

Motivos da tradición oral na obra poética de Darío Xohán Cabana

Motifs from the oral tradition in Darío Xohán Cabana's poetry

Xoán Ramiro Cuba Rodríguez / Xosé Miranda Ruiz

(ramirocubar@gmail.com / xmiranda.ruiz@mundo-r.com)

Data de recepción: 11/04/2023 – Data de aceptación: 03/05/2023

Resumo: Darío Xohán Cabana introduce na súa obra poética diversos motivos tirados da literatura de tradición oral, concentrados fundamentalmente nos seus libros *Patria do mar*, *VIII fragmentos* e *Cinco lendas escritas por Darío Xohán Cabana e debuxadas por Xohán Balboa*, este último escrito coa intención de presentarlles aos rapaces a materia lendaria de Galicia, aínda que outras veces aparecen espallados en versos doutras obras, desde o *Romanceiro da Terra Chá* ata *Cabalgada na brétema*. Procuraremos dilucidar e contextualizar a orixe de cada un destes motivos e o tratamento que lles dá o autor, ben sexan lendas arquetípicas relacionadas coa mitoloxía popular galega (mouras, mouros, encantos, cidades asolagadas como Antioquía, Valverde ou Duio, cabaleiros artúricos e carolinxios, serpes aladas que voan a Babilonia); ben sexan neolendas de orixe culta como as que se refiren a San Froilán, San Gonzalo, Roxín Roxal, a dona cerva, as sereas, a Buserana e María Castaña.

Palabras chave: Darío Xohán Cabana, poesía, literatura oral, mitoloxía popular.

Sumario: 1. Limiar. 2. Mitoloxía popular e lendas arquetípicas. 2.1. Mouras e mouros. 2.2. Cidades asolagadas. 2.3. Cabaleiros artúricos e carolinxios. 2.4. Serpes e dragóns. Babilonia. 3. Neolendas de orixe culta. 3.1. San Froilán. 3.2. Sereas. 3.3. Entre a historia e a lenda: Roxín Roxal, Aldara, San Gonzalo e María Castaña. Referencias bibliográficas.

Abstract: Darío Xohán Cabana includes several motifs borrowed from the oral literary tradition in his poetry, namely in his books *Patria do mar*, *VIII fragmentos* and *Cinco lendas escritas por Darío Xohán Cabana e debuxadas por Xohán Balboa*. The latter was intended as an introduction to the Galician legendary tradition for children, but references to the oral tradition can also be found in many of his works, from *Romanceiro da Terra Chá* to *Cabalgada na brétema*. In this article, we will discuss every single motif, setting them in context and discussing their origin and the author's particular take on them, be they typical legends from Galician popular mythology (moors, moor women, spells, submerged cities like Antioch, Valverde or Duio, Arthurian and Carolingian knights, winged snakes flying to Babylon) or new legends originally taken from the highbrow tradition, like those of St. Froilán, St. Gonzalo, Roxín Roxal, the Deer Lady, sirens, Buserana and María Castaña.

Keywords: Darío Xohán Cabana, poetry, oral literature, popular mythology.

Contents: 1. Introduction. 2. Popular mythology and typical legends. 2.1. Moors and moor women. 2.2. Submerged cities. 2.3. Arthurian and Carolingian knights. 2.4. Snakes and dragons. Babylon. 3. New legends originally taken from the highbrow tradition. 3.1. St. Froilán. 3.2. Sirens. 3.3. Between history and legend: Roxín Roxal, Aldara, St. Gonzalo and María Castaña. Bibliographic references.

1. Limiar

O compromiso inicial que tiñamos coa nosa colaboración no número monográfico sobre Darío Xohán Cabana pretendía abranguer as relacións e influencias na obra do escritor chaírego da literatura galega de tradición oral. Axiña nos decatamos de que tal propósito era unha ousadía, unha tarefa inabordable para un traballo destas características pola amplitude da materia e polo tempo do que dispoñíamos e decidimos centrarnos exclusivamente na súa obra poética. As evidentes conexións temáticas dunha boa parte da súa obra narrativa e mesmo ensaística coa tamén chamada literatura popular eran tantas e de tanto calado que nos obrigaron dende os iniciais tateos a acoutar os límites do noso estudo e, despois de facer unha demorada lectura dos seus vinte e dous libros de poesía, decidimos desenvolver a nosa achega ao coñecemento da obra do Darío tratando de estudar aqueles motivos, personaxes, arquetipos e situacións da literatura tradicional galega que o poeta aproveitou e recreou ao longo da súa fecunda traxectoria poética e deixarmos para outra ocasión o estudo das pegadas da oralidade na súa obra narrativa.

Non descubrimos nada novo se afirmamos que Cabana era un apaixonado da literatura popular. Non é irrelevante que o primeiro libro galego que leu fose a recompilación de contos populares que editara en Lugo o Centro de Estudos Fingoi (1963):

Diso si que estou ben seguro: o primeiro libro que lin en galego foi *Contos populares da provincia de Lugo*. Debino ler aproximadamente cando saíu do prelo, en 1963, ou pouco máis tarde, porque había unha rapaza, a Manolita de Santiago... que viña pasar as vacacións á casa petrucial, e entón traía ese libro e prestáranolo. ¡Moito o lemos na casa! (Calvo / Rodríguez Yáñez 2007: 30)

Darío andaba daquela polos once anos de idade e aquí mesmo parece suxerir unha probable lectura colectiva, alguén le en voz alta, os outros escoitan. No poema «Noites de ruada» do *Romanceiro da Terra Chá* hai unha clara alusión á transmisión oral nas longas noites de invernía en Roás:

*Nas noites de ruada hai unha longa
cantiga de barallas en regueifa.
Fóra xea ou golpea o vento norte,
e os lousados escoan fumaredas.
Entre xogo e máis xogo, un vello conto
de cregos ou de mouros e de meigas.
O reló marca os intres amodiño.
A noite avanza en horas e en estrelas.*

*As dúas da mañá, a xente vaise
E a gran cocina queda ben baleira.* (Cabana 2003: 76)

Queda claro que a infancia do poeta en Roás vén marcada pola pegada da vella cultura agraria tradicional e, xaora, por unha das súas máis patentes manifestacións, a literatura de tradición oral, enmarcada nas pautas máis convencionais da transmisión, como se evidencia no poema transcrito «Noites de ruada» e noutro poema do *Romanceiro da Terra Chá* que o autor suprimiu nos *Vinte cadernos*, «Romance das saudades da gran chaira», onde podemos ler:

*Ceamos todos xuntos pan e carne,
ou queixo, ou do que haxa e sempre caldo.
Dempois alguén da casa de Endelecio
ven botá-la partida. Nunca gaño.
Falamos vagariño deica tarde
e ás dúas da noite imos deitarnos.* (Cabana 1970: 56-57)

O caderno de 1973 *O tempo que se foi*, no que Moncha Fuentes destaca, no limiar de *Vinte cadernos*, «a serenidade clásica do hendecasilabo branco» (Cabana 2003: 10) contén varios poemas evocadores da infancia e dos sonhos do poeta na casa paterna nos que aparecen alusións directas ou só levemente insinuadas a distintos seres míticos da nosa tradición oral e da mitoloxía clásica. No poema «Fogar paterno», por exemplo:

*e dentro do fogar quentaba o lume
o noso corazón cheo de medo.
E víanse no seo da fogueira
cousas pequenas doutro mundo estraño
en que pegasos de alas escondidas
agallopaban por celestes chairas,* (Cabana 2003: 156-157)

As «cousas pequenas doutro mundo estraño» adoptan figura de seres do ultramundo e habitantes de xeografías míticas soterradas e asolagadas, perfectamente identificables na nosa mitoloxía popular (pozos piagos, trabes de ouro e de alcatrán, mouras, ananos, mares subterráneos...) no poema «Terra»:

*E soñaba no río unha furada
que chegaba ás antípodas pasando
polo reino das fadas e os ananos;
un antigo país de pazos de ouro
de trabes de alcatrán sostendo o mundo,
con soles imposibles das abóvedas
das lúcidas cidades soterradas* (Cabana 2003: 158)

Do mesmo xeito que o evocador poema «Tardes no faio» deste mesmo caderno nos transporta ao faiado da casa paterna, onde «a cabalo da trabe» o neno soñador e xa poeta intúe, «entre cousas antigas e arañeiras» e observado polos ollos dos ratos,

a presenza doutros seres da nosa tradición mesturados con personaxes que proveñen das súas primeiras lecturas da *Odisea* ou *As mil e unha noites* (pantasma, papóns, liño de ultramundo e fiandeiras invisibles, luces, belidas fadas, sereas, ninfas, náíades, Sinbad, Ícaro, Ulises...)¹:

*quen sabe qué aventuras perigosas
axexando nas tebras, e facíanse
por veces tan corpóreas que un pensaba
nuns papóns ou pantasmas, arrastrando
cadeas polo chan, que a debadoira
debanaba ela soa unhas madeixas
de misterioso liño de ultramundo [...]*

*Ou que o vento fungón contaba cousas
das terras de onde viña, tralos montes,
tralos ríos e os sete inmensos mares
que Sinbad mariñeiro percorrera,
como se pode ler no vello libro.
Era fermoso ver pasar os intres
lentamente, pasalos escoitando
bruídos e silencios misteriosos,
imaxinando cousas, terras, nubes,
singraduras por augas non andadas,
aventuras en terras de moi lonxe,
viaxes deica o sol igual ca Ícaro,
centauros amigables percorrendo
abertas extensións ó pé do Olimpo,
sereas como aquelas que enmeigaban
mariñeiros —pro Ulises era astuto—,
ninfas silvestres, náíades en coiro,
belidas fadas de ollos como estrelas,
cousas pequerrechiñas inconcretas,
globos de luz, pradelas de luceiros.* (Cabana 2003: 158-159)

O faiado volve aparecer no poema do mesmo caderno «Volver atrás» («ó bon país da lonxana nenez»):

*e atopar a sorpresa do faiado
pequeneiro recinto, e non obstante
servíanos de reino tenebroso
onde todos os monstros do universo
tiñan unha morada, fragas, chairas*

¹ Véxanse as correspondentes entradas (*pantasma*, *papón*, *fiadoras*, *luciñas*, *fada* e *serea*) en Cuba / Miranda / Reigosa (2008).

*de agallopár centauros, altos ceos
de voar os pegasos e aves máxica
de grandísimas ás que devoraban
a luz do sol, arautos da tenebra.* (Cabana 2003: 165)

No poema «Tronada» hai claras referencias a rezos e rituais tradicionais relacionados coas treboadas co temor aos tronos e as maneiras de esconxuralos para «escorrentar o mal da nosa casa»: lume de loureiro, pólas de loureiro benzoado e un innominado rezo a Santa Rita «avogada dos tronos e os camiños». Entendemos que o prego a Santa Rita que non dá resultado e, ao remate, provoca unha fonda dúbida no corazón, era algún ensalmo tradicional dirixido, con moita probabilidade, a Santa Bárbara e non a Santa Rita. Quizais a memoria do poeta, xa situado na albada do «ocaso dos deuses», provoca esa confusión entre ambas as dúas santas e dous posibles ensalmos dirixidos a cada unha delas.

*Eran tronos bruantes que metían
un medo esferoidal que agateñaba
polas veas arriba asolagándonos,
e o charetar do lume de loureiro
pra escorrentar o mal da nosa casa
cun rezo innominado a Santa Rita,
avogosa prós tronos e os camiños [...]*

*E non valían, non, os nosos pregos,
nin pólas de loureiro benzoado,
e entrou no corazón aquela dúbida
que foi despois certeza e liberdade
nun ocaso de deuses, unha albada.* (Cabana 2003: 161-162)

Como queda reflectido nas anteriores citas, todas elas referidas á infancia e adolescencia do poeta no seu Roás natal e ás pegadas que deixa nel o feito de medrar no seo dunha sociedade agraria tradicional, nos anos cincuenta e sesenta do pasado século. Reparemos nos versos iniciais e finais do xa citado onírico poema «Volver atrás», un verdadeiro canto á memoria e á «casa da saudade» que esta nos permite habitar.

*Volver atrás e contemplar o mundo
da infancia agraria nosa tan pequeno
pra ver como a memoria levedando
deu saudade e no lembro son as cousas
lisas e brilladoiras [...]*

*Volver atrás, ollar a inxel materia
que forneceu a inmensa arquitectura
das construcións do soño, as cousas mínimas*

*que foron a armación de todo o mundo,
trabes, cimentos, cubricións e zarros
da casa da saudade que habitamos
todos os homes coa memoria nosa,
volver á terra amada, ó bon país
da lonxana nenez, e estar xacendo
na posición fetal baixo das árbores
que amamos de pequenos, apregados,
á terra –como Anteu– que nos empara.* (Cabana 2003: 164-165)

A etapa de Darío como traballador de Edicións Castrelos (1970-75), ao carón do seu admirado mestre e amigo Xosé María Álvarez Blázquez, vai afondar sen dúbida no seu interese pola literatura oral. Hai que considerar que a máis popular das coleccións da editorial, a colección O Moucho, que tiña como lema «libros do pobo pra o pobo» e como unha das súas prioridades a edición de materiais folclóricos: cantigas, paremias, romances e cantares de cego que o erudito tudense rescata, escolma e edita. Como escribiu Darío na súa biografía de Álvarez Blázquez: «unha boa parte dos seus números foron escolmas temáticas de literatura popular» (Cabana 2008: 190).

O mesmo Cabana colaborou na edición de moitos títulos da colección e mesmo asinou nela o libro de relatos *Noticias dunha aldea* e foi responsable da escolma de literatura popular *O libro do amor*.

Temos tamén moi presente que o Darío achegouse dende moi novo á obra de autores galegos moi marcados pola literatura tradicional, como poden ser Fole, Cunqueiro e outros. Sabemos tamén e facémolo constar con agradecemento que gustaba moito da colección de contos populares italianos de Italo Calvino e mesmo nos emprestou –coa recomendación de ler detidamente a súa clarificadora *Introduzione*– a edición en tres tomos das súas *Fiabe italiane* (Calvino 1993) cando andabamos a traballar na colección Cabalo Buligán de Edicións Xerais de Galicia, proxecto que compartimos con Antonio Reigosa.

2. Mitoloxía popular e lendas arquetípicas

Podemos distinguir dous grandes grupos nos temas da literatura oral tratados polo chairego. Un, polo que comezaremos, que se refire ás *lendas arquetípicas* propias da mitoloxía popular (mouras e mouros, cidades asolagadas, cobras aladas) na que o *sucedido* é sempre actual, presente; e outro que trataremos máis adiante e que se refire ás que denominaremos «neolendas» que son modernas, de orixe culta e nas que o *sucedido* é sempre pasado e tende a remontarse, precisamente, á Idade Media.

Centrarémonos no libro *Patria do mar* (1989)², no que os sonetos de métrica diversa que se refiren á mitoloxía popular galega son cando menos dezaseis e compoñen case a metade redonda da unidade temática «Pedras e lendas». Ademais, trataremos de dous dos poemas en verso libre do posterior *VIII fragmentos* («Antioquía» e «Duio») e algúns outros extraídos doutros libros do poeta.

2.1. *Mouras e mouros*

No soneto titulado «Señora dos túmulos» Darío Xohán Cabana dános, en vigorosos e perfectamente torneados hendecasilabos, unha descrición da figura da *moura*, non exenta de humor e tinguída ademais coa melancolía inherente á conciencia do paso do tempo e coa amargura, que estoupa no verso final, de sabermos que xa non podemos crer no mito. A orixinalidade do poema consiste en someter a propia fada ao *fatum*, ao destrutivo paso do tempo; nin a mesma deusa pode evitar o *tempus fugit*. Este soneto e outros cinco da mesma unidade (dous dos que falaremos a continuación e ademais «A taberna da Galiana», «Señora da lagoa» e «Inés de Castro») gañaron o premio Xosé María Chao Ledo do Concello de Vilalba en 1987, baixo o revelador lema «Señoras do tempo pasado» (Cabana 1987). A estrutura paralelística –nos seis sonetos os primeiros versos das tres primeiras estrofas son aproximadamente redundantes– permítelle ao autor ir facendo unha gradación na que o ouro novo se converte en prata vella, do mesmo xeito que o tesouro acaba por ser carbón e como (aínda que o autor non o explicita) a ilusionante idade de ouro pasou a ser a de prata e despois a fériida e desilusionada realidade de hogano. Aquí Cabana entende de xeito absolutamente correcto (como, por certo, xa sabía Murguía) que as *mouras* son iguais que as *hadas*, *fées*, *korrigans*, *fairies*, *fainen*, *fatas* etc.

Explicaremos para situármonos que as *mouras* aparécense como mulleres belísimas e encantadas que viven nas mámoas, fontes, castros, penedos e ruínas, baixo a auga ou baixo a terra. Reciben outros nomes, como donas, encantos, princesas e raíñas. Teñen cabelos rubios ou louros; a pel branca e as meixelas con lixeiros tons vermellos. Lavan, tecen, fian e peitean os seus cabelos á luz do sol, sobre unha pena ou ás beiras da fonte. Cando se aparecen nas fontes xustamente no amencer do día de San Xoán adoita chamárselles donas. Gardan tesouros e visten marabillosamente. Pero o seu ouro pode frecuentemente acabar convertido en carbón, en follas secas, en excrementos... As *mouras*, como nas mitoloxías clásicas as parcas, moiras ou nornas, fian os fíos da vida das persoas. Moitas veces a *moura* ten unhas tesoiras coas que pode mesmo cortar ese fío. Nos relatos da tradición popular tamén pode ir fiando nunha roca e coa cabeza transportar unha pena. É o caso da Pena dos Mouros de Donalbai, Begonte.

² A primeira edición deste libro é de 1989 (Edicións do Cumio) pero como se indica en *Vinte cadernos* foi escrito entre 1983 e 1984.

*Señora dos cabelos onte de ouro
que andabas na luzada matutina,
é xa o peite sen prezo carbón mouro
no que o teu ollar triste se resigna,*

*señora destas pedras, e os cabelos
volvéronseche xa de prata vella
no concurso dos fríos carambelos
do tempo que en olvido se enguedella.*

*Señora dos profundos que saías
cada mañá de nova primavera
do teu esquivo máxico fogar,*

*xa o tempo teu murchou, e xa desfías
a roca melancólica e severa
de non crermos en ti, de non soñar. (Cabana 2003: 329)*

No soneto «Etaine na fonte», xa tratado por Antón Capelán (2022: 26) como parte da mitoloxía céltica no obra de Cabana, aínda que o tema está efectivamente tomado da mitoloxía irlandesa, faise unha representación magnífica da *moura* na que nos decatamos de que se trata dunha figura na que coinciden todos os pobos atlánticos de Europa, e mesmo os de toda Europa no seu conxunto. De feito, Etaine non é outra cousa que unha *moura* irlandesa, unha das *tuatha dé Danann*. Como salienta Capelán, Cabana desenvolve un *topoi* moi tradicional na lírica europea, seguindo o ronsel de Pero Meogo e Soares Coelho, o do cervo e a fonte. Non por casualidade, xa Méndez Ferrín (1966: 86) citara o episodio de Etaine no seu capítulo dedicado ao tema da fonte no seu cancionero de Pero Meogo.

*Na beira da fonte peitea a doncela
seu pelo dourado con peite de prata,
e a man é tan branca que a neve esmacela
segundo a fervenza das trenzas desata.*

*Máis bela a doncela cá iauga da fonte,
máis belas cás flores da verde pradela,
máis bela cá cerva no medio do monte,
máis bela cá lúa, có mar e cá estrela. (Cabana 2003: 329)*

As *mouras* sacan os seus obxectos máxicos de ouro e poñen a asollar baixo o sol unha tenda. O que pasa debe elixir o que máis lle gusta. Cómpre saber que hai que elixir sempre a propia *moura*, desprezando a tenda e os obxectos. Porque o que nos pide a *moura* é que superemos unha *proba*. Nunhas ocasións será darlle un bico ou quitarlle unha flor da boca, ora ben, nese caso a *moura* aparecerá como horrible cobregón. Noutras ocasións, como nesta, a *moura* propón un *enigma*, exactamente do mesmo xeito que a *esfinxe grega* llo propón a Edipo, e hai que acertar na resposta,

hai que elixir a *moura*, que é a dona do destino, é dicir, hai que elixir a propia vida. Trátase dun *motivo* frecuente nos mitos e no conto folclórico. Thompson (1946) definiu *motivo* do seguinte xeito: «Un *motivo* é o elemento máis pequeno dun conto que ten o poder de persistir na tradición. Para ter este poder debe ter algo inusual e sorprendente». No *Índice de motivos* de Thompson (1955-1958), que os vai clasificando en categorías ás que se lles asigna unha letra (e cada categoría pode incluír centos de motivos), as *probas* aparecen na categoría H e os *enigmas* a partir do H 500. A diferenza do que sucede coa *adiviña*, enmarcada nunha situación lúdica, o *enigma* forma parte dun contexto narrativo que afecta ao personaxe levándoo a unha situación límite, que pode ser: esperanza ou fracaso; voda ou abandono; liberación ou condena; vida ou morte. Jolles (1972) sinala o carácter angustioso que presentaban os antigos enigmas posto que aparecen ligados ao percorrido do destino humano. As *mouras* poden, coas súas tesoiras, deixar cego ao que elixe mal, cortarlle a lingua e deixalo mudo ou mesmo matalo, tal como facía a *esfínxe*. E de pasada podemos lembrar que o destino final de Edipo foi, xustamente, quedar cego.

Esa mesma *Moura* de Donalbai vains servir de exemplo (e probablemente sexa esta a lenda que utilizou como referencia Cabana):

Tamén din que o tío Xan de Casanova, un día que estaba gardando as vacas na Rechave, viu saír de alí unha pita con cen pitos, e que, ó íla seguindo, volveu para a cova das Penas dos Mouros, onde viu a muller que trouxo a pena na cabeza, que estaba cosendo e tiña no colo unhas tixeiras tan relucentes que o deixou pampo. Que a muller, ó velo diante, lle dixo:
 —Que che gusta máis, as tixeiras ou eu?
 —As tixeiras —contestou Xan
 Entón a muller meteullas nos ollos, deixándoo cego para o resto da súa vida.
 (González Reboredo 1983: 57)

Cabana dá a resposta correcta no seu poema (un soneto con versos de oito sílabas) «Resposta á señora das tesouras»:

*Gústame máis a mirada
 desta señora tan loura
 cá delicada tesoura
 que amosa toda dourada.*

*Gústame máis esta fada
 tan donairoza e tan bela
 cá tesouriña amarela
 que me ofrece a condenada.*

*Gústame máis a señora
 que está na porta de fóra
 do seu pazo recolecto*

*cá rica tesoura de ouro
que forxou ferreiro mouro
nun obradoiro secreto.* (Cabana 2003: 341-342)

Así aparece nos *Vinte cadernos*. Na versión de 1987, que nos gusta máis, as dúas últimas estrofas rezan:

*Gústame máis a señora
que está na porta de fóra
do seu gardado penedo*

*cá rica tesoura de ouro
que forxou ferreiro mouro
nun obradoiro segredo.*

E gústanos máis porque, aínda que use *segredo* como adxectivo, algo moi común no galego escrito da época e que non desdía nada do xenio lingüístico de Cabana (pero que o obrigou a cambiar a rima da nova versión), a cambio dá no albo co «gardado penedo» en lugar do pazo recolecto, aínda que as *mouras*, de feito, vivan en retirados pazos soterrados nos penedos.

O *Dicionario dos seres míticos* (Cuba / Miranda / Reigosa 2008: 171-172) define así a raza soterrada dos *mouros*:

Son os construtores dos castros, mámoas, castelos, petróglifos, penedos, covas, etc. Son un pobo máxico, hoxe agachado baixo terra, pero que antes foron a Mourindade. Ao noso parecer son os antigos habitantes de Galicia, sublimados e encantados, e son comparables cos Pictos escoceses, cos Daoine Sidhe e os Tuatha de Danann e Fennianos irlandeses, cos Tylwith Teg galeses, os Korred bretóns, os Spriggans córnicos, os Sleigh Beggey de Man, os Thusser noruegueses, Maanvāki fineses, os Pyslinger suecos, os Hulde das Faroe, os Fairies ingleses, os Niflungar alemáns, Moros españois, Follets das Covas cataláns, Negrets baleares, Erdluite centroeuropeos, etc. Carlomagno e os seus paladíns conseguiron expulsalos e mandalos ao outro mundo, baixo terra... Viven baixo as súas propias construcións, sobre todo nos castros. Son un verdadeiro pobo dos outeiros, das cuíñas e dos túmulos[...]

A pesar da súa calidade de máxicos, fan actividades propias dos humanos: cociñan, lavan, enxugan a roupa, téndena nos monumentos, van por auga, teñen cabalos e danlles de beber levándoos por pasadizos ata o río, habitan pazos e casas, crían galiñas e bois, matan porcos, comen, beben –ben que lles gusta o viño–, fian, tecen, moen, mallan e cocen, aséanse en pedras en forma de bañeira, cantan e bailan, fan música, tocan a gaita e a guitarra, van ás feiras, compran, fan tratos cos mortais. Pero ademais, naturalmente, gardan tesouros aos que non lles dan ningún aprecio.

É sabido que no monte Pindo, lugar de abundantísimas lendas, chamado desde Otero Pedrayo Olimpo Celta, dormen os vellos deuses, habitan os *mouros* –uns *mouros* que ven ao lonxe, como Breogán, pois son capaces de ver como se tende a roupa en Compostela– e está enterrada unha das súas raíñas, a raíña Lupa (se

é que estas tres cousas non son a mesma dita de tres maneiras). No soneto titulado precisamente «Pindo», Cabana capta á perfección quen son os *mouros* e en que lugares habitan:

*Quen é o que mora aquí, que anterga xente
de bronce e negro ferro se acubilla
na maxestade desta maravilla
tesa diante do mar omnipotente.*

*Quen ten habitación nestes penedos
de rosado esplendor, que pobo altivo
se refuxia no monte duro e esquivo
e coñece os seus íntimos segredos.*

*Quen brinca sobre as pedras cabaleiras
e ouvea sobre os ventos espantosos
de rebentar o fero mar infindo,*

*quen anda por aí nas penasqueiras,
quen mora os territorios tenebrosos
e as espeluncas máxicas do Pindo. (Cabana 2003: 331)*

Ademais de que hai unha aguda descrición da paisaxe (penedos rosados, monte duro, pedras cabaleiras, penasqueiras, espeluncas, ventos espantosos, mar infindo e o xogo coa palabra teso nos significados de «monte» e «que se mantén firme e inflexible»), o autor deixa entrever que a voz dos *mouros*, que son os antigos habitantes do país, os das idades do bronce e o ferro, un pobo altivo agora confinado aos territorios tenebrosos, escóitase aínda se se sabe escoitar. En definitiva, Cabana identifica con claridade aos *mouros* cos agora chamados *castrexos* e a estes cos celtas. Podemos confirmalo polos versos doutro soneto, este pertencente ao seu «caderno» *Pedras de gozo e pranto*, que son poemas dos anos 1979 a 1981, o soneto «Medulio»:

*As curuxas da noite na carballeira ignota
con terrorosos laios laiaban a derrota
do heroico celta mouro, colérico e berrón. (Cabana 2003: 213)*

De paso, Cabana rexeita a falacia de os celtas seren louros. Sobre os bretóns que habitaban o que hoxe é Gales, deixou escrito Tácito na *Vita Agricolae* 11, 2: «*Silurum colorati vultus, torti plerumque crines et posita contra Hispania Hiberos vetares traiecisse easque sedes occupasse fidem faciunt*». E Iordannes, no seu *De origine actibusque Getarum*, s. VI:

Os silures son de tez morena e os máis deles nacen co cabelo rizado e negro. En troques, os habitantes de Caledonia [«Escocia»] son de cabelo vermello e corpudos... Seméllanse aos galos ou aos hispanos, segundo a súa orientación cara a un ou outro

país, polo que algúns pensan que a illa [«Britania»] acolleu poboadores vidos destes pobos veciños [...]

Así a todo, Cabana cría que o nome dos *mouros* non se debe á súa cor: «Nós chamámoslles Mouros a pesar da súa brancura, pero eu sei por Isidoro Millán que este nome non deriva do Maurus latino, senón doutra palabra que aquí non direi» (Cabana 1990: 73).

Por veces, aos *mouros* chámaselles *encantos*, pois enténdese que están encantados nos seus pazos soterrados. Cando o labrego ara enriba dun castro non convén afondar moito porque o arado pode arrincar as lousas das casas dos *mouros* e estes poden ata berrar: *Non ares tan fondo que me destellas a casa!* Do mesmo xeito, sabemos que entran en tratos cos humanos, aos que ás veces convidan aos seus pazos, case sempre por necesidade maior, como a de mercarlles viño. No poema, tamén pertencente a «Pedras e lendas» que Cabana titulou de xeito expresivo «Discurso dun encanto da banda da Fonsagrada na asemblea anual de 1984» recolle estes avatares nun perfecto dialecto fonsagrado e cun humor escéptico que nos lembra inmediatamente o da «Señora dos túmulos»:

*Qué puta vida a nosa, compañeiros,
nestes tempos de agora desgraciados,
que a xente xa non cre nos enterrados
tesouros dos que somos comendeiros.*

*Qué vida de cadelos esfameados,
que mesmo xa non veín os viñateiros
vendernos tan sequera os seus ribeiros
pre pasarmos os días achispados.*

*Qué desgracia, qué choio máis inmundo:
ai compañeiros, tamos aviados,
que de nós vai pasando todo mundo,*

*e astra veín os cabrois cos seus arados
arando sobre as casas do profundo
e coas rellas deslousan os lousados.* (Cabana 2003: 346)

2.2. Cidades asolagadas

Moitas veces os *mouros* viven baixo a auga, nas *cidades asolagadas*. Tres das máis famosas cidades no ámbito galego son as de Duio (en Fisterra, baixo o mar), Valverde (na lagoa de Cospeito) e Antioquía (na lagoa Antela). Das tres trata Cabana. Segundo o *Dicionario dos seres míticos galegos* (Cuba / Miranda / Reigosa 2008: 80):

Pódese afirmar que non hai lagoa en Galicia que non teña a súa cidade asolagada. Na orixe de todos os asolagamentos adoita haber un cataclismo relacionado coa auga: chuvias intensas e persistentes, verdadeiros diluvios que acaban asolagando as vilas; pozos que se desbordan... Os asolagamentos prodúcense como castigo por algún erro ou pecado, ás veces masivamente inícuo ou colectivo, ás veces individual (por un malo Deus acaba cunha vila), en moitas ocasións causado directamente por unha muller, que pode ser a gardiá da fonte ou pozo, ou a causa dela indirectamente [...]

Baixo as augas, as cidades asolagadas seguen vivas, e en días sinalados tocan as campás, óense os galos [...]

Comecemos por *Duio*. Di o mesmo *Diccionario* (Cuba / Miranda / Reigosa 2008: 107):

Cidade devorada polo mar, que se situaba entre os cabos Fisterra e Nave, probablemente no lugar chamado As Brañas, en San Vicencio de Duio, Fisterra. En realidade, a cidade chamábase Dugium ou «magnus portus artabrorum» e nela alzábase a Ara Solis que adoraban os primitivos habitantes.

Hai confusión na causa da súa inmersión. Para algúns foi catástrofe natural, ao tempo que a de Pompeia e Herculano (ano 63 a. C.). Pero cando os discípulos do apóstolo Santiago trouxeron o seu corpo no século I, Dugium aínda existía e era a principal cidade do reino da raíña Lupa. O gobernador Filotro causou moitos trastornos aos portadores do corpo e a cidade foi asolagada. Segundo o *Códice Calixtino* Dugium tiña un rei, O Rex de Dugium, que se cadra é o tal Filotro. Outra versión di que houbo un incendio, ordenado polo rei suevo Rechila, no século V, por seren os de Duio cristiáns e andaren destruindo templos pagáns.

Como fose, Duio desapareceu. Só quedaron dous bois, hoxe de pedra, os Bois de Gures e unha muller que sobreviviu transformándose en serea, hoxe chamada serea de Fisterra. Isto pon a Duio directamente en relación con Is, onde só sobreviviu Alés-Dahud, transformada en serea.

No soneto «Os bois de Gures», coa estrutura paralelística tan cara ao autor e tan propia de «Pedras e lendas» mesmo reforzada nos versos tres e seis, refírese Cabana ao cataclismo, seguindo o que di don Eladio Rodríguez (Rodríguez González 1958-1961: 368, vol. I). A brevidade dos versos, desta vez octosílabos, confírelle ao poema unha acusada sensación de velocidade, de rapidez, de suceso abrupto e repentino. O tema dos bois convertidos en pedra é común, como tal os Bois Grande e Pequeno, perante a Torre de Hércules. Os *lemures* dos que se fala non son os animais, claro, senón as *larvae*, os espíritos dos mortos:

*Velaí van os bois de Gures
por unha terra sen xente
correndo como lemures
cara ó mar omnipresente.*

*Velaí van os bois de Gures
orfos de amo e de curral
correndo cara a ningures
por un camiño fatal.*

*Van fuxindo da cidade
que o mar tenebroso invade
e acolle no seu abismo

e a gran marea que medra
convérteos en dura pedra
memoria do cataclismo.* (Cabana 2003: 329-330)

Mais tamén no seu libro ou caderno *VIII fragmentos* (1984), trata Cabana de Duio, e mestura unha épica e homérica lembranza da raíña Lupa e do *Códice Calixtino* coas célticas (ou castrexas, de novo a referencia ao bronce e o ferro) guerreiras de Pondal (2001a), como tal Maroñas:

*Maroñas, virxen intrépida
de maxestuoso andar,
a cual os brandos adornos
desdeñou da tenra edá,
e do escudo e grave ielmo
cenguío o corpo lanzal,
e dend'os máis tenros anos
se compracía en dobrar
o arco, seguindo os corzos
da gandra no esquivo chan.*

Vexamos algúns versos do poema titulado, xustamente, «Duio»:

*En Duio poderías
ver en tempos revoltos as señoras
da guerra nos seus carros,
armadas de azul ferro e pardo bronce,
ululantes e feras.
Mirarías escudos
redondos coma o sol
sobre das abondosas espeteiras
das maternais pelexadoras.*

*En Duio, xunta o mar,
meteríaste dentro das murallas
por se acaso unha frecha
quere darche no peito
sen ter que ver contigo a cousa. [...]*

*En Duio poderías
considerar os tempos e as mudanzas
e ver subir as augas engordíño
con incrédulos ollos.*

*En Duio poderías
amencer un bo día asolagado
e non te dares conta
de como foi o cataclismo.* (Cabana 2003: 411-412)

O fino humor dos versos (Cabana 2003: 329-330) «por se acaso unha frecha | quere darche no peito | sen ter que ver contigo a cousa», é da xinea dos finais que por veces aparecen nas sagas nórdicas, e que tanto chamaban a atención de Borges e Cunqueiro, como cando lle cravan a lanza mortal a Grettir e el di: «Agora úsanse estas follas tan anchas» (Borges 1978: 90). Un humor que, sen negar a fantasía, fai que o discurso poña os pés na terra. Neste caso facendo da fantástica Duio un lugar do máis cotián. As maternais pelexadoras, coas súas abondosas espeteiras, son ao tempo unha explícita negación das *amazonas* que, como sabemos, sacrificaban un dos seus peitos, e das virxinais adolescentes de Pondal.

Pero a máis emblemática *cidade asolagada* da actual Galicia (xa que o territorio da Galicia histórica ficou reducido e perdemos a lagoa de Seabra, onde está a moi mítica Lucerna de Valverde) é a de Antioquía. Foi cidade, di a lenda, que se asentaba na Limia e quedou asolagada baixo a Lagoa de Antela. Os habitantes de Antioquía, que con seguridade pasean aínda as súas rúas, eran xentes do galo e non seguidoras do nazareno. É de todos sabido que ás doce en punto da noite de Nadal óense cantar alí os galos (cfr. Taboada Chivite 1982). Non se debe perder de vista a simboloxía dos galos como psicopompos dedicados a Mercurio, pero tamén como anunciadores do día, disipadores das tebras e símbolos do sol e por iso mesmo postos no máis alto, nos cataventos. Os *gallus* eran os sacerdotes dalgúns deuses da paganía, como tal de Cibeles e hai un coñecido xogo de palabras que identifica os galos (celtas) cos galos (aves), por iso o galo é o símbolo nacional francés (e, oficiosamente, portugués). E, *mutatis mutandis*, pode ser o dos galegos, ou dos galaicos, é dicir, dos *mouros*. Dinno Castro Pérez / García Valdeiras (1997: 33):

En la Limia Alta se cuenta el anegamiento, en la laguna de Antela, de una antigua ciudad llamada Antioquía: La ciudad fue tragada por las aguas por culpa de un terrible pecado de sus habitantes [...] adoraban a un gallo; una vez destruida y cuando en la laguna bajaban las aguas, aún se podían ver las torres, escuchar sus campanas y el canto de un gallo, un gallo que ahora forma parte del escudo municipal de la villa de Xinzo da Limia. Curiosamente, en el siglo V el obispo Hidacio nos cuenta en su "Cronicón" que se vieron en Galicia los presagios de una desgracia: "*In provincia Gallaecia, prodigiorum videntur signa diversa [...] pullorum canta, ab ocaso solis...*", entre ellos el canto de un gallo ante un eclipse. ¿Que tremenda desgracia podrían augurar tan funestas señales? "*Antioquía la Grande, de Isauro, por no haber obedecido las advertencias salvadoras, es engullida en una falla de tierra; sólo el obispo de esta ciudad con algunos otros que lo siguieron, obedeciendo a la llamada del Señor, fueron liberados de perecer, no queda más que la cima de las torres que emergen del suelo*". El terremoto del 458 sería conocido por Hidacio en el año 465 aproximadamente; la ciudad sería la Antioquía de Siria y el obispo sería Basilio II. "*Uno de Octubre el terremoto causó miles de víctimas i en el mismo día se pudo presenciar un eclipse total de sol*". Entre las varias conclusiones que se pueden sacar de tan extraordinaria coincidencia

destaca, para el análisis que nos ocupa, que ya en el s. V el gallo era un animal agorero que servía a los designios divinos, y que quien creía en ellos no era un simple labriego, sino todo un obispo de Chaves.

Resaltaremos nós o feito non trivial de ter Hidacio nacido precisamente en Lémica, que vén sendo a actual Xinzo de Limia. Antioquía pretendidamente foi grande cidade, rica e poderosa, con largas rúas, casas de varios pisos, sete altas torres, longas calzadas e fastuosas *villae*. Na mañanciña de San Xoán, cando o primeiro raio do sol espella na lagoa, pódese albiscar o campanario da súa igrexa. Tamén se oen en ocasións as badaladas, semellantes a latexos dun grande corazón. E tan emblemático como a *cidade asolagada*, pois pódese ler como metáfora moi actual da nosa nación, é o gran poema de Cabana, tamén incluído como o anterior en *VIII fragmentos*, «Antioquía»:

*Avanzarán as augas
turbas e atroadoras,
mais nós, xente do galo,
non deixaremos Antioquía.*

*Baixo das tebras húmidas
virá o tempo do peixe
pra asolagar o mundo,
mais nós, xente do galo,
non deixaremos Antioquía.*

*Nubes de espanto negro
cubrirán os carreiros
do sol, será vencido,
virá horrorosa noite,
mais nós, xente do galo,
non deixaremos Antioquía.*

*Os traidores da tribo
refuxiaranse lonxe,
marcharán dos poubeos
dos avós que morreron
conformando cidade,
mais nós, xente do galo,
non deixaremos Antioquía.*

*Perderemos batallas,
esbroaranse muros
de fraterna defensa,
non haberá esperanza
de atoar a crecente,
será certa a ruína,*

*mais nós, xente do galo,
non deixaremos Antioquía.*

*Cantarán os paxaros
da morte negra ausencia,
só quedará memoria
das orgullosas torres,
recubrirán as augas
a desfeita indecible
de todo o que estimamos,
mais nós, xente do galo,
non deixaremos Antioquía.* (Cabana 2003: 397-398)

Cómpre destacar o feito de que o que nos relata Cabana é a vida das cidades *antes* do cataclismo, en ningún caso despois. Ese mesmo sentimento de estarmos vivindo os últimos días, de cataclismo inminente (para a nación galega) e de resistencia *malgré tout* (perderemos batallas | [...] só quedará memoria) acentúase aínda no poema «You shall overcome», que pertence ao libro *Cabalgada na Brétema* (Cabana 2006: 63), onde di:

*Venceredes vós
pero nosoutros
temos da nosa parte
o Cadramón, o Piapáxaro
o Cabo de Home, a illa
de San Simón, o lusco, o fusco
o Castromao, o Xallas, as lagoas
innumerables de Valverde
ou de Antioquía, o labirinto
de Mogor, as encuastras
de Novelúa, o edículo
de San Miguel de Celanova,
o dolmen de Dombate.*

Tamén na lagoa Antela, infórmanos Murguía (1982: 38), unha tradición cando menos medieval conta que os exércitos do rei Artur, encantados e convertidos en cínifes, agardan a volta do rei, que foi e ha volver. Mestúranse así, como o grande historiador observa, dúas mitoloxías, a clásica (pois a Antela é unha verdadeira Estixia, o Limia é o Lethes) e a céltica. Doutra parte, sabemos que tamén na lagoa de Cospeito (terra natal do noso autor) está asolagada a cidade de Verial, Veria ou Valverde, de similares características ás de Lucerna e Antioquía. No soneto «Corvo branco na Pena de Cospeito», ensoña Cabana:

*Se Rei Artur chamase en Antioquía
pola flor dos seus bravos cabaleiros,
o meu señor Galván entre os primeiros
no seu cabalo corredor viría.*

*E Rei Artur galante montaría
dediante dos seus máxicos guerreiros,
e percorrendo cónditos carreiros
quizabes a Valverde chegaría.*

*Rei Artur pararía na ribeira
da lagoa ó solpor, e ben dereito
no cabalo –Galván sempre ó seu flanco–
contemplaría a longa chá senlleira
e ollaría na Pena de Cospeito
pousarse o vagaroso corvo branco. (Cabana 2003: 337)*

2.3. Cabaleiros artúricos e carolinxios

Xa que Galván pasaba polas terras nativas do Cabana, o humor deste pódelle facer escribir «Galván en Demonte», desmitificando asemade a «Quête»:

*Velo señor Galván como pasea
pola chaira nas horas do solpor,
e como sabiamente se recrea
no voar dun paxaro ou dunha flor.*

*El veu por unha rútila vereia
desde Breña á Terra Chá longal,
pois non quería andar na catropea
buscando un ilusorio San Grial.*

*E agarda cabo nosa con paciencia
que asoseguen os tolos cabaleiros
andadores do mundo occidental,
pois hanlle vir as novas pola ciencia
de Merlín, que fará sinais senlleiros
se regresan Galaz e Percival. (Cabana 2003: 345)*

Cabana pon en solfa o Grial do Cebreiro do que falara Carré Alvarellos (1977: 110-111) e que centrara a atención dun Cabanillas (1988) moderadamente modernista (e, de pasada, todos os griaais). Así dicía o de Cambados:

*Os vellos servidores e os nobres fazañosos
escoitan ó Rei santo trementes e chorosos,
un sopro de misterio de iñorada fragancia
bica as frentes leiales, revoando na estancia.
Galahaz, docemente, diante o Rei axoella
e lle amosra dos ollos a esmeralda onde espella
crara, fúlxida, viva, con ardor de luceiro,
a visión miragrosa do día do Cebreiro:
o cáliz que lampexa fulgor de eternidade,
a pomba renascente da diviña Saudade! (Cabanillas 1988: 44)*

En Cabana o Grial é ilusorio: nin misterio, nin fragancia, nin saudade, só un comedido desencanto. Este Galván seméllase ao Ulises de Joachim du Bellay, só que prefire o aire da Chaira a la *doulceur angevine*. Pois *Patria do mar* foi publicado en 1989 é, claro está, estritamente contemporáneo de *Galván en Saor* e non sabemos ben se este soneto é a orixe ou o resumo da novela.

E duns cabaleiros a outros: Os doce Pares de Francia tiveron certa fortuna na literatura oral galega e pasaron mesmo a ser suxeitos das lendas, a partir de que no libro IV do *Liber Sancti Jacobi* (Anónimo 1992), o *Pseudo-Turpin* lle atribuíse a Carlomagno a conquista de Galicia e España e a expulsión dos mouros. Roldán foi o primeiro entre os paladíns enviados a Galicia polo emperador da barba florida. Bouza-Brey (1982: 52) conta que Murguía recolleu en 1885 unha tradición segundo a cal en Puxares, parroquia de Vilanuíde, concello de Quiroga, vivían tres costureiras moi lindas. Cadrou que pasou Roldán polo lugar, viunas e quixo levalas canda el para Francia. Non quixeron. Roldán ameazou con levalas pola forza e elas aseguráronlle: *Temos de ir contigo ás Francias | cando veña o río Xares | por diante da nosa casa*.

Roldán coa súa maxia fixo que o río Xares, que máis abaixo dá lugar ao Bibeí, cambiara o seu curso e pasara por Puxares. E os veciños chegaron á porta das tres costureiras dicindo: *Costureiras de Puxares, | vinde lavar as perniñas | ás augas do río Xares*.

As mozas, para fuxir, colleron camiño a Valdeorras. Roldán sóuboo, montou no seu cabalo branco como o de Santiago e perseguiunas. Pasaron elas a Rúa e chegaron a Valencia do Sil, onde cruzaron a corrente. Roldán viunas de lonxe, picou esporas e dun chimpó pasou a outro lado do río. Aínda se poden ver na pena as pegadas que, coas ferraduras, deixou o cabalo.

As costureiras, antes que caer nas mans de Roldán, preferiron pedirlle axuda ao demo: *Antes preferimos ser pedras de seixo ca ser de Roldán*.

E o demo atendeu a súa petición e volveunas tres brancas pedras que aínda hoxe se poden ver, no Coto do Castelo de Valencia do Sil, en Vilamartín de Valdeorras. Vexamos como o conta Cabana en dous sonetos en octosílabos (por respectar a métrica popular da lenda) que non son outra cousa ca unha *tenzón* e onde destacan as formas breves do verbo haber, moi propias do galego oriental:

Costureiras de Puxares

*Costureiras de Puxares,
eu son don Roldán Francés
que desviei o río Xares
pra que lavedes os pés.*

*Para que lavedes os pés
dediante dos vosos lares
volvín o río ó revés:
ivolvera tamén os mares!*

*Mociñas de Vilanuíde,
miñas amadas, subide
no meu cabalo alazán,
que hades vir, costureiriñas,
á Franza para ser raíñas
no corazón de Roldán. (Cabana 2003: 343)*

Resposta das costureiras

*Nin que se movan os mares
nin que se torzan os ríos,
non hamos deixar os lares
nin os outeiros natíos*

*onde escoitamos ó albor
o paxaro do mencer
e o canto do reiseñor
cando quer solporecer.*

*Mellor queremos quedar
convertidas en cuiñas
no noso amado país*

*ca nós á Franza marchar
para ser contigo raíñas
nun palacio de París. (Cabana 2003: 345-346)*

2.4. Serpes e dragóns. Babilonia

No *Dicionario dos seres míticos galegos* (Cuba / Miranda / Reigosa 2008: 83) na entrada «Cobra con ás» pódese ler: «As cobras, ao chegar a certa idade e tamaño,

convértense en cobras aladas. Seguen logo o mesmo camiño cós dragóns ata Babilonia, pronunciando as mesmas palabras». O seguinte soneto de Cabana, do libro *Patria do mar*, ocúpase, como fai noutros temas lendarios aos que xa nos referimos, de formular certas preguntas rituais á serpente alada esculpida nunha pedra en Gondomil, Corme. Nelas interésase pola súa procedencia «no alén de nós» e o seu misterio que produce arreuizo na humana xente. No soneto, como na tradición oral nosa e na de moitas culturas de distintos continentes, a serpe alada identifícase co dragón.

Preguntas rituais á serpente alada da pedra de Gondomil

*Como viñeches ti pra nesta pedra
morar e seres lenda, misteriosa
cousa que sae de nós, que atal a hedra
se engueta e arreuiza a carne nosa.*

*De onde nos chegas ti, de que lugares
que a maravilla habita de cotío,
de que fragas ou fúlcidos pumares
de cristal, ouh portento escorredío.*

*De que rexión, de que cismar enviso
viñeches ti, dragón, serpente alada
pra esta pedra de mar en Gondomil,*

*de que soñado inferno ou paraíso,
de que fonda espelunca soterrada
no alén de nós, ouh máxico reptil.* (Cabana 2003: 325)

Cabana volve tratar o mito da cobra con ás no *Libro dos moradores* (Cabana: 1990: 105) onde dá como explicación da mutación da serpe o motivo folclórico, noso e universal, da cobra que mama no ubre dunha vaca. Cando a cobra xa está dotada dunhas ás membranosas, profire uns «brados fortísimos» e despois de facer uns voos de proba pon rumbo ao Leste coa súa proclama ritual: «Pra Babilonia vou: | leve o demo quen me viu | e non me matou».

Xa se sabe que Babilonia é Babel, o mítico lugar da Torre da confusión, esa Torre que ofendeu a Deus. Babilonia é unha cidade de Oriente, en terra de caldeos, onde van as serpes aladas e os dragóns cando se fan vellos. Sobre a viaxe final das cobras a Babilonia e o desasosiego que amosan no anuncio da súa marcha, achega Vítor Vaqueiro, unha interesante explicación:

Hai que destacar a hipótese de que a aparición do mito da cidade de Babilonia como punto de chegada final das serpes sexa, como no caso de Antioquía, unha referencia a un lugar, en certo modo, maldito. Calquera destas dúas cidades da antigüidade salientaban, do punto de vista do pensamento cristián, pola prosperidade, o luxo e a soberba. Neste sentido, calquera das dúas sería, polo tanto, merecedora do castigo de asolagamento. Así se procedería a unha identificación no sentido de que

a serpe, animal sinistro e execrado, debería procurar o día da súa morte un lugar de semellantes características malignas. (Vaqueiro 2011: 444)

Advirte Cirlot (1982: 95) que Babilonia simboliza a existencia dexenerada, caída e corrompida. É o reverso de Xerusalén (da Cidade Celestial) e do Paraíso. Significa na Cábalá a entrada e saída do espírito na materia. Ou sexa: o outro mundo, os Infernos.

Benjamín de Tudela, que viaxou por alí en 1173, escribiu que os dragóns infestaban as ruínas do pazo de Nabucodonosor en Babilonia, deica facelo inaccesible. Os seus escritos publicáronse en latín, hebreo, castelán e francés, facéndose rapidamente coñecidos. Séculos máis tarde, escribe Mandeville sobre a torre de Babilonia (evidentemente as ruínas dun pazo, en teoría as da torre de Babel): «Pero é un sitio aquel no que calquera home se arriscaría permanecendo preto do camiño, pois todo está deserto e cheo de dragóns e grandes serpes, e cheo de diversas bestas velenosas todas por alí».

Ou sexa: como se fixo popular a idea de que a torre de Babilonia, lugar maldito, está inzada de dragóns, pasouse a pensar que as cobras aladas marchan alí. Diso dedúcese que é a porta do outro mundo, do máis alá. É dicir, un equivalente da torre de cristal, do castelo de irás e non volverás, do castelo do loro etc. Nun conto popular portugués, recollido e publicado no século pasado por Adolfo Coelho e titulado, precisamente, «A Torre de Babilónia», dise: «É a Torre de Babilónia; | Quem lá vai, lá fica e lá mora | ou: Quem lá vai nunca de lá torna» (Miranda 1999).

Curiosamente, a Pedra da Serpe de Gondomil foi cristianizada mediante a colocación dunha cruz que preside o conxunto pétreo e, na comarca, cóntanse unha lenda que atribúen a cristianización daquela zona a San Hadrián que combateu alí unha praga de serpes e fíxoas fuxir a todas, menos unha que buscou refuxio debaixo da pena de Gondomil e quedou alí petrificada para sempre (Matabuena 2007).

3. Neolendas de orixe culta

3.1. San Froilán

En 1993 a Deputación Provincial de Lugo publicou o libro *Cinco lendas escritas por Darío Xohán Cabana e debuxadas por Xohán Balboa* (Cabana 1993). A intención do libro, escrito, dinos o mesmo Cabana (2022: 142-143), polo menos doce anos antes, é «por motivos eminentemente patrióticos presentarllas ós rapaces algúns aspectos da materia lendaria de Galicia», unha intención «algo semellante á de Pondal, aínda que cinguida ós eidos da chamada literatura infantil». Sobre a figura mítica do santo chamado Froilán, do que se afirma que naceu en Lugo, pero de quen podemos dubidar que existira realmente, escribe o poeta un romance octosilábico, ora si,

desde o punto de vista do lobo. Na lenda lucense (que pode ser anterior ao escrito do padre Lobera arredor do 1600, pois xa «está presente nunha das máis antigas representacións iconográficas do santo bispo. Referímonos á imaxe que ilustra unha das cadeiras do coro gótico da catedral de León, no que se estaba a traballar en 1467», González Lopo 2005: 92) Froilán é un ermitán nos montes de León ao que un lobo lle come o burro no que porta os seus libros. Froilán repréndeo e convénceo, e a partir de entón o lobo carga coas alforxas. Como escribiu Pondal (2001b: 113):

*Súa voz un lobo escuita, oh maravilla!,
e o seu lombo salvage lle prestaba;
e o fillo feroz das grandas duras
transportaba as sagradas escrituras.*

O longo romance de Cabana titúlase «Como o lobo fixo amistanza cun home de Lugo que se chamaba Froilán». Veremos algúns versos:

*Un día de inverno crúo
que moito estaba a nevar,
eu andaba polos montes
con moita fame de máis [...]*

*E coa fame que levaba,
non quixen máis agardar:
planteime dun brinco diante
do peregrino langrán,
e adentei aquel burriño,
que caeu morto no chan [...]*

O peregrino Froilán, máis ca San Francisco, que se foi meter cun lobo que non lle fixera nada, lémbraunos un algo a don Gaíferos, ten ollos de *doce mirar*:

*Os seus ollos leonados
eu non sei o que terán,
que fiqui prendido deles
sen podelo remediar [...]*

*E por máis que lle dei voltas,
non fun quen de me librar,
collín ó lombo as alforxas,
e empecei a camiñar. (Cabana 1993: s. p.)*

Sen ameazas e sen ira, Froilán convence o lobo. Un lobo que semella un *xanciño*, non como o do seu homónimo Rubén Darío (1941: 723), que:

*Rabioso, ha asolado los alrededores;
cruel, ha deshecho todos los rebaños;
devoró corderos, devoró pastores,
y son incontables sus muertos y daños.*

*Fuertes cazadores armados de hierros
fueron destrozados. Los duros colmillos
dieron cuenta de los más bravos perros,
como de cabritos y de corderillos.*

Os versos octosílabos de Cabana teñen sabor a auténtico popular, malia sospeitarmos que a lenda teña orixe culta; mentres, os preciosos versos dodecasílabos de Rubén saben a biblioteca e un pouco ao histrionismo propio dun cartel de cego. E é que o lobo de Cabana e de Froilán é o lobo dos nosos contos, un pouco parvo, non, desde logo «un rudo y torvo animal».

Pero aínda Cabana lle dedicou outro soneto ao patrón de Lugo, «Oración a San Froilán», soneto que non figura nos *Vinte cadernos*, pois debeu consideralo obra de circunstancias e asinouno co pseudónimo O Cego de Albeiros. Nel insiste na amizade entre o santo e o lobo e na mansedume deste, e insiste tamén no seu sempre presente humor máis retranqueiro ca volteriano. Vexamos só os versos iniciais e os finais:

*Meu señor San Froilán do tempo antigo
que tan amigo fuches de viaxar
levando canda ti pra che axudar
un lobo manso que era teu amigo [...]*

*por eso a ti e ó lobo (¿ou era loba?)
che pide o cego con unción que este ano
non se manque ninguén, E QUE NON CHOVA. (Calvo / Rodríguez Yáñez
2009: 33)*

3.2. Sereas

En *Patria do mar*, Darío dedícalle un soneto a Xosé María Álvarez Blázquez que se inicia co seguinte cuarteto:

*E ti que vés da stirpe da serea,
saberás como a mar é cousa antiga
como a onda de sal e a ouca amiga
son morada do antonte que agabea [...] (Cabana 2003: 306)*

No primeiro verso o poeta alude á «estirpe da serea» para referirse á Álvarez Blázquez, isto enténdese mellor se acudimos á biografía do editor e erudito tudense publicada por Cabana en 2008:

Padecía –é un dicir, pois era unha cousa pouco grave aínda que ás veces o incomodaba– unha doenza conxénita chamada ictiose, ou pel de peixe, que se lle manifestaba nunhas como escamas na pel das mans, e que el por brincadeira atribuíu a que os Limeses, coma os Mariño, son unha estirpe descendente dunha serea do mar. (Cabana 2008: 70)

No *Libro dos moradores* (Cabana 1990: 113) xa abordara o mesmo asunto nun pequeno relato que inclúe no apartado «Breves notas antropolóxicas», e onde en ton humorístico refírese á ictiose que padecía Álvarez Blázquez. Isto sérvelle de adaxo para contar, brevemente, a súa versión da lenda xenealóxica dos Mariño de Lobeira e apoñerlle a esta liñaxe a orixe mítica da enfermidade e da estirpe do seu amigo e compadre:

[...] hai pé de mil anos xa, unha serea das Sete Illas saíu dar unha volta e recalou nunha praia da nosa Terra. Alí estaba descansando un cabaleiro dos Mariño de Lobeira³, que eran xentes moi amigas do mar. O cabaleiro era tan fermoso que a serea namorouse del, e el da serea, e pasou o que é de costume nestes casos. Dos seus fillos vén por liña materna a estirpe de Xosé María, que é a máis ilustre das nosas letras.

O mundo mítico das sereas está tamén moi presente, nos poemas que Darío lle dedica ao grande pintor Urbano Lugrís, creador único de mitoloxías mariñas e un dos artistas plásticos favoritos do noso poeta, que situou o soneto titulado «Urbano Lugrís» no lugar inicial do apartado «Algúns figuradores» do libro *Patria do mar*:

*Aquelas cousas, claras maravillas,
dornas, piñeiros de sonoras pólas,
sereas, manatís, estrelas tolas
e aveños de medir lonxincuas millas,* (Cabana 2003: 355)

No *Libro dos moradores* (Cabana 1990: 113) que deixamos fóra dos contidos deste estudo polas razón que expuxemos na Introducción, aparece, non obstante, un relato titulado «Como Lugrís aprendeu a pintar sereas» cuxa acción se sitúa na taberna do Elixio, en Vigo e que nos presenta a Lugrís na compañía doutros pintores vigueses, entre eles Lodeiro e Xavier Pousa, e do libreiro Patiño, arredor dunhas cuncas de ribeiro. Patiño preguntalle a Lugrís onde aprendeu a pintar sereas «que lle saían tan tetudas e grolizas» e, daquela, Urbano improvisa un demorado relato dun encontro seu co capitán Nemo e cun grupo de sirénidos –homes e mulleres con cola de peixe– que os conducen á furna que é a súa morada onde os convidan a un opíparo xantar e pasan unha semana na compañía da xente sirénida que non

³ En opinión de González Reboredo (1983: 133) esta lenda dos Mariño, incluída por Carré na súa compilación de lendas tradicionais galegas: «resulta unha clara mostra dos temas lexendarios dos nobiliarios, pouco ou nada extendidos na tradición oral popular».

deixou de agasallalos e darlles noticia das súas andanzas, e das do seu rei Manan Leres, fillo de Ler, tampouco faltaron as referencias a Ith e Breogán e ás súas navegacións.

Lugrís concluíu o seu relato: «Tomei moitos apuntes nun caderno que levaba. E anque o perdín despois, afortunadamente xa tiña a man moi afeita a traza-las graciosas curvaturas da figura das sereas».

No soneto «Lugrís na taberna do Elixio», baiuca de Vigo na que o noso poeta tivo oportunidade de alternar con aquel faladoiro de artistas e escritores, volve Cabana, en relación a Lugrís e á mesma temática mitolóxica das sereas e o seu rei Ler, todo isto adubado polo seu humor retranqueiro que pon en boca do pintor unha estimación sobre cantas cuncas de viño é preciso beber para propiciar determinadas navegacións e encontros marabillosos:

*Dixo Lugrís que o mar ten máis camiños
se en nós irrompe e no maxín se interna,
e que as rosas do viño na taberna
son mapas fidelísimos mariños.*

*Dixo Lugrís que os bos bocois de cerna
son áxiles e breves caravelas
pra singrarmos os rumbos das estrelas
sen temor á soidade nin galerna.*

*Dixo Lugrís que pola sexta cunca
ninguén dubida da serea linda
e en canto xa coa décima se brinda*

*deixa Ler a fondísima espelunca
e en proporción de vello mariñeiro
vén falar con Lugrís e o taberneiro.* (Cabana 2003: 308-309)

Ler, a figura da mitoloxía celta que aparece no *Lebor Gabála Erenn*, está presente en varias composicións de Darío, segundo estudou Antón Capelán e volve aparecer, alindando o seu gando de prata, no soneto «A cova do trobador» que nos sitúa na cova da Buserana, unha espelunca da costa de Muxía, na aba do monte Cachelmo, onde remata a historia dos tráxicos amores dun trobeiro chamado Buserán e a súa amada Florinda.

*Nesta cova onde o vento se levanta
Dorme un soño de néboa o trobador,
e ás veces entre soños tamén canta
un tristísimo cántigo de amor.*

*Nesta cova onde ás veces Ler alinda
o seu gado de prata ó encher o mar,*

*a algunhas horas séntese unha linda
canción harmoniosa resoar.*

*Nesta cova onde o mar entra na terra
como un amante azul, ás veces berra
con voz desesperada o trobador*

*que triste e señoardoso troba aínda
por aquela belísima Florinda
de quen sofre mortal eterno amor.* (Cabana 2003: 342)

O soneto dá conta da esencia narrativa desta lenda recollida por Carré (1977: 202-204), quen afirma que lla transmitiu a el o poeta López Abente. Non debemos esquecer que *A Buserana* é o título dunha novela curta publicada en 1925, na colección Lar polo escritor muxián e na que xa figura o argumento desta lenda.

O relato lendario conta a chegada a un castelo, propiedade dun nobre daquelas terras, do trobeiro Buserán que se namora da filla do castelán chamada Florinda. En ausencia do seu pai, Florinda correspóndelle. Cando o pai da moza regresa e coñece a relación manda que arrebolem a Buserán naquela fuma. Un día Buserán volve da cova pola moza, arrebatada deste mundo e lévaa canda el ao fondo da espelunca. Alí, na Buserana, aínda moran os dous (en figura de sirénidos?). Os pescos do lugar, cando faenan, aínda senten o «señoardoso e triste» cantar do trobador. En opinión do etnógrafo Vilar Álvarez (2016) esta lenda ten claros paralelismos coa lenda da serea Zennor en Cornualles, recollida en 1873 polo folclorista William Bottrell: un mozo que canta no coro da igrexa é arrebatado ao fondo do mar por unha muller que acudía escoitar o coro e resultou ser unha serea. Como en Muxía, os mariñeiros córnicos que pescan alí escoitan aínda cantar aquel mozo. Vilar Álvarez opina que a lenda da Buserana «é unha lenda culta, até nos atrevemos a dicir que foi o poeta quen lle deu forma, quen realmente a creou». Estamos de acordo, porén a lenda ten hoxe plena vixencia na transmisión oral e tamén é difundida por diversos creadores a través de composicións poéticas e mesmo no cinema, como o propio Vilar Álvarez informa neste artigo en relación co relato da lenda no filme *Sicirixia*.

3.3. Entre a historia e a lenda: Roxín Roxal, Aldara, San Gonzalo e María Castaña

A lenda de Roxín Roxal, publicada por Carré (1977: 209-212), relata os amores do doncel do señor de Pontedeume Nuno Freire de Andrade, Roxín Roxal, coa filla do seu señor chamada Tereixa. Nuno Freire tiña o seu doncel en grande estima pero arraxara o casamento da súa filla con Enrique de Osorio, outro nobre da contorna e, por mor diso, determinou separar a Roxín da súa filla, entregarlle unha boa cantidade de ouro e mandalo polo mundo na procura do seu destino. Roxín

rexeditou a oferta e pediulle ao seu señor retirarse ao castelo da Nogueirosa e non volver máis polo seu pazo.

Celebrouse o matrimonio de Enrique de Osorio coa contrariada Tereixa, que foi moi infeliz e atopou a morte nunha cacería atacada por un enorme xabaril na ponte que hoxe se chama do porco. O seu home no canto de defendela, cando viu a súa vida en perigo, botouse ás augas do río para poñerse el a salvo, mentres a besta desfacía o corpo de Tereixa.

Aos poucos días apareceu na ponte o corpo inerte da besta co pescozo atravesado por un puñal que Nuno Freire recoñeceu como o que lle regalara había algún tempo a Roxín Roxal. «El nunca abandonaría a miña filla», pensou o señor de Pontedeume con arrepentimento e tristeza. Esta lenda, de probable orixe culta pero moi difundida na tradición oral, explica o nome da Ponte do Porco, situada sobre o río Lambre no concello coruñés de Miño.

No soneto «Roxín Roxal» Cabana reescribe a lenda. Ao contrario do que sucede na versión de Carré, na que o doncel dá morte ao «bestial porco bravo» co seu puñal, aquí é el a vítima das «albas navallas» do animal fatídico.

*Cruzou a ponte o pálido doncel,
Espada en man e roxa cabeleira,
alapeando en fervedora fogueira
de amor e desespero primavel.*

*Cruzou a ponte o pálido doncel,
espada en man, xustísima xenreira
brillando no mirar e na cegueira
de se enfrontar á morte ousado e fiel.*

*Cruzou a ponte o pálido doncel
contra as albas navallas do bestial
porco bravo salvaxe e sen cuartel.*

*Cruzou a ponte en contra do animal
fatídico e naceulle un caravel
vermello ó peito de Roxín Roxal. (Cabana 2003: 336)*

Benito Vicetto converteu este personaxe lendario no protagonista da súa novela *Rogín Rojal*. Na novela do historiador ferrolán, Roxín aparece, nun anacronismo histórico notable, como fillo do rei Don García de Galicia (cfr. Vicetto 1857). Cabana manifestouse en diferentes ocasión con certa vehemencia sobre a falta de rigor histórico de Vicetto e máis en concreto no que se refire ao rei García, protagonista da súa novela *Morte de rei*:

Cando escribín *Morte de rei*, encontreime que sobre a figura do rei García todo o que había non servía pra nada, é dicir, non era historia, eran baballoadas como as que nos podía contar Menéndez Pidal dende o seu punto de vista cidiano e castelanista,

ou as conachadas que puido dicir Benito Vicetto que non entendeu nada da cuestión. (Calvo / Rodríguez Yáñez 2007: 30)

Aldara e o seu irmán Egas viven co seu pai Froiás nun castelo das montañas de Cervantes. Naquelas terras fraguentas e montañosas, brillantemente descritas por Darío como o «esbúrdigo ucedo», moi a miúdo os dous irmáns cabalgan por carreiros e fragas. A rapaza está comprometida para casar con Aras, fillo doutro señor daquela bisbarra. Unha tarde sae soa no seu cabalo e desaparece. Tanto a súa familia como a de Aras búscana un tempo sen resultado ningún. Dana por desaparecida e supoñen que sería atacada no bosque por algunha fera que a devorou.

Pasa moito tempo e un día que Egas vai de caza atopa unha fermosa cerva branca e abátea dun certo frechazo, corta unha das patas dianteiras da préa e gárdaa no seu fardelo de cazador. Cando chega ao castelo e lle presenta ao pai a pata da cerva, descubren estarrecidos que no canto da extremidade do animal hai unha man branca de muller e nela un anel que recoñecen como o da desaparecida Aldara.

Diríxense ao monte, ao lugar onde quedara o corpo da cerva e alí atopan o cadáver da moza sen a man que lle fora cortada polo seu irmán. Así comprenden que Aldara fora encantada en figura de cerva.

O tema romancesco do cervo do pé branco aparece por primeira vez, referido á mitoloxía popular oral galega, en Murguía (1982: 162) e posto en relación coa mala fada que converte de noite a desgraciados humanos en lobos, en cerva, en can e que «se ven obrigados á errar en las sombras por caminos extraviados, aullando, sufriendo las inclemencias del cielo y la persecución de los hombres, hasta que la primera luz de la aurora les devuelve su primitiva forma». Nunha nota ao pé, Murguía amplía a información sobre a mala fada que converte persoas e animais...

sobre todo en cierva, de lo cual tenemos gran numero de cuentos. En el país de Cervantes se oye todavía la *historia* de aquella joven convertida en cierva y perseguida en la caza por su hermano. Es igual a la publicada por Émile Souvestre (*Les derniers paysans*, p. 35), aunque se diferencia en que, en la versión gallega el cazador corta la mano a la cierva, mientras que en la francesa la hacen pedazos y la sirven asada en un banquete.

Murguía transcribe as tres primeiras estrofas da balada que para el resulta dunha simplicidade encantadora e que comeza así: «Celles qui vont au bois, c'est la fille et la mère; | L'une s'en va chantant, l'autre se désespère: [...]»⁴.

Bouza-Brey (1982: 241-262, vol. I) estudou a fondo esta lenda e achegounos datos moi valiosos sobre a súa orixe que a pon en relación cos romances de tema artúrico que tiveron difusión na Península Ibérica, especialmente coa historia de Lanzarote e o cervo de pé branco que aparece no romance «Tres hijuelos había el rey», no que por maldición do pai os tres fillos do rei son transformados

⁴ Unha fermosa versión desta balada medieval «Complainte de la Blanche Biche» do grupo bretón Tri Yann, pódese escoitar en <<https://g.co/kgs/4ucWgZ>>.

respectivamente en cervo, en can e en mouro. Bouza-Brey tamén dá conta das versións da lenda recollidas ata entón en Galicia: a de Murguía que acabamos de mencionar e que pasa por alto a cor branca da cervo; a de Amor Meilán que «concreta máis la leyenda que llama de la mujer-cierva, radicándola también en Cervantes (Lugo)» e outras versións posteriores tomadas de Amor Meilán por E. Rosón en 1933 e A. Rodríguez en 1955 (cfr. Bouza-Brey 1982).

A versión de Amor Meilán que seguiron reproducindo, case textualmente, outros autores⁵ non menciona os nomes dos protagonistas. É Carré, que afirma que recolleu a lenda en Doiras, quen introduce os nomes de Aldara para a doncela-cervo e Egas para o seu irmán quen, a súa vez son fillos do señor Froiás. Velaquí como interpretou Cabana, con moita graza e economía de palabras, a desaparición de Aldara e o encontro co cadáver da cervo nesta lenda dos Ancares, no soneto en versos de arte menor (octosílabos) que reproducimos:

A dona cervo

*Onde vai dona Aldara
polo monte en segredo
entre o esbúrdigo ucedo
que o vento abaneara?*

*Onde vai dona Aldara
pola montaña escura
entre a mesta verdura
que o sol non alumara?*

*Onde vai a doncela
tan garrida e bringuela
como a cervo máis fina,*

*ou será aquesta cervo
que xaz morta na herba
pola frecha asasina? (Cabana 2003: 338)*

O seguinte soneto de Cabana presenta, nos dous cuartetos e no primeiro terceto, unha versión da célebre lenda do bispo mindoniense San Gonzalo. O santo bota a pique as naves dunha invasión normanda (ou sarracena segundo outras opinións) na costa focega da mariña lucense a base de pregos e avemaría. No terceto final irrompe o humor escéptico do poeta que ten moi claro que non houbo tal milagre senón unha oportuna chegada dun torbón que afunde as naves viquingas.

⁵ Como é o caso de Vázquez Seijas (1955: 203).

San Gonzalo

*O bo San Gonzalo por cada oración
afonda un navío de xente normanda:
con avemaría a tropa nefanda
perdeu seica a xeira da terza invasión.*

*Ai meu San Gonzalo, gran bispo britón,
qué ben te divirtes na túa varanda
mirando que as naves da fériada banda
se van indo a pique xa queiran ou non.*

*A cada pai-noso naufraga unha nave
e nas augas bravas xa case non cabe
máis xente viquinga morrendo a montón.*

*Ti reza, meu santo, fiado do prego,
que ben fodidiño quedara o galego
se non casualmente chegara o torbón.* (Cabana 2003: 339-340)

Na hipótese do torbón coincide, curiosamente, coa opinión de Vicetto:

todo esto muy bien pudo haber sucedido así como lo perpetúa la tradición, sin ser milagro, bien porque aquellos buques naufragaron al sobrevenir uno de esos turbiones tan frecuentes en nuestras costas del Norte, bien porque la falta de práctica de los normandos para acercarse a sus peligrosas rompientes, hiciera zozobrar aquellas naves. (Fernández Pacios 2008: 43)

Tamén vén coincidir coa opinión de Villa-Amil y Castro que na súa *Crónica de la provincia de Lugo* amosa o seu escepticismo. Admitindo o afundimento da flota invasora, atribúe o milagre «a la piadosa fantasía de la Edad Media» e mesmo dubida da existencia do bispo santo ao que lle apón, desenvolvendo varios argumentos, «cierto carácter mitológico» (Villa-Amil y Castro 1866: 24).

Desta lenda que, en opinión de Fernández Pacios, no seu documentado libro *San Gonzalo bispo mindoniense*, debeu circular oralmente xa dende o s. XVII, existen varios relatos escritos e tamén testemuño da existencia doutros anteriores. O primeiro deles do cóengo mindoniense Villapol y Vega, o seu relato do milagre lendario atribuído a San Gonzalo (1665) é o que repetirán todos os haxiógrafos e investigadores que se ocuparán deste suceso nos séculos posteriores ata a actualidade (desde o monxe agostiño Felipe de la Gándara, e o bispo mindoniense Quijada, no s. XVII, ao bispo Navarrete Ladrón de Guevara no XVIII, e outros historiadores e eruditos dos ss. XIX e XX; entre outros: Correa, Lence Santar, Mayán, Chao Espina, Suso Fernández...

Porén non todos se poñen de acordo sobre a identidade nin na cronoloxía deste milagreiro Gonzalo ou San Gonzalo, que oscila –segundo as fontes– entre os ss. IX ao XII, como tamén varía a datación do lendario milagre. Fernández Pacios afirma que se trata de Gonzalo Froyaz, en opinión de Antonio Reigosa, «bispo díscolo

e penúltimo da sede mindoniense con residencia en San Martiño de Mondoñedo entre os anos 1070 e 1108» (Reigosa 2020: 73).

Carré Alvarellos (1977: 74-76), no capítulo «Leyendas religiosas» da súa recompilación de lendas, achega a súa versión co título «El obispo santo y los normandos», que segundo afirma recolleu en Mondoñedo, e non difire moito dos feitos narrados polos autores anteriores. Remata explicando, como consecuencia do milagre, a orixe da capela do bispo santo, «que es muy milagrosa».

Non debemos esquecer que á pluma e ao maxín gorentoso de Álvaro Cunqueiro débémolle a deliciosa novela *San Gonzalo*, unha fermosa haxiografía inxenua e fantástica que relata con pormenores este e outros milagres do bispo, quen, entre rezos da *Salve regina* e estridentes sons de trompetas celestiais, manda a flota normanda ao fondo do mar:

[...] *O clemens,*
o pia,
o dulcis Virgo Maria!

Ya suenan más cercanas las trompetas. La hueste divina se abate sobre la flota normanda como el gerifalte sobre la paloma. Un inmenso crujido, un prolongado trueno, y cuando se hace el silencio, en el mar no queda ni rastro de la flota pirata. La celeste artillería, de floreadas baterías, la barrió del haz de las aguas. (Cunqueiro 1984: 175)

O trono prolongado de Cunqueiro tamén lle acae moi ben ao torbón do derradeiro verso do soneto de Cabana en *Patria do mar*.

No *Dicionario dos seres míticos galegos* (Cuba / Miranda / Reigosa 2008: 155), na entrada «María Castaña», deixamos constancia da nosa interpretación sobre esta personaxe: «‘No tempo de María Castaña’ é unha formula que fai referencia aos tempos míticos, antes da historia e antes do patriarcado. É exactamente equivalente a ‘Cando os animais falaban’ e outras fórmulas de introdución aos contos maravillosos...».

Nesa obra diferenciabamos entre esta María Castaña ou Maricastaña remotísima (que se pode identificar coa *Auburn Mary* do folclore británico, coa Brancaflor do conto maravilloso galego e europeo, con Medea, coa Deusa Nai, a Deusa tripla que está presente na cultura universal dende os tempos míticos do matriarcado primordial); e outra María Castaña luguesa, a cabalo entre a historia e a lenda, a María Castaña ou Castiñeira que a finais do século XIV dirixiu, co seu marido Martín Cego e dous irmáns deste, unha revolta contra o bispo e señor temporal de Lugo, o dominico Pedro López Aguiar, que rematou violentamente coa morte do mordomo do bispo. Estes sucesos tiveron lugar cara os anos oitenta dese século, no contexto baixomedieval lucense, caracterizado polas «incesantes turbulencias a que daba lugar el señorío de la ciudad» (Villa-Amil 1866: 26).

A esta María Castaña, brava e mítica muller lucense, orixinaria de Cereixa (A Pobra do Brollón), dedicoulle Darío Xohán Cabana tres poemas, os dous sonetos que transcribimos dos libros *A fraga amurallada* e *Patria do mar* e unha das cinco lendas ilustradas por Xoán Balboa.

No soneto d'*A fraga amurallada* Darío presenta un feito lendario, pois non hai constancia de que tivese lugar o forzado baño nas frías augas do Miño, cando o pobo sublevado, obedecendo a María Castaña mergulla o bispo don Pedro «pra ver se lle quitaba tanta saña».

María Castaña mandounos bañar no río o bispo e señor

*E díxonos entón Maricastaña:
Moi ben ó señor bispo lle acaía
bañalo un tanto en auga correntía
posto que auga bendita pouco baña.*

*E dixo máis: Sería gran fazaña
que non probase desta volta a pía
senón auga do río clara e fría
pra ver se lle quitaba tanta saña.*

*E todos xuntos fomos pra collelo,
e entramos pola forza no castelo,
e el veu connosco atrás ós carroulóns;*

*e sen respecto, mais con ousadía,
moi ben lle obedecemos á María,
e ó bispo desañámoslle os collóns. (Cabana 2003: 234-235)*

O poeta volve ao relato destes feitos nas vinte oito coplas en versos hexasílabos, con rima asonante nos pares, que compoñen a lenda de expresivo título «Como os veciños de Lugo e María Castaña diante de nós bañamos no Miño o bispo que nos roubaba e oprimía». Transcribimos só oito das coplas que conteñen o esencial do fío argumental da lenda versificada:

*María Castaña
pregou a falar
no meo do turreiro
xunta a catedral.*

*A nosa veciña
María Castaña
subiu nunha pedra
e o ben que falaba [...]*

*María Castaña
dediante de nós,
collemos pró río
co bispo e señor.*

*Non quixo ir dereito,
de arrastro o levamos,
como el nos levaba
de había ben anos.*

*Mandounos tiralo
María Castaña,
e nós somos xente
moi ben conformada.*

*Con grande pracer
e todos a un,
ó bispo Don Pedro
mollámoslle o cu.*

*María Castaña
e todos atrás,
volvemos pró burgo
de moito vagar.*

*A nosa cidade
parcíanos outra
sen bispo tirano
nin demo que o coma. (Cabana 1993: s. p.)*

Nas dúas composicións anteriores queda de manifesto o liderado, a elocuencia e o valor da heroína lendaria que, en primeira liña dos sublevados, asalta o castelo do bispo e fai que o arrastren a polas canellas e hortas do vello burgo ata mollarlle o cu no río.

A rebeldía, a afouteza e a proverbial elocuencia de María Castaña quedan tamén patentes no seguinte soneto en versos octosílabos recollido de *Patria do mar*, calidades da heroína das que o poeta se declara namorado e axiña se pon ao seu dispor para servir, como fose mester, a súa bandeira.

María Castaña

*Señora, estende a bandeira
coma un pano avisador,
que amo máis o teu amor
desque sei que es tan guerreira.*

*Desque sei que es tan guerreira
e que oín teu arengar,
ténnote que máis amar
por ergueres a bandeira.*

*Señora, o teu ardimento
parece que pon o vento
nas azas do teu falar,

e eu ámote na revolta
e sonche alferes e escolta
pró que gustares mandar.* (Cabana 2003: 340)

Non hai constancia histórica de que na revolta de María Castaña o bispo acabase no río, de feito o frade dominico rexeu a diocese durante corenta e un anos (1349-1390) e está enterrado, aínda que oculto, na igrexa conventual da súa orde. Os feitos históricos que se lle atribúen, a ela e aos irmáns Cego remataron en derrota:

Coa súa rebeldía, os Cego, ocasionáronlle moitos danos á igrexa lucense, chegando a asasinar a Francisco Fernández, mordomo do bispo. Para reparalos, en 1386, doáronlle á catedral tódalas herdades que posuían no couto de Cereixa (San Pedro de Cereixa, parroquia da Pobra de Brollón) así como tamén mil maravedís da moeda usual, comprometéndose, ademais, a colaborar cos recadadores da igrexa de Lugo. (Novo Cazón 2002: 93)

Entendemos que nas lendas orais que chegaron a nós e tamén nos feitos histórico-lendarios ou nas «falsificacións da historia» que nos foron deixando algúns historiadores ou publicistas, na figura da María Castaña de Cereixa mestúranse varios feitos relacionados coas frecuentes revoltas do pobo e a burguesía contra o señorío temporal dos bispos lucenses. Nalgunhas lendas mesmo se lle atribúe a morte violenta do bispo. No século XIII o bispo Xoán Martínez foi apedrado e, uns poucos anos despois de María Castaña, a comezos século XV, o bispo lugués Lope, sucesor de Pedro López Aguiar, foi asasinado por quince «feridores e matadores» (Novo Cazón 2002: 111) que foron condenados á forza. A memoria de todos estes feitos turbulentos deu orixe, na lembranza que deles quedou, a diferentes versións de lendas protagonizadas por bispos tiranos e cobizosos e rebeldes alporizadas como esta María Castaña ou Castiñeira.

Referencias bibliográficas

- Anónimo (1992): *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Borges, Jorge Luis (1978): *Literaturas germánicas medievales*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Bouza-Brey, Fermín (1982): *Etnografía y folklore de Galicia I e II*. Vigo: Xerais.
- Cabana, Darío Xohán (1970): *Romanceiro da Terra Chá*. Vigo: Castrelos.
- Cabana, Darío Xohán (1987): *Señoras do tempo pasado*. Vilalba: Concello. <http://www.certamedevilalba.org/> [consultado o 25/01/2023].

- Cabana, Darío Xohán (1990): *Libro dos moradores*. Vigo: Ir Indo.
- Cabana, Darío Xohán (1993): *Cinco lendas escritas por Darío Xohán Cabana e debuxadas por Xohán Balboa*. Lugo: Deputación de Lugo.
- Cabana, Darío Xohán (2003): *Vinte cadernos. (Poemas 1969-2002)*. Vigo: Xerais.
- Cabana, Darío Xohán (2006): *Cabalgada na brétema*. Vigo: Galaxia.
- Cabana, Darío Xohán (2008): *Xosé María Álvarez Blázquez. Vida e obra*. Vigo: Xerais.
- Cabana, Darío Xohán (2022): *A música das palabras. De lingua e literatura 1990-2021*. Vigo: Xerais.
- Cabanillas, Ramón (1988): *Na noite estrelecida*. Vigo: Xerais.
- Calvino, Italo (1993): *Fiabe italiane*. Milano: Mondadori.
- Calvo, José Luís / Yago Rodríguez Yáñez (2007): *Conversas con Darío Xohán Cabana. Vida e escrita*. Vigo: Xerais.
- Calvo, José Luís / Yago Rodríguez Yáñez (2009): *A festa máis fermosa do outono galaico*. Lugo: Concello de Lugo.
- Capelán, Antón (2022): «Mitos celtas na obra literaria de Darío Xohán Cabana», *A Trabe de Ouro* 120, 13-54.
- Carré Alvarellos, Leandro (1977): *Las leyendas tradicionales gallegas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Castro Pérez, Ladislao / Manuel García Valdeiras (1997): «El simbolismo del gallo en el Noroeste peninsular, de la protohistoria a la tradición Jacobea», *Minus VI*, 29-40.
- Centro de Estudos Fingoy (1963): *Contos populares da provincia de Lugo*. Vigo: Galaxia.
- Cirlot, Juan Eduardo (1982): *Diccionario de símbolos*. 5ª ed. Barcelona: Editorial Labor.
- Cuba, Xoán R. / Xosé Miranda / Antonio Reigosa (2008): *Diccionario dos seres míticos galegos*. 5ª ed. Vigo: Xerais.
- Cunqueiro, Álvaro (1984): «San Gonzalo», en *Flores del año mil y pico de ave*. Barcelona: Seix Barral, 124-220.
- Fernández Pacios, Juan Ramón (2008): *San Gonzalo bispo mindoniense*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- González Lopo, Domingo L. (2005): *Froilán de Lugo*. Lugo: Concello de Lugo.
- González Reboredo, Xosé Manuel (1983): *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo: Galaxia.
- Jolles, André (1972): *Las formas simples*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Matabuena, Laura (2007): «Pedra da Serpe, un misterio que permanece oculto en la roca», *La Voz de Galicia*, 23/09/2007.
- Méndez Ferrín, Xosé Luís (1966): *O cancionero de Pero Meogo*. Vigo: Galaxia.
- Miranda, Xosé (1999): «A torre de Babilonia. Lendas de Lugo», *El Progreso*, 22/08/1999.

- Murguía, Manuel (1982): *Galicia I e II*. Vigo: Xerais.
- Novo Cazón, José Luis (2002): «A cidade e o couto de Lugo na Idade Media», en *Historia de Lugo*. Lugo: El Progreso de Lugo S.L., 67-114.
- Pondal, Eduardo (2001a): *Queixumes dos pinos. Poesía galega completa, I*. Edición de Manuel Ferreiro. Compostela: Sotelo Blanco.
- Pondal, Eduardo (2001b): *Poemas impresos. Poesía galega completa, II*. Edición de Manuel Ferreiro. Compostela: Sotelo Blanco.
- Reigosa, Antonio (2020): *Cen historias máxicas pola Mariña encantada*. Viveiro: Lar libros.
- Rodríguez González, Eladio (1958-1961): *Diccionario enciclopédico gallego-castellano*, 3 vols. Vigo: Galaxia.
- Rubén Darío (1941): *Obras completas*. Aguilar: Madrid.
- Taboada Chivite, Xesús (1982): *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña: Sálvora.
- Thompson, Stith (1946): *The folktale*. New York: The Dryden Press.
- Thompson, Stith (1955-1958): *Motif-Index of Folk-Literature. A Clasification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Mythes, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, 6 vols. Bloomington / London: Indiana University Press.
- Vaqueiro, Vitor (2011): *Mitoloxía de Galiza. Lendas, tradicións, maxias, santos e milagres*. Vigo: Galaxia.
- Vázquez Seijas, Manuel (1955): *Fortalezas de Lugo y su provincia I*. Lugo: Junta del Museo Provincial de Lugo.
- Vicetto, Benito (1857): *Rogín Rojal ó el paje de los cabellos de oro: historia caballeresca del siglo XI*. Madrid: J. J. M., Editor. <http://biblioteca.galiciiana.gal> [consultado o 03/01/2023].
- Vilar Álvarez, Manuel: «Sicixia e a lenda da Buserana. Reinterpretando as lendas para termos tradición». <http://terraetempo.gal> [consultado o 03/01/2023].
- Villa-Amil y Castro, José (1866): *Crónica de la provincia de Lugo*. Madrid: Aquiles Ronchi.