

El folclore gallego sobre la viga de oro: su origen y significado¹

FERNANDO ALONSO ROMERO*

*Recordando a Antonio Blanco Freijeiro
y a Isidoro Millán González-Pardo.*

Sumario

Estudio de la leyenda gallega sobre la existencia de dos vigas subterráneas: una de oro y la otra de azufre o de veneno. El autor opina que estas vigas pertenecen al mito del eje del mundo y se pueden comparar con el árbol simbólico que une los tres mundos: el subterráneo, la tierra y el cielo.

Abstract

A study of the Galician legend about two underground beams: one made of gold and the other one of sulphur or poison. It is suggested that they pertain to the mythical world-axis and that they may be compared also with the symbolic tree linking the three worlds: the underworld, earth, and heaven.

Dice Mircea Eliade que cuando se estudian *las sociedades rurales europeas se tiene la oportunidad de comprender el mundo religioso de los agricultores neolíticos. En muchos casos, las costumbres y las creencias de los campesinos europeos representan un estado de cultura más arcaico que el atestiguado por la mitología de la Grecia clásica* (1998, 120). Yo no creo que podamos retrotraer tanto los orígenes de las creencias sobre la viga de oro o *trabe de ouro* como se llama en Galicia; pero sí podemos ir muy atrás, por lo menos, y con bastante seguridad, hasta la llegada de los suevos a esta tierra.

Este estudio ha tenido una larga gestación. Hace varios años leí un artículo de un viejo amigo y maestro, el arqueólogo Antonio Blanco Freijeiro, en el que decía textualmente: *la leyenda que habla de dos traves o vigas enterradas, la una de oro y la otra de azufre, carbón o asfalto, nos pone sobre una pista aceptable por cuanto en estas últimas sustancias tenemos ya nítidas alusiones al Infierno y al eventual fin del mundo que esas vigas sostienen. Las dos vigas, como sugiere Isidoro Millán, pueden tener relación con el mitologema céltico de las dos columnas que soportan el cielo* (Blanco Freijeiro, A.1975, 4). Desde que leí esta opinión han pasado más de treinta años y, que yo sepa, no se ha aclarado todavía el origen y significado de la enigmática viga de oro que aparece en varias leyendas gallegas sobre tesoros enterrados. Ni Blanco Freijeiro, ni Isidoro Millán desarrollaron en estudios posteriores las hipótesis que se mencionan en esa cita de Blanco Freijeiro. Luis Monteagudo García en un magnífico estudio sobre la religiosidad *callaica*, publicado en 1996, volvió a plantear la posibilidad de que la «viga de oro» *sea un eco del eje central que une las tres regiones: Cielo, Tierra, Infierno, pasando por una abertura*

*Fernando Alonso Romero es catedrático de Historia y cultura de los países de habla inglesa, en la Universidad de Santiago de Compostela.

¹ Un resumen de este trabajo se presentó en el III Congreso Transfronterizo de Estudios Celtas (España-Portugal). (Ortigueira, VIII, 2009)

o agujero, que a los hombres sirve para transmitir sus ofrendas (Monteagudo García, L. 1996, 61). Sin embargo, Luis Monteagudo no se ocupó de desarrollar dichas hipótesis en ninguna de sus publicaciones. Igualmente, las numerosas referencias a esas vigas que aparecen en los estudios sobre leyendas, se limitan a contar la existencia de extrañas *trabes* o vigas en diferentes localidades gallegas, así como a interpretarlas siguiendo el método de la antropología actual, poco interesada en análisis con una perspectiva histórica; lo que ha llevado en varias ocasiones a atribuir un origen reciente a creencias surgidas en épocas remotas.

Es evidente que la supuesta existencia de tesoros escondidos bajo tierra, que se describen en los cuentos y en las creencias legendarias de muchos países, dio lugar en épocas de dificultades de subsistencia, a que la mentalidad popular pusiera sus esperanzas salvadoras en la localización de tesoros fabulosos. En esos relatos se habla también de guerreros, de dragones y de otros enemigos o peligros mágicos que pueden acabar con la vida del que intente apoderarse del tesoro. Generalmente en las leyendas gallegas de tesoros ocultos en los castros, su guardián monstruoso suele ser una culebra enorme (Ayán Vila, X. y Ameixeiras Sánchez, F. 2002, 158). La interpretación de los relatos legendarios que efectúa la antropología actual es evidentemente válida, sin embargo, no debe descartarse un análisis más profundo que nos permita ver más atrás en el tiempo. Hay también autores que opinan que las leyendas y creencias sobre los tesoros de los *mouros* fueron utilizadas por la religión católica en *las prédicas de los cleros que hablan de la inutilidad de conseguir pequeños goces que a la larga acarrearán grandes males*, porque afanarse en la búsqueda del oro trae consigo la ira divina que castiga la ambición (Alonso Ponga, J. L. y Mañanes, T. 1986, 278-279). Evidentemente esta observación pudo contribuir a la conservación de los relatos sobre tesoros en la mentalidad rural, como también contribuyó el hallazgo de objetos arqueológicos de oro o de plata en diferentes lugares, no sólo en Galicia sino también en otras regiones de España, como torques, pulseras, brazaletes, tazas y otras piezas áureas del Calcolítico y de la Edad del Bronce principalmente (Flores del Manzano, F. 1998, 190). Sin embargo, hay otros casos, como bien señala Constantino Cabal (1987, 339), en los que estas explicaciones eruditas no sirven para analizar la creencia en la supuesta existencia de tesoros en lugares en los que ni hay restos arqueológicos, ni tampoco antiguas minas de oro. Pero comencemos primero con la mención de algunas de las creencias que se conservan sobre la viga de oro o *trabe*, como se dice en gallego, que viene del latín *trabs*, *abis* = viga, **árbol elevado**, techo de una casa, **obelisco**. Ya en este significado vemos la primera pista para seguir la línea sugerida por Isidoro Millán. La mayor parte de los relatos sitúan las vigas en relación con algún castro o *castelo* (Taboada Chivite, 1980, 193-194). *En casi todos los sitios se habla de dos trabes, una de oro y otra de alquitrán, que a veces van de castro a castro, o de un monumento a otro, atraviesan caminos, ríos... Puede haber solamente una «trabe de ouro» pero si hay dos hay que tener mucho cuidado pues si se coge la de alquitrán, explota con grandes llamas que queman todo, incluso una comarca entera en siete leguas a la redonda o siete parroquias. Esta «trabe» de alquitrán también puede ser de veneno o de peste... El significado de este mito podría ser una defensa que idearon los encantadores de tesoros para librarse de los profanos o una alusión al riesgo que corre todo el que emprende una operación mágica.* (Risco, V. 1950, 409; 1979, I, 329-330).

En algunos casos los relatos sobre esas vigas se conservan en coplas o fórmulas rimadas, como la siguiente:

*Dende o Couto de Louredo
 á fonte de Berbentelo,
 hai unha trabe de ouro
 e outra de veneno.* (Mugares, Toén. Ourense). (Risco, V. 1979, I, 327).

González Reboredo, uno de los autores actuales que más se han ocupado de la recopilación de leyendas gallegas, cuenta que *en el castro de Morgadán (Carballedo, Lugo) hay tres trabes, unha de ouro, outra de prata e outra de alquitrán, que está no meio das duas. O que lle toque a esta derradeira morre abrasado* (1971, 70). Comenta este investigador que en estos relatos generalmente hay sólo dos vigas: una de oro y otra de alquitrán. De manera que el que encuentre la de oro se hará rico, mientras que el que tenga la desgracia de encontrar la otra *se non morre abrasado polo seu lume, será para sempre disgrazado e levará a disgraza ós seus parentes e achegados* (González Reboredo, 1971, 79). El comentario que hace este autor se limitará a señalar que *os tesouros están, as máis das veces, rodeados de múltiples protectores e de incontables simulacións que provocan o fracaso na súa conquista* (González Reboredo, X.M. 1983, 19). Un análisis más profundo lo realizó Taboada Chivite, algunos años antes, al mencionar que en el castro de Morgadán la viga de oro la guarda una serpiente; lo que, en su opinión, recuerda el tesoro del rey Nifling, en los Nibelungos, custodiado por el dragón Fafnir, y aún otras leyendas anteriores de la mitología germánica (1980, 194). En las leyendas de Islandia y Escandinavia hay numerosos ejemplos de tesoros guardados por dragones y amenazas de fuego (Magnusson, M. 2004, 198). Recordemos esta observación puesto que más adelante veremos el componente germánico que puede tener la creencia sobre la viga de oro.

En el folklore británico hay varios ejemplos de túneles o pasadizos subterráneos que recorren varios kilómetros y que incluso pasan por debajo de algún río o comunican una parroquia con otra. Nadie ha podido jamás apoderarse de esos tesoros pues todos están guardados por serpientes monstruosas o por algún animal fantástico (Bord, J. and C. 1976, 24 y ss. Westwood, J. 1987, 495). Sin embargo, en el folklore de esos países no hay ningún testimonio sobre la viga de oro. Tampoco debemos confundir las leyendas gallegas sobre minas de oro con la leyenda de la viga pues ambas poseen orígenes diferentes. Puesto que en muchos castros se habla de una mina que pasa por debajo de un río, como en el castro de Picadizo (Rois.Padrón) o incluso de dos minas, como las del castro de Retén: una llega hasta la iglesia de Iria y la otra a la cima del monte Meda, también en Padrón (Puente Míguez, J. A. *et al.* 1976, 139, 144). La explotación masiva de los yacimiento de oro que realizaron los romanos en el Noroeste de España estuvo relacionada también con los castros; de ahí las versiones legendarias que quedaron sobre esa actividad, además de los pozos verticales y de galerías horizontales en las que introducían agua para desmoronar la tierra con el fin de lavar y decantar el oro. Pero nunca utilizaron compuestos químicos para la decantación del oro pues no se conocieron hasta el siglo XIX (Gómez-Tabanera, J. M. 2002, 399-404). Según la opinión del geólogo Nespereira Iglesias, las leyendas de la viga de oro poseen un fondo de verdad que se basa en que en muchas minas suele haber otros minerales como la arsenopirita, que es un compuesto mineral de azufre, hierro y arsénico y como impurezas presenta habitualmente oro y plata. Es evidente la toxicidad, veneno de arsénico, de ahí que se hable de trabes de veneno o de grandes peligros relacionados con ellas. Con respecto al alquitrán o al fuego que desprende se debe la hecho de que este mineral aurífero-arsenical al ser golpeado con el acero o con una roca muy silicia desprende

numerosas chispas. Por otro lado, el tema de la necesidad de desencantar a la serpiente o al guardián mítico del tesoro aurífero recurriendo a un experto o a un tratamiento técnico, es debido a que los yacimientos de arsenopirita aurífera no son fáciles de reconocer, puesto que son de color gris que en nada se parece al oro (Nespereira Iglesias, J. 1980, 213-214). Sin embargo, como bien dice ese autor, esta interpretación no sirve para explicar todos los componentes de la leyenda (pág. 215). En mi opinión, el considerar como viga de oro a las pequeñas partículas auríferas que puede haber en un yacimiento de arsenopirita, que no son fáciles de reconocer, así como las chispitas que produce el cuarzo al ser golpeado y que son totalmente inocuas; pero, sobre todo, otros aspectos que veremos en este estudio.

La gran mayoría de las leyendas sobre la viga de oro se encuentran en la zona norte de Galicia, algunos testimonios en la provincia de Pontevedra y, que sepamos, ninguno en Portugal. Tampoco encontramos estas leyendas en el folklore salmantino, ni en el extremeño, a pesar de que las minas de hierro y de oro fueron explotadas por los vetones y tuvieron importancia en la orfebrería (Sánchez Moreno, E. 2000, 210-211). A finales del siglo XIX se recogieron en Portugal muchas leyendas sobre tesoros fabulosos, pero tampoco en ellas se habla de vigas de oro. Por ejemplo, Pedroso cuenta en su obra que las *mouras* portuguesas que, como sabemos, son muy parecidas a las hadas británicas y germánicas, guardan inmensos tesoros en minas, pero están defendidos por *mouros* encantados. A veces esos tesoros se ocultan en dos recipientes: en uno de los cuales se encuentra el oro y en el otro la peste; pero nadie se atreve a buscar ese tesoro por temor a equivocarse de recipiente (Pedroso, C. 1988, 220). Lo que nos muestra que también en el folklore portugués existe un guardián mítico, una figura característica cuyo significado veremos más adelante. En Asturias tampoco encontramos leyendas sobre la viga de oro. Lo más parecido a ella es lo que los asturianos llaman *grade de oro*, o lo que es lo mismo: una grada; nombre con el que en Galicia se conoce también al armazón de vigas sobre el que se sustenta el hórreo; cuyas leyendas se parecen también a las asturianas. En Asturias la *grade de oro* se puede encontrar en el fondo de una cueva, de un pozo o de un río. Y en algunas versiones se dice que la *grade de oro* sale en la noche de San Juan. Aunque es más frecuente hablar de arcas de oro y arcas de veneno, que se encuentran siempre juntas. Si se abre la del oro todos se hacen ricos, pero se morirán si abren la del veneno, hasta incluso los habitantes de varios pueblos (Suárez López, J. 2001, 152 y ss.). La relación de la viga de oro con la noche de San Juan se menciona también en la leyenda de San Xoan da Coba (Ponte Ulla). Se dice que esa noche aparece una viga de oro de la que cuelga una campana, que toca sola a maitines y que a su son se levanta un monje sobre esa viga de oro, que está enterrada bajo los cimientos de un antiguo monasterio, del cual apenas quedan restos (Reimóndez Portela, M. 1990, 106). Es importante señalar la coincidencia de la fecha de la noche de San Juan con el solsticio de verano. Sin duda, el mito de la viga de oro tiene también un componente cronológico que convendrá analizar más adelante.

Son frecuentes los relatos de vigas de oro que van de castro a castro; como la del castro del monte Neme que llega hasta el lugar de Rodo (San Breixo de Oza, Carballo. A Coruña), situado a un km. al N. aproximadamente. Suelen ser los *mouros* los que guardan estas vigas, junto a las cuales hay también otra de alquitrán o de azufre. En algunos casos se dice que por encima de esas vigas de oro solían pasar los carros (Rodríguez Casal, A. 1975, 56, 42, 94 y ss.). En el castro Valente, en San Miguel de Barcala (A Estrada) decían que había una viga de oro debajo de un camino sobre el que pasaban los carros; y que sus

ruedas al ir gastando las piedras de las rodaderas llegarían hasta ella (Reimóndez Portela, M. 1990, 77). La viga también podrá ser descubierta algún día por la reja de un arado o por la pata de una cabra (Cuba, X. R. et al. 1999, 251); creencia ésta muy antigua pues ya Justino, el historiador latino del siglo III d. C., decía que Gallaecia era tan rica en oro que el arado arrancaba frecuentemente terrones de oro (Santos Yanguas, N. 2006, 237). Pero sobre el oro gallego y asturiano hay otros autores que nos hablan también de las técnicas de minería que utilizaban los romanos, como Marcial, Plinio, o Silio Itálico, que muestran cómo el oro era una de las fuentes principales de ingresos que tenían los romanos (Senen López Gómez, F. 1985, 38. Sastre Prats, I. 2001, 259). La explotación minera de las vetas auríferas dejó recuerdos en el folklore de Asturias y de Galicia. Así en Corralín, en el Concejo de Ibias. Asturias, quedan señales de los yacimientos que explotaron los romanos, lo que dio lugar al dicho popular: «*Corralin, cuenca de oro. Tiras una piedra y es un tesoro*» (De Llano Roza de Ampudia, A. 1977, 148). Por otro lado, las cabras relacionadas con tesoros aparecen en otros mitos galaicos sobre yugos de oro, como el que dicen que con el paso del tiempo descubrirán las patas de una cabra bajo una gran roca llamada El Castillo, que está en el pico Caxado, una de las cimas de la sierra Faladoira (A Coruña). (Dafonte, M. 1905, 5-6). Pero para no alejarnos de nuestro estudio, dejamos este aspecto para otro trabajo.

EL COMPONENTE GEOGRÁFICO

En nuestro intento por analizar los orígenes y el significado de la viga de oro siguiendo la línea de investigación sugerida por Blanco Freijeiro y Millán González-Pardo, veamos primero la característica geográfica que esta leyenda posee. Su relación con los castros o con cualquier otro monumento significativo no es casual. Diferentes tipos de lugares sacralizados, a veces muy distantes unos de otros, pueden estar conectados entre sí por antiguas vías de comunicación reales o imaginarias; así como también se puede ver esa relación en los testimonios legendarios o en las creencias (Vaitkevièius, V.2004, 48). Recordemos que en algunas de las descripciones de la viga de oro ésta pasa por debajo de un camino, aunque lo más frecuente es su relación con un monte o un castro. Los montes en los que antiguamente se rendía culto a las divinidades celestiales, en muchos de los cuales se levantan santuarios cristianos al igual que en determinadas fuentes y corrientes de agua, han servido de límites para señalar territorios entre castros; límites que posteriormente repetirían también las demarcaciones territoriales, que en otros tiempos eran propiedad de diferentes tribus (García Fernández-Albalat, B. 1999, 41). La sacralidad del territorio podía también venir dada por la divinidad que se veneraba en un determinado lugar; en Irlanda ese lugar tenía especial veneración en relación con la realeza debido al matrimonio simbólico que se celebraba entre el rey y la diosa del lugar (Wait, G. A. 1985, 266). En Irlanda, según Gerald of Wales, que visitó esa isla en 1183, había una piedra en la colina llamada Uisneach, en Westmeath, que decían que señalaba el centro del territorio irlandés, al cual dividían en cinco partes iguales. *Se cree que esta piedra es el ombligo de Irlanda* (Gerald of Wales, 1982, cap. 88). Era pues ese lugar un *omphalos*, es decir, un lugar en el que se suponía que existía una comunicación entre el mundo terrenal y el celestial. Rosa Brañas señala en su obra «Deuses, heroes e lugares sagrados» la posibilidad de que también en Galicia existiera un culto onfálico puesto que los topónimos galaico-lusitanos: Carne y Crougea se pueden considerar como piedras capitales o sagradas (2000, 71 y ss). En Galicia el culto indígena prerromano que se realizaba en los montes se transformó con

la llegada de los romanos en un culto a Júpiter, sobre todo a partir del siglo II (Penas Truque, M^a A. 1986, 139-140). García Fernández-Albalat añade que *el territorio se configura tomando como punto de referencia al espacio sagrado y, a partir de él, se reordena toda la vida económica y social de la población*. Según esa autora, la piedra situada bajo la basa de una de las columnas del santuario de Santa. María de Aguas Santas era una «piedra onfálica», un centro primordial que representaba el punto central de confluencia entre las fuerzas de la tierra y del universo, es decir, un ómphalos o santuario central (1999, 55).

De la misma manera podemos deducir que la sacralización del territorio tribal se refleja en los límites geográficos que marcan los extremos de la viga de oro. Aquí radica precisamente uno de los aspectos importantes de esta leyenda: en que señala la pertenencia de un pueblo a un determinado lugar. Es por lo tanto una leyenda que tiene un marcado significado topográfico, que se encuentra, además, exclusivamente en una zona del Noroeste de España; por lo que se resalta su carácter autóctono enmarcado en un territorio en el que, entre otras culturas, se establecieron pueblos germánicos; sobre todo los suevos en el siglo V d. C. La delimitación del espacio sagrado se observa claramente en la versión más antigua de la viga de oro que conocemos. Se trata de la creencia que recogió el escritor George Borrow a principios del siglo XIX con ocasión de su viaje desde Padrón a Finisterre. Al llegar al pueblo de Os Ánxeles (Brión. A Coruña) dicho autor le preguntó a su guía el nombre del pueblo en el que se encontraban, a lo cual respondió éste: *se llama los Ángeles porque su iglesia la construyeron los ángeles hace ya mucho tiempo. Debajo colocaron una viga de oro que bajaron del cielo y que antes era una viga de la propia casa de Dios. Va por debajo del suelo desde aquí hasta la catedral de Compostela* (Borrow, G. 1905, 29; 415). Ahora bien, el nombre antiguo de Santa María dos Ánxeles era Santa María de Perros, pero a finales del siglo XVI el arzobispo de Santiago de Compostela, don Francisco Blanco de Salcedo (1574-1581) *le mudó el nombre y la mandó llamar Santa María de los Ángeles*, aunque su iglesia primitiva se construyó en el siglo XII (González Pérez, C. 1998, 223, 247). ¿A qué se debió este cambio? Lo más probable es que esa leyenda la conociera dicho arzobispo y la utilizara para reforzar la cristianización de ese lugar, que estaba identificado con un topónimo inadecuado; pues parece evidente que la referencia a Dios y a los ángeles constructores es un añadido a la versión tradicional que conocemos de la leyenda de la viga de oro. En mis intentos por encontrar en ese pueblo a algún vecino que recordara todavía dicha leyenda, realicé una visita a Os Ánxeles en el mes de julio del año 2009, en compañía de un amigo: el Dr. David Green, profesor de la Universidad de Boston. Pero ninguna de las personas con las que hablamos la conocían, ni siquiera D. Elisardo Rivas Lesta, nacido en 1920, que había sido monaguillo de la iglesia de Os Ánxeles unos cien años después de la fecha en la que Borrow la oyó relatar. Sin duda, el paso del tiempo, y una visión menos «imaginativa» del mundo celestial que transmitió el clero en los últimos tiempos, fueron responsables de ese olvido. A pensar así me lleva la posibilidad de que con esa cristianización se ocultaba algo más que no podemos ver todavía sin un análisis más profundo.

En la versión que recogió Borrow en Os Ánxeles, el lugar está santificado por el simple hecho de tener en su subsuelo una viga de «la casa de Dios»; así se valoriza el espacio cristianizado utilizando para ello una creencia conocida también en otros lugares pero en cuyas versiones no se menciona a ninguna divinidad. También es importante resaltar que en esta versión solamente hay una viga, la de oro; lo cual nos permite sospechar que esta

creencia de los Ánxeles posee también una significación cósmica, puesto que esa viga va desde ese pueblo hasta la catedral de Santiago de Compostela, cuyas torres se pueden ver desde la iglesia actual de Os Ánxeles si nos situamos en la puerta del cementerio, exactamente detrás del ábside y mirando hacia el Este. La mención de la catedral es evidentemente una cristianización de la versión original, porque lo que se oculta con ella es la dirección oeste-este que sigue dicha viga, que va por debajo del suelo desde la iglesia de los Ánxeles hasta la catedral de Santiago. Por lo tanto, según esa creencia, la viga está orientada hacia el lugar por donde en los Ánxeles se ve salir al Sol en una fecha cercana al equinoccio, puesto que la mayoría de las iglesias poseen una orientación equinoccial. Aunque en este caso la viga no apunta exactamente hacia el equinoccio debido a que la longitud de la Ánxeles no se corresponde con la de Santiago. A pesar de que hay muy pocos grados de diferencia, esto no anula las connotaciones cosmológicas que tenían nuestros antepasados galaicos del espacio territorial circundante. Los lugares de puesta y salida del Sol marcaban en este caso los límites extremos del territorio sacralizado, del espacio que pertenecía a la tribu que habitaba en ese lugar. Siguiendo esta interpretación podemos comprender la dificultad que entraña conseguir la viga de oro. Sencillamente porque ésta es un rayo de Sol que recorre el mundo subterráneo en el que se introduce este astro todas las noches por el oeste para surgir al amanecer por el este. De ahí que los límites espaciales del territorio de la tribu local se midieran tomando como punto de referencia el castro en el que se habitaba y desde que se observaba el recorrido del Sol. Así, el castro era como un centro cósmico, un centro del mundo de esa tribu y del territorio que se podía abarcar desde él. Al mismo tiempo, el mundo subterráneo de ese territorio era también propiedad de la tribu porque también por el se desplazaba el Sol para penetrar en su morada inferior, en ese mundo en el que tantas culturas sitúan su mundo de los muertos. De ahí que tanto el espacio geográfico en el que respiraba la tribu, como el situado en el interior de la tierra estuvieran ambos dotados de una sacralidad que va más allá del ámbito de la tribu; sobre todo el mundo subterráneo al que va el Sol todos los días para habitar en su «palacio de oro» con vigas de oro, porque sus rayos se transforman en ese metal al penetrar bajo tierra. Es esta una visión mítica del simbolismo que posiblemente podría tener la viga de oro. Esta hipótesis se refuerza si la comparamos con la creencia de los beréberes sobre el Sol. Para los cuales las vetas de oro que aparecen en las minas son rayos hijos del Sol, que quedaron aprisionados en el interior de la Tierra por desobedecer a su padre al pretender calentar la Tierra durante más tiempo del debido; por ello el Sol los condenó con su contundente sentencia: *Quedáis, desde hoy, excluidos para siempre de mi casa. Viviréis en la Tierra misma, más no en su faz externa, sino en su vientre* (Topper, V. 2003, 44). Nuestra hipótesis se completa también con la creencia vasca según la cual el Sol luce durante la noche debajo de la Tierra (Barandiarán, J. M. 1997, 27), por eso en Azoleta (Valcarlos) se le dirigía al Sol la siguiente plegaria: *Santo Sol, danos la luz de vida y de muerte* (Satrústegui, J. M. 1980, 55). Sin embargo, para estar seguros de que la leyenda de la viga de oro posea un componente astronómico, necesitaríamos comprobar su orientación en todas sus versiones legendarias, cosa que no hemos hecho, y verificar si sus extremos señalan algún punto determinado del horizonte en relación con alguna fecha significativa del orto u ocaso solar.

Con respecto a la viga de oro que, según el relato que recogió Borrow, *antes era una viga de la propia casa de Dios*, es difícil averiguar el origen de esta relación de la viga con la casa de Dios pues entre las antiguas creencias hebreas está la de que en el Paraíso hay

siete casas y el Mesías vive en la Quinta Casa que tiene vigas de oro y de plata (Graves, R, y Patai, R. 1969, 82). Pero hay que recordar también la posibilidad de que esta creencia tenga una influencia precristiana puesto que en la mitología griega se resalta el valor del oro al describir el palacio de Helios sostenido sobre columnas de oro, que algunos autores comparan con las columnas que sostienen la bóveda celestial (Propp, V.1981, 438), y hay varias referencias a las casas de oro de los dioses; a veces también de plata y de piedras preciosas, y los dioses se sientan en tronos de oro y beben en copas de oro (West, M. L.1999, 112; 2007, 154). En la «Eneida» hay referencias a techos de oro con el fin de resaltar lo sobrenatural (VI, 9.13) y Ovidio en «Las metamorfosis» cuenta que *el palacio del Sol era elevado por sus altas columnas, insigne por el oro que brillaba en él por todas partes y por el carbunco que centelleaba* (Libro, II, Fábula I. Trad. De Crivéll, F. 1967). A finales de la República romana la forma de realzar la importancia de los palacios celestiales se traslada también a los edificios públicos, y se adornaban sus techos con paneles y vigas doradas (Freeman, J. A. 1975, 256-264). Esta forma de glorificar a las divinidades celestiales la encontramos también en la mitología germánica. La fuente de los mitos germanos son los «Eddas» en verso y en prosa. Los más antiguos son los conservados en verso, que datan del siglo IX d. C., mientras que el «Edda» en prosa y la «Historia danesa» de Saxo Gramático son de principios del siglo XIII. El «Edda» en prosa lo compuso Snorri Sturluson (Branston, B. 1960, 127). En el poema «Grimnismal» se dice que los edificios de los dioses tienen techos de oro, como el palacio de Odin (Davidson, H. E.1993, 70, 80). Su casa se llama *Gladshheim* («Hogar alegre») y es de oro puro por dentro y por fuera. Así la describe en el siglo XIII Snorri Sturluson en su obra «Edda Menor». La casa *Glitnir*, donde mora el dios germánico Forseti, tiene paredes y pilares de oro. También se relata en la «Edda Menor» que en el extremo Sur del cielo se encuentra la sala más hermosa del mundo; es más brillante que el Sol, tiene un techo de oro y se llama *Gimle* (Snorri Sturluson, 1984, 49), que significa «palacio tejado de oro». (Branston, B. 1960, 195, 554).

La asimilación de la viga de oro con la casa de Dios resulta ser también, como opina Eliade al hablar el árbol cósmico, del pilar del mundo, o del poste de la casa: que simboliza la unión del cielo con la tierra, una unión relativamente fácil en las sociedades arcaicas, porque el deseo principal es situar de un modo permanente al hombre en un espacio sagrado, en el «centro del mundo» (1974, II, 166). Sobre culto al pilar, a la columna o al betilo, característico de los cultos semitas y también micénicos, recordemos el relato bíblico del sueño de Jacob, que durmió sobre una piedra y durante su sueño vio una escalera que llegaba hasta el cielo por la que subían y bajaban los ángeles, y escuchó la voz de Dios que venía del cielo proclamando que era el Dios de Abrahán; por lo que Jacob consideró que allí estaba la puerta del cielo, con lo cual erigió la piedra, realizó una ofrenda ritual de aceite sobre ella y la llamó *Beth-el*, es decir, «la casa de Dios». («Génesis».28.10-19). En el siglo II Pausanias (X, 24, 6) cuenta que uno de los *ómphalos* era el de Delfos, que todavía en su época se ungía con aceite de oliva y se cubría de lana virgen. (López Ruiz, C. 2005, 121). Otro aspecto a resaltar de esos cultos es que a veces se veneraban tres o más pilares o columnas. Por ejemplo, en algunas estelas cartaginesas aparecen representados tres pilares (Evans, Arthur, J. 1901, 112, 132, 138 y ss.).

EL COMPONENTE INICIÁTICO

Algunos autores defienden la posibilidad de que la viga de oro posea algún tipo de relación con algún rito iniciático. Veámos al comienzo de este estudio que Risco opina

que puede haber *una alusión al riesgo que corre todo el que emprende una operación mágica*. Probablemente una acción que deberá realizar el que quiera obtener una recompensa al valor, pues las virtudes de dicha recompensa, o los daños del fracaso en caso de no poder conseguir el tesoro soñado, se extienden también al pueblo al que pertenece (Callejo, J. y Canales, L. 1995, 162). El que desee apoderarse del fabuloso tesoro sabe que tendrá que correr un gran riesgo. La viga es difícil de conseguir porque se encuentra bajo tierra; en un lugar en el que el hombre que logre acercarse a ella deberá ser muy precavido puesto que a su lado la protegen una o dos vigas mortíferas: una de veneno y otra de azufre; el contacto con cualquiera de las dos acarrea la muerte. Es como si esa viga de oro estuviera defendida por monstruos, por uno o dos animales fabulosos dispuestos a acabar con la vida del héroe que intente conseguirla. La viga es así, al igual que el árbol cósmico o la columna central que sostiene el mundo, una imagen mítica que se sitúa, como dice Eliade en *regiones inaccesibles guardadas por monstruos*; en un lugar sacralizado. Al árbol cósmico no se puede llegar con facilidad ni salir victorioso del enfrentamiento con la bestia que lo protege. Solamente los héroes pueden hacerlo y dar muerte a ese monstruo que defiende *al árbol o a la hiedra de inmortalidad, a las manzanas de oro, al vellocino de oro, etc.* Añade Eliade que *el hecho de llegar hasta ellos equivale a una iniciación, a una conquista* (1974, II, 163). Son muy numerosos los mitos y las leyendas que narran los obstáculos con los que se encuentran los héroes cuando intentan penetrar en un *ámbito prohibido* que, según Eliade, *simboliza siempre un terreno trascendente: el cielo o el infierno*. De ahí derivan las leyendas y creencias en tesoros: de su vinculación con algún símbolo de la inmortalidad ubicado en un espacio sagrado (1974, II, 215, 231). Hay también en la búsqueda iniciática un componente masculino, pues es siempre el hombre el que se arriesga a buscar el tesoro en las entrañas de la Madre Tierra, aunque Ortiz-Osés ve en ello también un proceso de transformación, de relación con la muerte al penetrar bajo tierra y de resurrección con la vuelta a la superficie. Proceso que interpreta como una aceptación de la feminidad masculina (1980, 127).

EL COMPONENTE ONFÁLICO: EL ÁRBOL COMO PILAR DEL MUNDO

Veámos anteriormente la posibilidad de que en Galicia hubiera existido, según Rosa Brañas y García Fernández-Albalat, un culto onfálico. En el mundo céltico los santuarios solían estar al aire libre; podía ser la cima de una montaña, un claro en el bosque y principalmente un árbol sagrado. Según Tácito la tribu de los semnones, que pertenecía a una de las familias más antiguas de los suevos, sentía un profundo temor y respeto por un bosque sagrado en el que se realizaban sacrificios humanos en honor de la divinidad que allí moraba («Germania», 39). Los celtas galos creían en la existencia de una columna que soportaba la bóveda celestial y en la posibilidad de que ésta se derrumbara sobre sus cabezas (Pausanias, X, 23; Justino, XXIV, 8; Diodoro, XXII. (Sopeña, G. 1987, 55. Marco Simón, F. 1986, 67). Cuando los embajadores danubianos se presentaron a parlamentar con el hijo de Filipo le dijeron que el único miedo que tenían era *a una catástrofe en el final de los tiempos consistente en la quiebra del soporte de la bóveda celeste* (Arriano, «Anáb.»; I, 4, 6; Estrabón, VII, 3, 8. (Sopeña Genzor, G. 1995, 229). El árbol sagrado era considerado como una especie de pilar en el que descansaba la bóveda celeste; de esta creencia surgió el concepto del «Árbol del mundo», del que quedan testimonios por todo el norte de Europa originados por el antiguo culto que se rendía al árbol sagrado como pilar del mundo y, por lo tanto, relacionado con las divinidades celestes: como Júpiter con

el roble o el dios Thor con el serbal (Krappe, A. H. 1964, 233 y ss.). En los orígenes remotos del culto al árbol se encuentra el dedicado al «Árbol de la vida» de la tradición bíblica, una antigua forma de representar a la divinidad primigenia (Barroso Cabrea, R. y Morin de Pablos, J. 1993, 21). *El pilar cósmico, el tronco del árbol o el «Árbol de la vida» es un símbolo hiero-cósmico del espacio sagrado* (Riesco Álvarez, H. P. 1993, 67). Una de las primeras representaciones del «Arbol del Mundo» aparece en el llamado «anillo de Nestor», que Sir Arthur Evans fechó a mediados del siglo XVI a. C. Se encontró en una tumba de Thisbê, en Beocia (Grecia). En ese anillo además del árbol se representa también la visión del Más Allá que tenían los minoicos (Evans, A. 1925, 73). En la literatura antigua irlandesa se mencionan varios árboles en los que se creía que habitaba una divinidad por cuyo motivo se consideraba un sacrilegio tocarlos. Se conocían con el nombre de *bile*, que significa árbol grande, tronco de árbol y mástil (Ohogain, D. 1990, 178. Mackillop, J. 1998, 37). Los ritos de investidura real que realizaban los celtas se celebraban indistintamente bajo un árbol determinado o sobre una piedra específica (García Quintela, M. 2007, 279). Cada tribu céltica o confederación de tribus poseía su propio árbol sagrado junto al que se proclamaba al rey de cada tribu. Sin duda, al igual que el «Árbol del mundo», o «axis mundi», cada tribu suponía que su árbol se encontraba en el centro de su dominio territorial. En los «Anales irlandeses» hay comentarios sobre el comportamiento de tribus enemigas que invadieron nuevos territorios y derribaron el árbol sagrado de la tribu contraria con el fin de desmoralizarla con el talado de su «árbol de la vida» (MacCana, P. 1970, 50). En la literatura céltica irlandesa hay también referencias al «árbol del Otro Mundo», que en la obra «Rennes Dindshenchas» aparece descrito un *árbol que brilla como el oro* (Stokes, W. 1894, 430. Davidson, H. R. 1988, 180).

El «axis mundi» es una creencia que se encuentra en diferentes culturas que consideran que el cielo se sostiene sobre un pilar que sirve de soporte al cielo y que al estar en la tierra conecta al mundo superior con el inferior; en el primero se encuentran los espíritus benefactores y en el segundo los malignos (Tejera Gaspar, A. 1987, 20). En el folklore búlgaro se conoce con el nombre de «Pilar de oro» sobre el que gira el mundo, pilar que algunas tribus siberianas llaman el Pilar del caballo de oro» (Kolev, D. and Koleva, V. 1997, 76). Los que nos permite sospechar que el famoso «caballito de Calaceite» (Teruel), del siglo V a. C., además de su simbología solar, generalmente reconocida por los arqueólogos (Blázquez, J. M. 1977, 252 y ss), muestra también la imagen del pilar del mundo, representada en la columna de bronce que atravesando el lomo del caballo (símbolo solar) sostiene un disco, posiblemente el cielo y se apoya en una base circular con adornos foliáceos, posiblemente la tierra.

Los antiguos sajones tenían como símbolo del dios del cielo a un pilar al que llamaban *Irmingsûl*. En el año 772, según el «Chronicon Laurissense» (ca.800), Carlomagno derribó un gran tronco de árbol al que los nativos rendían culto bajo ese nombre en un lugar cerca de Eresburg (ahora Ober-Marsberg, en Westphalia. Alemania). (Cook, A. B. 1965, 53). El *Irmingsûl* estaba en un gran espacio sagrado en el que además había un bosque y un templo con tesoros de oro y plata. Rodolfo de Fulda (ca.860) en la obra «Translatio S. Alexandri», cap. 3 (MGH, II, p. 676). Fernández Nieto, F. J. 2005, 602 dice que adoraban a un tronco de madera de gran tamaño levantado hacia el cielo al que llamaban *Irmingsûl*, que quiere decir *columna del universo que sostiene casi todas las cosas* (Ewing Thor, 2008, 50). El *Irmingsûl* de Eresburg no es el único testimonio que se conoce pues se encontró otro pilar semejante en el pantano sagrado de Oberdorla en Thuringia (Ewing Thor, 2008,

50). Esta misma imagen cosmológica la encontramos también en Roma (Horacio, «Odas», III,3), en la antigua India con el *Skambha* o pilar cósmico (Rig Veda, I, 105; X, 89, 4, etc). Y también entre los habitantes de las Islas Canarias (Eliade, M. 1998, 31), en donde los guanches parece ser que consideraban al Teide como *sustentador de cielo y tierra* (Tejera Gaspar, A. 1987, 20-22). A finales de la Edad Media en el norte de Alemania se mencionan las *columnas de Roldan*, en Suecia las *columnas de Thor* y entre los anglosajones las *columnas de Athelstane*. (Reinach, S. 1985, 163). Recordemos igualmente que los griegos creían que el cielo se sostenía sobre la espalda de Atlas. Herodoto relata que los libios creían que la columna del cielo era el monte Atlas (Libro IV, 401). Todos esos mitos indoeuropeos surgieron inspirados por la viga central de las cabañas primitivas que soportaban todo el peso de la techumbre (West, M. L. 2007, 345). Hay relatos en la antigua literatura escandinava y anglosajona en los que se menciona la existencia de una gran columna como soporte de los palacios y los templos, columna que recibía una gran veneración (Davidson, 1988, 22 y ss.). En algunos pueblos de Argel, así como en la India, se consideran sagrados el pilar central de la casa, la viga maestra y el umbral. En la India a la viga maestra se la invoca como «Señora de la casa» (Servier, J. 1964, 256. Cita de Hani, J. 2005, 233). Pero originariamente la sacralidad de la columna venía determinada por el árbol sagrado del cual procedía (Willets, R. F. 1980, 69).

El árbol del mundo de la mitología nórdica era *Yggdrasil*, es decir, un fresno. Las raíces del árbol cósmico *Yggdrasil*, según el poema «Grimnismál», se introducen en tres mundos diferentes: el Infierno bajo una, el país de los gigantes bajo otra y el mundo de los hombres bajo la tercera. Con ello se da a entender la proximidad de estos tres mundos mientras que el de los dioses está en el cielo (Davidson, H. R. 1988, 171). En el «Edda» de Snorre (cap.15) las ramas de ese árbol se extienden por todo el mundo y su copa llega al cielo (Hagen, S. N. 1903, 57-58). En el caldero de Gundestrup se representa el paso de una vida a otra por medio de la regeneración que se consigue con el caldero mágico, *pero los dos planos en los que se representa una comitiva de guerreros están separados por un árbol de tres raíces en posición horizontal, que separa la zona superior de la inferior. Se trata, por ello, del árbol que separa la vida de la muerte* (Sopeña Genzor, G. 1995, 230). En el yacimiento céltico de Manching se encontraron los restos de un árbol cultural, de 70 centímetros de altura, recubierto con una fina plancha de oro al igual que sus frutos, que parecen ser bayas. Según Fernández Nieto, este árbol tiene que ver con el culto que los celtas rendían al árbol como *sede de la sabiduría celestial y como centro de reunión*. Una de sus antiguas representaciones aparece en el caldero de Gundestrup. Restos de esas antiguas prácticas perviven en el árbol de Mayo (Fernández Nieto, F. J. 1999, 195-196). También Maier señala su origen céltico y su relación con el culto que se rendía a determinados árboles como la encina, el laurel, el mirto y el olivo. A su procedencia céltica nos llevan igualmente los motivos decorativos con forma de triskel descubiertos junto al árbol (Maier, F. 1991, 241-149).

El árbol sagrado englobaba en su simbología religiosa la conjunción de tres zonas cósmicas: el mundo del infierno, la superficie de la tierra y el espacio celeste. La pervivencia de todas o de algunas de sus características perviven en algunas tradiciones de la Península Ibérica: como el árbol de mayo, los árboles santos de muchas romerías, o las reuniones que algunos pueblos aún celebran al pie de una encina, por ejemplo, en algunos ayuntamientos de Burgos (en Sotoscueva) y de Vizcaya. (Valdivielso Arce, J. L. 2002). En la romería que a principios del siglo XX realizaban en el solsticio de verano (el tercer

sábado de junio) los vecinos de San Millán de la Cogolla (La Rioja) hasta la llamada Cueva del Santo, los mozos solteros cortaban una encina o un roble y lo transportaban para levantarlo en medio de un prado. A continuación se subía a una de sus ramas un vecino casado, que debía ser el más anciano, y pronunciaba un sermón moral mientras todos los romeros lo escuchaban sentados en el prado alrededor del árbol (Calavia Sáez, O. 2002, 57). Pero en Galicia lo más interesante es comprobar que también aquí, además de las tradicionales celebraciones populares en torno a determinados árboles, se rindió culto al árbol *Yggdrasil*, probablemente debido a los suevos que ocuparon preferentemente el extremo del noroeste de España. Como testimonio de esta posibilidad existe un documento en el que aparece el árbol *Yggdrasil*. Es del año 1120, y se conserva en el Tumbo del monasterio de San Salvador de Pedroso. Dice que el Rey Alfonso VII y su madre la Reina Doña Urraca, ponen «coto» al monasterio de San Salvador de Pedroso: *...inde subit per Iuviam (río Juvia)...ad fontem Boy (hoy Aboy)...portum de Linares (Doso, Narón)...per Gavam, et inde ad quercum Edratil, et revertitur ad aquam Iuvie.* (Cal Pardo, E. 1984, 237).¹

Otro aspecto digno de notar son las fuerzas malévolas que obran en *Yggdrasil*, como el dragón o las serpientes que roen de continuo una de las raíces. Es corriente que en las leyendas sobre los pilares universales exista un agente destructor (Branston, B. 1960, 183, 190).

En el siglo II d. C. Máximo de Tiro relata que los celtas adoraban a Zeus al que representaban por medio de un gran roble («Logoi Philosophumena», II, 8. Ross, A. 1968, 278). Las grandes columnas de Júpiter encontradas en la Galia coronadas con una imagen de ese dios pueden ser consideradas como herederas del gran árbol en el que se reflejan los poderes de la divinidad (Ross, A. 1968, 33). Esa visión metafórica de la divinidad se refleja también en el nombre que, según Avieno, daban los celtas a una de las altas montañas de los Alpes, a la que llamaban «La Columna del Sol» («Ora Maritima», 643-646). Las columnas de Júpiter están decoradas con motivos foliáceos y tienen toda la apariencia de un tronco arbóreo y se conservan alrededor de 150 ejemplares (Sopeña Genzor, G. 1995, 230). Las columnas de Júpiter se levantaron en la Galia durante el dominio romano principalmente en el Moselle, en la cuenca central del Rhin y en los Vosgos. Una de ellas, la que se encuentra en Cussy todavía está en pie cerca de las fuentes del río Arroux. En su parte superior tiene una imagen de Júpiter mirando al Sol naciente. Algunas de estas columnas tienen en su base la representación de las estaciones del año, lo que refuerza también su relación con el Sol. A Júpiter se le representa generalmente montado en un caballo que lleva las patas delanteras apoyadas en la espalda de un gigante, una imagen probablemente debida a una influencia céltica (Davidson, H. R. E. 1988, 22 y ss.). En Inglaterra se conservan algunos ejemplares de columnas de Júpiter cristianizadas, como la de la capilla de los Santos Inocentes de la catedral de Canterbury (Henig, M. 2008, 192). Las columnas de Júpiter pueden mostrar una relación entre el mundo superior y el inferior. El caballo es un símbolo solar y la figura de Júpiter es una interpretación romana del dios celta del cielo. Además se muestra a un gigante monstruoso: sus piernas tienen forma de serpiente. Según Miranda Green, es probable que se pretenda reflejar *el combate entre las fuerzas negativas y las positivas representadas respectivamente por la noche y el día, la*

² Mi agradecimiento al Dr. Andrés Pena Graña y al Dr. Luis Monteagudo García por darme a conocer dicho documento.

oscuridad y la luz; es decir, los dos aspectos el superior y el inferior de la mitología céltica, y simultáneamente también las fuerzas de la vida y la muerte (Green, M. 1986, 63). Con lo cual su función es la de un pilar cósmico que sostiene al cielo y sobre el cual el dios Sol se muestra aplastando a la representación simbólica de las divinidades malignas del mundo inferior, de los seres ctónicos, del mundo del invierno, de los fríos, de la oscuridad. Restos de estos mitos los encontramos en las creencias que describen las luchas de los santos o de héroes que se enfrentan con dragones, serpientes monstruosas o tarascas (Eslava Galán, J. E. 1980, 192). Recordemos que en la mitología germánica las fuerzas malignas que están bajo una de las raíces de *Yggdrasill* son *Nidhöggr*, el Terrible Mordedor, dragón que roe de continuo la raíz que está encima de *Niflheim* (el territorio del hielo y la niebla también bajo la raíz de *Yggdrasill* donde están las serpientes) y también está la raíz de los Gigantes Helados (Branston, B. 1960, 183, 177).

De todo esto se deduce que las leyendas de la viga de oro que han llegado hasta nuestros días, pueden ser, como intuían Antonio Blanco Freijeiro e Isidoro Millán González-Pardo, el resultado de la interpretación popular de estos viejos mitos que hemos visto sobre el árbol del mundo o *axis mundi*. Pero, como decía al principio, este estudio ha tenido una larga gestación, sin embargo, soy consciente de que ha nacido prematuramente, pues todavía se pueden desarrollar muchos aspectos que apenas he apuntado: como la orientación astronómica de las vigas, las dimensiones del espacio geográfico que abarcan, su relación con las antiguas demarcaciones territoriales y con la toponimia de los accidentes geográficos, así como su posible existencia también en el folklore de otros países europeos no mencionado en este estudio. De manera que no podemos considerarlo concluido, sino simplemente iniciado; mostrando con ello una nueva vía de investigación sugerida hace más de treinta años por dos grandes investigadores amigos y maestros: uno arqueólogo, Antonio Blanco Freijeiro y otro filólogo, Isidoro Millán González-Pardo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO PONGA, J. L. y MAÑANES, T. 1986, Leyendas del Bierzo sobre «moros y tesoros». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXVI, pp. 271-279.
- AVIENO, *Ora Maritima*. (MANGAS, J. y PLÁCIDO, D. Eds.). Ediciones Historia 2000. Madrid, 1994.
- AYÁN VILA, X. y AMEIXEIRAS SÁNCHEZ, F. 2002, «Mamoas, castros e tesouros: a mourinda nas terras de Cuntis». En: *Traballos de Arqueoloxía e Patrimonio*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- BARANDIARÁN, J. M. 1997, *Mitología del pueblo vasco*. Ostoa, S. A. Lasarte-Oria.
- BARROSO CABRERA, R. y MORIN DE PABLOS, J. 1993, *El árbol de la vida. Un estudio de iconografía visigoda: San Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas*. Madrid, Ediciones B. M. M. & P.
- BLANCO FREIJEIRO, A. 1975. «Petroglifos de Pontevedra». *Bellas Artes*, año VI, nº 42; pp. 3-7.
- BLÁZQUEZ, J. M. 1977, *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid, Ediciones Cristiandad.

- BORD, J. and C. 1976, *The Secret Country*. Book Club Association.
- BORROW, G. 1905, *The Bible in Spain*. London, John Murray.
- BRANSTON, B. 1960, *Mitología germánica ilustrada*. Barcelona, Vergara Editorial.
- BRAÑAS, R. 2000. *Deuses, heroes e lugares sagrados*. Santiago de Compostela, Sotelo Blanco Edicións.
- CABAL, C. 1987. *La mitología asturiana*. Gijón, G. H. Editores.
- CALAVIA SÁEZ, O. 2002, *Las formas locales de la vida religiosa. Antropología e historia de los santuarios de La Rioja*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CALPARDO, E. 1984, *Monasterio de San Salvador de Pedroso en Tierras de Trascancos*. Diputación Provincial de La Coruña.
- CALLEJO, J. y CANALES, L. 1995. *Seres y lugares en los que usted no cree*. Madrid, Editorial Complutense.
- COOK, A. B. 1965. Zeus. *A Study in Ancient Religion*. New York, Biblo and Tannen, vol. 2.
- CUBA, X. R., REIGOSA, A. y MIRANDA, X. 1999. *Diccionario dos seres míticos galegos*. Vigo, Edicións Xerais.
- DAFONTE, M. 1905. O xugo d'ouro ó la leyenda del Caxado. *La Coruña Moderna*. Revista Semanal, nº 7. Año I. 19 de abril.
- DAVIDSON, H. R. E. 1988, *Myths and Symbols in Pagan Europe*. Manchester University Press.
- DAVIDSON, H. E. 1993, *The Lost Beliefs of Northern Europe*. London, Routledge.
- DE LLANO ROZA DE AMPUDIA, A. 1977, *Del folklore asturiano*. Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1ª edición en 1922).
- ELIADE, M. 1974, *Tratado de Historia de las religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- ELIADE, M. 1998, *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidós.
- ESLAVAGALÁN, J. E. 1980, *La leyenda del lagarto de la Malena y los mitos del dragón*. Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- EVANS, ARTHUR, J. 1901, «Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations». *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 21, pp. 99-204.
- EVANS, ARTHUR, J. 1925, «The Ring of Nestor: A Glimpse into the Minoan After-World and a Sepulchral Treasure of Gold Signet-Rings and Bead-Seals from Thisbê, Boeotia». *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 45, part I; pp. 1-75.
- EWING THOR, 2008, *Gods and Worshippers in the Viking and Germanic World*. Gloucestershire, Tempus, Strout.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. 1999, La federación celtibérica de Santerón. En: VILLAR, F. y BELTRÁN, F. (Eds), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania Prerromana*. Universidad de Salamanca, pp. 183-201.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. 2005, «Religión, derecho y ordalía en el mundo celtibérico: la federación de San Pedro Manrique y el ritual de las móndidas». *Acta Palaeohispánica*, 5 (2005), pp. 585-618.
- FLORES DEL MANZANO, F. 1998, *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura*. Mérida, Editora Regional de Extremadura.
- FREEMAN, J. A. 1975, «The Roof was fretted Gold». *Comparative Literature*, vol. 27, nº 3; 254-266.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. 1999, *Las rutas sagradas de Galicia*. Diputación de A Coruña.
- GARCÍA QUINTELA, M. 2007, «Etnoarqueología del roble ancho de Vizcaya». En: *Pasado y presente de los estudios celtas*. Ortigueira, Fundación Ortegalia, pp. 259-304.
- GÓMEZ-TABANERA, J. M. 2002, «Áureas Asturias: leyenda y realidad en torno a la riqueza en oro del Noroeste asturiano». En: *En torno al Bimilenario del Eo*. GÓMEZ-TABANERA (Coordinador). Consejería de Cultura. Principado de Asturias.
- GONZÁLEZ PÉREZ, C. 1998, *Brión. Historia, economía, cultura e arte*. Noia, Editorial Toxosoutos.

- GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. 1971, *El folklore de los castros gallegos*. Universidad de Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. 1983, *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo, Editorial Galaxia.
- GRAVES, R. y PATAI, R. 1969, *Los mitos hebreos. El libro del Génesis*. Buenos Aires, Editorial Losada.
- GREEN, M. 1986, *The Gods of the Celts*. Gloucester, Alan Sutton.
- HAGEN, S. N. 1903, «The Origin and Meaning of the Name Yggdrasil». *Modern Philology*, vol. I, nº 1, pp. 57-69.
- HANI, J. 2005, *Mitos, ritos, símbolos*. Palma de Mallorca, Editorial El Barquero.
- HENIG, M. 2008, «An Did Those Feet in Ancient Times»: Christian Churches and Pagan Shrines in South-East Britain (En: RUDLING, D. (Ed.), *Ritual Landscapes of Roman South-East Britain*. Oxford, Oxbow Books, pp. 191-206.
- KOLEV, D. and KOLEVA, V. 1997, «The Stellar Sky in Bulgarian Folk Tradition». En: *Actas del IV Congreso de la SEAC, Astronomía en la cultura*. Universidad de Salamanca, JASCHEK y ATRIO BARANDELA, F. (Eds.).
- KRAPPE, A. H. 1964, *The Science of Folklore*. New York, Norton Library.
- LÓPEZ RUIZ, C. 2005, «El dicho del árbol y la piedra. Sabiduría ancestral y árboles sagrados en Grecia y el Levante». En: OLMOS, R. et al. (Coordinadores), *Paraíso cerrado, jardín abierto*. Madrid, Ediciones Polifemo.
- MCCANA, P. 1970, *Celtic Mythology*. London, Hamlyn.
- MACKILLOP, J. 1998, *Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford University Press.
- MAGNUSSON, M. 2004, *Icelandic Folktales & Legends*. Gloucester, Tempus. Strout.
- MAIER, F. 1991, «Le petit arbre culturel de Manching». En: BRUNAU, J. L. (Director). *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde Méditerranéen*. Editions Errance. Paris, pp. 241-249.
- MARCO SIMÓN, F. 1986, «La religión de los celtíberos». En: *I Simposio sobre los celtíberos*. Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
- MONTEAGUDO GARCÍA, L. 1996, «La religiosidad callaica: estela funeraria romana de Mazarelos (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y *outeiros*». *Anuario Brigantino*, nº 19; pp. 11-118.
- NESPEREIRA IGLESIAS, J. 1980, «Consideraciones geológicas sobre las «trabes de oro»». *Boletín Auriense*, tomo X; pp.211-215.
- OHOGAIN, D. 1990, *Myth, Legend & Romance*. London, Ryan Publishing Co Ltd. London.
- ORTIZ-OSÉS, A. 1980, «Antropología hermenéutica vasca». En: ORTIZ-OSÉS et al., *Símbolos, mitos y arquetipos*. Editorial Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao.
- OVIDIO, *Las metamorfosis*. (Traducción de F. CRIVÉLL). En: *Poetas latinos*. Editorial E. D. A. F. Madrid, 1967.
- PEDROSO, C. 1988, *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- PENAS TRUQUE, M^a A, 1986, «Los dioses de la montaña». En: BERMEJO BARRERA, J. C. (Director), *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*. Madrid, Akal.
- PROPP, V. 1981, *Las raíces históricas del cuento*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- PUENTE MÍGUEZ, J. A. y RUIBAL DEL CASTILLO, J. R. 1976, «Castros en el entorno de Padrón» (La Coruña). *Gallaecia*, 2; pp.135-172.
- REIMÓNDEZ PORTELA, M. 1990, *A Estrada rural*. Diputación de Pontevedra.
- REINACH, S., 1985, *Orfeo, historia general de las religiones*. Madrid, Ediciones Istmo.
- RIESCO ÁLVAREZ, H. P., 1993, *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*. Universidad de León.
- RISCO, V. 1950, Los tesoros legendarios de Galicia. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. VI; 185-429.

- RISCO, V. 1979, «Etnografía: cultura espiritual». En: *Historia de Galicia*. Otero Pedrayo(Ed.). Madrid, Akal.
- RODRÍGUEZ CASAL, A., 1975, *Carta arqueológica del partido judicial de Carballo de Bergantiños (Coruña)*. Universidad de Santiago de Compostela.
- ROSS, A., 1968, *Pagan Celtic Britain*. London, Routledge & Kegan Paul.
- SÁNCHEZ MORENO, E., 2000, *Vetones: historia y arqueología de un pueblo prerromano*. Universidad Autónoma de Madrid.
- SANTOS YANGUAS, N., 2006, *Asturias, los astures y la cultura castreña*. Oviedo, KRK Ediciones.
- SASTRE PRATS, I., 2001, *Las formaciones sociales rurales de la Asturias romana*. Madrid, Ediciones Clásicas.
- SATRÚSTEGUI, J. M., 1980, *Mitos y creencias. Sobre etnografía vasca*. Editorial Txertoa. San Sebastián.
- SENÉN LÓPEZ GÓMEZ, F. 1985, Mitología y arqueología del oro gallego. *Revista de Arqueología*, nº 51; 36-44.
- SERVIER, J. 1964, *L'Homme et l'Invisible*, Paris.
- SNORRI STURLUSON, 1984, *Edda Menor*. Madrid, Alianza Editorial.
- SOPEÑA, G. 1987, *Dioses, ética y ritos*. Universidad de Zaragoza.
- SOPEÑA GENZOR, G. 1995, *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos célticos*. Institución Fernando el Católico. Diputación de Zaragoza.
- STOKES, W. 1894-5, «Rennes Dindshenchas». *Revue Celtique*, 15-16.
- SUÁREZ LÓPEZ, J., 2001, *Tesoros, ayalgas y chalgueiros. La fiebre del oro en Asturias*. Gijón, Fundación Municipal de Cultura.
- TABOADA CHIVITE, X., 1980, *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña, Editorial Sálvora.
- TÁCITO. *The Agricola and the Germania*. MATTINGLY (Trad.). Penguin Books. 1981.
- TEJERA GASPAS, A., 1987, *La religión de los guanches*. La Laguna, Gráficolor.
- TOPPER, V. 2003, *Cuentos populares beréberes*. Madrid, Miraguano, S. A. Ediciones.
- VAITKEVIËIUS, V., 2004, *Studies into the Baltic «Sacred Places»*. Oxford, International Series 1228.
- VALDIVIELSO ARCE, J. L. 2002, Árboles míticos en la provincia de Burgos. *Revista de Folklore*, tomo 22a, nº 253.
- WAIT, G. A., 1985, *Ritual and Religion in Iron Age Britain*. BAR. British Series 149(i). Oxford.
- WALES, GERALD OF, 1982, *The History and Topography of Ireland*. O'MEARA, J. J. Translator. (Penguin Classics).
- WEST, M. L. 1999. *The East Face of Helicon*. Oxford, Clarendon Press.
- WEST, M. L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford University Press.
- WESTWOOD, J. 1987. *Albion. A Guide to Legendary Britain*. London, Paladin. Grafton Books.
- WILLETTS, R. F. 1980. *Cretan Cults and Festivals*. Connecticut, Greenwood's Press, Westport.