

Israel Barandela Rivero
José Manuel Lorenzo Rodríguez
Investigadores

**EL CULTO A SANTA MARIÑA EN EL NORTE DE LA PENÍNSULA
IBÉRICA Y SUS CONEXIONES CON LA EUROPA ATLÁNTICA**

Resumen

Hace ya algún tiempo se ponía fin a un estudio sobre la difusión del culto de Santa Mariña de Augas Santas por tierras alaricanas, resaltándose la dificultad que entrañan trabajos de estas características (Castro Pérez & Lorenzo Rodríguez, 2007). Fruto de las esperanzadoras conclusiones obtenidas en aquel primer trabajo surge el presente texto, que intenta rastrear la presencia de un posible arquetipo de deidad antigua encerrado en el culto y cristianización de Santa Mariña. Para esta investigación se ha seguido una metodología similar, pero aplicada a un contexto espacio-temporal más amplio.

1- ANTECEDENTES: EL CULTO A MARIÑA EN GALICIA

El primer aspecto a aclarar previamente al inicio del estudio es la denominación de Mariña elegida para el título, ya que el objetivo final del mismo no es estudiar la figura concreta de Santa Mariña sino delimitar una figura hagiográfica que se oculta bajo diferentes denominaciones, siendo la de Mariña la más común en el Noroeste pero que en otras geografías y cronologías se conoce como Margarita, Pelagia¹ (s.III), Liberata o similares. Esta figura de diversas denominaciones surge de la suma de la temprana difusión de su culto en Galicia con la religiosidad popular, produciéndose unas interesantes combinaciones hagiográfico-folclóricas que dificultan el estudio del proceso de formación y difusión del cristianismo primitivo en la geografía gallega. Por ello, para abordar el culto de Santa Mariña en la geografía gallega es preciso conjugar las tres principales fuentes disponibles en la actualidad. De esta manera hemos rastreado conjuntamente testimonios hagiográficos, folclóricos y, para el caso de Santa Mariña, también la documentación nobiliar de la casa de los Haro (La Rioja) y de los Mariño. Siguiendo el ejemplo de la mayoría de las familias nobles Europeas a lo largo de la Edad Media esta familia asoció su linaje al nombre de la Santa en un intento de refrendar un origen mítico para su ilustre saga.

Durante este trabajo se ha seguido una línea de investigación conocida como «cableado», consistente en entrelazar y combinar varias fuentes o líneas de investigación. La ventaja de este tipo de visión frente a la tradicional investigación por eslabones es que mediante el «cableado» cuando una de las líneas de investigación se interrumpe se puede continuar mediante las demás fuentes (Fig. 1). Esta visión de la investigación como un razonamiento en forma de cable entrelazado se la debemos a la filósofa de la ciencia Alison Wylie (1989), que señala cómo el valor de este método se basa en que cada una de las líneas es a la vez sostenedora y limitadora. Es sostenedora, en tanto en cuanto, la falta de datos sobre una época en concreto, puede ser compensada por datos provenientes de otra línea de información. Por otro lado, el método del «cableado» es limitador, en en la medida en que restringe hipótesis extravagantes al separarse demasiado de las demás líneas de investigación con las que se entrecruza (Lewis-Williams, 2005: 105)

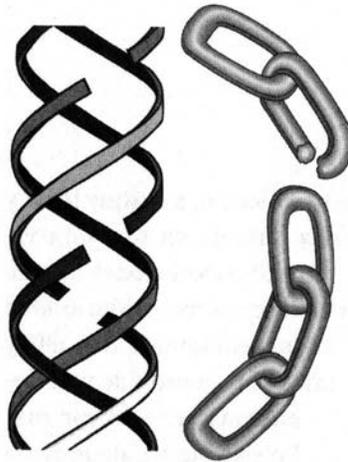


Fig. 1: Si se rompe un eslabón no se puede continuar investigando, pero con el método de «cableado» los argumentos se entrecruzan permitiendo que un punto muerto en una línea de investigación sea compensado por otro (Lewis-Williams, 2005: 104)

Santa Mariña es una figura que siempre gozó de un gran interés dentro de la comunidad investigadora. Esto puede deberse a que siempre existió un gran fervor en estas latitudes, por lo que se le creó una hagiografía *ex novo*, y pese a ello nunca estuvo oficialmente refrendada por Roma.

1.1 Fuentes hagiográficas²:

Se hace referencia bajo este epígrafe a las recopilaciones de carácter religioso sobre Santa Mariña³ que surgieron en la comunidad Gallega, independientemente de que surgieran o no del contacto con las hagiografías denominadas oficiales. En Galicia, el primer estudio en profundidad se lo debemos al licenciado

Molina, que en el siglo XVI relata aspectos localistas de la vida de la santa y su relación con la localidad orensana de Aguas Santas. Este testimonio bebe directamente de los martirologios que sobre la santa orensana se hallan en la catedral de San Martiño de Ourense y en la de Tuy. La única obra de carácter monográfico sobre Santa Mariña es algo más tardía (1727), y se debe a la gran devoción del obispo Muñoz de la Cueva por su vida y milagros. Tal y como se puso de manifiesto en otros trabajos (Castro Pérez & Lorenzo Rodríguez, 2008), su *Noticias históricas de la Santa Yglesia Cathedral de Orense* descansa en tres postulados fundamentales:

- El plagio de las vidas de Santa Margarita y la Doncella de Antioquía, dos hagiografías populares entre los martirologios cristianos medievales, como por ejemplo el de Jacobo de la Vorágine (1390)

-El uso del *Cronicón Mundi* de Lucas de Tuy, obra acuñada en la catedral Tudense, y concretamente del relato titulado *Las nueve Infantas de Bayona*-incluido este relato también, como se verá, en la vida de Santa Liberata-, además de la obra del Benedictino Fray Prudencio Sandoval (1560-1622), obispo de Tuy, y su *Antigüedad dela ciudad, y iglesia catedral de tuy y de los obispos que se save aya auído en ella* que son utilizadas para dotar a la hagiografía local de una naturaleza contextualizada y creíble con el fin de ser utilizada como *exemplum*⁴ doctrinario en las celebraciones eclesiásticas. Esto se hace patente en la manipulación vertida sobre Mariña y Santa Eufemia, hermanadas ahora fruto de un parto múltiple, del que también nace Liberata cuya hagiografía guarda interesantes parecidos con la de Mariña y que será analizada posteriormente.

-Un tercer componente que se podría tildar de exclusivo o literario (Flórez, 1789: 212) y que ejerce la función de contextualizar la hagiografía, ambientándola, como es sabido, en la zona Alaricana de Aguas Santas y sus alrededores. Este es el componente dotado de mayor importancia para la comunidad investigadora que se acercó al tema. Su importancia reside en la curiosa asociación que se establece entre la hagiografía y ciertos lugares plagados de vestigios arqueológicos.

Mariña es caracterizada como una habitante más del rural del interior ourensano, fundiéndose sus características con algunas típicas de las *Mouras*, personaje tan habitual en el folclore Gallego (Castro Pérez & Lorenzo Rodríguez, 2008). Este carácter de *Moura* ya se encuentra en la obra de Muñoz de la Cueva, que tuvo la capacidad de fusionar con acierto la interpretación popular de los vestigios arqueológicos de la zona, siempre asociados a estos seres, y la trama religiosa a la que anteriormente se hizo alusión construida en base al plagio de otros relatos de corte religiosa. Es en esta fusión donde reside la parte más interesante de la hagiografía, ya que es la que permite asociar a Mariña con residuos de un universo de creencias mucho más antiguas.



Fig. 2. Imagen de la decapitación de Santa Mariña en la capilla de Santo Tomé (Augas Santas, Ourense)

El análisis estructural del texto de Muñoz de la Cueva nos permite descomponer su discurso de la siguiente manera:

Contexto Hagiográfico:

- Santa Margarita* (Leyenda Dorada:Vorágine).
- Doncella de Antioquía* (Leyenda Dorada:Vorágine).

Crónica local de la Costa Gallega:

-*Cronicón de Tui* (Lucas de Tui; Prudencio Sandoval y Falsos cronicones).

-*Hagiografía Santa Liberata* (Román de la Higuera: Posiblemente copia el Cronicón de Tui).

Componente Popular:

-*Mouras* (concretamente *Annas*).

Este esquema se traduce en un texto de carácter ejemplarizante para el vulgo en donde la Santa se conforma como un icono que combate la promiscuidad y el desenfreno sexual, además de entregarse a Dios y al cristianismo oficial. Es necesario tener presente que esta obra se edita en pleno siglo XVIII, dentro de la segunda ofensiva contrarreformista, en un contexto de intentos de terminar con el subyacente paganismo que en forma de religiosidad popular continuaba vigente en partes de la sociedad gallega. Además es necesario hacer hincapié en las numerosas alusiones subjetivas del texto a todo el entramado de creencias populares basadas en la brujería y medicina popular, que curiosamente tenía un gran foco de propagación en las comarcas de Allariz y Xinzo, como recogen las crónicas y estudios de esta temática ambientados en esta época. Esto último no deja de ser una débil inferencia asentada en los restos que de estas prácticas paganas se conservan en la actualidad y que han sido expuestos en otros trabajos que establecen vínculos entre la hagiografía de Mariña y la de otras Santas, como Santa Eulalia, que cristianiza determinados yacimientos romanos (Armada Pita, 2003) o Santa Comba, que se sabe relacionada con el mundo de la brujería y medicina popular (Castro Pérez, 2001).

Esta mezcla de versiones cultas y populares hacen que al rastrear la evolución del personaje de Mariña se encuentren interesantes hagiografías originarias de puntos muy alejados de la zona de influencia Gallega, aunque generalmente conectados por la ruta de peregrinaje a Santiago. Uno de estos paralelismos lo encontramos en Portugal bajo el título de *Lenda das dúas Pombas* (Martos Núñez, 1997):

...Narra la leyenda de dos mártires cristianas, la hija del gobernador Marina y su doncella Marta. Marina no quiere aceptar el casamiento que su padre ha dispuesto para ella y su doncella le revela el mayor secreto, que es cristiana, y le habla de Jesús.

Ante esto Marina, le pide ayuda para hacerse cristiana ella también. Cuando el gobernador se entera de que su hija y su esclava son cristianas, y ante la fe y la persistencia de estas, las manda matar. De los cadáveres de las dos muchachas surgen dos palomas blancas que desaparecen en el cielo.

Se aprecia en este relato lo comentado anteriormente con respecto a la unión de varios relatos cultos para crear este curioso y breve relato. Como algo remarkable del texto, citar la sustitución de la ama de cría *Ana* por la doncella de compañía *Marta* que viene a ejercer la misma función, además de la conversión de ambas jóvenes en palomas como se explicará con posterioridad.

Las Nueve Infantas de Bayona o las Nueve Vírgenes Marinas: Santa Liberata

Es necesario incluir dentro de esta investigación un breve análisis de la figura de Santa Liberata debido a los paralelismos hagiográficos que presenta con Mariña. No se sabe con seguridad, la procedencia exacta de este relato, considerando algunos que se encuadra en el *Cronicón Mundi* de Lucas de Tuy, aunque otros lo ubican directamente en el controvertido legado hagiográfico de Flavio Dextro, o lo que es lo mismo, el conocido Padre Román de La Higuera. Este religioso es conocido dentro del mundo de los textos hagiográficos por ser uno de los mayores falsificadores de las vidas de santos desde su posición de rango en la catedral de Sigüenza. Son numerosos los falsos cronicones atribuidos a su persona, incluyéndose también la difusión de la vida de Santa Liberata en el siglo XVI procedente de Aquitania, de la que ya hay noticias en el siglo XII gracias al *Breviario de Don Rodrigo* (Gélis, 1996: 222). Esta Santa goza de gran popularidad no sólo en Bayona -Balchagia o Balcagia s.II- sino también en esta localidad castellana de Sigüenza y en la Alcarria. En otras zonas de Europa su culto también está muy difundido, esta vez bajo el nombre de *Kummernis* en Alemania o de *Vilgefertis* en Francia, situándose igualmente su nacimiento en Galicia (Montes, 2008: 622).

El problema de estos falsos cronicones o de las hagiografías legendarias, se convierte en una constante en casi todas las investigaciones que abordan esta temática, por lo difundido de esta práctica a lo largo de la Edad Media y sobre todo en la Moderna, donde parece experimentar un gran crecimiento hasta que la ofensiva de los padres Bolandistas con Hipólito Delehaye a la cabeza, pone un poco de orden y concierto en el mundo de las hagiografías ya entrado el siglo XX (Delehaye, 1955).

Dejando a un lado la polémica anteriormente comentada y centrándose en el análisis de los textos, cabe resaltar ciertos paralelismos, que, fruto o no de un plagio, se convierten en unas curiosas coincidencias entre Mariña, el relato de *Las nueve infantas de Bayona* y la hagiografía de Santa Liberata⁵, que parte del mismo relato:

Mariña	Liberata
-Nace en el s.I en A Ramallosa	-Nace en el s.I en A Ramallosa
-Hija de parto múltiple ⁶	-Parto múltiple
-Padres patricios	-Padres patricios
-Abandonada al nacer	-Abandonada al nacer
-Martirizada y decapitada	-Sufre martirio ⁷ y es decapitada

Las coincidencias entre la vida de Santa Liberata y la de Mariña, además de ser fruto del plagio, ambas hagiografías pueden deberse también a una confusión nominal entre la Genma presente en una de las versiones de la vida de Santa Margarita y otra de la propia Liberata, ya que está presente tanto en el texto de Tuy como en el de Sigüenza. La presencia de una tal *Genma*⁸, hermana de Liberata, provoca que Muñoz de la Cueva piense que se está haciendo alusión a una Mariña gallega y que por lo tanto decida introducir esta versión en su relato.

Las coincidencias entre Mariña y Liberata no solo se centran en los aspectos hagiográficos del relato sino que curiosamente existen una serie de relatos populares en los cuales se le asocian a ambas las mismas virtudes relacionadas con la fertilidad y el buen parto. En Mariña se hacen palpables, sobre todo en relación con el ganado y con respecto a santa Liberata, el análisis de su etimología conduce a Librada, de librar, parir, un término muy usado tanto en Galicia como en Castilla.

La referencia a estas nueve infantas coincide con el relato de las *Nueve vírgenes marinas*, habitantes de la *Isla Sena* delante de Bretaña, que mandaban los vientos y pronosticaban a los navegantes (Shulten, 1927). Este paralelismo hace que se plantee la posibilidad de que el relato de Bayona sea una corrupción de lo anterior, lo que explicaría por que en la costa Santa Mariña es vista más como un personaje marítimo parecido a una sirena o a la mítica *Venus* que a una *Ana* o *Lamia*. Esto se refrendaría con las noticias de un templo a Venus en la costa Cántabra que habría sido cristianizado bajo la advocación de Santa Marina, además de algún cabo con ese nombre, citados ya en la *Ora Marítima* de Avieno y los relatos folclóricos de la zona, que aluden a la Mariña sirena. Siguiendo las palabras de Shulten Santa Marina no sería más que la traducción al cristiano de Venus Marina, en la zona costera. Esto es algo sobre lo que se está investigando a día de hoy y puede reparar interesantes resultados.

1.2 Santa Mariña en el folclore Gallego

Anteriormente se hizo mención a la relación que guarda Santa Mariña con las *Mouras*, ese personaje de raíz popular tan presente en la idiosincrasia del rural

gallego. Llegados a este punto es necesario hacer una matización, ya que el mundo de las *Mouras* abarca a una serie de personajes que, analizados en profundidad, guardan más diferencias contextuales que similitudes. Algo similar sucede al analizar ciertos relatos populares relacionados con las *Annas* o *Donas*, resultando ser el arquetipo de personajes que están camuflados tras Mariña, tal y como se puso de manifiesto en otros trabajos (Castro Pérez & Lorenzo Rodríguez, 2008).

Para realizar esta aseveración es necesario traer a colación varios relatos populares en los que el personaje de la *Anna* está relacionado con el fenómeno acuático. Estos seres son comunes al folclore de toda la zona del noroeste peninsular en los que reciben diferentes nombres: *Xanas* (Asturias), *Injanas* o *Anjanas* (Cantabria), *Maris* o *Lamias*⁹ (País Vasco), *Donnas D'aigua* (Cataluña)... Las características principales de estos seres están extensamente recogidas en varias monografías, por lo que no entraremos en detalles (Barandiarán, Caro Baroja & Erkoreka, 1995; Cuba, Reigosa & Miranda, 1999; Teijeiro Rey, 2002).

En el ámbito Gallego, uno de los más conocidos relatos sobre Santa Mariña es el recogido por Bouza-Brey Trillo (1973: 27), en la zona de *Cortegada de Miño*, en una zona tranquila del río en la que se encuentra una pequeña capillita en honor a esta Santa dominando el gran meandro que traza el Miño a su paso por la zona. Es en este lugar donde la tradición popular de la zona localiza el nacimiento de Mariña, en donde literalmente surgió de las aguas. Es esta manera de presentarse la que guarda estrecha relación con el mundo de las *Annas*, *Lamias* o también llamadas *Aureannas* en alguna zonas del Miño portugués, que se convierten también en una especie de brujas o hechiceras en las poblaciones de Melgaço y la frontera con Portugal (Teijeiro Rey, 2002).

Otro relato también bastante citado en Galicia y que ya ha sido utilizado por otros autores para inferir una posible relación de Mariña con estos seres es el llamado de *A Fonte de Pormás* (Fraguas, 1932: 218-21) o de *Anna Mannana* en el llamado Pozo *Meimón* (Alongos, Ourense) (Cuba, Reigos & Miranda, 1999: 32-61), citan también una variante del relato en *Vilalba*. En este caso, la mora *Ana Manana* es un ser acuático que continuamente intenta embaucar a sus vecinos mortales para que a cambio de riquezas la ayuden a abandonar el pozo. La acción nunca logra completarse y con ello el conjuro, por lo que *Ana Manana*, nunca podrá abandonar el pozo porque su caballo siempre se queda cojo de una pata. Este es un relato en el que tímidamente se relaciona a la *Anna* moradora del pozo con la Aya encargada de adoctrinar y cuidar a Mariña, cuyo nombre es Ana. De esta manera el personaje de la ama de cría en su forma folclórica originaria podría haber sido un personaje acuático de este tipo.

Otro de los relatos de vital importancia que ponen en relación a Mariña con el mundo acuático es el de sobra conocido de la *Lagoa de Antela*, el lugar donde la crónica de Muñoz de la Cueva sitúa el nacimiento de Mariña y que no es más

que una gran extensión de agua que abarca parte de las tierras de Xinzo de Limia, Sandiás y Rairiz de Veiga. El relato pone en conexión a esta gran laguna con la mítica *Antioquía o Amphiloquía o Anfiloquía la menor* (Ourense sería la mayor)¹⁰ (Taboada Chivite, 1969: 356), *O Vión* (Santana, 1931: 110), *Bión* (Rivas Quintas, 2000: 291), *Belión* o *Beón* según la etimología popular, que deriva de un junco que crece en sus orillas (Taboada Chivite, 1969: 352). La primera referencia a esta mítica ciudad se encuentra en el *Cronicón de Hidacio* (Taboada Chivite, 1969: 357), y con el tiempo el tema de las ciudades asolagadas se ha vuelto muy popular tanto en Galicia como en resto de la península. Esta laguna recibe también los topónimos de *Antioquia o Lucerna*¹¹ que, junto con el de *Valverde*¹², están presentes en varios relatos relacionados con las ciudades presuntamente anegadas.

Otros relatos de menor entidad extraídos también de la tradición oral, que combinan o relacionan a Santa Mariña con el agua y las Anas es, por poner un ejemplo, este recogido en la provincia de Pontevedra (Mariño Ferro, 1997: 61), que bajo el título *Un Bico a Serpe* recoge muy bien algunas de las características de las Anas:

Un bico á serpe

Na Santa Mariña, no monte Fontenla, escóndese unha princesa moura encantada en serpe, que se presenta polas mañanciñas cunha flor na boca. Garda unha galiña inmortal que pon a cotío ovos de ouro. O valente que se atreve a bicarlle os beizos á serpe logrará convertela en muller; recibirá a galiña como regalo e mostraranlle o carreiro que conduce á trabe, tamén de ouro, do Castro de Anduriña.

La flor, la bella muchacha, la gran serpiente y el oro parecen directamente extraídas de las *Anas* o, como también se verá, de la vida del hada *Melusina*, mientras que, por el contrario, el desencanto, la gallina de los huevos de oro y la trabe son más comunes en relatos de distinta naturaleza, aunque es sabido el nivel de dificultad que entraña el establecer categorías en el oscuro mundo de los relatos orales.

Otro de los varios relatos que relacionan a Santa Mariña con estos seres mitológicos tan especiales es el recogido en A ponte de Santa Mariña (Melvilla, Oourol) (Rivas Quintas 2000: 271) en el que:

Debaixo do río hay unha serpe de sete cabezas, era unha enorme serpe, que de noite saía de caza e ía asubiando polos prados adiante comendo canto topaba, fose home ou animal. Un día decidiron dar conta de semejante perigo e fixéronno así: criaron dois becerros e botáronos o río cunha grade atada. A serpe enredouse na grade ao ilos comer e desangrouse ate morrer.

Este relato es probable que sea lo único conservado de uno más amplio en el que, por la experiencia dictada en el devenir de estas historias, la serpiente se transformara en una bella mujer y que el lugar fuera cristianizado por Santa Mariña.

Santa Mariña da Fenteira (Maside, Ourense), otro ejemplo de folclore y arqueología

La pequeña población de Fenteira se encuentra situada a escasos kilómetros de Maside, en el margen derecho de la nacional que comunica Ourense con Pontevedra. De apenas 20 habitantes, se sitúa en un pequeño promontorio a escasos metros del río Barbantiño, un afluente del Viñao que a su vez vierte sus aguas directamente al Miño.

A las afueras de esta población se levanta una pequeña capilla de factura popular -donde Mariña recibe culto desde antaño- que mira hacia las faldas de un gran castro, con varios niveles de ocupación que lleva su mismo nombre¹³ y diversas estructuras arqueológicas en su interior. En primer lugar, dentro del



Fig. 3. Parte superior del santuario rupestre situado en la cima de Santa Mariña de Maside (Ourense).

recinto fortificado nos encontramos con infinidad de grabados rupestres, mayoritariamente cazoletas pero también con círculos y algún otro motivo (Barandela Rivero & Lorenzo Rodríguez, 2004: 95-98). Por otro lado, en la ladera que da al Camino Real -antiguo ramal de la vía de la Plata- se encuentra un sepulcro antropomorfo con su correspondiente tapa, hasta hace bien poco considerado venerado como tumba de la Santa. En zona media del castro aparecen dos estructuras que pueden encuadrarse dentro de los denominados santuarios rupestres al aire libre (Barandela Rivero & Lorenzo Rodríguez, 2004: 47-68). El primero está compuesto por una gran pía de origen erosivo resultante de la unión de dos ollas hemisféricas de grandes dimensiones. La segunda se sitúa en la zona de la croa, presentando forma de altar exento y coronado por un curioso receptáculo cuadrangular al que se accede por una serie de escalones. Este tipo de estructuras también se encuentra en los alrededores del Forno da Santa en Armeá, también asociados a leyendas de Santa Mariña.

Utilizando una serie de entrevistas realizadas en esta población en el verano de 2003 se trató de recoger información sobre cómo se desarrollaba en esta población el fenómeno de la religiosidad popular, llegando a ciertas conclusiones:

-A pesar de que hoy en día la fiesta está condenada a desaparecer, según los informantes de mayor edad, hubo un tiempo en el que se iba en peregrinación hasta el castro, donde tenía lugar una especie de homilía, así como el típico proceso de las rogativas con el fin de obtener buenas cosechas.

- Al responder a la pregunta de por qué ese castro llevaba el nombre de la santa, los informantes, amparándose en sus mayores, relataban que allí había vivido la Santa y aún hoy en día se podía ver el sepulcro¹⁴ donde yacía enterrada.

-El concepto de Mariña guarda una gran similitud con relatos de *Mouras*, que se encuentran recogidos en publicaciones etnográficas. La santa realizaba una vida semejante a la del campesino: atendía el ganado, realizaba faenas en el campo y además utilizaba las pías como bañera en la que, según nuestros informantes se bañaba.

-Los grabados rupestres, anteriormente citados, también entraban a formar parte de la leyenda. Como lo demuestra la creencia en que cierto tipo de insculpturas rupestres situadas en la zona de la acrópolis, con forma de pie humano, eran las huellas de Mariña.

-Así, el castro situado a cierta distancia de la capilla interactuaba en el ritual religioso cristiano siendo un lugar de obligada visita cada 18 de Julio, en la misma fecha que el castro de Armeá.

-Durante esta visita el agua de los receptáculos pétreos era considerada milagrosa y por lo tanto se utilizaba para aplicar en la zona enferma.

-Como curiosidad sirva la creencia, recogida también en otros lugares, de la influencia de Mariña sobre el tiempo, así comentaban los lugareños que rara era

la ocasión en que después de una sequía muy prolongada, la santa, el día grande no escuchara sus plegarias y obrara el milagro de producir una gran tormenta al término de la misa.

Llegados a este punto nos surge la duda de si esta similitud se basa solamente en una *imitatio* de su homónima alaricana, o si por el contrario el proceso de cristianización fue coetáneo cronológicamente produciendo conscientemente los mismos resultados. De ser así contaríamos con una prueba más de la asimilación de Mariña al mundo de las *mouras*, además de observar un espacio semejante producto de creencias anteriores, que cuenta además con los mismos elementos conformándose el reiterativo esquema.

1.3 Mariña en la literatura culta Nobiliar

Muy en relación con lo anteriormente desarrollado respecto a los paralelismos de Mariña con seres de naturaleza acuática se sitúan las leyendas heráldicas, que gozaron de una importancia capital entre las familias nobles de la Edad Media y el Renacimiento. Surge entre las familias acomodadas una necesidad de refrendar su genealogía para justificar sus privilegios y posesiones, haciéndose descender de seres mitológicos llenos de cualidades heroicas. Para el caso que se está a tratar es conveniente examinar este tipo de relatos que se conservan en la comunidad gallega, y en los que relacionan a Mariña con la mítica *Melusina* dentro de la conocida saga renacentista de los *Mariños*¹⁵ (González Reboledo, 2002: 186-88). Este relato trata la figura del heredero soltero que se casa con una sirena muda llamada Mariña, que sólo comienza a hablar tras el trauma de ver a su hijo en peligro.

Uno de los relatos, en los que se basa el texto anterior es el de la Leyenda del Hada *Melusina*¹⁶, obra de Jean D'Arras (1390) por mandato de la noble saga Francesa de los *Lusignan*. Esta temprana creación Francesa¹⁷, se contrapone con lo acontecido en la península Ibérica, ya que en la Península este tipo de relatos empiezan a penetrar un siglo más tarde procedentes de Portugal, copiando obras como el *Livro de Linagens*, una variante del libro de D'Arras. En este escrito también se basa la casa riojana de Haro para alcanzar el idéntico fin de los *Mariños*. Esta casa riojana se hace descender de un ser de aspecto *Melusínico* –medio mujer medio serpiente–, una característica que se convierte en recurrente en este tipo de producciones en la Península. Así, en alguna de las versiones Vascas del *Livro de Linagens*¹⁸ del País Vasco, don Diego López termina emparentado con una Mari. A su vez ciertas narraciones que aluden a la Dama de Vizcaya (en la saga de los señores de Vizcaya) tienen paralelismos mágico-religiosos con el *Mari culebro* (Aranzadi, 1981). En Cataluña ocurre algo similar en el relato de *La Mujer de agua* de la casa *Blanch* (Lasa, 1994: 120), y lo mismo sucede en Asturias y Cantabria con la doble vertiente *Mariña-Melusina* (Castro Pérez & Lorenzo Rodríguez, 2008). A partir de aquí se antoja conveniente seguir

con el ejercicio de comparativa sobrepasando las fronteras peninsulares e intentando establecer paralelismos a nivel europeo.

2. EL CULTO A SANTA MARIÑA-SANTA MARGARET EN INGLATERRA

Margarita¹⁹ de Antioquía es uno de las santas más reconocidas en el santoral medieval. En muchos martirologios británicos se mantiene latente la confusión o transposición onomástica entre Mariña y Margaret -lo que también ocurrió en otras partes de Europa e incluso en Galicia- tal y como recogen algunas de las primeras versiones latinas, en las cuales sigue respetándose el nombre griego de Mariña por ser el primigenio en la documentación. Según algunos autores, el cambio de nombre se produce en el oeste de Europa, donde se sustituye Mariña por el nombre de Margarita (Clynn & Magennis, 1994).

La primera evidencia literaria del culto a Mariña-Margaret en Inglaterra es posterior al siglo VIII, periodo caracterizado por la gran difusión de martirologios y leyendas tanto de esta Santa como de otras de vital importancia en la Europa Medieval. Para este caso concreto Mariña-Margarita comienza a ser popular en el Oeste de Inglaterra durante el siglo XII, siéndole asignado el patronazgo de los partos y nacimientos, algo que no reflejan los textos medievales. Su fama en esta parte del medievo es tal que, por ejemplo, una de las voces que escucha Juana de Arco en su experiencia extrasensorial es la de Marina-Margaret (Clynn & Magennis, 1994; Graves, 1998).

Al igual que ocurría en el caso gallego, el texto de Mariña-Margaret es el resultado de la fusión de dos tendencias o escuelas de copistas con influencias diversas, con la salvedad añadida de que en este caso una es griega y la otra latina. De esta manera se originan varias versiones, que se caracterizan por variaciones mínimas, siendo la llamada «Versión Griega» la más antigua y en la que se basan las versiones latinas posteriores (Usener, 1886).

Otra gran fuente de difusión del culto de Margarita fueron los *Martirologios* o *epitomes*, que gozaron de enorme crédito, sobre todo en el período *Monástico Carolingio* y que se caracterizan por difundir el día de su martirio y por lo tanto de sus glorias. El más destacado de estos martirologios es el *Old English*, que es el que ofrece la primera noticia de Margarita, en el siglo XI, bajo el nombre de Mariña.

Como resultado de la intensificación de la afluencia de peregrinos a Roma (Clynn & Magennis: 1994) se intensifica la confusión o mezcolanza Mariña-Margaret. Para algunos autores se trata de una simple consideración de diferentes santas, pero esta hipótesis pierde fuerza al incorporarse a la confusión la hagiografía de Santa Agatha, que no deja de ser otra corrupción más de la vida de Santa Mariña.

Uno de los mejores indicadores de la popularidad y difusión de un culto es el controvertido tema de las reliquias. Para la Mariña gallega el santuario de Aguas Santas se consideró como el principal, ya que teóricamente poseía, y todavía posee, su cuerpo. Respecto a Santa Margarita, sus reliquias guardan estrecha relación con la zona de *San Pietro della Valle*, cerca del Lago Bolsena (Italia), de donde se dice que parten hacia Inglaterra alrededor del 908. Este parece ser el inicio del recorrido de sus restos en una ferviente peregrinación, convirtiéndose Bolsena en una de las principales rutas de peregrinación en la Edad Media, por lo que el camino de peregrinación aquí también jugó un papel importante en la introducción y difusión del culto. Otros autores han especulado con una introducción independiente al fenómeno del peregrinaje, haciendo responsable de la introducción de su culto por tierras Británicas a la casa real Anglosajona, concretamente a la nieta de Edmundo de Ironside, de nombre Margarita (Clynn & Magennis, 1994). Se trataría de la instauración de una especie de culto real llevado a cabo por esta princesa Margarita, la que según los historiadores se caracterizaba por llevar una vida pía dedicada en cuerpo y alma a la oración. Sea como fuere está claro que Santa Margarita se adapta con facilidad a estas tierras, suplantando y cristianizando a seres acuáticos moradores de pozos, fuentes y manantiales al igual que ocurrió en la Península²⁰ (Lambrechts, 1954).

3. SAINT REINE: UNA VERSIÓN DE SANTA MARIÑA-MARGARET EN FRANCIA

El objeto de repasar la hagiografía de Saint Reine es el de observar como una versión de la vida de Santa Marina sirvió para cristianizar un contexto plagado de divinidades acuáticas de naturaleza celta relacionadas, al igual que Mariña-Marina-Margaret, con criptas, ríos, fuentes, pozos o lagos. El principal texto a analizar es la gesta titulada *Les actes de Saint Reine*, conocido en la zona de Alesia en el tercer cuarto del siglo VIII; recopilado en el *manuscrito de Wissembourg* y recogido en el martirologio del mismo nombre de la santa Reine (Lechanoine & Marillier, 1980: 116). Aunque la mención más formalizada de los actos hoy conocidos aparece en la llamada *Translatio Sancte Regina*, un falso cronicón fruto de una *inventatio* similar al texto de Aguas Santas, concretamente por un fraile de la abadía de Flavigny, para la mayor gloria del martirio de la Santa de Alesia (Lechanoine & Marillier, 1980), en donde presuntamente yacen sus reliquias.

Se tiene noticia de otra versión de estos *Actos de Saint Reine*, publicada esta vez por el abad Grinard y editada por los padres bolandistas en el siglo XIX con el fin de ser difundida por Alemania y los Países Bajos, algo sorprendente al caracterizarse los padres bolandistas por su empeño en combatir las falsas hagiografías (Lechanoine & Marillier, 1980). No hace falta destacar que el valor histórico del texto del abad Grinard es totalmente nulo, ya que no aporta nada a la hagiografía religiosa ni al mismo martirio. Aunque Grinard siguió manteniendo

hasta su muerte que no había pruebas sólidas para acusarlo de plagio, desde el siglo XVIII se documenta que estos actos de Saint Reine son un plagio más de la vida de Santa Margarita de Antioquía de Psidia, siendo suficiente echar mano del texto griego editado por Usener en 1886, para afirmar que se trata de un plagio.

Para los filólogos que se centraron en el estudio de los *Actos de Saint Reine*, habría que remontarse a la segunda mitad del siglo VIII o comienzos del IX en la región de la Toscana (donde también existen reliquias de Santa Marina) para encontrar al supuesto copista que elaboró y adaptó esos actos en su *scriptorium* sirviéndose para ello de:

- Un relato griego: la vida de Santa Marina en su versión griega.
- Una traducción latina derivada del texto anterior realizada en Italia.
- La contextualización y adaptación de la vida de S. Reine (Lechanome & Marillier, 1980)

3.1 S. Reine: la triple muerte y la mitología celta:

Desde fechas muy tempranas, algunos autores como Camille Jullian (1906-07) ya observaron la relación entre santas como Reine y ciertos seres de la mitología celta, puesto que esta santa, al igual que Mariña-Margarita, sufre la misma triple muerte que también recibían algunos dioses y héroes celtas. En el mundo celta la triple muerte estaba compuesta por tres elementos específicos de tortura: descarnación, ahogamiento y decapitación²¹. Es este último proceso, el de la decapitación, el que juega un importante papel en la religión y mitología celtas, ya que este pueblo otorgaba un gran valor al poseer la cabeza de sus enemigos, que eran expuestas a la entrada de sus asentamientos.

En el caso de Saint Reine lo más importante y destacable para los investigadores es el suplicio del ahogamiento, relacionado también con el mundo celta, que consistía en sumergir a la víctima en una gran tina llena de agua :

Entonces el impío prefecto Olibrio ordena traer una gran tina llena de agua y depositar a S. Reine atada de pies y manos y precipitarla en la tina para que se ahogara en el agua. Fue lo que se hizo, produciéndose entonces un gran temblor en la tierra, las cuerdas del martirio se partieron y ella salió del agua (Lechanome & Marillier, 1980).

Es en este extracto de los actos de Saint Reine donde Camilla Jullian trata de ver una analogía entre el martirio por ahogamiento de Reine y el ritual practicado a las víctimas sacrificadas por los Galos a Tutatis, dios que, junto a Mercurio, residía en este medio. Según relata Lucano, el ritual consistía en introducir al hombre con las piernas al aire en un gran tonel para que muriera ahogado (Sterckx, 1996: 105). La arqueología también muestra la importancia del santuario dedicado hoy en día en Alesia a Saint Reine. Se trata de un gran centro de culto antiguo en el que se exhumaron más de doscientas jarritas y ollas de cerá-

mica de pequeñas dimensiones, además de numerosas ruedas solares (Green, 1995: 164). Aquí se albergó en la antigüedad un gran centro de culto acuático dedicado a adorar al Apolo galo y a sus paredros Daimona-Tirona, divinidades de carácter local (Stercks, 1996: 105). Además, mediante el epíteto Reine, se propone la asociación de esta santa cristiana con la diosa *Epona* celta, ya que es este epíteto, Reine o Regina, un epíteto comúnmente asociado a *Epona*²² (Varagnac-Derolez, 1965: 37).

4. ETIMOLOGÍAS: MUIRGEN-LIBAN-MARIÑA, LOS MITOS HIDRÁULICOS Y SANTA AZENOR

El origen de la voz Mariña a grandes rasgos viene a estar relacionada con su origen marino, pero en su definición también se encuentran paralelismos estrechos con la voz irlandesa *Muirgen*, figura igualmente relacionada con un origen en el mar. La cristianización de *Muirgen* guarda interesantes paralelismos con la santa gallega, por lo que se antoja necesario un breve rastreo sobre este curioso personaje de la tradición mitológica irlandesa al igual que la figura de *Morgen* en Escocia.

El relato de *Morgen* se construye alrededor de la inundación del *Lough Neagh* y *Loch Rea* en el Ulster, recogido en dos poemas tradicionales recopilados dentro de la historia llamada *The death of Eochaid McMaireda*, que a su vez se incluye en la recopilación de poemas de corte tradicional intitulados bajo el nombre de *Silva Goidelica* (Rhys & Morris, 1893).

En este relato, *Libain*²³, hija del rey y la encargada de vigilar el pozo, comete una gran negligencia dejando la tapa del pozo abierta, lo que produce la fatídica inundación de la ciudad. Todo el mundo perece menos la propia *Libain*, que se salva transformándose en salmón -pez asociado a la sabiduría en la mitología celta- y logra sobrevivir al ser rescatada después por un grupo de monjes irlandeses²⁴ que la bautizan como *Muirgen*, o lo que es lo mismo, venida del mar (Ferro Rubial, 1992; Cuba, Reigosa & Miranda, 1999).

El caso escocés es de similar estructura y alberga una solución parecida en la composición y posterior cristianización. Se trata de un pequeño poema extraído del *Black Book of Carmarthen*, en el que la negligente guardiana del pozo esta vez recibe el nombre de *Merereid*²⁵.

Morguen, de etimología similar a *Morrigan*, es un ser femenino muy popular en Escocia de probable procedencia celta. *Morgan*²⁶ participa de relatos tradicionales en los que es representada con idénticas funciones de la *Moura* gallega y adquiere en los poemarios como el de *La Faye* -leyenda de procedencia irlandesa-, la categoría de hermana de Arturo, derivando posteriormente a la famosa Hada *Morgana* de los populares relatos grialescos. *Morgan* es la *Morrigan*, es decir la gran parca o diosa de la muerte y el destino y tenía la cualidad de metamorfosearse en la figura de un cuervo con el apelativo de *La Faye* referente al

destino -similar a las parcas germanas que hilaban la madeja de la vida que cortaban a su antojo-. Según textos como el *Glossary of Cormac*, a *Morrigan* se la invocaba imitando el graznido del cuervo. Este no era entonces un personaje benévolo sino que guardaba importantes semejanzas con las brujas, como se recoge en el romance de *Taliesin*, donde un personaje de similares características es presentado con la boca enorme, atezada, veloz y a la vez coja y con una veladura en el ojo izquierdo. Los relatos alusivos a estos personajes eran tenidos como herejías en la Europa Medieval, por lo que los poetas debían ocultar cautelosamente en sus composiciones cualquier referencia directa a estos personajes (Graves, 1998: 185).

Denominación	Localización	Características
Muirgen	Irlanda	Inundación de la ciudad por despiste de Libain, que al ser rescatada por los monjes es bautizada como Muirgen
Morgen	Escocia	Inundación de la ciudad por despiste de Merereid, que al ser rescatada por los monjes es bautizada como Morgen
Morrigan	Escocia	Diosa de la muerte (parca) transformable en cuervo
Morgan	Escocia	Similar a una Moura gallega

Fig. 4. Esquema de los distintos seres míticos atlánticos relacionables con Mariña.

El aspecto importante de estos personajes en este trabajo, se centra en la relación existente entre estos relatos y los de temática mitológico-hidráulica, los cuales se caracterizan por otorgar a la mujer un papel tan importante y tan antiguo como el de portadora de la fertilidad y la abundancia. Curiosamente, este tipo de mitos y sus personajes, traspasaron innumerables fronteras culturales y, de un modo similar a lo que acontece con el *mitema* que esconde el personaje de Mariña, también están presentes en la península. Tras el epígrafe de mitos hidráulicos, se intenta dar cabida a una serie de relatos que tienen en común las siguientes temáticas:

- Protagonista femenino, princesas en su mayoría.
- Adopta el rol de guardiana de una gran fuente de agua, en este caso un pozo.
- Es la heredera directa al trono y por lo tanto el cometido anterior cobra un aspecto de vital importancia como es ser el encargado de otorgar la prosperidad, abundancia y fertilidad a la población.
- En la mayoría de los relatos consultados, estos terminan con la inundación del reino debido a una negligencia por parte de su cuidadora.

-Este tipo de relatos se ubican en zonas lacustres o pantanosas o donde hay leyendas alusivas a una gran población anegada. También sirven de base para bastantes relatos de carácter fundacional.

-Para algunos investigadores existe una dualidad entre estos mitos relacionados con seres acuáticos civilizados frente a otros (*xanas, lamias*) que son habitantes del rural y por lo tanto incivilizados (Delpech, 1995).

Los relatos rastreados para la península son de naturaleza diversa, pero encajan perfectamente en las características anteriormente descritas. El primero de ellos está recogido en la *crónica general* editada por Menéndez Pidal (1955: 11-12). Se trata de un relato de procedencia musulmana (Delpech, 1995) en el que la princesa *Liberia-Libain* en Irlanda-, hija de el rey, realiza un concurso de méritos para elegir entre los participantes a su futuro esposo, casándose finalmente con el griego *Pirus*, el único capaz de construir un canal para transportar agua a su reino.

Lo interesante de este relato es la presencia de Liberia, que no es más que una variante de la *Liban* que aparecía en el relato irlandés, tomando parte esta vez del mito fundacional de la ciudad de Cádiz. La importancia no radica solamente en esto si no en que en Cádiz se encuentra uno de los mayores templos oraculares consagrado a *Venus Marina* (Shulten, 1955). Es posible que no exista una relación directa entre la aparición de *Liberia-Liban* y este templo, pero no deja de ser curioso como se vuelven a conjugar algunos de los elementos presentados a lo largo de este trabajo.

Fuera ya de la península se pueden encontrar otros relatos relacionables con el personaje de Mariña. Como el texto de *La Torre del Amor* de Villamerqué (1867: 165-168) recogido en Bretaña, la protagonista *Azenor* pasa por las mismas vicisitudes que *Muirgen*, teniendo un final idéntico. Se trata este texto de una variante del relato irlandés donde aparece *Muirgen* y se produce una idéntica cristianización del mismo. En el susodicho relato *La torre del Amor* se observa una versión más del relato *Melusínico*, en la que se conjugan los mismos componentes que en el grueso de los relatos: el mar, la realeza, la hermosura de una joven, el infeliz casamiento y el trágico final; además de la presencia de un gran reptil. En este caso, la manera de infringir la muerte la joven es idéntica a los tormentos infringidos a Mariña: es quemada pero sale intacta y es ahogada pero sale a flote porque logra convertirse en sirena. En último lugar este personaje termina convirtiéndose en una santa cristiana, Santa Azenor, sin duda otra versión del arquetipo que se está analizando.

Santa *Azenor* también es hija de un rey, el de los britanos, es falsamente acusada de adulterio por los celos de su madrastra y condenada a permanecer encerrada en una torre de cristal mirando al mar -algo que recuerda a *Melusina*- y posteriormente, después de sufrir un triple tormento como en el de *Mariña*, es quemada en la hoguera. Al no morir quemada intentan acabar con su vida ahogándo-

la, pero al igual que *Muirgen* se transforma en sirena. Unos marineros descubren que no está muerta y la recogen transformándose en un ángel.

5. VENUS, SIRENAS MARINAS Y MARÍA EGIPCÍACA: LA CRISTIANIZACIÓN DE UN MITO UNIVERSAL Y LA INSTAURACIÓN DEL CULTO A LA VIRGEN MARÍA

Este último apartado es una miscelánea fruto de la aparición de bastantes referencias indirectas que se relacionan con todo lo visto anteriormente y que se presentan aquí de un modo muy esquemático, ya que requerirían un tratamiento monográfico propio. Estas referencias se basan en el estudio de algunos libros de viaje de la antigüedad, además de relatos orales esparcidos por toda la costa peninsular sobre personajes de características afines a Mariña.

La mayoría de las referencias aquí descritas se basan en la mítica Venus Marina, el ideal de belleza clásico y un *mitema* universal referido a la belleza-fecundidad, con todas las características que conlleva este perfil. La referencia más directa es la *Ora marítima* de Avieno, en donde se nombran varios emplazamientos sacros advocados a *Venus Marina*, siendo el de mayor importancia el enorme templo de la antigua *Gades*, al que se hizo referencia en el apartado anterior. En lo que a relatos orales se refiere, se constató una gran amalgama de relatos folclóricos que tenían como protagonista a una sirena con una gran concordancia con la *Venus* clásica de procedencia mediterránea. Parece como si estos relatos conservaran la pureza que el cristianismo arrebató a otros de similar estructura, por lo que no es aventurado afirmar que estos relatos de corte marítima son resquicios del mito clásico de la Venus Marina. Este culto ha tenido una gran difusión en la antigüedad y, a diferencia de los anteriores, no sufrieron ni la criba del cristianismo ni la influencia del universo mitológico celta. Esto sería, por denominarlo de alguna manera, una tercera vía en la que se transformaron o permanecieron adaptados al folclore local las referencias mitológicas a seres acuáticos en la antigüedad, en este caso Venus y las sirenas marinas.

-Fruto del repaso al folclore local de la costa gallega, encontramos ciertos restos en la toponimia como *A Punta da Muller Mariña* (Blanco Freijeiro, 1958), en donde se aprecian los restos de lo que pudo haber sido un templo en honor a la Venus Marina en la antigüedad. Aquí podríamos hablar de lo que sucede en otros lugares donde los testimonios epigráficos que hacían referencia a una posible Venus Marina se adaptaron por *similitud nominal* al culto a la santa, ya sea mediante la construcción de iglesias o capillas en los aledaños.

Un primer ejemplo de inscripciones apareció en el término de *Santa Marina la Vieja, las Canchorras* en la Alta Extremadura y dice lo siguiente:

R E I N U S

I L I(ine). MAR(inae)

V(otum).S(olvit).L(ibens).M(erito)

Está fechada en el siglo II d.C. y según los epigrafistas se trataría de un posible culto a *Ilicia Marina* o lo que es lo mismo *Venus Marina*, culto traído del Mediterráneo oriental que luego fue cristianizado mediante la construcción de una capilla a Santa Marina cerca de la vía de la Plata –otra vez el camino Jacobeo está presente– (Domínguez, Moreno, 1981: 8-10).

Un segundo ejemplo está recogido en la zona de *Alongos* (Ourense), cerca del famoso *Pozo Meimón*, y la leyenda de *Ana Manana* y se incluye aquí como una posible causa de la asociación de este lugar con Santa Mariña, aunque la lectura epigráfica (Lorenzo Fernández & Bouza-Brey, 1975: 147) vuelva a sugerir únicamente una tímida asociación nominal:

N I P H Y S

M A R I N I S

E X V O T O

Con respecto a relatos orales más extensos se podría citar *A Maruxaina*, sirena marina de Lugo que fue acusada por los marineros de ser la culpable de los múltiples naufragios que existían en la zona de San Cibrao, por lo que es capturada y juzgada. Esta fiesta se sigue conmemorando en la actualidad (Cuba, Reigosa & Miranda, 1999: 160). De similares características es *A Serea de Fisterra*, única superviviente de un anegamiento que al igual que *Maruxaina* atrae a los marineros a las rocas con sus cantos.

Este tipo de relatos asociados a *Venus* o *Sirena Marina* tienen su reflejo cristiano en *María Egipcíaca*, que también deriva de *Mariña* y ejerce un papel de gran importancia a la hora de incorporar mitos universales clásicos como la belleza o el amor al universo cristiano²⁷. La leyenda de *María Egipcíaca* arranca en el siglo VII originada en la primera cristiandad oriental, aunque la hagiografía actual parte de un texto del siglo XIII (Charcán, 2002) procedente de una versión francesa²⁸ que, como es habitual en estos textos, también está topificada, dotándola de mayor familiaridad para el vulgo. Esta serie de poemas se inscriben dentro de las versiones dedicadas a popularizar el culto a la virgen, figura que en el siglo XIII parecía estar ya totalmente consolidada tras la celebración de numerosos concilios (Vives, 1963). Los primeros padres de la iglesia veían con cierto recelo a la figura Mariana, peligrosamente cercana y en cierto sentido heredera de de la triple diosa pagana (Charcán, 2002). La hagiografía de *María Egipcíaca* trata a grandes rasgos de la contraposición de su vida licenciosa con su arrepentimiento y posterior santificación, algo que en otras santas como *Marina* y *Liberata* comienza con la superación y dominio de pruebas y elementos ya en su juventud y que con *María Egipcíaca* no es hasta bien entrada su vida cuando se expone a todo este universo de santidad (Alvar, 1970).

6. CONCLUSIONES

Esgrimir unas reflexiones finales sobre la temática tan vasta que estamos manejando supone un riesgo considerable, ya que conjugamos elementos de naturaleza y cronología muy diversas, lo que a grandes rasgos supone manejar la ley de los *ecotipos*, con la consiguiente apertura de temáticas que en el espacio de este trabajo son difíciles de explicar y conjugar acertadamente sin malgastar una ingente cantidad de papel y la salud mental del lector.

La primera reflexión que hay que llevar a cabo con respecto al culto de *Mariña* en Galicia es su dualidad hagiográfica entre la costa y el interior, ya que para los primeros se extendió más la versión tudense mientras que para el interior se haría popular la versión recopilada en el libro de Muñoz de la Cueva. De todas maneras es importante destacar la gran difusión de su culto en el medioevo, que culmina con su expansión durante el esplendor de las peregrinaciones Jacobeanas, ya que la distribución de su advocación coincide a grandes rasgos con estas vías de peregrinación (Lorenzo Rodríguez: 2006).

Con respecto al propio personaje de *Mariña* es necesario reflexionar acerca de su relación con la introducción y aceptación del culto a la virgen María, colaborando mediante su hagiografía a la erradicación del paganismo, sumándose de esta manera a otras figuras como María Egipcíaca, Saint Reine y Liberata.

En la literatura religiosa *Mariña* parece superponerse a un ser de fuertes connotaciones acuáticas, un ser dominador de ríos, fuentes y lagunas, además de asociarse a la fertilidad y medicina populares. Todos estos rasgos traducidos en el folclore dotan a *Mariña* del mitema universal de la *Venus-Afrodita* en todas sus versiones locales. En la literatura culta de la nobleza renacentista de la zona norte peninsular, el personaje de *Mariña-Marina* también adquiere características semejantes a su faceta religiosa, estableciendo conexión con *Melusina*, un personaje relacionado con el mundo marino de las serpientes y sirenas, comúnmente reconocido en el mundo de la medicina y brujería popular.

Por lo tanto nos encontramos con varios caminos y varias soluciones que adopta el personaje de *Mariña* a lo largo de la historia. Su camino religioso sirve de modelo para hagiografías, vidas ejemplares y la erradicación del paganismo relacionado con la mujer, la brujería, la medicina popular, las amas de cría, etc; es decir, la paulatina incorporación de un ser femenino al mundo de la iglesia con el peligro que la introducción del paganismo supone para esta. Por el contrario, su camino culto es más controvertido ya que es utilizada para ennoblecer ciertos linajes nobiliarios como los *Mariño*, los *Lusignan* franceses o la casa de *Haro* riojana. Siempre hay que tener presente que estos textos renacentistas suponen una vuelta al espíritu de la antigüedad, por lo que se entiende el interés de estas familias por asociarse a un personaje como *Mariña*, tan similar a las deidades precristianas.

Finalmente recordar que la difusión de su culto se relaciona con las rutas de peregrinación Jacobeas, rasgo común a otras santas de hagiografías similares. De esta manera, en toda la Europa atlántica encontramos que folclore y texto religioso parecen guardar idénticos procesos formativos, y por lo tanto idénticas soluciones en cuanto a su posible rastreo. Los resultados de este estudio se antojan temporales y seguramente se verán ampliados y concretados con estudios más rigurosos y efectivos en el siempre controvertido terreno de la arqueología de la religión.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, M. 1970. *Vida de Santa María Egipcíaca*. Madrid: C.S.I.C.
- AMADO REINO, X. & LÓPEZ CORDEIRO, M. 2001. *La Arqueología de la Gasificación de Galicia 15: Corrección de impacto de la red de Ourense*. Tapa 22. Santiago de Compostela: Grupo de investigación en Arqueología del Paisaje, Universidade de Santiago de Compostela.
- ALONSO ROMERO, M. 1999. Ánimas y brujas de Finisterre, Cornualles e Irlanda. *Anuario Brigantino* 22: 91-104.
- ARMADA PITA, X. L. 2003. El culto a Santa Eulalia y la cristianización de Gallaecia. Algunos testimonios arqueológicos. *Habis* 34, pp. 365-388.
- BLANCO FREIJEIRO, M. 1958. *Punta da Muller Mariña*. Vigo: Galaxia.
- BARANDELA RIVERO, I. & LORENZO RODRÍGUEZ J. M. 2004. *Petroglifos de Ourense*. Ourense: Deputación Provincial de Ourense.
- BORD, J. & BORD, C. 1985. *Sacred waters*. London: Paladin.
- BOUZA-BREY TRILLO, F. 1973 *La Mitología del agua en el Noroeste hispánico*. Vigo: Artes Gráficas s.a.
- CARO BAROJA, J. 1969 (1944? 1974?). *Lamias Vascas y otros mitos*. Madrid.
- CASTRO PÉREZ, L. 2001. *Sondeos en Arqueología de la Religión en Galicia y Norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto Jacobeo*. Vigo: Universidade de Vigo.
- CASTRO PÉREZ, L. & LORENZO RODRÍGUEZ, J. M. 2007. Sondeos en torno al culto de Santa Mariña. *Lethes* 8. Ourense.
- CHARCÁN, PALACIOS, J. L. (Ed.). 2002. *Vida de Santa María Egipcíaca*. Madrid: Miraguano Ediciones
- CLYTONN, M. & MAGENNIS, H. 1994. *The old lives S. Margaret*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CUBA, X. R.; REIGOSA, A. & MIRANDA, X. 1999. *Diccionario dos seres míticos Galegos*. Vigo: Ed. Xerais.

CUBA, R. X., REIGOSA, A. & MIRANDA, X. 2004. *Diccionario dos seres míticos Galegos*. Vigo: Ed. Xerais.

D'ARRAS, J. 1999 (1ª ed. 1390) *Melusina*. Madrid: Ed. Alianza.

DELEHAYE, H. 1973 (1ª ed. 1955) *Les Légendes hagiographiques*. Bruxelles: Société des Bollandistes

DE LA VILLEMARQUÉ, H. DE LA. 1999. *El misterio celta, relatos populares de Bretaña*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor

DE LA VORÁGINE, S. 1987. *La Leyenda Dorada*. Madrid: Alianza Editorial.

DELPECH, F. 1995. Mujeres canales y acueductos: Contribución para una mitología hidráulica. En *El agua: mitos, ritos y realidades* (J. A. González & A. Malpica, ed.) Barcelona: Anthropos.

DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. 1981. Aportaciones para un estudio de la religiosidad primitiva en Ahigal. *Revista Ahigal*, n. 7, pp. 8-10.

DOWDEN, K. 2000. *European paganism. The realities of cult from antiquity to the middle ages*. London & New York: Routledge.

FERRO RUIBAL, X. (DIR.) 1992. *Diccionario dos nomes Galegos*. Vigo: Ed. Ir Indo.

FLÓREZ, E. 1789 *España sagrada. Theatro geographico-historico de la Iglesia de España. Origen, divisiones y límites de todas sus provincias. Antigüedad, traslaciones, y estado antiguo, y presente de sus sillas, con varias dissertaciones críticas*. Madrid

GREEN JANE, M. 1995. *Mitos celtas. El pasado legendario*. Madrid: Akal.

GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. 2002. *Lendas Galegas de tradición oral*. Vigo: Ed Galaxia.

GRAVES, R. 1998. *La diosa blanca I y II*. Madrid: Alianza Editorial.

HARF-LANCNER, L. 1984. *Les Fées au Moyen Age. Morgane et Melusine. Le naissance des Fées*. París.

JACQUES GÉLIS. 1996. Le culte de Santa Librada á Sigüenza: Patronage urban et emblematicque imperiale. *R.D.T.P.* Tomo LI, pp. 221-239.

JULLIAN, C. (1906-1907) Le supplice de Sainte Reine, dans *Pro Alesia*. T. 1.

LAMBRECHTS, P. 1954. *L'exaltation de la teté dans la pensé et dans l'art des celtes*. Brugge.

LASA, R. (¿1995?) 1994. *La tradición Melusiana*. Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal.

LICENCIADO MOLINA. 2005 (1ª ed. 1550) *Descripción del Reino de Galicia*. Valladolid: Ed. Maxtor.

LECHANOINE, M. & MARILLIER, J. 1980. *Les actes de S. Reine*. Textes Medievaux ed Societé de Les Belles Lettres, 95. Paris.

LEWIS-WILLIAMS, D. 2005 (1ª ed. 2002) *La mente en la caverna*. Madrid: Akal.

LORENZO RODRÍGUEZ, J. M. 2006. *Santa Mariña de Aguas Santas y la Arqueología de la Religión*. Ourense: (D.E.A. Inédito.).

MARIÑO FERRO, X. R. 1984. *Satán sus siervas las brujas y la religión del mal*. Vigo.

MARTOS NÚÑEZ, E. & DE SOUSA TRINDADE, V. M. 1997. *La casa encantada, estudios sobre cuentos, mitos y leyendas de España y Portugal*. Mérida: Editora Regional de Extremadura.

MENÉNDEZ PIDAL, R. (1955-1977). *De cuando fue poblada la yslla de caliz et cercada et fecha la puente et las calçadas*.

MIRANDA, X. & REIGOSA, A. 2006. *A Flor da auga: historias de encantos, mouras, serpes e cidades mergulladas*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.

MONTES, J. M. 2008. *Los Santos en la historia, tradición, leyenda y devoción*. Madrid: Alianza.

MUÑOZ DE LA CUEVA, J. 1727. *Noticias históricas de la Santa Iglesia Catedral de Orense*.

MENÉNDEZ PIDAL, R. 1977. *Fuentes cronísticas de la historia de España I*. Madrid: Ed Ramón Menéndez Pidal.

O'GRADY, S. H. (Ed.) 1892. *A Collection of Tales in Irish*. London

OSIEK, C.; McDONALD, M. Y.; TULLOCH, J. H. 2007. *El Lugar de la mujer en la Iglesia Primitiva*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

PEETE CROSS, T. 1915. «The Celtic elements in Lays of Lanval and Graelent». *Modern philology*; vol. XII; n. 10; pp. 585-644.

RIVAS QUINTAS, E. 2000. *A auga e a natureza*. Vigo: Ed. Sotelo Blanco.

RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1977. *Galicia meridional romana*. Bilbao: Universidad de Deusto.

RODRÍGUEZ RESINO, A. 2005. *Do Imperio Romano á Alta Idade Media: Arqueoloxía da Tardoantigüidade en Galicia (séculos V-VIII)*. Noia, A Coruña: Toxosoutos.

RHYS, J. & MORRIS, T. E. 1893. Sacred Wells in Wales. *Folclore* vol.4 n.1, pp. 55-79.

SANDOVAL, FRAY P. 1974 (1ª ed. 1609) *Antigüedad de la ciudad, e iglesia catedral de ty y de los obispos que se save aya auído en ella*. Barcelona.

SCHULTEN, A. 1955. *Fontes Hispaniae Antiquae I Avieno Ora Marítima*. Barcelona.

SCHULTEN, A. 1959. *Geografía y Etnografía antiguas de la Península Ibérica*. Madrid: Instituto «Rodrigo Caro» de Arqueología.

SHULTEN, A. 1927. *Venus Marina* trad. Telesforo de Aranzadi

SOPEÑA, G. 1987. Dioses, ética y ritos: aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

STERCKX, C. 1996. *Dieux d'eau: Apollons Celtes et Gaulois*. Bruxelles: Societe Belgue D'Études Celtiques.

TABOADA CHIVITE, J. 1969. *Las leyendas de la laguna de Antela, Cuadernos de Estudos Galegos*, t. XIV, nº 72-73-74, pp. 348-362.

TEIJEIRO REY, X. 2002. *Seres galegos das augas. Mitoloxía comparada*. A Coruña: Ed. Toxosoutos.

USENER, H. 1886. *Actas S. Marinae et S Christophori*. Bonn.

WYLIE, A. 1989. Archaeological cables and tacking: the implications of practice for Bernstein's «Options beyond objectivism and relativism». *Philosophy of Science* 19, pp. 1-18.

VIVES, J. 1963. *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto Enrique Flórez.

NOTAS

- ¹ Pelagia también mártir de Antioquía, se relaciona y confunde habitualmente con Mariña-Margarita, ya que su hagiografía es similar si obviamos que muere precipitándose desde una altura.
- ² Por una cuestión de espacio no nos detendremos en la transcripción literal de los textos hagiográficos aquí manejados, por lo que remitimos al lector a los compendios hagiográficos de la bibliografía, donde podrá encontrar el texto que mejor se ajuste a sus necesidades o inquietudes.
- ³ Existen versiones de Santa Marina como personaje femenino que para acercarse a Dios se hace pasar por monje par poder ingresar en un convento al igual que ocurre con otras santas andróginas como la alemana Hildegundis entre otras. Se prescinde de estas versiones para no hacer más farrago a un texto ya de por sí difícil de trazar aunque la naturaleza de estas versiones guarde similitudes características y connotaciones con las que estamos analizando aquí.
- ⁴ No es desconocido que las hagiografías más antiguas que forman la base de la vida de Mariña, recopiladas por Jacobo de la VoráGINE, funcionaron también en el contexto del cristianismo primitivo como vehículo de expresión de las mujeres a la hora de acatar y difundir el mensaje cristiano. Esto ocurre con otros textos como *Los hechos de Pablo y Tecla y el Martirio de Perpetua y Felicidad* (Osiek, McDonald, & Tulloch, 2007), en los que la mujer se encarga como *Patrona* de organizar y estructurar a las primeras comunidades cristianas sirviéndose de Martirologios y Hagiografías.
- ⁵ La hagiografía relata su nacimiento en Bayona en el transcurso del s.II, siendo hija de Lucio Catelio (cónsul de Galicia o Lusitania) y Calsia. Esta información está recogida también en el Breviario de don Rodrigo, personaje vinculado a Sigüenza (Gélis, 1996: 222), aunque se cree que este brevia-

rio sería una copia de un texto más antiguo proveniente de Aquitania. Este breviario fue seguramente una de las herramientas que utilizó Román de la Higuera -bajo el pseudónimo de Flavio Dextro- para difundir la vida y milagros de Liberata en el siglo XVI.

- ⁶ El parto múltiple forma parte de mitos de gran antigüedad que hunden sus raíces en temáticas alusivas a la fecundidad milagrosa, degeneración, promiscuidad e infidelidad (Gélis, 1996: 223), temáticas que también están presentes en bastantes hagiografías.
- ⁷ Es curioso como uno de los milagros que le pide a Dios para librarse de las pretensiones del *praefecto* es que su cara se poblase de una frondosa barba.
- ⁸ Virgen y mártir de procedencia legendaria, según algunos autores puede estar relacionada junto a Liberata con Santa Quiteria. En una versión huye de Galicia para no ser asesinada por su padre (Montes, 2008: 591).
- ⁹ Es sabido que el personaje de la Lamia tiene también un origen culto o mejor dicho clásico. Eurípides la consideraba de origen Libio; Aristófanes cuenta su cruel destino que es el de raptar y matar a los hijos de todas las mujeres en venganza por lo ocurrido con los suyos; Pausanias la considera hija de Poseidón o Tertuliano y la caracteriza como la asusta niños. En el medievo el nombre de Lamia es aplicado a las brujas (Caro Baroja, 1979) entendiéndose así la relación de estas últimas con el rapto de niños, temática viva en el folclore actual en los relatos de la costa Gallega con la *Meiga Chuchona* o las *Fairies y Banshees* Escocesas e Irlandesas (Alonso Romero, 1999).
- ¹⁰ Rodríguez Colmenero (1972: 211, 255) analiza este topónimo localizando un pueblo con este nombre en la zona de Xunqueira de Ambía, derivando según su estudio de *Amphilochoi* en el que *Ambi* sería la raíz y *lokoï* la desinencia que aludiría a un hidrónimo, convirtiéndose en lo que actualmente conocemos por Ambía que se traduciría, según el, por «*Alrededor del junco o de la junquera*». Lo anterior se refuerza si nos atenemos a la aparición de un interesante documento en la Colegiata de *Xunqueira de Ambía*, en donde se cita la aparición de los *Carbuncos*, animales fantásticos fruto del anegamiento de esta población (Teijeiro Rey, 2002: 73).
- ¹¹ Taboada Chivite (1969: 228) recoge un relato en el que la laguna de *Antela* recibe el nombre de *Lucerna*, castigada por Carlomagno por no aceptar el dogma cristiano. Refuerza esto la teoría de que muchos de estos relatos no sean otra cosa que reminiscencias de la lírica medieval insertas en el folclore. La precaución a la hora de analizar este tipo de relatos debe primar, para no incurrir en el error de mezclar relatos de diversa antigüedad y procedencia.
- ¹² Este topónimo está muy presente en los relatos de los Ciclos Artúricos o Carolingios.
- ¹³ En comunicación personal, el arqueólogo José María Eguileta Franco nos informó que, basándose en el análisis del material cerámico exhumado cerca del mismo, la cronología del yacimiento podría abarcar desde época castrexa hasta bien entrada la tardoromanidad.
- ¹⁴ Se refieren aquí a la sepultura antropomorfo con su correspondiente tapa antes citado, que aunque de origen incierto se podría contextualizar como altomedieval, siguiendo la clasificación que de este tipo de enterramientos hace Rodríguez Resino (2004: 91-92); siendo de clara influencia suevovisigótica, lo que coincide plenamente con otros enterramientos encontrados en la zona (Amado Reino, 2001).
- ¹⁵ El Licenciado Molina también se hace eco de esta historia relacionando a Mariña, la sirena, con un Marinero de Lobería y, por supuesto, con su respectiva descendencia.
- ¹⁶ Para Harf-Lancner, la figura mítica del hada nace en occidente, como resultado de la convivencia desde la Alta Edad Media de las Parcas y las Ninfas con las diosas madre célticas. Ligadas a la determinación de los destinos humanos y al culto a la abundancia, pueden distinguirse principalmente dos tipos, las Madrinas y las Amantes (1984:48).

- 17 Es necesario tener en cuenta que estas producciones arrancan de escritos más antiguos de temáticas similares, como por ejemplo los famosos Lays de Francia, poemas de corte épico-legendario, que para algunos autores hunden sus raíces en resquicios de producciones Bárdicas Celtas.
- 18 Conocida bajo el nombre de Ambotoko Mari -Mari del Amboto- o Amboto Sorguiña -Bruja del amboto- (Lasa, 1994: 120).
- 19 Culto retirado en 1969.
- 20 La evolución del cristianismo en Inglaterra, y más concretamente la cristianización de los cultos acuáticos, guarda importantes similitudes con lo acontecido en Galicia. En el 452 el Concilio de Arles sancionaba las prácticas paganas en Galicia; y todavía en el siglo VII San Gregorio reconoce la pervivencia del paganismo en una carta. En el siglo XII se seguía luchando contra los restos de los cultos acuáticos. Lentamente fue solapándose al cristianismo y uno de los métodos utilizados por la iglesia fue la construcción de baptisterios y capillas encima de los pozos y las fuentes (Bord, 1985).
- 21 Esta triple muerte está presente en algunos cuerpos encontrados en las turberas como el de Lindow, en el que se aprecia claramente el proceso de muerte ritual al que fue sometido (Dowden, 2000: 180) y que curiosamente coincide con el castigo afligido a Reine, Margaret o Mariña.
- 22 Cuyas dedicaciones también están presentes en la Península Ibérica como el epígrafe dedicado a Loimina en Cáceres, en donde también se cree ver una extensión del culto a la diosa, u otro aparecido en Ponferrada (Blázquez, 1975: 124).
- 23 En otros relatos de naturaleza similar, recogidos en los llamados ciclos Artúricos, Libain recibe el nombre de Llyn o Llion, contando también con la presencia del monstruo Aranc, que es el principal causante de las inundaciones en estos relatos (Rhys & Morris, 1893: 66).
- 24 Tal y como pone de relieve Vladimir Propp (2007: 48) esto sucede habitualmente en este tipo de relatos folclóricos. Para este autor, las situaciones que se describen en estos relatos encajarían en el llamado prototipo de héroe, el cual no accede al trono, no es educado por un rey, sino que su venida es a través de un río y es recogido por unas lavanderas o monjes en este caso.
- 25 Como salvedad apuntar que en este relato la protagonista vive en un palacio de cristal (Cross, 1915).
- 26 Autores que estudiaron el tema en su día sugirieron para Escocia la cristianización de Morgan por Margarita, santa con un culto muy extendido en este país. Resulta curioso que en Escocia Morgan sea en algunos casos un nombre masculino, generalmente atribuyendo un error del copista, aunque pudo deberse a una elección premeditada de Monk Pelagius, el autor del artículo noveno del English Book of Common Prayer. Algunos autores también han relacionado Morgan con los druidas galos (Rhys & Morris, 1893: 69) y con el ciclo Artúrico, en donde este personaje se transforma en el hada Morgana, que junto con otras nueve mujeres habitaba la mítica Avalón (Sopeña, 1987: 22).
- 27 María Egipcíaca goza también de los ideales de belleza y sexualidad, asociándose a María Magdalena y contraponiendo la belleza física y la vida desordenada con la posterior pureza del alma y redención de la pecadora.
- 28 El culto de María Egipcíaca llegó también a Inglaterra durante las cruzadas y a través de Compostela por los peregrinos. En los distritos rurales ingleses no tardó en introducirse a la Egipcíaca como la diosa del amor, la novia de Mayo para los Sajones (Graves, 1948-1986).