

La Galicia mítico-legendaria en *Mazurca para dos muertos* de C. J. Cela

LUIS MIGUEL PEDRE DÍAZ
Universidade de Santiago de Compostela
Campus de Lugo

En un mundo rústico caracterizado por el salvajismo y la superstición como el que presenta en sus páginas *Mazurca para dos muertos*, en donde se nos muestra a unos seres en perfecta comunión con el medio natural que los rodea y que actúan impulsados por sus instintos más primarios, no podía faltar de ninguna manera el componente mítico-legendario de la Galicia más misteriosa y ancestral, tan presente en varias de las obras de Camilo José Cela, y muy particularmente en ésta que va a ser objeto de análisis. Debe destacarse en primer lugar, que en ocasiones el escritor utiliza algún mito de origen no gallego, bien para darle una versión personal o bien para adaptarlo a nuestra propia realidad, llegando incluso a desmitificarlo y rebajarlo a la cotidianidad. Mecanismo éste que también podemos encontrar, con cierta frecuencia, en la novelística de Gonzalo Torrente Ballester, como puede comprobarse en el estudio de José Antonio Ponte Far, *Galicia en la obra narrativa de Torrente Ballester* (1994). Observemos para ello, el siguiente párrafo de *Mazurca*, en donde la mítica figura del cíclope irrumpe en plena realidad gallega, desmitificándose al estar, por completo, fuera de contexto:

Su abuelo se fue para el Brasil hace más de un siglo, cuando Isabel II. Su abuelo tenía amores escandalosos, usted dispense, eso es lo que dicen, con Manecha Amieiros, que era hermana de Xan y de otro que no recuerdo cómo se llamaba, creo que Fuco, sí, se llamaba Fuco y no tenía más que un ojo, no es que hubiera perdido el otro, no, es que no tenía más que uno en la mitad de la frente, había nacido así (18).

Dicho esto, conviene aclarar que este trabajo presentará varios apartados, de acuerdo con la tipología de los mitos y leyendas presentes en la obra.

1. EL LOBISHOME: UN CONOCIDO CASO DE LICANTROPÍA

La abundante materia mítica que maneja Cela en *Mazurca* está, en su mayor parte, relacionada con las más diversas creencias y supersticiones de la Galicia ancestral. Así pues, en sus páginas se alude en varias ocasiones a uno de los más conocidos

y estudiados casos de licantrópía, o, lo que es lo mismo, de hombre-lobo, recogidos por la etnografía gallega. El lobo en el paisaje verde y húmedo de Galicia, envuelto constantemente en una espesa niebla, es el animal mítico y misterioso por excelencia de las supersticiones galaicas, dada la cantidad ingente de historias y leyendas ligadas al mismo, fundamentalmente en las zonas campestres o rurales de alta montaña, como ocurre en esta obra. Sin duda alguna, en la tradición gallega el lobo se presenta, de entre todos los animales, como el principal enemigo del hombre, siendo considerado muy frecuentemente un ser maléfico y endiablado, nocturno y dotado de poderes mágicos. Buena prueba del carácter mítico del lobo son las historias de *lobishomes*, que en muchas ocasiones han sido relacionadas con las de brujería, aunque poseen un carácter diferente. El *lobishome* es, evidentemente, el hombre que se convierte en lobo por veces o temporalmente, bien sea debido a su propio hado, por tratarse del séptimo o noveno varón de una serie de hermanos de mismos padres que no tuvieran ninguna hija en medio, por una maldición (siendo las peores las que pronuncian los propios padres), por prácticas brujeriles, etc. Este fenómeno ha dado lugar también a una infinidad de historias que circulan desde tiempos remotos por toda Europa en cuyo pequeño reducto suroccidental, formado por Galicia, tenemos también abundantes y significativos casos, como el de Manuel Blanco Romasanta, conocido como el hombre-lobo de Allariz, perfectamente estudiado y analizado en el tomo III de sus *Obras Completas* (1994) por Vicente Risco, sin duda, uno de los padres de la etnografía gallega y, por tanto, gran conocedor de este fenómeno que estamos tratando. Esta misma historia es recreada también por Cela en otras de sus obras, como ocurre en *El Gallego y su cuadrilla* (1955), en cuya sección V, titulada “Análisis de sangre”, presenta un relato o *apunte carpetovetónico* de título “El hombre-lobo” que trata este mismo caso, narrado por el personaje Felipiño o Tatelo, gran conocedor de la historia. Siguiendo a Risco (1994, III: 53-62), en la historia de licantrópía se distinguen tres evidentes fases: una místico-legendaria, otra jurídico-procesal y una tercera médico-psiquiátrica. En el caso de Manuel Blanco Romasanta, que actuaba en compañía de otros dos hombres-lobo, valencianos de procedencia, don Jenaro y don Antonio, creemos que pueden vislumbrarse dos básicamente: la segunda y la tercera, puesto que la fase místico-legendaria, de la cual existen algunos rastros, se remonta, sobre todo, a la literatura clásica (Rey Licaón de Arcadia, Rómulo y Remo, etc.). En nuestro caso lo que tenemos es una muestra de licantrópía común que circula popularmente en sus diversas versiones y que recoge Cela con gran precisión, presentando grandes similitudes con la que incluye Risco en sus trabajos de etnografía gallega:

Por estos montes anduvo el sacamantecas Manuel Blanco Romasanta, el hombre lobo que mató a una docena de personas a bocados. Felipiño o Tatelo, tuerto y con seis dedos en cada mano, sabía bien la historia.

El sacaúntos andaba con dos valencianos, don Jenaro y don Antonio, que también tiraban a lobo cuando perdían el sentido; de esto hace ya muchos años, cien o más pero por aquí todo el mundo lo sabe. El sacaúntos mató a trece a bocados, nueve mujeres y cuatro hombres. Una noche en que la luna lo echó a lobo mató a Manueliña García, mujer con la que tenía un hijo, Rosendiño, al que también mató. A Manueliña la llevaba a Santander, que queda muy distante, en la mar de Catilla, donde iba a ponerla a servir en casa de un sacerdote, pero en el

lugar que dicen de Malladavella, en el bosque de la Redondela, le dio el pronto y los mató a los dos, también los medio devoró. Después estuvo tranquilo algún tiempo, tranquilo y distraído, hasta que se le volvió a borrar la luz y mató a Benitiña García, que era hermana de Manueliña, y a su hijo Farruquiño, que aún mataba y tenía sabor a pescado, a éstos los mató en Corgo de Boy, que queda más allá de las Arrúas, antes de llegar a Transirelos. El sacaúntos no era muy grande, era más bien pequeño y además tenía los dientes podres. El sacaúntos hizo más muertos, Xosefa García, hermana de Manueliña y de Benitiña, aquella sangre se conoce que le tiraba, y murió en el camino de Correchouso. Y su hijo Xosesiño. Y Toniña Rúa y sus dos hijas Peregrina y Marica, que murieron en Rebordechao, a Toniña la quiso mucho el sacaúntos, estaba muy enamorado de ella y le enseñaba las partes cuando se cruzaban por el monte. También mató a otros cuatro: Xila Millarados, que pastaba puercos en Chaguazoso; Chucha Lombao Celmán, a la que atacó según se llega de As de Xarxes; Fuco Naveaus, un mozo que andaba a pájaros por Prado Alvar, y Benitoña Cardoeiros, una vieja que ya no valía para nada (85-86).

Es necesario decir que el párrafo citado, pese a sus grandes semejanzas, presenta, con respecto a la versión de Risco, alguna pequeña variante, sobre todo en relación con algún cambio en lo que a las víctimas del hombre-lobo se refiere. Así por ejemplo, Risco habla de la hija de Manueliña García, frente al narrador que alude a su hijo Rosendiño. En todo caso, se trata de pequeños cambios insignificantes, propios de las posibles versiones que puede presentar una historia que como ésta circuló popularmente de boca en boca. Los lugares que se citan en el mismo, coincidentes con los de Risco, pertenecen a la provincia de Ourense, zona de actuación del citado hombre-lobo.

En relación con la fase jurídico-procesal conviene citar unas palabras de Risco para contrastar con el párrafo de *Mazurca*, donde ésta está presente: “Os informes facultativos dano como home normal, de bo xuízo, con penetración, tacto e talento naturais superiores á súa condición, sendo polo tanto, responsable. Condenado a morte o 6 de abril de 1853, e pendendo a causa de sentencia en segunda instancia, entreviu o profesor Phillips, un hipnotista que explicaba en Arxel *electro-biología*, o cal sostivo que se trataba dun irresponsable, pois el podía aplicando os seus métodos, transformar a un home en lobo furioso, é dicir, presentando os apetitos e inclinacións desta fera. Manuel Blanco Romasanta, defendido na Audiencia polo escritor Rúa Figueroa, non chegou a ir ó garrote...” (1994, III: 61):

A Manuel Blanco Romasanta, el sacaúntos que se convertía en lobo y mataba a la gente a bocados, lo libró de morir en garrote el médico chino, que no era ni médico ni chino sino hipnotizador e inglés, se llamaba Mr. Philips y estaba de profesor de electrobiología en Argel (104-105).

Las líneas anteriores nos ponen, a su vez, en contacto con la tercera fase, la médico-psiquiátrica, de la que hay ya noticia en el Padre Feijoo, que la define como *una especial lesión de la imaginativa, por la cual los que la padecen se juzgan convertidos en alguna especie de brutos... especial turbación del juicio, por la cual los hombres se imaginan convertidos en lobos, por ser esta la más frecuente...* (Risco

1994, III: 57), y que ha sido perfectamente analizada, aludiendo entre otras cuestiones al proceso médico-psiquiátrico de Blanco Romasanta, por el doctor Eduardo Pérez Hervada en su breve, pero conciso, estudio titulado *El hombre-lobo* (1974: 43-51), para quien los casos de licantrópía existentes tienen su origen en un desequilibrio mental o en un problema de tipo psicopatológico. Dicho doctor también alude, más detalladamente, a la decisiva intervención de Mr. Philips en el proceso contra Blanco Romasanta, aportando algunos datos que Risco no recoge en sus estudios, pero que están presentes en *Mazurca*, como, por ejemplo, el de la carta enviada por dicho hipnotista a un ministro español y su decisiva influencia en la decisión de la reina Isabel II al indultar al reo:

el médico chino escribió una carta que armó gran revuelo al ministro de justicia español y la reina Doña Isabel II, al enterarse de los avances de la ciencia, indultó al reo. Los lobos aguantan mal el cautiverio y Manuel Blanco Romasanta, al año de estar cautivo, murió de la tristeza que ocasiona la falta de libertad, hay personas que son muy sensibles al encierro y reaccionan hasta con la muerte, a los gorrones también les pasa (105).

La figura del hombre-lobo puede aparecer, en ocasiones, contaminada con la del mito del sacamantecas o *sacaiúntos*, tal como ocurre con el caso de Manuel Blanco Romasanta (como vimos en uno de los párrafos antes citados). Risco, en sus estudios etnográficos, explica su verdadero sentido afirmando que “do que se falou moito a mediados do século pasado, era un home que acometía ás rapazas novas para abri-las a barriga e sacar-lles o unto, que logo ía vender ás boticas. Foi crenza corrente noutro tempo que os boticarios sacaban o unto ás rapazas para prepararen os unguentos. Non tódalas mozas servían para eso; tiñan que ser virxes, roxas ou loiras e moi brancas. As rapazas non querían nin tan sequera pasar por diante das boticas. Unha moza entrou unha vez, descoidada, nunha farmacia de Ourense, para vender froita que levaba; o boticario mandouna pasar para a rebotica, e ó entrar, pechouse atrás dela a porta. A moza que a sentiu, pensou que morta era; púxose de xeonllos diante do boticario, coas mans dereitas, e pediulle por Deus e por tódolos santos que non lle sacara o unto. O boticario, que non era do país, quedou aparvado e abraiado” (1994, III: 82-83).

2. LA LEYENDA DE LA LAGUNA DE ANTELA

Una de las más conocidas y estudiadas leyendas gallegas relacionadas con el mítico tema de la ciudad sumergida es, sin duda alguna, la de la laguna de Antela, bajo cuyas aguas se encuentra la ciudad de Antioquía, situada geográficamente en la planicie de A Limia, en la provincia de Ourense. Pese haber sido tratada por muchos estudiosos y especialistas en la materia, es sin duda el antropólogo gallego Xesús Taboada Chivite quien ofrece uno de los estudios más concisos y claros de la misma, en su artículo “Las leyendas de la laguna de Antela”, publicado en los *Cuadernos de Estudios Gallegos* (1969) y posteriormente recogido en una recopilación de artículos de dicho antropólogo, de título *Ritos y Creencias Gallegas* (1982: 221-235). Dicho autor afirma que ya desde las primeras descripciones geográficas del reino de Galicia

(principios del siglo XIX), se aludía a la región de A Limia como un terreno lacustre de evidente formación diluvial o torrencial y poco salubre, debido a las abundantes enfermedades transmitidas por los terroríficos mosquitos que quedarían reflejadas en las diversas leyendas sobre la laguna. Además de esto, destacaba también la sobreabundancia de ranas, cuyas ancas estimularon un floreciente mercado en la capital de la comarca, Xinzo de Lima, y otras entidades de población circundantes, así como la presencia de sanguijuelas, cuya explotación hasta no hace mucho se hacía con fines médicos para la realización de sangrías de tipo local. Pese a este tipo de comercio, que generaba una cierta riqueza en la zona, han sido varios los intentos de desecación de la laguna desde el siglo XVIII. Taboada menciona, siguiendo a Florentino López Cuevillas, como fuentes más antiguas de la comarca límica, importantes a la hora de esclarecer los orígenes de la leyenda, las alusiones que hace Plinio en su momento a la existencia de los *límicos* señalándoles como ciudad el *Forum Limicorum*, que es la misma *Civitas Limicorum* que dedicó lápidas a Adriano y Antonino Pío y que fue patria de Idacio, Obispo de Chaves. Especial interés tienen también las alusiones clásicas al río Limia como *río del Olvido*. Así pues, Strabon presenta los nombres *Limia*, *Belión* y *Lethes*. Como dice Taboada, refiriéndose al suceso originario o primogénito de la leyenda, “Strabon, basado en Poseidonios, explica la leyenda de que en una emigración conjunta de túrdulos y celtas, al pasar el Limia, los túrdulos desertaron. Se entabló entonces una lucha en la que murió el caudillo túrdulo. Sus huestes sin gufa ni jefe que los mandase, no supieron regresar a su patria y de ahí nació el nuevo nombre del Limia” (1982: 224). Teniendo en cuenta que dicho suceso se hallaba ya en proceso de fabulación con la llegada de los romanos a Galicia, entonces resulta evidente que los orígenes de la leyenda hay que buscarlos en los pueblos primitivos (prerromanos) asentados en Galicia en la época de la romanización. Como toda leyenda bien fundada, la de la laguna de Antela superó los avatares del tiempo y se registró en las obras de poetas y escritores desde tiempos ya lejanos (el Tudense, Bernardes, Botello, etc.).

Citados brevemente los posibles orígenes de la leyenda, a nuestro juicio necesarios para orientarnos en el verdadero sentido de la misma, vamos a pasar ya, directamente, al análisis de las distintas ramificaciones que ésta presenta y que aparecen plasmadas en *Mazurca*. Para ello téngase en cuenta el siguiente párrafo de la obra:

En el fondo de la laguna de Antela duerme, sepultada bajo las aguas, la ciudad de Antioquía, que paga por los siglos de los siglos sus pecados nefandos. Un amo no puede darse gusto a la carne con la carne del pastor de sus cabras, aunque después lo estrangule con el cinto, porque eso lo prohíbe la ley de Dios; tampoco un lobo puede montar a una cierva, ni una mujer coronar de flores a otra mujer desnuda, preñada o leprosa. Los muertos de Antioquía piden perdón volteando los campanas la noche de San Juan, pero ni les llega ni les llegará nunca porque están condenados por toda la eternidad. El que cruza la laguna de Antela pierde la memoria, no sé si yendo de aquí para allá o viniendo de allá para aquí, y al rey Artús, cuando andaba a la busca del Santo Grial, los soldados se le volvieron mosquitos; la laguna de Antela está llena de mosquitos, también hay ranas y culebras de agua (43-44).

En este párrafo están presentes las dos variantes más importantes y conocidas que presenta la leyenda de la laguna de Antela, a las que también alude Taboada en su artículo antes citado (1982: 225-228):

A) En primer lugar contamos con la versión que cuenta que la ciudad de Antioquía, fundada por Anfloco, se halla bajo las aguas del la laguna, debido a un castigo divino de inundación por el pecado de idolatría que cometieron sus gentes al adorar al gallo. Según afirmó Benito Vicetto en su *Historia de Galicia* (1978, I: 260-261), publicada en siete tomos entre 1865-1874, la capital de A Limia, Xinzo, tenía como blasón a dicho animal. No en vano, todavía hoy puede observarse la figura de este animal, sobre todo en las torres, campanarios y hórreos de la Galicia rural, como claro vestigio de la existencia y práctica del totemismo en los tiempos del precristianismo. Podemos citar a continuación la todavía válida y aceptada definición que de dicha práctica primitiva da Lewis Spence, uno de los más importantes mitólogos de principios del siglo XX, cuyos trabajos fueron decisivos en el avance de los estudios de la materia en cuestión, en su obra *Introducción a la Mitología* (reimpresión de 1996, aunque dicha obra apareció por primera vez en 1921): “El totemismo es una fase de la religión encontrada frecuentemente en el mito. Definido breve y simplificado, el tótem es un animal, planta u objeto inanimado conectado tradicionalmente con un cierto grupo social que toma su nombre del tótem o lo usa como símbolo. Las personas que componen este «grupo» creen ser descendientes del animal o planta tótem, o estar vinculadas a él. Hay un lazo mágico-religioso entre el animal tótem y ellos mismos, y los miembros de la comunidad de la cual el tótem es patrono no pueden comerlo a no ser de una forma ceremonial y en estaciones establecidas” (1996: 31).

Al hablar del conjunto de ritos que obedecen a ciclos temporales, de connotaciones realmente mágicas, dos son las épocas más propicias para los mismos: día de San Juan y días de Navidad y Reyes. En este sentido, en las citadas épocas, las campanas de la ciudad sumergida de Antioquía se oyen tocar. Además, en los días claros y calmos puede llegar a verse, según la leyenda, las torres y las cúpulas de la ciudad inundada y a oírse el canto de los gallos. A esto también hace referencia Taboada en otros dos artículos igualmente recogidos en la recopilación antes citada, titulados “La noche de San Juan en Galicia” (1982: 13-43) y “La Navidad gallega y su ritualidad” (1982: 119-143). Esta primera versión presenta algunas variantes muy próximas entre las que hay que destacar aquella según la cual la principal causa del anegamiento fue la falta de caridad de los habitantes de Antioquía. Otra narra que la inundación se debe a que los habitantes de la ciudad se negaron a recibir la doctrina predicada por Jesucristo, reencarnado en la persona de un mendigo. Esta segunda versión es una de las más extendidas popularmente, debido a que se halla totalmente cristianizada. Podemos observar con total claridad una relación con el simbolismo de los grandes cataclismos acuáticos, presentes en la mitología de las grandes culturas universales. Lewis Spence (1986: 168), cita un total de diecinueve cataclismos acuáticos como castigos por los grandes pecados humanos y pertenecientes a muy diversas culturas y épocas, entre los que se encuentran, entre otros, el hebreo con Noé, el babilonio con el Noé babilonio, el persa con Yima, los griegos con Deucalión y Pirra, etc.

Como hemos visto en líneas anteriores, al hablar de los posibles orígenes de la leyenda, al río Limia se le denominó ya en tiempos de los romanos *río del Olvido* o *Lethes*. Pues bien, esto se relaciona, evidentemente, con la pérdida de memoria a la que se hace referencia en el párrafo antes citado y en el que sigue, pronunciado por un personaje de la novela:

—Al fondo fondo de la laguna de Antela no llegó nadie nunca, el que cruza la laguna de Antela pierde la memoria y se condena para toda la eternidad, los desmemoriados no pueden salvarse [...] La laguna de Antela está llena de mosquitos, de ranas y de culebras de agua, y los muertos de Antioquía piden perdón tañendo las campanas la noche de San Juan, las campanas suenan muy raro con el agua encima (239).

B). La segunda versión también presenta dos variantes diferentes, aunque emparentadas. Una de ellas narra que la cantidad ingente de mosquitos que salían de la laguna durante el verano son el rey Arturo y sus soldados convertidos en cínifes en tiempos de sus andanzas por tierras gallegas en busca del Santo Grial. La otra, cuenta que los mosquitos son los ejércitos del rey Arturo que esperan encantados a que éste despierte de su sueño y regrese de la remota isla donde se halla.

Como no podía ser de otra manera, Cela aprovecha la leyenda para mezclarla con ciertas dosis autobiográficas y de ficción literaria. Las primeras aluden a un personaje que existió y del que el autor tuvo conocimiento, debido a la estancia de su padre en Foz a principios del siglo XX, tal como afirma en su libro de memorias *La rosa (Obras Completas, 1990: 361-382)*. Se trata de Adrián Estévez, llamado Tabeirón y natural de Ferreiravella, en el municipio de Foz, el cual era en su tiempo un buzo muy famoso de la Mariña Lucense. La ficción literaria está presente cuando se hace referencia al hecho de que el citado personaje pretende bucear en la laguna de Antela para intentar robar sus campanas. Lo acompaña en su viaje a la misma, Baldomero Afouto, personaje de gran importancia en la novela. En el diálogo que establecen ambos, Baldomero cita el nombre de Sandiás, al que también alude Taboada (1982: 225-226) en su artículo antes citado, a propósito de otra versión que recoge también Vicetto (1978, I: 251-252), según la cual en una invasión gala, unos 900 años a. de C., el caudillo Kornterriben llegó con sus huestes al lugar que ocupa el castillo de Sandiás, desde donde se podía divisar toda Antioquía. En su intento de conquistarla a la madrugada del día siguiente, dicha ciudad ya había desaparecido bajo las aguas. Se cita de nuevo al rey Artús y al romano Decio el Gallego. Téngase en cuenta el siguiente diálogo entre los dos personajes:

—En Sandiás tengo un pariente que sabe fijo dónde cae la ciudad de Antioquía, como es de allí lo tiene que saber, yo voy contigo, en el agua no me meto pero voy contigo...

Tabeirón quiere bucear la laguna de Antela, esquivando las manchas de los romanos de Decio el Gallego y de los galeses del rey Artús, para robar las campanas de Antioquía.

—Ya sé que tienen tres maldiciones pero me compensa, las campanas de Antioquía valen una fortuna...

A los cien solagos, a Tabeirón le dio el frío y tuvo que desistir.

—Las campanas no están hondas pero sí muy bien sujetas, en el badajo de la más grande hay un lobo ahorcado, ¡mira tú que es ocurrencia!, los peces lo llevan ya medio comido. Tú no digas a nadie por dónde anduvimos (102).

Siguiendo en esta línea se cita al fraile benedictino llamado Arnaldo Wion, quien en su obra *Lignum vitae*, publicada en Venecia en 1595, recoge la profecía que el obispo de Armagh de Irlanda dijo sobre las consecuencias que traería consigo la desecación de la laguna de Antela:

Según el fraile benedictino Arnaldo Wion en su obra *Lignum vitae*, Venecia, 1595, San Malaquías, obispo de Armagh de Irlanda, lo dejó dicho bien a las claras en su cuenta de los papas, que concluirá, Dios mediante, en el año 2053, con la vuelta del Cristo: «La laguna de Antela la secará el hombre y en ese punto, en el lugar del agua vivirán la calamidad y la enfermedad. Y cuando ya no haya agua, el hombre escarbará el suelo buscando el mineral y en ese punto, en el lugar de la tierra vivirán el hambre y la muerte» (50).

Con respecto a las ranas de la laguna de Antela, podemos observar de nuevo la mezcla de mito y ficción literaria, puesto que se dice que son más antiguas que las del resto de Galicia y comunidades limítrofes, si bien las de Tipperary son tan nobles como éstas. Observemos los dos siguientes párrafos en donde está presente esto:

Las ranas de la laguna de Antela son más antiguas que las demás ranas de Galicia, León, Asturias, Portugal y Castilla; ranas tan históricas e ilustres ya no quedan más que en los ríos Var y Touloulore, en la Provenza, en el lago Balatón, en Hungría, y en las charcas de los condados de Tipperary y Waterford, en Irlanda (49-50).

Las ranas del condado de Tipperary, en Irlanda, son tan nobles como las de la laguna de Antela y seguramente también vieron verter mucha sangre, cuando se rompen los cauces de la sangre se anega todo en sangre que tarda mucho tiempo en secar... (147).

Además, se nos dice que la estirpe de nueve familias que se citan en la obra, como los Marvises, los Celas, los Segades, etc., proceden de la rana de la laguna de Antela llamada Liorta. Leyendas similares a ésta circulan por toda la tradición popular gallega. Pensemos en el caso de los Mariño, que según cuenta la leyenda recogida por Leandro Carré Alvarellos en su obra *Las leyendas tradicionales gallegas* (1977: 180-182), proceden de una sirena:

De una rana de la laguna de Antela que se llamó Liorta vienen las nueve familias distintas, todos parientes, a saber: los Marvises, los Celas, los Segadas, los Faramiñas, los Albite, los Beiras, los Portomourisco, los Requeixos y los Lebozans... (50).

Curiosamente, Álvaro Cunqueiro, en su artículo “El reino sumergido”, incluido en el libro *Fábulas y leyendas de la mar* (1998), con prólogo de Néstor Luján, en donde se recopilan ensayos y artículos que el escritor mindoniense publicó en diversos medios periódicos y revistas, trata entre otras leyendas de reinos y ciudades sumergidas, la de la laguna de Antela y destaca que en los años que tuvo lugar su de-

secación eran muchos los que aguardaban encontrar algún vestigio que corroborara lo que narraba la leyenda, ilusión que se vio, obviamente, defraudada. Así pues, Cunqueiro, con su particular sentido del humor, dice al respecto, que “la más importante de nuestras ciudades sumergidas era la llamada Antioquía de Galicia, en la laguna de Antela, en Orense. Éramos muchos los que aguardábamos noticias de la Antioquía asolagada. Y no apareció nada. Ni rastros de las murallas, ni de los siete castillos, ni del palomar del Rey, ni de la plaza de armas, ni de la iglesia, cuyas campanas sonaban en ciertas noches, tocadas por no se sabe qué campanero, quizás un humano convertido en sinuosa anguila [...] No había tal Antioquía de Galicia. Al desecar la Antela, perdieron los orensanos una de sus tapas favoritas; las ancas de rana, que allí daban rebozadas y fritas. Servidor las ha comido en salsa verde y en salsa de perdiz. Perdimos, pues, un mito y un plato... (1998: 85). A esto hay que añadir que dicho escritor, en el artículo “La natación y adivinanzas”, también perteneciente al libro antes citado, menciona a un excelente buceador de Foz que él mismo conoció en persona y que puede ser el mismo personaje de *Mazurca*, Adrián Estévez: “Yo he conocido en mi vecino mar de Foz a un buceador, realmente sorprendente...” (1998: 85).

Entre los fundamentos objetivos de la leyenda que pudieron servir de base a su fabulación, podemos citar la existencia de unos posibles asentamientos palafíticos en las citadas tierras lacustres de A Limia y en algunas otras lagunas de Galicia. Esta hipótesis, defendida entre otros por Florentino López Cuevillas en su artículo “La época megalítica en el noroeste de la Península” (1959), ha cobrado cada vez mayor fiabilidad debido a las pruebas confirmatorias que van aportando los hallazgos de restos (flechas, mazos, enterramientos, viviendas, etc.), en las excavaciones de desecación. Es conveniente recordar que la ciudad de Xinzo, llamada Antioquía, fue fundada por el héroe legendario *Anfiloco*. Con respecto a esto afirma Taboada que “Anfiloco, personaje del ciclo tebano que luego pasó al troyano, vino, según Strabon, tras las guerras de Troya a la tierra de los kallaikoi, y P. Trogus, en las referencias contenidas en el epítome de Justino, cita a los amphilochoi como pueblo galaico (Gallaetia autem portio Amphiloco dicuntur). Estos griegos inmigrantes son los gravii de otros autores” (1982: 229-233). Además, la denominación de Antioquía con que se alude a la ciudad anegada está ligada a la leyenda de Santa Mariña de Augas Santas, análoga a su vez a la de la Santa Margarita, mártir en Antioquía de Pisidia. Dicha denominación se repite como ciudad sumergida en otras diversas tradiciones, como por ejemplo la ciudad de Antioquía en Isauria; otra Antioquía, situada bajo las aguas del mar, próxima a Sanlúcar de Barrameda, etc.

Para finalizar con esta interesante leyenda, podemos decir con respecto a sus antecedentes literarios más remotos que ya en las *Metamorfosis* de Ovidio figura alguna de las variantes antes vistas, como la falta de hospitalidad y caridad de los habitantes de la ciudad sumergida y en el siglo VI circulaba, entre los godos, el tema de la ciudad anegada, cuyas voces o campanas podían oírse desde el fondo de las aguas, tal como afirma Taboada (1982: 230-231), partiendo de Menéndez Pidal y de su obra *Los godos y la epopeya española* (1956: 13-14). La máxima propagación del tema se produce con su cristianización, perfectamente visible no sólo en la leyenda de la laguna

de Antela, sino también en otras muchas gallegas como la de Lama do Monte (Cospeito), Pozo do Lago (Maside), Doniños (Ferrol), Pozo de Piago (Viveiro), etc. Si bien su origen principal es céltico, hay que tener en cuenta que algunas variantes como la de la versión que alude al rey Arturo y a su ejército es de clara influencia francesa. Ésta pudo haber entrado a través de los poemas épicos franceses, *Historia de Carlomagno* y *Los Doce Pares de Francia*, por el Camino de Santiago, principal vía de propagación de los mismos.

3. LAS ROMERÍAS Y SUS PEREGRINACIONES: SAN ANDRÉS DE TEIXIDO Y O CORPIÑO

A continuación vamos a hacer hincapié en alguna romería presente en *Mazurca* que se caracteriza por el culto a un santo determinado, el cual forma parte de la espiritualidad de la Iglesia Católica, si bien dicho culto no siempre estuvo exento de críticas, tal como dice Xosé Ramón Mariño Ferro en su obra *Las romerías, peregrinaciones y sus símbolos*: “El culto de los santos está, pues, dentro de la ortodoxia. Sin embargo, la actitud de los devotos para con los santos no se ha visto libre de críticas, no digamos ya en el mundo protestante, sino dentro del catolicismo. Se les acusa, entre otras cosas, de dirigirse al santo como si fuese un dios autónomo, independiente. En contra de esa crítica se levantan frases tan populares como ésta: *Cuando Dios no quiere, los santos no valen, cuando Dios no quiere, los santos no pueden*” (Mariño Ferro 1987: 20). En Galicia, entre los más importantes centros de peregrinación dedicados a los santos sobresale, evidentemente, Santiago de Compostela, con todo lo que éste connota, culturalmente sobre todo, desde los lejanos tiempos de la expansión del Camino de Santiago, siendo, sin duda, uno de los santuarios más concurridos no sólo de España, sino de toda Europa, y San Andrés de Teixido, en donde se venera la imagen y reliquia de dicho santo, aunque ya de mucha menor resonancia. Esto mismo se recoge en la obra de Cela, como podemos observar en el siguiente diálogo, también legendario y un tanto humorístico, entre San Andrés y Jesucristo, cuya fuente principal parece ser la leyenda de San Andrés de Teixido que recoge Carré Alvarellos en su obra antes citada (1977: 95):

El apóstol San Andrés andaba celoso del apóstol Santiago porque le llevaba toda la parroquia.

—A Compostela llegan peregrinos de todas las partes del mundo, hasta del Cipango, de la Tartaria y de la Etiopía, y en cambio a Teixido no vienen ni tan siquiera de Ferrol o de Viveiro o de Ortigueira, que están ahí al lado, eso no es justo porque yo también soy apóstol, tan apóstol como los demás.

Nuestro Señor Jesucristo, que venía por el mismo sendero, le dijo:

—Tienes toda la razón del mundo, Andrés, esto hay que arreglarlo, voy a disponer que de ahora en adelante nadie pueda entrar en el cielo sin haber pasado por Teixido.

—Muchas gracias (140).

Muchos de los santuarios guardan relación con el lugar de emplazamiento en que se asientan, cuya elección, en la mayoría de los casos no se debe al azar, sino que

viene dada por historias o leyendas del propio santo en cuestión. Así pues, en nuestro caso, el mar explica la leyenda de sobra conocida de San Andrés, según la cual llegó en una barca a la costa de Teixido —lugar en el que se asentó el santuario— que quedó anclada y petrificada en la misma, adquiriendo la forma que en la actualidad conserva. Se caracteriza Teixido, según palabras de Mariño Ferro, por ser “un lugar retirado y agreste, escondido entre altos picachos, un profundo socavón telúrico coronado de altivos riscos, que flanquean enormes acantilados, y abierto al turbulento Atlántico a manera de grandioso anfiteatro” (1987: 90).

Siguiendo a Mariño Ferro, el término *romería* en su origen se aplicaba sólo al desplazamiento, por motivos religiosos, a Roma para visitar las tumbas de los Apóstoles Pedro y Pablo. Posteriormente, su significado se amplió y dicha palabra se utilizaba para hacer referencia a la práctica religiosa que consiste en acudir, individual o colectivamente, a algún santuario para honrar a Dios, a la Virgen o a un santo determinado, ofrecer acción de gracias, solicitar su perdón y pedir todo tipo de favores. Por todo ello, la *romería* es un camino de penitencia y perfección (que puede hacerse de muy diversas maneras: a pie, descalzos, de rodillas, en ayuno, con hábito, dando limosna, etc.), puesto que andar es una forma de penitencia y, lógicamente, cuanto mayor sea la distancia, mayores serán también, los méritos conseguidos.

En otro párrafo de *Mazurca* que sigue al diálogo antes citado entre San Andrés y Jesucristo, se hace alusión a la parte más conocida de la leyenda creada en torno a San Andrés de Teixido. Nos referimos al siguiente dicho popular: “A San Andrés de Teixido vai de morto o que non foi de vivo”. Mariño Ferro habla, con respecto a esto, de “la peregrinación de los espíritus”. Obsérvese el siguiente párrafo de la obra en el que el narrador mezcla, una vez más, un poco de ficción literaria con la leyenda, cuando alude a los escorpiones y a las tarántulas, especies animales difícilmente observables en los montes de Teixido:

Dicho y hecho, Nuestro Señor Jesucristo dispuso que todos los cristianos que quisieran salvar el alma tendrían que haber viajado por lo menos una vez al santuario en vida o en muerte, y entonces convertidos en animales irracionales, por eso se dice que a San Andrés de Teixido vai de morto o que non foi de vivo. Por el confín de San Andrés de Teixido, en el cabo del mundo, frente a la mar que nadie navega porque las olas son como los montes, se ven tropeles de escorpiones, lagartos, sapos y otras alimañas mansas y bravas, hasta víboras y tarántulas peludas, que llevan dentro el ánimo de quienes no fueron romeros a su tiempo, así podrán salvarse los avisados por Dios Nuestro Señor (140).

Cuando alguna persona fallece sin haber podido ir en vida a San Andrés de Teixido, entonces la familia o amigos del fallecido ponen en práctica las costumbres relativas al caso: “Algunos días antes de la partida se va a avisar al muerto al cementerio, diciéndole, por ejemplo: *¡Ay Antonio! Prepárate, porque tal día vamos a S. Andrés*. En otras ocasiones, van, sin previo aviso, a notificar al finado el momento de la salida el mismo día de la *romería*. De todas formas hay que golpear el suelo con el pie y llamar al difunto por su propio nombre. Pasan unos minutos, durante los que se supone que el fallecido se está disponiendo para emprender la marcha, y por fin la

comitiva de romeros, a la cual se une el muerto, inicia su peregrinar. Al figurarse que una persona más le acompaña, le tratan igual que si estuviera viva. Hasta se le da conversación...” (Mariño Ferro, 1987: 146).

Con respecto a lo que se dice al final del párrafo de *Mazurca*, antes citado, hay que tener en cuenta que los peregrinos que van en romería a San Andrés de Teixido no deben molestar ni matar animal alguno con los que se encuentren (sobre todo reptiles), porque según las creencias son almas en pena que van en romería cumpliendo la penitencia que en vida no han realizado. Como ilustración de lo que decimos podemos hacer referencia a un cuento que cita Mariño Ferro (1987: 151-152), y que fue recogido en su momento por Luis Carré Alvarellos en su obra *Contos populares de Galicia* (1968):

Una vez iba en un grupo de romeros camino de San Andrés de Teixido un joven descreído, guiado por el deseo de juerga y no por la devoción. Se dice que desde el camino vio una culebra arrastrándose entre las hierbas del campo; se rió de ella y la partió de un bastonazo. Los compañeros se disgustaron agorando un castigo terrible, mas el joven se vanaglorió de su locura mofándose de ellos.

Al descubrir a lo lejos la iglesia de San Andrés, el muchacho se sintió herido de un mal extraño; tan grave se puso que hubo que pedir confesión. El sacerdote, cuando supo lo que había hecho, le ordenó que volviese atrás a juntar los dos pedazos de la culebra.

—¿Y cómo he de hacer? —preguntó el joven— si no puedo conmigo, si mis piernas no me sostienen.

Entonces el sacerdote le ordenó: “Levántate y anda”; y él se puso de pie y caminó. Dicen que al llegar a donde estaban los trozos de la culebra muerta los unió temblando. Dicen también que vio con pasmo cómo se pegaban y que la culebra comenzaba a arrastrarse de nuevo como si no hubiese pasado nada.

En ese momento lo comprendió todo: aquella culebra era un alma que también hacía su peregrinación, porque a San Andrés va de muerto el que no fue de vivo.

Teniendo en cuenta todo lo dicho sobre la romería de San Andrés, podemos concluir que, con respecto al dicho popular antes citado “vai de morto o que non foi de vivo”, Mariño Ferro afirma que “encierra un doble contenido: por un lado recuerda la obligatoriedad de las promesas hechas a los santos, y por otro enseña que de muerto habrá que hacer la penitencia purificadora que no se haya hecho en vida. O sea, que cuando un campesino tradicional habla de animales inmundos que peregrinan a determinados santuarios, nos dice sencillamente que debemos realizar las peregrinaciones prometidas a los santos y que se debe hacer penitencia durante esta vida para no tener que purificarse en la otra” (1987: 152).

También hay alguna alusión en la obra de Cela a las romerías a santuarios marianos o de culto a la Virgen, cuya gran expansión comienza a partir del siglo XII y se extiende sobre todo, durante el XIII, siglos en los que María alcanza una importancia cada vez mayor en la iconografía de las iglesias adquiriendo distintas advocaciones, con las que se distinguen unas imágenes de otras en consonancia con lo que cada una represente o simbolice. En *Mazurca* se alude a uno de los santuarios marianos de ma-

yor popularidad y devoción de toda Galicia. Nos referimos a la romería de Nuestra Señora de O Corpiño, que tiene lugar en la comarca de Lalín (Pontevedra):

Este año no va mucha gente a la romería de Nosa Señora de O Corpiño en Santa Baia, más allá de Lalín, éste es un año de muertos ignorantes, de presos atónitos y de nómadas con la brújula del corazón partida, este año van menos endemoniados y más guardiaciviles, se conoce que nos cambian las costumbres, también van menos feriantes y gaiteros (210).

El emplazamiento de los santuarios marianos suele tener su origen en una aparición, como ocurre con la leyenda del santuario de O Corpiño, según la cual en el siglo VIII vivía un santo ermitaño en una cueva del monte Carrio, muy de voto de la Virgen. Para honrarla, éste predicaba a los vecinos y aldeanos que iban a escucharlo. Pasado el tiempo un día fue encontrado su cuerpo sin vida, incorrupto, y como no se atrevían a profanarlo, lo enterraron en aquel mismo lugar donde luego levantarían una capilla que se llamó O Corpiño, más tarde abandonada a merced de la maleza en tiempos de la invasión de las tropas del caudillo árabe Almanzor. En el siglo XII se les aparece la Virgen a unos jóvenes pastores (lo más común es que se aparezca a niños y jóvenes), que se refugiaron de la lluvia en la ruinoso capilla. En este caso la aparición tiene lugar bajo la forma del resplandor sobrenatural, la más común, si bien hay otras como olores muy agradables, músicas y voces celestiales, etc. En el lugar de la aparición, fenómeno que se repetiría entre los parroquianos del lugar, se erigió el santuario en honor a la Virgen de O Corpiño, en el que comenzaron a tener lugar muchos y diversos milagros. A partir de ese momento comienza su culto a dicha advocación mariana (Mariño Ferro 1987: 42).

Normalmente, el camino de penitencia a los santuarios marianos se hace de rodillas, tal como ocurre en el caso que estamos tratando, en el cual durante el último kilómetro de trayecto y a través de una pronunciada cuesta de suelo muy pedregoso, se llega hasta la misma puerta del atrio.

En las últimas líneas del párrafo de *Mazurca* antes citado se hace referencia a dos aspectos muy característicos de dichas romerías. En primer lugar, se alude al carácter lúdico y festivo de las mismas, claramente representado por las figuras de los gaiteros y feriantes que establecían el contacto de lo profano con lo sagrado. Era frecuente también que los peregrinos o romeros llegaran al santuario cantando y bailando, para hacer más llevadera su penitencia, y alabando las virtudes del santo o santa objeto de devoción. En segundo lugar, hay que destacar la presencia de ofrecidos con epilepsia, con *meigallo*, a veces identificado con el llamado *ramo cativo*, etc. El *meigallo* es una dolencia sobrenatural que puede entrar en el cuerpo de la víctima de varias maneras: por la ingestión de un brebaje hecho por una bruja, por la voluntad propia del doliente o por la entrada en el cuerpo de un agente maléfico, debido a un caso de posesión diabólica; el *ramo cativo*, una dolencia de signo psíquico (Risco, 1994, III: 318-319). Los endemoniados “sufren convulsiones, retuercen los ojos, echan espuma por la boca, gritan y blasfeman, sobre todo durante la consagración y cuando, en la procesión, pasa cerca de ellos la imagen de la Virgen. Es que la presencia y la proximidad de lo sagrado hace temblar a los espíritus maléficos alojados

en los enfermos” (Mariño Ferro, 1987: 238). El ritual que se hacía a estas personas poseídas lo describe muy bien Risco: “Despois da misa, pásanos por diante do altar maior. Logo, según usanza antiga, o sacristán aplícalles unha reliquia e mételles pola gorxa un hisopo, para botaren os diablillos ou o meigallo, namentras os familiares bántelles no lombo dicindo ¡Bótao fora! ¡Bótao fóra! Din que os botan en figura de novelos de pelos ou de ourizo cacheiro” (1994, III: 223). También era frecuente la presencia de la popular figura de la *roseira*, que se dedicaba entre otras cosas, a golpear con el rosario bendito el cuerpo de la persona posesada, imprecándole al espíritu maligno que abandonara el cuerpo del inocente. Normalmente, y tal como se refleja en el siguiente párrafo de la obra de Cela, dicho ritual solía hacerse debajo de los árboles. Esto puede explicarse teniendo en cuenta la veneración y el culto a los árboles que desde tiempos precristianos tuvo lugar en Galicia, debido a la creencia en los poderes mágicos y benéficos o terapéuticos de ciertas especies como el roble o *carballo* gallego, el laurel, el acebo y otros muchos. A este respecto conviene citar el interesante artículo de Taboada Chivite titulado “El culto a los árboles en Galicia” (1982: 81-89), publicado primeramente en el libro *Homenaxe a Cuevillas* (1957). En este trabajo Taboada analiza las propiedades terapéuticas y mágicas de ciertas especies de árboles así como toda su simbología en el acervo folclórico gallego. Curiosamente, y aludiendo a la romería de San Andrés de Teixido, afirma que dicho topónimo proviene, según el P. Sarmiento, de tejo (*teixo* en gallego), hecho que explica el motivo por el cual los peregrinos a San Andrés llevan ramas de tejo atadas a varas de avellano con cintas ornamentales y la efigie del santo:

Debajo de un carballo cumplido una roseira golpea con el rosario a un mozo inocente para que vomite el demonio.

—¡Porco, que quéreste quedar co demo dentro! ¡Bótao fora! ¡Satanás, demo cabrón, sal pra fora do corpo de este homiño! (211).

4. LAS LEYENDAS CASTREÑAS Y SU MITOLOGÍA: CASTROS SOTERRADOS Y MORAS ENCANTADAS

De sobra es conocida la riqueza y variedad de leyendas gallegas relacionadas con el mundo de los castros. Ésta viene dada por la heterogeneidad de influencias y reelaboraciones que a lo largo de la historia o tradición ha sufrido su fabulación inicial, que es, en la inmensa mayoría de los casos, de raíz claramente precristiana. En su aglomeración de mitos hay que destacar, siguiendo a Risco (1994, III: 93-123), los propiamente paganos, que son aquellos que presentan una mayor pureza en cuanto a su semejanza con las creencias anteriores al Cristianismo, procedentes fundamentalmente del norte de Europa (las *donas*, los espíritus de las aguas, etc.); los mitos que, siendo de origen pagano fueron cristianizados, a cuyos seres se les atribuyó poderes casi siempre maléficos o diabólicos (*trazos*, pequeños diablos, sirenas, faunos o sátiros, etc.), y, por último, las denominadas razas míticas semihumanas o casi humanas que habitan en monumentos prehistóricos, fuentes, peñascos, etc., relacionadas casi siempre con tesoros ocultos. Entre estas razas tenemos los gigantes, los seres indeterminados que habitan en el subsuelo mítico y los moros encantados, sin duda esta úl-

tima, la más conocida en nuestra cultura por todo lo que simboliza y presente en diversas ocasiones a lo largo de las páginas de *Mazurca*:

En Galicia aún viven muchos moros, lo que pasa es que no se ven porque están muertos y encantados y andan por debajo de la tierra (111).

Efectivamente, los moros habitan en el “soterrado mundo castreño”, como afirma Taboada en su artículo “Las leyendas castreñas” (1982: 189-201), pero el tipo de vida que llevan en el subsuelo no está demasiado claro, ya que “algunhas veces din que están encantados, mais o estado de encantamento non se define ben; semella non ser o dos mortos nin o dos vivos, mais case nada se pode dicir del” (Risco 1994, III: 101). Al mismo tiempo también viven en este mundo y presentan las mismas necesidades que nosotros. Así pues, y con respecto a esto, afirma Taboada que “aunque con poderes sobrehumanos, su antropomorfismo aparece claro y el género de vida es análogo al nuestro: Nacen del mismo modo que en nuestra especie e incluso engendran de ella; solicitan el auxilio de mujeres para asistir a los partos o para la lactancia; piden leche para sus hijos; comen (a veces en pilas megalíticas) y beben, para lo cual compran alimento y vino; apacientan ganado; cultivan el trigo que sacan a solear; a veces roban nabos y ganado para su sustento...” (1982: 190).

La denominación de *mouros* hace referencia, según la creencia popular, a los primeros habitantes de Galicia, que fueron dueños de nuestra tierra hasta haber sido expulsados, según las leyendas, unas veces por Santiago Apóstol y otras por el Emperador Carlomagno y los Doce Pares de Francia. Esta última versión es la más extendida por toda Galicia y sus diversas leyendas provienen del Pseudo-Turpín, una historia de la conquista de España por Carlomagno, escrita en latín en el siglo XII y traducida al gallego en el XIV, cuya autoría se atribuye a Turpín, arzobispo de Reims y amigo del emperador francés (Risco 1994, III: 97). Teniendo en cuenta esto, Risco afirma, explicando el verdadero origen y sentido del término *mouros* que “cando hai un cambio fondo na conciencia do pobo, como acontece nos troques de relixión, crébase a relación co pasado, faise un corte, unha escisión entre o onte e o hoxe, e os nosos antepasados doutras crenzas xa non teñen que ver connosco. Foi, sen dúbida, o que aconteceu aquí co aseguramento do Cristianismo; arredáronse da Conciencia cristiá e a conciencia pagá, que xa non se podían identificar. Os antigos eran os xentiles; os seus monumentos, as súas sepulturas, os lugares venerados por eles eran *cousas de xentiles, pedras de xentiles*, dos pagáns, onde se cadra, eles seguían vivindo, na crenza da xente, ocultamente, pois os antigos pagáns mitificáronse axiña, probablemente, na mente popular; da súa verdadeira natureza quedaron, na memoria da xente, a idolatría e as artes máxicas, o cal contribuíu tamén a unha contaminación cos espíritos da natureza, que incorporou nun animismo vago e difuso.

Despóis, como os mouros non eran cristiáns, como nas lendas medievais apúñanlles a idolatría e as artes máxicas, a identificación era ben doada, e probablemente está xa feita cando se escribiu o Pseudo-Turpín que, sen dúbida, lle aportou unha confirmanza eficaz, co prestixio da palabra escrita, do libro e da lingua latina, e contribuíu a difundila e conservala. O complexo mítico dos castros enrequecentouse con

algúns elementos novos, que seguiron sendo achegados ó correr dos séculos. Así os mouros son a pseudomórfose dos primitivos habitantes de Galicia que nesta forma perviviron e perviven na memoria popular” (1994, III: 109).

Hechas ya estas aclaraciones iniciales, podemos pasar a las alusiones existentes en la obra de Cela. En primer lugar vamos a centrarnos en el tema de las moras encantadas, que guardan un gran parecido, con las *donas* a las que alude Risco, cuando habla de los mitos paganos de orígenes procedentes del norte de Europa. En primer lugar destaca la leyenda de Mariquiña y la reina mora, también recogida por Risco (1994, III: 105-106), dada su gran difusión en la comarca de A Limia. Obsérvese el siguiente párrafo de *Mazurca*:

Mariquiña es de la aldea de Toxediño, en la parroquia de Parada de Outeiro, ayuntamiento de Vilar de Santos, en la Limia, esto fue hace ya mucho tiempo, fue cuando los moros [...] Mariquiña es una pastora joven, pobre y hermosa, que todas las mañanas lleva a pastar una vaca, dos ovejas y tres cabras al lugar que dicen monte das Cantariñas [...] La madre de Mariquiña es viuda y en su casa sabían bien del color de la miseria y la calamidad [...] En el monte hay una peña a la que llaman o Peiteador da Raíña que tiene forma de confesionario, con su asiento y su ventanillo, y en ella suele sentarse la reina mora mientras le peinan la trenza y le asoellan los tesoros; los cristianos podían ver la escena desde lejos pero, si se acercaban, desaparecía todo como por ensalmo (151-152).

A lo largo de estas líneas citadas pueden verse varios tópicos presentes en todas las leyendas de moras encantadas. Normalmente suelen ser jóvenes de procedencia muy humilde, quienes en su labor de pastoreo protagonizan la visión o el encuentro con la mora encantada, tal como ocurre en este caso. Otra constante es la aparición de las moras encantadas peinándose sus cabellos, a menudo, con peines de oro, sentadas en rocas naturales o artificiales de ciertas formas, como puede ser la de un confesionario, presente en la leyenda que estamos tratando. No debe olvidarse tampoco la presencia de la tienda o *soalleiro*, explicada claramente por Taboada Chivite (1982: 195) y consistente en la exposición de diversos objetos de gran valor. Continuemos pues, con las restantes líneas del párrafo de la novela:

Una mañana Mariquiña vio a una mora viejísima y de muy noble aspecto que le llamaba por su nombre.

—Mariquiña.

—Mande, señora.

—¿Quiéres catarme los piojos?

Mariquiña, como es respetuosa, le respondió.

—Sí, señora, no faltaría más.

La vieja, que era la misma reina mora del monte das Cantariñas, volvió a dirigirse a la moza.

—¿Me das una cunca de leche?

—Y Mariquiña le dijo otra vez lo de antes.

—Sí, señora, no faltaría más.

La vieja le llenó el pañuelo sin explicar de qué y le ordenó que no dijese nada a nadie y tampoco lo mirase hasta llegar a casa y estar sentadita a la lareira y con la puerta y las ventanas cerradas [...] Mariquiña cumplió cuanto le mandara la

reina mora y cuando desató el pañuelo lo vio todo lleno de monedas de oro, había lo menos docena y media de monedas de oro. La madre de Mariquiña se sintió muy feliz y por más que preguntó, no supo de dónde saliera aquel caudal [...] Al día siguiente Mariquiña volvió al monte y se repitió la escena, pero mientras despiojaba a la reina mora, le dio la tos porque hacía mucho frío.

—No me tosas encima —le dijo la anciana—, mira para otro lado porque no quiero que me bautices con la saliva.

Mariquiña volvió con su pañuelo otra vez lleno de monedas de oro y a las preguntas de su madre respondía siempre con el silencio, pero una noche que no resistió bien y se fue de la lengua vio cómo se le acabaron la fortuna y la vida, porque el oro se le volvió grava del camino y de su cuerpo y su alma no volvió a saberse nunca más. Cuando los vecinos de Toxedíño salieron por el monte se oyó una voz de ultratumba que decía: ¡A Mariquiña, por lengoreteira, está na miña barriga fritida con allo e manteiga! (152-153).

Con respecto a este largo párrafo, es necesario destacar algunas cuestiones más relacionadas con el tema de las moras encantadas. En primer lugar, el hecho de que éstas pueden tomar diversas apariencias (desde jóvenes hermosas, hasta viejas respetables como ocurre en este caso); siempre se establece un diálogo entre ésta y quien protagoniza la leyenda, mediante el cual la mora solicita un pequeño favor que suele recompensar con una gran fortuna. Pero para ello, tiene que establecerse una promesa de secreto, si su interlocutor desea conservar dicha fortuna y evitar una gran desgracia. A esto mismo alude Taboada cuando habla de “la violación del secreto” (1982: 198). En la leyenda que estamos tratando el castigo es bien claro; se trata de un caso de antropofagia, bastante común en este tipo de fabulaciones. Un aspecto final para explicar el caso que aquí nos compete es el del poder mágico de la saliva, también tratado por Taboada (1982: 200), motivo por el cual la reina mora avisa a Mariquiña que no le tosa encima, para no ser bautizada con saliva cristiana.

Una segunda leyenda presente en la obra de Cela, a la que también alude Risco (1994, III: 118), y de nuevo relacionada con la ruptura del secreto, es la que narra la historia de Basilio Ribadelo, quien carretaba vino a los moros por la noche para que no lo viesan los cristianos, a cambio de unas piedras que se convertían en oro. Pero la falta de prudencia de Casilda, su mujer, al romper la promesa del secreto, le causó vivir en la miseria el resto de su vida. Las piedras volvieron a su condición natural y Basilio no pudo volver a entrar en los castros de Trelle. En ambas leyendas se observan las necesidades humanas de los *mouros*; en la primera la reina mora le pide una *cunca* de leche a Mariquiña y en la segunda Basilio les transporta el vino:

Por debajo del Miño, o sea al sur y a medio andar desde Orense a Castrelo, entre el valle de la Rábeda y el Ribeiro, quedan los castros de Trelle, donde viven los moros muertos; Trelle es lugar del municipio de Toén, parroquia de Santa María dos Anxos [...] En los castros de Trelle habita la morisma más rica de toda la comarca, está gobernada por el mago Abd Alá el-Azziz ben Meruán, el Portugués, valí de Monforte, que es tuerto, pelirrojo, y leproso pero que tiene la facultad de convertir en oro todo lo que quiere: una piedra, un escarabajo, una amapola, una esclava, lo que sea; los castros de Trelle están llenos de piedras, de escarabajos, de amapolas y de esclavas de oro. Basilio Ribadelo, arriero de Sobrado do

Bispo, carretaba el vino de los moros por la noche, para que no lo viesen los cristianos, y recibía en pago una lajas de pizarra que por el camino se iban volviendo de oro; los moros hicieron jurar a Basilio que no diría nada a nadie bajo la condición de que, sino respetaba su palabra, las lajas retornarían a su miserable condición. Casilda Gorgulfe, su mujer, esta asustada con tanta riqueza.

—Eso viene del contrabando —le dijo al marido—, no me lo niegues; te han de pillar los carabineros y te han de aspar a tundas, ya verás.

—No, mujer —le respondió Basilio—, ese dinero lo gano honradamente, lo que pasa es que no puedo decir cómo.

Casilda insistió e insistió y suplicó y amenazó y rogó a Basilio, agobiado por los denuestos y las zalamerías, acabó confesándole la verdad.

—Pero no digas nada a nadie porque, si los moros se enteran, ya no volverán a pagarme ni un solo ochavo.

Casilda, contra la prudencia, se fue de la lengua, los moros acabaron sabiéndolo y a Basilio, en justo castigo, ya no volvieron a abrirle las puertas de los castros jamás. Basilio le arreó mil palos a la mujer, pero la fortuna se le escapó para siempre y acabó muriendo, al andar de los años y cuando Dios quiso, en la arriería y la pobreza (111-112).

Para finalizar con el mundo mítico de los moros encantados, es necesario destacar la presencia en la obra de Cela de una leyenda un tanto cristianizada por la aparición de San Roldán, el paladino convertido en santo. Se cuenta brevemente en la leyenda, también recogida por Risco (1994, III: 98), que dos moras perseguidas por San Roldán fueron convertidas en piedras, debido a una maldición del santo, al no poder capturarlas. Otra leyenda muy próxima a ésta, aunque con ciertas variantes, es la que presenta Carré Alvarelos (1977: 123), titulada “Don Roldán y las tres princesas”. La localización de las hazañas de Roldán u Oliveros, puede deberse a la influencia del Pseudo-Turpín del que hablamos en líneas anteriores, o incluso, poseer unos orígenes mucho más remotos, totalmente independientes del mismo. Conviene recordar que con respecto al mundo castreño, Xosé Manuel González Reboredo también presenta un amplio repertorio de leyendas en su obra *Lendas galegas de tradición oral* (1983: 29-75):

Benicia cuenta que San Roldán, cuando anduvo por el Barco de Valdeorras, por Petín y más por Rubiana matando sarracenos, se encontró con dos hermosísimas moras, mismo subiendo la sierra de Enciña de Lastra, a las que no pudo dar alcance a pesar de que las persiguió con el caballo a galope, tan al galope que lo reventó; echó la maldición y las dos se convirtieron en los Seixos Brancos, en las dos piedras de blanquísimo cuarzo que aún guardan el camino, una a cada lado (98).

En las líneas que siguen al párrafo citado, el personaje femenino de la obra, Benicia, le cuenta al clérigo Furelo la aparición del fantasma de San Roldán en un tono bastante humorístico, sobre todo cuando hace referencia al extraño modo de hablar del santo:

—En los Seixos se me apareció la fantasma de San Roldán y aunque quise escapar no pude, bueno, tampoco quise porque estaba tranquila y a gusto. San Roldán hablaba un poco raro, para mí que no las tenía todas consigo.

—Y San Roldán, ¿te habló en castellano o en gallego?

—A mí me parece que me habló en latín pero no se le entendía bien, no crea (98).

5. OTRAS CREENCIAS Y SUPERSTICIONES GALAICAS

En este epígrafe se pretende citar, aunque sea de pasada, todo un cúmulo heterogéneo de creencias y supersticiones galaicas a las que se alude de manera esquemática en las páginas de *Mazurca*, las cuales contribuyen también, pese a su brevedad, a destacar la rica y variada etnografía gallega. Sin duda, uno de los elementos que mayor peso e importancia presenta en esta obra de Cela. A nuestro juicio, parece necesaria, para una mayor claridad expositiva, la distinción entre las creencias y supersticiones de clara estirpe pagana y aquellas otras que, o bien presentan un evidente origen cristiano, o bien fueron cristianizadas con el paso del tiempo.

Comenzando pues por las de raíz pagana, podemos destacar la presencia de las fuentes de aguas curativas o milagrosas, cuyo culto arranca del paganismo céltico, como muy bien explica Fermín Bouza Brey en su artículo “Los mitos del agua en el noroeste hispánico”, publicado en la *Revista General de Marina* (vol. CXXIV, 1942) y recogido en la obra póstuma *Etnografía y folclore de Galicia* (1982: I, 219-239), en donde se recopilan sus más interesantes artículos en este campo de estudio. Así pues, al comienzo de la novela se alude a la fuente del Miangueiro, cuyas aguas, que brotan en un cementerio (obsérvese en relación con esto el humor un tanto macabro existente en las líneas del primer párrafo, que se cita a continuación), provocan alivio a los leprosos que poblaban los montes, perseguidos por los frailes de las misiones, tan abundantes en tiempos un tanto lejanos a nuestros días:

En el cementerio brota el manantial del agua clara que lava los huesos de los muertos, también el hígado extrañamente frío de los muertos; le llaman la fuente del Miangueiro y en ella se mojan la carne los leprosos, para encontrar alivio [...] Ahora ya no quedan leprosos, no es como antes, que abundaban mucho y silbaban como lechuzas para avisarse de que andaban los frailes de las misiones buscándolos para darles la absolución (14).

En el cementerio mana la fuente de agua milagrosa que borra la alfolesía sin tener que quemar la ropa a pedazos, es mejor que el agua bendita porque la bendice Dios antes de salir de la tierra, cuando todavía va por los conductos de la tierra entre topos vagabundos, cagulos cegatos y malas intenciones; le llaman la fuente del Miangueiro y su agua, si se usa bien fría, alivia las llagas de la lepra, ni las seca ni las cura pero las alivia (89).

Podemos encontrar algunas otras alusiones a dicha fuente (33, 139, etc.), en las que está presente el humor negro y macabro antes citado, que explican los motivos por los cuales no puede beberse de ella:

El agua clara de la fuente del Miangueiro no se puede beber, no la beben ni los pájaros, porque lava los huesos de los muertos, los bofes de los muertos, las miserias de los muertos, y arrastra mucho dolor (33).

La creencia en la existencia de animales mágicos y supersticiosos podemos observarla en el párrafo que sigue, perteneciente al inicio de la novela, en el cual se alude con la curiosa receta presente en el mismo, a la medicina popular:

Las ranas suelen despertarse todos los años pasado San José y su canto anuncia que ya viene poco a poco la primavera con sus malas noticias y sus trabajos. Las ranas son animalitos mágicos y medio supersticiosos; cociendo cabezas de rana, cinco o seis cabezas de rana, con la flor del azúbar, se obtiene un jarabito que levanta el ánimo y cura la desazón de las novias (14).

La mitología de la serpiente también está presente en *Mazurca*. En realidad, las leyendas y creencias relacionadas con la serpiente son muy abundantes en Galicia. Esto, y su documentación en monumentos prehistóricos, demuestra que se trata de creencias claramente precristianas. Según dice Risco, “a cobra aliméntase no inverno, de terra; no verán de animais; e sempre que pode, de leite. Para esto, métese na corte e mama nas vacas; métese nas casas e mama nas mulleres que están criando. Como a cobra ten un mamar moi doce, a muller non se decata, nota somentes que o neno devece, porque o que había mamar, mámallo a cobra, a cal, namentras ela mama, entreteno meténdolle a punta do rabo na boca e o rapaz deste xeito, mama en seco. Igual acontece coas vacas e os becerros” (1994, III: 51). Pues bien, en relación con esto afirma Ádega, personaje femenino de la novela, lo siguiente:

—De estas dos tetas, cuando estaba criando a mi hija Benicia y eran dos tetas de verdad y como Dios manda, grandes y duras y llenas de leche, también mamó la culebra, pero mi difunto le partió la cabeza con un sachó y la mató (25).

El poder o dominio que el personaje femenino Cabuxa Tola, engendrada de un modo un tanto peculiar, tiene sobre los animales del monte, incluso sobre los lobos, puede guardar relación con lo que Risco denomina “o peeiro dos lobos” (1994, III: 62). Dicha expresión alude a la persona que sin ser hombre-lobo o mostrar ningún comportamiento de licantrópía, puede andar con los lobos y hacer vida con ellos. Muchas veces se trata de una joven a la que obedecen dichos animales. Citemos con respecto a esto el párrafo que sigue, en donde, además de estar presente de nuevo la mezcla de tradición y ficción literaria, acompañada de tintes humorísticos, también se percibe el ambiente de sexualidad primaria y exacerbada que caracteriza a la novela:

Todas las mujeres hemos hecho marranadas alguna vez con un perro, eso es costumbre [...] Bueno, pues Cabuxa Tola hacía con los lobos lo que hacíamos las demás con los perros, esto no lo cree nadie pero es verdad, que yo lo vi con mis ojos. A Cabuxa Tola le obedecían los animales del monte porque a su madre la preñaron encima de un caballo al galope durante la tormenta de San Lourençio de Casfigueiro, que cada año mata a un castellano, un gitano, un negro y un seminarista, es una tormenta muy cruel y destrozadora, muy amarga. Cabuxa Tola, con una ocarina que tiene, avisa de que llega el temporal a los animalitos que no tienen defensa: el topo de la tierra, el ciempiés de la silveira, la araña del guisante de olor, el caracol de las nabizas y otros (26).

Hay alguna creencia o superstición relacionada con alguna época o año en concreto, como la que alude al hecho de que los que nacen en año bisiesto nunca enferman de las viruelas. Esto lo afirma el personaje femenino Ádega:

—No puede ser porque la señorita Lourdes, que en paz descansa, nació en año bisiesto, todo el mundo sabe que los que nacen en año bisiesto libran de las viruelas (63).

La capacidad instintiva que poseen ciertos animales como los perros o incluso los cuervos para presentir y augurar la muerte de una persona próxima, superstición muy extendida por toda la geografía gallega, podemos verla en los dos párrafos que siguen:

Es más fácil enseñar a hablar a un cuervo que aprender su lenguaje, los cuervos adivinan la lluvia, la enfermedad y la muerte, y hablan con setenta y tantos graznidos, uno para cada sensación (102).

La perra Véspora se murió aullando, la perra Véspora aullaba porque olía dos muertes, la de tía Jesusa y la suya propia (240).

Entre las creencias relacionadas con lo espiritual o religioso incluimos también las que hacen referencia al máximo antagonista en este sentido, el diablo, y todo lo relacionado con él. En unas gentes rurales y primitivas como las que presenta la obra de Cela no podía faltar la representación ingenua del Infierno. Uno de los diversos ejemplos lo tenemos ya en el inicio de la misma. Así pues, obsérvese lo que le dicen a Catuxa Bainte, la parva de Martiñá, por pasearse en cueros:

—¡Aparta, mala pécora, que estás en pecado mortal y has de arder en la caldera del demonio! (15).

Hay algunas alusiones, aunque muy de pasada, a las almas en pena del Purgatorio y a la Santa Compañía (hermandad o procesión de almas que vagan juntas por los caminos), perfectamente tratadas por Risco (1994, III: 259-269). Sin duda, se trata de uno de los elementos más característicos de la Galicia cristiana. A veces, en la obra, al alma errante de alguien fallecido se le denomina fantasma:

Las ánimas del purgatorio también beben en la fuente del Miangueiro, como los leprosos, y cuando se aburren vagan con la Santa Compañía por la orilla del río (25).

Llueve sobre las aguas de los regatos de más acá de las leiras de Catucha y Sualvariza mientras por el aire vuela la fantasma de un niño que acaba de morir, ¡angelitos del cielo! Los niños, cuando mueren, ni se dan cuenta, se mueren y en paz (92-93).

El fantasma de Benitoña Cardoeiros, la vieja que no servía para nada a la que mató a mordiscos el sacaúntos Manueliño Blanco Romasanta, aún flota por el aire de la carballeira de Prado Alvar que está llena de reiseñores (225).

En relación con la presencia del Más Allá, hay que citar la existencia de todos aquellos elementos que son usados como amuletos en defensa ante lo desconocido y misterioso. Así, en primer lugar, destacan los cuernos de *vacalouras* (ciervos volan-

tes), tan usados popularmente para protegerse bien del Otro Mundo (ánimas del Purgatorio, resucitados, etc.), o bien del Mundo Otro (mal de ojo, embrujamiento, etc.), utilizando términos usados muy frecuentemente por el escritor lucense Ánxel Fole, tanto en su obra narrativa en gallego como en castellano, para referirse, respectivamente, al Más Allá y al mundo mágico y prodigioso que se escapa a nuestra razón y lógica:

El sacristán de Torcela empezó a contar historias de fuegos fatuos, de ánimas del purgatorio y de resucitados que llevaban más de un siglo muertos; el cabo de la guardia civil no se lo creía.

—Eso no es posible, después de un mes ya no resucita nadie y antes, muy pocos, ¡a mí que no me digan!

El sacristán de Torcela le da a Concha da Cona tres cuernos de bacaloura y una botellita de Palmil Giménez llena de aceite de lámpara del Santísimo.

—Le das esto a Damián y le dices que se meta por el Testeiro, esto no puede durar mucho.

—Sí.

—Díle también que no se olvide de rezar a San Judas.

—No, descuida.

San Judas Tadeo, apóstol glorioso, haz que mis verdugos caigan en un pozo. San Judas Tadeo, que estás en el cielo, líbrame de males, odios y veneno. Las cosas tienen que volver a lo de siempre, esto no puede seguir manga por hombro (142).

El ajo es otro tipo de amuleto que se usa con unos fines un tanto distintos a los que acabamos de ver. En realidad, ya no se trata de un elemento característico de las creencias y supersticiones gallegas propiamente dichas, debido a que está mucho más universalizado. Pensemos, por ejemplo, en su relación con el vampirismo:

El ajo es buen remedio contra la peste y también vale para guardarse de los vampiros y echar fuera las lombrices (212).

Relacionado con las creencias y supersticiones acerca de los murciélagos (por supuesto, extensibles a los vampiros), se encuentra el siguiente párrafo de *Mazurca*, donde también se alude al demonio cazador y administrador de almas:

El murciélago es musaraña de mucho instinto y acomodo, los murciélagos llegan hasta donde nadie se atreve a llegar, los murciélagos tienen un pie en el aire de la tierra, como los demonios que andan a la caza de almas, y el otro en el aire del infierno, como los demonios que andan a la administración de almas, los murciélagos a veces llevan un vampiro en el corazón (135).

Como alusiones directas al demonio podemos citar dos: una primera presente en las primeras páginas de la novela, en la que se hace referencia a la pisada en forma de cabra que el demonio dejó en la loma del Cargadoiro. En este sentido, es necesario destacar el artículo de Taboada Chivite, titulado “O culto das pedras no noroeste peninsular” (1982: 149-184), que en su momento fue el discurso de ingreso en la Real Academia Galega, en el que el citado estudioso analiza la simbología existente en relación con la morfología que presentan muchas piedras a lo largo y ancho de la geografía gallega, según la cual se explican muchas leyendas muy semejantes a la que se

alude en *Mazurca*. No en vano, y según diversas creencias, las lomas o montes son unos de los lugares donde se manifiestan los seres maléficos y en los que tienen lugar sus encuentros, como muy bien explica Mariño Ferro en su obra *Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal* (1984: 151-153). En segundo lugar, cabe destacar la alusión a la venta de ungüentos, para poder volar, que hace el diablo por mediación de sus siervas las brujas. Interesante resulta la descripción de su receta, entre cuyos componentes se hallan algunas plantas alucinógenas, muy utilizadas a lo largo de la historia en el mundo mágico-brujeril, como la mandrágora, el beleño, la belladona y otros muchos ingredientes (Mariño Ferro 1984: 191-199):

A los viajeros, cuando se les quiere pasmar, se les enseña el monasterio de Oseira, la huella que dejó el demonio en la loma del Cargadoiro, se ven muy bien sus pisadas de cabra (19).

El diablo vende su ungüento para volar en la feria de los Santos Dionís y Leonís, en San Roquiño de Mata, ¡si Mamerto Paixón lo hubiera sabido!, lo vende una bruja con licencia, a lo mejor es el mismo diablo disfrazado, y hasta que sale el sol lo da a mitad de precio para que los pobre puedan gozar de sus virtudes.

—¡A volar como los pájaros del cielo y las benditas ánimas del purgatorio! ¡El que quiera volar, que vuele!

El ungüento, también hay pomada, que es más espesa, se prepara cocinando unto de niño moro o sin bautizar en agua de rosas y en un caldero de cobre; cuando el agua merma lo bastante se mezcla el poso con menstroo de viuda, polvo de huesos de ahorcado, orina de mujer y raíz de mandrágora y de las tres plantas de Belcebú: el beleño, que ayuda a volar por los aires y quita los dolores de muelas, de cabeza y de oídos; la belladona, con la que se pintan los ojos las mujeres, los cómicos, y la manzana de espinas sepulcrales, espinas fantasmales, espinas infernales, que suelta el manantial de los dulces sueños de la muerte. En San Roquiño también se vende el elixir de la larga vida y el jarabe de las maldaridades, a real el trago (118-119).

Con respecto a esto destaca una variedad de las siervas de Satán, muy frecuente en las creencias gallegas, denominada la *meiga chuchona* o chupadora de sangre. Este tipo de *meiga* solía chupar la sangre a personas normalmente jóvenes, como elemento revitalizador y vehículo y principio de la vida (Mariño Ferro, 1984: 260):

Chufreteiro está viudo; su difunta, Puriña, que murió tísica, se conoce que la meiga chuchona le enganchó a modo, era hermana de Loliña Moscoso, la del mayor, en esa familia las hijas no duraban demasiado (23).

Tampoco está ausente la curación del llamado *mal do aire*, dolencia sobrenatural muy frecuente en las creencias y supersticiones galaicas, provocada, entre otros factores, por el aire de personas muertas: ahorcados, excomulgados, condenados, etc (Vaqueiro, 1998: 51). En este caso, el principal personaje femenino de la obra, Ádega, recurre para ello, de entre las muchas fórmulas existentes, a una especie de oración o letanía:

Ádega habla bien el castellano y sabe quitar o mal do aire a las criaturas: Señore mío Don Cristo, sanador de mi dolencia, no atopo cosa de gusto, ni nada

que me advierta, sólo me falta Don Cristo pan y vino de tu mesa. Entra el médico divino por la puerta del dolor, pidiendo a Dios su destino, dándole aliento y amor, junto a la cama se sienta y le dice: —Meu irmán, ¿de qué mal enfermo estás? —Estou cheo de pecados, mi cuerpo es como una lepra. —Toma, come de mi pan, de mi sangre también bebas y con esto, meu irmán, ya te podrás poner bueno (127-128).

Para finalizar con todo este conjunto de creencias y supersticiones gallegas vamos a hacer una pequeña incursión en el mundo de la medicina popular o de las recetas caseras propiamente dichas. En relación con esto debe citarse la obra de Mariño Ferro titulada *La medicina popular interpretada* (1986). Como puede observarse en los párrafos que se citan a continuación, en ocasiones la ficción literaria y el humor un tanto esperpéntico llegan a hacerse bastante notorios. En todo caso, y pese a esto, no dejan de ser una buena muestra de la gran importancia que este tipo de medicina tuvo, fundamentalmente, en la Galicia rural. En primer lugar se alude a la flor de San Diego, conocida popularmente como *herba belida*, con propiedades medicinales, y la olivilla, de efectos perjudiciales para la salud:

Mi prima Georgina, a la que usted conoce bien conocida, mató a su primer marido con un cocimiento de la flor de San Diego o yerba belida y mantuvo a raya a su segundo purgándolo todos los sábados con olivillas, que no son olivas, cuidado, que son otra cosa (39).

Otra tradicional receta es la que la madre de los Marvises le prepara a Policarpo el de la Bagañeira, para curar una mordedura de un caballo en la mano. Se alude a la *herba concheira*, que equivale a la escrofularia, y a la creencia en el poder curativo de la lengua de los perros:

Policarpo se fue quedando atrás y volvió Briñidelo donde la madre de los Marvises le hizo una cura con la receta de siempre: hojas de herba concheira, boñiga fresca de vaca, orina de mujer, telarañas, tierra y azúcar, todo bien lamido por un perro (45).

Curiosa resulta también, la referencia a un tipo de planta, la mandrágora, a la que se le atribuye deste tiempos inmemoriales, entre otros muchos, efectos alucinógenos, la cual junto con el beleño y la belladona forman la tríada de plantas demoníacas por excelencia, usadas como ya vimos anteriormente en los ungüentos (Mariño Ferro, 1984: 191):

En el camposanto de Santa Rosiña de Xericó crece la mandrágora, el macho y la hembra, que se le notan sus atributos en la raíz a la que está atado un perro, la mujer que toca la mandrágora queda preñada, a veces basta con que la huela [...] El verdugo levantó la horca en el camposanto de Santa Rosiña, mismo encima del más tierno brote de la mandrágora para que los ahorcados la alimentaran con el semen de la vida, la sangre que la mantiene y le da fuerzas y la saliva que la unta y la cuenta. Luisiño Parrulo tenía los ojos delicados y don Benigno mandó que se los curasen con la raíz de la mandrágora batida con aceite y vino.

—¿Y curó?

—No, señor; cegó.

Si en la raíz de la mandrágora figuran las partes de un hombre, todo hombre que pase por su lado será amado por las mujeres hasta el fin, hasta que los sobresaltos lo maten de amor y los curas lo entierren de caridad [...] Si en la raíz de la mandrágora se figuran las partes de la mujer, toda mujer que pase a su lado será amada por un enano barbilindo y con la pelambreira revuelta al que llaman Mandrágoro, que se alimenta de ortigas y de sémola y que habla sin abrir la boca.

Antes de arrancar la mandrágora de la tierra hay que pintarle tres círculos con la espada todo alrededor, mientras una punta canta salmodias y un fraile motilón baila el cancán subiéndose la sotana hasta las vergüenzas. También puede arrancarse atándole una cuerda a la raíz y obligando a un perro hambriento a que tire de ella sin respirar; cuando la planta grita de dolor, el perro muere de espanto (117-118).

Con respecto a este mundo de la medicina popular, obsérvese la mezcla un tanto extraña con que un personaje masculino de *Mazurca*, Apóstol Braga, se cura la epilepsia:

Apóstol Braga se curó la epilepsia con el vinagre de los cuatro ladrones, que lleva ajo, mostaza del diablo y resina (128).

Más interesante resulta la leyenda creada en torno a la *herba cabreira* (higueruela en castellano), que se utiliza para evitar cualquier tipo de desgracia. En la obra de Cela se alude a la misma y se cita el popular *Ciprianillo* o *Libro de San Cipriano*, sin duda, el libro mágico y esotérico predilecto de los gallegos en el que aparece, entre otras cosas, una larga lista de tesoros encantados y cuyo origen puede remontarse al siglo XVI. Este libro fue usado, con gran frecuencia, por los profanadores de *mámoas* y castros a principios del siglo XVII (Risco, 1994, III: 111):

La coima portuguesa de Roque Marvís, el hermano menor de Tripeiro y por tanto tío de Afouto, preparó un cocimiento de herba cabreira para que a Afouto no le pasara ninguna desgracia, después no dio resultado, se conoce que le faltó algo; la herba cabreira la traen las golondrinas de Tierra Santa y cuando algún he-reje les cuece los huevos con agua mansa para escaldarlos y matarlos, ellas ponen herba cabreira en el nido y los huevos resucitan, si un manojo de herba cabreira se tira al río, nada contra la corriente y manda a los encantos que declaren dónde tienen escondido el tesoro; los encantos son valerosos pero obedientes y no dejan nunca de cumplir los mandatos de Dios, los encantos guardan los tres tesoros, los de los moros, los de los godos y los de los frailes, pero los entregan con toda mansedumbre cuando se les lee el Ciprianillo; si el encanto deja de ser un dragón o un culebrón y se convierte en fantasma, entonces se hace encantamiento y puede escapar silbando por el aire (147).

Por último, y en relación con estos métodos curativos populares veamos el que aparece a continuación, con el que Catuxa Bainte le curó a Lucio Mouro un grano supurante que tenía en el pie. Como en la mayoría de las veces, los ingredientes, formados en este caso únicamente por la ceniza del *lar* con todo lo que éste simboliza como fuego purificador, también se acompañan de un breve ritual en el que se recita un ensalmo sanador. Con respecto al poder purificador del fuego es necesario recordar el artículo de Taboada Chivite (1982: 239-252), que lleva por título “Ceremonias íg-

nicos y folklore del fuego en Galicia” (publicado en un primer momento en las actas del *II Congreso Nacional de Artes y Costumbres Populares*, celebrado en Zaragoza en 1974):

A Lucio Mouro ya se le había curado el empinxe que le saliera en un pie, se lo curó Catuxa Bainte bendiciéndoselo con ceniza y hablando las palabras de la costumbre, empinxe, rubinxe, vaite de ahí, que o bispo sagrado pasou por eiquí, e a cinza do lar correu tras de ti (179).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOUZA BREY, F. (1982): *Etnografía y folclore de Galicia*, Vigo, Xerais.
- CARRÉ ALVARELLOS, L. (1977): *Leyendas tradicionales gallegas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- CELA, C. J.: *El Gallego y su cuadrilla y otros apuntes carpetovetónicos*, *Obras Completas*, tomo IV. Barcelona: Destino / Planeta - De Agostini, 1990.
- *La rosa*, *Obras Completas*, tomo XX. Barcelona: Destino / Planeta - De Agostini, 1990.
- *Mazurca para dos muertos*, *Obras Completas*, tomo XXXVII. Barcelona: Destino / Planeta - De Agostini, 1990.
- CUNQUEIRO, A. (1998): *Fábulas y leyendas de la mar*, edición y prólogo de Néstor Luján. Barcelona: Tusquets.
- FRAGUAS, A. (1988): *Romarías e santuarios*. Vigo: Xerais.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (1983): *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo: Galaxia.
- MARIÑO FERRO, X. R. (1984): *Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal*. Vigo: Xerais.
- *La medicina popular interpretada*. Vigo: Xerais.
- *Las romerías, peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Xerais.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1956): *Los godos y la epopeya española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- PÉREZ HERVADA, E. (1974): *El hombre-lobo*. Lugo: Celta.
- PONTE FAR, J. A. (1994): *Galicia en la obra narrativa de Torrente Ballester*. Oleiros, A Coruña: Tambre.
- RISCO, V. (1994): *Obra Completa*, tomo III. Vigo: Galaxia.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, J. (1973): *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*. Lugo: Celta.
- SPENCE, L. (1996): *Introducción a la mitología*. Madrid: M. E. Editores, reimpr. 1ª ed. Londres, 1921.
- TABOADA CHIVITE, X. (1982): *Ritos y creencias gallegas*. Santiago de Compostela: Sálvora.
- VAQUEIRO, V. (1998): *Guía da Galiza máxica*. Vigo: Galaxia.
- VICETTO, B. (1978): *Historia de Galicia*, tomo I. Lugo: Alvarellos, ed. facs.