

# **La Pisada de Roldán en la Serra da Loba (Aranga, A Coruña) y la huella del *Caballo de Santiago* en el monte Pindo (Carnota, A Coruña)**

FERNANDO ALONSO ROMERO\*

## Sumario

Algunas creencias y tradiciones gallegas son muy antiguas debido al mantenimiento de creencias prehistóricas. Esta es una investigación sobre el héroe Roldán y el caballo blanco de Santiago Apóstol: se analizan sus leyendas, el significado del caballo blanco y las huellas de sus herraduras. Y encontramos restos de creencias prehistóricas bajo la superficie de estas leyendas cristianas.

## Abstract

Some Galician folk beliefs and traditions are very old, due to the survival of prehistoric belief systems. This is an investigation of the hero Roland and of the white horse of the apostle Saint James. We analyze their legends, along with the significance of the white horse and of his hoofprints. In so doing, we detect remains of prehistoric beliefs under the surface of these Christian legends.

Hace ya unos días que he vuelto a leer el libro *Patrimonio da Comarca das Mariñas* en el que sus autores: Xosé María Veiga Ferreira y de Juan Sobrino Ceballos realizan un recorrido por esa hermosa comarca de As Mariñas con el fin de informar sobre su variada riqueza arqueológica y etnográfica. Gracias a ese libro he podido enterarme de la existencia de muchos aspectos históricos y etnográficos que no conocía y que han despertado mi interés y animado a escribir este artículo. De entre las muchas iglesias de las que se habla en esa obra, me he fijado en la ermita de San Vitorio, en Cambás (Concello de Aranga), una sencilla construcción rectangular del siglo XVII levantada en lo alto de un monte de la Serra da Loba: sierra de gran interés no solamente paisajístico, sino también arqueológico debido a los enterramientos megalíticos que se encuentran cerca de esa ermita. Su construcción se efectuó probablemente para cristianizar algún culto ancestral que se celebraría en las proximidades de esa necrópolis con trece *mámoas* (túmulos dolménicos), en un amplio espacio delimitado por el crucero de San Vitorio, al lado de su ermita, y el crucero de Carballido, que los paisanos denominan de La Loba.<sup>1</sup> (fig.1).

Con el fin de averiguar el origen de esa cristianización, vamos a fijarnos en los testimonios arqueológicos y etnográficos que conocemos de ese lugar para ver si en ellos existe algún indicio que nos permita iniciar la investigación. En principio, la información de la que disponemos parece ser muy sucinta y aparentemente incompleta; aunque no lo suficiente como para que desechemos nuestro empeño en conocer algo más sobre el culto a San Vitorio, ubicado en las alturas de un páramo inhóspito y deshabitado desde el que se domina una extensión enorme de campos y de colinas lejanas que se vislumbran en el

---

\* Fernando Alonso Romero es catedrático *ad honorem* de la Facultade de Filoloxía de la Universidade de Santiago de Compostela. fernando.alonso@usc.es



Fig. 1. Crucero y ermita de San Vitorio, en Cambás (Concello de Aranga). (Fotografía del autor).

horizonte. La atracción que ejerce ese paisaje y la curiosidad por averiguar los orígenes de un culto ancestral cristianizado, son acicates fascinantes imposibles de rechazar. *Feliz aquel que conoce las causas de las cosas*, decía Virgilio en el siglo I a. de C. sobre la inquietud intelectual.<sup>2</sup> No hay lugar pues para el desanimo, y mucho menos para la pereza, que además es pecado capital desde el siglo VI, según nos contaron cuando de pequeños nos enseñaron los preceptos del buen cristiano; repitiéndonos así lo que ya pensaban los romanos muchos años antes de la aparición del cristianismo, cuando decían que los dioses ayudan a quienes trabajan y son hostiles a los perezosos.<sup>3</sup>

A quienes no podemos acusar de pereza o falta de ánimos para subir andando hasta la ermita de San Vitorio es a los fieles que el domingo más próximo al 14 de mayo ofrecen a este Santo pezuñas, orejas, cabezas de cerdo, y también espigas de maíz, como agradecimiento por protegerles el ganado y las cosechas.<sup>4</sup> Siguiendo así en el territorio galaico una tradición de antigua raigambre, por lo menos romana. Esa fecha parece ser que la estableció en el siglo XVII el fundador de la ermita.<sup>5</sup> En el santoral cristiano se celebra la fiesta de tres Santos que llevan el nombre de Victorio, pero en diferentes días. La del Vitorio que estudiamos suponemos que procede del mártir San Victorio de Cesarea, de la región de Capadocia, en Turquía, pues su fiesta se celebra el 21 de mayo.<sup>6</sup>

Los autores de los que extraigo la información sobre San Vitorio suponen que la Iglesia decidió cristianizar la cumbre de ese desolado páramo ante la existencia de un posible culto a las piedras, una litolatría, que se efectuaría muy cerca de su ermita en una larga peña de superficie plana en la que está grabada una cazoleta de casi dos metros de larga y 20 cm. de profundidad que posee forma de zapato (fig. 2). Según el testimonios del *Catastro de Ensenada*, en el siglo XVIII esa cazoleta se conocía con el nombre de *Pisada de Roldán*.<sup>7</sup> Hay versiones populares en las que a Roldán se le da la categoría de Santo, cuando en realidad fue un héroe legendario del siglo VIII, que era sobrino de Carlomagno y que ayudó a expulsar a los moros del territorio hispano. Durante la batalla, la retaguardia



Fig. 2. La *Pisada de Roldán*. Al fondo la ermita de San Vitorio. (Fotografía del autor).

del ejército de Carlomagno cayó en una emboscada en el paso de Roncesvalles el 15 de agosto del año 788 y en ella murió Roldán.

Parece ser que a manos de montañeses vascos y navarros que no aceptaban el dominio de Carlomagno. Pero con fines políticos y religiosos los autores de las canciones de gesta decidieron identificar a los atacantes como musulmanes infieles y paganos.<sup>8</sup> Resaltando así la figura de Roldán y la de otros paladines cristianos al frente de los ejércitos cristianos combatiendo contra los musulmanes. En la versión legendaria que cuentan los devotos de San Vitorio, se dice que Roldán *deixou a súa pegada ao baixarse do cabalo neste lugar sagrado. Outras, en cambio, din que pisou no penedo e achancou ata Os Vilares en Parga onde hai outra pisada semellante. O nacemento destas lendas estivo ligado á existencia do camiño de peregrinación a Santiago que pasaba por este lugar.*<sup>9</sup> Por eso es posible que la interpretación de esa *Pisada* como huella del zapato de Roldán, se haya debido a la difusión que alcanzaron los romances carolingios en la Edad Media, que solían recitar los ciegos y los juglares en las ferias, festejos, mercados y romerías. A esa posibilidad se une también el hecho de que la personalidad de Roldán se difundió en la Edad Media con la «*Chanson de Roland*» (del siglo XII) desde los territorios pirenaicos por España, por Francia y por otros países; dando lugar a la aparición de infinidad de relatos sobre sus enfrentamientos con los moros. Pero si el camino jacobeo, centrado en la figura de Santiago Apóstol, contribuyó a la difusión de «la huella de Roldán» por todo el norte de España, y también en varios lugares de su territorio oriental, su arraigo y pervivencia en la memoria popular se debió a la circunstancia de que era una leyenda que ya conocía el pueblo pero con otros nombres y atribuida a otros personajes, y, sobre todo, porque la imagen de una huella en la superficie de una piedra tenía una función práctica a la que se recurría para solucionar problemas derivados principalmente de la salud y la fertilidad, tanto de los animales, como de las personas y de los cultivos.

El paso del tiempo y la transmisión oral de las hazañas de Roldán, hicieron que el personaje original de este héroe se describiera con distintas interpretaciones o se confundiera con otros héroes mitológicos, o con personajes legendarios de los folclores locales y hasta incluso con Santos cristianos. Pero la raíz principal que lo insertó en la mentalidad popular y que contribuyó a su pervivencia no se debió a la fascinación que producían los autores de esas huellas, cualesquiera que estos fueran, ni sus hechos prodigiosos, sino que lo determinó algo íntimamente ligado a la vinculación ancestral del ser humano con el mundo del entorno natural en el que vivía, y que le hacía percibir, sin conciencia racional, que algunos de los objetos que le rodeaban, ya fueran seres vivos como las plantas o los animales, o seres inorgánicos como las piedras o las aguas, poseían una fuerza imprecisa, una facultad extraordinaria que emanaba del interior de su propia naturaleza, que, para entendernos, Robert Marett, el filósofo que planteó esta teoría pre-animista, decidió llamar *mana*, es decir, una fuerza indeterminada, un germen que daría lugar en el futuro a la aparición de las religiones.<sup>10</sup>

Con la evolución de la capacidad mental del ser humano surgió después la idea de que ese *mana*, ese poder desconocido, era un ser vivo invisible, y se le llamó *espíritu*; es decir, una representación intelectual de la que en otra etapa ya más avanzada de la historia humana surgiría el nacimiento de los dioses; y se les concibió como seres humanos sobrenaturales y eternos regidores del mundo. Sin embargo, mucho antes de descubrirlos, el ser humano ya había sido consciente de los efectos que producía la naturaleza circundante, pero no había pensado todavía en la existencia de una entidad divina autora de «las causas de las cosas». Y cuando empezó a razonar que había fenómenos naturales de los que él no era responsable intuyó la existencia de otros seres, de otros «habitantes» que, aunque invisibles, poseían poderes para controlar el tiempo atmosférico, las enfermedades, y la vida y la muerte de todos los seres vivos. Y a partir de entonces nació la necesidad de recurrir a su ayuda para solucionar todo aquello que estuviera fuera de la capacidad humana para hacerle frente. Así fue como se mantuvo la creencia primigenia en el espíritu que habita en el interior de los árboles sagrados, como el roble, o en las numerosas piedras sagradas a las que aún se les sigue dedicando determinadas tradiciones que, aunque cristianizadas, pervive en ellas su ancestral vinculación animista, tanto en Galicia como en otros lugares de Europa. Piedras dotadas de extraordinarias virtudes para curar enfermedades, favorecer la fertilidad y hasta incluso mudar las condiciones atmosféricas de un lugar. Por poner solamente un ejemplo de los varios que aún perviven en Galicia, recordemos la devoción tradicional que se le dedica a la *Virxen da Barca*, en Muxía (A Coruña) y a otras piedras relacionadas con su culto. Por lo tanto, era ese «espíritu pétreo» el que confería virtudes milagrosas al que tocara la supuesta huella de una divinidad grabada sobre la roca, o pusiera su pie en ella, o utilizara el agua de la lluvia que pudiera encontrarse en su interior. Porque esa huella era la marca visual de su existencia real, invisible en las primeras etapas de su historia, cuando aún no había sido descubierta la existencia de su autor como espíritu pétreo y posteriormente como divinidad antropomorfa; pero perfectamente perceptible a raíz del descubrimiento de los dioses antropomorfos, a los que el ser humano atribuía la autoría de las huellas pétreas y otras marcas o formas extrañas de las «piedras sagradas», que interpretaba según sus creencias. Y con su atribución a diferentes divinidades primero paganas y después cristianas, se contribuyó a la pervivencia de su culto ancestral.

Pero centrémonos en nuestro personaje de Roldán. A la difusión de su figura contribuyeron también las versiones y los romances que se recogían en los llamados pliegos de cordel, o folletos que en el siglo XVIII vendían los ciegos por las ferias y romerías, y también en el exterior de las iglesias: como en la plaza de la Quintana frente a la catedral de Santiago de Compostela. La influencia de esos romances era tan grande en el ambiente del camino jacobeo que en el siglo XVI el Cabildo de la catedral compostelana celebraba misas por Carlomagno y ante el altar mayor de la catedral colgaban varios trofeos, entre los que estaba el famoso «cuerno u olifante de Roldán». <sup>11</sup> En algunas leyendas catalanas se cuenta que cuando Roldán lo hacía sonar con la enorme fuerza de sus pulmones, *el sonido se oía desde Toulouse hasta Zaragoza*. <sup>12</sup> Algunos de esos romances, como el de «*Gaiferos liberador de Melisenda*, en el que se menciona a Roldán, todavía se recitaba en el pueblo de Villasumil de Ancares (León) en el año 1994. También, varios años antes, en 1923, el etnógrafo gallego Leandro Carré Alvarellos había recogido en Barco de Valdeorras una leyenda sobre *Roldán y las tres princesas* que se conocía gracias a que los vecinos se la habían oído contar a un ciego que andaba por ferias y romerías. <sup>13</sup> Esa leyenda que el ciego recitaba cantando, relata que los moros habían conseguido llevarse como rehenes a tres princesas cristianas y las habían encerrado en un castillo, difícil de conquistar pues estaba al otro lado de un caudaloso río. Pero don Roldán (*sic*) consiguió atravesarlo gracias a un tremendo brinco que dio su caballo. Al ver los moros el portentoso salto, *tal miedo cobraron, que huyeron, cada cual como pudo*. Sin conseguir llevarse a las princesas, que quedaron a merced de los magos musulmanes, los cuales, como venganza, las transformaron *en tres grandes peñascos de blanco cuarzo*, que todavía están allí. <sup>14</sup>

Este relato debido a la circunstancia de que en él, y en otros parecidos, se entremezclaran argumentos de variados testimonios legendarios, determinó que sus héroes se comportaran como personajes sobrenaturales, y que la figura de Roldán se asemejara, o se confundiera, con la de un Santo, o la de otros héroes: como Don Pelayo, el Cid, Hércules, o la de un gigante. Una variante de la leyenda de Barco de Valdeorras es la que se cuenta en el lugar de Puxares (Vilanuide, del ayuntamiento lugués de Quiroga); en ella se habla de tres hermanas costureras de gran belleza, de las que se enamoró Roldán y pretendió llevárselas a Francia. Pero las jóvenes no querían abandonar su pueblo, y para evitarlo respondieron que aceptarían su propuesta el día que el río Xares pasara por delante de su casa. Y efectivamente, así fue, pues por arte de magia al día siguiente las tres hermanas contemplaron asombradas que el río había cambiado su curso y discurría ante la puerta de la casa. Viendo la perspectiva que les esperaba, emprendieron la huida en dirección a Valdeorras, pero Roldán las alcanzó en Valencia do Sil. Condicionadas por la desesperada situación, las tres hermanas decidieron pedir ayuda al diablo y lo invocaron gritando al unísono: *¡antes pedras de seixo ca escravas de Roldán!* Y al instante se transformaron en tres piedras de cuarzo blanco que se pueden ver en el Coto do Castelo de Valencia do Sil, en Vilamartín de Valdeorras (Ourense). <sup>15</sup> En la versión que recogió Vicente Risco se cuenta que esas hermanas eran en realidad sólo dos *mouras* que iban perseguidas por San Roldán montado a caballo (aquí el héroe ha sido convertido en Santo). Pero como no le hacían caso para que se detuvieran, San Roldán las transformó en piedras. <sup>16</sup>

Los episodios fabulosos que se contaban en las leyendas sobre Roldán tuvieron una enorme repercusión popular hasta el extremo de que todavía a mediados del siglo pasado durante el carnaval que se celebraba en el pueblo de Nerga, en la península de Morrazo

(Pontevedra) había vecinos que se disfrazaban de Roldán, blandiendo una espada de madera, emulando así a ese legendario personaje. Y entre los pescadores del barrio del Berbés, en Vigo, había marineros a los que sus compañeros llamaban Roldán o Carlomagno... Y todavía hoy pervive Roldán como apellido entre los descendientes de la familia Arias de la Maza, Agar, Roldán y otros apellidos nobles.<sup>17</sup> Y es recordado en la ciudad de Betanzos en la antigua *Rua dos Ferreiros*, que ahora lleva el nombre de Roldán, llamada así porque en ella se encuentra el palacio de Don Manuel Roldán, conde de Taboada y regidor perpetuo de Betanzos hasta su muerte el 24 de noviembre de 1832, siendo enterrado en la capilla mayor de la iglesia de Santo Domingo. Dicho palacio conserva en su fachada el escudo familiar, que muestra en su centro el famoso cuerno u olifante de Roldán.<sup>18</sup> (fig. 3).

También Murguía recogió en 1885 la leyenda del caballo atribuido a Roldán y en otras versiones a Santiago Apóstol; el cual, cuando estaba predicando en un lugar entre Valdeorras y Villacastín, consiguió con su corcel atravesar de un salto el río Sil, ante el asombro de unas lavanderas, que por dudar de los poderes sobrenaturales de Santiago Apóstol fueron transformadas en *dos peñas blancas que se ven en aquellos lugares*.<sup>19</sup> La personalidad sobrehumana de Roldán lo capacita también para realizar otros prodigios, como rasgar una montaña con un solo golpe de su espada *Durandal*, dejando así un espacio abierto, conocido con el nombre de *La Brecha de Roldán*, en una montaña que se ve desde Huesca.<sup>20</sup> Con su espada dejó también tres cortes longitudinales y paralelos en la *Peña de Roldán*, en el lugar de Reboira (Vilares, Guitiriz). La tradición cuenta que encima de esa *Peña* quedaron grabadas las herraduras de su caballo y que dentro se oye la voz de ese héroe.<sup>21</sup> Parece, por lo tanto, que Roldán, después de pasar por Guitiriz, siguió viajando hacia el occidente, hacia el territorio de San Vitorio, siguiendo así la misma dirección que toma igualmente el también mítico *Caballo de Santiago* cuando va saltando de una altura a otra por numerosos lugares de Galicia, llegando hasta el Pico Sacro, cerca de Santiago de Compostela, como veremos más adelante.

Todavía en el occidente de Galicia se recuerda la leyenda relacionada con una peña que hay en el castro del *Monte da Cidá*, en Santa Eugenia de Ribeira, en la que se dice que se ve la huella del caballo de Roldán.<sup>22</sup> Y muy cerca, en el centro de la laguna de Carregal, hay unas piedras, denominadas popularmente como *Pedras da Lagoa*, en las que quedaron las huellas del caballo de Santiago Apóstol después de dar un salto para atravesar casi toda la ensenada de Corrubedo desde el *Monte da Cidá*.<sup>23</sup> En estas leyendas resulta evidente que Roldán y Santiago asumen la personalidad y el comportamiento de un mismo personaje. Desde las *Pedras da Lagoa* el prodigioso caballo de Santiago vuelve a dar otro sorprendente brinco hasta la zona de Cantón, dejando sus huellas en el conjunto rocoso llamado *Outeiro de Santiago*.<sup>24</sup> Así vemos que el caballo de Santiago-Roldán va de lugar en lugar, saltando siempre hacia occidente, hasta que al llegar a Corrubedo sigue la línea de la costa en dirección a Finisterre; pero antes de llegar a ese Fin del Mundo desciende hacia el monte Pindo para posarse primero en la *Pedra Quitina* y después en la cumbre de la Moa, en donde está la herradura del caballo de Santiago, que quedó allí desde el día que llegó Santiago para expulsar a los *mouros*.<sup>25</sup> Tema que veremos al final de este trabajo.

Según la leyenda, bajo las aguas de la laguna de Carregal, yace sumergida la mítica ciudad de Valverde en la que había *mouros* que fueron derrotados por el ejército de Carlomagno. Y se cuenta también que como testimonio del episodio bélico, en un monte cercano está la huella del caballo de Roldán, que quedó allí grabada después de que este

héroe pidiera, tras la puesta de sol, que se les concediera a los cristianos una hora más de luz para derrotar a los *mouros*. Y esto resulta evidente, pues desde entonces parece que hay una hora más de luz en el occidente galaico después de la puesta de sol. Vicente Risco recuerda que esta leyenda de la laguna de Carregal procede del libro atribuido a Pseudo-Turpin: «*La Conquista de Hespaña por Carlomagno*», también conocido con el nombre de «*Historia de Carlomagno y Roldán*», escrito en latín en el siglo XII y traducido al gallego en el siglo XIV. En esa obra se cuenta que Santiago Apóstol le pidió a Carlomagno que viniera a España para expulsar a los musulmanes que habían llegado hasta Santiago de Compostela.<sup>26</sup> Santiago y Roldán son dos personajes que se comportan como otros héroes de la tradición popular europea, dotados de cualidades que les permiten realizar hazañas sobrehumanas; como la de dar a lomos de un prodigioso corcel un salto enorme. Un llamativo ejemplo o testimonio de esa heroicidad es el salto que Roldán, al verse acorralado por los moros, tuvo que dar desde la *Peña Amán* hasta la *Peña de San Miguel* (Huesca), situada la oeste, en cuya cima quedan los restos de una ermita dedicada a ese Santo. De ese modo Roldán consiguió huir de sus perseguidores tras salvar con el salto de su caballo una distancia de más de setecientos metros.

En el siglo XVIII el padre Benito Jerónimo Feijoo recogió en su obra lo que le habían contado varias veces sobre una montaña del territorio de Valdeorras en el Este de Galicia. Una pervivencia de esa leyenda es la que había recogido en 1923, el etnógrafo gallego Leandro Carré Alvarellos en Barco de Valdeorras, que ya hemos visto. A Feijoo le contaron que en dicha montaña *hay un peñasco donde se representan las huellas de un Caballo. Dicen los rústicos del Pays que son del Caballo de Roldán, el qual desde la cumbre de otra Montaña, puesta enfrente, saltó á aquella de un brinco, y de hecho llaman al sitio «el Salto de Roldán». De suerte, que estos imaginarios, rudos, y groseros vestigios, vienen a ser como sellos que autorizan en el estúpido Vulgo sus más ridículas y quiméricas tradiciones.*<sup>27</sup> El padre Feijoo, de acuerdo con la mentalidad de la Ilustración, era muy crítico con las creencias y tradiciones populares; pero en este comentario ofrece un dato esclarecedor al decir que los *rústicos* identificaban las huellas, es decir, las marcas que veían en determinadas piedras, como testimonios para justificar la veracidad de sus relatos legendarios. Tenemos que recordar que la mayoría de los campesinos de su época eran analfabetos, y sus conocimientos se transmitían oralmente de generación en generación. Ya desde la Prehistoria sus antepasados habían realizando petroglifos con fines mágicos en infinidad de rocas por todo el territorio de Galicia; diseños que interpretaban según sus



Fig. 3. El olifante de Roldán se puede ver en el centro de este escudo del palacio de Don Manuel Roldán, conde de Traba, en la Rua de Roldán (Betanzos). (Fotografía de Oilisab. Wikimedia Commons).

creencias. Posteriormente se olvidaron o se transformaron en otras nuevas; pero no así sus fines mágicos relacionados principalmente con la salud y la fertilidad que continuaron vigentes. Por eso, en los tiempos del Padre Feijoo cualquier marca, rasgo pétreo o petroglifo servía de testimonio gráfico para ilustrar un relato tradicional de la época y, al mismo tiempo, se mantenía en numerosos ejemplos el significado beneficioso y milagroso que desde tiempos anteriores se atribuía a las rocas en la que se encontraban esos testimonios pétreos. Pero, como la transmisión oral, evoluciona con el paso del tiempo, las leyendas sufren transformaciones y alteraciones. De ahí que no sea fácil desentrañar los antecedentes paganos que perviven en las leyendas cristianas sobre la huella del caballo de Santiago o el de Roldán, y también las de sus pies. Y descubrir a los verdaderos artífices de esos grabados rupestres. Es de sobra conocido que la labor de los evangelizadores se realizó por todo el territorio europeo teniendo en cuenta la posibilidad de adaptar las creencias cristianas a las de los paganos, e incluso sus lugares de culto, como los todavía vigentes dedicados a determinadas piedras y a las fuentes santas. De esa manera resultó más fácil amoldar la fe del mundo pagano a la del cristiano y sus dogmas más comprensibles para el pueblo. Pero con ello, y sin pretenderlo, los evangelizadores contribuyeron a la conservación de mitos y tradiciones ancestrales; reinterpretándolas hasta el extremo de que en muchos casos resulta difícil distinguir entre lo que es pagano y lo que es cristiano, según las doctrinas consideradas como verdaderas. Un testimonio histórico del proceso seguido por la Iglesia siguiendo una táctica que *requería tacto y cautela por parte de los evangelizadores*, lo encontramos en las directrices que dio el papa Gregorio Magno en el siglo VI para cristianizar Britania, y evitar alterar en lo posible las festividades paganas y sus lugares de culto.<sup>28</sup>

En el mundo rural se encuentran interpretaciones tradicionales sobre el significado de los grabados rupestres de cazoletas, de pies, de círculos concéntricos, de soles, de lunas, de caballos, de figuras humanas, de cruces, etc... Y es muy frecuente que se los relacione con personajes imaginarios: casi siempre *mouros-mouras*,<sup>29</sup> pero también con el Diablo y con Santos y Vírgenes. Las seis huellas de herraduras, representadas en tres pares, que se grabaron en el petroglifo del *Coto das Ferraduras*, en San Benito de Rabiño (Cortegada do Miño, Ourense) son *las de la borriquita en la que llevaba la Virgen María a su divino hijo en su huida de Belén*; leyenda que también existe en Portugal. Bouza Brey menciona dos testimonios significativos, que en mi opinión ofrecen una pista sobre el origen de ese petroglifo; uno es el hecho de que al monte en el que están esas *Ferraduras*, subían todos los años los curas de Rabiño para bendecir desde su cumbre los campos de la parroquia. También, al pie de ese monte y en la orilla del río Miño, hay una peña llamada *Coto do Outeiro*, que la cubre el río en invierno, sobre la que se cuenta que tiene en su interior una *trabe de ouro e outra de veneno* (una viga de oro y otra de veneno) y que resuena interiormente cuando la gente pasa por allí.<sup>30</sup> Son dos testimonios etnográficos que denotan la sacralización de un *outeiro* (colina) como antiguo lugar de culto dedicado a una divinidad responsable de los fenómenos atmosféricos y, por consiguiente, de la fertilidad del territorio circundante. Además, la mención del sonido que emite esa peña del *Coto do Outeiro* nos remite a las llamadas *pedras que falan* vinculadas a antiguos ritos de adivinación.

Sabemos que los grabados rupestres de pies se atribuyen en las leyendas a un ser superior: un dios o una diosa. En la Grecia clásica y en el mundo romano también se veneraban las huellas atribuidas a Hércules y a otros personajes mitológicos; y en Egipto se atribuían principalmente a la diosa Isis.<sup>31</sup> Cuenta Heródoto en el siglo V a. de C., que en

la orilla del río Tires, en Escitia (Moldavia), *aparece, según los naturales del país, una huella del pie de Heracles, que se asemeja a la pisada de un hombre, si bien tiene el tamaño de dos codos* (un codo = 0,44 m).<sup>32</sup> Diodoro de Sicilia, en el siglo I a. de C. también cita huellas de Heracles en Sicilia, y también huellas de las pezuñas de las vacas del gigante Gerión (4.24.1-4).<sup>33</sup> Huellas rupestres de pies se encuentran por toda Europa y son generalmente atribuidas a la pisada de un dios, de un diablo o de un ser sobrenatural. En Inglaterra e Irlanda son raros los petroglifos de pies; sin embargo, en Cornualles (Inglaterra) y en Gales hay huellas rocosas de pies que se atribuían al pie de Jesucristo.<sup>34</sup> Los petroglifos de podomorfos son abundantes en Escandinavia, en donde aparecen al lado de grabados de embarcaciones, círculos, figuras humanas y armas. Se suelen interpretar como símbolos de la ruta marítima en barco hacia el Más Allá o mundo de los muertos,<sup>35</sup> y también del viaje del muerto hacia ese mundo.<sup>36</sup> En Galicia también hay podomorfos que se atribuyen al pie de *Jesucristo cuando andaba por el mundo perseguido por los judíos*.<sup>37</sup> Por ejemplo, en un monte, frente al macizo del Pindo (Carnota, A Coruña), llamado *Alto do Ezaro*, hay una peña en la que hace años se veía la huella del pie de Jesucristo, que desde allí dio un salto hasta Finisterre.<sup>38</sup> Y en lo alto del monte en el que se encuentra el Faro de Finisterre está también la huella del pie de Jesucristo, al lado de las famosas dos *Piedras Santas* que solían visitar los peregrinos en la Edad Media.<sup>39</sup> Como esta huella se encuentra al borde de un pronunciado acantilado sobre el océano Atlántico, es de suponer que el mítico salto que daría Jesucristo desde el Fin del mundo terrenal conocido en aquellos tiempos, sería para alcanzar el Paraíso; lugar situado, según la creencia tradicional de entonces, en un maravilloso lugar del occidente oceánico hacia el que veían dirigirse el Sol todos los días.

Algunas cazoletas o huecos rocosos a veces se identifican con las pisadas del caballo de Santiago o el de Roldán, e incluso con las de sus pies al bajarse del caballo. Y también a confundir a Roldán con la figura de un gigante que pone un pie en lo alto de una peña y el otro en un lugar situado a gran distancia, como se cuenta también en otra leyenda de la *Pisada de Roldán* en San Vitorio.<sup>40</sup> En las leyendas que circulaban por Alemania sobre Roldán también se le describe con estatura gigantesca. El padre Benito Jerónimo Feijoo, que negaba la existencia de seres humanos de tamaño sobrenatural,<sup>41</sup> menciona *que si alguna tradición de estatura gigantesca hay en Europa algo autorizada, es la que en Alemania se conserva de aquel famoso Roldán, Orlando, ó Rolando, terribleísimo guerrero en tiempo de Carlos Magno, y sobrino suyo, pues tiene el adminículo de varias estatuas de enorme grandeza. Las cuales se muestran en algunas Ciudades de Alemania, y se dice ser imágenes de aquel Héroe*.<sup>42</sup> Pero no solamente en Alemania pues, como decíamos antes, también en las Islas Británicas, en Francia, en Hungría, en Italia y en otros países del área mediterránea encontramos numerosos relatos sobre las marcas que dejaron en determinadas piedras diferentes personajes legendarios: como gigantes, héroes luchadores, Santos y Vírgenes milagrosas y también diablos. Todos ellos son capaces de realizar saltos sorprendentes, para salvar grandes distancias, atravesando valles o cruzando ríos; unas veces a caballo y simplemente caminando.<sup>43</sup> Leite de Vasconcelos, que se ocupó de este tema en Portugal, cita en su obra algunos ejemplos de huellas, y sus correspondientes leyendas, cuyos personajes y argumentos son muy parecidos a los de otros países; y llega a la conclusión de que se trata de un mito que se encuentra en numerosas culturas sobre personajes legendarios como Hércules, Roldán, Gargantúa, etc. y también relacionados con creencias religiosas: como Buda, Jesucristo, y una amplia familia de santos como San Martín, San Miguel, San Gonzalo, etc.<sup>44</sup> Por ejemplo, San

Patricio dio con su caballo un gran salto desde Irlanda hasta la isla de Man, y en el lugar en el que se posó después de su mágico vuelo, surgió una fuente a la que se le dio el nombre de *Chibber Pherick*, que en galés significa «Pozo de San Patricio». A su lado hay una piedra que concede fertilidad a la mujer que dé tres vueltas a su alrededor, de izquierda a derecha imitando el curso del Sol, y beba el agua de la fuente en el nombre de Padre, del Hijo y del espíritu Santo.<sup>45</sup> También los hindúes veneran la huella del pie de Shiva. *Y los musulmanes veneran en Jerusalén las huellas que dejaron las pezuñas del caballo de Mahoma en la roca que se conserva en el interior de la llamada, por esta razón, Mezquita de la Roca [...] Y Jesucristo, al ascender a los cielos, también dejó grabada sobre una roca la huella de uno de sus pies; podomorfo que actualmente se venera en la llamada Iglesia de la Ascensión, en realidad mezquita musulmana, situada en el monte de los Olivos en Jerusalén.*<sup>46</sup> En el Corán hay varias menciones a la ayuda que el arcángel San Gabriel le prestó a Mahoma en las batallas que tuvo contra los infieles.<sup>47</sup> Y en la Biblia se cuenta que San Juan tuvo una visión en la que vio a Cristo montado en un caballo blanco como guerrero vencedor.<sup>48</sup> Y a uno de los cuatro jinetes del Apocalipsis, se le representa montado en un caballo blanco como invencible guerrero armado de un arco.<sup>49</sup>

El Beato de Liébana, en Cantabria, fue uno de los religiosos cristianos que más influyó en la difusión de la leyenda de Santiago Apóstol defensor de España, y por consiguiente, a que los creyentes imaginaran ver sus huellas en los grabados rupestres. Se supone que fue el autor que entre los años 783 y 785 compuso el himno titulado «*O Dei Verbum Patris ore proditum*» («; Oh Palabra de Dios salida de la boca del Padre!»). Sin embargo, Díaz y Díaz opina, como la mayoría de los investigadores, que este himno se compuso en Asturias pero que no fue obra de Beato, sino de un clérigo desconocido que era partidario del rey asturiano Mauregato.<sup>50</sup> De todos modos, lo que nos interesa saber es que en este himno se considera a Santiago como Patrono nacional y defensor de Hispania y de los cristianos, y se le pide que los proteja de la peste, de las enfermedades y de las maldades. Es un himno que tiene una frase acróstica, formada por la letra primera de cada verso, en la que se ruega a Dios que proteja a Mauregato, rey de Asturias durante los años 783-789. En aquellos tiempos se solía cantar el 30 de diciembre, día de Santiago Apóstol. Hay que resaltar que ese himno, que en realidad era una oración de la liturgia mozárabe, se compuso antes del descubrimiento del sepulcro de ese Apóstol en Santiago de Compostela, y que, como consecuencia de la invasión musulmana, sus versos se difundieron por toda España con el fin de infundir valor para enfrentarse a los invasores.<sup>51</sup> La difusión de su popularidad contribuyó a favorecer el poder de la corte asturiana, empeñada en acabar con el dominio islámico por toda la Península. Las conquistas que realizó el rey Alfonso III (866-910) al sur del río Miño, con las que se consiguió la primera ocupación de Coimbra, se atribuyó a la ayuda que Santiago Apóstol le había prestado al ejército cristiano, uniéndose a él como si fuera un guerrero más montado a caballo. Y también la segunda ocupación de Coimbra en el año 1064, con Fernando I de León, se atribuyó a la contribución sobrenatural de Santiago. Así aparece también documentado en la «*Chronica Silensis*», compuesta entre la segunda y cuarta década del siglo XII.<sup>52</sup> El estímulo que produjo la difusión de esa creencia entre las filas cristianas hizo que a Santiago se le contemplara como un *miles Christi*, cabalgando en un caballo blanco y ayudando a los guerreros cristianos a derrotar a los musulmanes, tal y como se le describe en esa «*Chronica Silensis*» o «*Historia Silense*» del año 1110.<sup>53</sup> De esa manera la figura de Santiago Apóstol se utilizó para expandir y consolidar el reino asturiano, en colaboración con la Iglesia compostelana que recibía donaciones y parte de



Fig. 4. Santiago como guerrero victorioso a lomos de un impresionante caballo blanco con herraduras; mientras que en la imagen de la cabalgadura del musulmán derribado, se muestra la derrota de la fe enemiga, simbolizada con la figura de *Al-Buraq*; la yegua blanca con rostro humano que, según las creencias musulmanas, fue un regalo del Arcángel San Gabriel a Mahoma, para que viajara por la noche desde la Meca a Jerusalén después de atravesar siete cielos. Sin duda, el autor de este retablo conocía esa creencia musulmana, y para demolerla empequeñece a la yegua de rostro humano, le cambia el color y la coloca herida bajo las patas del caballo de Santiago. Esa imagen me parece un caso único en la iconografía gallega de Santiago Matamoros. Según Novo Sánchez F. (2019, 221 y ss.), este retablo fue realizado en el año 1601 por un portugués llamado Alonso Martínez Montánchez. Pero en 1696 fue retocado por José Domínguez Bugarín para adaptarlo al retablo de la capilla de la catedral de Tui en el que se encuentra actualmente. (Fotografía de Alfredo Erias).

los botines que se obtenían en las campañas bélicas. A cambio de esas concesiones reales, los monarcas astures y leoneses obtendrían *el perdón de sus pecados y la vida eterna* tras el Juicio Final en el que Santiago Apóstol actuaría como intercesor de las almas ante Dios.<sup>54</sup>

A la reconquista de los territorios del noroeste de España realizada por el ejército cristiano, contribuyeron mucho los jinetes cántabros y astures que disponían de buenos y fuertes caballos.<sup>55</sup> Posiblemente fue en las filas de la caballería en donde debió de aceptarse con más ilusión la visión que les mostraba la Iglesia, con la imagen de un impresionante jinete, que para ponerse el frente del ejército cristiano descendía del cielo cabalgando en un poderoso corcel blanco y empuñando una enorme espada (fig. 4). Esta posibilidad nos permite sospechar que la imagen de Santiago luchando a caballo pudo crearse antes del siglo XII como consta en la «*Chronica Silensis*», puesto que ya desde el siglo IX existía la imagen de un Santiago guerrero portador de espada y de estandarte cristiano enfrentado al defensor de los musulmanes a los que apoyaba Mahoma.<sup>56</sup> El testimonio más antiguo que se conserva sobre la mención de Mahoma que pronunciaban los guerreros musulmanes al entrar en combate se encuentra en el «*Poema del Cid*», compuesto hacia 1140: *Los moros: ¡Mafómat!, e los cristianos: ¡Santi Yagüe!* (731).<sup>57</sup> Pero fue a partir de la segunda mitad del siglo XI, con la toma Coimbra (1064), cuando se vio el fuerte arraigo que había alcanzado entre las filas cristianas la leyenda cristiana de Santiago Matamoros a lomos de un caballo.

En varias obras de la literatura castellana, sobre todo en el Siglo de Oro, se menciona *la invocación o estímulo religioso* que utilizaban en España los guerreros, que antes de comenzar una batalla gritaban: *¡Santiago, y cierra España!* En aquellos tiempos la expresión *cierra*, tenía el significado de *embestir, atacar, arremeter*. Mientras que con la voz *España* se hacía referencia a los españoles cristianos. Se supone que esa invocación exclamativa surgió en la batalla de Clavijo, en la Rioja, que tuvo lugar el 23 de mayo año 844. Fue un episodio legendario de la Reconquista atribuido al rey Ramiro I de Asturias, cuando en realidad su autor había sido Ordoño I (850-866), hijo de Ramiro I, que dirigió la batalla de la ciudad de Albelda en el año 852, muy cerca de Clavijo; de ahí la confusión. En todo caso, esa expresión bélica fue utilizada en diferentes épocas y episodios bélicos. Cervantes cuenta en *El Quijote* que en cierta ocasión Sancho le preguntó a su Señor: *¿Querría que vuesa merced me dijese qué es la causa por que dicen los españoles cuando quieren dar alguna batalla, invocando aquel San Diego Matamoros: ¡Santiago, y cierra España!* A lo que respondió Don Quijote: *este gran caballero de la cruz bermeja háselo dado Dios a España por patrón y amparo suyo, especialmente en los rigurosos trances que con los moros los españoles han tenido, y así, le invocan y llaman como a defensor suyo en todas las batallas que acometen, y muchas veces le han visto visiblemente en ellas, derribando, atropellando, destruyendo y matando los agarenos escuadrones.* (*El Quijote*, II, LVIII).<sup>58</sup> Todavía durante nuestra trágica guerra civil muchos de los combatientes de ambos bandos se lanzaban a la lucha gritando: *¡Santiago, y cierra España!* A título anecdótico recordemos que a partir de finales del siglo XIV, y por influencia inglesa, empezó a ser muy popular en Portugal el culto a San Jorge; por eso en la batalla de Aljubarrota, celebrada el 14 de agosto de 1385, los portugueses reclamaban a gritos la ayuda de San Jorge, también montado a caballo, para diferenciarse de los castellanos que invocaban a Santiago.<sup>59</sup>

A pesar de la repercusión bélica que tuvo la imagen de Santiago como guerrero victorioso, y de la existencia de huellas pétreas de los cascos de su caballo, y del de

Roldán, que también es blanco pues así se le describe en las leyendas de la provincia de Lugo,<sup>60</sup> sin embargo, el estudio de sus variados testimonios legendarios muestra que su invención realizada por la Iglesia en la Alta Edad Media, se basó en creencias muy anteriores que se conservaban en la tradición popular. Ya a finales del siglo XIX, López Ferreiro, el eminente historiador de la historia de la Iglesia compostelana, se había fijado en la huella, que, según el vulgo, había dejado impresa el caballo del Apóstol Santiago, durante sus campañas contra los moros. La vio en el Pico Sacro en una peña de cuarzo blanco detrás de la ermita de San Sebastián (del siglo XI aunque levantada sobre los cimientos de otra anterior), y comenta que esa huella en realidad era una cazoleta con un desagüe, utilizada probablemente *como altar céltico(sic)*, pues resultaba evidente que había sido realizada artificialmente. Y sobre el Pico Sacro opina que *ciertamente no puede dudarse de que este monte fue un gran santuario pagano*.<sup>61</sup> La circunstancia de que existiera también una leyenda sobre la herradura del caballo de Santiago en el Pico Sacro, nos remite otra vez a su vinculación con la ruta aérea que sigue su jinete celestial hacia Occidente; pero centrémonos ahora en los motivos por los cuales el símbolo de la herradura dio lugar a su protagonismo en leyendas medievales de jinetes aéreos.

#### EL SIGNIFICADO MÁGICO DE LA HERRADURA

Generalmente se atribuye el motivo de la herradura en los grabados rupestres a una cronología prehistórica, y se lo compara con diseños de motivos parecidos que fueron pintados en cuevas y abrigos rocosos datados en periodos que van desde el Neolítico hasta la Edad del Bronce. Algunos de esos diseños prehistóricos poseen un rasgo vertical entre ambos extremos de su supuesta forma de «herradura», aspecto que comentaremos más adelante. Esto ha dado lugar a que las «herraduras» grabadas en rocas, que aparecen preferentemente por todo el norte de España, se presten a diferentes cronologías e interpretaciones; de manera que mientras unos autores las datan en el Calcolítico, otros las atribuyen a la Edad del Bronce o la del Hierro; y hasta incluso a fechas más recientes al considerarlas como petroglifos de término.<sup>62</sup> Los rasgos de algunos grabados rupestres de herraduras muestran claramente que fueron realizados en época histórica, por ejemplo, en el conjunto de petroglifos prehistóricos de Campo da Uz (Santa María de Areas, Chantada), hay una peña llamada *Laxe Ferrada*, en la que se grabaron unas sesenta herraduras, algunas al lado de cruces cristianas. Esa *Laxe Ferrada* se encuentra en un lugar intermedio entre los valles y las alturas de los montes, por lo que se supone que fueron realizadas por pastores o ganaderos.<sup>63</sup> En Galicia hay textos históricos desde finales del siglo X d. de C. en los que consta documentalmente que los petroglifos de herraduras se trazaban como apeos y demarcaciones de territorios. Pero la mayoría de esos testimonios históricos datan de los siglos XVI-XVIII. Por ejemplo, en una peña de la *Estivada da Bouza das Porqueiras* (Ourense), se puso *una cruz y dos herraduras hacia la parte de Osera y de la parte de Villarino dos estrelas*. La marca de la herradura fue frecuentemente utilizada en las demarcaciones del monasterio de Osera; *lo que respondía con seguridad a una tradición fuertemente arraigada*.<sup>64</sup> Se plantea la posibilidad de que la «herradura» durante la Edad Media fuera en realidad la letra omega, que en aquellos tiempos se mostraba frecuentemente en el crismón. De ser así, su empleo como signo de demarcación tendría el mismo significado que tiene esa letra en la simbología cristiana, es decir, de fin o final, en cuyo caso señalaría el extremo final de un terreno.<sup>65</sup> Sin embargo, como dice el autor de

esos datos sobre el significado de la «herradura» en la Edad Media, *dada la forma de arco de este signo y a la vez el carácter de amuleto que aún conserva, es de creer más bien que, al igual que el círculo, fuese usado en un principio con un significado plenamente mágico y simbólico para la guarda y defensa de los términos*.<sup>66</sup> Todavía hoy en día algunos grabados rupestres con herraduras mantienen su función de límite porque fueron grabados en peñas que continúan señalizando los límites de parroquias actuales en el mundo rural; pero esto no justifica que haya sido la función original de esas herraduras.<sup>67</sup> Esta deducción nos lleva directamente a plantearnos la necesidad de indagar los orígenes ese motivo gráfico tan controvertido al que llamamos herradura, aunque esta denominación no es correcta porque en la interpretación que generalmente se suele hacer de los petroglifos que tienen esa forma, no se tiene en cuenta el hecho de que la herradura no se conoció en Europa hasta la Alta Edad Media. Las herraduras más antiguas que se han encontrado, y que están datadas con seguridad, proceden del siglo X d. de C., aunque los primeros testimonios escritos sobre su empleo datan del siglo VII d. de C. Sin embargo, *en la iconografía las representaciones seguras de herraduras comienzan a ser abundantes a partir del siglo X de C.* Ni los griegos, ni los romanos conocieron el empleo de la herradura; y tampoco los caballos de los celtas de la Edad del Hierro llevaban herraduras; aunque no se descarta que pudieran llevar hiposandalias hechas de cuero y atadas a las patas de los caballos con tiras de cuero. A esa realidad hay que unir la circunstancia de lo costoso que resultaba disponer de un caballo con herraduras. Solamente las élites podrían permitírselo, pues incluso actualmente un herrero que utilice la tecnología tradicional de las herrerías gallegas, tarda casi tres horas en fabricar y colocar las herraduras de un solo caballo; y para ello necesita disponer de instrumentos adecuados, de una forja, de combustible y de casi tres kilos de mineral de hierro.<sup>68</sup> Por eso, debemos referirnos a los petroglifos con forma de herraduras, no como si fueran realmente herraduras, sino como «motivos de herradura», o como «arcos con forma de herradura» porque esa es la imagen que ve nuestro cerebro al relacionarla con un objeto conocido, pero ignorando su inexistencia en los tiempos en los que se grabaron esos diseños.

Con forma de herradura son los grabados que aparecen en el monumento megalítico de Loughcrew (Meath, Irlanda) y en el corredor del dolmen de Knowth, también en Meath (Irlanda). Son símbolos en U que se interpretan como puertas simbólicas de entradas que conducen al mundo de los muertos: a un Más Allá del espacio físico de la tumba.<sup>69</sup> Es una posibilidad que no podemos descartar pues podría ser el origen remoto de los motivos con arco grabados en las estelas funerarias romanas para marcar el paso de los muertos del mundo terrenal al mundo astral representado por el Sol, las estrellas y la Luna. Una de las creencias más antiguas sobre el viaje astral de las almas, sitúa su paraíso en la Luna, que las recibe durante su período de crecimiento. Los maniqueos decían que cuando la Luna estaba en creciente, su circunferencia se iba llenando de almas, mientras que al menguar las iba transfiriendo al Sol. Era una creencia que arraigó principalmente en el siglo III d. de C. en Mesopotamia, aunque de origen anterior pues también la seguían los filósofos pitagóricos en el siglo VI a. de C.<sup>70</sup> Posteriormente se extendió por el occidente de Europa con los griegos y los romanos. Esa creencia determinó que la gran mayoría de las estelas galaico-romanas de los siglos I y II d. de C. muestren motivos astrales en su decoración simbólica. En ellas aparece la Luna en creciente, a veces asociada con arcos, círculos y símbolos astrales. *Esas estelas son las lapidas sepulcrales preferidas por la población galaico-romana*.<sup>71</sup> (fig. 5). En el siglo pasado en algunos pueblos de la provincia



Fig. 5. Interpretación pictórica del viaje del alma siguiendo la ruta solar hacia Occidente. Está señalizada con la reproducción de diferentes estelas galaico-romanas con los símbolos de esa creencia astral. (Obra de Alfredo Erias).

de Cáceres aún se creía que era un buen pronóstico fallecer cuando había Luna llena o en cuarto menguante pues si la defunción se producía en cualquier otra fase de la Luna, el alma se perdería por falta de luz y nunca conseguiría salir de las tinieblas.<sup>72</sup> Y en Alba de Tormes (Salamanca), así como en otras regiones españolas, se cree que el mejor remedio contra la infertilidad es practicar el coito con la Luna en cuarto creciente.<sup>73</sup> Precisamente entre las creencias tradiciones difundidas por toda Europa sobre el significado de la herradura, destacan las que la relacionan con la Luna debido a su aspecto de creciente lunar; circunstancia que determina que ese símbolo sea todavía uno de los talismanes o amuletos vigentes, sobre todo, en el mundo rural, en donde se le atribuye poder sobre el crecimiento de las cosechas y contra el *mal de ojo*; de ahí su frecuente colocación en las puertas de las casas o de los establos como protección contra el mal en general y contra las brujerías.<sup>74</sup> Se cree también que ambos extremos de la herradura deben apuntar hacia el cielo para adquirir el poder de la Luna, aunque en Inglaterra y en la isla de Guernsey, en el Canal de la Mancha, los únicos que ponen las herraduras con los extremos hacia abajo, apuntado hacia la fragua, son los herreros, según ellos para incrementar el poder del fuego.<sup>75</sup> Las virtudes mágicas de la herradura quedan reforzadas si tiene siete orificios para clavos y, por supuesto, por estar hecha de hierro: un mineral al que desde antiguo se le atribuye también enorme poder contra el mal, como así lo atestigua la creencia gallega, y también británica e irlandesa, que se conservaba hasta mediados del siglo pasado en el mundo de los pescadores pues cuando surgía algún percance en el mar, el simple hecho de tocar a bordo un objeto de hierro era un procedimiento mágico para detener el infortunio.<sup>76</sup>

También se supone que los grabados de herraduras son signos de propiedad que utilizarían los ganaderos para marcar sus reses, o llevar constancia de los ejemplares que poseían dentro de los límites de su territorio: atribuyendo el signo de la herradura a cada cabeza de ganado o quizá con otro significado numeral, al igual que, por ejemplo, los egipcios representaban el valor numérico de 10 con el signo  de la escritura jeroglífica.<sup>77</sup> Es evidente que no podemos saber con seguridad la función original de los grabados de herradura; y también somos conscientes de que pueden pertenecer a diversas épocas; de ahí que la herradura posea diversos valores; lo que hace aún más difícil poder vislumbrar su verdadera función simbólica original, sobre la cual no disponemos de más indicios que los que nos ofrece la arqueología; sin embargo, con la ayuda de la información etnográfica sí podemos avanzar más en la investigación y rastrear su valor simbólico primigenio y responsable de su empleo en diferentes territorios y culturas; pues *si la etnografía es, en realidad, estructuralmente nacional, también es, de todas las ciencias, aquella que tiene más de internacional. Es a través de la manera de vivir de las gentes como pueden obtenerse conclusiones seguras para el estudio del hombre en tanto que ser universal.*<sup>78</sup> El símbolo de la herradura continúa siendo actualmente en la cultura común europea un motivo mágico de protección y de buena suerte, a pesar de que para la razón científica, esta creencia resulta una superstición, una creencia irracional. Sin embargo, esas propiedades que le seguimos atribuyendo son las que verdaderamente nos pueden conducir a descubrir cuál era el significado original que tenía en los tiempos en los que todavía no se conocía en Europa el empleo de la herradura, pero se realizaban grabados con su forma o parecidos a ella.

Hay un aspecto arqueológico en la *pegada* del caballo de Roldán y de Santiago que no hemos contemplado todavía, y es el hecho de que muchos petroglifos con forma de herradura no están relacionados con los itinerarios jacobeos; sino que fueron realizados

en lugares apartados, al aire libre en peñas aisladas en lo alto de un monte o en abrigos rocosos, conjuntamente con otros diseños como círculos, ciervos, cruces u otros motivos característicos del arte rupestre galaico. Lo que hace sospechar que se realizaron con algún fin práctico: posiblemente en relación con actividades cinegéticas, pastoriles y agrícolas. En todo caso, con vistas a obtener algo positivo para el bienestar de su autor o autores: como puede ser una buena cacería o con la finalidad de propiciar la protección, la salud y la fertilidad del ganado; es decir, la satisfacción de las necesidades básicas para subsistir. El proceso de realizar un grabado rupestre es un acto ritual, es decir, una práctica de carácter simbólico o sagrado, y cuando los símbolos rupestres se repiten en lugares diferentes, a veces muy distantes unos de otros, es señal de que no son producto de una única mente humana, sino de una cultura que actúa impulsada por unas mismas creencias que tienen por finalidad activar una ayuda mágica para solucionar problemas que afectan por igual a toda la comunidad. Con la repetición de determinados símbolos rupestres se realiza un rito mágico para tener protección, para conseguir tener descendencia, para curar enfermedades, para favorecer la reproducción de los animales domésticos o la cabaña equina, para tener períodos climáticos adecuados que beneficien el crecimiento de las cosechas y de los frutos... Esto permite deducir, que el símbolo de la herradura, con su significado original, tengamos que interpretarlo como una llamada simbólica, una invocación a la divinidad que va a ayudarnos a solucionar uno o varios de esos problemas universales que afectan a la economía de cualquier comunidad rural o pastoril. Lo cual nos retrotrae a los tiempos en los que la vida que contemplaban nuestros antepasados se movía bajo el control de seres invisibles que habitaban tanto en el interior de la tierra como en el espacio del cielo. Es imposible saber con seguridad cómo se comunicarían con ese mundo espiritual los antiguos autores de esos petroglifos de «herradura»; pero si partimos del hecho de que en Galicia todavía están muy arraigadas en la mentalidad popular las creencias animistas relacionadas con los árboles y las piedras: (recordemos el cultos cristianizados a determinados árboles o piedras), entonces lo más probable es que se utilizaran las peñas para comunicarse con esos espíritus por medio de determinados ritos sobre los cuales solamente podemos hacer especulaciones. Todavía a principios del siglo pasado los campesinos de los pueblos de los alrededores del sur de Santiago de Compostela le rezaban al fuego y hacían hogueras en los huertos para que dieran una buena cosecha. Una de las súplicas tradicionales que les dirigían directamente a sus huertos era la siguiente:

*Fágoche esta laradiña, (te hago esta hoguerita)  
a ti leiriña que es moi boa, (a ti huertita que eres muy buena)  
pra que me deas pan e cebolas.<sup>79</sup> (para que me des pan y cebollas).*

Con este testimonio y el de otros ejemplos que existen sobre el tema, no se puede negar la existencia de un claro contenido animista.<sup>80</sup> Las piedras, al igual que las *leiriñas*, de las que van a surgir los frutos que esperan los agricultores, también poseen vida propia; son parte de la tierra fructífera y surgen de su interior como los cultivos. De manera que cualquier peña es producto igualmente de la Tierra y está en contacto permanente con ella. Que las piedras también crecen y se mueven es una realidad que se creía hasta hace unos años en las aldeas del macizo del monte Pindo (A Coruña) y en otros lugares de Europa.<sup>81</sup> Por ejemplo, en el condado de Suffolk (Inglaterra) todavía en el siglo XIX los campesinos creían que las piedras poseían vida propia y que incluso crecían con el paso



Fig. 6. Aspecto que ofrece el interior de una pezuña de caballo. (Dibujo del autor).

del tiempo y se reproducían de un modo natural.<sup>82</sup> Por eso, nada mejor que una piedra para establecer una comunicación directa con su espíritu y, por consiguiente, con el ser que la produce: la Madre Tierra de la que surge. Esta hipótesis animista nos lleva a profundizar en el significado mágico que tiene la herradura como favorecedora de la fertilidad y fecundidad.

En las pinturas rupestres del arte del Paleolítico Superior de la región de Aurignac, en Francia, aparecen representaciones de signos sexuales femeninos con formas triangulares u ovales, con o sin un trazo vertical, que se interpretan como vulvas, y que son parecidos a los símbolos de herraduras de los dólmenes bretones. Ejemplos semejantes los podemos ver igualmente en el arte

paleolítico de la región cantábrica; por ejemplo, las vulvas pintadas en el conjunto rupestre de El Castillo, en Puente Viesgo.<sup>83</sup> La herradura es también un símbolo muy representado en el arte rupestre del Alto Duero. Aparece como motivo aislado o asociado a otros grabados; lo que ha dado lugar a opiniones contradictorias; aunque la más admitida es la hipótesis que supone su relación con la mujer, *representada en un grado máximo de esquematización*. Algunos suponen que los dos extremos de la herradura se corresponden con las piernas de la mujer.<sup>84</sup> También se ha pensado en su comparación con el *yoní*, el símbolo hindú del órgano sexual femenino.<sup>85</sup> Debemos tener presente que en las etapas antiguas de la humanidad no existían dioses y la manera de propiciar simbólicamente la fertilidad consistía en trazar un diseño gráfico del sexo femenino, a veces de manera repetitiva para realzar su fuerza. Mucho más tarde en la historia humana surgió el concepto de una divinidad femenina concebida con forma humana como dueña y señora de la fertilidad y fecundidad de la naturaleza. Por eso, los diseños de «herraduras» que se sabe que fueron realizados en los tiempos en los que aún no se conocían esos objetos, no podían ser realmente herraduras; pero sí diseños de pezuñas de caballos, cuyo aspecto interior es el que podemos ver en la fig. 6. Es posible por ello que el motivo de la herradura se interpretara también como un símbolo sexual, con significado mágico para proteger y favorecer la reproducción: debido precisamente a la fuerza y a la vitalidad reproductiva de los caballos. La atribución de propiedades mágicas y apotropaicas al sexo femenino es una creencia que arraigó profundamente en el mundo rural, como se puede ver en los numerosos ejemplos de vulvas que se muestran en los canecillos de las iglesias románicas tanto en España como en otros países (fig. 7). En ellos se muestra explícitamente el sexo femenino, e incluso a mujeres que con sus propias manos ensanchan la abertura externa de la vagina, y no con un fin pecaminoso, como se ha hecho creer, sino en un acto simbólico de defensa frente a los poderes destructivos de la muerte. Es, por lo tanto, un símbolo al que en las creencias tradicionales, todavía vigentes, se le atribuye poder para repeler el *mal de ojo*, defender la vida y favorecer la fertilidad. Algunos investigadores opinan que esas imágenes del llamado «románico erótico» se fundamentan en la pervivencia

de la creencia en una Diosa Madre defensora de la naturaleza en general y, por consiguiente, defensora del parto y de la fertilidad como fuente de vida. No debe por ello sorprendernos que se utilizara un símbolo sexual femenino como representativo de la necesidad del ser humano de perpetuar su existencia favorecida por los poderes atribuidos a las diosas madre, a las diosas de la vida responsables de los nacimientos y de la fecundidad de la naturaleza.<sup>86</sup> En el folklore de Galicia y de otros países, se encuentran numerosos testimonios sobre el significado defensivo y beneficioso que se le atribuye a la imagen del sexo femenino, tanto en amuletos con supuestas virtudes sobrenaturales para alejar el mal, como en gestos y en tradiciones. Por ejemplo, todavía a mediados del siglo pasado había mujeres irlandesas que se acercaban a las iglesias para tocar la vulva de esas «imágenes eróticas» con la esperanza de adquirir sus propiedades mágicas para favorecer la fertilidad; incluso las parejas estériles les rezaban y les dejaban ofrendas de pan o de fruta inducidas por la creencia de que si las ofrendas desaparecían en un par de días, era señal de que tendrían descendencia.

Y, por el contrario, si los alimentos seguían en su sitio, pudriéndose con el paso del tiempo, la pareja no tendría hijos.<sup>87</sup> Esta tradición se comprende perfectamente si somos conscientes de que en las comunidades campesinas y ganaderas la vida se sustenta en la fecundidad de las personas y la de sus ganados, así como en la fertilidad de la tierra. De ahí que los medios a los que se recurre para evitar esa desgracia tengan que ver con los símbolos de fertilidad y de vida: tanto femeninos como masculinos, sobre los cuales hay varios testimonios en el folclore de los pueblos europeos; hasta incluso en determinados gestos y palabras actualmente consideradas como soeces pero que en los tiempos de los romanos eran apotropaicas.<sup>88</sup> Como resumen de todo esto podemos deducir que el símbolo de la «herradura» pudo ser originariamente una representación del sexo femenino, entendido éste como poderoso amuleto para propiciar el bien y defenderse frente al mal. Pero tampoco debemos excluir una relación posterior con una diosa celeste debido al significado del cuarto creciente lunar con el crecimiento de la naturaleza. Su atribución a la huella de un caballo o, mejor dicho, a la de su pezuña pues la herradura no la conocieron los romanos, nació en los tiempos en los que el ser humano empezó a utilizar los caballos como medio de transporte, y a imaginar que en ellos podían también cabalgar los dioses. De lo que se deduce, si realmente es acertada esta hipótesis, que el significado simbólico de la «herradura», como pezuña del caballo de un dios, debió de nacer en la Edad del Hierro. Mientras que sus beneficiosas atribuciones simbólicas de protección y prosperidad,



Fig. 7. Reproducción del sexo femenino como forma de herradura en la figura de un canecillo de la iglesia románica de San Pedro de Porzomillos (Betanzos). (Fotografía del autor).

todavía vigentes, nos remiten a los tiempos de un primitivo animismo, que pervivió entremezclado con los mitos de los dioses grecolatinos y posteriormente con los de las divinidades cristianas dotadas de cabalgaduras o relacionadas con las piedras de virtudes sobrenaturales.

### SANTIAGO APÓSTOL COMO GUERRERO Y JINETE CELESTIAL

De entre todas las imágenes de Santiago Apóstol que se han fabricado para su culto, la que más sobresale por su tamaño y majestuoso aspecto, es la que lo representa como guerrero armado con una espada y montando un impresionante caballo blanco, encabritado sobre los cuerpos de enemigos tocados con turbante y a punto de morir bajo el arrollador triunfo de un poderoso guerrero divinizado. Esta versión ecuestre es la reinterpretación un mito indoeuropeo procedente de los tiempos en los que Santiago Apóstol todavía no había nacido. Tampoco entonces había infieles con alfanjes de media luna para matar a otros infieles que esgrimían espadas con guardamanos en forma de cruz. Porque en aquellos remotos tiempos el Dios del cielo más poderoso, se entretenía en recorrer su morada celeste en un corcel de gran alzada y resplandeciente brillo. Era el dios Sol, divinidad de todos los pueblos indoeuropeos, que viajaba cotidianamente por el espacio, trayendo luz y vida al mundo terrenal y derrotando así al mundo de las tinieblas y las divinidades infernales. Las comunidades celtas veneraban a un dios Sol, imaginándolo como un guerrero que penetraba también en el mundo de la Noche, bajo la Tierra, para vencer a la oscuridad y a la muerte. De esa relación con el mundo de las tinieblas procede el carácter ctónico y psicopompo que tiene el caballo en las creencias indoeuropeas. Como guerrero celestial, al dios Sol se le representaba a caballo venciendo a un monstruo gigante, símbolo del mal y de la oscuridad, para de ese modo favorecer la vida y la fecundidad. Es una vieja creencia sobre la que se conservan testimonios de la Edad del Bronce. Todos esos valores simbólicos se mantuvieron también en época romana. Cuando en el siglo VIII a. de C. se empezó a utilizar el caballo como medio de tracción de los carros y de los arados, nuevos valores simbólicos se añadieron a su figura; además del papel que ya tenía en la guerra, en la caza y en la economía de una aristocracia guerrera que luchaba a caballo y que alcanzó gran importancia en la Europa del siglo I a. de C.<sup>89</sup> En el mundo mediterráneo el caballo aparece también frecuentemente relacionado con los guerreros y con el viaje al Otro Mundo.<sup>90</sup> Y en las creencias del norte de Europa al caballo se le relaciona con el Sol ya desde la Edad del Bronce.<sup>91</sup>

En el folclore español han pervivido dos creencias muy significativas heredadas de esos antiguos mitos. La más difundida por toda España es la que ya hemos visto relacionada con la imagen de Santiago convertido en un poderoso guerrero que desciende del cielo en un caballo blanco. Pero también existía antiguamente la visión de un Santiago psicopompo, es decir, conductor de almas. Es un mito que venía de muy atrás pues ya en la Grecia micénica se utilizaba el caballo para desplazarse desde el siglo XX a. de C. Por eso en los mitos griegos hay descripciones de divinales relacionadas con el Más Allá, como Hades y Poseidón, que disponían de carruajes arrastrados por caballos.<sup>92</sup> El caballo como animal psicopompo ha pervivido en las creencias jacobeanas en la imagen de Santiago Apóstol, que ayuda a las almas que no han realizado en vida el peregrinaje hasta su santuario en Santiago de Compostela, siguiendo la mítica ruta hacia el Otro Mundo señalizada por la Vía Láctea. En el «*Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*», se describe un episodio en el que Santiago desciende del cielo montado en su caballo para recoger en sus brazos a un

peregrino muerto y llevarlo en su caballo celeste hasta Santiago de Compostela.<sup>93</sup> La Vía Láctea en las creencias populares gallegas se llama «Camino de Santiago,» porque es *el camino celeste por donde bajó Santiago para luchar contra los moros, ya que la liberación de Galicia de los moros, que fueron sus primitivos habitantes, se considera una hazaña del Apóstol.*<sup>94</sup> Según esta creencia, Santiago Apóstol se guió por la Vía Láctea para descender hasta Galicia, territorio occidental hacia el que se dirige el Sol diariamente, y allí luchó contra unos paganos: los «moros», que en realidad no eran los musulmanes, sino unos seres sobrenaturales a los que tradicionalmente se los considera antiguos habitantes de los castros y de otros monumentos arqueológicos. Es pues una visión legendaria del proceso de cristianización que se realizó en Galicia y que contó con la ayuda del Apóstol. Pero también en esa interpretación popular se ve la vinculación de Santiago con la ruta cotidiana del Sol hacia Occidente.

Según las creencias germánicas y eslavas las divinidades solares tenían también un caballo blanco; en las creencias eslovenas Perun, el dios Sol, al que se hace responsable de la fertilidad y de la renovación de la naturaleza, también se desplaza en un caballo; al igual que San Jorge, que montado en una yegua blanca mata a un terrible dragón que representa al invierno. Y San Nicolás viaja por el cielo en un caballo blanco al llegar la fecha de Adviento. También, se cuenta en los mitos eslavos que las herraduras de los cascos de esos míticos caballos producen chispas al golpear las piedras, pues son como relámpagos a los que después acompañan las lluvias.<sup>95</sup> Es un dato interesante, a tener en cuenta como testimonio de la posible existencia de un antiguo rito de magia imitativa realizado en temporadas de sequía, que consistiría en golpear las piedras con herraduras (o simplemente grabarlas en las piedras) para producir chispas, creando así una imaginaria tormenta que traería la ansiada lluvia, tan necesaria en esas situaciones climáticas adversas tanto para los ganaderos como para los agricultores. Lo cual quiere decir que algunas piedras, como el cuarzo, poseen capacidad de producir fuego, y lo muestran cuando el suplicante con el acto de golpearlas realiza una llamada invocatoria al espíritu que las habita. Esto nos lleva a recordar un comentario de Arnobio de Sicca (de la antigua provincia romana en Le Kef, Tunez) cuando en el siglo IV d. de C. critica a los árabes que adoraban a una piedra y a los que creían que en las piedras habitaba una divinidad, y las ungían con aceite como si tuvieran dentro algún poder, y le pedían favores a rocas insensibles.<sup>96</sup> Creencia que evidentemente está dentro del mundo animista del que hablábamos anteriormente. Y profundizando en estos razonamientos, no podemos olvidar tampoco la relación que tiene el fuego con el Sol como fuente de vida y de calor y, al mismo tiempo, de muerte y de destrucción. Y consecuentemente son los dioses celestiales y los infernales los que controlan esas fuerzas.

En las creencias hindúes recogidas en el *Rig Veda* (1500-1200 a. de C.), se mencionan divinidades solares dotadas de cabalgaduras blancas. Y Rhiannon, la diosa celta galesa del Otro Mundo, cabalga a lomos de un veloz caballo blanco, como lo hace Odín, el dios de los germanos, que también cabalga sobre las olas del mar; y Dag, el dios nórdico del día.<sup>97</sup> Epona, la diosa céltica, aparece representada en los testimonios arqueológicos al lado de un caballo o montada sobre él e incluso con forma de caballo o de yegua como representación simbólica de sus atributos.<sup>98</sup> A Epona se le atribuyen también poderes maternos, como a las Matres, pues en el interior de la Galia se la consideraba claramente una diosa de la fertilidad y de la salud; de ahí su relación con las fuentes santas y con el mundo de ultratumba.<sup>99</sup> Por eso, es posible que esos atributos maternos se representaran

simbólicamente con la imagen de una yegua, debido a la fertilidad que se le atribuía a estos animales. Epona era además hija de una yegua, animal que en la antigua Gallaecia se creía que las fecundaba el viento. En esta línea interpretativa de los poderes vitalizadores de la yegua se encuentra también el rito de entronización real de origen céltico que se realizaba todavía en Irlanda en la Edad Media. El candidato a la soberanía del territorio tenía una relación matrimonial con la yegua sagrada para adquirir los poderes que ésta le transfería.<sup>100</sup>

Blancos son también los caballos de los Dióscuros, héroes protectores del pueblo romano.<sup>101</sup> Según los testimonios que se conservan sobre la batalla del lago Régido, que tuvo lugar en el año 493 a. de C., los romanos vencieron a sus enemigos porque contaron con la ayuda de dos guerreros celestiales: Castor y Pólux, que se pusieron al frente de las legiones romanas montados en sendos caballos blancos. Y al terminar la batalla se descubrió lo que parecía la huella del casco de un caballo en una roca cercana a dicho lago, y se atribuyó a la pisada de uno de los caballos de esos guerreros, los llamados Dióscuros.<sup>102</sup> El historiador Américo Castro que dedicó un amplio trabajo a la relación de los Dióscuros con la figura de Santiago Apóstol, menciona la devoción que se dedicaba a esta pareja de dioses considerados como protectores contra los peligros de las tormentas, las enfermedades y también defensores de los combatientes, y atribuye la imagen de Santiago a lomos de un caballo blanco al mito dioscórico.<sup>103</sup> La creencia en los Dióscuros influyó también en los relatos de las vidas de la pareja de los médicos San Cosme y San Damián. El nombre Dióscuros procede del griego *Dios-Kuroi*, «hijos de Júpiter» el dios que controla los rayos y los truenos: el Tonante. Su relato mitológico influyó también en el Evangelio pues, según San Marcos: *A Jacobo (Santiago), hijo de Zebedeo, y a Juan, hermano de Jacobo, [Jesús] los apellidó «Boanerges», o sea, Hijos del trueno (III, 17).*<sup>104</sup> Todas esas divinidades celestiales que se describen en las creencias de diferentes culturas utilizan caballos para desplazarse por el cielo, son jinetes celestiales que poseen una vinculación directa con el Sol o con los fenómenos atmosféricos. No es fácil averiguar con cual de ellas ha tenido más relación el caballo blanco de Santiago, pero lo que sí parece evidente es su relación con un antiguo mito solar que arraigó en la Edad del Hierro y que pervivió principalmente en las creencias populares de la mitad norte de España gracias a la difusión del culto jacobeo.

## LA HUELLA DEL CABALLO DE SANTIAGO EN EL MONTE PINDO

A principios de los años ochenta del siglo pasado, durante una excursión exploratoria hasta la cueva *Casa da Xoana*, en el monte Pindo (Carnota, A Coruña), tuve la suerte de encontrarme con José Cambeiro Cambeiro, de la aldea de Fieiro en la vertiente oriental de ese monte. Venía de segar centeno en uno los campos en los que entonces se cultivaba ese cereal. Le comenté mi propósito de subir hasta *Casa da Xoana* y amablemente se ofreció a acompañarme para ver esa cueva: que a modo de túnel natural, atraviesa una cumbre de parte a parte, como si fuera el ojo gigantesco de una enorme aguja. Cuando acabábamos de atravesar el arroyo *Sanchaferro*, y poco después el regato *Candelas*, Cambeiro se detuvo, y señalándome una pequeña altura conocida con el nombre de *Laxe do saltiño*, me contó que se llamaba así porque había sido en ese lugar en donde se había posado el caballo de Santiago después de dar un gran salto desde una peña llamada *Pedra Quitina*, al otro lado del regato.<sup>105</sup> (fig. 8). No hay duda de que en esa piedra se realizaba algún rito antiguo pues tiene varias cazoletas: la mayor con un desagüe, claramente artificial, orientado hacia la salida del Sol en el solsticio de verano y a su lado el grabado



Fig. 8. La *Pedra Quitina* del monte Pindo (Carnota, A Coruña). (Fotografía del autor).

de una cruz. Mientras que las demás están orientadas hacia la puesta del Sol el día de ese solsticio. Han pasado casi cuarenta años desde aquella excursión durante la cual y gracias a Cambeiro, recogí una interesante información etnográfica sobre el macizo del Pindo. La mayoría de sus datos ya los publiqué en otros trabajos, pero ese relato sobre la *Pedra Quitina* lo había dejado «aparcado» por falta de información sobre el significado de la voz *quitina* en los diccionarios de gallego; a pesar de que esa palabra también existe en otros lugares: como en un monte del pueblo de Pazos de Borbén (Pontevedra), en el que se encuentra *A Pedra Quitiña*, pero con ñ. Finalmente, el año pasado, y con motivo de la redacción de este artículo, decidí buscar esa palabra en los diccionarios de portugués. Y llegué a la conclusión de que *quitina* puede venir de *quixinha*, diminutivo de la palabra *quixa* que significa cabra en la comarca de Vouzela, entre las localidades portuguesas de Aveiro y Viseu. Es muy posible que se trate de un arcaísmo pues en la aldea de Andiñuela, en las montañas de los Ancares, los pastores para llamar a las cabras utilizaban la expresión: ¡*Tuca, Tuquina!*<sup>106</sup> Y más cerca del monte Pindo, en la aldea de Santa Mariña de Maroñas (Mazaricos, A Coruña) por la que pasa el camino jacobeo en dirección a Finisterre, los pastores reunían sus rebaños de ovejas a la voz de ¡*Toca, toca!*<sup>107</sup> En el mundo pastoril castellano se utiliza la voz *chivina*, es decir, cornuda, para llamar a las cabras.<sup>108</sup> De manera que la palabra *quitina* puede ser un termino indoeuropeo conservado en las comunidades pastoriles, debido a su aislamiento y al empleo de un lenguaje particular para dirigirse a los animales domésticos, que está lleno de interjecciones y de voces onomatopéyicas emitidas a imitación de las propias voces de los animales como, por ejemplo, el *bau, bau* de los perros, que los adultos enseñamos a los niños. De ahí el hecho de que muchas de estas interjecciones y voces se asemejen a las que se encuentran en las lenguas de otros países.<sup>109</sup> Pero *quitina* no es una voz onomatopéyica, sino un arcaísmo que ya se ha perdido, al igual que las leyendas y creencias sobre las cabras que todavía se recordaban hace cuarenta años. Las palabras nacen cuando se necesitan, y mueren cuando dejan de tener una función práctica dentro de una determinada cultura, pues como dice Horacio,

*¿cómo ha de ser eterna la gracia y belleza de las palabras? Renacerán muchas que ya murieron, y morirán no pocas que ahora son corrientes, si así lo quiere el uso, juez y árbitro y norma del lenguaje.*<sup>110</sup>

No es posible, con seguridad absoluta, saber qué tipo de culto se realizaría en la *Pedra Quitina*; ni tampoco el verdadero nombre del dios que se veneraba; pero podemos imaginar, debido a la relación de esa piedra con la voz cabra, que se efectuaría con algún fin propiciatorio relacionado con la fertilidad y la salud del ganado caprino, muy abundante en otros tiempos por todo el macizo del Pindo. Los sacrificios expiatorios se realizaban para propiciar la fertilidad, pero también para librar al pueblo de una enfermedad, una hambruna o cualquier peligro que amenazara el desarrollo normal de la vida comunitaria. El rito ancestral consistía en elegir un chivo expiatorio que se sacrificaba degollándolo y derramando su sangre en un hueco del altar.<sup>111</sup> Estrabón cuenta que los lusitanos y los montañeses sacrificaban machos cabríos a un dios de la guerra, que sería equivalente al dios Ares,<sup>112</sup> es decir, el dios al que los romanos llamaban Marte, dotado de atributos bélicos, y además en sus orígenes defensor de la salud y del bienestar de los campesinos y de sus propiedades.<sup>113</sup>

Hasta mediados del siglo pasado la economía principal de los campesinos que vivían en las laderas del macizo del Pindo dependía del ganado caprino. En un documento del año 1724, firmado por José Isla de la Torre, se mencionan las posesiones que tenía la casa de Altamira, y se dice que en el monte Pindo, además de *gran abundancia de jabalíes y de perdices, las cabras criaban dos veces cada año y había buenos cabritos.*<sup>114</sup> Algunos años después, en 1745, el Padre Sarmiento visitó ese monte y se enteró de las cualidades extraordinarias que le contaban sobre él, que resume en el siguiente comentario: *hay excelentes pastos y buenas aguas. Dicen mil cosas de lo que hay dentro: que crece la yerba mucho de la noche para la mañana, que hay infinitas yerbas medicinales y muchas incógnitas, y que allí van a buscarlas algunos médicos; que dentro son fecundísimos los animales, y oí que algunos tiempos solían ir al Pindo los casados estériles e infecundos con el fin de tener sucesión, al modo que dije de la ermita de San Guillermo en Finisterre.*<sup>115</sup> En 1913 la *Asociación General de Ganaderos del Reino* presentó en una exposición celebrada en Madrid un rebaño de cabras de *El Pindo* que llamaron poderosamente la atención de los zootécnicos que ignoraban la existencia en España de ganado cabrío de este tipo.<sup>116</sup> Poco después, en un documento del año 1928 Juan Rof Codina dice lo siguiente: *Las cabras del Pindo son de pequeño tamaño, muy ligeras y con el cuerpo cubierto de un pelo muy largo, que las hace muy estimables para el aprovechamiento de sus pieles y explotación del llamado pelo de cabra.*<sup>117</sup>

En los antiguos mitos clásicos la cabra era un animal divinizado relacionado con el Sol. Según los griegos, Zeus había sido ocultado en una cueva del monte Dicte, en la isla de Creta, para evitar que lo devorara su padre Crono. En ella lo protegían los guerreros curetes, que golpeaban sus espadas contra los escudos para que Crono no oyera llorar a su hijo, al que alimentaba una ninfa monstruosa llamada Amaltheia, pues era una cabra hija Helios, el dios del Sol.<sup>118</sup> Debido a su cuerpo de cabra, Amaltheia se ocultaba en esa cueva de Creta. Pero cuando Zeus llegó a la madurez tuvo que matarla y utilizar su piel para hacerse invulnerable durante su enfrentamiento con los Titanes. Después Zeus recogió sus restos y transformó a Amaltheia en la estrella que con ese nombre forma parte de la constelación de Capricornio, que se ve entre Julio y Agosto; fecha en la que los romanos celebraban las fiestas de la cosecha en honor a Ceres. Pero Zeus se quedó con uno de sus

cuernos, que es el origen mítico de la Cornucopia, o cuerno de la abundancia que siempre está lleno de lo que desee su poseedor. Como consecuencia de esos mitos, la cabra en la tradición clásica está presente en un variado contexto ritual y religioso. Al cuerno de cabra y al del carnero se le atribuyen propiedades mágicas para alejar el mal de ojo y los poderes maléficos de las brujas. Uno de los procedimientos al que recurrían los habitantes de la isla de Ons (Pontevedra) para proteger al ganado doméstico, consistía en introducir un cuerno de carnero entre las piedras de una de las jambas de la entrada a la cuadra. Este procedimiento todavía se continua realizando en otros lugares de Galicia y también en otros países. Por poner solamente un ejemplo, en la comarca de Silesia (Polonia) los campesinos también ponían un cuerno de cabra en los establos de las vacas como protección contra las brujas.<sup>119</sup> Y debido al hecho de que Amaltheia, además de ser una cabra, era hija del Sol, se creía que las pieles de cabra conferían propiedades terapéuticas.<sup>120</sup> De todos esos mitos, deseo resaltar que esta última creencia todavía se mantenía en Galicia a principios del siglo pasado, pues cuando un niño cumplía tres años y todavía no había aprendido a andar y a hablar, su madre lo metía dentro de la piel de un carnero recién degollado, se lo echaba al hombro y con él recorría las casas del lugar solicitando ofrendas por medio de una invocación muy semejante a un conjuro:

*Limosniña par´o bode (macho cabrío)*  
*Que quér falar e non pode.*<sup>121</sup>

Pero no era una práctica curativa exclusivamente de Galicia pues también se realizaba en otros lugares, como en Ejea (Zaragoza) en donde en el siglo XVIII los pastores curaban muchas enfermedades aplicando la piel de un carnero en la parte del cuerpo afectada.<sup>122</sup> Y como testimonio de la amplia repercusión que tuvo en Europa la cultura que dejó el imperio romano, vemos que ese remedio también se le aplicó al rey inglés Gregorio XIV en el año 1591 cuando su cuerpo moribundo lo envolvieron en una piel de oveja recién muerta con la esperanza de curarlo. A ese remedio extremo se siguió recurriendo en Inglaterra todavía muchos años más, pues en 1872 se le intentó aplicar al Príncipe de Gales como remedio desesperado.<sup>123</sup>

Actualmente es muy difícil recoger la tradición oral con la pureza con la que aún se recordaba en el mundo rural de mediados del siglo pasado. Las antiguas leyendas, creencias y tradiciones que se contaban en las aldeas del macizo del Pindo hace cuarenta años son ya parte de la historia. Pero falta todavía una tarea muy importante por realizar, pues contribuiría a esclarecer muchos aspectos del rico folclore de esa comarca de A Costa da Morte. Me refiero a la necesidad de un estudio arqueológico del monte Pindo. Sabemos que en sus cuevas y en sus pedregosas cumbres hay testimonios que desde la Edad del Bronce nos remiten al pasado siglo XX. Pero son solamente eso: testimonios. Ignorar su descubrimiento y estudio va a contribuir en esa comarca a la pérdida definitiva de la entidad común en la que se afianzan esas etapas de la historia con el resto de nuestro Continente; tan debilitado en la actualidad precisamente por querer socavar los vínculos comunes que nos unen desde los tiempos del animismo, y quizá anteriores...

Es hora ya de terminar este artículo pues aunque quedan sin mencionar muchos testimonios sobre el caballo blanco de Santiago y las huellas de sus pisadas, lo que ya hemos visto es suficiente para mostrar que muchas leyendas religiosas han servido para conservar restos de las creencias que tenían nuestros antepasados. En ellas se amparaban

para enfrentarse a los problemas que surgían en sus economías agrícolas y pastoriles; lo que explica también su difusión por todas las culturas europeas desde mucho antes de la aparición del camino jacobeo. Sin embargo, fue con el *Camino de Santiago Apóstol* hasta el territorio en el que entonces estaba *el límite de la tierra y el mar*,<sup>124</sup> cuando las leyendas sobre el caballo blanco alcanzaron su mayor esplendor. Pues, como dice Américo Castro en sus investigaciones sobre el Camino: *los mitos, una vez instalados en la fantasía y en la memoria de las gentes (sean éstas muchas o pocas), salvan enormes distancias geográficas, y se deslizan a través de las generaciones. Sus formas y sus contenidos experimentan mudanzas incalculables, con lo cual los mitos se prestan dócilmente a expresar lo que cada lugar y momento conviene a la situación vital de quienes se sirven de ellos.*<sup>125</sup>

## AGRADECIMIENTO

En primer lugar, quiero mencionar que sin la lectura del libro *Patrimonio da Comarca das Mariñas* no me hubiera enterado de la existencia de la ermita de San Vitorio; ni tampoco habría tenido la posibilidad de visitarla personalmente si no hubiera contado con la generosa ayuda que me prestaron Xosé María Veiga Ferreira y Alfredo Erias, que me llevaron hasta ella para mostrarme la *Pisada de Roldán* y sus alrededores. A Alfredo Erias le debo también información bibliográfica y la fotografía del retablo de Santiago Matamoros de la catedral de Tui. Gracias también a Martín Almagro-Gorbea por facilitarme el artículo de Mayor, A. y Sarjeant, citado en este trabajo. Agradezco a Manuel Vilar Álvarez, director del Museo do Pobo Galego, la interesante información que me facilitó a finales del siglo pasado sobre las cabras del monte Pindo, cuando ya era muy raro verlas en ese lugar. Y a Emilio Fonseca sus comentarios sobre el retablo de Santiago de la catedral de Tui.

Tampoco hubiera podido ilustrar con fotografías la segunda parte de este artículo sin la ayuda y colaboración de Francisco Fernández Naval (Chisco), compañero de numerosas exploraciones arqueológicas y etnográficas por el macizo del Pindo, iniciadas hace cuarenta años. Durante la última exploración realizada el 7 de octubre de 2017, localizamos *A Pedra Quitina*, sobre la que le había hablado, pues yo ya sabía desde los años ochenta del siglo pasado que esa Piedra se encontraba en un prado entre la aldea de Fieiro y el monte Penafiel del macizo del Pindo. Gracias a Chisco pudimos localizarla introduciéndonos entre tojales y matorrales que ocultaban su existencia, y posiblemente también evitaron su destrucción, pues después de tantos años el entorno natural en el que se encuentra ya no es el mismo que tenía en los tiempos en los que aún se veía alguna cabra y algún otro ganado por sus cercanías.

## NOTAS

<sup>1</sup>. Luengo, J. M<sup>º</sup>. 1952, 190-191.

<sup>2</sup>. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*. («Georgías», II, 490).

<sup>3</sup>. Por ejemplo, en el siglo I a. de C. Varrón, que recogió esa creencia en su obra «*De re rustica*», I, 4.

<sup>4</sup>. Veiga Ferreira, X. M<sup>º</sup>. y Sobrino Ceballos, J. 2017, 61.

<sup>5</sup>. Mi agradecimiento a Xosé María Veiga Ferreira por esta información.

<sup>6</sup>. La de los otros dos santos son las siguientes: 1 de septiembre la de San Vitorio, obispo de Mans (Francia) en el siglo V. En León se celebra San Vitorio el 30 de octubre. En la provincia de Ourense se venera a un santo con ese nombre que fue martirizado por los musulmanes en el siglo VIII. Nació en Erezó, en la Rioja, cerca de Santo Domingo de la Calzada, pero su fiesta es el 27-28 de agosto.

<sup>7</sup>. Veiga Ferreira, X. M<sup>º</sup>. y Sobrino Ceballos, J. 2017, 58.

8. Martín Duque, A. 2003, 86-87.
9. Veiga Ferreira, X. M<sup>a</sup>. y Sobrino Ceballos, J. 2017, 58.
10. Marett, R. 1914. En 1992 el científico Kirschvink en su investigación *Magnetite biomineralization in the human brain*, demostró que en el cerebro humano existen cristales de magnetita. Este descubrimiento planteó la necesidad de ver la repercusión de los campos electromagnéticos en el ser humano, así como en su sentido de orientación y su interacción con los campos magnéticos de la Tierra. Ya en los años setenta del siglo pasado, un grupo de investigadores del *Dragon Project* había demostrado que algunos megalitos del condado de Oxford emitían corrientes electromagnéticas y ultrasónicas que variaban según la época del año. (Robins, D. 1985, *Circles of Silence* (Souvenir Press, London).
11. Bouza Brey, F. 1982, 32, 55.
12. Pedrosa, J. M. 2001, 182.
13. Carré Alvarelllos, L. 1977, 123.
14. Carré Alvarelllos, L. 1977, 124-125.
15. Quintá Pereira, R. 2014, pág. 120-121.
16. Risco, V. 1979, I, 315.
17. Bouza Brey, F. 1982, 32, 50, 60.
18. Vales Villamarín, F. 2006, 1198.
19. Murguía, M. 1982, vol. I, pág. 78, nota 1,
20. Pedrosa, J. M. 2001, 170.
21. En internet: «Galicia Encantada» de Antonio Reigosa (Coordinador).
22. Bouza Brey, F. 1938, 376.
23. Sánchez Fraga, F. 2017, 149, 151.
24. Sánchez Fraga, F. 2017, 151.
25. Información facilitada en 1982 por Aurelio Carreira en la aldea de Reboredo, macizo del Pindo. En: Alonso Romero, F. 1983, 246.
26. Risco, V. 1979, I, 314. Ese libro atribuido a Pseudo-Turpin es una obra anónima, falsamente atribuida al obispo Turpin, de fecha anterior a los hechos que realizó Carlomagno (742-814) y también a la del descubrimiento del sepulcro de Santiago, entre los años 820 y 830. Esa obra se recoge en el Libro IV del «*Códice Calixtino*» (año 1160), conocido también como «*Liber Sancti Iacobi*», que se compuso con el fin de resaltar el protagonismo de la Iglesia de Santiago de Compostela. Es una obra igualmente anónima de autores franceses de la abadía de Cluny y también de religiosos vinculados a Gelmírez y a la iglesia compostelana. (Fernández Fernández, L. 2012).
27. Feyjoo y Montenegro, fray Benito Geronymo, 1778, tomo V, XVI, II, 4.
28. Maymó y Capdevila, P. 1998, 264.
29. En el Pirineo aragonés a las cazoletas las llaman *cadollas*, y cuando el agua de la lluvia se deposita en ellas, entonces dicen que las *encantarias* (seres imaginarios del folclore) la utilizan para lavar la ropa en la noche de San Juan. (Navarro López, J. 2018, 118).
30. Bouza Brey, F. 1938, 374.
31. Takács, S. A. 2007, 357 y ss.
32. *Historia*, IV, 82. Mayor, A. and Sarjeant, W. A. S. 2001.
33. Mayor, A. and Sarjeant, W. A. S. 2001.
34. Bord, J. 2004, 41.
35. Barrowclough, D. A. y Hallam, J. 2008, 100.
36. Tilley, C. Y. 2004, 207.
37. Bouza Brey, F. 1938, 374.
38. Alonso Romero, F. 1983, 246.
39. Alonso Romero, F. 2005, 17.
40. Veiga Ferreira, X. M<sup>a</sup>. y Sobrino Ceballos, J. 2017, *op. cit.*
41. Feyjoo y Montenegro, fray Benito Geronymo, 1778, tomo V, I, 32.
42. Feyjoo y Montenegro, fray Benito Geronymo, 1778, tomo V, I, 34.
43. Bord, J. 2004.
44. Leite de Vasconceloa, J. 1988, I, 381.
45. Farrar, J. *et al.* 1992, 87-88.
46. Pedrosa, J. M. 2000, 116.
47. Domínguez García, J. 2008, 65.
48. *Rev.* VI, 2. En: Oldfield Howey, M. 1923, 23.

- <sup>49</sup>. VI, 1-8. En: Farrar, J. *et al.* 1992, 71.
- <sup>50</sup>. Díaz y Díaz, M. C. 1976, 261, 271-272. En el año 785 surgió la herejía adopcionista del obispo Elipando de Toledo, enemigo de Beato, que opinaba que Jesucristo no era hijo natural de Dios, sino adoptado. Por eso se cree también que en ese himno se hace una defensa de la ortodoxia de la fe cristiana. Elipando fue excomulgado el año 794.
- <sup>51</sup>. González Jiménez, M. 2009, 125, 128.
- <sup>52</sup>. Salvador Miguel, N. 2003, 226.
- <sup>53</sup>. Falque, E. 2013, 467.
- <sup>54</sup>. López Alsina, F. 1988/ 2013, 153-160.
- <sup>55</sup>. Baliñas Pérez, 1998, 71.
- <sup>56</sup>. Salvador Miguel, N. 2003, 226.
- <sup>57</sup>. Castro, A. 1975, 350. *Idem* 1958.
- <sup>58</sup>. En: Rabanal Álvarez, M. 1957, 536, 541.
- <sup>59</sup>. Barroca, M. J. 2015, 96.
- <sup>60</sup>. Bouza Brey, F. 1982, 54.
- <sup>61</sup>. López Ferreiro, 1868, El Monte-Sacro de Galicia. (*Compostellanum*, V. 2, pág. 207).
- <sup>62</sup>. Mallo Viesca, 2017, 37 y ss.
- <sup>63</sup>. Rodríguez Rellán, C., *et al.* 2008.
- <sup>64</sup>. Ferro Couselo, J. 1952, 106, 111,
- <sup>65</sup>. Ferro Couselo, J. 1952, 113.
- <sup>66</sup>. Ferro Couselo, J. 1952, 114.
- <sup>67</sup>. Costas Goberna, J. y Hidalgo Cuñarro, J. M. 1995, 84.
- <sup>68</sup>. Álvarez Rico, M. 2003, 167.
- <sup>69</sup>. Robin, G. 2012, 148.
- <sup>70</sup>. Conrado, E. *et al.* 1978, fig. 67.
- <sup>71</sup>. Pereira Menaut, 1991, 224.
- <sup>72</sup>. VV. AA. 1989, 379. Domínguez Moreno, 1989, 184.
- <sup>73</sup>. Flores Arroyuelo, F. J. 2006, 42.
- <sup>74</sup>. Lawrence, R. M. 1896, 288.
- <sup>75</sup>. De Garis, M. 1986, 125.
- <sup>76</sup>. Alonso Romero, F. 1996, 77 y ss.
- <sup>77</sup>. Tatomir, R. 2014, 337.
- <sup>78</sup>. De Castro Pires de Lima, F. 1977, 12.
- <sup>79</sup>. González Pérez, c.1987, 150.
- <sup>80</sup>. González Pérez, c.1987, 143.
- <sup>81</sup>. Alonso Romero, F. 2012.
- <sup>82</sup>. Bord, J. and C. 1976, 155.
- <sup>83</sup>. Lacalle Rodríguez, R. 2011, 160-161.
- <sup>84</sup>. Gómez Barrera, J. A. 1992, 294.
- <sup>85</sup>. Farrar, J. *et al.* 1992, 50.
- <sup>86</sup>. Alonso Romero, F. 2004, 167 y ss.
- <sup>87</sup>. Freitag, 2004, 105-106.
- <sup>88</sup>. Alonso Romero, F. 2004.
- <sup>89</sup>. Aldhouse Green, M. 1997, 11, 16.
- <sup>90</sup>. Davidson, H. E. 1998, 39
- <sup>91</sup>. Davidson, H.R.E. 1988, 53
- <sup>92</sup>. Gómez Casal, L. 1998, 407.
- <sup>93</sup>. Libro II, cap. 4; pp. 335-337. En: Singul, F. 2018, 226.
- <sup>94</sup>. Risco, V. 1979, I, 281.
- <sup>95</sup>. Kropiej, M. 1998, 154-155.
- <sup>96</sup>. «*Adversus Nationes*», VI, 11; I, 39;
- <sup>97</sup>. Farrar, J. *et al.* 1992, 56. Según las leyendas de Wexford (Irlanda), San Martín tenía un caballo blanco con el que podía cabalgar sobre las olas del mar. (*Idem*, 1992,73).
- <sup>98</sup>. Quesada Sanz, F. y Gabaldón Martínez, M<sup>a</sup> del Mar, 2008, 154.
- <sup>99</sup>. Oaks, L. S. 1986, 77.
- <sup>100</sup>. Green, M. 1995, 184 y ss.
- <sup>101</sup>. Almagro-Gorbea, M. y Torres Ortiz, M. 1999, 79 y ss.

- <sup>102</sup>. After the battle there was found on the margin of Lake Regillus a mark in the volcanic rock which resembled in shape a horse's hoof-print, and this was believed to have been made by one of the celestial chargers, and was regarded with awe and reverence accordingly. (Howey, O. F. 1923, 23).
- <sup>103</sup>. Castro, A. 1958, 97.
- <sup>104</sup>. Araya, G. 1978, 294-295.
- <sup>105</sup>. Alonso Romero, F. 1984, 563.
- <sup>106</sup>. Fernández González, J. R. 1978, 201-202.
- <sup>107</sup>. Información facilitada el 16 de marzo de 1990 por el vecino Alfredo Vieitez Soutelo, de 81 años.
- <sup>108</sup>. Hernández Alonso, C. 2001, 574.
- <sup>109</sup>. Braga, T. 1985, 211 y ss.
- <sup>110</sup>. «*Epístola a los Pisones*», Libro II, 775-776. Germán Salinas (Traductor) 1967.
- <sup>111</sup>. Bremmer, J. 1983, 300 y ss.
- <sup>112</sup>. «*Geografía*», III, 3, 7.
- <sup>113</sup>. Green, M. 1995, 133.
- <sup>114</sup>. Cerviño Lago, J. 1997, 218.
- <sup>115</sup>. Sarmiento, Fr. Martín, 1975, 82.
- <sup>116</sup>. Mi agradecimiento a Manuel Vilar Álvarez por esta información.
- <sup>117</sup>. *Boletín de la Sociedad Cultural y Agraria del Distrito de Mugá*, nº 5, pág. 5. Bos Aires, 1928). Información facilitada por Manuel Vilar Álvarez en 1998.
- <sup>118</sup>. Dioniso de Halicarnaso, «*Historia de Roma*», Libro II, 70, 5.
- <sup>119</sup>. Frazer, J. G. 1990, 162.
- <sup>120</sup>. Víscardi, G. P. 2016, 124-125, 136. En los mitos nórdicos el dios Thor se desplaza por el cielo en un carro tirado por dos cabras, a las que mataba cuando tenía hambre, aunque después les devolvía la vida golpeando sus restos con su martillo mágico (Jennbert, K. 2004, 161-162). Zeus hizo algo parecido con la cabra Amaltheia. Y se parece a Zeus porque Thor es también el dios de los rayos y de los estampidos de los truenos que produce su carro al desplazarse por el cielo. Y es igualmente el dios de los agricultores y del tiempo atmosférico. Por eso se le llama *Señor de las cabras* y también el *Dios del carro* (Simek, R. 1993, 317). La cabra es un animal con variados significados mitológicos y simbólicos. Incluso negativos. En las creencias cristianas se la relaciona con el pecado, el diablo, la lascivia, etc. Hay numerosos testimonios de sus variadas atribuciones tanto mitológicas, como etnográficas y lingüísticas; imposibles de citar aquí por falta de espacio.
- <sup>121</sup>. Vicenti, A. 1917, 482.
- <sup>122</sup>. Beltrán Martínez, A. 1989, 64.
- <sup>123</sup>. Lean, V. S. 1903, II, Part II; 578-579.
- <sup>124</sup>. «*Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*», VII, 111.
- <sup>125</sup>. Américo Castro, 1975, 332.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALDHOUSE GREEN, M. 1997. The Symbolic Horse in Pagan Celtic Europe. (En: DAVIES, S. y JONES, N. A. (Eds.), *The Horse in Celtic Culture*. University of Wales Press. Cardiff, pp. 1-22).
- ALMAGRO-GORBEA, M. y TORRES ORTIZ, M. 1999. *Las fibulas de jinete y de caballito*. (Institución Fernando el Católico. Zaragoza).
- ALONSO ROMERO, F. 1983, La leyenda de la Reina Lupa en los montes del Pindo. (*Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXIV; pp.227-267).
- ALONSO ROMERO, F. 1984. El folclore sobre el monte «Casa da Xoana» (Macizo del Pindo). (*Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXV, pp. 559-574).
- ALONSO ROMERO, F. 1996. *Creencias y tradiciones de los pescadores gallegos, británicos y bretones*. (Xunta de Galicia. Santiago de Compostela).
- ALONSO ROMERO, F. 2004. la figura de mujer del petroglifo da Pena Furada (Figueiras, Santa Mariña de Lesa, Coirós, A Coruña. (*Anuario Brigantino*, nº 27, pp. 161-176).
- ALONSO ROMERO, F. 2005. *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*. (Briga Edicións. Betanzos).
- ALONSO ROMERO, F. 2012. *Cultos y creencias en torno a los megalitos del área atlántica europea*. (Andavira Editora. Santiago de Compostela).

- ALONSO ROMERO, F. 2016. Vestigios de cultos celtas al roble en las romerías gallegas. (*Anuario Brigantino*, nº 39; pp. 95-112).
- ÁLVAREZ RICO, M. 2003. La cuestión de la herradura en la Antigüedad. (En: QUESADA SANZ, F. *et al. El caballo en la Antigua Iberia*. Real Academia de la Historia. Madrid).
- AMERICO CASTRO, 1975. *La realidad histórica de España*. (Editorial Porrúa. México).
- ARAYA, G. 1978. El dioscurismo de Santiago de España según A. Castro. (*Bulletin Hispanique*, tomo. 80, nº 3-4, pp. 192-302).
- ARNOBIO DE SICCA, The Seven Books of Arnobius Adversus Gentes. (BRYCE, H. (Trad.). Edinburgh, 1871).
- BALIÑAS PÉREZ, C. 1998. *Gallegos del año Mil*. (Fundación Pedro Barrié de la Maza. A Coruña).
- BARROCA, M. J. 2015. S. Jorge e o dragão: uma escultura da oficina de mestre João Afonso procedente de Marecos (Penafiel). (*Portugalia*, vol. 36; 91-106).
- BARROWCLOUGH, D. A. y HALLAM, J. 2008. The Devil's Footprints and Other Folklore: Local Legend and Archaeological Evidence in Lancashire. (*Folklore*, vol. 19, nº 1; 93-102).
- BELTRÁN MARTÍNEZ, A. 1989. *La vida de los pastores de Ejea*. (Institución Fernando el Católico. Zaragoza).
- BORD, J. and C. 1976. *The Secret Country*. (Book Club Associates. London).
- BORD, J. 2004. *Footprints in Stone*. (Heart of Albion Press. Wymeswold. Loughborough).
- BOUZA BREY, F. 1938. El grabado prehistórico de «O Coto das Ferraduras», en Cortegada de Miño (Orense). (*Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, pp. 368-378).
- BOUZA BREY, F. 1982. Fortuna de las Canciones de Gesta y del héroe Roldán en el románico compostelano y en la tradición gallega. (En: BOUZA BREY, F. *Etnografía y folklore de Galicia*. (1). Edicions Xerais de Galicia. Vigo, pp.27-60).
- BRAGA, T. 1985. *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. Vol. I. (Publicações Dom Quixote. Lisboa).
- BREMMER, J. 1983. Scapegoat Rituals in Ancient Greece. (*Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 87; pp. 299-320).
- CARRÉ ALVARELLOS, L. 1977. *Las leyendas tradicionales gallegas*. (Espasa-Calpe. Madrid).
- CASTRO, A. 1958. *Santiago de España*. (Emecé Editores. Buenos Aires).
- CASTRO, A. 1975. *La realidad histórica de España*. (Editorial Porrúa, Madrid).
- CERVIÑO LAGO, J. 1997. Manifestaciones artísticas en Corcubión. (En: *O Camiño Inglés en as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*. Universidade da Coruña; pp. 215-235).
- CONRADO EGGERSLAN y JULIA, V. E. (Traducción), 1978. «De vita Pythagorica liber, En: *Los filósofos presocráticos*. Editorial Gredos. Madrid).
- COSTAS GOBERNA, J. e HIDALGO CUÑARRO, J. M. 1995. Lo petroglíficos del término municipal de Vigo y su comarca: apuntes sobre el arte rupestre en la costa sur de Galicia y el Bajo Miño. (*Boletín del Instituto de Estudios Viguenses. Glaucopis*, nº 1; pp.29-95).
- DAVIDSON, H. E. 1998. *Roles of the Northern Goddess*. (Routledge. London).
- DAVIDSON, H. R. E. 1988. *Myths and Symbols in Pagan Europe*. (Manchester University Press).
- DE CASTRO PIRES DE LIMA, F., 1977. En el Prefacio a la obra de CARRÉ ALVARELLOS, L. «*Las leyendas tradicionales gallegas*» (Espasa-Calpe, Madrid, 1977).
- DE GARIS, M. 1986. *Folklore of Guernsey*. (The Guernsey Press).
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. 1976. *De Isidoro al siglo XI*. Ediciones EL ALBIR, S. A. Barcelona).
- DIONISO DE HALICARNASO, 1984. *Historia de Roma* (JIMÉNEZ, E. y SÁNCHEZ, E. (Trad.). Editorial Gredos. Madrid).
- DOMÍNGUEZ GARCÍA, J. 2008. *De Apóstol Matamoros a Yllapa mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des) cubrimiento de América*. (Universidad de Salamanca).
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. 1989. La muerte en Extremadura: apuntes etnográficos. (*Revista de Folklore*, nº 108, pp.183-189).
- FALQUE, E. 2013. La historia compostelana en el panorama de la historiografía latina medieval (En: LÓPEZ ALSINA, F. *et al.* (Coordinadores), *O século de Xelmirez*. Consello da Cultura Gallega. Santiago de Compostela, pp. 460-486).
- FARRAR, J. y RUSSELL, V. 1992. *The Magical History of the Horse*. (Robert Hale. London).
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, L. 2012. [...] cosas tan deshonestas y feas que valiera harto más no haberlo escrito. Avatares y memoria del *Codex Calixtinus*. (ASENSIO, J. C. (Coordinador), «*El Codex Calixtinus*» en la Europa del siglo XII. *Música, arte, codicología y liturgia*. (Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid).

- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J. R. 1978. Etnografía del valle de Ancares. (*Verba*, Anejo 10. Universidad de Santiago de Compostela).
- FERRO COUSELO, J. 1952. *Los petroglifos de término*. (Ourense).
- FEYJOO Y MONTENEGRO, Fray BENITO GERONYMO, 1778. *Teatro Critico Universal*. (Madrid. En la Imprenta de Blas Román).
- FLORES ARROYUELO, F. J. 2006. *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*. (Alianza Editorial. Madrid).
- FRAZER, J. G. 1990. *The Scapegoat . The Golden Bough*. (St. Martin Press. New York).
- FREITAG, B. 2004. *Sheela-na-gigs. Unravelling an Enigma*. (Routledge. London).
- GÓMEZ BARRERA, J. A. 1992. *Grabados rupestres postpaleolíticos del Alto Duero*. (Junta de Castilla y León).
- GÓMEZ CASAL, L. 1998. El caballo como animal psicopompo en la Grecia micénica. (*Gallaecia*, nº 17; pp. 399-424).
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2009. Beato de Liébana, profeta del Milenio. (*Minervae Baeticae*, nº 37; pp. 121-134).
- GONZÁLEZ PÉREZ, C. 1987. Aproximación ó «ciclo de maio» en Galicia: alumear o pan ou danzas do pan. (*Gallaecia*, nº 9/10; pp135-160).
- GREEN, M. 1995. *Celtic Goddesses*. (British Museum Press).
- HERNÁNDEZ ALONSO, C. 2001. *Diccionario del castellano tradicional*. (Ámbito Ediciones. Madrid).
- HERÓDOTO, *Historias* (SCHRADER, C. (Trad.). Biblioteca Gredos, Madrid, 1982)
- HOWEY, O. F. 1923. *The Horse in Magic and Myth*. (William Rider. London).
- JENNBERT, K. 2004. Sheep and Goats in Norse paganism. (SANTILLO FRIZELL, B.(Ed.), *PECUS. Man and Animals in Antiquity. Proceedings of the Conference at the Swedish Institute in Rome. The Swedish Institute in Rome, Projects and Seminars*, I. Rome; pp.160-166).
- KIRSCHVINK, J. L. *et al.* 1992. Magnetite Biomineralization in the Human Brain. (*Proc. Natl. Acad. Sci. USA*, vol, 89; pp. 7683-7687).
- KROPEJ, M. 1998. The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage. (*Studia Mythologica Slavica* I; pp. 153-166).
- LACALLE RODRÍGUEZ, R. 2011. *Los símbolos de la Prehistoria* (Editorial Almuzara. Sevilla).
- LAWRENCE, R. M. 1896. The Folk-Lore of the Horseshoe. (*The Journal of American Folklore*, vol. 9, nº 35; pp. 288-292).
- LEAN, V. S. 1903. *Lean's Collectanea*. (J. W. Arrowsmith. Bristol).
- LEITE DE VASCONCELOS, J.1988. *Religiões da Lusitania*. (Imprenta Nacional. Lisboa).
- Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. (Trad. de MORALEJO, A. *et al.* (1951). Reedición de CARRO OTERO, X. (1992). Xunta de Galicia. Santiago de Compostela).
- LÓPEZ ALSINA, F. 1988/2013. *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. (Universidad de Santiago de Compostela. Consorcio de Santiago).
- LÓPEZ FERREIRO, 1868. El Monte-Sacro de Galicia. (*El Eco de la Verdad*, nº 22, 173-176; nº 24, 187-190; nº 25, 196-198. Artículo reproducido en *Compostellanum*, vol.V, nº 2; pp. 205-221).
- LUENGO, J. M<sup>a</sup>. 1952. Exploraciones de *mamoas* en Aranga y Camba (La Coruña). (*Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo VII, pp. 187-195).
- MALLO VIESCA, M. 2017. Los grabados de Pendilla (Villamanín, León): documentación de un conjunto rupestre inédito en las estribaciones de la cordillera cantábrica. (*Nailos. Estudios interdisciplinarios de Arqueología*, nº 4; pp. 17-53).
- MARETT, R. 1914. *The Threshold of Religion*. (Methuen. London).
- MARTÍN DUQUE, A. 2003. Roncesvalles y las huellas carolingias vistas por los peregrinos. (En: HERBERS, K, (Coordinador), *El Pseudo-Turpin, lazo entre el culto jacobeo y el culto a Carlomagno*. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, pp. 83-95).
- MAYMÓ Y CAPDEVILA, P. 1998. Britania en la política misionaria de Gregorio Magno. (GARCÍA MORENO, L. A. *et al.* (Edit.), *Santos, obispos y reliquias*. Acta Complvtensia III, pp.243-265).
- MAYOR, A. and SARJEANT, W. A. S. 2001. Folklore of Footprints in Stone: from Classical Antiquity to the Present. (*Ichmos*, vol. 8(2), pp. 143-163).
- MURGUÍA, M. 1982. *Galicia*. (Edicións Xerais de Galicia. Vigo).
- NAVARRO LÓPEZ, J. 2018. *Diccionario. Signos, símbolos y personajes míticos y legendarios del Pirineo aragonés*. (Editorial Prames. Zaragoza).
- NOVO SÁNCHEZ, F.2019. *El patronazgo del obispo Fray Anselmo Gómez de la Torre y la obra de los escultores y entalladores José Domínguez Bugarín y Domingo Rodríguez de Pazos*. (Tesis doctoral. Universidad de Santiago de Compostela).

- OAKS, L. S. 1986. The Goddess Epona: Concepts of Sovereignty in a Changing landscape. (En: HENIG, M. et al. (Eds), *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*. Oxford University Committee of Archaeology. Monograph no. 8, pp77-83).
- OLDFIELD HOWEY, M. 1923. *The Horse in Magic and Myth*. (London).
- PEDROSA, J. M. 2000. Huellas legendarias sobre las rocas: tradiciones orales y mitología comparada. (*Revista de Folklore*, nº 238, pp. 11-118).
- PEDROSA, J. M. 2001. Roldán en las leyendas ibéricas occidentales. (*Garoza*, nº 1, pp. 165-188).
- PEREIRA MENAUT, 1991. *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia. Provincia de La Coruña*. (Consello da Cultura Galega. Santiago de Comostela).
- QUESADA SANZ, F. Y GABALDÓN MARTÍNEZ, Mª del Mar. 2008. ¿Hipolatría, epifanía, protección de un bien valioso? En torno al papel «religioso» de los équidos en la Protohistoria peninsular. (En: FERRER ALBELDA, E. et al. (Coordinadores), *De dioses y bestias. Animales y religión en el Mundo Antiguo*. (Universidad de Sevilla, pp. 143-162).
- QUINTÍA PEREIRA, R. 20014. Usos rituais do seixo no rexistro etnográfico e arqueolóxico de Galicia. (*Fol de Veleno*, nº 4, págs. 83-130).
- RABANAL ÁLVAREZ, M. 1957. Notas filológicas sobre «Santiago y tierra España». (*Compostellanum*, vol. II, nº 4; pp. 532-547).
- RISCO, V. 1979. Etnografía. Cultura Espiritual. (En: OTERO PEDRAYO, R. (Director), *Historia de Galiza*. (Vol. I. Akal Editor. Madrid).
- ROBIN, G. 2012. The figurative part of an abstract Neolithic iconography: hypotheses and directions of research in Irish and British passage tomb art. (En: COCHRANE, A. et al. (Eds), *Visualising the Neolithic*. (Oxbow Books. Oxford, pp. 140-160).
- ROBINS, D. 1985. *Circles of Silence*. (Souvenir Press. London).
- RODRÍGUEZ RELLÁN, C., GORGOSO LÓPEZ, L., FÁBREGAS VALCARCE, R. 2008. O Conxunto de petroglifos de Campo de Uz (Sta. María de Areas, Chantada) e a vías de tránsito cara o interior lucense. (*Gallaecia*, nº 27; 35-61).
- SALINAS, G. (Traductor). 1967. *Poetas latinos*. (Editorial E. D. A. F. Madrid)
- SALVADOR MIGUÉL, N. 2003. Entre el mito, la historia y la literatura en la Edad Media: el caso de Santiago guerrero. (En: *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales*. Najera; pp. 215-232).
- SÁNCHEZ FRAGA, F. 2017. *Corrubedo en verso y prosa*. (Diputación Provincial da Coruña).
- SARMIENTO, Fr. MARTÍN. 1975. *Viaje a Galicia* (Edición de J. L. PENSADO. Universidad de Salamanca).
- SIMEK, R. 1993, *Dictionary of Northern Mythology*. (D. S. Brewer. Cambridge).
- SINGUL, F. 2018. Santiago «Miles Christi»: imagen triunfal y símbolo de la Reconquista. (En: *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media*. Universidad de Santiago de Compostela; pp. 223-244).
- TAKÁCS, S. A. 2007. Divine and Human Feet: Records of Pilgrims Honouring Isis. (En: ELSNER, J. et al. (Edt). *Pilgrimage in Graeco-Roman Early Christian Antiquity*. (Oxford University Press, pp. 253-369).
- TATOMIR, R. 2014. The presence of horse in Ancient Egypt and the problem of veracity of the horseshoe magic in ancient Egyptian folklore and mythology. (En: DINU, C. (Coordinator), *Hippika. Calul in storia omulvi*. (Editura Universitaria Craiova, pp.321-340).
- TILLEY, C. Y. 2004. *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology: I*. (Berg Publishers. Oxford,).
- VALES VILLAMARÍN, F. 2006. *Obra Completa*. (Briga Edicións. Betanzos).
- VEIGA FERREIRA, X. Mª. y SOBRINO CEBALLOS, J. 2017. *Patrimonio da Comarca das Mariñas*. (Asociación Cultural Eira Vella. Betanzos).
- VICENTI, A. 1917. El alma popular (*Revista Mondariz*, nº 23, año III; pp. 481-483).
- VÍSCARDI, G. P. 2016. Constructing Humans. Symbolising the Gods: The Cultural Value of the Goat in Greek Religion. (En: JOHNSON, P. A. et al. (Eds), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth*. (Cambridge Scholars Publishing; pp. 115-140).
- VV. AA. 1989. La cultura funeraria en Cáceres. (En: *Antropolgía cultural en Extremadura*. (Mérida; pp. 377-382).