Uno de los lugares donde la tradición sitúa esta práctica es en los acantilados verticales de Halleberg, en Västergötland (Suecia). En la cima del acantilado están los llamados “Bancos de la Muerte”, rocas donde los viejos, según la leyenda, se sentaban y se armaban de coraje antes de arrojarse finalmente al vacío. Directamente debajo del *ättestupan* hay un gran cementerio de la Edad del Hierro. La montaña atesora también un castro en su cima y es un importante emplazamiento arqueológico. La mitología local ha querido situar en esta montaña el Valhalla. Como en el caso galaico, estamos ante un lugar concreto y conocido al que se le atribuye esta práctica senicida y, además, coincide con un yacimiento arqueológico. Otros lugares asociados al senicidio en los *Ättestupa* son el parque Keillers en Gotemburgo, donde existe un precipicio llamado *Ättestupan*; una zona de la aldea Åby, a las afueras de Norrköping, se llamaba *Ättetorp* y en el bosque cercano hay un precipicio conocido como *Ättestupan*; un precipicio en Vargön y otro cerca del lago Vristulven en Västergötland; la *Ättestupeberget* en Långared (Alingsås kommun, Västergötland); el *Ättestupan* de Västra Tunhem (Vänersborgs kommun, Västergötland); la *Kullberget*, en Hällefors (Örebro län), se llama localmente *ättestupan*; Gaslunda,

junto al lago Orlunden o los acantilados occidentales de Omberg, en Östergötland, de los que se dice que también son un *ättestupa*.

### **América: los inuits**

Volvemos sobre el conocido ejemplo del pueblo inuit. Marvin Harris, en su obra *Caníbales y reyes* (1987: 17), explica que *entre los esquimales los ancianos demasiado débiles para contribuir a su propia subsistencia pueden suicidarse retrasándose cuando el grupo avanza, aunque los hijos contribuyen activamente al fallecimiento de los padres mediante la aceptación de la expectativa cultural de que los ancianos no deben convertirse en una carga cuando escasean los alimentos.*

### **Oceanía: aborígenes australianos**

La práctica del senicidio también está documentada dentro de las comunidades de pueblos originarios de Australia. *En Australia, entre los murgins de Arnhem Land, se ayuda a los viejos a ir al encuentro de su destino tratándolos como si estuvieran muertos cuando enferman; el grupo empieza a representar los últimos ritos y el anciano responde empeorando* (Harris 1987: 17).

### **Asia: el *thalaikoothal* indio y el *ubasute* japonés**

En la India la práctica tradicional de senicidio por miembros de la familia se conoce como *thalaikoothal*. Esta práctica está extensamente documentada en algunos lugares de los distritos sur del estado de Tamil Nadu. Considerada una forma de muerte caritativa, a la persona mayor se le da un baño de aceite por la mañana y se le hace beber varios vasos de agua de coco hasta conseguir un fallo renal que ocasionaba una fiebre alta, lo que le acababa provocando la muerte en un par de días. Hallamos en esta práctica otro ejemplo de eutanasia tradicional.

Otro de los contextos culturales donde es más conocido el senicidio es el japonés. En el folclore nipón existe el término *ubasute*. Se denomina *ubasute* u *obasute* a la antigua tradición japonesa de abandonar un familiar anciano en el bosque, en la montaña o un lugar remoto para que le alcance la muerte. Literalmente se traduce por “abandonar a una anciana”, y en el caso del término *oyasute* por “abandonar

a un padre”. Aunque no hay pruebas históricas o arqueológicas para demostrar que el *ubasute* haya sido una práctica ampliamente extendida en el pasado, la literatura oral japonesa sí es rica en estos relatos, entre los que encontramos cuentos, leyendas, *koans* y poemas. Relatos que, a nuestro entender, no nacieron de la nada. Uno de los lugares que, según la tradición, se utilizó para la práctica del *ubasute* fue el bosque Aokigahara (conocido también como Jukai), que se extiende a los pies del Monte Fuji, en su cara noroeste. Parece ser que esta práctica era más común en épocas de sequía y de hambre y podía ser incluso ordenada por los funcionarios feudales. Esta tradición fue popularizada en Occidente por Shichiro Fukazawa en su novela *La balada de Narayama* (1956), que fue la base de tres películas: *La balada de Narayama* (1958), del director japonés Keisuke Kinoshita; *Goryeojang* (1963), del director coreano Kim Ki-young, y *La balada de Narayama* de Shohei Imamura, que ganó la Palma de Oro en 1983. La obra gira en torno a la creencia tradicional japonesa de que los viejos que ya no tienen dientes han de ser dejados en la cima del monte Narayama, pues así lo desea el Dios de la montaña, para que allí mueran. Uno de las versiones más populares sobre esta práctica es el cuento *Ubasuteyama* (*La montaña del ubasute*). En este cuento un hijo carga a la espalda a su madre anciana camino de una montaña donde pretende abandonarla. Durante el viaje, ella va cogiendo ramitas de los árboles y partiéndolas a su paso, para que su hijo pueda encontrar el camino de regreso a casa una vez que la haya abandonado a su suerte. La historia es una alegoría del amor materno llevado hasta las últimas consecuencias, algo que pretende agitar la conciencia de los oyentes.

### **España: Islas Canarias y cultura guanche**

El senicidio también se asocia a la tradición de los aborígenes canarios. Según narra el franciscano andaluz Fray Juan de Abréu Galindo en su obra *Historia de la conquista de las siete islas de Canaria*, datada en 1632, esta práctica se conoció en La Palma, y la describe del siguiente modo:

*En estando enfermo decía a sus parientes: ‘Vacaguare (quiénome morir)’. Luego le llenaban un vaso de leche y lo metían en una cueva, donde quería morir, y le hacían una cama de pellejos, donde se echaba; y le ponían a la*

*cabecera el gánigo de la leche, y cerraban la entrada de la cueva, donde lo dejaban morir. Todos se enterraban en cuevas, y sobre pellejos, porque decían que la tierra ni cosa de ella no había de tocar el cuerpo muerto.*

A este respecto, los investigadores Jorge Pais y Antonio Tejera en su libro *La religión de los benahoaritas* afirman que:

*No contamos con los datos suficientes para confirmar esta práctica, que acaso responde a algún otro concepto que no fue bien interpretado por J. Abreu Galindo. Con ello no rechazamos que no fuese conocida entre los benahoaritas, sino que los datos arqueológicos no permiten confirmar nada en este sentido, si bien es verdad que no son muchos los yacimientos funerarios en los que se han realizado excavaciones, pero de los conocidos se desprende que los cuerpos fueron colocados cuando ya la persona estaba muerta.*

### **El senicidio en Galicia**

Como en muchos de los casos comentados, no existen pruebas históricas de la práctica del senicidio en Galicia, aunque ya desde hace décadas los estudiosos de la mitología han relacionado las leyendas del abandono de los ancianos con un posible origen real en el pasado. El etnógrafo e historiador gallego Xesús Taboada Chivite, en su obra *Etnografía galega (Cultura espiritual)*, comenta la relación entre este tipo de leyendas y la posibilidad de la existencia en el pasado de algún tipo de eutanasia tradicional (1972: 45):

*Do abondoso número de adaxios despreciativos, de cantigas do mesmo xeito e de contos que refiren o abandono dos vellos, pensóuse nunha eutanasia galega. As referencias clásicas encol de abandono ou morte dos vellos son bastante numerosas. Paudler alcontra o costume, ademáis de antre os xermanos, no pobo tracio, e pensa que tén súa raigame no mundo preindoxermánico da Eurasia. O máis comprido referente a Galicia é o criterio de Bouza–Brey que estudó xurdiamente o tema: Non hai testemonios históricos de tal feito, senón sómente tradición oral que pode vir da fabulística francesa do meioevo.*

Traducción al español:

*Del abundante número de adagios despreciativos, de cantigas del mismo modo y de cuentos que refieren el abandono de los viejos, se pensó en una*

*eutanasia gallega. Las referencias clásicas sobre el abandono o muerte de los viejos son bastante numerosas. Paudler encuentra la costumbre, además de entre los germanos, en el pueblo tracio, y piensa que tiene su origen en el mundo preindogermánico de Eurasia. El más cumplido referente a Galicia es el criterio de Bouza-Brey que estudió el tema: No hay testimonios históricos de tal hecho, sino solamente tradición oral que puede venir de la fabulística francesa del medievo.*

Como vemos en las citas de Taboada Chivite no se descarta que, tal y como expresaba el investigador Bouza Brey, el origen de esta tradición oral se deba a la creación fabulística y no a mitificación de una antigua práctica senecida, aunque en este último caso deberíamos preguntarnos cuál sería el fin y función de este tipo de fábulas. Hay que tener en cuenta también los prejuicios morales y religiosos de los investigadores de la época, y de hoy en día, para reconocer en la propia cultura prácticas que hoy son cuestionadas moralmente pero que tienen toda la lógica cultural y comprensión dentro de los contextos humanos y cronológicos en los que, supuestamente, se ha practicado en senicidio o incluso el infanticidio. No solo se pusieron en marcha mecanismos de regulación de la población en todas las culturas del mundo a lo largo de la historia, sino que hoy en día se siguen practicando (aborto, eutanasia, controles de natalidad, etc.), aunque los cambios ideológicos y los avances de la técnica y la ciencia nos hagan ver estas prácticas como algo distinto de las del pasado—usando términos etnocéntricos, menos “salvajes”—o diferente a lo que realmente son.

Volviendo a la posible existencia en el pasado de Galicia de este tipo de prácticas, no tenemos datos ciertos al respecto. Las referencias más antiguas a despeñamientos de personas o supuesto abandono de enfermos las tenemos en la obra *Geografía*, del autor griego Estrabón, y donde comenta sobre los galaicos:

*A los condenados a muerte los despeñan y a los parricidas los lapidan más allá de las montañas o de los ríos [...] A los enfermos, como antiguamente los egipcios, los exponen en los caminos para que os que han pasado les den consejos sobre su enfermedad.*

Por consiguiente, del citado texto de Estrabón no podemos sacar conclusiones al respecto, ni siquiera queda claro si abandonan a los enfermos a su suerte o el ponerlos en los caminos forma parte de algún rito curativo, tal y como sucede aún hoy en día con algunos ritos etnomédicos que se practican en las encrucijadas gallegas. A pesar de lo poco esclarecedor de los textos históricos sí tenemos otras fuentes documentales que nos hablan de prácticas similares en otros pueblos europeos coetáneos a los galaicos. El ya citado Procopio de Cesarea explica en su obra *Las guerras* cómo la tribu germánica de los hérulos ataba a los enfermos y a los viejos a una estaca alta y los dejaban morir antes de quemar los cuerpos. Por lo tanto, como mera hipótesis, es plausible que existiese este tipo de prácticas en el pasado, pues el conocimiento histórico y antropológico así lo viene documentando a lo largo del tiempo.

## **9. Propuestas explicativas sobre el origen del mitologema**

Llegados a este punto es necesario recapitular, ordenar toda la información recogida y expuesta y atreverse a plantear una serie de explicaciones diferentes pero no excluyentes sobre cual pudo ser el desencadenante del origen de este mitologema así como su función social.

### **Opción explicativa 1: Lección moralizante y origen funcional.**

Las leyendas del abandono de los ancianos tienen por propósito inspirar la piedad filial y desalentar a las personas a abandonar a sus padres ancianos. Es decir, busca una enseñanza moralizante que garantice el cuidado de los ancianos por parte de su descendencia. En este sentido, la leyenda funciona como un “seguro de jubilación”, y serviría de recordatorio de la obligación moral de cuidar a los padres y de las consecuencias que la violación de esta norma social puede acarrear a quien no la respete. Estaríamos, por lo tanto, ante un origen funcional del mito. Un mito que nacería para transmitir o instaurar determinados valores morales que estructuran la sociedad, en este caso el parentesco. El relato nace de la necesidad de garantizar el cuidado mutuo de los miembros de la familia, con especial atención a los más mayores.

## **Opción explicativa 2: Supervivencia de una práctica de senicidio y origen histórico.**

### **¿Un posible origen paleolítico?**

Al abordar un posible origen histórico de este mitologema nos encontramos con un primer problema que resolver: ¿En qué tipo de sociedad se podría dar esta práctica del senicidio y en qué contexto o marco temporal o histórico? Bajo este supuesto del origen histórico de la leyenda, el contexto cultural y cronológico más probable para situar su origen, a tenor de lo expuesto en este trabajo a la hora de analizar los elementos arcaizantes del mitologema, sería el mundo de las sociedades de cazadores recolectores desarrollado en el paleolítico. Por lo tanto podríamos barajar la hipótesis de que el mitologema del abandono de los viejos presente en todas estas leyendas gallegas, y en sus variaciones alrededor del mundo, tiene un origen paleolítico, de ahí lo extendido del mito, su dialectalización y la presencia recurrente de sus elementos más significativos. De ser así, estaríamos entonces ante lo que se denomina un *mito primordial* por su considerable extensión planetaria y por su notable antigüedad. Veamos qué argumentos se pueden esgrimir para barajar un origen paleolítico de este mitologema.

Hoy en día, en el campo de los estudios mitológicos, la existencia de mitos de origen paleolítico parece probada. El estudio de mitos de pueblos originarios como los aborígenes australianos o del pueblo San, caso de los !kung del Kalahari, entre otros, así lo refleja. El caso europeo no tendría por qué ser diferente, y más cuando se conservan lenguas de una grandísima antigüedad o, gracias a los estudios genéticos, sabemos que la mayor parte de la población europea conserva una alta carga genética de origen paleolítico. No hay motivos para pensar que elementos del patrimonio oral no se hayan podido transmitir también durante milenios. Tal y como dice Michael Witzel en su obra *The origins of the world's mythologies*, muchos mitos vienen del paleolítico superior. En esta misma línea, los franceses Julien d'Huy y Jean-Loïc Le Quellec se han dedicado a la investigación de los mitos de origen paleolítico y Le Quellec afirma que la memoria oral humana podría superar los 100.000 años. Recordemos también que la escritura



nace en el neolítico, por lo que el paleolítico es la edad de la oralidad por excelencia. Por lo tanto, no debería parecer imposible que una leyenda pueda tener esa antigüedad. A este respecto, como refuerzo de la argumentación presentada, es conveniente revisar y comprobar si se cumplen los elementos que pueden definir a un mito paleolítico, según la propuesta formulada por el profesor Xaverio Ballester y dada a conocer en su conferencia “Paradigma de la Continuidad Paleolítica y Mitología Galaica”, impartida el 11 de mayo de 2019 en el marco de las *VIII Jornadas Galego-Portuguesas* celebradas en Pitões das Júnias (Montalegre-Portugal):

1. La ambientación (escenografía): si el mito está ambientado en bosques, montañas, paisajes agrestes y en plena naturaleza (ecosistema de los primeros seres humanos), sería un indicio de la gran antigüedad del relato. En nuestro caso remite a situaciones clásicas de sociedades cazadoras-recolectoras.
2. La extensión (localización): si el mito se dispersa por un extenso ámbito geográfico también será indicio de su gran antigüedad. El mitologema del abandono de ancianos lo podemos encontrar por todo el mundo, lo que puede indicar un pasado común en cuanto a formas de vida.
3. La incoherencia (efectos especiales): los mitos tienden a actualizarse con el paso del tiempo, aparecen elementos superpuestos y objetos que, por su modernidad, pueden desentonar con la escenografía general del relato. Este puede ser el caso de la presencia de la manta (quizás en origen piel) en el mitologema de estudio. Por lo tanto, a mayor contaminación del mito, mayor antigüedad de este.
4. Motivación (montaje): el mito surge normalmente como explicación de algún fenómeno natural, acontecimiento o hecho singular que necesita ser explicado. En el caso que nos ocupa, el mito explica, por una parte, la necesidad de en ocasiones sacrificar a los miembros del grupo que suponen una carga y, por otra parte, el deber de cuidado colectivo de los miembros vulnerables del grupo, en este caso, los ancianos, depositarios, dicho sea de paso, del

conocimiento y saber del grupo, fruto de su experiencia vital, y de la tradición oral.

5. Presencia (producción): la pervivencia del mito, en este caso de la propia práctica narrada en el mito, en sociedades cazadoras–recolectoras actuales es otra prueba importante de su datación prehistórica.
6. Protagonistas (actores): familias extendidas y la presencia de animales salvajes, carroñeros y alimañas, o la constante del temor al frío evocan tiempos prehistóricos.
7. La temática: el hambre, la necesidad de deshacerse de los miembros del grupo improductivos o que pueden suponer una carga remiten a necesidades propias de las sociedades cazadoras–recolectoras o de las primeras comunidades horticultoras y agrarias.
8. La variabilidad: a mayor variabilidad de un mito mayor antigüedad. Cuanto más antiguo es un mito más diversidad presenta y más extensión geográfica de su presencia. Por lo tanto, a mayor antigüedad mayor dialectización del mito. Elemento, este, que también se cumple.

Para entender la posible pervivencia de estos mitos de una forma tan viva y extendida en el folclore gallego hay que remitirse a las circunstancias históricas, culturales y geográficas de Galicia. Como explica Xaverio Ballester en su artículo “Mitología galaica primordial”:

*Por un lado, tenemos, en efecto, un amplio observatorio de sin duda anti-  
quísimos mitos y creencias, una reserva extraordinaria, con la cualitativa  
particularidad de que además esta tradición está perfectamente viva para  
una gran parte de la población, ofreciendo así al investigador la inaprecia-  
ble posibilidad, por tanto, de escuchar uiua uoce las aclaraciones, glosas  
y oportunas interpretaciones y además poder recoger vivas e in situ las  
esperables y naturales variantes [...] Resulta que en razón de sus especiales  
vicisitudes históricas, sobre todo la escasez de invasiones y colonizaciones  
de impacto, en razón de su larguísima continuidad cultural desde el pa-  
leolítico superior (Benozzo 2010: 207) [...] y finalmente en razón de su  
singular ubicación no cabo do mundo o, más castizamente, en el quinto...  
pino del gran continente euroasiático, Gallaecia ha contado con condicio-*

*nes ideales para preservar estadios más primitivos y más puros de muchos mitos ancestrales, cuentos, leyendas tradiciones, supersticiones...*

Esto podría explicar por qué ha sobrevivido un mito primordial en Galicia y por qué, a día de hoy, sigue vivo en la memoria y en la voz de sus gentes.

### **Otros posibles orígenes históricos**

Si bien las características de estas leyendas se ajustan a lo que podría ser un mito de origen paleolítico, no se pueden descartar otros orígenes posteriores, ya que, como hemos explicado, el senicidio también se ha dado en las sociedades campesinas sedentarias en determinados momentos de carestía o necesidad extrema. Además, cabe llamar la atención sobre un elemento recurrente en esta leyenda y que no es otro que la omnipresente manta. Las leyendas hablan de manta y no de una piel o similar. Sabemos que la manta es un objeto textil, y el tejido nace con la domesticación de los animales y las plantas, esto es, en el neolítico. Por lo tanto, la presencia de este objeto en las leyendas nos remite también a un contexto campesino y sedentario aunque también existe la posibilidad, como ya se ha comentado, de una adaptación de la leyenda a lo largo del tiempo, y lo que en un origen era una piel para abrigarse pudo derivar, con el paso del tiempo, el cambio cultural y la contaminación del mito, en una manta.

De igual manera sabemos que el intenso frío no existió solo en el paleolítico superior, sino que a lo largo de la historia humana se sucedieron etapas de fuerte enfriamiento, como aconteció en el período frío que abarcó desde comienzos del siglo XIV hasta mediados del XIX, período que se ha denominado “Pequeña Glaciación” o “Pequeña Edad del Hielo”, que no solo tuvo consecuencia fatales para las cosechas sino que también ocasionó la muerte de miles de personas en Europa a causa de la hipotermia. Una situación agravada, además, por la peste negra, que comenzó en el siglo XIV y se repitió en Europa en sucesivas oleadas hasta el último brote a principios del siglo XIX. En relación con la peste negra, es necesario recordar que durante estas plagas, en Galicia y en otros lugares de Europa, muchos habitantes de las ciudades y villas, principales focos de infección, huyeron a los montes pero

también muchos enfermos fueron obligados a retirarse a lugares apartados como medida barrera desesperada frente a la devastadora propagación de la bacteria *yersinia pestis* portada por la rata negra (*rattus rattus*) y causante de la peste. Se construyeron cabañas donde aislar a los enfermos y que muriesen sin infectar a otros. Abandonados a su suerte en montes y sitios alejados, miles de enfermos perecieron de hambre, frío y pasto de las alimañas. Sabemos que estos dramáticos hechos han dejado su huella en nuestra mitología. Como ejemplo, la leyenda fundacional de la aldea de Bustelo, en Ayuntamiento de Dostro (A Coruña), según la cual esta aldea nació en un lugar apartado de Guixar al que se llevaban a los enfermos de alguna enfermedad contagiosa. Posiblemente en referencia a alguna de las epidemias de peste o de tifus que se dieron desde finales de la Edad Media y que en el siglo XVI causaron un elevado número de muertes en esta comarca.

Pero atribuir esta leyenda a un tipo de sociedad campesina no soluciona nuestro problema de datación pues, entre el surgimiento de este modo de producción y sociedad en el neolítico hasta las últimas décadas del siglo XIX en que fue mayoritaria en Europa, y en la mayor parte del mundo, tenemos una amplia horquilla temporal. Por ello pensamos que una buena forma de acotar este amplio arco temporal es abordar el estudio de los sistemas de posesión de la tierra y de herencia.

Aquellas sociedades donde el campesino es poseedor de la tierra y de la casa (entiéndase ‘casa’ en el amplio sentido agrario, incluyendo hogar, construcciones anexas, animales domésticos y tierras) son sociedades donde existe un estricto y consuetudinario sistema de herencia y transmisión de la propiedad, así como de modelo de familia. La sociedad tradicional gallega cuenta con cuatro variantes en cuanto a formas de familia y de herencia.

- Filiación, sucesión y herencia bilateral o alineal y residencia neolocal o ambilocal. Se da en ciudades, villas y zona central rural de Ourense (Lisón 1974: 63).
- Todos los hijos heredan en partes iguales de ambos padres cuando estos son ancianos o mueren. Residencia natolocal. Típico del suroeste de Ourense (Lisón 1974: 67–68).

- Descendencia, sucesión y herencia matrilineal y residencia matriuxorilocal. Se da en las zonas próximas al mar de la provincia de A Coruña y en toda la zona litoral de Galicia (Lisón 1974: 69–70).
- La comunidad familiar más extendida en Galicia—menos Ourense—es la conocida con el nombre familia troncal o *souche*. El primogénito—o a veces otro hijo—representa y perpetua la linealidad. Hereda en transmisión agnática la mayor parte de la propiedad de sus padres y viene obligado a residir en la casa paterna. Filiación, herencia y residencia patrilineal (Lisón 1974: 71).

En el caso gallego, muestra que nos ocupa, nos centraremos en la manda patrilineal o cuarto caso de los referenciados, por ser esta la pauta de herencia y familia mayoritaria en este territorio. Por lo tanto, en este tipo de sociedad campesina más reciente sería impensable que un hijo, antes de recibir la herencia (generalmente a la muerte de los progenitores), pudiese abandonar a su padre—legítimo propietario de la casa y las tierras—, poniendo en peligro su propia herencia y subsistencia, y sin que ello supusiese la oposición y la sanción pública y colectiva de un acto que vulnera las prácticas y la moral compartida por esa colectividad humana. Una sanción a la ruptura del orden social que no solo correría a cargo de los demás herederos sino también, y sobre todo, del resto de la vecindad. De igual forma que sucedía en otros casos de violación de la normatividad, como podía ser el casamiento entre viudos o entre un joven o una joven y un viudo o una viuda. Acto este que era sancionado mediante el escarnio público que suponían las cencerradas o cornetadas. Cabría pensar que este abandono y muerte forzada del padre, que nos narran las leyendas, pudiese ser una forma de hacerse cuanto antes con la herencia y con la correspondiente libertad y autonomía económica, pero en este caso el acto delictivo—en tanto que viola la norma—tendría que hacerse de forma secreta y difícilmente podría ser de conocimiento generalizado, tal y como sugiere la leyenda al hablar de sitios conocidos donde esta práctica se realizaba. Sobre este tema volveremos más adelante, pues desde la perspectiva más estructural sí es posible que la leyenda tenga origen en este marco de campesinos propietarios aunque no como

reflejo de un hecho histórico sino como reflejo de tensiones de interés intrafamiliares.

A tenor de lo dicho, nos queda otro escenario que barajar: sociedades agrarias donde los campesinos no eran propietarios de las tierras y de las casas o el acceso a estas propiedades o al uso de la tierra era desigual, y por lo tanto el abandono de los progenitores no pondría en peligro el sistema de herencias y del futuro económico del heredero mejorado. En este caso tendríamos que remontarnos a la Edad Media y a todo el período del Antiguo Régimen, una época en la que las carestías, la explotación de los siervos de la tierra por parte de los terratenientes, las altas cargas económicas al usufructo del campo y la combinación con momentos de sequía, pérdida de las cosechas, plagas o hambrunas podría haber ocasionado la toma de decisiones de supervivencia grupal tan drásticas como la de deshacerse de aquellos miembros de la familia improductivos y que suponían una carga y una boca más que alimentar difícilmente soportables por una economía doméstica tan precaria. Un escenario que en el caso de España nos remite al Antiguo Régimen, donde el porcentaje de tierras vinculadas (manos muertas de la Iglesia, el mayorazgo y los bienes comunales), incluso en el siglo XVIII, se calcula que podía ser superior al 70 % del total. Tal y como explica el historiador Eduardo Montagut Contreras en su trabajo “El régimen de la propiedad de la tierra en el Antiguo Régimen en España”:

*La Iglesia y la nobleza explotaban directamente nada más que una pequeña parte de sus propiedades, porque la mayoría de ellas eran arrendadas a campesinos, a cambio del pago de una renta por un plazo limitado. La situación de los arrendatarios no era muy buena, ya que, además del pago de la renta de la tierra tenían que pagar el diezmo a la Iglesia y los impuestos correspondientes al rey. El pago de las rentas e impuestos no les dejaba a los campesinos margen para invertir ni en los años de buenas cosechas pero, además, el hecho de que, cada cierto tiempo, debían renegociar el contrato de arriendo, al no ser propietarios de las tierras que explotaban, no estimulaba precisamente para invertir e introducir mejoras en la tierra. Estos dos factores fueron decisivos para que no aumentase la producción y los rendimientos agrícolas fueran muy bajos, generándose de forma periódica, crisis de subsistencias.*

A este panorama común al territorio del estado español se le une el hecho de que el acceso del campesinado gallego a la propiedad de la tierra se realizó ya entrado el siglo XX. En palabras de M.<sup>a</sup> Pilar de Torres Luna y Rubén C. Lois González (véase su trabajo “Los regímenes de tenencia en Galicia (España). El caso de las provincias interiores”):

*El acceso del campesinado gallego a la propiedad de sus parcelas se realizó muy tardíamente, con el decreto de redención foral de 1926. En nuestra región, todavía a comienzos de siglo se mantenían estructuras de posesión del espacio agrario típicamente feudales: los titulares de las tierras eran en su mayoría nobles o burgueses absentistas y las filias campesinas sólo tenían reconocido el derecho a la explotación de las parcelas, debiendo entregar a sus propietarios teóricos una renta, no muy gravosa, de carácter anual. El acceso a la plena posesión de las explotaciones es un hito en la reciente historia de Galicia y, en consecuencia, la generalización de la idea de que la región es el país de los pequeños propietarios campesinos se reforzó a partir de este tardío desmantelamiento de las formas de posesión heredadas del Antiguo Régimen.*

Esta situación de desposesión de tierras por parte de las familias campesinas y de falta de recursos propios nace en la Edad Media, con el creciente proceso de pérdida del usufructo de lo que se denominaban tierras incultas. Tal y como explica M.<sup>a</sup> Luz Ríos Rodríguez en su trabajo “Transformación agraria. Los terrenos de monte y la economía campesina (s. XII–XIV)” (1997: 146):

*La madera del bosque era el material indispensable para cocinar los alimentos y para la calefacción, es decir, la fuente de combustible del momento y complemento indispensable para la producción y conservación de ciertos cultivos agrícolas [...]; era también el material habitual utilizado en la construcción y diversos sectores del artesanado. Pero también en estas tierras incultas descansaba una buena parte de la alimentación humana [...] y muy especialmente la de las familias campesinas que contaban con el monte como una fuente permanente de recursos complementaria a su producción agraria; y por último las tierras incultas posibilitaron una vía de escape de una producción agraria siempre necesitada de expansión, que permitió sin duda la subsistencia de muchas familias al ofrecer posibilidades de expansión del hábitat y de nuevas tierras cultivadas [...] El disfrute de estos recursos silvopastoriles, abierto a todos los estratos sociales en la*

*alta edad media se fue reduciendo a medida que se modificaban las relaciones de producción entre propietarios y no propietarios. Por tanto esa dicotomía entre tierras cultas e incultas se manifestaba en una dicotomía de aprovechamientos: uno preciso, individualizado, otro, universal, pero que fue crecientemente monopolizado en beneficio de unos pocos; en nuestro vaso, de unos dominios monásticos que consiguieron englobar dentro de su patrimonio una gran cantidad de terrenos de monte.*

Para entender la situación de carestía generalizada, de desnutrición y de déficit alimentario que conforman esta auténtica cultura del hambre que pudo llevar a situaciones extremas de limitación del grupo familiar traigo a colación las poéticas y sentidas palabras del médico e intelectual gallego Domingo García-Sabell, cuando en su obra *Notas para una antropología del hombre gallego* dice (1966: 34):

*Hay en Galicia, lado con lado de auténticos atletas, orgullo de la raza, gentes mal nutridas, montones de gente en distrofia que ofrecen una apariencia poderosa y florida y que, cuando menos se piensa, se derrumban súbita e inexplicablemente. Inexplicablemente para el que, desorientado por las apariencias, ignore que detrás de aquella anatomía y aquella fisiología de grano grueso estaba el gusano roedor del hambre crónica y hereditaria.*

El adelgazamiento, el limitado crecimiento de los niños pequeños fruto de una mala o inadecuada nutrición de la madre y de sus vástagos y la escasa y pobre resistencia natural a diversas infecciones, tal y como explica García-Sabell (1966: 35), fueron causas de una distrofia crónica y de muchas dolencias infantiles, añadido yo, conocidas en Galicia como *enganido*, *tangaraño*, *mal do aire* o *paletilla caída*, entre otras, que hoy atribuimos al raquitismo y la desnutrición. Citando a García-Sabell: *Estos seres hiponutridos, disminuidos y de escasas reacciones orgánicas, a lo que más se asemejan es a los viejos. El distrófico es un viejo prematuro* (1966: 35). ¿Cómo es posible que existiendo buenas tierras, mares, bosques y recursos la población pasase penurias alimentarias? La respuesta está en el sistema político y de tenencia de tierras que marcó la vida económica y social gallega incluso años después de la caída del Antiguo Régimen, como hemos expuesto. Como bien explica García-Sabell (1966: 52–53), la distrofia, el hambre crónico, ha-



brá de determinar alteraciones en la conducta puesto que, aunque no se muera de hambre, la alimentación escasa e inadecuada prolongada durante toda una vida convierte el organismo en una estructura deficitaria tanto orgánica como funcionalmente, incluyendo el psiquismo del individuo. No es de extrañar que en estas circunstancias, y en momento de extrema necesidad donde la supervivencia del grupo es lo que cuenta, se haya podido llegar a extremos de poner en marcha prácticas de senicidio. Cuando menos es una posibilidad que no puede ser descartada y que ha ocurrido en otros lares, tiempos y con otros pueblos por protagonistas.

Por consiguiente, y como conclusión, podemos decir que de este escenario de auténtica subsistencia es plausible deducir que prácticas como las del senicidio pudiesen suceder esporádicamente en casos de extrema necesidad. Y que este terrible hecho dejase su huella en la memoria campesina a través de las leyendas del abandono de los viejos, con especial incidencia en el caso gallego, por los motivos que acabamos de exponer.

### **Opción explicativa 3: la interpretación estructural o la lucha de intereses heredero–progenitor.**

Cabe una tercera explicación sobre el origen del mitologema del abandono de los ancianos. Desde un punto de vista estructural, estas leyendas podrían ser estructuras narrativas de carácter simbólico que nos estarían transmitiendo las tensiones generacionales que existen dentro de una familia tradicional y campesina entre el primogénito o heredero y el progenitor o futuro transmisor de la propiedad familiar. En la sociedad gallega campesina, según la variante más extendida de forma de familia y herencia, y tal como acontece en muchas otras sociedades agrarias, uno de los hijos, o hija según la zona de Galicia, es el heredero de la explotación familiar, es decir, de la casa y su hacienda (animales y parte de las tierras). Este hijo heredero se conoce como el *mellorado* (mejorado) o el *vinculeiro*. Pero esta mejora en la herencia viene condicionada por el cuidado de los padres y estar supeditado a su mandato y deseos hasta el momento de la muerte de sus progenitores. Solo con la muerte de los padres adquiere el *vinculeiro* autonomía

y libertad total para el uso y disfrute de los bienes. Esta situación de dependencia y de obediencia—lo contrario podría ocasionar el ser desheredado—generaba una serie de conflictos y tensiones dentro del ámbito del hogar entre el heredero (y su familia) y los progenitores. La cesión de la herencia tras la muerte y la amenaza de dejársela a otro hijo si el *vinculeiro* no cumple con sus obligaciones es el seguro o garantía que tiene el padre de que en sus últimos años de vida será debidamente cuidado. Así lo refleja el propio refranero popular gallego de forma explícita:

—*Hastra que morra o arrieiro, non se sabe de quen son as bestas* (Hasta que muera el arriero no se sabe de quién son las bestias).

—*Non se sabe de quen é a recua ata que morre o arrieiro* (No se sabe de quién es la recua hasta que muere el arriero).

—*O que dá o que ten antes de que morra, merece que lle den coa cachiporra* (El que da lo que tiene antes de morir merece que le den con la cachiporra).

—*O que dá o que ten en vida, que colla o saco e pida* (El que da lo que tiene en vida que coja el saco y que pida).

—*O que dá o que ten a quen o atende, non o dá, que ben o vende* (El que da lo que tiene a quien lo atiende no lo da, que bien lo vende)

Tensiones que se podían ver agravadas por la sumisión también del cónyuge del *vinculeiro* a los deseos y mandatos de los suegros. En consecuencia, la expulsión del padre de casa, o su abandono, supone para el hijo heredero la liberación de sus obligaciones respecto a sus padres y la obtención de la autonomía personal y familiar. Estas leyendas donde se narra el intento de abandono de los padres podrían reflejar precisamente esas tensiones familiares y esa lucha de intereses entre padres e hijos herederos. De esta forma el relato sirve para sancionar a aquellos primogénitos que incumplen su contrato de cuidado de los padres a cambio de la herencia prometida, pues ellos también han de ser abandonados por sus hijos y, a la vez, sirve para recordarle al padre las posibles consecuencias de un abuso de su poder y de su posición de fuerza. Para entender perfectamente esta dinámica de dependencia mutua y de tensiones entre padre e hijo heredero nos remitimos a los trabajos de Carmelo Lisón Tolosana sobre el parentesco gallego, de

los cuales transcribimos alguno de los pasajes más reveladores (1971: 207–208):

*La relación padre/ hijo es compleja. El hijo no tiene que emigrar o buscarse otro modus vivendi; sigue en la casa paterna de la que un día será el petrucio; su futuro está resuelto. Pero no el presente. Por capitulaciones de la manda se compromete a: 1) vivir con su esposa e hijos en la casa y compañía de sus padres; 2) trabajar los bienes de éstos bajo su dirección y gratuitamente; 3) respetar el usufructo vitalicio del donante que sobreviva; 4) alimentar en sentido amplio a sus hermanos solteros o viudos que quieran quedarse en casa trabajando gratuitamente para la misma y que no hayan reclamado su parte de la herencia; 5) acostumbra los padres a poner al mejorado la condición de que los “funere”, pagando entierro y funeral. La cláusula segunda es la más delicada: el hijo carece de autoridad y peculio propio, es—según frase ya citada—“como un criado que está sin sueldo, [solo] por la comida”. Y esto es general, no depende de zonas ni formas de manda.*

*[...] El que ordena y manda es el padre, el viejo. Los productos de las ventas se los queda o vello. O vello dice que hay que hacer en cada campo [...] El herdeiro se encuentra en una situación ambigua: por una parte sus obligaciones como padre y esposo aumentan, pero por otra su rol es futuro, su autoridad inexistente como sus decisiones, su peculio nulo. A pesar de estar casado y sr padre no ha llegado a mayor de edad. Se le hace ser niño y persona mayor al mismo tiempo. Las frustraciones y tensiones se acumulan, los estallidos son con frecuencia violentos.*

*Los intereses del mejorado y del padre son opuestos y el equilibrio es difícil de conseguir; el dominio de uno implica la frustración del otro. La supremacía paterna y la sujeción filial de los primeros años de matrimonio de éste se invierten con el tiempo en dominio filial y sumisión paterna.*

Esta situación se complica aún más para la mujer del hijo, cuya situación de supeditación es mayor y la relación suegra–nuera puede llegar a ser muy difícil. Lo que crea mayores tensiones en el seno de las dos familias que conviven bajo el mismo techo. Cuando el hijo heredero finalmente se hace cargo de los bienes y de su gestión las relaciones de poder se invierten y en estos casos es cuando se producen situaciones en las que el cuidado de los padres ancianos puede ser deficitario debido a una especie de sentimiento de venganza y a la carga que

supone su cuidado, sobre todo si este se prolonga en el tiempo. Tal y como explica Lisón Tolosana (1971: 225–226):

*Cuando el meirazo toma definitivamente las riendas de la casa ha conseguido su mayoría real de edad. El hijo controla y manda, el padre ayuda. La manda está popularmente considerada como un seguro de vejez que hacen los padres para que el hijo les atienda en este período último e vida. He conocido muchos casos—y desde luego son los más frecuentes—en que los cuidados y atenciones para con los “vellos” son excelentes. Pero conviene no engañarse: como la inversión de roles simplemente invierte el campo de fuerzas y la estructura de posiciones—ahora invertidas—sigue siendo la misma, las consecuencias serán en principio similares. No cabe duda de que la pietas filial hacia la ancianidad paterna es un nuevo elemento en el campo de fuerzas que puede y de hecho tempera el condicionamiento estructural... [...] Por lo demás, hasta escritores regionales han dedicado algunas leves líneas a las relaciones conflictivas hijo/ padre en la vejez del último. Dice Risco: “Acontez a miudo que os fillos ó principio pórtanse como deben, mais logo, si os pais viven moito, encomenzan a cansar, e os agarimos vanse trocando en liortas e os coidados van quedando no que non pode menos de ser”.*

En estas circunstancias la práctica del senicidio resultaba plausible, cuando menos a nivel teórico, de ahí el temor de los padres a ser abandonados, bien porque se hubiese practicado en algún momento bien porque existiese esa posibilidad. Este hecho puede ser la motivación primaria del surgimiento de esta leyenda. Apunta Lisón (1971: 227):

*La muerte de los ancianos sin conocimiento del médico ha sido lo normal, hasta muy recientemente y todavía se dan casos. Las respuestas que han dado los médicos a mis preguntas han sido tajantes: valgan dos ejemplos representativos: “hasta que comenzaron a cobrar el subsidio, los de sesenta años arriba morían siempre sin avisarme”. “hace unos doce años murieron tres ancianos sin que me llamaran. Eran pobres y los tenían arrinconados. Desde que cobran el subsidio me llaman más”. El “vello” ya no es inútil en la casa. Un anciano me decía y la frase es también muy representativa: “sólo me queda morir, soy inútil en la casa y una carga para todos”.*

Inciendo en este aspecto, un testimonio de un médico de Lugo recogido por Lisón Tolosana es explícito en su narración de casos de abandono e desatención de los ancianos (1971: 228):

*Los padres, conforme van pasando los años son arrinconados, no les dan lo suficiente para comer, ni para vestir, no comen en la mesa con los demás sino en un rincón. Si valen, los mandan con las vacas, y se dan casos de que en invierno, si vuelven pronto por el frío, les hacen volver con las vacas otra vez al monte...” A los viejos los arrinconan de tal manera que los consideran como trastos inútiles en las casas [...] Así se satisface el antagonismo [...] Y desde luego muchos no me llaman cuando el patrón está gravemente enfermo, y el viejo muere sin que yo lo haya visto.*

Si analizamos las diferentes versiones de la leyenda del abandono de los ancianos podemos detectar una serie de trazos que, a nuestro entender, son muy significativos para argumentar este posible origen (o reasignación funcional) del mitologema. Veamos cuales son:

- Es siempre un miembro varón de la familia el que abandona al anciano. Es significativo que en ninguna de las leyendas recogidas se hable de una hija o de una anciana. Los protagonistas del relato son padre anciano, hijo varón y, a veces, el nieto varón. Por lo tanto, la leyenda nos remite a un sistema de parentesco patrilineal y a una pauta patrilocal. Hay que aclarar que los sistemas de herencia patrilineal no son típicos de sociedades de cazadores-recolectores, lo que nos volvería a situar en el contexto de sociedades agrícolas.
- Normalmente se trata del hijo varón que, obviamente, comparte casa con su padre. Esto quiere decir que el protagonista de la leyenda, junto al anciano, es el hijo varón que vive y cuida a los padres, esto es el heredero principal, el *vinculeiro* y *mellorado*.
- A veces es el nieto el encargado, por mandato de su padre, de ir con el abuelo a la montaña para allí abandonarlo a su suerte. Este aspecto del relato nos revela que tres generaciones vivían en la misma casa y que la supeditación del hijo *vinculeiro* se prolongaba mucho en el tiempo, hasta tal punto de llegar a tener y criar a sus propios hijos en la casa de su padre y bajo sus designios. Además, el hecho de que el hijo del anciano tenga, a su vez, un hijo nos indica claramente que tiene que ser el hijo heredero *vinculeiro*, pues si fuese otro hijo y no el mejorado, su estancia en la

casa quedaría supeditada a mantener la soltería de por vida o, si se casa, a abandonar el hogar familiar, pues no pueden convivir bajo el mismo techo dos familias nucleares además de la de los cabeza de familia.

- La presencia de una casa y un lugar de residencia fija nos habla de sociedades sedentarias y agrarias, no de cazadores–recolectores.

Un tema que no puede escapar a nuestro análisis es que las diferentes leyendas del abandono de los ancianos no nos presentan este hecho como algo extraordinario, fruto de una necesidad acuciante de supervivencia que obliga a deshacerse de los ancianos, sino como una pauta, algo que venía ocurriendo de forma habitual y tradicional hasta que el hijo protagonista es consciente de que a él le va a pasar igual y decide romper la norma que venía siendo practicada de forma consuetudinaria. Expresiones como: “Pois aquí acábase a fada” o “Aquí acábase” (entiéndase la tradición del abandono) reflejan claramente esta idea de la ruptura de una práctica repetida y habitual. Este hecho contrasta con todo lo que sabemos históricamente sobre la práctica del senicidio pues, como ya se ha comentado, en los casos que se ha dado esta práctica, sean estos en sociedades de cazadores–recolectores o de agricultores sedentarios, siempre se ha debido a causas extraordinarias que ponían en peligro la subsistencia del grupo y que obligaban a adoptar estas drásticas, y seguramente traumáticas, medidas, pero nunca ha existido como una práctica habitual y repetida en el tiempo hasta el punto de instituirse en una suerte de norma no escrita que dicta que hay que deshacerse de los ancianos. Por lo tanto, este hecho contradictorio introduce en el relato una componente de ficción que nos hace pensar o bien que se debe a un factor de contaminación y reelaboración del mito o bien que lo que estas leyendas ocultan no es el recuerdo de una antigua costumbre de senicidio o, si se prefiere, de eutanasia activa, sino que lo que nos revela es la existencia de un conflicto intergeneracional por la posesión de la tierra y la casa. Por lo tanto, bajo esta segunda premisa, este mitologema sería una construcción simbólica que nos transmite la problemática de la estructura casa–familia–herencia y las tensiones que se producen en el seno de la

familia patrilineal entre el *pater familias* y su heredero principal (*vinculeiro mellorado*) por la posesión de la casa y sus tierras vinculadas y por la lucha de su autonomía económica, su rango y poder en el seno de la familia. Expliquemos esta afirmación con más detalle.

En conclusión, de este análisis estructural de los elementos constitutivos de la leyenda obtenemos el siguiente marco cultural e ideológico de referencia: sociedad agraria, con régimen de propiedad privada, con sistema de parentesco patrilineal, pauta patrilocal y sistema de herencia del hijo primogénito o mejorado.

## 10. Una explicación holística

Tras abordar el estudio del mitologema del abandono de los viejos desde distintas ópticas y analizadas las perspectivas temporales, geográficas, estructurales o funcionales, podemos englobar todos estos acercamientos en una teoría explicativa holística que dé cuenta de lo que, *a priori*, podrían parecer explicaciones contrapuestas. Para entender el carácter aglutinador de esta hipótesis interpretativa debemos tener en cuenta una serie de características propias de los mitos: estiramiento temporal, el desbordamiento espacial, la estratigrafía y la concatenación de mitemas.

Sabemos que los mitos sufren un estiramiento temporal, es decir, que sufren la constante modernización de su marco temporal. Los cambios culturales, ideológicos o sociales pueden conllevar actualizaciones de los mitos. Como bien matiza Xaverio Ballester (2018: 13–14): *Si un mito [...] si un mitologema [...] ha llegado hasta nuestros días, este se habrá inevitablemente estirado y habrá ido integrando elementos actuales o al menos más modernos*. Los mitos sufren también un desbordamiento espacial, como podemos observar en el mitologema del abandono de los viejos (Ballester 2018: 10): *Podemos encontrarnos con las mismas historietas diseminadas por vastísimos territorios y pueblos variadísimos que, sin embargo, históricamente nunca llegaron a tener contacto, a veces incluso non topamos con verdaderos contares planetarios*. Y tal como indica Ballester (2018: 11): *Pero para que esencialmente una misma idea, un mismo relato pueda servir a tantos y tan diversos lugares y tiempos, este debe poseer, por lógica, una cierta capacidad adaptativa, una cierta*

*ductilidad*. Por eso encontramos matices y diferencias en el desarrollo del mito según el contexto cultural en el que nos encontremos. Los mitos, además, se replican por concatenación, enlazando un mitema común significativo de un mito con otros mitemas. Lo cual explica la diversidad de matices que puede presentar un mito en diferentes culturas o momentos históricos. Por último, los mitos tienen una estratigrafía y *la escenografía o bien la localización de los elementos culturales más vetustos pueden darnos alguna pista sobre el contexto cultural en el cual el cuento fuera engendrado* (Ballester 2018: 14).

En el caso que nos ocupa, y debido a lo extendido del mitologema en todos los continentes, podemos afirmar que estamos ante un mitologema poligenético, es decir, que pueden haber surgido de forma independiente en diversos puntos del planeta. Estaríamos ante desarrollos paralelos en los que diferentes culturas, ante el mismo estímulo, producen creaciones similares. Por eso, tal y como dice Xaverio Ballester (2018: 21): *Ante un mito común el problema céntrico para el investigador estribará en determinar a qué se debe: o bien si a nuestra universal condición de humanos—es decir: esencialmente a nuestra psicología o forma de muy parecida de reaccionar ante bien similares experiencias—o bien a una compartida historia humana: a nuestra ideología*. En nuestra opinión esta poligenia mítica se debe a que todas las sociedades humanas antiguas han tenido que enfrentarse a problemas similares, como sería el caso de restricciones de población ante situaciones de carestía, de ahí que las construcciones culturales, simbólicas, ante este fenómeno sean similares, dando lugar a un mismo mitologema en las diferentes latitudes. Como dice Ballester (2018: 33): *En los más prístinos orígenes, las necesidades vitales, cercanas y perentorias [...] deben se construir por pura lógica el motivo primario de todos los ritos y creencias*. Esta idea se refuerza si tenemos en cuenta que los mitos tienen de manera regular su origen en un hito, es decir, *en cualquier evento importante, relevante, trascendental, ya sea extraordinario y excepcional, como un cataclismo o un acontecimiento histórico, o cualquier acontecer ordinario y cotidiano, pero trascendente como la vida o la muerte* (Ballester 2018: 29). Sin lugar a dudas, la falta de recursos, el hambre o la pérdida de movilidad del grupo ante circunstancias vitales que así lo obligase son hitos relevantes que pudieron dejar su huella cultural en forma de mitos.



Llegados a este momento podemos ya exponer nuestra hipótesis explicativa del mitologema del abandono de los ancianos:

1. Estamos ante un mito originado en el paleolítico superior debido a un hito: la necesidad de realizar prácticas de control poblacional del grupo cazador-recolector. La escenografía, los elementos constituyentes del relato, la existencia de un hito de importancia vital para las comunidades humanas, el desbordamiento espacial y el estiramiento temporal, entre otros factores, así parecen indicarlo.
2. El mitologema es actualizado con el paso del tiempo y los cambios socioculturales, de forma que sigue presente en sociedades agrarias donde, además, se siguen produciendo episodios de hambruna y situaciones estructurales de necesidad que han llevado, a lo largo de la historia, a la práctica de la *gerontófona*. La incorporación, o transformación, del elemento textil manta, las referencias a pautas de parentesco patrilineal, la localización de los lugares del senicidio en puntos concretos de la geografía de la comunidad y que estos se correspondan a lugares arqueológicos o las referencias históricas y etnográficas a la existencia de este tipo de prácticas en sociedades agrarias son algunos de los indicadores de esta transformación y actualización del mito.
3. El mitologema ha servido en Galicia para expresar las tensiones estructurales propias de los sistemas de parentesco de herencia patrilineal y pauta de residencia patrilocal, lo que Lisón Tolosana llama la *manda patrilineal*. El análisis de estas tensiones familiares y de las estructuras de parentesco y sistemas de herencia coincide con lo que las leyendas nos revelan. Podemos decir que el mitologema, por lo menos en el caso gallego, se convierte en un texto normativo que nos ilustra sobre las dinámicas del parentesco y de la herencia.
4. Las diferentes leyendas que comparten el mitologema cumplieron en las sociedades tradicionales de base económica agraria una función moralizante de respeto y cuidado a los progenitores como refuerzo del sistema de parentesco, base de la estructura social. Podemos concluir que tanto en este caso como en el anterior el

mito evoluciona y pasa de recordar un hito que afectaba a las sociedades cazadoras-recolectoras a convertirse en una herramienta funcional de perpetuación de los modelos de parentesco de las sociedades agrarias de familia extendida.

### 11. ¿Abandono o eutanasia?

Dejamos para el final una tipología de leyendas del abandono de ancianos que presenta un cariz distorsionador del marco ideológico analizado. Nos referimos a aquellas leyendas en las que el anciano emprende voluntariamente su marcha hacia ese lugar apartado donde abandonarse a su muerte. Este hecho se produce cuando el anciano, o la anciana, considera que ya ha llegado su momento de morir, bien debido a su avanzada edad y cansancio vital o bien porque sufre una enfermedad irreversible. En este caso, su deseo es morir con dignidad, sin ser una carga para su familia y sin prolongar innecesariamente su sufrimiento y el de los demás. Llegado este momento es necesario abordar este trance de la mejor forma posible para tener lo que en Galicia se denomina *unha boa morte*, esto es, una buena muerte. Por *boa morte* se considera una muerte anunciada y con el suficiente tiempo como para prepararse, tanto mental como materialmente. Una muerte que sobreviene una vez que ya se ha podido hacer el reparto de los bienes y las *partixas* (hijuelas), que la herencia está arreglada, las deudas pagadas y que ya nos hemos despedido de los familiares para poder partir en paz. A este respecto pude recoger de una vecina del Ayuntamiento de Campo Lameiro (provincia de Pontevedra) una tradición/leyenda muy interesante y absolutamente inédita. Hablamos de la creencia de que antiguamente, cuando un anciano veía que la muerte ya estaba cerca, y una vez arreglados todos los papeles de la herencia y demás trámites, emprendía voluntariamente su marcha hacia un lugar indeterminado de las sierras del Ayuntamiento de Fornelos de Montes y allí, tras tomar una infusión de *digitalis purpurea*, que le haría más dulce y llevadero el trance, se abandonaba a su muerte. Recordemos que en el Ayuntamiento de Fornelo de Montes se localizan dos lugares asociados al mito del abandono de ancianos: la Eira dos vellos y el desconcertante yacimiento arqueológico conocido como Cidades dos mortos das Costas do Alén (Ciudad de los muertos de las cuestas del más allá).

Debido al valor antropológico del testimonio, procedo a transcribirlo tal y como aquella vecina lo explicaba.

*É unha pranta que ten a maior efectividade cara á tardiña. É o que lle chamamos os croques, de onde sacan a dixitalina. As follas da base son moi venenosas tomadas, inxeridas. O meu abuelo nos contou... pero realmente non era un abandono de vellos, como el mo contou sinón que era o vello, ou a persoa que... a ver... é que eu son do rural e si é certo que hai cousas que ves, e que noutros sitio non. Chega un momento en que ti sabes que vas morrer, a xente sábeo e veo, entonces, nese momento, esa xente, mentres aínda se valía aproveitaba ese aviso de morte que recibía para poñer todo en orde para que os fillos non quedaran peledos. Eso era unha boa morte. Despois, para quitarse do medio e tamén para non darlles traballo, era cando, unha vez solucionado todo, se despedía e iba... non é que o levaran, é que iba. Marchaban porque chegara o momento e ao chegar alí, coa pranta facían a tisana, tomábana e morrían alí. Cos croques [...] coa folla.*

*Era unha vergoña para a familia que a persoa que sabe que lle está chegando a hora que se ressitia, que impoña a súa morte á familia [...] Unha mala morte non só é un accidente ou unha desgracia, é morrer sen deixar todo en orde, porque eso pode producir malestares entre os fillos e eso para a familia é unha desgracia, sabes? E entonces, pues bueno eso é que me contaba a min.*

*Meu avó... nós somos de Campo Lameiro [...] Eu non me acordo como lle chamaban pero si que decía que había un sitio onde iban os vellos a morrer a Fornelos. El non sabía exactamente onde estaban. El decíame aquí cerca, en Fornelos*

Traducción al español:

*Es una planta que tiene la mayor efectividad hacia la tarde. Es lo que llamamos los croques, de donde sacan la digitalina. Las hojas de la base son muy venenosas tomadas, ingeridas. Mi abuelo nos contó... pero realmente no era un abandono de viejos, como él me lo contó sino que era el viejo, o la persona que... al ver... es que yo soy del rural y si es cierto que hay cosas que ves, y que en otros sitio no. Llega un momento en que tú sabes que vas a morir, la gente lo sabe y lo ve, entonces, en ese momento, esa gente, mientras aún se valía aprovechaba ese aviso de muerte que recibía para poner todo en orden para que los hijos no quedasen peledos. Eso era una buena muerte. Después, para quitarse del medio y también para no darles trabajo, era cuando, una vez solucionado todo, se despedía e iba... no es*

*que lo llevaran, es que iba. Marchaban porque había llegado el momento y al llegar allí, con la planta hacían la tisana, la tomaban y morían allí. Con los croques [...] con la hoja.*

*Era una vergüenza para la familia que la persona que sabe que le está llegando la hora que se resista, que imponga su muerte a la familia [...] Una mala muerte no solo es un accidente o una desgracia, es morir sin dejar todo en orden, porque eso puede producir malestares entre los hijos y eso para la familia es una desgracia, ¿sabes? Y entonces, pues bueno, eso es lo que me contaba a mí.*

*Mi abuelo... nosotros somos de Campo Lameiro [...] Yo no me acuerdo como le llamaban, pero sí que decía que había un sitio donde iban los viejos a morir a Fornelos. Él no sabía exactamente donde estaba. Él me decía aquí cerca, en Fornelos.*

Es aquí donde recuperamos el testimonio ya citado de Taboada Chivite en el que comentaba que en Guimarães (norte de Portugal) a una mujer moribunda le suministraban infusiones “humeantes y perfumadas que le proporcionaban una muerte suave”. Quizás estemos hablando del mismo tipo de brebaje anestésico o directamente para favorecer el rápido fallecimiento. Se abre así una nueva e inédita vía de investigación, en la que aún tendremos mucho que ahondar, pero que nos hace intuir la existencia en Galicia de una serie de conocimientos etnobotánicos y de usos o ritos tradicionales vinculados a la práctica de la eutanasia.

Sobre la existencia en nuestras sociedades rurales de algún tipo de especialista dedicado a ayudar al moribundo en los últimos momentos, posiblemente a través de la asfixia con una almohada, hemos recogido una sola referencia oral, pero la prudencia metodológica y la escasez de datos, y la de posibilidad de triangularlos, nos obligan a poner esta información en cuarentena al no haber podido confirmarla. En todo caso, de confirmarse en el futuro este hecho nos revelaría prácticas tradicionales como la de la figura femenina de la *Accabadora*, en Cerdeña. Mujer que, según la tradición oral sarda, practicaba la eutanasia a demanda de los familiares del enfermo terminal. La *Accabadora* realizaba el rito siempre de noche, cubriendo su rostro y a solas con el moribundo. Armada con un mazo de olivo, el *mazzolu*, golpeaba al

enfermo en la frente o en la nuca, poniendo fin así a su agonía ante el agradecimiento de la familia. Otras fuentes hablan de que la técnica consistía en el estrangulamiento o la asfixia con la almohada, o incluso en el quiebro de las vértebras cervicales tras posar la nuca del moribundo sobre un yugo, tal y como explica la novelista Michela Murgia (*La Vanguardia*, 19/12/2011). El debate sobre la existencia real de tal especialista no está cerrado. Lo cual es obvio pues, teniendo en cuenta que la eutanasia es una práctica sancionada moral y penalmente en las sociedades católicas, esta se realizaría en secreto y en la más estricta confidencialidad. De igual manera se practicaban los abortos y se siguen practicando en aquellas sociedades donde está penado. Pese a estas dudas, lo cierto es que en el Museo Etnográfico Gallueras (*Il museo della Femina Acabbadora*) se expone uno de esos mazos utilizados por la *Accabadora* y que fue encontrado en 1996 oculto en una casa abandonada de la zona. Además, la escritora Sabrina Parigi, en su artículo titulado “S’Accabadora: dal Folklore Sardo la Dolce Morte” (publicado en la web <https://www.3pietre.it/saccabadora/>) indica que las últimas intervenciones de una *Accabadora* de las que se tiene noticia datan de 1929, en Luras, y del 1952, en Orgosolo.

En relación con la leyenda anterior, la muerte voluntaria del anciano, el escritor Carlos Solla, en su obra *Almanaque de encantos. Mitología da Terra de Cerdedo*, narra, con cierto aire poético y literario, una leyenda recogida en el Ayuntamiento de Cerdedo (provincia de Pontevedra) según la cual existía un lugar en el monte—Porto do Vello—al que los ancianos que marchaban de sus casas se dirigían en busca de la muerte cuando consideraban que había llegado ya su hora. Transcribimos el relato tal y como lo narra el autor citado:

*No Fragoso do Monte de Abelaíndo atópase o Porto do Vello, pasadoiro sen retorno. Ninguén acorda velo, mais os antigos sabían que cando o seu tempo era chegado. Esgotadas as forzas, acurralados polas doenzas, incapaces de desenvolver tarefa ningunha, celosos gardiáns da súa dignidade, homes e mulleres, transmitida toda a sabenza, despedíanse dos seus e sen virar a vista encamiñábanse paseniño cara ao Porto do Vello. Procuraban alí abeiro entre os outeiros e agochadiños, taxando unha codia de pan, agardaban que a afame, o frío ou algunha fera dispuxese axiña dos corpos, liberando o espírito da gaiola do mundo.*

### Traducción al español:

*En el Fragoso del Monte de Abelaíndo se encuentra el Porto do Vello, pasillo sin retorno. Nadie se acuerda de verlo, pero los antiguos sabían que cuando su tiempo había llegado. Agotadas sus fuerzas, acorralados por las dolencias, incapaces de desarrollar ninguna tarea, celosos guardianes de su dignidad, hombres y mujeres, transmitida toda la sabiduría, se despedían de los suyos y sin mirar atrás se dirigían despacio hacia el Porto do Vello. Buscaban allí refugio entre las rocas y acurrucados, comiendo un trozo de pan, aguardaban que el hambre, el frío o alguna fiera dispusiese rápidamente de sus cuerpos, liberando el espíritu de la jaula del mundo.*

Llegados a este momento en que uno ya está listo para la muerte puede afrontarla lúcida y serenamente de varias formas posibles:

- Una, encamándose voluntariamente hasta que le sobreviene la muerte. Pondré un ejemplo recogido a un vecino del Ayuntamiento de Negreira (provincia de A Coruña), el Sr. Jorge Hombre, en el que me contaba cómo afrontó la muerte su abuela. Esta señora en cuestión tenía el don, o así lo creían su familia y vecinos, de ver con antelación la llegada de la muerte. Era habitual que predijese con unos días de antelación el fallecimiento de sus vecinos pues, según aseguraba, se le aparecía la Santa Compañía portando el féretro en el que iba el futuro fallecido. Tal y como me explicó este informante, un día su abuela, ya en la centena de años, les comunicó en casa que estaba cansada de vivir y que ya se quería morir. Acto seguido se metió en cama y a los pocos días falleció.
- Otra forma de abordar este tránsito es a través del suicidio. En relación con este hecho puedo citar el caso significativo de una anciana de una aldea del ayuntamiento de Porto do Son, que recurrentemente y como algo perfectamente interiorizado, narraba la leyenda del abandono de los viejos a su familia y que, una vez diagnosticada una enfermedad irreversible y que podría acabar con ella postrada en la cama y totalmente dependiente, decidió suicidarse con la ingesta de pastillas.
- Como última opción tendríamos lo que puede sugerir este tipo de leyendas: la práctica de la eutanasia, bien por abandonarse en

el monte, tal y como refleja la leyenda del Porto do Vello, bien por la ingesta de algún tipo de sustancia mortífera, como nos cuenta la tradición recogida en Campo Lameiro.

Frente a este tipo de relatos podemos optar por dos interpretaciones: la histórica y la de la contaminación.

- Desde la perspectiva histórica podemos pensar que, en este caso, el relato sí se podría corresponder a una práctica real que haya acontecido en determinados momentos históricos. El relato recogido en Campo Lameiro es tan explícito en la descripción del propio método del suicidio o eutanasia (uso de la digitalia) que nos hace pensar que, en este caso, sí podemos estar delante de una leyenda de base histórica y verídica.
- También se puede pensar que se ha producido una contaminación del relato original del abandono de los ancianos con la memoria de la práctica de la eutanasia, y que esto ha llevado a configurar un tipo de relato en el que se juntan ambos hechos: el mitologema del abandono y el hecho real de la práctica de la eutanasia en el mundo rural gallego, algo aún por estudiar debido a lo complejo y tabú del fenómeno.

## **Conclusiones**

Llega el momento de ponerle fin a este trabajo y de exponer nuestras conclusiones.

1. El folclore gallego es especialmente rico en versiones y extensión de la leyenda del abandono de los ancianos.
2. Asimismo, estas leyendas están vivas en la memoria de la gente y se cuentan como algo cierto que aconteció en un pasado no muy lejano.
3. Sin lugar a dudas la leyenda del abandono de los ancianos tiene una clara componente de cuento moralizante sobre el cuidado filial de los padres, pero este aspecto en absoluto agota todas las posibles interpretaciones del relato ni da una explicación al porqué de su creación.

4. Del análisis de la leyenda nos atrevemos a hipotetizar que estos relatos pueden tener una base histórica, como así nos demuestran los estudios antropológicos realizados en diferentes grupos humanos a lo largo del tiempo. En este caso tenemos dos posibilidades. La primera: el origen de la leyenda podría estar en tiempos y sociedades de cazadores–recolectores en los que las prácticas de control de población eran necesarias. En este caso podríamos estar ante una leyenda de origen paleolítico, algo que ya se ha demostrado en los últimos años para otros mitologemas. La segunda posibilidad nos remite a tiempos más modernos, a contextos históricos y culturales en los que las masas campesinas no poseían la propiedad de la tierra (no existía sistema de herencia de la tierra y por tanto el interés material no regía el cuidado de los ancianos), y las épocas de hambruna podían hacer necesarias medidas de supervivencia tan drásticas como la de dejar morir a los miembros más ancianos e improductivos de la familia. Nosotros nos decantamos por un origen prístino en el paleolítico superior con consiguientes actualizaciones del mitologema, además de contaminaciones y readaptaciones a sociedades agrarias.
5. Aunque las explicaciones histórica y estructural no son excluyentes, pensamos que la leyenda del abandono de los ancianos en el caso gallego nos está hablando de las relaciones siempre complejas, y no exentas de problemas, entre la posesión de la casa, la familia y los sistemas de herencia. La leyenda haría especial hincapié en la conflictiva relación de dependencia mutua entre el cabeza de familia y su hijo heredero y su familia nuclear. La leyenda serviría de válvula simbólica de escape para estas tensiones en las dos direcciones opuestas de la relación padre–hijo heredero, así como de marco normativo. Para el hijo sería el recordatorio de que como trate al padre le han de tratar a él. Para el padre sería el aviso de que, si se excede en su posición de poder y subyugación de su hijo y su familia, podría acabar siendo abandonado a su suerte en el monte.

Por último, algunas versiones de la leyenda parecen hablarnos de la existencia de una desconocida y clandestina práctica de eutanasia ac-



tiva (no confirmada) o de suicidio por parte de algunos ancianos que voluntaria y conscientemente deciden poner fin a sus vidas cuando consideran que ha llegado el momento oportuno. Esta práctica tendría que ver con lo que culturalmente en Galicia se considera una buena muerte. En estas prácticas de eutanasia tradicional, entre otros elementos y posibles especialistas, entrarían en juego hondos conocimientos de etnobotánica con el fin de preparar brebajes que facilitasen este último tránsito vital de cara a una muerte plácida e indolora.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AMELA, Víctor. M. Entrevista a Michele Murgia. *La Vanguardia*, 19/12/2011.

AGUSTÍN FLORES, C. (2008): “Aumento poblacional y control demográfico entre los cazadores–recolectores tardíos del centro–sur pampeano”. En *Cazadores–recolectores del Cono Sur. Revista de Arqueología*, vol. 3, 2008/09, Mar del Plata, Argentina.

ARCE RUIZ, O. “Cazadores y recolectores. Una aproximación teórica”. En *Gazeta de Antropología*, 2005, 21, artículo 22.

BALLESTER, Xaverio. “Mitología galaica primordial”. En *Fol de Veleno. Anuario de Antropoloxía e historia de Galiza*, 9, 2020, Sociedade Antropolóxica Galega.

BALLESTER, Xaverio. *Gemelos, Ciclópes y Chamanes. Tes Exegēsis Míticas*, Mitáforas 9, Madrid 2018.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Procesos interculturales*, Siglo XXI, México 2006.

BENOZZO, Francesco. *Etnofilologia. Un'introduzione*, Liguori Editore, Nápoles 2010.

DE TORRES LUNA, M.<sup>a</sup> Pilar y LOIS GONZÁLEZ, Rubén C. “Los regímenes de tenencia en Galicia (España). El caso de las provincias interiores”. Comunicación presentada en el *5éme Colloque International de Géographie Sociale*, Université de Rennes, 2, Fevrier 1991.

ESTRABÓN. *Geografía. Libros II–III*. Editorial Gredos S.A., Madrid 2001.

FERNÁNDEZ, Lorenzo. “Antiguas habitaciones de pastores en la Sierra del Leboreiro”. En *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Tomo II. Santiago de Compostela 1946–47.

FERRO RUIBAL, Xesús. *Refraneiro galego máis frecuente*. La Voz de Galicia y Editorial Galaxia. A Coruña 2002,

GARCÍA-SABELL, Domingo. *Notas para una antropología del hombre gallego*. Ediciones Península. Madrid 1966.

GEORGEVITCH, T. R. “The Killing of the Khazar Kings”. *Folk-Lore* (3 September 1918). Folk-Lore Society. London 1918,

HARRIS, Marvin (y E. B. Ross). “La regulación de la población entre los primeros recolectores humanos”, en *Muerte, sexo y fecundidad: La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*. Alianza Editorial. Madrid 1991.

HARRIS, Marvin. *Caníbales y reyes*. Salvat editores. Barcelona 1986.

HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Ángel. “Catálogo Tipológico del Cuento Folclórico en Murcia”. En *El Jardín de la Voz. Biblioteca de Literatura Oral y Cultura Popular*, 13. Serie “Literatura, Etnografía, Antropología”. Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá. Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Centro de Estudios Cervantinos. Madrid,

JESUDASAN, Dennis S. “Thalaikoothal: death in 26 shades”. En *The Hindu*, 18/02/2016.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Perfiles simbólico-morales de la Cultura Gallega*. Akal. Madrid 1974,

LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *Antropología Cultural de Galicia*. Siglo XXI de España Editores, SA. Madrid 1971.

MAGNIER, M. “In southern India, relatives sometimes quietly kill their elders”. En *Los Angeles Times*, Jan 15, 2013.

MONTAGUT CONTRERAS, Eduardo. “El régimen de la propiedad de la tierra en el Antiguo Régimen en España”. En *Revista Los ojos de Hipatia*, May 23rd, 2014.

NOIA CAMPOS, Camiño. “A complexa caracterización da lenda oral. A viaxe das bruxas”. En *ADRA. Revista dos socios e socias do Museo do Pobo Galego*, 11. pp. 48–51. Museo do Pobo Galego. Santiago de Compostela 2016.

PAIS PAIS, Jorge y TEJERA GASPAR, Antonio. *La religión de los bena-hoaritas*. Asociación Geógrafos Españoles. 2010.

PARIGI, Sabrina. “S’Accabadora: dal Folklore Sardo la Dolce Morte”. Publicado en <https://www.3pietre.it/saccabadora>. 23 Gennaio 2019.

ROMERO MASÍ, Ana María, POSE MESURA, Xosé Manuel. *Galicia nos textos clásicos*. Edicións do Padroado do Museu Arqueolóxico Provincial de A Coruña. A Coruña 1988.

SAHLINS, Marshall. “La sociedad opulenta primitiva”. En *Economía de la edad de piedra*. Akal, Madrid 1977.

SOLLA, Carlos. *Almanaque de encantos. Mitoloxía da Terra de Cerdedo*. Ediciones Cardeñoso. Vigo 2005.

SUÁREZ LÓPEZ, Jesús. *Cuentos medievales en la tradición oral de Asturias* (2.ª edición en soporte digital). Red de Museos Etnográficos de Asturias. 2009.

TABOADA CHIVITE, Xesús. *Etnografía galega (Cultura espiritual)*. Editorial Galaxia. Vigo 1972.

UTHER, Hans-Jörg. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography (Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson)*. Academia Scientiarum Fennica. Helsinki 2004.

VALDÉS, R. “Los cazadores”, en *Las artes de la subsistencia: Una aproximación tecnológica y ecológica al estudio de la sociedad primitiva*. pp. 11–59. Adara. La Coruña 1977.

WITZEL, E.J. Michael. *The origins of the world’s mythologies*. Oxford University Press. Oxford 2012.

ZAMORA MOSQUERA, Federico. *Refráns e ditos populares galegos*. Editorial Galaxia. Vigo 1972.