

El Pico Sacro y la Reina Lupa. Espiritualidades disidentes en el territorio de Santiago de Compostela*

Pico Sacro and Reina Lupa. Dissident Spiritualities in Santiago de Compostela Territory

RECIBIDO: 13.02.2019 // ACEPTADO: 10.06.2020

Ana Ruiz-Blanch

Incipit
(CSIC)

Resumen

En las tradiciones populares abundan lugares a los que se adjudican propiedades curativas. En este caso de estudio, "La reina Lupa", está vinculada a dos montes en Galicia, el Monte Pindo y el Pico Sacro. En ambos sitios encontramos leyendas y rituales relacionados con esta reina y con procesos de sanación y de fecundidad. La mayoría de estos ritos han caído en desuso, pero no las características sanadoras de los lugares, que se han adaptado a las nuevas formas de espiritualidad y salud. Este artículo quiere analizar estas actualizaciones, que parten de un sustrato material que intersecciona y traza puentes entre saberes tradicionales y nuevas espiritualidades: las dos montañas se caracterizan por su riqueza en hierbas medicinales y en cristales de cuarzo, dotando de materiales de uso actual en terapias alternativas y adaptando estos usos a técnicas características de estas terapias, como la elaboración de esencias florales y de cristales partiendo de las bases establecidas por el doctor Bach.

Palabras clave: Nuevas espiritualidades; remedios florales; montañas sagradas; ontologías.

Abstract

In popular traditions abound places that claim healing properties. In this case of study, "The Queen Lupa", is linked a mountain in Galicia, Pico Sacro. In this place, we find legends and rituals related to this queen and processes of healing and fertility. Most of these rites have fallen into disuse, but not the healing characteristics of the place, which have adapted to the new forms of spirituality and health. This article wants to analyze these updates, which start from a material substrate that intersects and draws bridges between traditional knowledge and new spiritualities. The mountain are characterized by their rich medicinal herbs and quartz crystals, providing materials for current use in therapies alternatives and adapting these uses to techniques characteristic of these therapies, such as the elaboration of floral essences and crystals starting from the bases established by Dr. Eduard Bach.

Keywords: New spiritualities; flower remedies; sacred mountains; ontologies.

* Este trabajo se realiza con la ayuda de una beca predoctoral FPU (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte).

Introducción

La primera vez que oí hablar de la reina Lupa fue estando de vacaciones en Finisterre (Galicia), en el año 2005. Vino de la mano de un folleto del ayuntamiento, donde se comentaba, como atractivo turístico-cultural que, en aquellas tierras, cuando llegó el cadáver del apóstol Santiago, reinaba una mujer, Lupa, viuda, pagana y hechicera. La noble y malvada señora puso no pocos problemas a los discípulos, que habían llegado al fin de la tierra a enterrar al apóstol y con él, la semilla del cristianismo.

Inmediatamente asocié esta historia a las "Nieblas de Avalon" (Zimmer 1986). Había leído la trilogía muchos años antes y había sido para mí una suerte de revelación. En realidad, no sólo para mí: las novelas de Zimmer Bradley forman parte de la corriente de inspiración del culto a la Diosa en Glastonbury (Fedele 2015:248). La autora da voz a Morgana, la hermana de Arturo, hada malvada en la leyenda artúrica y después en gran parte del imaginario moderno occidental. Y explica el proceso de cristianización de los antiguos cultos, a través de su demonización, especialmente encarnada en las mujeres. Desde este razonamiento vi a Lupa como "nuestra Morgana", la mujer malvada objeto de necesario dominio, etc. Además, la mujer se llamaba ni más ni menos que Lupa, lo que me remitía a "Mujeres que corren con los lobos" de Clarisa Pinkola Estés (1992). Más allá del análisis jungiano y arquetípico que trabaja este libro, lo que más interés me despertó era la idea de loba como mujer salvaje, no domesticada, es más, indomesticable. El hecho de hallar una leyenda como la de Lupa precisamente en Finisterre, en las brumas del fin del mundo, en la Galicia mágica, fue también una revelación... Empecé a preguntar por ella y en realidad muy poca gente la conocía, la conoce.

Pero voy a tener que hacer un salto temporal en esta historia, que sólo ha servido de presentación, tanto de Lupa como de la que esto escribe. En 2005, ni había pisado la universidad ni tenía la intención de hacerlo. Mi vida caminaba por otros derroteros que sin embargo me llevaron a que, a día de hoy, esté realizando una tesis doctoral sobre la reina Lupa y en estos momentos escribiendo este artículo.

Una parte importante de la investigación que realizo se centra en el análisis de la incorporación de la figura de Lupa en el discurso y acción de las llamadas "nuevas espiritualidades", concretamente en Galicia. El trabajo de campo etnográfico realizado durante más de dos años me permite observar relaciones dialógicas entre saberes populares (folklore) y las actuales espiritualidades, concretamente en los aspectos terapéuticos o sanadores de ambos. Pero también entre los saberes académicos y otros sistemas de conocimiento. Estos movimientos que un día se estrenaron bajo el nombre de "New Age" y que seguramente alcanzan ya mil nombres, son difíciles de analizar por estar en movimiento permanente, aunque no por ello innecesario (Cornejo *et al.* 2008).

Su constante diversificación no nos exime, más bien al contrario, de tratar de desentrañar, haciendo arqueología del saber, las relaciones que se establecen entre los discursos presentes y pasados, los itinerarios de pervivencia y resistencia de ideas, ritos y actitudes, sus transformaciones, buscando, no tanto "sus leyes de construcción, cuanto sus condiciones de existencia" (Foucault 1991).

La reina Lupa y la interpretación e incorporación que Sagrario -persona con la que empecé mi trabajo de campo-, hace del personaje, su concepción, no sólo como mujer o diosa, sino también como territorio, me ofrecen la posibilidad de adentrarme en lógicas de comprensión donde la agencia no se limita al ser humano. El uso de los "frutos" de este territorio, es decir, de la reina: piedras, flores, que se le ofrecen para elaborar remedios, el método que utiliza para ello, basado en "las flores de Bach" y refrendado por los "rituales de agua" locales y ancestrales, permiten observar el itinerario global-local, contemporáneo-ancestral que se expresa, de diferentes formas, en estas espiritualidades

emergentes y efervescentes. Al mismo tiempo, el particular modo en que Sagrario articula diferentes saberes y creencias, es también una característica general de esta nueva era, donde cada cocinera aporta los componentes "que le resuenan" a su guiso (Weidner 2005:499).

Para ello, presentaré a Lupa y sus capas de interpretación, lo que me llevará a situarla en el territorio, concretamente en una de las montañas en las que las leyendas la ubican, donde da nombre a espacios a los que se atribuyen poderes mágicos y sanadores. También he creído necesario profundizar un poco en el sistema de elaboración de esencias del Dr. Eduard Bach (1941) y su contexto, ya que forma parte de la red dispositiva de estos nuevos imaginarios culturales, tanto en su contenido, que se ha adherido a multitud de prácticas terapéuticas, como en su manera, que apunta la concepción holística que caracteriza estas corrientes (Cornejo *et al.* 2013) y ofrece posibilidades de comparación. Y, por supuesto porque en el estudio de caso que presento sobre Sagrario y su "Círculo Sagrado Gallaecia" juegan un papel de cierta relevancia.

Desde dónde, con quién y cómo

Como he querido anticipar en la introducción, mi "relación" con Lupa es anterior a mi entrada a la universidad. Nacida en 1959, hace poco tiempo descubrí que pertenecía a las "clases creativas", es decir, las personas que nos dedicamos principalmente a la cultura y el arte, lo que nos otorga un gran ingenio para subsistir (Rendueles 2016). Y sí, fue precisamente esta capacidad de reinención permanente la que me llevó a entrar en la universidad en el curso 2008-2009, buscando como sobrevivir a la crisis que se inició el 2007 y que dejó al sector artístico y cultural a dos velas. "Nebulosa de heterodoxias", es uno de los términos que Weidner (2005:520) dice se utilizan para referirse a la temática que nos ocupa. A mí me parece un término adecuado para expresión de mi vida y más concretamente de mi relación con las espiritualidades y los modos de acción (salud incluida) alternativos. Durante más de 40 años he adquirido conocimientos o he participado en prácticas de Tarot, Astrología, Kábala, Bioenergética, Rebirthing, Tai Chi, Tao, Yoga, Esencias Florales, Relajación, Meditación, Budismo, Chamanismo, Santería, Wicca, Bendiciones de Útero, Constelaciones Familiares, Partos Naturales y un largo etc. que, lejos de querer sonar pretencioso, intenta poner de manifiesto que he sido una eterna aprendiz y observadora de corrientes de mi tiempo. Añadir que, a pesar de que a veces las prácticas han sido intensas y no siempre beneficiosas, viajo curiosa por mi nomadismo vital y espiritual, sin demasiados compromisos más que conmigo misma y con el debido respeto. Ello, claro, abre puertas a la investigación antropológica de la materia, puesto que conozco las contraseñas culturales requeridas para introducirme en estos espacios y llevo observando sus interiores toda la vida de un modo participativo. Pero me coloca, a la hora del trabajo etnográfico en posiciones paradójicas: por un lado, supe por Rimbaud, antes que lo citara Giobellina (2003:21) que "*je est un autre*", y la formación profesional (como antropóloga) o las ideas preconcebidas no me condicionan (Giobellina 2003:28), por lo menos desde la experiencia estrictamente académica. Sin embargo, se me hace más difícil aplicar los rudimentos metodológicos (como quien ha tocado el piano toda la vida de oídas y se enfrenta a partituras, solfeo y armonía) y establecer nuevas formas de intercambio con los sujetos que a partir de ahora son de estudio. Sirva esta información para situar mi conocimiento (Haraway 1988), desde un orden feminista. Y desde este orden, seguir la idea de "partir de sí" (Rivera 2006:40), que tiene un hermoso doble sentido, puesto que significa a la vez que viene de una y que va hacia otra parte.

Respecto al trabajo antropológico sobre un tema que me es tan cercano, aumenta su complejidad y tal vez por esto se hace interesante abordarlo, cuando el tratamiento de la religión en la antropología vadea también entre la dificultad de ofrecer racionalidad a lo irracional, explicación a lo inexplicable (Cantón 2003:270). Pero este es precisamente su compromiso, "meditar de manera permanente sobre sí misma" (Cantón 2003: 225) lo que en campos como las espiritualidades actuales, que son obvias resonancias de profundos cambios ontológicos, es una verdadera oportunidad disciplinaria. Respondiendo a esta necesidad encontramos *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión*, monografía coordinada por Cornejo *et al.* (2008) a través de la cual no sólo se plantean diferentes estudios de caso en torno al tema sino que también se abordan las cuestiones teóricas y epistemológicas a las que se enfrenta la antropología de la religión.

Con gran capacidad sintetizadora, *Una antropología de las religiones emergentes* de Lynne Hume (2007), da un paseo por prácticamente todo el mundo, y expresa el deseo de "ver, en un futuro, estudios polimetodológicos, multidisciplinarios, más antropología realizada por antropólogos "nativos", más etnografías multisituadas, más etnografías "en el hogar" y una mayor inmersión en las actividades religiosas que se estudian" (2007:137), es decir, incidiendo en la necesidad de revisiones epistemológicas profundas.

El trabajo de Sabina Maliocco (2004) donde revisa el aspecto concreto de la Wicca, parte de este conjunto heterogéneo y entremezclado que se puede tomar como un todo, es particularmente interesante por varios motivos. Uno de ellos es que encuentra en la genealogía del movimiento Wiccano la tarea de varios folkloristas o, dicho de otro modo, muestra como los estudios de las culturas populares han estimulado la creación de nuevos horizontes de prácticas a partir de los elementos que en ellos se han trabajado. A esto sumado el valor de etnografiar su propio *coven* o grupo de Wicca, estableciendo interesantes paralelismos entre la magia, el ritual y el arte.

El movimiento Wicca está íntimamente relacionado con la recuperación de la Diosa, aunque no la tiene en exclusiva, puesto que gran parte de las nuevas espiritualidades incorporan la Diosa-Madre Tierra de muy variadas maneras. Respecto a ella Ana Fedele (2015) observa como las necesidades de referencia cultural en la Península Ibérica impiden la implantación hegemónica de la "Diosa de Glastonbury", operando los diferentes grupos en la búsqueda de estas referencias y su propio modo de hacer.

María Albert y Gil Manuel Hernández (2014) hacen un análisis sociofilosófico desarrollando una idea, la de "anamnesis" de lo sagrado que "implica la recuperación, revitalización y reconfiguración de las viejas formas de conocimiento trascendente vinculado a la antiguas filosofías y religiones, para ser transformadas en las nuevas creativities culturales" (2014: 2-3).

El GRIC (Grup de Recerca sobre Imaginaris Culturals) (Prat *et al.* 2012) nos provee de un paraguas: "Nuevos imaginarios culturales" bajo el que recogen experiencias concretas en terapias naturales, saberes esotéricos, etc. En este volumen que acabo de mencionar, se trabaja la generalidad de la práctica terapéutica en la amalgama de las nuevas espiritualidades, generalidad que se ha profundizado desde diferentes perspectivas (Cornejo 2013; Palacios 2019; Wiedner 2005; entre otros). También coinciden los tres autores en el aspecto individual o individualista como característica común, aunque no acabo de tener claro hasta qué punto no son necesarios consensos para emprender actuaciones a menudo colectivas. En lo que coincido plenamente con los cuatro que acabo de mencionar y también expresa Magliocco (2015), es en el carácter femenino, sino feminista de gran parte de estas corrientes.

El objetivo del trabajo de campo era encontrar un tipo de manifestación (actividad, grupo, persona) espiritual, que contemplara de algún modo el personaje de Lupa como parte integrante de su cosmología, para ver y analizar qué valores se le otorgaban, qué espacios ocupaba y como se expresaban ritualidades y comportamientos, cómo se socializaba y se manejaba, especialmente, lo local, lo gallego. Observar qué rastros quedaban o cómo se manifestaban, y cuáles habían desaparecido del "universo simbólico-cultural que rezuma riqueza" como decía Carmelo Lisón Tolosana en su exhaustivo trabajo antropológico por Galicia y su "magia" (Lisón 1979). Ver también que rasgos de estas manifestaciones se ajustaban a las grandes y pequeñas líneas tratadas en las bases teóricas que había revisado y como podía aportar mi experiencia y trabajo etnográfico a esta discusión.

Topé inmediatamente con un blog, llamado Picosagro-Escuela Iniciática Picosagro-Shambala, que definía en su introducción a *Raíña Lupa*¹ como guardiana de los saberes ancestrales que ahora "se recuperaban e impartían" a través de iniciaciones. El blog en sí mismo daba muchísima información. Su autora se llamaba Sagrario Rilo. Contacté con ella por e-mail y respondió enseguida. Era principios de julio de 2016. Nos conocimos y empecé a plantearle la idea del trabajo etnográfico. Era complicado, sobre todo para mí, porque se mezclaban encuentros en los que no regía la lógica ordinaria, con entrevistas, que por sus reticencias al principio, no eran grabadas. Tomé notas, tanto de unos encuentros como de otros, que llegaron a ser siete de más de 3 horas de duración e hilé un diario de campo con las impresiones de cada uno. Por otro lado, empezamos a escribirnos por e-mail. Como ambas estábamos muy ocupadas fue fácil escribirnos a menudo. Además, era para mí otro tipo de registro de la relación. Realicé con ella dos rituales, uno de "Liberación de A Raíña Lupa" y otro, muy poco después, que respondía a la primera de las siete iniciaciones requeridas para formar parte del "Círculo Sagrado Gallaecia".

Sagrario murió el 23 junio de 2017 de un ataque al corazón. Habíamos cortado un poco la relación durante invierno, por razones que no caben en este artículo, pero después habíamos reiniciado correspondencia. De mi relación con ella quedan, para la etnografía, 50 páginas de correspondencia y otras tantas de anotaciones y reflexiones. También su blog, muy extenso y detallado, cuyo contenido, al haberla conocido toma otra profundidad. Sagrario tenía también una página privada de Facebook donde iba incorporando a los nuevos iniciados. Tanto por correspondencia, como en las charlas, como en el propio blog, Sagrario entendía como parte del sistema de conocimiento de su escuela, los elementos de sanación, que eran siempre a través de rituales y de esencias que ella misma elaboraba siguiendo los preceptos del Dr. Bach. De estos materiales, estas reflexiones, pero también de la relación de afecto y de las "andanzas mágicas", tanto en las que disintimos como las que compartimos, salen estas reflexiones.

¿Quién es la reina Lupa?

El Camino de Santiago es una de las rutas de peregrinación más conocidas por lo menos en el mundo occidental. Su declaración de Patrimonio Cultural de la Humanidad en 1993 lo han convertido en un hito de diferentes resonancias, tanto culturales, como turísticas, religiosas o espirituales. Su trazado reposa en unas raíces simbólicas e históricas que le han permitido generar esta actualidad y es en ellas en las que me quiero

¹ Raíña significa reina en gallego.

detener. Especialmente en el mito fundacional, que tiene un recorrido de varios siglos, pero se plasma, de una manera definitiva, en una parte del llamado Códice Calixtino (Moralejo *et al.* (trad.) 2014), documento del siglo XII que constituye a nivel historiográfico y también sociocultural, su soporte. En dicho documento, concretamente en su Libro III, se narra la leyenda, de pretendidas bases históricas, según la cual los restos del apóstol Santiago llegaron a Galicia, fueron enterrados allí y allí siguen, visitados por millones de turistas cada año. El relato, de gran riqueza simbólica, explica que la propietaria de los territorios donde llegaron los discípulos del apóstol desde Palestina para enterrar su cadáver era de una mujer viuda, pagana y noble que inventó varios enredos para deshacerse de los discípulos y del cuerpo del apóstol. Los mandó al Finisterre, donde les había preparado una trampa de la que se libraron por milagro, y después al Pico Sacro, monte situado muy cerca de Santiago, donde les esperaban un dragón y dos toros bravos. Vencido el primero y amansados los segundos, regresaron ante Lupa que reconoció las "tres señales", se convirtió al cristianismo, destruyó sus templos y sus ídolos y mandó edificar una tumba en el mejor de ellos para enterrar los restos del apóstol.

Este es pues el mito fundacional de la ciudad de Santiago, conocido también como la leyenda culta. El olvido de Lupa, así como su conversión en reina en textos posteriores es materia de un estudio más profundo que no cabe en éste. Lo que sí interesa es el hecho de que *a raíña Lupa* es conocida también por leyendas populares, que a veces se mezclan con la culta y a veces no, y que se ubican en territorios muy específicos. El personaje de Lupa ha sido muy poco estudiado. Si bien sus características de viuda, pagana y hechicera han sido mantenidas, cuando no aumentadas en sentido peyorativo a lo largo de las narraciones historiográficas a través de los siglos, siempre ha aparecido como un personaje secundario, un adorno, en coherencia al tratamiento general de la mujer a lo largo de la historia².

En los últimos años se han realizado algunos estudios (Balboa 2006, Almagro Gorbea 2013) que hacen sendos análisis histórico-mitológicos sobre el personaje. El primero orientado a comparativas con deidades femeninas atlánticas y nórdicas y al papel del lobo en estas culturas y el segundo, asociándola al mundo mítico celta. Ambos inciden en su relación como figura mitológica vinculada al "otro mundo" o la muerte. La vinculación con el mundo mitológico galaico traza su genealogía en el romanticismo del siglo XIX. Y, por supuesto, su carácter mitológico es aprehendido por los discursos de las nuevas espiritualidades locales.

Hay otra capa de comprensión del personaje a añadir a histórica y a la mitológica y que inevitablemente interactúa con ellas. Me refiero a las leyendas populares, a veces mezcladas con la culta y a veces no, que se han recopilado y han pervivido específicamente ubicadas en determinados territorios. En estas, la reina Lupa adopta las características de la moura. Los mouros son seres fantásticos que forman parte del rico folklore gallego. Viven bajo tierra y tienen propiedades mágicas. Las mouras tienen atributos específicos: "Super mujeres en todos los terrenos, tanto en su aspecto físico (modelo de belleza femenina) como ejemplo de laboriosidad (hilan, tejen, lavan...), pero a la vez terribles seductoras y peligrosas como elección matrimonial" (Llinares 1990:137). Tienen relaciones de diferente signo con los humanos y sus lugares favoritos de aparición son cuevas, castros, fuentes y ríos. También custodian tesoros. En las leyendas de la reina Lupa, según el territorio, se entremezcla el relato culto con la tradición popular (Llinares 1989). Encontramos todas las posibilidades, historias totalmente desvinculadas del mito fundacional, reinterpretaciones del mismo, mezclas.

² Precisamente el recorrido historiográfico del personaje y la evolución genealógica del mismo desde el punto de vista de los estudios de género, ocupan una parte importante de la tesis que estoy desarrollando.

Un ejemplo claro de lo mencionado me lo encontré en una visita al enfermero del ambulatorio hace un par de veranos. Como es mi costumbre, desde que vivo en Santiago de Compostela con motivo de mi investigación, le pregunté si conocía a la reina Lupa. El hombre, que me dijo que era oriundo de Santiago, me contó lo siguiente:

Esto me lo contaba mi madre y ¡también mi abuela! Y... vete a saber...”, como dejando constancia de la antigüedad del relato (el hombre ronda los cincuenta). “Bueno, la leyenda es la de siempre (sic), lo importante es que la reina Lupa estaba hilando lana, y al pedirle los discípulos los bueyes para enterrar el apóstol, les dio un trocito muy pequeño de lana y les dijo: si conseguís atar el hilo a los cuernos del buey y jalarlo sin que se rompa, podéis quedároslo. Claro, se supone que un buey, si le atas un hilo entre los cuernos y lo estiras, va a mover con violencia la cabeza y por lo tanto el hilo se va a romper. ¡Pues no! Al atarle el hilo entre los cuernos al buey, este se amansó al instante y se dejó llevar humildemente sin apenas estirar el hilo. (Notas de campo, 30/7/18, Santiago de Compostela)³

Curiosamente, unos meses más tarde, en octubre, después de dar una conferencia sobre la revisión histórica de la reina Lupa en Pontevedra, se me acercó un señor de aproximadamente la misma edad que me comentó que a él le habían contado la misma leyenda, pero en lugar de hilar se estaba peinando y un pelo sustituía el hilo de lana (Notas de campo, 17/10/18, Pontevedra).

Interesante como en un pequeño relato, que además ha quedado como significativo en la memoria de dos personas, encontramos condensadas las líneas principales de todo lo que acabo de explicar: La reina Lupa hilaba o se peinaba como las mouras, tenía intenciones ocultas o rebuscadas como en la leyenda culta, y como en ella, se constata el motivo principal: la domesticación-conversión de lo salvaje o pagano a través del milagro.

Lupa, o la idea de ella, ocupa un espacio en el imaginario colectivo que va desde su inserción “cultura” en la leyenda fundacional de Santiago de Compostela, pasa por vincularse a los espacios fantásticos y se sumerge en territorios simbólicos de amplias y profundas resonancias.

La reina Lupa in-corporada en el territorio

En Santiago de Compostela poca gente conoce a Lupa, aunque a muchas personas les suena sin saber exactamente de qué (precisamente por lo que acabo de decir en el párrafo anterior). En el resto de Galicia, y por supuesto del Estado Español es un personaje “popularmente desconocido”. Sólo en zonas muy concretas, leyendas y ritos se asocian a ella. Los lugares donde la reina Lupa es popular están muy localizados en el espacio, y en realidad se habla más de las propiedades de los lugares o de la relación de la reina con ellos que de historias de las que sea protagonista. De hecho, se puede decir que Lupa se diluye, convierte y transmuta, en territorio. Me voy a centrar en una de las zonas, el Pico Sacro la más cercana a Santiago y relacionada con el tema del artículo.

³ Estas notas constituyen otra parte del trabajo de campo que no se centra en Sagrario y que busca el tipo de conocimiento que se tiene en Galicia de la Reina Lupa.

El Pico Sacro

A 12 Km. al sureste de lo que ahora es la ciudad de Santiago de Compostela, en el ayuntamiento de Boqueixón, existe una montaña de 534 metros de altura que destaca en el paisaje por su altura y forma característica. La hace también especial el hecho de ser de cuarzo blanco y que se encuentran en ella varias cuevas, además de la gran visibilidad de todo el entorno desde su cumbre. En la leyenda culta es presentada como territorio propiedad de la reina Lupa y es precisamente allí donde se vence al dragón. Cumple la función de lo que en otros territorios se llamaría cerro tutelar de la ciudad. De hecho, la historia compostelana nos cuenta que el mismo Obispo Sisnando que en 899 consagró la primera iglesia de Santiago, y apenas 15 años después, en 914, el monasterio de San Sebastián en la cumbre del Pico, formando parte de las primeras construcciones constituyentes de la marca territorial (Falque 1994:72). Su valor simbólico ha ido retroalimentándose a través del tiempo, así como su carga legendaria y la de sus poderes. El libro *A cova do Pico* (Groba *et al.* 2004), hace un repaso exhaustivo de las leyendas y las visiones del Pico a través de la historia. Este monte tiene además una condición geológica muy especial, que se detalla muy bien en el libro recién mencionado: unas cavidades kársticas en forma de simas o chimeneas que horadan la montaña y coinciden en un punto. La leyenda dice que la reina Lupa tiene su castillo maravilloso en el fondo de estos túneles. Uno ellos, que presenta en su entrada una cueva de ciertas dimensiones, se llama O Pazo da Raíña. Cerca de la cima, una explanada que acoge una pequeña ermita (lo que había sido siglos atrás el Monasterio de San Sebastián) es conocida como A horta da Raíña. En otro lado del complejo de la propia cima, hay un impresionante corte en el cuarzo en forma de calle, de unos 10 metros de largo y apenas dos de ancho, que se llama A rúa da Raíña. No está claro si este pasillo es natural o hecho por mano humana. El lugar nunca ha sido estudiado con rigor arqueológico y la documentación al respecto es escasa y confusa. La Rúa da Raíña conecta en realidad el lado sur de la montaña, donde está la ermita y A horta da Raíña, con la cara norte, donde encontramos la cueva llamada O pazo da Raíña. Hay pues una evocadora continuidad en los topónimos que apropian a la reina del lugar.

Pongo como ejemplo una de las muchas leyendas del lugar, algunas dedicadas a la reina y otras a mouros, gigantes, dragones, etc. que destaca su poder curativo y propone un ritual:

Nuestros aldeanos suponen en el Pico Sagro cierto poder y eficacia extraordinarios; así es que en algunas partes cuando se ven afligidos de alguna dolencia, suben a un lugar desde el que pueda descubrirse el prodigioso monte y lo saludan con estas palabras: «Picosagro, Picosagro / sáname este mal que eu trago». El ceremonial exige además que se lleve una corteza de pan y que se deje en el sitio desde donde se saluda al Picosagro. (Fernandez *et al.* 1885: 438).

Es significativa la existencia de abundantes hierbas medicinales en su territorio y una compleja relación tanto visual como astronómico-cultural y de contenido etnográfico con los montes y el territorio circundante (Bouzas 2009).

Las flores de Bach

He considerado necesario, para completar el artículo, detenerme unas líneas sobre la idea de las esencias florales y su fundador. Edward Bach estableció una

práctica y una teoría implícita de relación entre los humanos y la naturaleza que ha penetrado en las terapias alternativas y en las nuevas espiritualidades una manera absolutamente fluida.

Basado en la idea de que las enfermedades físicas eran un aspecto de un desequilibrio espiritual y que este a su vez encontraba sus bases en alteraciones emocionales, desarrolló la hipótesis de que las vibraciones de determinadas flores podían restaurar ese equilibrio y como consecuencia ayudar a restablecer la salud (Bach 1941). En un largo proceso tanto de introspección como de entrega a la intuición y a la observación de las plantas y las flores, estableció un listado de 38 flores, que combinadas en grupos de no más de seis podían acercarse a la situación emocional de una persona que, ingiriéndolas varias veces durante el día en pequeñas dosis (gotas), ayudarían a restaurar su campo vibracional. Poniendo un ejemplo tan simple como entendible: Al miedo la relacionó con una flor llamada *Mimulus*, a la culpa con el Pino, a la duda con *Sclerantus*, al desánimo a la Genciana. Una persona que se sintiera enferma e, indagando sobre sí misma reconociera que tenía miedo, desánimo, estaba llena de dudas y con sentimiento de culpabilidad, debería tomar un compuesto de estas flores. La idea de Bach era la de desarrollar unos principios, técnicas de diagnóstico y tratamiento que fueran suficientemente sencillas como para que cualquier persona pudiera aplicárselas (Bach 1941).

Uno de los sistemas para obtener las esencias de las flores, lo denominaba solar (Bach 1941), que consiste en llenar un bol de cristal fino con agua de manantial, llevarlo junto a la planta de la que queremos hacer esencia, coger flores, depositarlas en el agua y dejarlas durante tres o cuatro horas expuestas a los rayos del sol. El líquido resultante habrá recogido, a través de la energía solar, las vibraciones de esta flor. Este líquido se vierte en una botella y se mezcla a partes iguales con brandy, que ayudará a mantener la vibración. De este procedimiento se obtendrá tintura madre. Para hacer un preparado concreto, se precisará sólo de unas cuatro gotas de cada flor elegida para una botella de 30 ml., que se completará con agua de manantial y unas gotas más de brandy. Este líquido, a su vez, será el que se consumirá, con un gotero, varias veces al día. La toma del remedio funciona por frecuencia, no por cantidad.

El Dr. Bach fue cercano a círculos teosóficos y antroposóficos (Berkovitz 1998)⁴ Tanto la Teosofía como la Antroposofía se insertan en los movimientos precursores, a principios de siglo, de lo que después se llamaría Nueva Era, neopaganismo, nuevas espiritualidades etc. (Prats *et al.* 2012)

A día de hoy, la *The Bach foundation* sigue impartiendo cursos, y comercializando remedios. Y no solo ésta, multitud de terapeutas las utilizan y se realizan talleres y congresos internacionales en torno al tema (Prat *et al.* 2012). Tal vez la inocuidad de los preparados, lo que ha impedido demostrar efectos adversos, haya jugado a favor de su éxito. Pero por supuesto ni lo garantiza ni lo justifica.

Lo cierto es que, si en la actualidad buscamos por internet “esencias florales”, encontraremos, además de las del Dr. Bach, esencias florales de California, de Australia, llamadas también del *busch* en alusión directa al hábitat aborigen o de las orquídeas del Amazonas, por citar sólo unas cuantas. Del sistema de esencias florales que inicia el Dr. Bach, cabe destacar, además de su éxito indudable que como antes apuntaba no puede restringirse a su inocuidad, la línea de relación que establece entre el ser humano, la naturaleza y la idea de una sustancia espiritual que no termina en los límites estrictos del cuerpo, si no que interactúa y dialoga con los elementos del entorno, que entronca directamente con el holismo característico de estos nuevos

imaginarios (Cornejo 2013). En el trasfondo de todo ello, la idea de que “todos los fenómenos están interconectados, directa o indirectamente”, “que el universo opera como un todo interconectado” (Magliocco 2015). El trabajo de Bach tiene también un rasgo común tanto en nuevos como viejos saberes: es de la práctica de donde se desprende la teoría, se formula mientras se realiza.

La relación emocional de las flores con el agua, con el sol, la luna o la noche y los preparados rituales, debe responder a una suerte de estrato enraizado, cuando las encontramos también en los rituales de la noche de San Juan en Galicia, donde se recoge agua de siete fuentes y siete hierbas y flores que se dejan reposar en ella durante la noche. De madrugada, al terminar la fiesta de las hogueras, hay que lavarse con esa agua para completar el rito de purificación que se inició con el fuego. Hay gente que guarda esta agua durante todo el año y la usa con diferentes propósitos, siempre sanadores.

Discutiendo con Sagrario

Sagrario Rilo tenía 68 años cuando la conocí, tenía estudios de Magisterio y había sido funcionaria durante muchos años, desde muy joven había tenido contacto con diferentes grupos y tendencias de las nuevas espiritualidades. De hecho, en nuestro primer encuentro descubrimos conocidos comunes. Finalmente, había dedicado su formación y entrega espiritual al budismo, el cual practicó de una manera activa y vinculada a una escuela durante más de 20 años. Fue a partir de su jubilación, y a través de una serie de revelaciones vinculadas a su salud y a su infancia, que decidió dedicarse a lo que ella bautizó como "Círculo Sagrado Gallaecia". En su blog lo expresa así:

[...] es por mis antepasados, es por RAIÑA LUPA la última guardiana de la Montaña Santa, es por Pico Sagro que iluminó mi infancia y me puso en el buen camino rojo de la vida para entrar en el azul, es en definitiva por esta tierra que piso y que me dio el cuerpo que habito y por lo que supuso de aventura, investigación y conocimiento del antiguo saber, que tomé este proyecto como el mayor de los regalos y el modo más sabio de dar y recibir amor, de enseñarme sanación para mí y para los seres, y ahora es por ti que me aventuro a sacar esto a la luz (Rilo, 2014, entrada blog 14/3/14).

El primer encuentro que tuvimos fue a propuesta mía, directamente en el Pico Sacro. Caminamos por allí durante más de tres horas, vimos el atardecer en el oeste y la salida de la luna llena. Expresan mejor nuestro primer encuentro las anotaciones que hice posteriormente:

...Me es imposible recordar todo lo que Sagrario me contó. Su discurso es atemporal y alógico, que no significa ni intemporal ni ilógico. Sino que trata el tiempo y tiene una narrativa que está fuera, más allá del tiempo y de las restricciones de la lógica.

... Los lugares se muestran y se esconden, las piedras hablan, los objetos se mueven, el pasado se presenta y es mucho más sencillo vivir negándolo, mucho más cómodo seguir pretendiendo que son nuestras manos y nuestra cabeza los dueños y señores de la realidad. En nuestras manos y en nuestra cabeza, en nuestro estómago y en nuestro corazón está la posibilidad de abrirnos al vértigo de inmensidades, de órdenes secretos que dejan de serlo en cuanto se desvelan, de tirarnos al abismo donde lo razonable no es más que un pequeño cojín en el que descansar cuando estamos demasiado asustados, cuando nos sentimos demasiado solos.

... Todo esto no me lo contó Sagrario, esto es lo que yo sentí cuando escuchaba sus palabras, sus certezas y sobre todo, la sencillez y el amor con el que abordaba un acto tan valiente como el de atreverse a mostrar lo que se le está mostrando sin ningún miedo ni al juicio ni a la locura. (Diario de campo Sagrario, primer encuentro 16/8/16 Pico Sacro).

Esta frontera entre la locura y la cordura, tan débil, es mucho más fácil de abordar desde el estudio de "culturas exóticas", pero en el campo de las nuevas espiritualidades se hace más complicado, por la proximidad cultural que entraña. A mí me resulta fácil "entender" situarme en "otro plano", siempre y cuando se me permita regresar al pequeño cojín que menciono en el párrafo anterior. Puedo vivir la ambivalencia del creer y no creer simultáneamente que desarrolla Magliocco (2004) y que es muy frecuente en estos entornos (Wiedner 2005). Sin embargo, no me había aparecido como problemático hasta que, avanzando en la relación con Sagrario, topé con irremediables "no creencias" por mi parte, basadas en el miedo a la patologización en nuestra estructura social, y que no son demasiado tratadas o tratadas con "igualdad", en los estudios etnográficos (Sánchez Carretero 2008:264). Sabina Magliocco (2015: 640) habla de la "conciencia participativa" y usa las palabras de Susan Greenwood, para referirse a "crear conexiones emocionales con el mundo, utilizando un lenguaje holístico, expresándose a través de metáforas, viendo el mundo como algo "inspirado" o animado por fuerzas espirituales, y haciendo uso de estados alternativos de consciencia". Esto, responde exactamente a la actitud de Sagrario en relación a raíña Lupa o el Pico Sacro, puesto que hablaba de y con ellos indistintamente.

Me atrevo a proponer que el nivel de apertura ontológica va íntimamente relacionado con la solidez y coherencia intersubjetiva que la persona perciba de la relación que establezca; en lo que "subyace el desplazamiento de dos elementos culturales clave en la constitución de lo social: el lugar de la autoridad y los criterios de validación del conocimiento" (Cornejo 2013:24). En todo caso, todo ello genera una creatividad cultural que implica un modo diferente de mirar y actuar en el mundo, que a su vez genera un cambio literal de percepción del mismo y de una misma: la persona que mira y actúa (Albert 2014). Pero hay que encontrar un consenso perceptivo en este modo diferente de mirar.

Volviendo a Sagrario, entronca su saber y el conocimiento directamente con su abuela "Es la misma Señora de mi infancia que veía e imaginaba al escuchar a mi abuela hablar de ella, tanto se me prendió que cuando fui mayor y en crisis volví a mis raíces y cuando la vi... ¡era tal y como la veía de niña! rubia tirando a pelirroja, vestida con su capa, hermosa con sus lobos" (Correspondencia con Sagrario 11/6/16). Pero considera que ha sido necesario todo su recorrido vital para realizar el regreso, incorporando otros saberes. Sus rituales, al igual que su discurso, eran eclécticos en el sentido en el que cabían tanto danzas Hopi como rezos budistas, ajustándose a los cánones de la nueva era. Sin embargo, había cosas que rechazaba con vigor, como por ejemplo la Wicca. Utilizaba las esencias florales y de cristales de cuarzo como uno de sus instrumentos de sanación que le proporcionaban el Pico Sacro-La reina Lupa. Cuando le comenté el paralelismo entre la elaboración de esencias y los rituales de San Juan en Galicia, fue un poco evasiva y me refirió a su blog:

He cocreado un set floral: las esencias florales y de piedras sanadoras del Pico Sagro inspiradas en la técnica del Dr. Bach, pero completamente diferentes tanto en su composición como en sus propiedades, las flores del Pico Sagro están sobre un suelo

sagrado de cuarzo cristalizado y es posible que no haya nada parecido en el mundo, tanto en su fuerza sanadora como en sus propiedades (Rilo, 2014, entrada del blog 14/3/14).

De algún modo, "la técnica del Dr. Bach" sirve de ancla intelectualmente autorizada para desarrollar sus propias "cocreaciones", llamadas así porque la montaña-reina participan en ella. En su discurso, se puede observar la ambivalencia que es común en este giro espiritual: aunque hay un desprecio común por lo que se llama habitualmente "la matrix"⁵, en la que se incluye el sistema científico de conocimiento, no se deja de aludir a él cuando las palabras o las circunstancias requieren autoridad. Del mismo modo que es necesario mostrar cierto rigor o coherencia, por lo menos interna, de selección al elegir qué se incorpora y qué no a prácticas y creencias.

El método del Dr. Bach da, y creo que no sólo a Sagrario, este cierto rigor científico-alquímico como ritual de elaboración, que es adaptable a las características sagradas y/o simbólicas de cualquier lugar permitiendo preservar su especificidad, lo cual sería la clave de su éxito y cuánto menos una metáfora bastante completa de las espiritualidades disidentes.

El trabajo de Sagrario cuando murió estaba en estado incipiente y ella misma reflexionaba sobre cómo y qué debía hacer. Su discurso no había alcanzado suficiente nivel de coherencia o carisma (o ambas cosas). Ello no significa que no causara diferentes impactos a las personas con las que se relacionó. Pero no consiguió, siguiendo la definición de *communitas* de Turner (en Prats *et al.* 2012:339), la cohesión que caracteriza a los grupos que pueden adscribirse a las llamadas "nuevas espiritualidades". Aunque esta era su intención. En realidad, yo sólo llegué a conocer a una persona, además de la que hizo la iniciación conmigo y que ya conocía previamente. Su sistema de siete iniciaciones en un año era demasiado complejo para sincronizarlo. Un total de 31 personas que yo haya tenido noticia hizo alguna iniciación con Sagrario, y sólo terminó las siete una sola persona. Curiosamente uno de los dos únicos hombres que había.

La muerte de Sagrario, además del impacto emocional que me causó, me obligó también a reconfigurar el trabajo de campo. Decidí rastrear a mis compañeras de iniciación aunque no hubiera llegado a conocerlas, a través del grupo de *facebook* en el que Sagrario nos había reunido. Esto me está aportando otras experiencias y elementos de análisis que no caben en este artículo y que sin duda debo a ella.

Como debo a ella la idea de que las nuevas espiritualidades no sólo tienen en gran parte sus precursores teóricos o co-creadores en folkloristas (Magliocco, 2004), o se produce una "anamnesis" respecto a textos de sabiduría antigua (Albert *et al.* 2014). El propio folklore, sobre todo en el rural, las creencias y las tradiciones (y me estoy refiriendo a Europa), entroncan directamente con prácticas de nuevas espiritualidades, y sus practicantes viajan desde un eclecticismo global a sus más íntimas raíces locales. Esta actualización, y sobre todo en Galicia, reprecipita ritos, creencias y tradiciones que estaban encerradas en la oscuridad de las aldeas que estudió Carmelo Lisón Tolosana y que hasta hace muy poco eran consideradas síntoma de atraso, tanto social como cultural. Esta ola de recuperación no sólo viene de la mano de espiritualidades disidentes (sobre todo con la iglesia católica) sino también del turismo, en esta imbricación fenomenal de informaciones y estratos

⁵ En relación a la pastilla azul y la pastilla roja de la película que lleva el mismo título, *The Matrix*, dirigida por Lana y Lilly Wachowski, en 1999. A mi modo de ver más afortunado el título que la película, que se ha convertido en un verdadero "lugar común" en los ambientes neoesotéricos.

cruzados donde las mujeres corren con los lobos y se convierten en montañas. Dónde la adaptación y la resistencia a veces son la misma cosa.

Bibliografía

ALBERT RODRIGO, M. y HERNÁNDEZ MARTÍ, G. M. (2014) “Lo Sagrado y la Memoria: Hacia una Teoría Sociológica de la religión”, *Revista Observaciones Filosóficas*, 17. <http://www.observacionesfilosoficas.net/losagradoylamemoria.htm> Consultado el 23/3/17.

ALMAGRO-GORBEA, M. (2013) “Literatura celto-galaica: La reina Lupa, el Bosque Ilicino y el Monte Sacro”, en Almagro-Gorbea, M. *Literatura hispana prerromana. Creaciones literarias fenicias, tartesias íberas, celtas y vascas*. Madrid: Real Academia de Historia, pp.344-360.

BALBOA SALGADO, A. (2005) *A Raiña Lupa. As orixes pagás de Santiago*. Santiago de Compostela: Lóstrego.

BACH, E. (2011[1941]) *Los doce curadores y otros remedios*. The Bach Centre. Onxon, England. <https://www.bachcentre.com> , última consulta septiembre 15, 2018

BERKOVITZ, S. (1998) “The myth of Bach” en Vickers, A. (ed) *Examining Complementary Medicine*, Londres: Nelson Thornes Ltd, pp.29-42.

BOUZAS SIERRA, A. (2009) "Aportaciones para una interpretación astronómica de Santiago de Compostela". *Anuario Brigantino*, 32, pp. 47-92.

CANTÓN DELGADO, M (2003) “Religión, racionalidad y juegos del lenguaje. Trastienda teórica para una aproximación reflexiva a las nuevas religiones”, *Política y sociedad*, 40 (2), pp. 253-271.

CORNEJO, M. *et al.* (2008) "Introducción. La religión en movimiento" en Cornejo, M. *et al.* (coord.) *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión*, Donosti: Ankulegi Antropologia Elkarte.

CORNEJO, M. *et al.* (2013) "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico" *Revista de Antropología Experimental*, 13, pp. 11-30.

FALQUE, E. (1994) *Historia Compostelana* (Trad. y edición crítica), Madrid: Akal.

FEDELE, A. (2015). "Iberian Paganism: Goddess Spirituality in Spain and Portugal and the Quest for Authenticity" en Kathryn Rountree (ed.) *Modern Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonial and Nationalist Impulses*, EASA Series, Oxford and New York: Berghahn, Editors, pp. 239-260.

FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, J. y FREIRE BARREIRO, F. (1885) *Guía de Santiago y sus alrededores*. Santiago de Compostela: Imprenta del Seminario Conciliar.

FOUCAULT, M. (1991) *Saber y verdad*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.

GIOBELLINA BRUMANA F. (2003) *Sentidos de la Antropología. Antropología de los sentidos*. Cádiz: Universidad de Cádiz.

GROBA GONZÁLEZ, X. y VAQUEIRO RODRÍGUEZ, M. (2004) *A cova do Pico. En el interior de la compostelana montaña de Cuarzo*. Boqueixón: Concello de Boqueixón.

HARAWAY D. (1988) "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist studies*, 14 (3), 575-599.

HUME, L. (2007) "Una antropología de las religiones emergentes", *Nueva antropología* 20(67), pp.119-140.

LISÓN TOLOSANA, C. (1979) *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal.

LLINARES GARCÍA, M. (1989) "La Reina Lupa entre la leyenda literaria y la tradición popular", *Cuadernos de estudios gallegos*, 38(99), pp. 299-320.

LLINARES GARCÍA, M. (1990) *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Madrid: Akal.

MAGLIOCCO, S. (2004) *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

MAGLIOCCO, S. (2012) "Beyond Belief. Context, Rationality and Participatory Consciousness" *Western Folklore*, 71(1), pp. 5-24.

MAGLIOCCO, S. (2015) "New Age and Neopagan Magic", en D. Collins, S. J. (ed.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present* (pp. 635-664). Cambridge: Cambridge University Press.

PALACIOS RAMÍREZ, J. (2019) "Cartografías posestructurales entre las prácticas alternativas en salud y las nuevas espiritualidades" *Disparidades*, 74(1), pp. 1-18.

PINKOLA ESTÉS, C. (1992) *Mujeres que corren con los lobos*. Barcelona: B de Bolsillo (Ediciones B).

PRAT, J. et al. Grup de Recerca sobre Imaginaris Culturals (2012) *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

MORALEJO et al. (Trad.) (2014) *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. Ed. actualizada por García Blanco, M^a José. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

RENDUELES, C. (2016). "Las paradojas de la cultura crítica. Las clases creativas como intelectualidad orgánica del capitalismo postfordista". *Periférica Internacional. Revista para el análisis de la cultura y el territorio*, 17, pp.19-25.

RIVERA GARRETAS, M.M. (2005) *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Universitat de València.

RILO MATO, S. (2014-2017) *Escuela de Iniciación Pico Sacro-Shambala*. Blog. <http://escuelainiciaticapicosacro-shambala.blogspot.com>, última consulta septiembre 29, 2018

WIEDNER MALUF, S. (2005). Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da " Nova Era". *Mana*, 11(2), pp. 499-528.

ZIMMER BRADLEY, M. (1986) *Las nieblas de Avalon* (Trilogía). Barcelona: Acervo.

© Copyright Ana Ruiz-Blanch, 2020

© Copyright *Quaderns de l'ICA*, 2020

Fitxa bibliogràfica:

RUIZ-BLANCH, Ana. (2020), “El Pico Sacro y la Reina Lupa. Espiritualidades disidentes en el territorio de Santiago de Compostela”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 36 (1), Barcelona: ICA, pp. 80-94. [ISSN 2385-4472].

