

Os mouros: notas sobre a permanencia do mito no folclore*

MARCIAL TENREIRO BERMÚDEZ**

*O pobo é o transmisor inconsciente
do pasado* (Vicente Risco)

Sumario

Castros, dolmens, covas ou profundos lagos son espazos cun rico folclore na Galicia, representando os lugares onde viven seres sobrenaturais que aparecen a un tempo como os seus constructores e habitantes. O punto de partida deste traballo é botar luz sobre algúns datos míticos que aparecen subxacentes nalgúns lendas galegas, británicas e xermánicas, que dentro da súa singularidade non son máis que a expresión de temas que se repiten ó longo de toda a Europa Atlántica

Abstract

Ancient hill forts, dolmens, caves or deep lakes are locations with rich folklore in Galicia, and they are represented as settlements of supernatural beings which appear to be both the settlers and the builders. The purpose of this brief essay is to throw light on some of the myths which appear behind some Galician, British and German legends, which are, within its singularity, no more than the expression of themes repeated throughout Atlantic Europe.

No folclore galego, o mouro constitúe o prototipo de ser sobrenatural, unha auténtica raza mítica que reflicte valores e caracteres dunha sociedade eminentemente rural, pero que atinxe tamén a arquetipos anteriores. Este segundo aspecto, referido ás conexións distantes e transformacións diacrónicas da figura dos mouros, será o eixe no que nos centraremos. Baseámonos en indicios estruturais a partir dos cales consideramos convinte establecer unha análise comparativa máis fonda entre eses elementos do imaxinario popular e os seus paralelos noutras zonas xeográficas, que nalgún período da súa hestoria (ou protohistoria), puideron ter conexións con Galicia, sinaladamente a área cultural atlántica e o mundo indoeuropeo en xeral.

CONTINUIDADE MITO-CONTO

Supoñer que o folclore asociado ós mouros constitúe en parte a evolución de arquetipos míticos, supón entrar no problema da distinción entre mito e conto (*folk-tale*) e, por outro lado de como se produce o paso dun a outro. Antes desto, cómpre ter en conta que non se pode reconstruír unha mitoloxía a través dos elementos parciais conservados no medio

* O presente estudio é unha versión *addenda et corrigenda* dun artigo anterior, máis reducido, que foi presentado como comunicación no II Congreso sobre a Cultura Celta celebrado en Ferrol en novembro do ano 1998. Temos que expresar o noso agradecemento a todos aqueles que daquela facilitaron a nosa labor, sinaladamente ós profesores Fernando Alonso Romero –Universidade de Santiago- e Robert Omnes –Universidade de Bretaña Occidental-, así como a Andrés Pena Graña pola súa axuda científica. Por último agradezo a Alfredo Erias o terme ofrecido este espazo para a súa publicación.

** Marcial Tenreiro Bermúdez é alumno da Facultade de Humanidades da Univ. da Coruña.

folclórico. O método seguido neste tipo de estudos debe proceder de maneira inversa, identificando e explicando, a través da confrontación entre os datos etnográficos e o mito, o posible papel que tiveron na súa orixe elementos inscritos agora noutro conxunto ideolóxico e, por en, de que forma se produciu esa evolución. En segundo lugar, temos que considerar a propia definición de mito e, como consecuencia lóxica, a cuestión de que se entende por mito, conto ou lenda. Seguindo a definición de Jean-Pierre Vernant, consideramos que, unha mitoloxía é «...un conxunto unificado que representa, pola extensión do seu campo e pola súa coherencia interna, un sistema de pensamento» (1995: 181). Desde este punto de vista, as creacións do imaxinario popular en canto dotadas dunha coherencia interna e estruturadoras do mundo crencial campesiño, constitúen, en certa forma, unha “mitoloxía popular”, termo utilizado tradicionalmente pola etnografía e que é perfectamente vlido. Sen embargo, tamén cremos que é útil manter a distinción mito-conto para evitar confusións, porque, se ben desde o punto de vista sincrónico as diferencias entre ámbolos dous conceptos dilúense e son frecuentemente difíciles de establecer (Kirk, 1990: 48), desde o punto de vista da análise diacrónica, e por tanto histórico-cultural, cobran especial relevancia.

Segundo as análises sobre o conto de Vladimir Propp, un mesmo relato pode clasificarse en diferentes categorías, aínda que formalmente os cambios na estrutura deste sexan mínimos. As permutacións de significado non dependen tanto deste como da función que cômpre no contexto do que procede. Consecuentemente, os cambios que se dan ó longo do tempo nunha comunidade, comportan unha mutación paralela no sentido do texto oral. Isto implica incidir no papel da transmisión como un proceso activo que se establece entre a comprensión (sincrónica) e a produción (diacrónica) do relato, a liña de continuidade que mostra a evolución dentro dunha tradición. Consideremos, pois, polo momento, que na narrativa tradicional (así como no folclore, en xeral) poden atoparse distintos niveis de significado. Polo tanto, unha análise sincrónica, por completa que sexa, non supón a negación inmediata de calquera análise baseada nas orixes dos elementos estudados. Simplemente, estamos ante obxectos de estudio distintos e, polo tanto, ante puntos de vista esencialmente diferentes, pero obviamente complementarios.

TOPOGRAFÍA MÍTICA

Os mouros aparecen no imaxinario galego definidos por un xogo de oposicións na súa forma de vida que os distancian dos seres humanos coma dous pulsos que nunca chegan a atoparse plenamente. Un dos seus principais riscos é o feito de que se considera que viven en lugares nos que os humanos non poden vivir, situándoos, a topografía mítica, sobre a auga ou a terra. Un lugar común do folclore galego é que, ó traballa-las terras en certos sitios, non se pode afondar moito, porque as casas dos mouros están embaixo e tropezan as ferramentas nos tellados, polo que os mouros berran ós labregos: «Ai hom cerra o arado, non ares tan fondo que me destella-la casa» (1955: 281). En Irlanda dicíase, así mesmo, que as fadas (os *daoine sidhe*) vivían baixo a terra polo que era arriscado construír unha casa ou arar determinadas terras. En Donegal contábase a hestoria dun paisano que era atormentado polos *daoine* que se lle aparecían pola noite, dicindo: «*You destroyed our house, our dwelling, our parlour / But you will pay! You will pay!*» (Ó hEochaidh & Mac Neill, 1977: 327) por ter feito a súa vivenda nun deses *fairy place*.

Habitualmente a residencia subterránea dos mouros aparece asociada a un resto prehistórico, xa que o labrego entende que ese inmobiliario arqueolóxico omnipresente foi

construído por eles, xogando o papel de constructores de monumentos de diferente adscripción, que algunhas mitoloxías atribúen ós seres primordiais. Nesta categoría entrarían, tanto aqueles restos que realmente son resultado da acción humana, como algúns fenómenos naturais ós que se atribúe orixe sobrenatural. Tal é o caso de determinadas pedras afectadas pola erosión ou caprichosos encabalgamentos do relevo granítico, feitos segundo a imaxinación popular por unha vella co dedo meniño, como a Pena Molexa de Vilasuso (O Val, Narón), impresionante penedo duns cinco metros de ancho por case cinco de alto e encaixado entre dúas pedras do que hai rexistrado un extenso folclore (Pena Graña, 1991: I, 59). En Castiñeiras (Redondela) atribuíase a forma dunhas pedras ós mouros: «hai unha pedra que lle chaman Outeiro do Veneno, que ten marcas feitas polos mouros para poñer nelas o veneno. O día que rachen a pedra, haberá moita mortandá na parroquia» (Bº de Castiñeiras, Redondela) (Soto López, 1987: 289). O tema da marca deixada pola moura está presente tamén noutras zonas. En Chapel Porth (Cornualles) identificábanse unhas marcas da pedra cos dedos dun xigante (Briggs, 1991: I, 609). En Wrekin (Shropshire), pola contra, fora o pé do xigante o que quedara marcado de xeito permanente no penedo do monte Bladderstone (Briggs, 1991: I, 618). No folclore francés, no galego e no resto do occidente é moi habitual a atribución destas impresións na pedra a personaxes sobrenaturais, como as *fees*, os xigantes e mesmo o demo (Sebillot, 1983b: 195ss). No caso das fadas, as impresións deixadas vincúlanse a podomorfos¹ (Sebillot, 1983b: 197-8).

É curiosa a forma na que se amosa no imaxinario popular a acción creadora deles. É frecuente a referencia á vella moura, que leva nunha soa man a pedra, que a asenta cun só dedo, ou mesmo que a leva sobre a cabeza mentres coas mans está a fiar nunha roca. Paralelamente, noutro contexto atlántico (Irlanda, Escocia) podemos atopar a Cailleach Bheara (literalmente “*a vella de Bear*”), que leva no seu mandil as enormes pedras con que, din, fai os dolmens e as montañas (Briggs, 1998: 62; Alonso Romero, 1998). A Cailleach escocesa, ademais de coñecida como constructora de dolmens, tamén o é por se-la causante da aparición de determinados lagos. Contábase que o lago de Awe xurdira pola súa negligencia á hora de gardar determinada fonte (Krappe, 1936: 293). Igualmente,

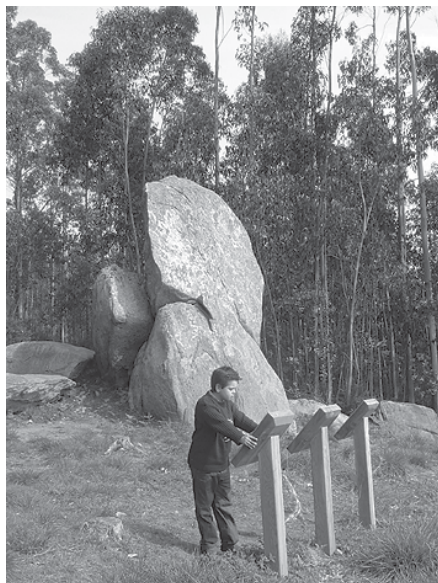


Fig. 1. A Pena Molexa de Vilasuso (O Val, Narón) hoxe recuperada patrimonialmente.

¹ «Dans la région centrale des Côtes-du-Nord, les Margot-la-Fée ont marqué leurs pieds ou les clous de leurs sabots sur les bloc qui parsèment les collines où la tradition place leur résidence. A Soucelles, en Anjou, une fée qui s'élance du dolmen de Pierre Cesée pur franchir le Loir y a profondément imprimé son talon. [...] Avant de s'en aller du pays, la fée de la Barma (Vallaise) et l'une de ses compagnes, outrées de colère, frappèrent du pied le roc sur lequel elles se trouvaient, et on montre leur empreinte».

atribuíanselle outros accidentes naturais como a formación das Illas Hébridas (Krappe, 1936: 293). Coa negligente conducta dun xigante, xustificábase, así mesmo, o relevo do Val de Avon (Somerset), xa que se atribuían algunhas formas actuais del a un que afundira parte de Cotswold hill co seu peso (Briggs, 1992: I, 612).

Sobre a vella de Bear podemos rastrexar cara atrás os seus caracteres típicos na épica irlandesa. Dise dela que era unha moza dunha beleza extraordinaria, que casaba cun rei e se avellentaba ó mesmo tempo que el, pero unha vez morto, tornaba outra vez moza para casar con outro monarca (Pokorny, 1984: 74-76). Sobre o fondo mítico innegable desta lenda, que Chaucer refundira no conto satírico da comadre de Bath, non podemos deternos agora². Só sinalaremos como curioso o feito de que no folclore das mouras atopamos dous tipos de moura: a moza (no papel de seductora) e a vella (no papel de constructora³). A favor do paralelismo podería estar unha lenda recollida na parroquia asturiana de Santa Cristina de Chena, que fala dunha xana transformada en vella, que ó desencantala, tornaba moza (Álvarez Peña, 1998: 38). Un posible testemuño desta figura no imaxinario popular de Galicia podería se-lo personaxe da fada Urganda do Amadís de Gaula.

Nalgún caso a vella moura é substituída por un personaxe sacro, como sucede no caso da Pena Morcegueira (Meirás, Valdoviño), da que se di que é sostida polo dedo da Virxe e que o día que o retire e caia será a fin do mundo (Pena Graña, 1991: I, 59). Así mesmo, en Verín cóntase que o Penedo Gordo de Fumares foi traído pola Virxe mentres fiaba nunha roca (Alonso Romero, 1998: 21). En Vimianzo, un penedo do monte do Cairo foi deixado tamén pola Virxe, que ía polo aire fiando (Alonso Romero, 1998: 16). Outra variante é a aparición da propia santa na pena, como se conta na Capela da Nosa Señora de Penamaior (A Capela, Coruña), ou no penedo próximo á hermita da Virxe de Cadeiras, (Pinol, Sober, Lugo) onde se cría que aparecía polas mañás a Virxe antes de ir bañarse no río Sil (Blanco Prado, 1996: 157), tradición que recorda moito ás aparicións matutinas das mouras ocupándose do seu adorno persoal. Nalgúns casos, estes lugares frecuentados polos mouros, cristianizáronse –profilácticamente– a través da colocación dun cruceiro ou, no seu defecto, do gravado dunha cruz sobre onde tal sucedía. Así pasou na pedrafita coñecida como Pau da Vella, nos montes de Buio, que facía de marco entre tres concellos (Viveiro–Cervo–Alfoz) e que sufriu a remoción de si en cruceiro (Castelao, 1950: 48). No St. Michel’s Mount (Cornualles) existía unha pedra que se lle caera a unha xiganta cando a levaba no seu devantal e, ó pé dela, fíxose unha capela coñecida como a *Chapel Rock* (Briggs, 1991: I, 612-3). Igual afán de afastar todo asomo de presencias incómodas para a relixión oficial, é o que se percibe na localización dalgunhas igrexas do norte peninsular, sendo moi de destacar a transformación que sufriron algúns dolmens readaptados a capelas, como a Igrexa de Nosa Senhora do Monte (Penela da Beira, Penedono, Viseu), na que a ábsida aínda conserva as trazas dolméticas (Campos Ferreira, 1985: 44ss) ou a da

2 Segundo pensan algúns autores (Mc Cana, 1992; Green, 1995: 20), as tradicións en torno a Cailleach relacionaríanse coa concepción céltica da soberanía sagrada: «...one of the most vital concepts of the celtic people: that of the land personified as a woman, a goddess, whose willing peace and fruitfulness upon his kingdom. ... It would be difficult to think of more dramatic and dynamic, commente of socio-political change that the recurrent theme of the ugly hag trasformed into a beautiful girl though union with her rightful lord» (Mc Cana, 1992: 110-1).

3 Igual definición atopámola no folclore das Illas Británicas onde a Cailleach é, as veces, unha bruxa vella, ou na Bretaña onde a *gwrac’h* pode ser entendida como fada ou como vella bruxa (agradezo a comunicación desta información ó prof. Robert Omnes).

Santa Cruz (Cangas de Onís, Asturias), superposta a un vello túmulo megalítico, onde a cámara pode ser hoxe en día –por azares do turismo- contemplada polos visitantes no solo do templo.

Debaixo da terra

Relacionado co habitar subterráneo dos mouros hai numerosos contos que falan dos túneles polos que eles camiñan baixo a terra deica as súas moradas. Os túneles, baixo os castros, adoitan comunicar con lugares situados a grande distancia: castros -lugares asociados ós mouros-, o mar ou algún río ou regato. Así, no lugar da Urdiñeira, os veciños dicían que na coñecida como «fraga dos mouros»: «... saía a peitearse unha moura moi fermosa que vivía nun pazo dentro do castro e que chegaba á fraga por un camiño que hai debaixo da terra ..». (Romero Cerdeiriña, 1926: 38). Tamén é frecuente, neste contexto, que as covas -non moi habituais na nosa orografía-, cando as hai, sexan a forma máis axeitada de paso ou acceso ó mundo dos mouros. E así sucede na que é, seguramente, a máis antiga referencia documentada no caso galego sobre o mundo subterráneo dos mouros, unha lenda nobiliaria relacionada coa casa dos Moscoso, da que no século XVI dera conta Vasco de Aponte na súa obra xenealóxica *Recuento de Casas Antiguas del Reino de Galicia*:

Este Alvaro Pérez duró poco y, según fama, entrando en la coba da Coruja a buscar un gran tesoro por consejo de un freire que era gran nigromante, y llevando consigo treinta escuderos y peones muy enforçados, y ante ellos muchas achas encendidas y troncones muy grandes de roble y cordas longas amarradas en la entrada de la coba con estacas, y la gente bien armada, y entrando por la coba adentro, hallaron aves tan grandes que les daban muy grandes golpes en las caras, y anduvieron asta llegar a un gran río caudal, y vieron del otro cabo dél gentes estrañas, fermosas, ricamente vestidas, tañendo instrumentos y viendo grandes tesoros. Pero tubieron tan gran miedo al río que no lo osaron pasar; y todos de un acuerdo dieron vuelta, más el freyre deçía: “Adelante, adelante, que no es nada”. Y ellos no lo quisieron creer. Y entonces salió tan grande viento que les apagó las achas. Y en tan buen día, quando se pudieron salir, dio por ellos un aire emponçoñado que no salieron del año con vida, y el freyre luego perdió la vista de los ojos (Vasco de Aponte, 207).

Na súa sobria pero interesante descrición desas *gentes estrañas, fermosas, ricamente vestidas*, o xenealoxista e notario do señor de Andrade evoca inmediatamente, na cabeza de quen coñece as tradicións populares, as descricións da fermosa aparencia dos mouros e seres feéricos do imaxinario popular europeo, de pel clara e cabelos loiros ou roxos, que a narrativa oral a cotío nos ofrece coa súa expresividade. Aquí temos xa tódolos elementos recorrentes das lendas: o río subterráneo presente no conxunto de lendas, que falan de túneles ou pozos que levan ó río ou ó mar. Ou a música asociada tantas veces co mundo dos mouros e os lugares nos que habitan, como sucedía no castro da Lagoa (Pantín, Valdoviño) onde se podía escoitar polas noites (Fernández Caínzos, 1987: 112). Isto derivaría no coñecido tema do «baile das fadas», común a todo o occidente europeo contemporáneo (Briggs, 1989: 12-13). No folclore galego é frecuente a referencia a mouros que entran ou se meten, ou abren a terra: «para min que íles aínda viven aquí suterraneamente solo qu’íles teñen palabras que abren a terra e péchana» (Risco, 1927: 11). A mesma capacidade de abrir a terra a vontade atopámola longamente estendida no folclore das Illas Británicas:

A Manxman, who had the reputation of the utmost integrity, being desirous of disposing of a horse he had at that time no great occasion for, and riding him to market for that purpose [...] in passing over the mountains, by a little man in a plain dress, who asked him if he would sell his horse [...] The owner thinking he had bid pretty fair, agreed with him, and the money being told out, the one dismounted and the other got on the back of the horse, which he had no sooner done than both beast and rider sunk into the earth immediately, leaving the person who made the bargain in the utmost terror, and consternation (Crossley-Holland, 1991: 37).

Toda esta peculiar e recorrente topografía do sobrenatural ten correspondencias moi antigas en relatos europeos, nos que frecuentemente se relaciona o mundo subterráneo co lugar onde van os seres feéricos ou aínda a cotío invitan a visitalos ós mortais, ocorrendo ás veces que queden atrapados e se vexan obrigados a vivir durante un tempo alí. No caso galego, esto encármase na interpretación popular que fai das mouras, mulleres “encantadas” ou mesmo raptadas polos mouros. É o tema do rapto feérico moi difundido, cun desenrolo distinto no folclore das Illas Británicas que topamos tamén nos bordes do ámbito xermánico.

Un campesiño perdeu á muller, un día o atardece, pasa preto do túmulo dos Elfos (Ellehøj) e distingue a súa esposa danzando con outras persoas. Cando a chama polo seu nome, ela vese obrigada a seguilo, pero a súa vida xa non será xamais como antes fora: a muller non deixa de chorar na cociña. (Lecouteux, 1998:).

Nesta lenda escandinava, ademais do tema do rapto, aparece un novo elemento: a asociación dos seres feéricos e o seu mundo coa morte⁴. Máis cara atrás aínda podemos atopar-la asociación entre o mundo subterráneo e o dos mortos nalgúns textos medievais. En Islandia contábase que os “*ananos*” vivían nas pedras ou debaixo da terra (Alonso Romero, 1991: 21) ou dos montes, e os que os seguían a estes lugares non volvían xamais ser vistos:

Sveigdir partiu en busca do país dos deuses. Ó este de Suecia hai un lugar chamado “da pedra”. Hai alí unha pedra tan alta como unha casa grande. ...tarde tras a posta do sol, cando Sveigdir volvía ...mirou a pedra e viu un anano sentado ó pé. Sveigdir e os seus estaban bébedos e correron ate a pedra. O anano ergueuse diante a porta, chamou a Sveigdir e invitouno a entrar alí se quería chegar a morada de Odín. Sveigdir votouse dentro dentro da pedra que se volveu cerrar de seguida, e ..xa non regresou” (Snorri Sturluson: *Heimskringla, Ynglingla saga*. 12. *Cfr Lecouteux, 1998: 109*)

No folclore bretón a dita asociación, aínda que inexistente na actualidade, si se deu en época máis temperá como nolo mostra unha lenda que, no século XII, recollera o crego gales Gautier Map contando algo moi similar ó anterior:

Miles quidam Britannie minoris uxorem suam amissam diuque plorata a morte sua in magno feminarum cetu de nocte reperit in conualle solitudinis amplissime. Miratur et metuit, et cum rediviuam videat quam sepelierat, non credit oculis, dubius quid a fatis agatur. Certo proponit animo rapere, ut de rapta vere gaudeat, si vere videt, vel a fantasmate fallatur, ne

4 Esta concepción do Alén como mundo subterráneo, estaría tamén reflectida no termo gales *Annw(f)n* < *an* (debaixo) + *dwfn* (mundo) (Davies, 1996: 789). Dito paralelismo entre o caso británico e o galego, foi mostrado por Vicente Risco nunha liña que, desgraciadamente, non tivo continuidade noutros autores, con excepcións destacables (Fernando Alonso Romero).

possit a desintendo timiditatis argui. Rapit eam igitur, et gauisus est eius per multos annos coniugio, tam iocunde, tam celebriter ut priori, et ex ipsa suscepit liberos, quorum hodie progenies magna est, et 'Filii mortue' dicuntur. (Nug Cur, IV, 8)



Fig. 2. Outra pedra do anano, a Dwarfi Strane (Illa de Hoy, Orkney) bloque de pedra arenisca duns 8 metros de ancho.

Neste último relato ilústrase esa identificación entre as fadas e a morte, na que a morte se interpreta – máis ou menos explicitamente- como o rapto do falecido polos *elfos*, chegando nalgún caso a converterse nun

deles, como parece suxerirse aínda na lenda armoricana, na que a condición de morta da muller faise presente no alcume estigmatizador (*Filii mortue dicuntur*) dos seus descendentes. A lingua bretona conserva o termo *annaon*, é dicir, habitante do *annwn*, para referirse ás almas dos defuntos; de igual maneira que sucede co mundo dos *sidhe*, en Irlanda, especialmente interesante para o que nos concirne, xa que, desde os comezos, a tradición literaria irlandesa deixou boa mostra desas visitas ó subsolo dun home conducido por un ser sobrenatural, dando fe dunha continuidade nas crenzas, que a súa temperá tradición escrita permite albiscar e que é congruente supoñer para outras áreas onde (como en Irlanda) se atopan tradicións similares no patrimonio folclórico actual. Ademais, hai que ter en conta que se imos a etapas máis serodias (ss XI-XII), o caso irlandés non está illado. Contaba Xerbasio de Tilbury que á terra das *fairies* chegábase por un camiño baixo a terra (Oti Imp, III, 14). Entre moitos paralelos lembremos a lenda galesa de Elidor, aínda viva no folclore gales, e recollida xa por Xerardo de Gales no século XII, que latinizara o nome como Eliodorus:

Ós doce anos Eliodoro encontrouse a dous homiños do tamaño dos pigmeos, que invitaron a seguiilos baixo a terra. Acompañounos o seu reino e trabou amizade co fillo do rei. Así ía pasando de aquel mundo o noso sen dificultade. Un día a súa nai pediulle que lle levase un regalo e roubou unha bola de ouro ós seres subterráneos. Estes perseguírono e quitáronlla. Despois daquel incidente, Eliodoro xa nunca foi capaz de regresar a aquel reino (*Itineraria Cambriae*, I, 8. Cfr Lecouteux, 1998: 143)

Neste fragmento podemos encontrar unha das características recorrentes que atopamos nas nosas lendas de mouros ou de fadas europeas. Isto é, a imposibilidade por parte do ser humano de volver a ese *Jenseits* subterráneo cando incumpre algunha das normas impostas polos seres sobrenaturais: no caso de Elidor, a prohibición de traer consigo nada daquel lugar ó mundo dos humanos. A capacidade de entrar no trasmundo é concibida como unha concesión especial dos seres que nel habitan e a transgresión leva á ruptura do acordo. É frecuente neste contexto, no que as covas son o lugar habitual de paso ou acceso ó mundo dos mouros, que esto leve mesmo á desaparición da porta da cova, que

o home é incapaz de atopar, tema ben presente na nosa narrativa oral, pero tamén nas versións modernas da hestoria de Elidor e os seus análogos (Briggs, 1989: 6).

Debaixo da auga

Antes de examinar as connotacións do mundo acuático no folclore, convén sinalar a estreita relación entre os mouros e os seres que habitan as augas, xa que unha morea de lendas, longa de enumerar, converxen na identidade das dúas figuras. O folclore distingue aquí a través dunha variada tipoloxía (mulleres mariñas, xacios, mouros, lavandeiras, xigantes...) seres que, sen embargo, son idénticos tanto polos seus caracteres como polo seu comportamento (*dramatis personae*). Como ser acuático ou mariño, o mouro mostra unhas características determinadas, podendo presentarse, nalgúns casos, cos caracteres do peixe. Tal sucedía cos *xacios*, seres míticos coa metade inferior do corpo de peixe, que vivían nas augas. O proceso polo cal un ser que vive nas augas é concibido como medio peixe, é en certa forma lóxico e non cómpre aquí explicalo. Coma en Galicia falamos de xacios ou homes mariños, as tradicións irlandesas amosan ós *merrows*, seres medio peixe, que tenden no mar as redes onde quedan atrapadas as ánimas dos afogados nos naufraxios (Crossley Holland, 1991: 66ss). Neste contexto encadramos tamén as lendas galegas, que falan dunha moura que atrae ós homes peiteando os cabelos (acto de claras connotacións sexuais⁵) diante dunha fonte, para arrastralos dentro das augas. Así, en Asados (Rianxo), contábase a seguinte lenda:

No Pozo Bastón durante unha semana iba un mozo e non viña, outro e desaparecía. O último día da semana foi un cura. Ás doce saleu a dama peinando os cabelos loiros cun peine de prata. Desde entón din que hai unha sirena. Era dama de corpo para arriba e sirena para abaixo. Os mozos namorábanse dela e tragábaos a auga. O cura dixo que non o creía e que iba ir el, e se non volvía era verdá. E non volveu. (Llinares, 1990: 70).

Igualmente en Moaña existía un pozo da moura onde se conta que vivía unha moura con corpo de serea, á que un home lle roubara o peite, e que en castigo mataba tódolos homes que atopaba (Dicc S Mit Gal: 226). Lendas deste tipo están estendidas tamén por Asturias. Na Fonte Prieta (Mieldes, Cangas de Narcea) dicíase que a desaparición dun home débérase a unha “encantada” que vivía nunha fonte e que o levou deixando só as madreñas no camiño (Álvarez Peña, M Ast: 16). Igualmente na Madalena (Cobres, Gozón) había outra fonte na que se aparecía unha xana ás doce da noite: «el terreno era fangoso y movedizo y allí desaparecía un carro con vacas y todos, nadie se atrevía a ir allí por temor a la xana» (Álvarez Peña, M Ast: 16). Podemos entroncar relatos coma este no mesmo marco que unha coñecida lenda recollida por Bouza Brey sobre o nacemento do río Eume:

5 O pelo solto aparece asociado coa muller nova xa desde antigo na tradición occidental aínda sen esposo, mentres que, a casada, adoitaba leva-la cabeleira recollida. Así, no *Fuero Viejo de Castilla* (V, 51) as virxes aparecen co nome de *manceba en cabelos* (Grimm, 1995: I, 612) traducido na súa versión galega como *doncelas en caelos* (Martínez Pereiro, 1988: 38). Igualmente, na literatura xurídica do resto da Europa medieval, aparecen expresións do tipo *filia in capillo, libera femina capillata* ou *virgo in capillo* para referir-lo mesmo estado da muller (Grimm, 1995: I, 398; 612).

Naceron tres fontes moi xuntas, como tres irmás (Eume, Sor e Landro) e o mar prometeulles dar unha persoa tódolos anos a primeira das fontes que chegase ata el. As tres fontes puxéronse a camiñar; pero coa envexa unhas das outras e achándose cansas votáronse a durmir, acordando antes as tres que a primeira que espertase chamaría as outras dúas. Espertou unha delas e fixo traizón as súas irmas, poñéndose a camiñar; ela soa a camiñar moi silenciosa, deslizando a ras da terra para que non se apercibisen as demais. Logo espertou a outra, e vendo que non a chamaban saíu furiosa anque sen facer moito ruído a fin de que aínda non espertase a terceira, que aínda quedaba durmindo. Despois espertou a última e encontrándose soa predeu a correr, moi irritada, atravesando por todo e saltando montes peneirais, logrando chegar o mar máis pronto que as súas irmás. Este é o río das Pontes de García Rodríguez, que todos os anos ten de rendar unha persoa que lle da o mar. Por iso brúa tanto, que pon medo e é tan falso. (Bouza Brey, 1982: 222).



Fig. 3. Serea peiteándose, na outra man sostén un espello, Catedral de Galway (Irlanda).

A caracterización feminina do río que atopamos neste texto, podería parecer un feito irrelevante e sen relación aparente coa lenda anterior, mais presenta coincidencias significativas con outras lendas. Conta esta como unha xana roubadora de nenos é sacada do río por un grupo de homes que lle dan morte. Nembargantes, antes de morrer bota un dos seus cabelos á auga. Este cabelo enrédase nos pés das persoas que nadan no río, sendo o causante de que cada ano afogue unha persoa nel⁶. Kathering Briggs no seu *Diccionario of British Folktales* recolle un amplo *dossier* para o caso insular con lendas similares nas que cada sete anos un río toma vida dun ser humano que debe afogar coa insistente e recorrente frase de *the time has come, but not the Man* (Briggs, 1991: I, 1. 209). En Clitheroe, no río Ribble, era un ser chamado Peg O'Neill quen recollía este sinistro tributo. Críase que ese espírito era a pantasma dunha criada que morrera por unha maldición botada involuntariamente pola súa señora (Briggs, 1998: 270). Nembargantes, na zona de Piersebridge, existía unha variante deste ser denominado Peg Powler, que non era unha pantasma senón un espírito acuático propiamente dito. Os pais utilizaban o seu nome para afastalos dos nenos das correntes perigosas, dicíndolles que a Peg Powel saía das augas para arrastrar ó fondo ós nenos malos que xogaban á beira dos ríos (Briggs, 1998: 270). En Lancashire existía unha figura similar denominada Jenny Greenteeth, da que se fala nesta descrición, que era outro espírito fluvial que se cre que agarraba ós nenos cos seus longos cairos para mergullalos nas augas e alí devoralos (Briggs, 1998: 196). Estas figuras están próximas ós nixes xermánicos cando se presentan baixo forma feminina, xa que

6 Amable comunicación persoal de Alberto Álvarez Peña.

cando é así, estes: «... *erscheinen, gleich romanisch feen und unsern weise frauen, in der sonne sitzend, ihre langen haare kämmend, oder auch mit dem obertheil des leibs, der von hoher schönheit ist, aus wellen tauchend den untertheil soll, wie bei sirenen ein fischartiger schwanz bilden...*» (Grimm, 1968: 407). Así mesmo, Grimm tiña referido xa, ó falar deles, a tradición de que provocaban a morte anual dun neno nas augas dos traizoeiros ríos (Grimm, 1968: 406), no que o erudito alemán quería ve-la pervivencia soterrada de antigos sacrificios humanos: «*Dies weist auf wirkliche dem nichus in uralter heidnischer zeit gebrachte menschenopfer hin*» (Grimm, 1968: 409). Sen ir tan lonxe a nosa interpretación, resulta interesante unha costume precautoria contra ese *flußgeist* no río Diemel: «*Dem Diemelnix wirft man alljährlich brot und früchte hinab*» (Grimm, 1968: 409), porque dá idea do terror que estes seres producían no pobo, o cal facía necesario o seu apaciguamento. De igual xeito, a Pegg O'Nell do Ribble víase satisfeita se antes da súa noite afogaba un gato ou un can no río (Briggs, 1998: 207). En Noruega, o *fossegrim* era aplacado coa ofrenda dun carneiro negro (Grimm, 1968: 408). En distinto contexto, pero relacionado con esto recolle Bouza-Brey a costume de sacrificar un polo ou unha galiña no río Támea para evitar que desbordase (Bouza-Brey, 1982: 222). Grimm dá conta de que nalgunhas rexión alemanas, o río recollía o seu tributo anual na noite de San Xoán ou na noite de Walpurgis, polo que eses días as xentes procuraban evita-lo río: «...*meidet das volk den fluß*» (Grimm, 1968: 409).

CONCEPCIÓNS MÍTICAS

Chegados a este punto, cabe preguntarse cales son os motivos desta converxencia do folclore no occidente europeo. Ó noso entender, o axeitado sería tomar un punto de vista no máis típico e san estilo “particularista” da *Kulturkreise* alemana, e busca-la explicación tanto na difusión, froito de contactos históricos e culturais moi dilatados no tempo (a *longe duree* braudeliana *sive* legofiana) como na presenza de elementos de substrato comúns ós distintos contextos culturais en xogo, sobre os que se estruturou o folclore posterior e en función dos cales se readaptan os novos elementos (polo que case podería falarse con propiedade dunha “retroalimentación” máis que dun mero difusionismo ó uso).

Empecemos, daquela, e -vaia a redundancia- polo principio. Xa catrocentos anos antes do periplo *ad inferos* de Eliodorus, Bonifacio dábanos conta nas súas obras das estrañas teorías («... *perversa autem et iniqua doctrina, quae contra Deum et animam suam locutum est*») contidas nos escritos de Virxilio, bispo de Salzburgo, pero irlandés de nacemento, nas que declaraba: «*quod alius mundus et alii homines sub terra sint seu sol et luna*» (Cart, 64; cfr Carey 1998: 1). A mesma teoría non era allea, por outro lado, a outros eclesiásticos insulares, que xa defenderan presupostos similares con anterioridade ó salzburgues (Carey, 1989), e que aínda perduraran no século XII. A este respecto, ó analiza-la literatura da época e as similitudes co texto de Virxilio, Loomis concluía: «... *in twelfth-century Britain the folk-belief in a subterranean fairyland was taken seriously by clerich and adapted to contemporani geographical conceptions as lower hemisphere*» (Loomis, 1941: 246).

Para o caso das augas, a información é inxente non só pola profusión da literatura, senón tamén por ter testemuñas arqueolóxicas moi antigas relacionándoas co Alén. A liña temporal percorre desde as representacións de barcos dalgúns dolmens armoricanos, Mané-Lud (Locmariaquer, Morbihan) (Alonso Romero, 1991: 45), seguindo polos enterramentos en barco das máis diversas épocas, como os do río Támea (Bradley, 1990:

107-9) ou o impresionante conxunto de Lindholm Høje (Batey, Clark et alii, 1998: 72), ata a prolífica lenda haxiográfica de San Brandán e os seus fillos, entre eles, as viaxes dos santos Amaro e Trezenzonio (Díaz y Díaz, 1985), pasando por unha serie de textos irlandeses do século VIII nos que se fai unha descrición do Alén, concibido como illa paradisíaca sita no occidente (Pokorny, 1984: 47-9). Dita concepción do Alén concibido como unha illa, mantense nunha serie de tradicións. En Sommerset, contábase que existía preto da canle de Bristol unha illa invisible que só as veces podía ser ollada polos seres humanos. Similares tradicións atópanse tamén nalgúns zonas da costa de Gales (Briggs, 1989: 23-4; Davies, 1996: 789). Así mesmo, Procopio (*Guerras godas*, XIIIIX, 45-49) recolle unha tradición bretona do século VI, segundo a cal, nunha zona da costa xuntábanse pola noite as ánimas e obrigaban ós pescadores a que os levasen nunha nave a unha illa (Brittia) onde chegaban con inusitada rapidez (Alonso Romero, 1991: 51).

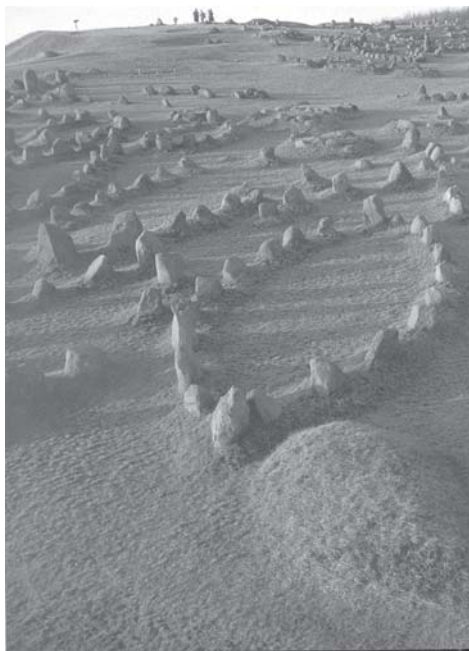


Fig.4. enterramento nórdico coas pedras da tumba dispostas en forma de barco (Lindholm Høje, N Xutlandia, Dinamarca).

O folclore bretón conservou unha curiosa versión desta crenza, na que as ánimas navegan nunha barca ó inferno por un mar situado no subsolo (Sebillot, 1983a: 251). Tamén se dicía que as ánimas do Purgatorio ían a *la mer qui est au-dessou de nous* (Sebillot, 1983a: 253). Crenzas que teñen os seus paralelos nalgúns lendas galegas. Na illa de Ons contábase que a Santa Compañía facía unha viaxe por mar cara á illa. Outras lendas refírense directamente a algunhas illas (illa de Onceta, Pena das Ánimas) como lugares onde moran os mortos (Alonso Romero, 1991: 66). Por último, cabe citar un texto irlandés do século VII, no que se describe o exército do *sidh* (procesión de ánimas), facendo unha viaxe por mar cara a unha illa:

... revolvendo o mar ata que brilla sanguinolento/ sobre o claro mar ven embarcado un exército/ que ensina ó país a destreza do remo./ despois vogan cara a pedra relucinte /da que ascenden as melodías centuplicadas./ A canción que o exército canta/ non soa tristeira nin esmorece. / Alámpase en centos de coros, /o que a escoita líbrase de vellez e da morte (Pokorny, 1984: 49)

Sebillot observa, ademais, que nas lendas anteditas mestúrase a crenza da viaxe das ánimas coa dun mar subterráneo ou de túneles, que levan cara ó mar (Sebillot, 1983a: 252-3). Isto tamén está presente nos nosos «pozos peagos», como o «Pozo Mariño», citado no Interrogatorio do Catastro do Marqués de La Ensenada (p. 238), sito no interior, na pouco mariñeira parroquia de San Mateo de Trasancos (Narón).

Todas estas versións mostran un conxunto coherente con claros precedentes míticos. O feito de concibir o mundo dos seres feéricos como subterráneo ou acuático, ten a súa explicación partindo dunha base común ó occidente europeo, e que presenta correspondencias en relatos míticos principalmente do ámbito xermánico e celta, e (cun desenrolo distinto) noutras partes do mundo indoeuropeo. Neste sentido, ó afronta-lo problema da estraña topografía virxiliana, Carey considera que se dan nela dous elementos moi claros e definidos: por un lado, o substrato propiamente irlandés, que favoreceu o especial protagonismo que tiveron nos eclesiásticos hibérmicos as especulacións

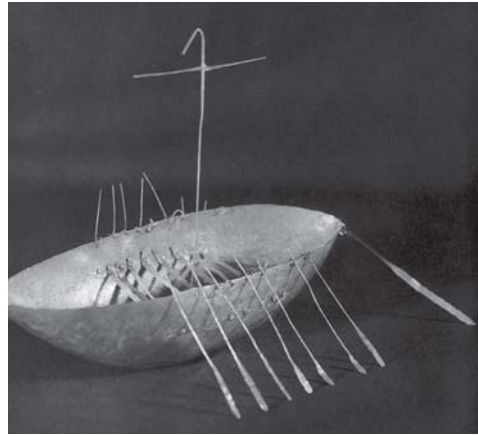


Fig.5. barco en miniatura de Broighton (Derry, Irlanda) século I a.C .

sobre as antípodas, identificadas co trasmundo subterráneo da antiga cosmoxía precristiá (Carey; 1989: 3-7) e, por outro lado, o contexto da predicación do bispo salzburgoés, nunhas rexións de linguas xermánicas non aínda convertidas máis que defectuosamente e, polo tanto, prontas a aceptar unha teoría que nunha *imaginative synthesis*, pretendía explicar o vello a través do novo: «*Might it have figured in Virgil's preaching to his half-pagan Bavarian flock, an argument that the subterranean spirit of Germanic belief were really the faraway Antipodes?*» (Carey, 1989: 10).

É, precisamente, nun texto copiado por eclesiásticos, o *Mesca Ulad*, pero que relata un mito pagán, onde se atopa o primeiro indicio dunha división do mundo en dous, entre dúas razas de seres. Trala derrota dos deuses polos homes (*Leabhar Gaballa Erenn*, 173-5) a illa queda partillada entrámbolos dous pobos: «*He divided Ireland into two, so that he gave half of Ireland that was below to the Tuath De Dannan [the gods] and the other half to the sons of Mil Espáine to his blood relations [the Gaels]*» (Cfr Carey, 1989). Noutros textos, refírese esa división de forma xeográfica: entre norte e sur. Pero, como observa Guyonvarc'h, isto so é -nas versións latinas- unha racionalización secundaria e evemerizante, xa que o irlandés antigo usa indistintamente os mesmos termos, *túas* e *ichtar*, para referirse ós conceptos de sur-norte e arriba-abaixo, que, así mesmo, se asocian simbolicamente ó mundo dos vivos e ó dos mortos, respectivamente (Le Roux e Guyonvarc'h, 1993: 139).

Concibido dun xeito tan peculiar ós nosos ollos, o paraíso celta presenta claras coincidencias coa concepción xermana, que entende o Máis Alá, ó mesmo tempo, como un paraíso celestial (*Edda menor*, *Gylfaginning*, 48; 51) e un lugar ó que se accede a través do mar, sen que pareza haber ningunha incoherencia. Do mesmo xeito, no mundo xermánico os *dwarf* ou *zwerg*, “ananos” que habitan o subsolo, teñen un carácter moi asociado á morte e, especialmente, ó mundo infernal, o *Hell*, como foi claramente mostrado por Jan De Vries no tomo 1º da súa maxistral *Altgermanische Religionsgeschichte*, á que remitimos ó lector (De Vries, 1970: I, 239ss). Embora ó contrario doutras culturas, nas que se desenvolveu unha concepción mítica da morte coma mundo subterráneo ou acuático, como pode se-la grega. A relixión celta non distingue entre dous tipos de Alén: o habitado



Fig. 6. Capela de Santa Margarita (O Val, Narón).

polos deuses e o dos mortos ou, alternativamente, por bos e malos mortos, senón que pola contra mostra un só lugar común, feito que a diferencia, tamén, a pesar das afinidades, da concepción de ultratumba dos xermanos. Nada similar existe na mitoloxía celta ó fogar de Hell, afundido nas frías néboas do mundo, onde van vivi-los os mortos sen honor (*Edda Menor, Gylfaginning, 2*).

A épica irlandesa ó relatar como os deuses (*Tuatha Dé Dánnan*) perderon a illa diante dos fillos de Mill, representantes da raza humana, e se retiraron a vivir debaixo dos lagos, dos outeiros e dos túmulos, mostra o trasfondo dun auténtico mito de creación, similar ó que se presenta noutros contextos culturais, no que o principio do mundo é concibido como o intre en que deuses e homes se viron separados, dando lugar ó mundo tal e como é hoxe. O mito reflicte, pois, como os deuses ó retirarse do mundo a favor do xénero humano, establecen a definitiva separación entre este mundo e o Alén (Green, 1995: 19). A súa función é a dun auténtico mito cosmogónico destinado a explicar (representar) como se organiza esa complexa xeografía mítica. A presenza de ámbalas dúas imaxes de ultratumba, aparentemente contradictorias (debaixo da terra/debaixo da auga), pode parecernos incongruente desde o noso punto de vista. A nosa mentalidade é neste sentido fundamentalmente cristiá, e usa as categorías da cosmoxía cristiá que, debedora das ideas escatolóxicas grecorromanas, estrutura o mundo dunha maneira distinta, baseada na dualidade inferno-gloria /ceo-terra. A concepción do Máis Alá na relixión celta, pola contra, desenvolve unha concepción máis abstracta do espacio mítico na que o Alén se concibe a un tempo como mundo subterráneo e illa no medio do mar, preto e lonxe ó mesmo tempo, sen que, a pesar desto, se vexa minguada a súa unidade.

CONCEPTOS PAGÁNS E *INTERPRETATIO* CRISTIÁ

A dita cosmografía sufriu directamente esa influencia que, ó introducir unha concepción bipolar (inexistente no contexto anterior) na que o mundo baixo terra se asociaba ó negativo e ó inferno, afectou, así mesmo, á interpretación dos seres que nas mitoloxías precristiáns habitaban eses espazos. Expresiva a este respecto é a cita de Martiño de Braga, o reformador

do cristianismo galego e conversor dos suevos á ortodoxia católica, no seu opúsculo *De Correctione rusticorum*:

Praeter haec multi daemones ex illis qui caelo expulsi sunt aut in mare aut in fluminibus, aut in fontibus aut in silvis praesident, quos similiter homines ignorante deum quasi deos colunt et sacrificant illis. Et in mare quidem Neptunum apellant, in fluminibus Lamias, in fontibus Nymphas, in silvis Dianas, quae omnia maligni daemones et spiritus nequam sunt qui homines infideles, qui signaculo crucis nesciunt se munire nocent e vexant (Corr Rust, VIII, 3-4).

Resposta esto á premisa bíblica *omnes dii gentium daemoniae*, que servía para plantexar unha resposta intermedia entre unha evemerización (Corr Rust, VIII, 1) racionalista do acervo relixioso precristián (solución adoptada na *Lebhor Gaballa Erenn* e máis tardiamente na *Snora Edda*) e o paganismo, en tanto que como solución medial, admitía a capacidade de acción deses seres como reais, pero invertía o seu carácter positivo opoñéndoos frontalmente ó Deus único e bo. O texto é interesante a este respecto, porque amosa a pervivencia durante a Alta Idade Media de concepcións relixiosas previas descritas en moldes clásicos, o cal será -con máis ou menos acerto- un *topos* corrente durante toda a Idade Media, e que se entenderán desde a óptica cristiá, baixo o epígrafe de “*superstición*”.

Se o concepto de superstición toma como referente o de racionalidade durante o medievo e parte dos séculos posteriores, o imaxinario popular será reinterpretado desde a óptica dunha racionalidade cristiá propia de xentes cunha cultura fundamentalmente eclesíastica, dando como resultado que certos seres imaxinarios, que entraban *de facto* na categoría do sobrenatural, pero que non podían entrar no concepto de obra divina, fosen entendidos baixo o epígrafe do demoníaco en contraposición á visión máis ampla da mentalidade popular. Consecuentemente, a literatura eclesíastica utilizará os conceptos de *mirabilia* e *portentus* en oposición ó de *miracula* (Harf-Lancner, 1993: 162), entendendo os primeiros como aquilo, *non solem contra naturam quia divina voluntate fiunt* (*Speculum naturale*, Cfr Tarayre, 1999: 372).

Para entender en que medida este proceso é pertinente para a nosa exposición, abonda a comparación da obra do Dumense cun fragmento posterior extraído dun texto alemán do século XIII: «Deus dividiu os demos e repartiunos polo mundo enteiro. Na auga e nas montañas viven os nixes e os ananos, nas selvas e pantanos puxo Deus a outros, os elfos e thursos (xigantes) e os espíritos que non valen nada» (*Magnificat*. Cfr Lecouteux, 1998: 105). Entre os dous textos hai unha distancia cronolóxica e de contexto clara, pero tamén unha continuidade no proceso de *interpretatio* por parte da Igrexa ó adapta-las categorías duais da teoloxía cristiá esquemas de pensamento que, en parte, se escapaban dela, e no que, xenealóxicamente, a obra do Dumense debeu xogar un papel maior -se nos detemos nas similitudes textuais- que a previa de Marciano Capella, na que en parte se baseou.

A *interpretatio* eclesíastica dará lugar a curiosas teorías conciliadoras entre estes dous tipos de racionalidade (mentalidade) coma a dos “*anxos neutrais*” (Lecouteux, 1998: 134) que, partindo da premisa patrística (Origenes: *De principii*, II, 8-9) *maiolem locum minor culpa promeruit* (Orosio, *Commonitorium*, III,5), trazada orixinalmente para dar conta da división entre anxos, demos e ánimas (Martínez Cavero, *et alii*, 1999: 81). Esta tivo grande difusión a nivel popular (Lisón Tolosana, 1990: 107) na medida en que

proporcionaba acomodo, nun contexto cristiá, a seres dificilmente integrables no concepto ortodoxo de demo. Lendas, como a de San Collen, poden dar idea de como influíu a mentalidade eclesiástica cando entraba en contacto directo co folclore. Conta como o santo é invitado por dous descoñecidos a visita-lo rei das fadas. Conducido ó pazo daquel, participa nun banquete durante o cal observa que os serventes visten traxes vermellos e azuis, polo que refusa comer. Entón, o rei pregúntalle por que os seus servos vestían con esas cores. O santo respondeu: «... *blue ist for eternal cold, and red is for the flames of Hell whence you came...*» e, acto seguido, espárese auga bendita polas súas cabezas (Briggs, 1989: 13). Esta lenda pode ser expresiva de como as *fairies* eran concibidas desde a óptica puramente cristiá, pero tamén dá conta do contraste que se establecía cunha mentalidade popular que durante moito tempo seguiu considerando esta tipoloxía de seres como algo esencialmente distinto do demoníaco.

Polo que respecta ó folclore galego, temos algúns exemplos que amosan certos intentos dunha demonización imperfecta da figura do mouro. O caso máis claro é o do ciclo de lendas que teñen como protagonista a un ser humano convidado no mundo subterráneo, ameazado por un mouro, que detecta a súa presenza porque *cheira a cristianiño vivo*. Así mesmo, existen no folclore insular versións da lenda, onde os caracteres demoníacos dos seres feéricos vense agudizados, chegando á identificación directa co demo. O heroe é acollido aquí na casa dun *fairi-demon*, por unha vella (criada, nai ou refén del) na súa ausencia. Ó chegar, o demo di uliscando o aire: «*Fe fi fo fum/ I smell the blood of an Englishman*» (Krappe, 1974: 26). Ambos bárbaros son pagáns crueis e antropófagos. Nembargantes, nestas lendas, adoita ser raro que a ameaza se materialice e cando tal sucede, é xustificado a través da falta ó pactado por parte do humano, quedando, en liñas xerais, a figura do mouro nunha situación de ambigüidade moral (xentil, pagán) que impide cualificalo *a priori* como negativo ou benéfico. Igual sucede co mundo habitado polos mouros, que nunca é descrito cos caracteres sinistros do inferno, aínda que, polo seu carácter subterráneo, sería doadamente asimilable a el. Parece pois, que a tradición oral tendera a deslindar estas concepcións do Alén, disociándoas do mundo dos mortos, convertidas xa en meramente imaxinarias e, de cote, readaptadas con tintes demoníacos pola xerarquía eclesiástica, que neste novo contexto, un presente cristián sobre un pasado pagán, xogou moi habilmente cos caracteres ambivalentes dos seres feéricos, como mostran ben na literatura dos *exempla* narracións do tipo de *De oculis apertis post peccatum* no que unha lenda melusiña se reformulou con fin moralizante (Prieto Lasa, 1994: 173-4).

AS AUGAS, AS SANTAS E AS MOURAS

Dentro da ampla problemática do Dumiense, un caso de especial interese é o das fontes, asociadas frecuentemente a unha santa ou Virxe (fontes santas) pero tamén ó lugar de aparición das mouras e bruxas. É este o caso da fonte de Santa Margarita (O Val, Narón). Ós dous canos, en forma de mamas, desta fonte con dobre advocación (a Santa Lucía e á patroa da capela) se lles atribuían cualidades curativas, un deles para as enfermidades da vista e o outro para a esterilidade das mulleres. Pola contra, á fonte da Moura (Esperón, Narón) se lle atribuíu a facultade inversa, é dicir, a de impedir a concepción. Outro caso de folclore de mouros asociado a unha fonte está na fonte de Laureana (Casadelos, Neda) da que puidemos recoller versións que falan da aparición de tres mouras

irmás (Laureana, Aureana e Ana⁷) nas noites de San Xoán. En canto ás meigas, as fontes comparten este papel coas encrucilladas, onde nalgunhas zonas se dicía que había que acender fogueiras na noite de San Xoán para que estas se queimasen ó pasar (Lisón Tolosana, 1987). Ambos espacios presentan un carácter común, a encrucillada constitúe un dos lugares de encontro das ánimas, feito con claras conexións diacrónicas co mundo prerromano (Bermejo, 1986: 208ss). En canto á advocación dunha fonte a unha santa (normalmente á Virxe), tense considerado que o dito costume pode recoller elementos de substrato precristián (Caro Baroja, 1986: 156-7), relacionados con divindades femininas asociadas ás augas (Alonso Romero, 1997).

Son recorrentemente tópicos, en toda a Idade Media e Baixa Antigüidade, as referencias anatemizadoras do chamado culto ás fontes, e tamén é coñecida a súa enorme difusión na liturxia popular. A este respecto, o profesor Alonso Romero considera que un dos factores que debeu influír no mantemento das prácticas anatematizadas polo Dumiense era a seu propio valor utilitario: «non só se puideron suprimir totalmente, non só porque estaban moi fondamente enraizadas na alma popular senón tamén –e principalmente– porque o culto as fontes viña condicionado pola necesidade de atopar remedio contra as enfermidades» (Alonso Romero, 1997: 439).

É aínda moi frecuente o uso da auga da fonte para lava-la parte do corpo afectada cun pano que logo se soe deixar a carón do manancial, normalmente nunha árbore ou na vexetación próxima (Blanco Prado, 1996: 35) ou, como sucedía na de Santa Margarita, no campo anexo á escaleira da fonte. Nalgún caso existe a crenza de que o enfermo sanda a medida que ese pano se estraga (Blanco Prado, 1995: 35), de forma similar ó que ocorre nalgúns ritos curativos feitos nos ríos, nos que as roupas do doente son botadas á corrente ou queimadas. Unha variante desto dábase en Dodro (Coruña), nun río preto da igrexa de Vigo, onde se cría que se a roupa flotaba era sinal de que o enfermo ía curar (Alonso Romero, 1997: 440). En Bretaña existía o costume de vota-la camisa na fonte despois de lavarse coa súa auga e, se esta afundía, era indicio de morte (Alonso Romero, 1997: 441). Este rito recorda moito ó que os ofrecidos a San Andrés de Teixido facían na fonte do santo, botando pan na auga que, de non afundir, agoiraba que o santo atendía a petición e, de afundir, a morte antes dun ano (Taboada Chivite, 1972: 101): último e moderno *avatar do panem in fonte mittere* do Dumiense.

Con respecto ó culto relacionado coas augas, mesmo poderían sinalarse algúns casos claros de continuidade cultural directa entre o cristianismo e o paganismo en santuarios como o de “Nosa Senhora das Augas Feras” (Pedrógrão, Beira Baixa) estudado por Blanca García Fernández-Albalat. O santuario situase á beira do río Zézere e presenta materiais romanos en superficie. Nesta igrexa atopouse unha inscrición cultural á deusa indíxena Navia: CICERO/MANCI/NABIA/L.V.S. (1990: 287). Recolle, así mesmo, a autora, unha lenda referida á advocación, que entronca co exposto sobre algunhas lendas neste traballo. Conta que ó pasa-lo río había que orar á santa, xa que de non ser así, as augas

7 É habitual no noso folclore a aparición de tres mouras. O nome que cada unha recibe (Laureana-Aureana-Ana, Viviana-Susana-Ana, etc) mostran unha tendencia as terminación en -ana, por desdoblamento de Ana que viría a evita-la contradicción que supoñía o uso dun mesmo antropónimo para as tres figuras. Esta concepción triple da mesma figura, presenta unha analoxía clara con determinados relatos míticos irlandeses, que mostran a unha deusa triple (triple Morhigan-triple Macha) (Dumézil, 1995), con exemplos na iconografía como, as Matres ou a triple Coventina do Vallum Adriani (Green, 1989: 156).

ergúanse para traga-lo camiñante (1999: 186-7). Outro caso de continuidade cultural témolo no santuario visigótico de Santa Eulalia de Bóveda, ergueito sobre un ninfeo romano, no que se atopou unha inscrición coa lenda *PRO SA(lute)* (Blázquez, 1977: 329).

Nos relevos do exterior aparece unha posible representación de dous enfermos, así como duns grupos de mulleres devotas portando arcos florais, ou, tal vez, ninfas, segundo unha tradición iconográfica presente nalgunhas cerámicas gregas, como a copa de Argos (Díez Platas, 1998: 336). Outra figura feminina individualizada presenta un engrosamento do ventre que ben podería indica-las propiedades fertilizadoras das augas, ou, tal vez, a súa avogosidade para evita-lo



Fig. 7.- Pateira de Otañes (Santander).

malogramento do parto, nun rito similar ó bautismo prenatal do folclore actual (Taboada Chivite, 1977: 294). Na pateira de Otañes (Santander) vemos outra mostra da cualidade curativa das augas. Nela representase unha divindade, *Salus Umeritana*, como unha ninfa que leva nunha man unha póla dunha planta hidrófila e coa outra (modelo das ninfas) dá nacemento á auga dunha fonte, da que nunha serie de escenas, vemos a súa recollida, transporte e finalmente consumo (Blázquez, 1977: 329-30).

Iguais referencias ó carácter curativo das divindades asociadas ás augas aparecen longamente no resto de Europa. Un dos casos máis significativos é o das *Fontes Sequanae* consagradas á deusa homónima, nas que se puideron exhumar máis de douscentos exvotos de madeira figurando peregrinos ou partes do corpo afectadas (Green, 1995: 60).

O culto ás ninfas no noroeste peninsular segundo se presenta nas fontes epigráficas, mostra un claro amalgamamento con teónimos prerromanos, o que fai pensar na pervivencia da concepción indíxena baixo unha envoltura clásica (García Fernández-Albalat, 1989: 71; Díez de Velasco, 1991: 53ss). Sinala este último, así mesmo: «o caso das ninfas é evidente, e a importancia que ten o seu culto no noroeste hispano ten a súa causa, sen dúbida, en que encobren e substitúen antigas divindades prerromanas» (Díez de Velasco, 1991: 57). A este respecto é de destacar a inscrición de Marecos (Porto): *O(ptime) V(irgini) CO(nservatrici vel rniferae) ET NI(mphae) DANIGO/M NAVIA CORONAE VACCA(m) BOVEM LACT(emdem) (...)VRGO AGNV(m) LIDAE COR(nigeram vel nutam) / ANN(o) ET DOM(o) ACTVM (ante diem) V(quintum) ID(us) APR(iles) LAR/GO ET MESALLINO (sic) CO(n)S(ulibus) CVRATOR(ibus)/LVCRETIO VITULINO LVCRETIO SAB/INO POSTVMO PEREGRINO* (id, 1990: 290; Blázquez, 1977: 420).

Dela é destacable o feito de que conciba a divindade como virxe, o que fai pensar nun entronque precristián da asociación entre a Virxe María e as fontes santas. O tema da virxindade da deusa atópase xa nalgunhas relixións precristiáns. Así, no rexistro mitolóxico céltico galés aparece representado pola figura de Arianrhod, nai de Lleud (Lugh), que



Fig.8. Representación dunha tríada divina do pozo de Coventina s. II/ III (High Rochester, Northumberland). Véxase a xerra da figura da dereita e a árbore da esquerda.

aparece nos *Mabinogion*. Sinala Miranda-Jane Green que, no que se refire ó caso británico, o paralelismo entre a figura da nai-virxe e a de María puido posibilitar nun primeiro intre a difusión do culto mariano (Green, 1996: 189). Así mesmo, curioso é o feito de que un dos sinais da morte no folclore galego sexa a aparición de tres mulleres, as Tres Marías (María, María Salomé e María Madalena) que veñen busca-lo morto, clara referencia á función de conductora de almas da muller do outro mundo⁸. O mesmo nome aparece nalgúns rituais curativos tradicionais que debían ser realizados por tres mulleres que, ou ben se chamaban así, ou ben recibían momentaneamente ese nome dentro do contexto ritual.

Esta coincidencia das tres figuras nun mesmo *topos* crencial non é casual. De feito, as descrições que se fan das bruxas reunidas nas fontes presentan un certo -e sospeitoso- aire de familia coa descrición tradicional das mouras⁹. Entre as tres figuras establécese

8 O tema da muller doutro mundo como aviso de morte, atópase tamén no folclore irlandés onde se considera que a aparición dunha *bansidhe* “muller do Alén” coincide sempre coa morte dun ser humano. Outro caso sería o de Melusina, que se aparecía cada vez que un dos membros da casa Lusignan ía morrer. Tradición que, máis tarde, recollería Paracelso neste fragmento: «*La cause de l'apparition des sirènes, des géants et des nains, ainsi que des Zundeln, est d'annoncer quelque chose de grave pour l'humanité... le plupart du temps, les nains signifient pauvreté chez le peuple, les sirènes, l'extinction d'un lignage*» (Cfr Lecouteaux e Marcq,1990:44).

9 «... son sin duda, las fuentes relativamente cercanas a núcleos habitados, los lugares preferidos para las secretas reuniones nocturnas en las vísperas de San Juan... las brujas “hechan a la gente al agua” ... y en muchos otros lugares van a la fuente a las doce de la noche y se bañan ...” en la fuente de la Pinseira en Bealo, ahí en la víspera de San Juan iban la bruxas todas a lavarse, peinarse. Y allí repartían los piojos. Un vecino se subió en un roble para verlas. Y grito “¡Deixame algún para mín!”. Y entonces fueron todas detrás de él. Él escapó y al llegar a su casa cerró la puerta y las «bruxas» clavaron un «rastrelo» de cardar lana en la puerta. Y después íbamos de niños a ver quien era capaz de ir a clavar un «rastrelo á porta» (Lisón Tolosana, 1987:57-8). Compárese con (Gonzalez Caiña; 1921:16).



Fig 9. Representación das matres de Mümling-Grumbach (Odenwald, Alemaña).

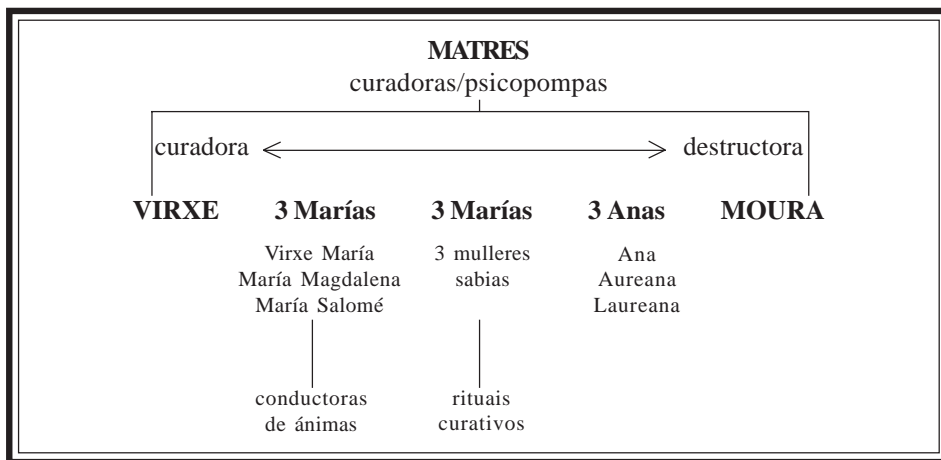


Fig. 10a.- Concepción da muller sobrenatural no imaxinario popular desde unha perspectiva cristiá.

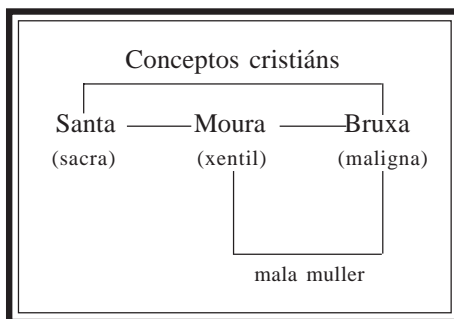


Fig. 10b.- Relación entre os conceptos de santa e moura, tendo en conta os seus precedentes.

unha gradación desde a santidad á malignidade (parámetros cristiáns), pasando pola inclasificable figura da moura, que é bastante significativa de como actuou o cristianismo reunindo figuras distintas baixo o arquetipo da mala muller (símbolo do pecado), categoría dentro da cal son intercambiabes. A demonización da figura da moura non callou no imaxinario máis que nese nivel superficial (mala muller-perdedora de homes). A súa figura era imposible de asumir polo cristianismo e, así mesmo, inclasificable (pola súa ambivalencia) dentro dos moldes teolóxicos e morais, e por tanto, concibida como oposta a eles: mouro=xentil, pagán.

A MODO DE CONCLUSIÓN: PAGANIZACIÓN E CRISTIANIZACIÓN

Exemplos coma estes, segundo o noso punto de vista, indican que o desenlace de toda esta tensión entre dúas concepcións do mundo levou a unha “*inter-integración*” entre elementos do cristianismo e paganismo, en tanto que o segundo acepta parcialmente a concepción precristiá colocándoa baixo unha denominación ou perspectiva máis acorde. É paradigmática, a este respecto, a resposta que á pregunta dun misioneiro sobre cal debía ser a estratexia evanxelizadora, deu o papa S. Gregorio Magno:

... videlicet quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant; sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur; aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur: quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu daemonum in obsequio veri Dei debeant commutari; ut dum gens ipsa eadem fana sua non videt destrui, de corde errorem deponat, et Deum verum cognoscens ac adorans, ad loca quae consuevit, familiaris concurrat. Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas immutari: ut die dedicationis, vel natalitii sanctorum martyrum quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant, et religiosi convivii sollemnitatem celebrent; nec diabolus iam animalia immolent, et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant, [...] ut dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consertire facilius valeant...
(Beda, Hist Ecl, I, 30)

Certo é que, ó falar destas continuidades, non estamos suxerindo que debaixo de cada santuario rural peculiar se atope un centro relixioso precristián. Afortunadamente, a cultura



Fig 11. Santuario galaico-romano do século III /IV d.C. sito debaixo da igrexa visigótica de Santa Eulalia de Bóveda.

como pensamento, ten certa independencia do seu soporte material. Ó falarmos, pois, de paganización do cristianismo, queremos acentua-lo feito de que o paso dunha relixión a outra nunca é sinxelo nin rápido, senón que presupón un esforzo da nova relixión por adaptarse ó fondo cosmovisivo da anterior. Un dos problemas que se fan presentes é o da forma en que son percibidos os elementos da nova relixión. Neste sentido, os estudos antropolóxicos sobre os fenómenos de sincretización mostran claramente que, cando unha relixión se impón a outra preexistente, faino sempre sobre a base deixada por aquela. Noutras palabras, que a nova crenza é percibida e interpretada a través dos códigos da súa predecesora, o cal supón a penetración dunha dose importante de ritos, crenzas e aínda lugares de culto da vella relixión na súa sucesora. A verdadeira transición dunha á outra só se da *a posteriori*, cando é esta nova relixión a que ven xustificar diante dos fieis ese mundo crencial. Neste sentido, coincidimos plenamente con Ladislao Castro Pérez cando di:

A verdade é que a confluencia cristaliza máis pola vontade do pobo que pola do clero. En moitos casos, a aldea encontra na cristianización unha novas forza para o rito, o nome dun santo da unha dimensión nova e unha posibilidade de racionalización a un rito, do que comprendemos mal os tramites (Castro Pérez, 1999: 198).

Como xa vimos no caso do Dumense, o cristianismo optou frecuentemente pola demonización do elemento pagán preexistente, pero tal solución non podía ser efectiva nin aceptable sempre desde a perspectiva dun pobo que basicamente seguía a pensar o mundo con conceptos precristiáns. Prodúcese así, unha situación de tensión entre a asimilación e a eliminación, da que a cita de S. Gregorio Magno ou o culto ás “fontes santas” son os mellores exemplos. Tendo en conta que algunhas das prácticas censuradas no Dumense como pagáns forman parte, hoxe en día, do cristianismo en sentido pleno, cabe preguntarse se o que o Dumense califica de paganismo non será unha versión non ortodoxa do cristianismo, en parte sincrética, pero acorde xa coas prácticas relixiosas tradicionais actuais. Sería un “modo paganizante” que quizais veña xustificar o longo excursus recordatorio e recriminatorio do remate da obra (Corr Rust, 15, 5-6; 16, 1-7).

Obvio é que, na época na que o Dumense escribe, este substrato precristián mantense como un elemento máis da relixión cristiá. Boa parte manterase ata a actualidade asimilado



Fig. 12. Pozo santo de Ducannon
(Wexford, Irlanda).

á relixión oficial. Pola contra, outros elementos (entre os que se inscriben os nosos mouros) dificilmente integrables na concepción cristiá do mundo, quedaron marxinados, sufrindo unha evolución sensiblemente distinta.

Para estes quedaban dúas opcións: a “extinción” ou, noutro caso, a segregación do contexto da relixión, onde se situaran primeiramente, para formar un mundo paralelo distinto de ceo e inferno, un “terceiro mundo”-ou con máis propiedade, Alén-, esencialmente distinto daqueles, configurado nunha mitoloxía popular e “oficiosa”, paralela ós mitos oficiais dos cristos, virxes e santos. De acordo con esta hipótese, consideramos que o elemento precristián subsistiu en tres niveis distintos: 1) Rituais máis ou menos oficializados. 2) Lendas tradicionais dalgúns santos. 3) Concepcións do folclore non relixioso. Os dous primeiros niveis corresponden ó fenómeno de integración de concepcións pagáns no cristianismo; o segundo, refírenos eses elementos que se viron desprazados da esfera da relixión para entrar no imaxinario do pobo. O primeiro, lévanos directamente ó problema da continuidade dalgúns santuarios ou tipoloxías de lugares sacros; os dous últimos, ó problema da continuidade entre mito, lenda e conto. Ou parafraseando a Vicente Risco, de porque o pobo é o transmisor inconsciente do pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO ROMERO, F., 1991, *Santos e barcos de pedra*. Xerais. Vigo.
- ALONSO ROMERO, F., 1997, “A pervivencia dos cultos pagáns”. En: Rodríguez Iglesias, F, *Galicia Antropoloxía*. Hércules Ediciones. Coruña pp 376-457.
- ALONSO ROMERO, F., 1998, “Las mouras constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folclore gallego con el de otras comunidades europeas.” *Anuario Brigantino* nº21 pp 11-28.
- ÁLVAREZ PEÑA, A., 1998, *Lliendes de Chena*. AYDA, col Carenda nº 2. Oviedo.
- ÁLVAREZ PEÑA, A, *Mitoloxía asturiana*. Picu Uriellu. Oviedo (ano edic sen especificar) (M Ast)
- APONTE, V De 1986, *Recuento de casas antigüas del reino de Galicia. Introducción y edición crítica del Equipo de Investigación Galicia hasta 1500*. (Formado por Diez y Diez, M. C, García Oro J et alii). Xunta de Galicia. Santiago.
- BATEY, C. CLARKE, H. PAGE, R.I *et alii*, 1998, *Die Wikinger, Kunst, Geschichte und Lebensformen*. Bechtermünz Verlag. Munich.
- BEDE, 1994/ 1930, *Ecclesiastical history of the english nation* vol I (trad King J.E) Harvarb University Press, Loed Classical Library. Cambridge & London.
- BERMEJO BARRERA, J.C., 1986, “Los dioses de los caminos”. Id. *Mitoloxía y Mitos de la Hispania preromana* vol II. Akal. Madrid pp 193-230.
- BLANCO PRADO, J. M., 1996, *Exvotos e rituais nos santuarios lucenses*. Deputación Provincial de Lugo. Lugo.
- BLÁZQUEZ, J.M., 1977, *Imagen y mito. Estudios sobre las religiones mediterraneas e ibéricas*. Ediciones Chistiandad. Madrid.
- BRADLEY, R., 1990, *The passage of arms*. Cambridge University Press. Cambridge.
- BRIGGS, K., 1989, *The fairies in english tradition and literature*. Bellew Publishing. Londres.
- BRIGGS, K., 1996, *Dictionary of the british folktales*. Routhledge. Londres e New York.
- BRIGGS, K., 1998, *Diccionario de las hadas*. Olañeta editor. Palma de Mallorca.

- BOUZA BREY, F., 1982., “Los mitos del agua en el noroeste hispánico”. *In idem, Etnografía y folclore, I*. Vigo.
- CAREY, J., 1989, “Ireland and the Antipodes: The heterodoxy of Virgil of Salzburg”. *Speculum* nº 64 pp 1-10.
- CARO BAROJA, J., 1986, *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Taurus. Madrid.
- CASTRO PEREZ, L., 1999, “El 1 de mayo: Druidas y santos”. *Os celtas da Europa Atlántica. Actas do I Congreso sobre a Cultura Celta*. Concello de Ferrol. Ferrol.
- DAVIES, S., 1996, “Mithology and oral tradition: Wales.” In Green, M.J., *Celtic World*. Routledge. Londres e New York pp 785-91.
- DIEZ DE VELASCO, F., 1991, “Divindades indíxenas das augas termais no extremo occidente hispano”. *Larouco* nº 1 pp 53-7.
- DIEZ PLATAS, F., 1998, “Las representaciones de las ninfas en la cerámica griega arcaica y algunas consideraciones iconográficas”. *Gallaecia* nº17 pp 303-349.
- DUMÉZIL, G., 1995, “Le trio des Macha” id *Mite et epopee*.vol I-II-II: Gallimard. París.
- FERNÁNDEZ CAÍNZOS, X.C., 1987, *Catalogación castrexa da bisbarra de Ferrol*. Cuadernos Ateneo Ferrolán nº 5. Ferrol.
- FERREIRA, A CAMPOS, 1985, “A anta da Capela da Senhora do Monte.” *TAE* vol XXV, I pp 40-62.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B, 1986, “Las llamadas divinidades de las aguas.” In Bermejo Barrera, J.C, *Mitología y mitos de la Hispania preromana, II*. Madrid, pp 142-192.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B, 1990, *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*. Sada.
- GERBASIUS OF TILBURY, 2001, *Otia Imperialia* (trad. Banks, S.E. & Binns, J.W.). Oxford University Press. Oxford.
- GREEN, M.J., 1989, *Symbol and image in celtic religious art*. Routledge. Londres & New York.
- GREEN, M.J., 1996, *Celtic goddesses, warriors, virgins and mothers*. Routledge. Londres & New York.
- GRIMM, J., 1968, *Deutsche Mythologie*. 3 vol. Akademische Druck. Graz.
- GRIMM, J., 1995, *Deutsche Rechtsaltertümer* vol 1. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.
- GONZÁLEZ CAÍÑA, A., 1921, “O mundo dos jinas e máis os tesouros encantados” Arquivo filolóxico etnográfico de Galicia. *Nós* nº 5 pp 15-17.
- HARF-LANCNER, L., 1993, “Les ancestres de Mélusine” (incl in) Coubrette, *Le Roman de Melusine*. (trad Harf-Lancner). Honore Champion. París.
- Ó'HEOCHAIDH, S & MAC NEILL, M., 1977, *Fayri legends from Donegal / Síscéalta ó thír Chonaiill*. Comhairle Bhéaloideas Éireann University College. Dublin.
- HOLLAND, K CROSSLEY, 1991, *Folk-Tales of the british isles*. Faber & Faber. Londres e Boston.
- KIRK, G. S., 1990, *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Paidós. Barcelona.
- KRAPPE, A. HAGGERTY, 1936, “La Cailleach Bheara. Notes de mythologie gaélique.” *Études Celtiques* nº 1, pp292-302.
- KRAPPE, A. HAGGERTY, 1974, *The science of folklore*. Methuen & Barnes & Noble Book: Londres.
- LECOUTEAUX, C. e Marcq, Ph., 1990, *Les esprits et les morts. Croyances médiévales*. Honore Champion. Paris.
- LECOUTEAUX, C., 1998, *Enanos y elfos en al Edad Media*. Olañeta Editor. Palma de Mallorca.
- LERATE, L (edit), 1993, *Poesía antiguo nórdica*. Alianza Editorial. Madrid.
- LERATE, L e LERATE, J., 1999, *Beowulf y otros poemas anglosajones (siglos VII-X)*. Alianza Editorial. Madrid.

- LE ROUX, F & GUYONVARCH, C., 1993, *A civilização celta*. Publicações Europa-America. Sintra.
- LISON TOLOSANA, C., 1987, *Brujería estructura solcial y simbolismo en Galicia*. Akal. Madrid.
- LISON TOLOSANA, C., 1990, *Endemoniados en Galicia hoy*. Akal. Madrid.
- LOOMIS, R. S., 1940, "King Arthur and the antipodes". *Modern Philology* nº 38 pp289-304.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F e FRAGUAS FRAGUAS, A., 1955, "Los castros de la tierra del Saviñao" III CAN. Institución Fernando El Católico. Zaragoza pp 280 ss.
- LÓPEZ PEREIRA, X.E., 1996, *Cultura, relixión e superstición na Galicia sueva. Martiño de Braga. De correctione rusticorum*. Universidade da Coruña. Coruña.
- LLINARES GARCÍA, M., 1990, *Os mouros no imaxinario popular galego*. Universidade de Santiago. Santiago.
- MC CANA, P., 1985, *Celtic mythology*. P. Bedrick Books. New York.
- MC CANA, P., 1992, *The Madinogion*. Wales University Press. Cardiff.
- MARTÍNEZ MAZA Cl., 2002, "La cristianización de Britania en dos epístolas de Gregorio Magno." *Athenaeum* 2002, vol II pp 507-19.
- MARTÍNEZ CAVERO, P; BELTRÁN CORBALÁN, D e GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., 1999, "El commonitorium de Orosio. Traducción y comentario." *Faventia* nº21/1 pp 65-83.
- PENA GRAÑA, A., 1991, *Narón un concello con historia de seu* vol I. Concello de Narón. Narón.
- POKORNY, J., 1981, *Cancioneiro da poesía céltica*. Galaxia. Vigo.
- PRIETO LASA, J.R., 1994, *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*. Fuentes Cronísticas de la Historia de España VII. Instituto Menendez Pidal.
- PROCOPIUS, *History of the wars*. (trad Dewing, H. B) Harvarb University Press, Loed Classical Library. Cambridge & London.
- PROPP, V., 1981, *Las raíces históricas del cuento*. Fundamentos. Madrid.
- RISCO, V., 1927, "Da mitoloxía popular galega. Os mouros encantados". *Nós* nº43 pp 10-15.
- RISCO, V., 1962, "Etnografía cultura espiritual". *Historia de Galicia* vol I. Edit Nós Bos Aires.
- RODRÍGUEZ CASTELAO, A., 1950, *As cruces de pedra na Galiza*. Edit Nós. Bos Aires.
- ROMERO CERDEIRIÑA A., 1926: "Notas para un estudo da Urdiñeira". *Nós* nº 31 pp 36-48.
- SAINERO, R(edit), 1988, *Lebhar Gabala*. Akal. Madrid.
- SEBILLOT, P., 1983a, *La terre et le monde souterrain. Le Folklore de France* vol III. Editions Imago. París.
- SEBILLOT, P., 1983b, *Les monuments. Le Folklore de France* vol VII. Editions Imago. París.
- SOTO LÓPEZ, A., 1987, "As lendas mouras na bisbarra de Redondela. *Gallaecia* nº 9-10 pp 279-89.
- STURLUSON, S., 1984, *Edda menor*.(trad L. Lerate). Alianza Editorial. Madrid.
- TABOADA CHIVITE, X., 1975, "La encrucijada en el folklore de Galicia". *Bol Aur*: tom V pp 287-98.
- TABOADA CHIVITE, X., 1972, *Etnografía galega, cultura espiritual*. Galaxia. Vigo.
- TARAYRE, M., 1999, "Miracula et mirabilia chez Vicent de Beauvais. Etude de concepts." *Le Moyen Age* nº2 tom CV pp 367-413.
- VERNANT, J.P., 1994, "Razones del mito" *Id Mito y sociedad en la Grecia Antigua*. Siglo XXI. Madrid pp 170-220.
- VRIES, J. De, 1970, *Altgermanische Religionsgeschichte* vol I. Walter De Gruyter Verlag. Berlín.
- VV.AA, 1999, *Diccionario de seres míticos galegos (Dicc S M Gal)*. Xerais. Vigo.
- WALTER MAP, 1983, *De nugis curialium* (trad James, M. R.) Clarendon Press. Oxford.