

Las mouras constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas

FERNANDO ALONSO ROMERO*

A Luis Monteagudo García

En todos los países europeos en los que se encuentran dólmenes y otros monumentos megalíticos, se conserva un variado tesoro de leyendas y creencias sobre el origen fantástico de estas antiguas construcciones. Uno de los aspectos que más sorprenden todavía es el enorme tamaño de algunas de las piedras con las que se construyeron los dólmenes o se levantaron los menhires. Aunque hoy sabemos cómo se construyeron y a qué cultura pertenecían, sin embargo, en las leyendas se da una visión muy diferente sobre sus orígenes. Por ejemplo, en el folklore de Cornualles se cuenta que los levantaron los gigantes o que fueron obra del diablo, y en el de Galicia se atribuye su construcción a unos seres femeninos muy parecidos a los que encontramos en otras zonas de Europa. Podemos pensar que esos relatos fantásticos nacieron después de la desaparición del pueblo que los construyó; es decir, en una época en la que ya se había olvidado cual era su función. A partir de ese momento, los campesinos que vivían en sus cercanías empezaron a interesarse por el origen y significado de tan extrañas construcciones. Las enormes piedras de los dólmenes y de los menhires sólo podían ser obra de seres con gran fuerza física, de personajes sobrenaturales capaces de levantar y de transportar grandes pesos. Y así es como debieron de nacer las leyendas que atribuyen a las mouras y a otras figuras míticas el origen de dichos monumentos. Ahora bien, ¿por qué precisamente a esos seres imaginarios? Es evidente que las leyendas no fueron creadas de la nada, ni tampoco se gestaron en la imaginación de un escritor. Nacieron a partir de viejas creencias que se conservaban en la tradición oral de los campesinos. Esas creencias venían de muy atrás, eran parte de la cosmovisión que tenían los antepasados, que se fue transformando en relatos folklóricos con el paso del tiempo y, sobre todo, con la aceptación de las doctrinas cristianas; produciéndose así un fenómeno de aculturación que ha llegado hasta nuestros días. Es difícil averiguar sus orígenes, pero debieron de nacer en una época en la que tanto las Islas Británicas, como Bretaña y el noroeste de España, pertenecían a un mismo tronco cultural, que podría ser anterior a la civilización céltica, pero no posterior a ese pueblo, puesto que la impronta romana en los países nórdicos, en los que se conservan esas leyendas, fue prácticamente nula. Con este razonamiento podemos explicarnos las semejanzas que se advierten no sólo en los argumentos de las leyendas, sino hasta incluso en las descripcio-

* Fernando Alonso Romero, es profesor de Historia y Cultura de los países de habla inglesa en la Facultad de Filología de la Universidad de Santiago de Compostela.

nes de sus personajes principales. Y esto no puede ser atribuido a la casualidad, porque son demasiados los testimonios, ni tampoco a un difusionismo del folklore en épocas relativamente recientes porque las diferencias lingüísticas no lo permitirían.

En las leyendas que todavía se contaban en Galicia hasta hace muy pocos años, se mantenía vivo el recuerdo de los seres sobrenaturales que construyeron los dólmenes. En ellas hay datos valiosos que podemos contrastar con las fuentes escritas e incluso con la arqueología, y ver así con más claridad su relación con otras leyendas europeas y con ese tronco común del que hablamos.

Estas leyendas se encuentran repartidas por diferentes puntos de la geografía gallega. Así, por ejemplo, el túmulo dolménico de Arca de Ogas (Vimianzo, La Coruña) lo hizo una vieja que iba hilando con su rueca (Taboada Chivite, J. 1980, 177). El de la Casa Vella de Troiriz (Silleda, Pontevedra) se construyó con las piedras que llevaba una mujer en la cabeza, mientras que en los brazos llevaba una rueca e iba hilando (Linares García, M 1990, 83). También la cubierta del dolmen llamado Casia da Arquela (Lugo) la forma una piedra grande que la llevó hasta allí en la cabeza una moura joven y hermosa (Vázquez Seijas, M. 1941, 45). El dolmen denominado la Casa da Moura, en Queguas (La Montaña. Entrimo, Orense), fue construido por una moura en la noche de San Juan, llevando las piedras en la cabeza y sin dejar de hilar al mismo tiempo con siete husos (De Castro García, L. 1968, 226). En la parroquia de Cabaleiros del ayuntamiento de Tordoia (Coruña) se encuentra el dolmen conocido popularmente como Casa da Moura. Según la leyenda fue construido por una moura que llevaba las piedras sobre su cabeza mientras iba tejiendo con sus manos un vestido (Laredo Verdejo, 1984, 62. A Fornela, 1996, 45). Este curioso personaje femenino que construyó los monumentos megalíticos con las piedras que transportaba en la cabeza mientras iba hilando, aparece también en otros lugares de España. Incluso en las dos vertientes pirenaicas se les atribuye el calificativo de mora, que no se refiere precisamente a las musulmanas, sino a seres que pertenecieron a un remoto pasado y que la mentalidad popular dotó de características sobrenaturales (Amades, J. 1941, 120).

En Galicia a esas mouras y mouros se les considera tradicionalmente anteriores a los romanos (Risco, V. 1927, 8). Este término se utiliza con el mismo sentido que la palabra muerto, es decir, un ser que ya no pertenece a la comunidad de los cristianos vivos. Etimológicamente, según Millán González Pardo, tiene un origen muy significativo pues es una palabra relacionada con el céltico *mrvos, afín, aunque diferente en la forma, con el término indoeuropeo que produjo el latín mortuus (*mr-tuos) o el indio antiguo mrtáh o el griego brotós (*mr-tós). De dicha base céltica, al igual que del mismo origen, deriva la palabra irlandesa marb, la britónica marw, y la restituida del galo *marvos. De ella procede también directamente la voz que utilizaron los celtas luso-gallegos: maruos = muerto (Millán González-Pardo, 1990, 550). Ahora bien, el término muerto no tenía, como lo tiene para nosotros, el significado de fin absoluto de algo vivo. La muerte era un tránsito, un paso de un estado de existencia a otro, necesario para introducirse en el mundo de los antepasados en el que se seguía viviendo. Ese mundo era, en cierta medida, análogo al de los vivos pero dotado de todos los elementos que el hombre echaba en falta en su mundo terrenal; de ahí su concepto de Paraíso o mundo de la Eterna Felicidad, Isla de la Juventud, etc. Los muertos no dejaban de existir, simplemente se transformaban para seguir interviniendo en el mundo de los vivos, haciéndose notar de diversas formas o adquiriendo distintos aspectos para hacerse vivibles a los mortales. En muchas comarcas de Galicia pervive, con más o menos intensidad, este viejo concepto del mundo de ultratumba paralelo al nuestro, con el

que los creyentes cristianos se relacionan a través de diversas manifestaciones de su religiosidad tradicional llena de vestigios paganos. De manera que el muerto, no es tal, sino un antepasado, un ancestro que vive permanentemente en nuestro recuerdo y que interviene en nuestras decisiones y comportamiento. Y el mouro y la moura son, igualmente, los antepasados remotos, los desaparecidos hace mucho tiempo cuando aún no había llegado el cristianismo. La iglesia, con su afán evangelizador, contribuyó a su manera a mantener vivo el término mouro al confundirlo con los naturales del territorio de la antigua Mauritania, que eran musulmanes y enemigos de sus doctrinas cristianas. Y el mouro con el significado de musulmán pasó a ser un personaje del folklore; un habitante de castillos, cuevas y ruinas del pasado en las que jamás había vivido un mahometano.

En el País Vasco existe el personaje imaginario llamado Mairi, es una moura que posee gran fuerza física y que transportó en la cabeza mientras iba hilando las piedras del dolmen de Gaxteenia, en Mendive, que también se conoce con el nombre de casa de Mairi. (Barandiarán, J. M. 1984, 123). El dolmen conocido por la Casa encantada, que se encuentra en los términos de Pinyana y Sarroca de Bellere, en el Flamisell, fue levantado por una bruja que iba por el mundo con tres enormes piedras: una en la cabeza, otra bajo el brazo y la tercera en el mandil; y además, sin dejar de hilar con la rueca y el huso. Cuando la gente la veía tan cargada le ofrecía hospedaje, pero la bruja rehusaba con estas palabras: Casa mía, cama mía. Cierta día empezó a subir la cuesta de un monte, y cuando llegó a la cima estaba tan agotada que se cayó muerta, con lo cual se quedó debajo de las piedras que transportaba, que quedaron colocadas en forma de dolmen. En Asturias y en Auvernia (Francia) existen leyendas parecidas. En el concejo de Pola de Ayande (Asturias) está el dolmen llamado Llastra da Filadora, que fue construido por una mujer que llevaba piedras sin dejar de hilar con la rueca y el huso (Violant i Simorra, R. 1989, 525-526). El llamado Fus de la Geganta es un menhir de Torralba d'en Salort (Alayor, Menorca), cercano a un talayot; pero su leyenda, recogida ya en el siglo XVI, habla de una gigante que llevaba sobre su cabeza un gran recipiente con agua para efectuar un sacrificio en la taula, mientras iba hilando. El menhir era su huso (Grinsell, L. V. 1984, 91). En Bretaña hay numerosas leyendas sobre dólmenes que fueron construidos por hadas que llevaban las piedras en la cabeza o en el delantal y que también iban hilando (Sébillón, P. 1985, 45). Las piedras del dolmen conocido con el nombre de Roche aux Féés, en Essé, (al sureste de Rennes) fueron transportadas por un hada en su mandil (Mohen, J.P.1990, 14). En la isla de Guernsey, en el Canal de la Mancha, hay un menhir en Les Paysans, llamado La Longue Rocque, cuya leyenda relata que era una gran piedra que llevaba en su mandil un hada vieja mientras iba tejiendo. Pero las cintas de su mandil se rompieron con el peso y la roca se cayó al suelo. En Guernsey se dice también que las hadas se pasan el tiempo hilando el lino que crece sobre los túmulos dolménicos (De Garis, M. 1986, 159). Uno de los enterramientos megalíticos irlandeses más conocidos es el dolmen de Slieve Gullion, en Armagh, fechado en III milenio y conocido popularmente con el nombre de The Old Lady's House, o Cailleach Birrn's House, (la Casa de la anciana Señora). Según la tradición, esta Anciana vino del norte, transportando en su mandil grandes rocas que dejó caer al suelo, y con ellas se formó ese dolmen. Según Dames, el mandil es una versión popular del vientre divino de una diosa madre (1992, 220). Este razonamiento nos permite llamar la atención sobre el procedimiento tradicional que utilizan los seres imaginarios femeninos para transportar piedras. Observamos en las leyendas británicas que las piedras las transportan en el mandil o en cestos, mientras que las mouras gallegas y las portuguesas las llevan sobre sus cabezas. "¿Quiere esto decir que nos encon-

tramos aquí ante un sustrajo cultural más primitivo y de origen mediterráneo? La información de la que disponemos nos lleva en esa dirección.

Hay también rocas en el paisaje gallego que debido a su gran tamaño o a su forma llamativa, dicen los campesinos que las trajo una Vieja que también venía hilando. En la parroquia de Budián, en O Valadouro (Lugo), esa Vieja venía hilando con la rueca y el huso, llevando además sobre su cabeza una gran roca circular que dejó en dicho lugar. En algunas versiones, esta Vieja traía además de la piedra en la cabeza, un niño, o dos, en los brazos y les iba dando de mamar (Risco, V. 1979, 693). En Aldemunde (Carballo, Coruña), se encuentran los restos de un dolmen llamado Pedra Moura. Su construcción se atribuye a una moura que llevaba las piedras en la cabeza mientras iba hilando con su rueca y al mismo tiempo dando de mamar a un niño (Boga Moscoso, R. 1997, 51). Las piedras del dolmen de Parxubeira (Mazaricos) las trajo "unha moura que viña fiando a roca e cun fillo no colo dándolle de mamar (Rodríguez Casal, A. 1989, 19). En Melide (Chantada, Lugo) se encuentra la Pena da Moura, que la trajo una Vieja que venía hilando (Taboada Chivite, J. 1980, 177). En San Miguel de Paradela hay también otra roca enorme, que dice la gente que la trajo una mujer en la cabeza mientras iba hilando en la rueca (Pallares López, 1930, 102). En la playa de Lavadores (Porto, Portugal) hay dos rocas, una encima de la otra, conocidas con el nombre de Pedra da Moura. La tradición dice que fue una mora encantada que vino por el Océano con dos piedras sobre la cabeza y que venía hilando. Cuando llegó a la playa dejó las piedras en el suelo y se ocultó bajo ellas (Pedroso, C. 1988, 224). En otras leyendas portuguesas la moura ha sido sustituida por la Virgen; como sucede con una roca que está cerca de Arcos de Valdevez, sobre la que se dice que se apareció la Virgen hilando (Gallop, R. 1936, 80). La popular Pedra Formosa del castro portugués de Briteiros, fue llevada desde este castro hasta la iglesia de Santo-Estêvão de Briteiros en la cabeza de una moura que iba hilando con su rueca. En la cima de la Salsa, un monte de Rosales, en León, hay una peña solitaria llamada Peña de la Mora. "Es fama que una mora hilando la subió sobre su cabeza desde la orilla del río hasta posarla en el lugar que hoy ocupa" (Morán Bardón, C. 1990, II, 307).

También dice una leyenda local que las murallas del castro de Guimarães fueron construidas con piedras que llevaban mouras en la cabeza y que durante el trayecto iban hilando con sus ruecas (Chaves, L. 1933, 96). El menhir llamado Bico dos Conqueiros al NW de Tondela (WSW Viseu) fue transportado en la cabeza por una moura que iba hilando con su rueca (Oliveira Jorge, V. M. 1977, 112. Información de Luis Monteagudo García). El castro escocés de White Caterthun, en Menmuir, fue construido por las brujas. Una mañana una bruja llevaba en su delantal piedras para la muralla, pero tuvo que detener su trabajo cuando el delantal se rompió y se cayó una gran piedra, que en la actualidad se puede ver en el exterior del lado norte de la muralla del castro, y tiene algunas coviñas (cazoletas). Sir Walter Scott se inspiró probablemente en esta leyenda para el poema que compuso el 5 de mayo de 1796:

*Or if we trust the village tale
A wayward maid in witching hour
When stars were red and moon was pale
Reared thy dread mound by magic power.* (Grinsell, 1976, 214).



Tanto los testimonios portugueses que acabo de citar, como este escocés, son ejemplos claros de la larga pervivencia de esa figura mítica femenina en diferentes épocas históricas. De ser, en su etapa más primitiva, constructora de megalitos o creadora de un entorno natural, continúa siendo en la Edad Media y en épocas posteriores la responsable de la construcción de monumentos arcaicos, sin variar para nada la actividad constructora que se le atribuye en los relatos más antiguos. Esto es un síntoma también de lo profundamente arraigada que estaba -y en algunos casos aún está- en la mentalidad popular esa mítica mujer. Su figura, enraizada en la imaginación de sucesivas generaciones, sólo puede explicarse como un fenómeno de religiosidad popular surgido en época prehistórica como dogma de fe. Posteriormente, con el paso del tiempo, transformado en mito e incluso conservado en toda su pureza ideológica y doctrinal en la imaginación cristiana.

La llamada Witch's Stone (La Piedra de la Bruja) es un menhir que se encuentra en Meikle Obney (Auchtergaven. Perthshire) en Escocia. Era también una piedra que se le cayó a una bruja de su mandil mientras pasaba volando por ese lugar. Lo mismo se cuenta de otro gran menhir escocés de cuatro metros de altura que se encuentra en Taynuilt (Argyll) (Grinsell, 1976, 216, 224).

Tan fabulosa es la fuerza de estos personajes femeninos, que pueden incluso llevar grandes piedras en el dedo meñique, metidas en un orificio que tienen en el dedo, pero sin

dejar por eso de hilar y de llevar un niño en brazos y una cesta de comida en la cabeza; al menos, esto es lo que se cuenta sobre el origen del Penedo dos Mouros (en Teixugueiras, Mezquita. Orense) (Risco, V. 1927, 43, 12). La llamada Pena Molexa (O Val, Narón, Ferrol) es una roca enhiesta, probablemente una formación rocosa natural, cuyo aspecto de menhir se atribuye a la obra de una vieja que la hizo con el dedo meñique (a fixo unha vella co dedo meniño) (Pena Graña, A. 1991, I, 59). La Pena da Moura se encuentra a 400 metros al N. NW. de la aldea de la Moruxosa, a 4 km. al SE. de Sobrado (La Coruña), y muy cercana a unos túmulos dolménicos. Según la leyenda, esa roca la llevaba una moura en la cabeza, al tiempo que transportaba también una niña sobre los hombros e iba batiendo la leche que llevaba en un cántaro. Pero la roca se le cayó, lastimó a la niña y rompió el cántaro. Entonces la moura dejó la piedra en donde está aún en la actualidad, y dijo airada: "Ahí quedas pena por romperme o cántaro e majuarne a nena" (Monteagudo, L. 1980). Estas mouras, además de poseer gran fuerza física, son dueñas de grandes riquezas y a ellas se les atribuye también el aspecto de determinadas formaciones rocosas con apariencia de sillas o asientos, que se conocen con el nombre de Silla da Moura, tanto en Galicia como en Portugal (Veiga de Oliveira, E. et al. 1978, 188).

Muchos monumentos megalíticos están relacionados con tradiciones paganas que el cristianismo intentó suprimir: como determinados ritos de fertilidad y prácticas de curación, algunas de las cuales aún se continúan efectuando. Uno de los procedimientos que utilizó la Iglesia para acabar con esas prácticas fue cristianizar las leyendas, atribuyendo al Diablo o a las brujas la construcción de determinados megalitos y también las formaciones naturales de rocas a las que se rendía algún tipo de culto pagano. Las divinidades femeninas, que advertimos tras esos personajes de Viejas, de mouras y de hadas, se convirtieron, en muchos casos, bajo la influencia del Cristianismo, en brujas repulsivas; con el fin de que el pueblo rechazara así cualquier lugar u objeto relacionado con ellas. Pero también, cuando el arraigo de las creencias paganas era muy fuerte, lo que intentó la Iglesia fue adaptarlas a su credo; y donde antes había una moura, se situó a una Santa o a una Virgen. Hasta incluso algunas imágenes de la Virgen muestran la influencia de esa antigua divinidad femenina. Así, en Póvoa de Varzim (Portugal) se sacaba en la procesión de Semana Santa una imagen de la Virgen que llevaba en la mano una rueca e iba hilando (Veiga de Oliveira, E. et al. 1978, 186). Algunos monumentos megalíticos fueron cristianizados con la construcción de una capilla en sus cercanías (Campos Ferreira, 1985) o la colocación de un crucero sobre alguna de sus piedras (Amades, J. 1941). Existe la creencia de que fue la Virgen de Montetorán la que llevó por el aire, al tiempo que iba hilando, un gran peñasco granítico de varias toneladas de peso y lo dejó en la cima del monte Cairo (Bamiro, Vimianzo. La Coruña) (Lema Suarez, 1993, 101). El Penedo Gordo de Fumaces (Verín. Orense) lo trajo en la cabeza la Virgen mientras iba hilando en la rueca (Taboada Chivite, J. 1980, 177). Estas creencias se extienden también hasta el norte de la provincia de Salamanca; así, en las cercanías del pueblo de la Peña (Vitigudino), hay una roca enorme de 41 metros de altura y 70 de diámetro llamada Peña Gorda que, según la tradición del lugar, era una pequeña piedra que portaba la Virgen y que en un determinado momento tiró al suelo. Al ir rodando adquirió el tamaño enorme que tiene hoy en día. Un pastor de dicha localidad, llamado Lucio Criado, en información personal me contó que la Virgen venía hilando con la rueca y el huso y que llevaba una piedra en la cabeza. Se le cayó el huso y al ir a recogerlo se le cayó la piedra. También se dice que santa Martina venció a un dragón que tenía su guarida precisamente debajo de esa piedra. El mencionado pastor me contó que debajo de la Peña Gorda había un

becerro de oro, y que muchos vecinos habían intentado encontrarlo, pero todos fracasaron en sus ilusionadas excavaciones clandestinas. En esa roca hay, además, dos huellas de pie junto a dos cazoletas. Los campesinos dicen que son las pisadas de la Virgen (Benito del Rey, L. et al. 1992, 87). A mi me contaron que hay tres cazoletas: una de la Virgen, otra de Nuestro Señor y la tercera del Niño Jesús. Cuando estuve en el pueblo de la Peña con la intención de recoger más información, me fue imposible escalar la Peña Gorda hasta su cima debido a su pronunciada pendiente; por lo que no pude comprobar el número exacto de cazoletas o pozas que dicen que tiene. Según otra leyenda local, cierto día mientras la Virgen pastoreaba su hatillo de ovejas, se entretenía hilando con su rueca y cantando:

*Hilando voy,
hilando vengo;
las mis ovejitas
en casa las tengo.*

Al poco, viendo que algunas de las ovejas se apartaban del rebaño, la Virgen les tiró una piedra, que comenzó a crecer y a crecer hasta que se convirtió en ese gigantesco peñasco, al que el lunes después de Pascua suelen subirse los jóvenes de ambos sexos para bailar y celebrar una merienda. Esta tradición festiva tiene todas las características de ser la pervivencia de algún tipo de culto o de rito propiciatorio de la fertilidad (Morán Bardón, P. C. 1950, 277). También me contó el pastor que se suben a la Peña en el mes de mayo para coger unas pequeñas flores amarillas que llaman tijeritas. No he podido comprobar de qué flores se trata, ni qué virtudes les atribuyen. En otro lugar de la provincia de Salamanca, en Aldearrubia, hay una elevación natural a la que los lugareños denominan el teso Torrubio, delimitado por dos pequeños arroyos que discurren a sus lados, uniéndose por delante del pequeño teso. Su construcción se atribuye a la obra de una vieja mora hechicera. Según la leyenda de la zona, esa vieja mora cada vez que se sacudía sus medias de lana se iba formando un montecito, y como entre sus pies llevaba siempre mucho polvo y barro tardó muy poco tiempo en levantar ese llamativo teso (González, L. 1995). En el noroeste de Alemania también se conocen leyendas sobre las rocas que se cayeron de los zapatos de algún gigante cuando se sacudía las arenas de su calzado (Motz, L. 1982, 83, n.26). En las leyendas de Pomerania hay gigantas que construyeron caminos y colinas con la tierra que llevaban en sus delantales (Idem, 83, n. 18). Y en las del noroeste de Alemania gigantas que transportaban piedras en su mandil (Idem, 82).

Otras veces es un Santo el que logra aniquilar los poderes de la divinidad pagana. Por toda Europa se encuentran descripciones populares que reflejan el enfrentamiento de dos religiones diferentes, que termina siempre con el triunfo del cristianismo. En Noruega se cuenta que San Olaf iba un día navegando por delante de la costa de Horns Herred, y una giganta que vivía allí le gritó: "San Olaf, el de la barba roja, te estás acercando demasiado a los muros de mi mansión". San Olaf montó en cólera, pero no se desvió de su rumbo, sino que enfilando la nave hacia el promontorio en el que vivía la giganta, le dijo: "Escúchame, Tu que portas la rueca y el huso, té quedarás en donde estás, transformada en una piedra". Y desde entonces se quedó convertida en una gran roca con forma de rueca y huso, que aún se puede contemplar en lo alto de un acantilado (Morvan, F. 1980, 81).

La rueca es un símbolo específico del trabajo femenino. Su significado simbólico lo encontramos en diferentes culturas europeas. Uno de los regalos tradicionales que hacían

los romanos a las novias era la rueca. Esta tradición se mantuvo en el norte de Portugal y en Bretaña hasta hace muy pocos años. En Bretaña se llevaba en el cortejo nupcial una rueca adornada con cintas, era el símbolo por excelencia del trabajo femenino, de abundancia y de fecundidad (Veiga de Oliveira, E. et al. 1978, 185).

Esta bruja, hada, moura, anciana o gigante que posee poderes sobrenaturales para levantar grandes piedras y que en algunas leyendas aparece cristianizada bajo la figura de la Virgen, es una divinidad femenina, diosa de la fertilidad de la tierra, descendiente de una Diosa-Madre, señora de la muerte y de la fecundidad que dominaba en el Mediterráneo durante la época pre-helénica (Ferreira de Almeida, C.A. 1974, 24). Sin embargo, ni en la Europa central, ni en Escandinavia se han encontrado imágenes neolíticas de la Diosa Madre, lo que hace sospechar que el culto a la Magna Mater no debió de ser muy importante en esos países al norte del Danubio, en los que predominaba un paternalismo derivado del culto a un dios del cielo. Mientras que en las primeras comunidades neolíticas del sur y del sureste de Europa imperaba el matriarcalismo (Salo, Unto, 1990, 142). Esa antigua Magna Mater aparece incluso en el País Vasco en la figura de la diosa Mari, ser mítico que vive en las montañas y que controla los rayos y la lluvia. De ella depende la fertilidad de la tierra (Aranzadi, J. 1981, 2). Según el folklore vasco, a la diosa Mari se la ve a veces a la entrada de las cuevas, hilando y devanando su ovillo de oro (Ortiz-Os, A. et al. 1980, 55). Los vecinos del lugar de Castro (San Miguel de Castro. A Estrada) contaban que la madrugada del día de San Juan se veía a una vieja hilando con hilos de oro a la orilla del río Ulla (Aparicio Casado, B. 1999, 218). El nombre de esta diosa Mari tiene un parecido lingüístico muy significativo con la moura llamada Mairi que construye dólmenes. El dolmen de Mendive, que cité más arriba, fue construido por Mairi, que transportó las piedras sobre su cabeza mientras traía sus manos ocupadas en hilar. Este tipo de leyenda se halla extendido en gran parte del País Vasco. Los vascos utilizan la palabra mairu asociada también a otros nombres como mairi, maru, moro, para referirse a tipos de hombres de otro tiempo, no cristianos, es decir, paganos (Barandiaran, J. M. 1984, 123-125). Hay que tener en cuenta que la mitología vasca está formada sobre una estructura matriarcal-naturalista en torno a la figura de una diosa madre llamada Mari, que es una divinidad pre-indoeuropea (Hornilla, T. 1994, 57). La pervivencia de una Diosa Madre pre-indoeuropea se ve también en las numerosas esculturas en las que aparecen mujeres sentadas con frutos de la tierra o niños en sus rodillas. Son las llamadas Matres y su culto se atestigua por toda la Europa céltica incluida, evidentemente, Gallaecia en donde aparecen tanto en la epigrafía como en esculturas, con nombres harto significativos: Matres Galaicas, Matres Brigaecas, etc. (García Fernández-Abal, B. 1993, 54). Varios aspectos de la personalidad de la moura o Vieja gallega, que vemos en algunas descripciones populares, son propios de una divinidad de la naturaleza. Además de su actividad como hilandera, amamanta niños y lleva cestas de comida en la cabeza. Y todo esto lo realiza al mismo tiempo que transporta grandes piedras para transformar el paisaje.

En el folklore europeo y en la antigua literatura irlandesa hay varias descripciones de seres imaginarios femeninos que pueden controlar las fuerzas de la naturaleza y la prosperidad de la tierra. Aparecen relacionados con los árboles y las corrientes de agua pero, sobre todo, con las montañas. A la diosa irlandesa Anu se la llama Madre de los Dioses en el Glosario de Cormac, escrito alrededor del año 900, y se la relaciona con la tierra y con la fertilidad. En algunas versiones aparece como diosa del Otro Mundo y su palacio está en el interior de una colina. Por ejemplo, en Cnoc Aine, un monte de la parroquia de Teelin

(Donegal) se dice que tiene su mansión y que se pasa el tiempo "hilando los rayos del sol y tejiendo un paño con hilos de oro" (Ohogain, D. 1990, 21). Hasta la fecha, la representación gráfica más antigua que se conoce de una divinidad hilandera aparece en un colgante de oro del siglo VI d. de C. que se encontró en el sur de Alemania. En su interior hay una figura femenina que parece llevar en las manos una devanadera y una especie de huso (Enright, 1990). Dicho colgante es del tipo conocido con el nombre de "aureae bracteae", pequeños adornos de oro y de plata que se fabricaron en Escandinavia entre los siglos V y VII imitando los medallones romanos. En Kent (Inglaterra) también se hicieron algunos "bracteates" en el siglo VI d. de C. para los escandinavos que se habían establecido en sus costas. Se conservan unos trescientos ejemplares y la mayoría tienen el tamaño de una moneda de 500 pesetas. Probablemente se utilizaban como amuletos pues aparecen sobre todo en tumbas de mujeres (Davidson, H. E. 1993, 40). Esa divinidad hilandera era la Diosa-Madre, la que hila la trama de la vida, hila los rayos del sol, del cual depende el destino de los hombres. Esos instrumentos que lleva en la mano para tejer son nada más que los símbolos de su categoría. "Son varias las Madres-diosas que tienen como emblemas rueca y huso, y aún aparecen éstas en deidades relacionadas con ellas, aunque de muy menor categoría. En Asturias, las xanas, hijas suyas, -hijas de las Madres-diosas, hilan sin tregua también. Y ellas hilan la vida, no la lana, lo que vale decir que hilan el tiempo" (Cabal, C. 1958, 82). Y en las creencias clásicas existe la figura de Cloto, la Moira o Parca, que hila los destinos de los hombres. También otros personajes femeninos imaginarios del folklore europeo, como las mouras, las xanas asturianas (Ibero, J. 1945, 611) y algunas "fairies" británicas, se pasan el tiempo hilando porque han adquirido los emblemas de la divinidad femenina de la que proceden. Como dijo Murguía: "De antiguo la meiga era vieja y era sabia, y por lo tanto maga. Bajo este doble concepto se las halla unidas a las leyendas de los dólmenes, levantados, por lo general, por «un-ha vella fiando na roca», circunstancia singular que de por sí sola contribuiría, si otras razones no hubiera, a dar a dichos monumentos entero carácter funerario, pues aquí la vieja que hila y levanta el dolmen es una verdadera parca" (Murguía, M. 1982, I, 223). El trabajo de las hilanderas siempre ha tenido en la tradición indoeuropea un significado simbólico, relacionado con los vaticinios, el destino y la guerra (Enright, M. J. 1990, 65).

En el folklore irlandés, así como en su antigua literatura, aparece la figura de una vieja, o bruja, llamada Cailleach Bearra, la Vieja de Beare, en la cual se observan los atributos propios de una diosa de la naturaleza. En la península de Dingle, en Irlanda, se recogió a principios de siglo un cuento popular que habla también de una vieja, la Vieja de Dingle, que tenía su Teach Mór o Gran Mansión en el extremo occidental de esa península; se decía que era «la casa más occidental de Irlanda», que algunos investigadores la situaron en Tivori (Hull, E. 1927, 226). Pero los relatos sobre la Vieja de Dingle parecen estar inspirados en una versión anterior de la Cailleach Bearra (Hyde, D. 1973, 183, 192). En otra leyenda de Dingle se puede observar su relación con una triple diosa céltica en la que se resalta su poder como creadora de un territorio. La leyenda cuenta que la Vieja de Dingle tenía dos hermanas; también brujas como ella, una de las cuales vivía en la península de Dingle, y la otra en la península de Iveragh, al sur de Dingle. La que vivía en Dingle decidió en cierta ocasión regalarle una isla a su hermana la Vieja. Para conseguirla, se le ocurrió atar una cuerda a una isla de Iveragh y empezó a arrastrarla para llevársela a su hermana. Pero la cuerda no resistió la tensión y se rompió al mismo tiempo que la isla se fragmentaba en dos partes, que constituyen lo que actualmente son las islas de Scariff y de Deenish, al suroeste

de Iveragh (Ohógáin, 1990, 67). La Cailleach Beara es un personaje muy complejo pues en las descripciones en las que aparece se la describe con diferentes personalidades y en distintos contextos. Sintetizando, se puede decir que su origen lo determinó la creencia indoeuropea en alguna diosa Madre, cuyos rasgos se advierten también en otros personajes femeninos de los mitos celtas irlandeses. En el folklore moderno de Irlanda y de Escocia, la Vieja de Beare posee connotaciones violentas y desagradables. En el folklore escocés está relacionada con las fuerzas de la naturaleza, especialmente las tormentas y las tempestades en el mar. Y es también la diosa protectora de los ciervos. Su residencia puede estar en lo alto de una montaña, en un páramo desierto, en un acantilado o en un desolado islote desde el que controla las olas del mar. En el folklore escocés se dice que la Vieja de Beare procede de Noruega, y que desde ese país transportó por el aire grandes piedras y rocas en un cesto que llevaba a su espalda. Con ellas formó las montañas, las costas y las islas de Escocia (Hull, E. 1927, 247-248). Mientras que en el folklore irlandés a esta Vieja se la relaciona principalmente con la península de Beare, en el suroeste de Irlanda, aunque por toda la isla hay leyendas sobre dólmenes y megalitos que construyó la Vieja con las rocas que transportaba en su delantal. En el folklore del sur de Armagh (Irlanda) se dice que la Bruja de Beare vive encerrada bajo un gran túmulo en la cima del monte Slieve Gullion, al que la gente conoce con el nombre de La Casa de Cálleach Bhéarra. En un lugar cercano hay una formación rocosa a la que la gente del lugar denomina la Silla de la Vieja de Bhéarra (MacNeill, M. 1962, 161). En el folklore de Meath (Irlanda) se cuenta que la Vieja llevaba en su delantal grandes bloques de piedra que dejaba caer sobre las colinas para construir dólmenes (Murphy, G. 1953, 84). Otros relatos la relacionan con la península de Beare y dicen que su antiguo nombre era Boi (vaca). La figura de la vaca sobrenatural es muy frecuente en las leyendas irlandesas y también en el norte de Europa. Aparece relacionada con una Santa, una bruja o una diosa que protege a los animales. En realidad, es un símbolo más de una diosa de la vida (Davidson, H. E. 1998, 30 y ss.). No existe duda alguna sobre su relación con una divinidad de la naturaleza. Hay que tener en cuenta además que el suroeste de Irlanda está también en la tradición popular relacionado con el Otro Mundo y que, por lo tanto, "la idea de una bruja anciana que vive en ese promontorio parece deberse a una mezcla de su personalidad sombría con la de los aspectos negativos de una diosa de la naturaleza. Su nombre, Boi, es un sinónimo de la palabra vaca, y en la antigua tradición irlandesa se conservaba la creencia de que una vieja diosa-vaca vivía en la pequeña isla de Inis Boi, frente a la península de Beare" (Ohógáin, D. 1990, 67). Lo cual apunta hacia un origen muy remoto de esa divinidad a la que en las crónicas más antiguas se la denomina vaca, animal muy probablemente relacionado con los atributos de la Diosa-Madre (Davidson, H.E. 1993, 112). Krappe opina que la Vieja es una antigua diosa agraria anterior a la civilización céltica y también una diosa de ultratumba, semejante a la Demeter griega, diosa de la fertilidad y de la muerte. (Krappe, A. H. 1936, 302). Al estudiar todo el folklore que se conserva sobre esta Vieja, O Cruaioich descubre varios rasgos de su personalidad, entre los que destaco los siguientes:

1) Anciana bruja extraordinariamente longeva; así aparece en los relatos populares del suroeste de Munster (Irlanda).

2) Creadora del entorno geográfico de un determinado territorio.

3) Diosa de los cereales. Como tal aparece en contextos agrícolas: la siembra, la siega y la trilla; enseñando a los agricultores o desafiando a los segadores a participar en un concurso de siega. Los relatos de este tipo se conservan sobre todo en el este de Galway

y en Clare (Irlanda) (O Cruaioich, G. 1988, 172). Sus principales atributos como reina de un territorio, así como su longevidad, se reconocen en un poema del siglo IX titulado *The Lament of the Old Woman of Beare* (Murphy, G. 1953), que está considerado como uno de los mejores poemas irlandeses de la Edad Media. Varios autores coinciden en afirmar que fue poco antes de la fecha de la aparición de este poema, cuando una antigua divinidad indoeuropea conservada en la tradición popular con el nombre de la Anciana, fue transformada por el cristianismo en la figura de una monja, tal y como aparece en este poema; monja que en su juventud había sido reina de un territorio y compañera de reyes. Su longevidad es proverbial, pues tuvo tantos hijos y esposos que de ellos nacieron tribus enteras. También pasó de la juventud a la vejez en siete ocasiones. MacCana resalta sobre todo las múltiples facetas de este personaje femenino con atributos tan contradictorios, algunos propios de los dioses celtas irlandeses relacionados con la soberanía de un territorio (1970, 94). En la figura de esta Vieja se aglutinan diferentes atributos que debió de adquirir en varias etapas culturales. Sin embargo, en el folklore se la presenta con atributos propios más bien de una Magna Mater relacionada con la fertilidad y también con los aspectos negativos de la naturaleza (O Cruaioich, G. 1988, 161).

Hemos visto que en el folklore gallego y, en general, en todas las regiones del norte de España en las que se encuentran monumentos megalíticos, hay leyendas muy parecidas sobre la figura de una mujer con gran fuerza física que puede transportar los grandes bloques graníticos con los que se construyeron los menhires y los dólmenes. Esto nos lleva a pensar que también aquí en España se rindió culto a una antigua diosa celta o pre-celta, la cual, con el paso del tiempo, dio lugar a la aparición de esas leyendas en las que se habla de personajes femeninos imaginarios muy semejantes a los que observamos en el folklore de otros países. El testimonio más antiguo que se conoce en Galicia sobre la figura de esa Vieja fue recogido en el siglo XVI por un peregrino llamado Julián Iñiguez de Medrano, que lo publicó en su obra *Silva Curiosa*, editada en París en 1583. Este personaje realizó un viaje hasta Finisterre, porque en aquellos tiempos el camino tradicional de peregrinaje hasta Santiago de Compostela no terminaba en esta ciudad, sino en el Cabo de Finisterre, en la costa occidental de Galicia. Los peregrinos medievales iban hasta allí siguiendo el camino de la Vía Láctea, tras la ruta del sol en su viaje hacia Occidente. Más allá del Cabo Finisterre estaba el Infinito, el Paraíso de los cristianos o la Isla de la Eterna Felicidad en la que creían los pueblos del área atlántica europea (Alonso Romero, F. 1993). Cuando dicho peregrino iba caminando hacia la cima del Cabo de Finisterre, con el propósito de conocer un antiguo enterramiento sobre el que había oído contar extrañas leyendas, le salió al paso un pastor para aconsejarle que no continuara subiendo hasta las rocas de la cima: "Guardaos, guardaos! -Santo Dios, hermano, y a donde ibades a perderos? Non sabedes que dentro de aquellas peñas y cachopos (troncos secos) está fechado o corpo maldito de la encantadora Orcabella, y que nunca jamás home ni muller lo vido que non seja morto antes del año? "El peregrino le pidió al pastor que le contara todo lo que sabía sobre Orcabella". "Fue" -respondió el pastor- "una mujer bárbara, vieja y fea que llegó a Galicia en tiempo de las guerras con los moros y paganos. Gran encantadora y experta en artes mágicas perseguía cruelmente a todo viviente, con tal de mirarle a los ojos lo exterminaba o con tocarle con su mano. Se hacía invisible cuando quería, robaba y comía cuantos niños se le antojaban. Vivió 176 años. Dejó la mitad del reino despoblado. Cuando se cansó de vivir se retiró a aquellas peñas, en una de ellas excavó una tumba, y con la ayuda de un pastor que ella tenía preso y encantado, ella levantó una gran lápida para cubrir el sepulcro, y la puso

encima de él, emparejada de lado a lado; después ella se despojó, y abrazando al triste pastor en remuneración de los servicios que le había hecho, lo echó y encerró dentro del sepulcro, sin que las fuerzas del pobre fuesen bastantes para defenderse de esta enemiga de natura, la cual, dejando sus vestidos fuera, se metió dentro de esta cama mortal, y sirviéndose de colchón del desventurado pastor, se acostó encima de él, y con un ingenio o gancho de palo que ella tenía, hizo caer sobre la tumba la lápida grande y pesada, y dentro de tres días (como el pastor sepultado dijo) dio el ánima a quien mandada la tenía. El desventurado pastor daba tan grandes voces y gritos, que los pastores que en desierto estaban, corrieron a donde oyeron las voces, y entrando por el agujero de las peñas, queriéndolo sacar del peligro en que estaba, quedaron muy atajados y espantados porque vieron que el sepulcro estaba todo rodeado y cubierto de culebras y serpientes; y así, volviendo atrás, hablaron un grandísimo rato con el encantado pastor; y después de haber entendido de él la triste historia, le dejaron así encerrado en el sepulcro, donde acabó sus días malogrados el pobre desdichado". (Pensado, J. L. 1985, 218, 219).

Al analizar la figura de esta Vieja de Finisterre, lo primero que observamos es que el primer elemento de su nombre: "Orca", significa en portugués dolmen y es sinónimo del gallego "arca" con el mismo significado. La "Orca vella" aludía a un dolmen viejo o arca vieja (Pensado, J. L. 1985, 220). Pero, además, se produjo el fenómeno lingüístico de la elisión de la preposición de en el sintagma Orcabella; que era en sus orígenes "Orca da Vella", es decir, el dolmen de la Vieja. Con esta denominación se hacía referencia a un antiguo enterramiento megalítico que existía en lo alto del promontorio de Finisterre, y en el que un médico e historiador de esa villa, llamado Esmorís Recamán, encontró un puñal de la Edad del Bronce Antiguo (Monteagudo L. 1995). Trillo dice que dicho dolmen se encuentra actualmente dentro de un recinto privado que pertenece a la Compañía Telefónica, y al que no está autorizada la entrada (Trillo Trillo, B. 1982, 62). La construcción de este dolmen en la cumbre del cabo Finisterre debió de estar sin duda condicionada por el significado simbólico que tenía este extremo del mundo. Era el lugar de la tierra más cercano a ese mítico paraíso situado en Occidente, al final de la ruta del sol, perdido entre las brumas del mar y cuyos ecos perviven en los mitos de los pueblos célticos. Sin embargo, en los tiempos en los que surgió la leyenda de Orcabella, el pueblo que vivía en Finisterre ya no construía dólmenes, ni enterraba a sus muertos en ellos. Pero en torno a esas construcciones existía un temor reverencial, motivado no sólo por las leyendas que habían surgido sobre ellos, sino también por las creencias que la Iglesia se había encargado de divulgar para intentar acabar con determinadas prácticas paganas que se realizaban en los enterramientos megalíticos. Prácticas que tenían como fin propiciar la fertilidad humana. En el siglo XVI Orcabella es ya una metonimia del Arca da Vella, un nombre compuesto a partir de un enterramiento con el que se la relacionaba. Sin embargo, Orcabella continúa conservando sus ancestrales atributos; los mismos que hemos visto en otros testimonios legendarios, aunque aquí esta mítica Vieja aparece descrita con más detalles. Hasta incluso, como en Irlanda, domina un territorio, y su poder es tan grande que puede destruir vidas humanas cuando le place sólo con el poder de su mirada o con el contacto de su mano. También puede, como la ancestral diosa Mari de los vascos hacerse invisible. Y, a pesar de su edad, posee un exagerado apetito sexual. Todos estos rasgos son propios de una divinidad de la naturaleza relacionada con la fertilidad y con la muerte. Además, su desmesurado apetito sexual es un aspecto característico de las divinidades femeninas de los celtas, así como sus poderes para hacerse invisibles, transformarse en brujas o en animales. "La diosa céltica

más común era a la vez madre, guerrera, bruja, virgen, proveedora de fertilidad, dotada de un fuerte apetito sexual que la impulsaba a buscar pareja tanto en seres mortales como en dioses, germen de la prosperidad del territorio, protectora de los rebaños y manadas. Más permanente y más arcaica que los dioses, se mantuvo ligada al territorio del que era responsable, cuyos rasgos naturales más notables eran contemplados por sus devotos como manifestaciones de su poder y de su personalidad" (Ross, A. 1968, 204, 233). Pensado opina que la Iglesia debió de jugar un papel muy importante en la aparición de la leyenda de Orcabella, que en ella se mezclaron elementos folklóricos con prohibiciones orientadas a la persecución de un rito de fecundidad pagano. "Los elementos esenciales del rito están desvirtuados, con todo están patentes, el sepulcro y el yacer juntos Orcabella y el pastor..." Pero el sepulcro está cargado de prohibiciones: culebras y serpientes devoran al que se acerca al dolmen y muere antes de un año el que se atreve a entrar en él (Pensado, J. L. 1985, 220).

Para nuestros remotos antepasados los conceptos de vida y muerte estaban íntimamente relacionados. Así se explica el que a las divinidades del Otro Mundo se le atribuyeran características propias de las diosas de la vida. De la voluntad de esas divinidades dependían los dos grandes misterios de la vida humana: la fertilidad y la muerte. Toda la vida del hombre era un continuo caminar hacia la muerte, condición necesaria para que los seres humanos pudieran entrar en el Otro Mundo del que hablaban sus creencias, que se centraban principalmente en los enterramientos porque estos eran la vía más directa de comunicación con las divinidades de ultratumba (Ross, A. 1968, 39). Según Pensado, el antiguo rito de fecundidad que se debía de practicar en el dolmen de Orcabella, se continuó efectuando después del siglo XVI en una capilla medieval, conocida con el nombre de Ermita de San Guillermo, que se encuentra a muy poca distancia de dicho dolmen. Es evidente que la Iglesia no logró terminar con esa práctica, pero al menos consiguió cristianizarla, trasladándola al interior de una ermita bajo la protectora mirada del Santo (Pensado, J. L. 1985, 220). Cuando el Padre Sarmiento visitó ese lugar en el año 1745, tuvo ocasión de recoger un interesante testimonio etnográfico que nos describe esas viejas prácticas paganas. Dice el Padre Sarmiento que allí había "una como pila o cama de piedra, en la cual se echaban a dormir marido y mujer, que por estériles, recurrían al santo y a aquella ermita; y allí delante del santo engendraban". (Sarmiento, (1745). Pensado, 1975, 79). Esta pila o cama de piedra es en realidad un antiguo sarcófago, que aún se puede ver entre las ruinas de la ermita. En 1980 tuve la oportunidad de recoger de labios de un paisano de Finisterre, la noticia de que un conocido suyo había ido con su mujer a dormir en la ermita de San Guillermo, y que después habían tenido el hijo deseado que hasta entonces no había llegado. Lo cual no es nada sorprendente, pues estos ritos eran también práctica común en otras zonas de Galicia y se mantuvieron hasta nuestros días en las comunidades campesinas alejadas de la influencia de las ciudades (Carro Otero, J. et al. 1981). En Irlanda existen también determinadas rocas que se conocen con el nombre de Camas de Santos. Suelen tener cavidades o huecos en su superficie, y en ellas se acostaban en el siglo XIX los matrimonios infecundos con la esperanza de concebir. El testimonio irlandés que se puede comparar con la práctica de fertilidad que se efectuaba en Finisterre, es la "Cama" que hay en Croagh Patrick, la montaña sagrada del condado de Mayo, hasta donde subían las parejas con el fin de pasar la noche en ella (Bord, J. and C. 1982, 38).

Finalmente observamos que Orcabella, a pesar de su condición sobrehumana, se cansa de vivir y decide poner fin a su larga vida. En el folklore escocés se cuenta que la Cailleach,

que también era muy vieja, dejó de existir un día cuando se lanzó a las aguas del lago Loch Bá en Mull, con la intención de renovar su juventud. La leyenda cuenta que cada cien años la Cailleach se sumergía en ese lago para poder vivir otros cien años. Pero este rito debía efectuarlo al amanecer, antes de que se escuchara el sonido de cualquier animal. Un día, al cabo de los cien años, la Cailleach se situó al borde del lago, cuando aún no había amanecido, y se dispuso a saltar para penetrar en sus aguas. Pero cuando iba a hacerlo, se escuchó el ladrido de un perro que ladraba al despuntar el día, y la Cailleach se desplomó sin vida al borde mismo del lago (Hull, E. 1927, 251).

Todo lo que hemos visto en este estudio nos permite pensar que la Cailleach céltica pertenece a una cultura muy antigua, anterior a la celta, y que la Bruja o Vieja que se describe en el folklore de Irlanda, de Escocia y de Galicia procede también de una tradición anterior, de una fuente lejana que aún no conocemos. Existe en la figura de la Vieja o de la moura que viene por el cielo transportando piedras, un dato más que no he analizado todavía y que creo que contribuye a aumentar su remota procedencia. Debemos fijarnos en el hecho de traer piedras volando desde el cielo. Nunca se dice en las leyendas que las piedras las transporta desde una montaña o desde una cantera, o desde cualquier lugar del suelo. H. Reichelt (1913, 23-57) al analizar las conexiones que observó entre la piedra y el cielo, descubrió que en varias lenguas indoeuropeas hay raíces comunes para las palabras que significan cielo y las que significan piedra. En su estudio señala también que el cielo es sagrado, al igual que lo es la Madre Tierra y "que a dicha sacralidad se le confiere en ciertas ocasiones carácter lítico, creyéndose que la bóveda celeste es de piedra, creencia ésta constatada por numerosos ejemplos de concretización de este carácter sagrado en la existencia de una divinidad que lo representa; entre otros ejemplos destaca el Zeus «Kappótas de los griegos, del que nos habla Pausanias (III, 22, 1), relacionándolo con «katapaúesthai» «hacer cesar»" (Riesco Alvarez, H. B. 1993, 43). El texto de Pausanias dice lo siguiente: "A tres estadios de Gythium" (ciudad de Laconia, en el sureste de Grecia) hay una piedra sin labrar. La leyenda relata que cuando Orestes se sentó sobre ella se vio libre de su locura. Por este motivo la piedra recibió en lengua dórica el nombre de Zeus Kappótas. Algunos autores explican el término Kappótas como "llovido de lo alto" (Herrero Ingelmo, M. C. 1994, III, 84). Si entendemos que estos pueblos indoeuropeos imaginaban que el cielo lo formaba una bóveda de piedra, podemos deducir que las piedras que trae la moura proceden del cielo; lo cual refuerza el sentido mítico que en las leyendas se les da a los monumentos megalíticos, que se conciben como obras de seres superiores. En esta línea de pensamiento debo hacer referencia al viejo temor que tenían los celtas a que se les cayera el cielo sobre sus cabezas. Por consiguiente, y como decía al principio de este estudio, estos razonamientos favorecen la hipótesis de que las leyendas de los megalitos que construyeron esas míticas mujeres, surgieron en una época en la que ya se había olvidado su finalidad funeraria. En principio, y mientras no se realice un estudio más amplio del folklore, sugiero que este fenómeno debió de producirse a partir del Bronce Final, época en la que se reforzó un largo proceso de comunicación entre el continente europeo y las Islas Británicas; por vía marítima lógicamente, y durante la cual se hablaba en el noroeste de España una lengua indoeuropea: posiblemente celta... Pero otras características de la moura o de la fairy que vemos en las leyendas, no se pueden atribuir a los indoeuropeos, sino a una diosa del Mediterráneo, la cual, aunque aparece en el mundo clásico, sus orígenes vienen de muy atrás. Posee una personalidad tremendamente compleja y variada, tanto en sus manifestaciones mediterráneas, como en el norte de Europa (Davidson, H. E. 1998). La idea de una

Diosa Madre original suscita todavía multitud de dudas. En los recientes estudios sobre el papel que representan las divinidades femeninas tanto en las sociedades antiguas europeas, como en las mediterráneas, se replantea la existencia de dicha divinidad. Pero analizando en profundidad las tesis de los partidarios de su existencia y la de aquellos que la niegan, se llega a la conclusión de que es un tema en el que todavía hay más preguntas que respuestas (Goodison, L. y Morris C. 1998). Sin embargo, en ninguno de esos estudios se ha prestado atención al folklore, a pesar de que es en él precisamente en donde se pueden rastrear vestigios de antiguas creencias sobre las que no conservamos otros testimonios que objetos arqueológicos, la mayoría de las veces susceptibles de diversas interpretaciones. Grinsell, basándose en la distribución de las leyendas sobre las mujeres míticas que construyeron dólmenes y otros monumentos megalíticos en las Islas Británicas, sugiere que esas creencias viajaron desde Irlanda a Escocia, al norte de Gran Bretaña y a Gales. Y sugiere, además, la posibilidad de que en esas creencias pervivan los ecos lejanos de la cosmovisión de los pueblos de la Edad del Bronce, debido a la relación de esas leyendas, y de otras parecidas en las que participan las "fairies", (el equivalente británico de las mouras gallegas) con las zonas en las que hay abundantes restos arqueológicos de esos tiempos (Grinsell, L. 1976, 29). Si esto es así, necesariamente el folklore que conocemos sobre los monumentos megalíticos tuvo que llegar a Irlanda desde el Continente. Pero ¿de dónde exactamente y cuándo?. Para responder a esta pregunta sería necesario realizar un estudio comparativo muy amplio de todas las Viejas que aparecen en el folklore europeo, e identificar claramente aquellos elementos legendarios que se han conservado a lo largo de los siglos y compararlos con los testimonios arqueológicos, mitológicos y lingüísticos que pudieran estar relacionados con ellas. Pero esta es ya una tarea que sobrepasa las limitaciones de mi artículo. De momento sabemos ya que nuestras legendarias mouras gallegas y nuestras viejas e imaginarias hilanderas que habitaron por toda la España septentrional, eran parientes de una amplia familia europea, originaria de algún pueblo mediterráneo del que hemos heredado también otras muchas cosas que ponen en tela de juicio las no menos fantásticas diferencias que algunos pretenden ver entre nosotros, probablemente porque desconocen el viejo proverbio de Connaught (Irlanda), según el cual las tres cosas más longevas del mundo son: el tejo, el águila y la Vieja de Beare (The life of the yew tree, the life of the eagle, and the life of the Old Woman of Beare) (Hyde, D. 1973, 185).



*Anta de
Axeitos,
Ribeira,
A Coruña.*

AGRADECIMIENTO

Quiero hacer constar aquí mi agradecimiento a X. M. Lema Suárez, que me contó la leyenda de la Virgen de Montetorán. A Lucio Criado, pastor del pueblo de la Peña (Vitiudino. Salamanca) por la información que me facilitó sobre la Peña Gorda. A Luis Monteagudo García por su generosa información citada en este trabajo. Y a Alfredo Erias Martínez por sus animosos consejos para que redactara este artículo, que en sus orígenes fue sólo una breve Comunicación que presenté, en el 10th International Congress of Celtic Studies, celebrado en la Universidad de Edinburgo en 1995, bajo el título de *The Cairn and Stones of a Galician Cailleach Bheara: A Comparative Study of Folklore in the Northwest of Spain*. Por último, a la Dirección General de Universidades e Investigación de la Consellería de Educación y Ordenación Universitaria de la Xunta de Galicia, que patrocina este estudio enmarcado dentro del Proyecto de Investigación XUGA20406A97 denominado Estudio etnográfico y filológico de tres Finisterres europeos: Penwith (Cornualles), Dingle (Irlanda) y Fisterra (Galicia).

BIBLIOGRAFÍA

- A FORNELA, 1996. Antas e Pedrafitas de Galicia. (Museo Arqueolóxico. A Coruña).
 ALONSO ROMERO, F.1993. O Camiño de Fisterra. (Edicións Xerais. Vigo).
 AMADES, J.1941. Mitología megalítica. (Ampurias, vol.III, pp.113-134).
 APARICIO CASADO, B. 1999. Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos. Cadernos do Seminario de Sargadelos 80. Edicións do Castro. Sada (Coruña).
 ARANZADI, J. 1981. Mari, Melusina y los orígenes míticos de los señores de Vizcaya. (Cuadernos del Norte, año II, nº 5, pp. 2-8. Caja de Ahorros de Asturias. Oviedo).
 BARANDIARAN, J. M. 1984. Diccionario de mitología vasca. (Editorial Txertoa. San Sebastián).
 BENITO DEL REY, L. y GRANDE DEL BRIO, R. 1992. Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca. (Gráficas Cervantes. Salamanca).
 BOGA MOSCOSO, R. 1997. Dólmenes de Galicia. (Bahía Edicións. A Coruña).
 BORD, J. AND C. 1982. Earth Rites (Granada. London).
 CABAL, C. 1958. Contribución al Diccionario Folklórico de Asturias. (Gráficas Summa. Oviedo).
 CAMPOS FERREIRA, A. 1985. A Anta da capela da Senhora do Monte (Trabalhos de Antropología e Etnología, vol. XXV, Fas I, pp. 41-62).
 CARRO OTERO, J. Y MASA VAZQUEZ, M. C. 1981. Santuarios impetratorios de la fecundidad humana. (I Coloquio Galaico-Minhoto, vol.II, pp. 233-247. Ponte de Lima).
 CHAVES, L. 1933. Notas etnográficas colhidas na obra de Martín Sarmento. (En: Homenagen a Martín Sarmento. Guimarães, pp. 94-98).
 DAMES, M. 1992. Mythic Ireland. (Thames & Hudson. London).
 DAVIDSON, H. E. 1993. The Lost Beliefs of Northern Europe. (Routledge. London).
 DAVIDSON, H. E. 1998. Roles of the Northern Goddess. (Routledge. London).
 DE CASTRO GARCIA, L. 1968. La leyenda en la pesquisa prehistórica. (Revista de Etnografía, vol. X, t. 2, pp. 253-281).

- DE GARIS, M. 1986. Folklore of Guernsey. (The Guernsey Press).
 ENRIGHT, 1990. The Goddess Who Weaves. (Frühmittelalterliche Studien (University of Münster), 24. 54-70. Berlín).
 FERREIRA DE ALMEIDA, C. A. 1974. Paganismo. Sua sobrevivência no occidente peninsular. (En: Memorian Antonio Jorge Dias. Instituto de Alta Cultura. Lisboa, vol. II, pp. 17-37).
 GALLOP, R. 1936. Portugal. A Book of Folk-Ways. (Cambridge University Press).
 GARCIA FERNANDEZ ABALAT, B. 1993. El hecho religioso en la Galicia céltica. (En: O feito religioso na historia de Galicia. (Asociación Galega de Historiadores, pp. 27-58).
 GONZALEZ, L. 1995. Hoja folklórica, Nº 13 y 14 (1952), p gs.49 y 54. (Diputación Provincial de Salamanca).
 GOODISON, L. y MORRIS, C. (Eds). 1998. Ancient Goddesses: The Myths and the Evidence. (British Museum Press. London).
 GRINSELL, L. V. 1976. Folklore of Prehistoric Sites in Britain. (David & Charles. London).
 GRINSELL, L. V. 1984. The Popular Names and Folklore of Prehistoric Sites in Menorca. (Folklore, vol. 95, I. pp. 90-99).
 HERRERO INGELMO, M. C. 1994. Pausanias. Descripción de Grecia. (Editorial Gredos. Madrid. Tomo III)
 HORNILLA, T. 1994. Sobre mitología femenina del pueblo vasco (Editorial Txertoa. San Sebastián).
 HULL, E. 1927. Legends and Traditions of the Cailleach Bheara or Old Woman (Hag) of Beare. (Folk-Lore, vol. XXXVIII, pp.225-254).
 HYDE, D. 1973. Legends of Saints and Sinners. (Barnes & Noble. New York. Iª edición en 1915).
 IBERO, J. 1945. El secreto de la xana. (Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. Tomo I, pp. 609-627).
 KRAPPE, A. H. 1936. La Cailleach Bhéara. Notes de mythologie gaelique. (Etudes Celtiques, vol. I, pp. 292-302).
 LAREDO VERDEJO. 1984. Galicia enteira. A Coruña. As Mariñas. Ferrol. (Ediciones Xerais de Galicia. Vigo).
 LEMA SUAREZ, X. M.1993. Os lugares sacros da parroquia de Bamiro (Vimianzo. A Coruña). E o «cruceiro dos santos». Un conxunto escultórico gótico inédito. (Brigantium, vol 8, pp. 99-111. Museo Arqueolóxico. La Coruña).
 LLINARES GARCIA, M. 1990. Os mouros no imaxinario popular galego. (Universidad de Santiago de Compostela).
 MACCANA, P. 1970. Celtic Mythology. (Hamlyn. London).
 MACNEILL, M. 1962. The Festival of Lughnasa. A Study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest. (Oxford University Press).
 MILLAN GONZALEZ-PARDO, 1990. Vencellos galeco-irlandeses. Arredor dun libro da Dra. Keating. (Grial, 108, tomo XXVIII, pp.539-553).
 MOHEN, J.P.1990. The World of Megaliths. (Facts on File. New York).
 MONTEAGUDO, L. 1980.1995. (Mi agradecimiento a este famoso arqueólogo por su información oral sobre el puñal de bronce encontrado en el dolmen de Finisterre. También por la leyenda sobre la Pena da Moura que recogió en 1980).
 MORAN BARDON, P. C. 1950. Tradiciones y creencias populares en el reino de León. (En: Homenaje a Don Luis de Hoyos Sainz. (Madrid, vol. II, pp. 277-281).
 MORAN BARDON, C. 1990. Obra Etnográfica y otros escritos. (Diputación de Salamanca, vol. II).
 MORVAN, F. 1980. Legends of the Sea. (Editions Minerva. Génève).
 MOTZ, L. 1982. Giants in Folklore and Mythology: A New Approach. (Folklore, vol. 93:I, pp. 70-84).
 MURGUIA, M. 1982. Galicia. (Edicións Xerais de Galicia. Vigo).
 MURPHY, G. 1953. The Lament of the Old Woman of Beare. (Proceedings of the Royal Irish Academy, vol. 55, pp. 83-109).

- O CRUALAOICH, G. 1988. Legends of Cailleach Bhéarra. (Bealoideas, vol. 56, pp. 153-178).
- OHOGAIN, D. 1990. Myth, Legend & Romance. (Ryan Publishing. London).
- OLIVEIRA JORGE, V. M. 1977. Menhirs du Portugal. L'architect Megalith. (Colloque 150^a annivers Soc. Polymathique Morbihan, Vannes. Págs. 99-124).
- ORTIZ-OSES, A. et al. 1980. El matriarcalismo vasco. (Universidad de Deusto. Bilbao).
- PALLARES LOPEZ, M. 1930. Folklore da freguesía de San Miguel de Paradela (Lugo). (Nos, nº 77, pp. 100-102).
- PEDROSO, C. 1988. Contribuições para uma mitología popular portuguesa e outros escritos etnográficos. (Publicações Dom Quixote. Lisboa).
- PENA GRAÑA, A. 1991. Narón. Un Concello con historia de seu. (Concello de Narón).
- PENSADO, J. L. 1985. El gallego, Galicia y los gallegos a través de los tiempos. (La Voz de Galicia. La Coruña).
- REICHEL, H. 1913. Der steinerne Himmel. (Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertmskunde, 32, pp. 23-57).
- RIESCO ALVAREZ, H. B. 1993. Elementos líticos y arbóreos en la religión romana (Universidad de León).
- RISCO, V. 1927. Da mitología popular galega: Os mouros encantados. (Nos, nº 43, pp. 10-15. Segunda parte: Nos, nº 45, pp. 2-8).
- RISCO, V. 1979. Etnografía: Cultura espiritual. (En: Otero Pedrayo (Ed). Historia de Galicia, vol. I. Akal. Madrid).
- RODRÍGUEZ CASAL, A. 1989. La necrópolis megalítica de Parxubeira. (Monografías urxentes do Museu, n. 4. A Coruña).
- ROSS, A. 1968. Pagan Celtic Britain. (Routledge & Kegan Paul. London).
- SALO, UNTO. 1990. Agrícola's Ukko in the Light of Archaeology. A Chronological and Interpretative Study of Ancient Finnish Religion. (In: TORE AHLBÄCK. (Ed). Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names. (The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, pp. 92-190).
- SARMIENTO, FRAI MARTIN. 1745. Viaje a Galicia. (PENSADO, J. L. (Ed). 1975. Universidad de Salamanca).
- SEBILLOT, P. 1985. Le Folklore de France. Les monuments. (Imago. Paris).
- TABOADA CHIVITE, J. 1980. Ritos y creencias gallegas. (Sálvora. La Coruña).
- TRILLO TRILLO, B. 1982. Las huellas de Santiago en la cultura de Finisterre (O Castro, Sada. La Coruña).
- VAZQUEZ SEIJAS, M. 1941. Monumentos megalíticos. A Casía da Arquela. (Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos de Lugo, vol.I, pp.44-45).
- VEIGA DE OLIVEIRA, E. et Al. 1978. Tecnología tradicional portuguesa. (Instituto Nacional de Investigaçao Científica. Lisboa).
- VIOLANT I SIMORRA, R. 1989. El Pirineo Español. (Editorial Alta Fulla. Barcelona).