



ANNA PERENNA, LA DIOSA NUTRICIA ANCIANA DEL PAN DE LOS VIVOS A LA LECHE DE LOS MUERTOS

ANNA PERENNA, THE ELDERLY NURTURING GODDESS FROM THE BREAD OF THE LIVING TO THE MILK OF THE DEAD

Lidia Mariño^{a}*

Fecha de recepción y aceptación: 23 de enero de 2022 y 18 de febrero de 2022

DOI: https://doi.org/10.46583/lb_2022.19.1014

Resumen: La deidad romana del Año Nuevo Anna Perenna se presenta brumosa y esquiva en cuanto a sus orígenes y posición dentro del panteón romano. Exploramos los datos que la documentación clásica nos aporta sobre ella, estableciendo cuáles son sus facetas más destacadas. En base a ellas —y centrándonos especialmente en su rol de *Mater Nutrix*— la comparamos con otras deidades y figuras míticas asimilables. Concluimos un origen arcaico, probablemente paleolítico, para la diosa nutricia primigenia, la cual se fosilizará en el folclore o se reinventará bajo la forma de divinidades como Anna Perenna.

Palabras Clave: Mitología comparada, religión romana, Anna Perenna, *Mater Nutrix*, ambrosía, Vieja mítica, Árbol de la Vida, Vía Láctea.

Abstract: The Roman New Year deity Anna Perenna comes across as misty and elusive as to her origins and position within the Roman pantheon. We explore the data the classical documentation gives us about her in order to establish the most outstanding facets of the goddess. Based on them — and focusing especially on her role as *Mater Nutrix* — we compare her with other deities and assimilable mythical figures. We conclude an archaic origin,

^a Centro Asociado de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.

* Correspondencia: Centro Asociado de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.
Rúa de Portugal, 1. 36162 Pontevedra. España.
E-mail: cfidiam@gmail.com



probably paleolithic, for the original nurturing goddess, who would be fossilized in folklore or reinvented in the form of divinities such as Anna Perenna.

Keywords: comparative mythology, Roman religion, Anna Perenna, *Mater Nutrix*, ambrosia, Mythical Old Woman, Tree of Life, Milky Way.

1. INTRODUCCIÓN

Anna Perenna fue una deidad romana cuyo origen e identidad suponían un misterio para los propios romanos. El poeta Ovidio (s. I d. C.), antes de disponerse a exponer diversas hipótesis sobre este enigma, comienza así su disertación sobre ella: *pero cual sea esta diosa, puesto que anda extraviada entre rumores, no es mi propósito que lo oculte esta narración* (*Fast.* III, 543 s.).

El desconocimiento sobre su figura contrasta con el bien establecido posicionamiento de otras deidades romanas dentro del panteón, así como las claras mitologías asociadas con ellas. Esta ignorancia sobre su historia hace pensar a los autores que pueda tratarse de una divinidad de origen muy arcaico (Alton 1920: 102 n1; Perea 1998: 186), hipótesis respaldada por varios argumentos. Las referencias a Anna Perenna en los textos escritos son tardías —la primera, de Varrón en el siglo I a. C.—, aunque los materiales más antiguos relativos al culto aparecen ya en el siglo III a. C. y abundarán en época alto imperial, lo que nos muestra su gran longevidad (Casamayor 2019). No obstante, es en la fenomenología religiosa de la divinidad donde los autores encuentran rasgos arcaizantes, que sugieren que bajo la figura de Anna Perenna se adaptaron a la religión romana cultos mucho más antiguos (Perea 1998: 186, 193). Otro de los datos que lleva a pensar en un origen remoto para la diosa es su carácter plebeyo, enraizado en el sentir de las clases populares. No en vano, su multitudinaria fiesta era celebrada por el grueso de la población, quedando reflejada en los textos escritos la presencia de los estratos más bajos de la sociedad (Casamayor 2019).

Todos estos datos parecen conferir a la diosa un carácter tradicional, que se ha propuesto ligado a una cosmovisión agraria, adaptado a una nueva religiosidad y aprovechado en favor de una causa política (Perea 1998). No entraremos aquí a analizar este último aspecto de su vinculación con el poder estatal, mas sí es nuestro interés intentar dilucidar ese origen arcaico de la diosa, su relación



con otras figuras del folclore popular y sus posibles raíces en una cosmovisión incluso pre-agraria. Nos centraremos especialmente en la faceta de Anna Perenna como proveedora de alimentos, así como en el carácter y simbolismo que ese alimento ha podido tener a lo largo de los siglos.

2. EL CULTO A ANNA PERENNA EN LAS FUENTES CLÁSICAS

Comenzaremos nuestro análisis sobre la diosa recopilando la información que sobre su fiesta nos han legado las fuentes contemporáneas a su celebración. Esta tenía lugar en los idus de marzo, días considerados de buen augurio. Los idus acabaron por establecerse en una fecha concreta a mediados de cada mes —en el caso de marzo, el día 15—, pero en su origen el día estaba marcado por el plenilunio. Del mismo modo, en el calendario juliano marzo era el tercer mes del año, mas en el calendario romano antiguo era el primero, lo cual deja a la fiesta de Anna Perenna como la primera luna llena del año nuevo (Scullard 1981: 42-43). El autor que más información nos ha legado sobre esta celebración, así como de las leyendas asociadas con esta enigmática deidad, es Ovidio en sus *Fastos*. El poeta nos dice que *no es pequeño documento para mí que los años antiguos partían de marzo el hecho de que se empezase a venerar a Anna Perenna* (*Fast.* III, 145 s.), dejando clara su opinión sobre la fiesta como una celebración del Año Nuevo. Esta tenía lugar *no lejos de las riberas del Tíber*, donde la plebe se reunía para pasar el día entre bebida, cánticos, bailes y también encuentros sexuales. El autor da cuenta del ritual de desearse tantos años de vida como copas de vino se bebían, lo cual propiciaba la embriaguez de los asistentes. En los *Fasti Vaticani* (calendarios que registraban las observancias religiosas, siendo los *Vaticani* de las primeras décadas del siglo I d. C.), se nos confirma la celebración en las afueras de Roma, concretamente en el primer miliario de la vía Flaminia (Perea 1998: 199). Así mismo, el poeta Marcial (siglo I d. C.) nos describe el lugar como un bosque sagrado abundante en frutos (*Mart.* IV, 64 s.).

Fuentes posteriores —Macrobio (s. IV d. C.) y Lido (s. V-VI d. C.)— corroboran en pocas palabras la descripción de Ovidio de la fiesta y aportan algún dato más de interés. El primero, al hablar sobre los rituales de Año Nuevo del mes de marzo, dice que se hacía un sacrificio a Anna Perenna *ut annare peren-*



nareque commode liceat, que podríamos traducir por algo así como *deseando pasar el año [y mucho tiempo más] en buenas condiciones*. Esta expresión parece ser una *fórmula ritual de carácter augural* (Perea 1998: 202), expresada haciendo un juego de palabras con el nombre de la propia diosa (*Anna* como año y *Perenna* en el sentido o bien de perennidad —mucho más tiempo que solo este año— o de transcurso del tiempo a través del año). Lido se expresa en términos similares al decir que los sacrificios y las oraciones iban destinados a propiciar un año próspero. Añade además que, en el mismo día, también se celebraba el ritual de los Mamuralia, del que hablaremos a continuación (*De mens.* 4.36 s.)

Por último, citaremos la fuente más antigua. Varrón (s. II-I a. C.) dejó registrada en una de sus obras lo que parece ser una invocación a varias diosas: *te Anna ac Peranna, Panda Cela, te Pales, Nerienes et Minerva, Fortuna ac Ceres* (Gell. 13, 23, 16), que podría traducirse por *Oh, tu Anna y Peranna, Panda Cela, oh tu Pales, Nerio y Minerva, Fortuna y Ceres*. Esta oración ha sido objeto de diversas interpretaciones. Entre ellas, se ha señalado la posibilidad de que se tratase de dos diosas diferentes, o al menos una con dos aspectos, al ser invocada como Anna y Peranna (Sabbatucci 1999: 122). También que todas las invocaciones hagan referencia a una única diosa arcaica con varios aspectos representados en esas citadas divinidades romanas (Zavaroni 2006: 294).

Mencionamos en el párrafo anterior la referencia de Lido afirmando que, en la misma fecha que la fiesta de Anna Perenna, se celebraban los Mamuralia. No obstante, es el único autor que la desplaza a esa fecha, señalándose en otras fuentes coetáneas (como el Calendario de Filócalo) el día anterior, 14 de marzo. En todo caso, acostumbra a analizarse esta ceremonia de forma conjunta con la de la diosa, pues ambas son consideradas festividades de fin del Año Viejo y comienzo del Año Nuevo, respectivamente. La descripción más detallada de los Mamuralia nos la da el propio Lido, que, como dijimos, constituye una fuente tardía, del siglo VI d. C, conociéndose en los calendarios más antiguos como la Fiesta de Marte o las Equirrias, carreras de caballos en honor a Marte. Cuenta el autor que el protagonista de la fiesta era Mamurio, un anciano vestido con pieles de cabras, el cual era azotado con ramas y cayados desprovistos de corteza. El nombre del personaje se ha relacionado con *Mamurius Veturius*, herrero mítico que había forjado los escudos rituales consagrados al dios Marte. Así, autores como Frazer y otros que han seguido su estela han dado



en interpretar el nombre de *Mamurius Veturius* como “el Viejo Marte” (Caro Baroja 1989: 144) a través de la forma osca de Marte: *Mamers*. En cuanto a las características de la fiesta, han sido analizadas de modo recurrente como un ritual de expulsión del Año Viejo, personificado este bajo la forma de un anciano, el Viejo Marte, al que había que azotar hasta conseguir que abandonase los límites de la ciudad. Esta ceremonia entronca con multitud de mascaradas, danzas y ritos similares por todo el continente europeo e incluso más allá, en los que un hombre vestido con pieles azota o es azotado; otras veces, en forma de monigote, es expulsado de los lindes del pueblo o quemado en una hoguera para espantar al invierno o al año viejo. De hecho, los Mamuralia se han visto como una suerte de culminación de los ritos de purificación (*februatio*) que tenían lugar durante el mes de febrero, tales como las Lupercales, en las que los jóvenes iniciados, tras un período de exclusión social, salían de una cueva mítica para azotar con pieles de cabra a las mujeres. Así, el año terminaba con el mes consagrado al cuidado de los muertos, la purificación, los ritos de paso y la liminalidad (Versnel 1993: 301-304). Concluiremos diciendo que autoras como Jane Ellen han visto en Mamurio y Anna Perenna una pareja divina, anciano y anciana, representantes del fin del año solar y lunar, respectivamente. No en vano, Ovidio hace referencia a la presencia en el rito de Anna Perenna de una pareja de ancianos ebrios que Ernest Alton interpreta como Mamurio y Anna Perenna, apuntando este autor que pueden tratarse del Año Viejo el uno y del Año Nuevo la otra.

En este ciclo del paso del Año Viejo al Año Nuevo había otra festividad que parece guardar relación con la de Anna Perenna: los Liberalia, el 17 de marzo. Nos cuenta Varrón que en esta fiesta las sacerdotisas más ancianas se coronaban con hojas de hiedra e iban por la ciudad ofreciendo pastelillos de miel (Varr. *ling.* 6.14).

Hasta aquí la descripción que las fuentes clásicas nos han dejado de la fiesta, pero ¿cómo se presenta en ellas la diosa a la que estaba consagrada? Hemos hecho referencia a su caracterización como una mujer anciana, pero las hipótesis sobre su identidad se vuelven contradictorias. Aunque, como veremos, quizá no por ello excluyentes, sino que cada una de ellas puede esconder una faceta de la diosa original. Ovidio expone las múltiples interpretaciones que sobre la identidad y mitología de la diosa se daban en su tiempo:



- Ana la hermana de Dido, la ninfa del río Numicio: tras varias peripecias, Ana acaba lanzándose al río y se convierte en su ninfa, expresando que a partir de entonces residiría allí oculta perennemente u oculta en la corriente del río (*amnis perennis*), de nuevo haciendo un juego de palabras con su nombre (*Fast.* III, 545 s.).
- La Luna: *Para algunos ella es la Luna porque completa el año con los meses* (*Fast.* III, 658 s.).
- Temis: Ovidio no da más información sobre la divinidad a la que se refiere (*Fast.* III, 659), pero para los griegos esta fue la diosa de la justicia y la equidad que encarnaba el orden divino, representada con los ojos vendados, una balanza en una mano y una espada en la otra. “La del buen consejo” fue la constructora mítica del Oráculo de Delfos, del que ella misma fue pitonisa. Con Zeus concibió a Las Horas.
- Ío (*Fast.* III, 659): hija del río Ínaco que, según el mito, se transforma en vaca.
- Azánida, la nodriza de Júpiter: *Encontrarás, Ana, quienes te llamen la ninfa Azánida y digan que tú diste a Júpiter los primeros alimentos* (*Fast.* III, 659 s.).
- La anciana que da pan: Ovidio relata así la leyenda: *también ha llegado a mis oídos la opinión que voy a relatar y que no dista de la creencia verdadera. La plebe antigua, cuando aún no tenía la garantía de los tribunales, escapó y se instaló en la cima del Monte Sacro. Ya les faltaba también el alimento que habían llevado consigo y el trigo apropiado para las necesidades humanas. De las Bovillas, un arrabal de la ciudad, era originaria una tal Ana, una vieja pobre, pero de grandes recursos. Con el pelo canoso ceñido por una mitra de poco peso, aderezaba tortas rústicas con sus manos temblorosas, y de este modo, humeantes todavía, solía repartirlas entre el pueblo por la mañana. Tal abastecimiento resultaba grato a la gente. Cuando se hizo la paz en la ciudad, levantaron una estatua a Perenna por haberles ayudado cuando estuvieron necesitados* (*Fast.* III, 661 s.). A continuación, el autor relata cómo, tras haberse convertido en diosa, la vieja Anna Perenna ayuda a Minerva a escapar del acoso de Marte haciéndose pasar por ella disfrazada. Según Ovidio, esto explica que en su fiesta se canten canciones obscenas y chistes verdes (*Fast.* III, 675 s.).





Anna Perenna (izquierda) en un denario del año 81-82 a. C. Fuente: Otto Nickl CC BY-SA 4.0

3. ETIMOLOGÍA DEL NOMBRE DE LA DIOSA

Como hemos venido observando, el peculiar nombre de la diosa ha dado lugar tanto a juegos de palabras en sus invocaciones rituales como a interpretaciones populares sobre su origen. Así, para Ovidio su nombre derivaría de *amnis perennis*, corriente eterna, en referencia a un río eterno, que no deja de fluir, y que la diosa personificaría (González de la Peña 2017).

Sin embargo, la filología contemporánea parece haber visto, mayoritariamente, su nombre como una personificación del año: Anna derivado de *annus*, año, y el añadido de Perenna quizá como año perenne, en el sentido del transcurso y decurso del año. En esta misma línea también se ha interpretado Anna como el inicio y Perenna como el fin del año, *dos nombres comunes reforzados gramaticalmente para adquirir un mayor significado simbólico de comienzo y fin* (Perea 1998: 190). Y nosotros añadimos a esa última interpretación la posibilidad de una doble faceta de la diosa —quizá joven y anciana— que ya habíamos visto en la invocación de Varrón.

Otros han interpretado Anna del sánscrito *comida* y Perenna con el significado de *eterno*, entendiendo así a la diosa como *la nodriza de la perennidad* o como personificación del *alimento de la inmortalidad* (Dumézil 1924: 133)

Una última interpretación que resulta de interés para nuestro análisis es la de Anna como nombre de parentela, *la abuela*, que entroncaría con el carácter anciano de la divinidad:



Por su parte, en ámbito indoeuropeo ἀννίς y ἀννώ —o ἄννωζ— cuentan con numerosos paralelos, cuales arm. han ‘abuela’, hit. anna- ‘madre’ y ḥanna- ‘abuela’, lat. *anna* ‘madre nutricia’ considerado doblete de *anus -ūs* ‘vieja’ de tema en *-u* con, por cierto, mucha derivación diminutiva *anula*, *Anulla*, *anicula*, *anicella*, *Anna Perenna* (Monzó Gallo 2015: 90).

Así, el lingüista Xaverio Ballester —en comunicación personal con la autora— sugiere la interpretación etimológica de *muy anciana* para el nombre de la diosa, siguiendo la propuesta de Greenberg sobre *ana*:

ha podido proponer Greenberg [2002: 83] una preforma euroasiática **ana* ‘abuela’ con resultados en conjuntos cuales indoeuropeos con, entre otros, antiguo alto alemán *ana* ‘abuela’, armenio *han* ‘abuela’, griego ἀννίς, hitita *annas* ‘madre’ y *hannas* ‘abuela’, licio *xana* ‘abuela’ o antiguo prusiano *ane* ‘antepasada’ (Ballester 2007: 35).

Tal como hemos expresado para las múltiples interpretaciones sobre la identidad de la deidad, quizá en estas propuestas etimológicas se escondan también diferentes aspectos de la diosa que intentamos reconstruir.

4. DESCRIPCIÓN DEL *LOCUS SACER*

Hemos visto en las fuentes clásicas cómo se nos han ido dando pinceladas descriptivas sobre el lugar en que se celebraba la fiesta de Anna Perenna. Sabemos que se trataba de un *nemus* o bosque especialmente abundante en frutos, próximo a las orillas del río Tíber. También que se encontraba a las afueras de Roma, a la altura del primer miliario de la Vía Flaminia.

A esta información hay que sumar aquella que la arqueología nos ha proporcionado:

En el bosque donde, supuestamente y según las fuentes literarias, se celebraba la fiesta de Anna Perenna, no ha quedado resto alguno de templo o ara a la diosa, pero sí hay, en cambio, restos arqueológicos de un antiguo templo que indica la veneración a un *numen ctónico* muy primitivo, que, curiosamente, es *Júpiter*



Indiges o *Pater Indiges*, según nos transmite Dionisio de Halicarnaso¹ (...) El apelativo *pater* actuaría como paredro de la *Dea Mater* Virgilio (*Aen.* XII,794).

¹ Dion. Hal. I, 64, 5: “Los latinos le erigieron un templo con la siguiente inscripción: «Al padre y dios de esta tierra, que dirige la corriente del río Numicio»” (Perea 1998: 193).

Según estos datos, la diosa encontraría una contraparte masculina en el Dios Padre, al que también se atribuiría la salvaguarda de la corriente del río Numicio, como a la propia Anna.

Pero a veces la arqueología se contradice con las fuentes escritas, como en el caso de la situación del *locus sacer* en el primer miliario de la Vía Flaminia, puesto que la Fuente de Anna Perenna se ha hallado entre el segundo y el cuarto. Un altar adornaba la portada del manantial con la inscripción *Nymphis sacratis Annae Perennae*. Detrás de aquel, en una cisterna, se han encontrado diversos objetos interpretados como utensilios utilizados en prácticas mágicas y ritos religiosos: piñas y cáscaras de huevo con fines auspiciosos, una olla de cobre para la preparación de alguna suerte de poción, láminas de plomo con maldiciones grabadas contra enemigos y amantes, estatuillas antropomórficas dentro de contenedores de plomo, así como numerosas monedas y lucernas (Piranomonte 2010). Estos hallazgos refuerzan la conexión de la diosa con las ninfas y el mundo acuático, así como con las prácticas auspiciosas y oraculares.



Objetos rituales hallados en la fuente de Anna Perenna.

Fuente: Flazaza, CC BY-SA 4.0



5. FACETAS DE LA DIOSA

Una vez expuestos los datos que sobre la deidad disponemos, es momento de comenzar nuestro análisis con el fin de intentar aproximarnos a su identidad y posible origen. Empezaremos, pues, por identificar los diferentes aspectos de la diosa que la documentación y la arqueología nos han aportado.

5.1 *Diosa Anciana*

Hemos visto que la leyenda asociada a Anna Perenna que Ovidio da por más cierta la presenta como una *vieja con el pelo canoso ceñido por una mitra*. También hace hincapié en su aspecto de anciana al relatar cómo salvó a Minerva de la insistencia de Marte.

Del mismo modo, en la fiesta de las Liberalia, dos días después de la de Anna, son las sacerdotisas ancianas quienes toman el protagonismo, entregando pasteles a la plebe del mismo modo que la diosa hacía en el relato. En esta misma línea recordamos al anciano Mamurio Veturio del rito, identificado por algunos autores como su contraparte masculina.

5.2 *Diosa del Tiempo*

Anna Perenna tiene una asociación innegable con el calendario, pues su fiesta marcó en la antigüedad el comienzo del año y su nombre era utilizado en juegos de palabras con los que se pretendía auspiciar un buen año. Del mismo modo, Ovidio la relaciona con la Luna —la cual marcaba, en origen, el día exacto de la fiesta— *porque completa el año con los meses*, de nuevo una referencia a su faceta calendárica; y también con Temis, madre de Las Horas, regidoras del Tiempo.

Tenemos también su asociación con los Mamuralia, un ritual en todo concordante a los ritos de expulsión del invierno/ el mal /el Año Viejo que hoy en día siguen celebrándose en multitud de regiones. A este respecto nos dice Perea:



Concluidos estos ritos cobra todo significado la presencia de Anna Perenna: que, tras la muerte de un *todo*, el año, éste se regenera una vez más, perennemente. El ritual propiciaba el crecimiento vegetal, la protección (mágica) de los territorios de la comunidad, de los ganados, de la casa privada (Perea 1998: 205).

En una línea semejante se dirige la hipótesis de Usener:

Para él, el nombre real es “Anna ac Perenna”, como en la fórmula de Varrón, y la celebración es la del Año Nuevo. Anna, es el año que viene [la joven]; Perenna, es el año pasado [la vieja]. Marte es, en cierto modo, el dios del año en sí mismo, atrapado entre Anna y Perenna (Dumézil 1924: 131).

5.3 Diosa de Vida-Muerte-Renovación

Esa asociación con el fin y comienzo del año nos habla, a su vez, de un vínculo entre la Diosa y la renovación cíclica del cosmos. No en vano, en esta clase de rituales acostumbra a representarse la destrucción y re-creación del mundo, la muerte de lo viejo y el nacimiento de lo nuevo.

La fiesta de Anna Perenna significa sobre todo la apoteosis del año nuevo, de la renovación, que se obtiene por “gestos de religiosidad”, por la presencia (...) de la hierogamia como una repetición arquetípica del acto de la creación (Perea 1998: 200).

Anna Perenna participa de los conceptos de vida y muerte, pero no de forma absoluta, ni formalmente estáticas, sino *del movimiento en la vida y en la muerte*, el “tránsito hacia”. Es simultáneamente, pues, una fuerza hacia la destrucción, que opera sobre la destrucción, y desde allí toma su auténtica definición: la renovación en el orden vegetal y en la fecundidad humanas; se muestra en definitiva como una *potencia vital* (...) Divinidades como Perséfone o Gorgo son imágenes que representan lo sacro-profundo (ctónico) al igual que puede representarlo Anna Perenna, con la particularidad de que en esta última la carga simbólica-negativa, de muerte, está dirigida a un renacimiento posterior (Perea 1998: 191).



5.4 *Diosa de la sexualidad*

Hemos visto que una parte importante de la fiesta consistía en encuentros carnales en un *locus sacer*, así como también en cánticos y danzas de marcado carácter sexual. Así mismo, la propia leyenda nos presenta a la vieja Anna como intercesora que evita encuentros sexuales no deseados.

5.5 *Diosa de los Ritos de Paso*

Se ha comentado ya la relación de la festividad de Anna Perenna con los Mamuralia, así como la relación entre esta última y las mascaradas de invierno europeas. Son estos ritos de expulsión del Año Viejo/invierno/mal en los que los participantes se visten con pieles animales para representar a determinados espíritus, deidades o seres míticos. Con el mismo fin cubren sus rostros con máscaras, objetos rituales que los romanos utilizaban dos días más tarde, en las Liberalia, las cuales acordamos que también formaban parte de este ciclo de Año Nuevo que venimos analizando.

En estas mascaradas de invierno es habitual la presencia de una pareja mítica de ancianos, el Viejo y la Vieja, cuya aparición Ovidio sitúa el propio día de la fiesta y que algunos autores han interpretado como Mamurio Veturio (Marte) y Anna Perenna. Esta hipótesis concordaría con las recreaciones que suelen realizarse en esta clase de rituales, donde el Viejo es a menudo un ser lujurioso que persigue a las mujeres (Mariño 2022a), tal como hace Marte en la leyenda con Minerva y ante lo cual Anna debe interceder. Este ser lujurioso —frecuentemente es él mismo quien azota a las mujeres, mas a veces también es apedreado como castigo— suele representar el invierno, el mal tiempo, y sirve de chivo expiatorio para representar su expulsión/quema/muerte al final de la fiesta.

Los personajes de las mascaradas siempre son interpretados por hombres en edad de entrar en la etapa adulta, lo que convierte a las mascaradas en auténticos ritos de paso. Como hemos visto, los Mamuralia suponen la culminación de los ritos de purificación del mes de febrero, siendo el más destacado las Lupercales, en las que jóvenes iniciados en periodo de exclusión social portan pieles de cabra para azotar mujeres con fines fertilizadores.



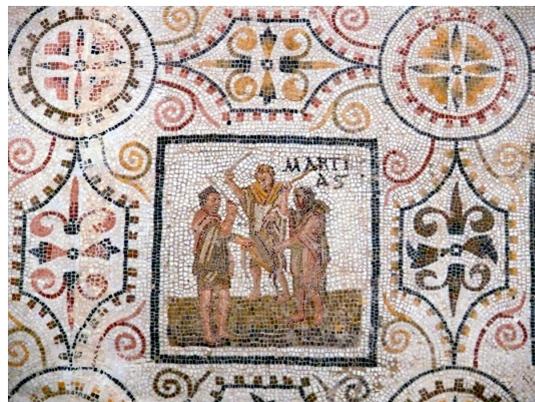
Del mismo modo, es habitual que la Vieja de estos ritos tenga también una faceta joven —a veces, su hija; a veces, ella misma rejuvenecida (Mariño 2022a: 42)— y que ambas representen la parte oscura/estéril y luminosa/fértil del año, respectivamente; tal como se ha sugerido que ocurre con *Anna ac Perenna*.

La intervención de Anna burlando al dios guerrero enamorado no puede calificarse sólo de cómica, es una negación de la guerra. La fuerza regeneradora de Anna Perenna tiene sentido tras vencer “lo negativo” = la muerte que se personaliza en el fantoche del año que muere (Mamurio Veturio) (...) Pero ¿cuánto hay de religiosidad y cuánto de *superstitio* en estas creencias? (Perea 1998: 202).

Nos quedamos con esta última pregunta que se hace Perea, a la que intentaremos responder más adelante, pero que nos sirve de momento a modo de reflexión: si, como decimos, estos ritos de Año Nuevo en la fiesta de Anna Perenna guardan una clara relación con festividades folclóricas que han llegado hasta nuestros días en países muy distantes entre sí, ¿cuánto hay en ellas de religiosidad romana y cuánto de un poso de creencias más arcaico?

5.6 Diosa de las Aguas

Ovidio ubica a Anna Perenna en el panteón romano como la hermana de Dido, afirmando que pereció en las aguas del río Numicio para pasar a convertirse en su ninfa. Así, la etimología de su nombre sería *amnis perennis*, una corriente de agua eterna. También deja constancia el autor de la celebración de su fiesta en las orillas del río, lo cual parece reforzar la conexión de la diosa



Mosaico del siglo III que representa el mes de marzo con el rito de los Mamuralia. Fuente: Ad Meskens CC BY-SA 4.0



con las aguas; como también lo hace el descubrimiento de una fuente en el *locus sacer* dedicada a Anna Perenna y a las ninfas. Un manantial, además, en el que se han encontrado diversos restos de prácticas rituales.

Del mismo modo, afirman Daremberg y Saglio, en el *Diccionario de antigüedades griegas y romanas*, que *el culto de Anna, como ninfa, era antiguo en Lavinium, cerca del río Numicio, así como en Roma, cerca del Tíber. Fue honrado en marzo, precisamente en el momento en que los manantiales volvieron a fluir y los ríos se llenaron (Dictionnaire I, 1, 270).*

5.7 Diosa del Destino y la Fortuna

En esta fuente de la diosa que acabamos de mencionar se han encontrado restos de prácticas auspiciosas, maldiciones inscritas y lo que han podido ser recipientes para preparar pociones. Esto sugiere una conexión de la diosa con la magia y la capacidad de influir en la vida y el destino de la humanidad. Del mismo modo, se pedía en su fiesta vivir tantos años como copas de vino se bebían y se realizaban sacrificios para asegurar un año próspero. Cabe destacar también la relación de Temis —uno de los *alter ego* que Ovidio menciona para Perenna— con el Oráculo de Delfos, como constructora y pitonisa de este.

Todos estos datos nos indican una faceta de la diosa relacionada con la capacidad de influir en la suerte de los humanos, así como de mover los hilos del destino y augurar lo que les está por venir. Prácticas mágicas todas ellas que acostumbra a vincularse con cambios de ciclo como el paso del año viejo al nuevo.

5.8 Diosa del Bosque Sagrado

Y el fructífero bosque de Ana Perenna que se regocija con la sangre virginal son las palabras con las que Marcial se refiere al recinto sagrado de la diosa, una arboleda abundante en frutos (Mart. IV, 64 s.).



5.9 *Diosa y Dios*

Las informaciones de las que disponemos parecen indicarnos la relación de la vieja Anna con un dios masculino. Por un lado, tenemos al viejo Mamurio, que algunos autores consideran su contraparte masculina, siendo ambas deidades la pareja de ancianos que Ovidio describe en el rito. También la leyenda de Anna, Marte y Minerva, donde la vieja diosa se hace pasar por la joven Minerva para entorpecer los intentos amorosos de Marte/Mamurio. Por último, cabe destacar los datos arqueológicos, que sitúan un altar al *Pater Indiges* en el bosque sagrado de Anna Perenna.

5.10 *Diosa de la Montaña Sagrada*

La leyenda sobre la viejecilla de Bovillas —arrabal de la ciudad de Roma— que entrega generosamente tortas a la plebe hambrienta tiene lugar en la cima del Monte Sacro, es decir, en una montaña sagrada. Este dato nos será de gran interés cuando analicemos el mitema de la anciana que da pan.

También Dumézil da cuenta de un templo dedicado a Anna Perenna en la cima del Mont di Leva, que acabará siendo cristianizado con una capilla a Santa Ana (Dumézil 1924: 136).

5.11 *Diosa Nutricia*

Hemos dejado para el final la faceta de Anna Perenna que quizá se ha tomado por más representativa de esta, y que tendrá especial relevancia en nuestro análisis a la hora de aplicar los métodos de la mitología comparada.

Varias de las hipótesis que Ovidio nos presenta sobre la identidad de la diosa transmiten este carácter nutricional. Lo encontramos en la viejecilla que alimenta a la plebe hambrienta, también en la nodriza de Júpiter —esa que lo alimentó cuando su madre se vio obligada a esconderlo en una cueva, según las versiones ya en forma de mujer o de cabra— e, incluso, en Ío, mujer-vaca, animal con el que acostumbra a representarse el carácter alimentador de las diosas madres.



Dumézil se ocupó especialmente de ahondar en esta faceta de la diosa, planteándola como una auténtica *Mater Nutrix*. No obstante, el autor ve en la viejecilla de la montaña una suerte de folclorización del mito original más arcaico, en el cual la diosa sería la dispensadora del alimento de la inmortalidad: la ambrosía.

Ante todo, Anna era mejor que nodriza: era comida, y no de larga vida, sino de inmortalidad, ambrosía.

(...) La plebe retirada en la montaña pudo tomar sin vergüenza ni esfuerzo el lugar de las divinidades, y una leyenda mítica se moderniza, seculariza en relato político. ¿Cómo surgió esta evolución? Es notable que Tito Livio pasa la intervención de Anna en silencio, y que, topográficamente, la fiesta de Anna no solo está vinculada a la Montaña Sagrada.

(...) La idea de eternidad, de perennidad, aún contenida en el nombre de la diosa, desaparece en el cuento: son tortas, simples provisiones diarias que la anciana provee a la plebe. Y es larga vida terrestre y buena salud lo que la plebe, cada año, le pide al celebrar su fiesta.

(...) Empobrecido, privado en particular de todos sus elementos grandiosos o trágicos, el ciclo de Ambrosia se encuentra, por tanto, en el de Anna Perenna y permite que se explique en su totalidad (Dumézil 1924: 133-136)

Entraremos en detalle en la idea hacia el final de este trabajo.

6. COMPARATIVA CON OTRAS FIGURAS

Una vez determinadas cuáles son las facetas que consideramos más definitorias de la diosa, nos encontramos en posición de realizar un análisis comparado de esta, buscando figuras cuyas características las hagan asimilables a Anna Perenna. De este modo, aumentaremos la comprensión del personaje y, al mismo tiempo, seguiremos la pista del que pudo haber sido su origen.



6.1 *Divinidades*

6.1.1 Anna Purna

Anna Purna es la diosa hindú de la abundancia, cuyo nombre deriva del sánscrito *anna* (comida) y *purna* (abundante, plena). Se la representa sentada en un trono, entregando comida de un tazón con un cucharón dorado incrustado de diamantes. De acuerdo con los Puranas, alimentó milagrosamente a Vyasa y a sus diez mil discípulos —hambrientos a causa de la ira de Shiva, consorte de la diosa— bajo la forma de una viejecilla (Paterson 1808: 71-72). Según algunas leyendas, el primer lugar donde la diosa se manifestó fue a orillas del Ganges —en Kashi, donde hoy recibe su culto más importante—, mas también una montaña del Himalaya le está consagrada, aquella que lleva su nombre: Annapurna.

Como vemos, esta deidad presenta varios puntos de conexión con Anna Perenna: toma la forma de una anciana para alimentar a un grupo hambriento, se encuentra asociada a un curso de agua y a una montaña, es la consorte de un Dios Padre y el propio nombre puede enlazarse etimológicamente con el de la deidad romana (González de la Peña 2017).

6.1.2 Santa Lucía

Se trata esta de una santa que guarda interesantes paralelos con Anna Perenna. Su fiesta se celebra el 13 de diciembre, pero cabe destacar que, antes de la reforma del calendario —el cambio del juliano al gregoriano que en el siglo XVI tuvo lugar en los países católicos—, este día coincidía con el del solsticio de invierno, hoy 21 de diciembre. De hecho, hasta nuestros días han llegado numerosos refranes que dicen que a partir de Santa Lucía crecen las horas de luz, algo cierto entonces mas no actualmente. En este día es tradición en los países nórdicos que la niña de mayor edad de la casa se vista con una túnica blanca y una corona —hecha con hojas de árboles perennes y adornada con doce velas encendidas— para representar a la santa. Esta servirá bollos y galletas a su familia, aunque actualmente se haya convertido mayoritariamente



en un acto público donde las niñas salen en procesión llevando los mismos alimentos (Crump 1949: 274).

En Sicilia la santa también es muy venerada y, aunque no se realiza este ritual, sí se come un postre de trigo hervido, para conmemorar la leyenda de que la santa acabó con una hambruna haciendo que barcos cargados de grano entraran en el puerto (Alio 2009). De hecho, *algunas leyendas sostienen que los vikingos cristianizados instituyeron la celebración después de escuchar historias de que Sta. Lucía trajo regalos de comida y luz a sicilianos hambrientos, con eventos similares supuestamente ocurriendo más tarde en Suecia* (Crump 1949: 274). En el norte del país italiano, es también la figura que entrega regalos a los niños el día 12 por la noche.

Volviendo al norte del continente, se ha sugerido que Santa Lucía pueda tratarse de una cristianización de Lussi, una anciana bruja del folclore tradicional. Entre el 13 de diciembre y Navidad, esta figura mítica cabalgaba los cielos con su tropa a modo de Cacería Salvaje (Celander 1936). Bajaba por las chimeneas para visitar los hogares, y podía castigar el mal comportamiento de los niños o el incumplimiento de las tradiciones propias de la época por parte



Felicitación de Navidad del siglo XIX representando la tradición de Santa Lucía. Fuente: Adèle Söderberg (1880-1915)

de los adultos (Alver 1976). Este comportamiento es muy similar al de la Perchta germánica: anciana mítica líder de la Hoste Salvaje, que da regalos a los niños buenos y castiga a los malos por Navidad, antigua diosa hilandera, creadora del clima y que trae el alma de los recién nacidos al mundo (Mariño 2021b), quien también se ha postulado como origen pagano de Santa Lucía:

Y su día cristianizó un día anteriormente asociado con la diosa pagana germánica Berchta (también conocida como Perchta, Bertha, Hertha, Holda y otras). Mientras que algunos etnólogos la asocian como diosa del hogar, el hilado y los niños, otros la equiparan con la muerte. Así, en varias regiones de los Balcanes, la bruja devoradora de niños Lutzelfrau aparece irónicamente en la víspera de

Santa Lucía con regalos para los niños. Otras brujas precristianas que llevan obsequios incluyen a “Lucía Negra” y “Abuela Luca” (de “Lucía”), esta última un ser croata que quemó los dedos de los niños traviosos y castigó a las niñas que no habían aprendido a tejer (Crump 1949: 12).

En la figura de Santa Lucía encontramos entonces otra suerte de Anna Perenna, asociada a las festividades de fin de ciclo, dadora de alimentos, relacionada con la perennidad —véase la vegetación con la que se representa— y también con la ancianidad en su versión precristiana.

6.2 *La Vieja mítica*

Acabamos de ver cómo la Santa Lucía dadora de alimentos de final de año parece ser una cristianización de un ser mítico anterior. Del mismo modo, al hablar de Anna Perenna hemos señalado el poso popular, folclórico, tradicional de esta diosa; así como la hipótesis de algunos investigadores de que se trate de la versión romanizada de una figura más antigua, adaptada bajo la forma de Anna al panteón romano (Perea 1998).

Es nuestra opinión que muy probablemente sea esta una hipótesis acertada, pues existe efectivamente en el folclore una figura totalmente asimilable a la de Anna Perenna, figura que constituye nuestro principal objeto de investigación (Mariño 2019, 2021b, 2022): la Vieja mítica. Bajo este nombre genérico designamos a un ser mítico presente en los cinco continentes, aunque es en el europeo donde presenta unas características que de tan homogéneas son casi idénticas y que hemos estudiado más en profundidad. La Perchta / Frau Hölle germánica anteriormente mencionada es un ejemplo paradigmático, pues presenta prácticamente todas las características identificadas en este personaje (Mariño 2021b):

- Anciana con capacidad de transformarse en mujer joven y hermosa.
- Fuertemente asociada con el hilado.
- Creadora mítica del clima, de ciertos fenómenos celestes o astronómicos y del paisaje.
- Custodia de las almas de los muertos y de las de los que están por nacer.



- Líder de la Cacería Salvaje.
- Especialmente vinculada con los 12 días de Navidad, la Cuaresma y las mascaradas de invierno.
- Asociada con los cursos de agua, cuevas, árboles y cumbres de las montañas.
- Consorte o contraparte femenina del Viejo mítico.
- Da regalos o recompensas a los de buen comportamiento y castiga a quienes no siguen los preceptos.

Como vemos, muchas de estas facetas coinciden con las señaladas para las de la diosa romana: la ancianidad, su aparición en las fiestas de fin de ciclo, su vinculación con la vida-muerte-renovación, la relación con las mascaradas de invierno y con la figura del Viejo, su aparición en entornos acuáticos, bosques y montañas, etc. Para dejar patente esta similitud entre ambas figuras, expon-dremos un caso etnográfico bastante clarificador.

Frente al pueblo medieval de Gratteri (Sicilia) existe una cueva situada a más de mil metros de altitud, en una elevación montañosa conocida como Pizzo di Pilo. Dentro de la cavidad brota un manantial de agua que es recogida en una especie de concha de piedra de origen natural. En la cueva habita A Vecchia, “La Vieja”, una anciana hilandera que observa el comportamiento de sus habitantes desde las alturas y pasa todo el año fabricando regalos y cocinando exquisiteces para los niños. Una vez al año, en Nochevieja —festividad referida en documentos antiguos como “Noche de la Vieja” (Mariño 2022b) —, baja al pueblo para repartir estos obsequios a los niños buenos y cenizas a los rebeldes. Los refranes populares relacionan su aparición con el clima helado de esta época: en ellos se la llama Vecchia, Befana o también Strina, haciéndola clara heredera de la romana Strenia, diosa del año nuevo cuando este pasó a ser celebrado en enero.

Desde tiempos inmemoriales se realizaba un ritual para representar la llegada de la Vieja que en los últimos años se ha recuperado. Un hombre se vestía de anciana para representarla, montado en un burro y cubierto con una sábana blanca que le tapaba el rostro. Este iba acompañado de jóvenes del pueblo portando cencerros y antorchas, tocando cuernos, vestidos con la ropa de los pastores antiguos y gritando: “¡La Vieja! ¡El bebé está llorando!”. La comitiva iba de casa en casa entonando cantos típicos y pidiendo ofrendas de alimentos



a las mujeres, amenazando si no se las daban con hacer enfermar a sus maridos. En otros pueblos cercanos a Gratteri, la amenaza se vuelve más explícita y se dice que, si aquellas no eran dadas, los maridos perderán su potencia sexual (Giallombardo 1999). Ante esto, las familias la obsequiaban con higos secos, habas y dulces tradicionales navideños. En palabras de M. Fragale, de cuya tesis doctoral hemos sacado la información relativa a este rito:

Según los antropólogos de la Universidad de Palermo, esta antigua costumbre, como otras en Sicilia, sería de extraordinario interés antropológico, ya que es un legado de sincretismos culturales muy antiguos. Estaría ligado al antiguo ritual de intercambio de obsequios, máscaras y ritos de paso durante el período invernal para restablecer el ciclo del año y con él la vida de la propia comunidad (Fragale 2007).

En la recuperación del rito, son niños los que acompañan a la Vieja, y llevan a cabo un interesante ritual de iniciación a la edad adulta. A partir de los 7 años pueden unirse a la comitiva de aquellos que ascenderán por los tortuosos senderos que conducen hasta la cueva. Esto es considerado una prueba de valentía, al superar los miedos de la noche, y que se está preparado para ser adulto. Una vez en la gruta, los muchachos llamarán a gritos a la anciana y uno de ellos hará sonar el cuerno: es la voz de la Vieja respondiendo. Concluido el ritual, emprenderán el camino de vuelta, esta vez ya iluminados por las antorchas. Este último dato nos hace pensar que en origen este rito pudo estar también relacionado con las ceremonias para ir en busca del *fuego nuevo* que se realiza en estas fechas, y qué mejor que ir a buscarlo a casa de la Vieja, pues el hecho de que pase el año cocinando la designa como poseedora de un fuego perpetuo. Además, en mitos de todo el mundo esta figura aparece como custodia del fuego sagrado.

También se evocan en el rito los acontecimientos extraordinarios que tuvieron lugar en el origen de los tiempos, cuando la Vieja hizo acto de presencia en el cosmos: *Cuando tú naciste, Vieja fea/ había cien nieblas y temblores/ el sol se cubrió con una gran nube / la escarcha caía gota a gota (...) Vi salir el sol por la noche/ y cuatro mudos jugando a las cartas/ vi sembrar habas cocidas/ se vieron higos maduros en marzo* (Fragale 2007).



El relato del mito acaba con los mozos recitando, en clave satírica, los acontecimientos locales del año. La Vieja, tras dejar escondidos los regalos de los niños en sus casas, es exhortada a regresar a la gruta. Pero aún queda un acto más en esta función, y es que, a las doce de la noche, con el cambio de año, se quema en la hoguera un muñeco de paja que representa el año viejo. Se trata del títere vestido de hombre que los niños llevaron en procesión junto a la Vieja, al que golpean y finalmente queman como chivo expiatorio. La antropóloga Fátima Giallombardo añade la interesante información de que los muchachos que acompañan a la Vieja son conocidos como *los hijos de la Strina*. Concluye esta investigadora, con relación tanto a esta figura folclórica como a las deidades romanas y europeas de idénticas características:

Su contigüidad con el tiempo y el espacio liminar (la noche, los lugares salvajes), con el estruendo caótico pero festivo, con los colores de la muerte (el blanco o el negro de sus mantos) pero también con los olores de la vida (los alimentos y dulces picantes que se le dan como ofrendas), estas portadoras de dones (...) aluden al eterno transcurrir del año desde el final hasta el principio, desde el cierre hasta su auspiciosa reapertura.

(...) estas máscaras, cuyas acciones festivas no deben separarse del sistema de creencias todavía arraigado en la imaginación folclórica, remiten al horizonte simbólico de la Gran Diosa, figura antropomorfizada de toda la Naturaleza que en sí misma contiene la vida y la muerte y su generación recíproca. Los signos de este código antiguo, pero continuamente refuncionalizado, que traducen la experiencia de un “principio” vital que se reproduce perennemente, parecen depender de la facultad divina de estimular y destruir cíclicamente el crecimiento, la abundancia, la variedad de formas naturales. Fertilidad y ambivalencia, por tanto, connotan a la Vieja Dispensadora en una dimensión simbólica que representó, durante mucho tiempo, los rostros cambiantes y múltiples y el patrocinio de todos los aspectos de lo existente (Giallombardo 1999: 39-43)

Es fácil percatarse, a partir de la descripción de este interesante ritual, de las íntimas similitudes entre esta figura mítica y la diosa Anna Perenna. Mujeres ancianas repartidoras de alimentos. Deidades celebradas en el fin de un año y el comienzo del siguiente. Ritos que son llevados a cabo en su agreste *locus sacer* por jóvenes iniciados que acceden a su gruta de la montaña —tal como sucede en las Lupercales— y en los que se recitan cánticos y bromas de



carácter sexual. Ritos donde su consorte, el Viejo, es golpeado y expulsado como fin del ciclo que termina. Ritos, en fin, destinados a la renovación de la vida, de la fertilidad, de la abundancia y del cosmos.

No en vano, la relación entre los ritos asociados a una y otra viejecilla ya ha sido señalada:

Entre esta fiesta romana [la de Anna Perenna] y la de “quemar la Vieja” hay varios puntos de contacto, como si la una fuera precedente de la otra. La misma época para la celebración de ambas fiestas; la vejez, raro detalle en que ambas coinciden; el regocijo y el banquete que les acompaña, y el mismo quemar la vieja, tal vez para evitarle mayores sufrimientos, que en la filosofía pagana se consideraba como una acción de cariño. Todas esas coincidencias hacen pensar si el “quemar la Vieja” de estas latitudes es una prolongación de la festividad de honor a Anna Perenna (Morán 1945: 599).

En nuestra opinión, no se trata de que la Vieja mítica del folclore y los ritos populares sea una prolongación de Perenna, sino de que ambas figuras tengan un origen mucho más arcaico común, tal como señalaba Giallombardo. Mas para llegar ahí tendremos primero que ahondar en las características de esa faceta nutricia de la figura mítica, señalando las conexiones con la deidad romana, así como los elementos más arcaizantes del mito.

6.2.1 La Vieja que da pan

En el interesante artículo de De Milio Carrín “Xanes, Mari, Fées: triangulando las hadas atlánticas”, el autor cita abundante información sobre esta faceta de la Vieja mítica:

El hada del pan ha sido anotada (al menos) en diversas zonas de lengua vasca y en ciertas comarcas de montaña asturleonésas, en un área relativamente pequeña a ambos lados de la divisoria. En el País Vasco, los pastores llevaban la cena a los pastos altos y al volver a casa mostraban las sobras a sus hijos y les decían que ese era el regalo de la Mari, o de la vieja del monte o de la abuelica del monte.



(...) Este hada generosa recibe diversos nombres: Xana del Monte, Vieja del Monte (Somiedo), Abuela del Monte; en Acebedo tiene nombre propio, Julianina; en Lugueros se multiplica, y los niños recibían allí el ‘Pan de Murerinas’, míticas panaderas que vivían en el monte del mismo nombre (De Milio 2020: 90).

Vemos aquí la creencia, transmitida a los niños, de que existe una anciana mítica en los bosques que les regala pan, en realidad, las sobras de la comida de los pastores. Pero el autor también presenta testimonios de que esa vieja panadera habita en un lugar concreto del paisaje al que los niños pueden ir a visitarla:

En la comarca de Fenar se encuentra la Peña la Güela donde se localizan varias cuevas, en una de ellas, la Cueva la Güela, dice una tradición que vive una vieja que regala tortas a quien la visita (...) Las tortas, dice la tradición, las cocina la Abuela en el Horno la Güela, que es otra cueva menor con la entrada redondeada de modo que parecía la boca de un horno casero (Miranda Pérez-Seoane 1990: 577, citada en Bartolomé Pérez 2013: 99 y 100).

(...) El Sierru es un peñasco que hay según se subía por la senda para el Puerto [Aramo] por el lado de Felguera, te mandaban a las primerizas, a las chicas o niños grandes que iban para el Puerto, los otros que sabían, más veteranos, nos mandaban dar allí cabezazos, que salía una viejecita con bollos de cuernos. Nos mandaban que golpeásemos con la cabeza en el sierru aquel, en el peñasco aquel. Y por eso se llama El Sierru de... El Sierru les Turriaes [Sierra de los Cabezazos]. Informante: María Vázquez Sariago, ‘María Turón’, 86 años de Felguera, Riosa (2005). Entrevistador: Xosé Antón Fernández Martínez, ‘Ambás’ (Fernández Martínez 2006b, 54).

(...) La mora de Picu Castiellu, en Llanes. De esta mora se dice que es panadera y que las nubes son el humo de su horno (...) Según uno de los informantes, esta panadera de la montaña era un espíritu benevolente, poseía un gran poder y obraba milagros:

Serafin: [...] *la mora le echaba la bendición [...]*

Maruja: *Era un encantamiento favorable a la gente.*

Serafin: *La última historia de la mora es que la gente ya no llegó a creer en ella, y desapareció (...).*



Serafín Somoano Calvo, de San Roque l' Acebal, y Maruja (apellido no registrado) 4 - 12 - 1988. Transcripción de las grabaciones recogidas por Ramón Sordo Sotres (De Milio Carrín 2020: 90-95).

Peñascos, cumbres montañosas y cuevas son los lugares de habitación de esta vieja panadera, de modo semejante a la anciana Anna Perenna que reparte pan en la cima del Monte Sacro. Pero el parecido se vuelve aún mayor al descubrir que existía un momento señalado para ejecutar el rito: el tiempo de carnaval, la mascarada de invierno por excelencia en la península, rito de expulsión del mal tiempo y fin de ciclo para atraer la llegada de la primavera:

Cuando llegaba el domingo de Carnaval, o Domingo Gordo, la chiquillería del pueblo se ataba a la cintura cencerros, esquilas o carracas y subía corriendo hasta La Cueva la Maruxina. Los mayores les decían que al llegar allí la Maruxina les daría de merendar, que daba roscones. Ellos al llegar le gritaban, le cantaban, le pedían el bollo... Y lo que oían por respuesta era la voz del eco. Algunos se atrevían a trepar por un resquicio hasta el interior de la cueva en la que 'vivía' la Maruxina. Allí el espacio es grande, con chimeneas, aberturas etc., que los niños identificaban con partes de la casa de la Maruxina, con las ventanas, cuartos, balcones... Esta tradición estuvo viva hasta mediados del siglo xx (De la Torre García 2007: 606).



Vieja friendo huevos. Fuente: Diego Velázquez, 1618



(...) Todos los años, al llegar el martes de Carnaval (*Shrove Tuesday*), las campanas de la iglesia suenan al mediodía y los niños del pueblo, saliendo de la escuela, corren a la colina de Conger Hill, donde antaño se levantó una fortaleza normanda del siglo XII. Cuando llegan a la colina los niños se echan sobre el suelo y aplican la oreja porque creen que es en ese momento cuando se puede oír a la Bruja, bajo tierra, friendo las crepes típicas de la fiesta. La gracia está en que al volver a casa, evidentemente, los niños se encontrarán las crepes esperándoles (De Milio 2020: 91-96).

Concluye el autor diciendo que la protagonista de estos ritos y leyendas es, sin lugar a duda, la propia Vieja mítica cuyas características hemos ya definido:

Se trata, casi con certeza, de la famosa ‘Vieya’, el personaje mitológico con apariencia de anciana gigantesca que habita las cumbres y las peñas señaladas, controla el tiempo atmosférico y ha dejado numerosos rastros en la toponimia, los refranes y las leyendas de Europa Occidental (al respecto véase, por ejemplo, Bartolomé 2004 y Roque 1990). La mora panadera de Picu Castiellu, que provoca las nubes y la niebla cuando echa la torta al horno, confirma esta hipótesis (De Milio 2020: 98).

A través de estos extractos comprobamos cómo, a todas las similitudes ya mencionadas entre la Vieja mítica y Anna Perenna, podemos sumar también la de *Mater Nutrix*: la anciana que da pan —tanto en la leyenda como en el rito, igual que en Roma— en la cumbre de una montaña a la que acuden los iniciados en un rito de paso a la vida adulta que se lleva a cabo en un fin de ciclo.

6.2.2 Ana Manana y la *moura* encantada

Ana Manana es la protagonista de una de las leyendas gallegas más conocidas, tratándose de uno de los pocos casos conocidos de *moura* con nombre propio. Las *mouras* encantadas representan la faceta joven de la Vieja mítica —al igual que acontece con Anna Perenna, pues ya comentamos que algunos autores ven en ella una deidad doble, joven y vieja, de inicio y fin de año—, son hermosas doncellas que están prisioneras o atadas por algún encantamiento a cursos de agua, cuevas o piedras.



En la leyenda de Ana Manana, ella misma, su vieja madre —en un caso habitual de desdoblamiento de la divinidad en madre e hija (Mariño 2022a: 42)— o un tercer personaje entregan al mozo que debe desencantarla un pan que no debe compartir con nadie. Sin querer lo hace y Ana Manana no puede ser desencantada del pozo o fuente en que se encuentra, pues el caballo que ha de sacarla de allí aparece cojo de forma análoga al bollo de cuatro picos al que se le ha comido uno.

Según el *Diccionario de los seres míticos gallegos* Ana Manana es la misma que las *Anna Purna india* y *Anna Perenna romana* (Cuba, Reigosa y Miranda: 2008: 32) asociada como ellas a un curso de agua —Anana Manana al pozo Meimón del río Miño, Perenna al río Numicio y Anna Purna al Ganges— y dispensadora de pan. Cabe recordar también que en la referencia más antigua que tenemos a la diosa romana, la de Varrón, esta es citada como *Anna Peranna*, más similar todavía fonéticamente a *Manana*.

Es interesante señalar que las hadas bretonas y normandas acostumbran, como Manana, a entregar un pan que no debe ser compartido (De Milio 2022: 89): un pan de duración eterna —esa comida perenne con la que Dumézil asociaba el nombre de la diosa romana— que perderá sus poderes en el momento que lo coma también otra persona. Aunque en la leyenda de Manana a veces el alimento que no debe ser compartido es el queso, un derivado lácteo. Hacemos referencia a ello porque esta leyenda guarda una gran similitud con otras de desencantamiento de la *moura* en la que interviene una vaca —en lugar de un caballo— cuya leche al ordeñarse no debe ser derramada o bebida por otros que no sean sus terneros, a semejanza del pan que no debe ser compartido (Neira y Neira 2015). Cuando se incumple lo pactado, el animal no es capaz de sacar a la *moura* de la poza, igual que pasaba con el caballo de Ana Manana.

6.2.3 La Vieja de grandes pechos

Hemos conocido a la Vieja mítica que entrega pan, en la cumbre de una montaña, a los iniciados en los ritos con máscara de cambio de ciclo; de forma análoga a como la información que sobre Anna Perenna disponemos sugiere que esta podía hacerlo. También a Ana Manana, la doncella que habita en un curso de agua y entrega al candidato un pan que no debe ser compartido. Esta



última nos ha aportado una variante en la cual el pan se transforma en leche que no debe ser derramada.

Este dato puede resultar relevante para nuestro análisis, pues comentábamos al inicio nuestro interés por investigar un posible origen preagrario para esa deidad que acabaría por romanizarse como Anna Perenna. No en vano, ya hemos estudiado en otro lugar (Mariño 2021b: 25-26) cómo la Vieja mítica cumple con las pautas propuestas por el Paradigma de Continuidad Paleolítica para determinar si un mito puede tener sus orígenes en este arcaico periodo de la prehistoria humana. Así, si estamos en lo cierto y Perenna y la Vieja están emparentadas, el alimento entregado por la *Mater Nutrix* no pudo haber sido *ab origine* el pan, sino que se trataría esta de una adaptación agraria posterior; pues si algo hacen los mitos, como símbolos que son, es adaptarse y readaptarse incesantemente a las condiciones tecnoecológicas para seguir teniendo un significado coherente con la realidad del momento.

Así las cosas, estudiaremos la posibilidad de que haya sido la leche ese alimento de la inmortalidad —en palabras de Dumézil— entregado por la diosa arcaica en la formulación originaria del mito. Para ello, comenzaremos por exponer que, así como la Vieja aparece en las leyendas vinculada con la faceta de panadera, lo hace todavía más si cabe con la de amamantadora.

En la mitología gallega, en la cual la Vieja tiene una gran presencia, esta acostumbra a presentarse como la constructora de los dólmenes funerarios o la transportadora de las grandes piedras que engalanan el paisaje. Y lo hace sin dejar nunca de hilar, así como de transportar a sus criaturas a las que va dando de mamar:

En algunas versiones, esta Vieja traía además de la piedra en la cabeza, un niño, o dos, en los brazos y les iba dando de mamar (Risco, V. 1979, 693). En Aldemunde (Carballo, Coruña), se encuentran los restos de un dolmen llamado Pedra Moura. Su construcción se atribuye a una moura que llevaba las piedras en la cabeza mientras iba hilando con su rueca y al mismo tiempo dando de mamar a un niño (Boga Moscoso, R. 1997, 51). Las piedras del dolmen de Parxubeira (Mazaricos) las trajo “unha moura que viña fiando a roca e cun fillo no colo dándolle de mamar” (Rodríguez Casal 1989: 19; Alonso 1998: 14).



Mas tenemos también en estas leyendas la evolución del mito, donde la Vieja mantiene al niño en su regazo, pero en vez de amamantarlo expresa su función de *Mater Nutrix* transportando cestas de comida:

Tan fabulosa es la fuerza de estos personajes femeninos, que pueden incluso llevar grandes piedras en el dedo meñique, metidas en un orificio que tienen en el dedo, pero sin dejar por eso de hilar y de llevar un niño en brazos y una cesta de comida en la cabeza; al menos, esto es lo que se cuenta sobre el origen del Penedo dos Mouros (en Teixugueiras, Mezquita. Orense) (Risco 1927: 43, 12; Alonso 1998: 15).

Sin embargo, quizá la forma en que más se muestra la faceta amamantadora de la Vieja alrededor del globo sea a través de sus desmesurados pechos. Así lo vemos en algunas descripciones de las anjanas, las *mouras* cántabras:

Las anjanas estaban en la entrada de la cueva, tomando el sol en compañía de sus hijos, y a ella le contaron que tenían unos pechos muy largos y muy grandes, dando de mamar a los críos por la parte de atrás, por la espalda, gracias a la largura de sus pechos (Callejo 1995).

Según otra versión, las ijanas usaban una capa negra con un cinturón de oro. Todas tenían un pecho descomunal que echaban sobre el hombro derecho y les caía sobre las espaldas (Llano 2019: 99).

También en la mitología turca las *albasta* son descritas con grandes pechos que se echan a la espalda:

Albasta está representada como mujeres altas y grandes, cuyo pecho cuelga hasta las rodillas; que tiene uñas largas y afiladas y su cabello llega hasta el suelo (Poyarkov 1891). A. Divaev en sus notas también describe a Albasti: “una mujer con setenta pechos, con cada uno de los cuales alimenta a setenta niños ... Fea y de pelo largo” (Divaev 1897).

(...) Andreev en su obra escribe: “...Su apariencia es diversa: a veces es una bestia terrible con setenta pechos, a veces (en el Fergan, en el valle del Zera-vshan) una hermosa joven (niña), que le gustan las flores y los verdes pastos, vive en arbustos y árboles y no daña a las personas (Andreev 1953).



(...) De acuerdo con las creencias de los Panjshir Tajiks, el pelo de Albasta llega al suelo, los senos cuelgan hasta las rodillas, a veces los arroja hacia atrás o por encima del hombro (Askarovich, Medetovna & Sagynadinkyzy 2015: 2-9).

Similar a esta es la descripción de la faceta anciana de las *rusalki*, las *mouras* eslavas:

Se decía que Dziwożona vivía en matorrales cerca de ríos, arroyos y lagos. Según algunos, tomó la forma de una anciana fea, de cuerpo peludo, cabello largo y liso y pechos tan grandes que los usa para lavar su ropa (Siemieński 2008).

Incluso entre los indios norteamericanos encontramos a la Dzunukwa, considerada la anciana antepasada mítica del clan de largos pechos colgantes. Esta figura aparece en los ritos con máscara de fin de ciclo en los que los muchachos se inician en la vida adulta, pues está muy vinculada con la capacidad de recreación. No en vano, es capaz de recrearse a sí misma, regenerar cualquier herida o devolver a la vida a los humanos (Lévi-Strauss 1985).

Cabe decir que los dólmenes, legendariamente contruidos por la Vieja mientras amamanta a su prole, son llamados en Galicia *mámoas*, del latín *mammula*, pequeña mama. En esta línea y en conexión con el nombre de la diosa romana, tenemos a Anu, *ancestral diosa de la soberanía de Irlanda*, cuyos pechos son asimilados con una montaña doble en County Kerry (Alberro 2003: 89).

Como vemos, estamos hablando una y otra vez de una misma figura mítica: una anciana —con capacidad de mostrarse también como hermosa joven— de largos cabellos y pechos desproporcionados —bien en tamaño, bien en número— con los que amamanta a sus criaturas; está asociada a ríos, montañas y arboledas, ritos de iniciación con máscara, así como al ciclo de vida-muerte-resurrección, igual que Anna Perenna.

6.2.4 La bruja del cuento que da de comer

También en el cuento folclórico aparece la figura de la vieja alimentadora. No en vano, para Vladimir Propp el cuento maravilloso esconde en su seno el



antiguo mito que explicaba el proceso del ritual de iniciación, en el cual los candidatos mueren simbólicamente, transitan por el más allá y vuelven a nacer con nuevas características personales y un nuevo estatus social (Propp 1974).

Baba Yaga es el nombre de la anciana de los cuentos maravillosos eslavos, presente también en ritos, leyendas, ensalmos y tradiciones populares, y totalmente concordante con el arquetipo de la Vieja mítica. Esta viejecilla, descrita con unos pechos enormes y desmesurados, custodia las Aguas de la Vida y de la Muerte con las que se obtiene la resurrección. En el cuento tradicional, el héroe siempre hace un alto en su casa al comenzar su aventura, pues es allí donde obtiene consejos, instrucciones u objetos mágicos que le harán triunfar en su misión. Y siempre, casi sin excepción, la anciana bruja le da de comer:

El canon del cuento maravilloso exige que [a la llegada del héroe a la cabaña de la maga] siga la pregunta a la finalidad del viaje (...) pero [el héroe] antes que nada, le pide de comer: “¿Qué tienes tú que andar diciendo? Primero dame de beber, de comer, llévame al baño y luego pregúntame” Y, cosa extrañísima, a esta respuesta la maga responde positivamente: “Le dio de beber y de comer, y le llevó al baño” (...) La misma cabaña se ve a veces obligada por el narrador a cumplir esa función (...) lo cual corresponde a la “casita de mazapán” de los cuentos infantiles de occidente. (...) Advirtamos que ésta es una característica constante y típica de la maga. Da de comer al héroe (...) ¿Qué significa esto? (Propp 1974: 90-91).



Hansel y Gretel comiéndose la casa de la Vieja. Fuente: Theodor Hosemann 1808-1857



Tras analizar materiales procedentes de ritos funerarios e iniciaciones chamánicas de lugares muy alejados del mundo, Propp concluye la existencia de un arcaico mito que explicaba la necesidad de alimentar al iniciado/difunto en su viaje al más allá, para que así pudiese volver de este renacido:

Todos los materiales y las consideraciones aquí expuestos nos llevan al resultado de que el motivo del ofrecimiento de comida hecho por la maga al héroe en su viaje hacia el reino lejano se ha formado sobre la base de la representación del alimento mágico suministrado al muerto durante su viaje al mundo del Más Allá (Propp 1974: 95).

6.2.5 La anciana amamantadora del rito chamánico

Siguiendo la línea de razonamiento de Propp llegamos al rito chamánico y encontramos que tras este hay un mito explicativo en el que efectivamente aparece una anciana que da de mamar a los iniciados en su viaje por el ultramundo.

El chamán Gerasimov, narró, al etnólogo, A. A. Popov, cómo había llegado a ser chamán: Un buen día (...) vio en el cielo 3 cuervos, sintió un golpe en la espalda y perdió el conocimiento, luego se le acercaron los “espíritus” (...) “le obligaron a mamar del seno de una horrible vieja” (Propp 1974: 135).

Popov cuenta lo que transcribimos en seguida, a propósito de un chamán de los Avam-Samoyedos. Enfermo de viruela, éste permaneció inconsciente, casi muerto, durante tres días, y esto hasta tal punto que el último día se disponían a enterrarlo. En ese tiempo sobrevino su iniciación (...) Él llegó a tierra y escaló una montaña. Se topó allí con una mujer desnuda y empezó a mamar en su pecho. La mujer, que era probablemente, la Dama del Mar, le dijo: “Eres mi hijo; por eso te dejo que mames en mis pechos. Tropezarás con muchas dificultades y te fatigarás muchísimo”. El marido de la Dama del Agua, el Señor del Infierno, le facilitó en seguida dos guías, un armiño y un ratón, para que le condujeran al Infierno (Eliade 2009: 49).

Así, el héroe maorí Hutu desciende a los Infiernos, encuentra a la Gran-Dama-de-la-Noche, que reina en el País de las Sombras, y logra su ayuda: ella le informa acerca del camino que debe tomar y le entrega una cesta con víveres para que no pruebe los manjares del Infierno (Eliade 2009: 290).



Ya hemos analizado en otro lugar las similitudes entre la Vieja mítica y esta anciana amamantadora del rito chamánico, por lo que no nos repetiremos y simplemente expondremos aquí nuestras conclusiones:

Estos datos nos están hablando de una figura muy compleja y muy arcaica. Consideramos que la información aportada señala que la Anciana del rito chamánico es la misma que ha quedado fosilizada en las leyendas y tradiciones populares. Esto sugiere una fascinante pervivencia de los símbolos en el imaginario colectivo que — pese a los cambios en la cosmovisión derivados de las transformaciones sociales, ecológicas y económicas— se resisten a desaparecer, reelaborándose incesantemente para seguir teniendo una utilidad y un significado.

(...) La Vieja es una figura compleja, poliédrica, multiabarcante. Pues fue en origen *manantial y matriz de la vida universal*, Reina del Otro Mundo, aquel al que van las almas al morir, del que vienen los niños al nacer y por el que algunos afortunados apenas transitan durante una enfermedad de la que logran recuperarse. Ella es esa Anciana a la que se refieren cuentos folclóricos, mitos, leyendas y ritos de todo el mundo como personaje que se encuentra el protagonista al cruzar al otro lado. Esa viejecita que le da alimento, indicaciones y ayuda; esa a la que a veces hay que engañar haciéndose pasar por muerto: oliendo a cadáver, no riendo en su presencia. Si se tiene éxito, la Anciana puede entregar sabiduría, conocimiento, los secretos del universo, de la vida y de la muerte, o incluso permitir traer de vuelta el alma de un ser querido (Mariño 2022).

7. EN BUSCA DEL ORIGEN DE ANNA PERENNA: LA DIOSA NUTRICIA DEL ÁRBOL DE LA VIDA

Hagamos un pequeño alto antes de encaminarnos a la última parte de este artículo, con el fin de recapitular todo lo dicho hasta el momento y poder avanzar así con paso firme hasta ese punto donde el engarce de los datos cobrará un sentido.

Comenzamos preguntándonos sobre la identidad de la diosa Anna Perenna, cuya historia era desconocida para los propios romanos y cuyas peculiaridades sugerían una presencia en la tradición y el folclore. Hemos visto que, efec-



tivamente, existe una figura —tanto en el mito como en el rito popular— de gran similitud con la deidad romana, la Vieja mítica. Estas comparten edad, fechas de aparición, lugares sagrados, ritualidad y también una importante faceta nutricia. Nos hemos centrado en esta última para demostrar cómo lo que acabó convirtiéndose en pan pudo haber sido inicialmente leche; pues los datos parecen señalar un origen paleolítico para el Gran Espíritu tras ambas figuras.

Llegados a este punto, y a partir de los datos etnográficos disponibles, vamos a intentar reconstruir el aspecto alimentador de esa Gran Diosa primigenia siguiendo la hipótesis propuesta por Dumézil: que la faceta nutricia de Anna Perenna sea el remanente de un mito más antiguo, uno en el cual el alimento estaba destinado a los muertos y a la consecución de la inmortalidad o la regeneración.

Anna era mejor que nodriza: era comida, y no de larga vida, sino de inmortalidad, ambrosía.

(...) La idea de eternidad, de perennidad, aún contenida en el nombre de la diosa, desaparece en el cuento: son tortas, simples provisiones diarias que la anciana provee a la plebe. Y es larga vida terrestre y buena salud lo que la plebe, cada año, le pide al celebrar su fiesta.

(...) Empobrecido, privado en particular de todos sus elementos grandiosos o trágicos, el ciclo de Ambrosía se encuentra, por tanto, en el de Anna Perenna y permite que se explique en su totalidad (Dumézil 1924: 133-136).

7.1 *Vida —manantial de leche— diosa*

Algunos de los autores más destacados que han estudiado el mitologema universal del Árbol de la Vida (Eliade, Cook o Holmberg, entre otros) han concluido la existencia de una simbiosis entre este y la *Mater Nutrix* originaria:

La divinidad arbórea de vivos colores y grandes pechos es una de las múltiples epifanías o manifestaciones divinas de la Gran Diosa Madre conocida en las mitologías del mundo entero. En su condición de Madre de la Tierra (Tellus Mater), “Madre de todas las Cosas”, encarna los poderes regenerativos contenidos en la tierra y en las aguas. Toda la vida emerge de sus profundidades



acuáticas, y toda vida potencial reside en sus cuevas y hendeduras. La vida surge torrencial en su vientre, capaz de absorber y reabsorber eternamente, de crear y regenerar, fuente perpetua de fertilidad cósmica. La mujer y el árbol encarnan por igual a la Gran Diosa Madre, pues ambos son manifestaciones visibles de su fecundidad (Cook 1974: 13).

Mircea Eliade la encontrará en su estudio sobre el chamanismo, pues en el mito de iniciación de estos hombres-medicina se relata cómo el candidato escala el Árbol de la Vida —o alguna de sus múltiples metáforas— para acceder al Cielo y al Inframundo, lugar donde entrará en contacto con antepasados, espíritus y divinidades para obtener sus poderes. A través de estos relatos, el mitólogo se percatará de la frecuente asociación entre el Árbol, la diosa, el manantial y la leche:

El Árbol del Mundo se convierte así en el Árbol de la Vida y de la Inmortalidad. Enriquecido por innumerables contrafiguras míticas y símbolos complementarios (la Mujer, el Manantial, la Leche, los Animales, los Frutos etc.), el Árbol Cósmico se presenta siempre ante nosotros como el mismo depósito de la vida y el señor de los destinos (Eliade 2009: 221).

En su *Tratado de Historia de las Religiones*, el autor continuará preguntándose por el motivo:

Todas estas asociaciones míticas e iconográficas no son producto del azar ni están desprovistas de valor religioso y metafísico. ¿Qué significan esos conjuntos diosa-árbol, diosa-vid, rodeados de emblemas cosmológicos y de animales heráldicos? Significan que ese lugar es un “centro del mundo”, que en él está la fuente de la vida, de la juventud y de la inmortalidad. Los árboles representan el universo en continua regeneración; pero en el centro del universo se encuentra siempre un árbol, el árbol de la vida eterna o de la ciencia. La gran diosa es la personificación de la fuente inagotable de creación, de ese fundamento último de la realidad. Es la expresión mítica de esa intuición primordial que localiza la sacralidad, la vida y la inmortalidad en un “centro” (Eliade 1974 II: 61-62).

Sin embargo, el autor que más datos aportará a nuestros intereses será Uno Holmberg, gracias a su vasto material etnográfico sobre el folclore yakuto. Citaremos a continuación dos versiones sobre el cuento yakuto más interesante



sobre esta tríada Árbol de la Vida-manantial de leche-diosa, el relato de la aparición del primer hombre, el Joven Blanco:

Por encima de las amplias profundidades inmóviles, por debajo de los siete pisos, los nueve discos del cielo, en el lugar central, en el ombligo de la tierra, en el lugar más tranquilo, donde la luna no se pone, ni el sol se hunde, donde hay verano sin invierno y el cuco canta eternamente, estaba el Joven Blanco. Se dispuso a caminar para ver dónde había aparecido, y cuál era su morada. En el este vio una llanura amplia y luminosa, en la llanura **una colina poderosa y en la colina un árbol gigante**. La resina del árbol era transparente y dulcemente perfumada, su corteza nunca se secaba ni se agrietaba, su savia era plateada, sus hojas nunca se marchitaban y sus piñas eran como una hilera de copas invertidas. La copa del árbol se elevaba sobre los siete pisos del Cielo, siendo el poste de amarre del Dios Supremo Yryn-ai-tojon, y sus raíces profundizaban en las profundidades subterráneas donde estaban los pilares de la vivienda de los extraños seres míticos. Por medio de sus hojas, el árbol hablaba con los habitantes del Cielo. Caminando hacia el sur, el Joven Blanco **vio un tranquilo lago de leche** (...) Así era el mundo, en el que el Joven Blanco vio la luz del día. Cansado de su solitaria existencia se acercó al árbol de la vida y dijo: “**Honorable Gran Maestra, Espíritu de mi árbol** y de mi morada, todo lo que vive se mueve en pareja y da a luz descendientes, pero yo estoy solo. Deseo viajar y busco un compañero digno de mí, deseo conocer a otras personas y medir mi fuerza contra ellas, deseo vivir como un hombre debería. No me niegues tu bendición, te lo ruego con humildad, con la cabeza inclinada y arrodillado ante ti”. Entonces las hojas del árbol empezaron a crujir y una fina lluvia blanca como la leche goteó de ellas sobre el Joven Blanco. Se sintió un cálido céfiro, el árbol crujió y de debajo de sus raíces surgió un ser femenino hasta la cintura. Este espíritu del árbol y del lugar es descrito por el cuento como una **mujer mayor de ojos graves, mechones sueltos y pechos desnudos. La diosa ofreció al Joven leche de sus pechos hinchados y, después de beber, sintió cómo sus poderes se habían multiplicado por cien. Al mismo tiempo, la diosa le prometió toda la felicidad y lo bendijo para que ni el agua, el fuego, el hierro ni ninguna otra cosa pudieran dañarlo** (Holmberg 1964: 351-352).

Otra versión —que Holmberg toma de Middendorf— dice así:



El primer hombre: “Cuando sale de su vivienda al balcón hacia el este para ver el paisaje, tiene ante sí al rey de los árboles, que crece entre la hierba. Este árbol sobre el que se balancea el aire azul es tan viejo que su edad no puede contarse en siglos. Sus raíces se extienden a través del Hades y su corona perfora los nueve cielos. La longitud de cada hoja es de siete brazas y la de los conos de nueve brazas. De debajo de sus raíces espumea el agua eterna. Cuando su ganado envejecido, hambriento y cansado (...) bebe o lame la savia y la resina que gotean de las ramas y piñas de este árbol (...) vuelven a adquirir su antigua juventud y brío”. Se relata además que cuando aparece **el espíritu del árbol, “una diosa anciana de cabellos blancos”, de cuerpo moteado como una becada [tipo de pájaro] y con pechos tan grandes como “bolsas de cuero”,** el árbol cruje y gime, haciéndose más pequeño, hasta que con la reentrada de la diosa recupera su tamaño anterior (...) el espíritu **toma agua de debajo de las raíces del árbol y la vierte en una vejiga, que ella le da a su pupilo, diciendo: “Sujétate esto debajo del brazo izquierdo, en el mayor peligro te salvará”.** Más tarde, según el relato, el héroe se enfrenta con un dragón malvado, recibe un golpe en el corazón, pero la vejiga estalla al mismo tiempo y su contenido fluye hacia la herida, su corazón se vuelve íntegro de inmediato, dándole además nueve veces sus poderes (Holmberg 1964: 353-354).

El espíritu del árbol de este hermoso mito es Ajysyt, una deidad de la fertilidad del pueblo yakuto cuyo nombre completo —Айыыһыт Хотун— significa ‘Madre nutridora de nacimiento’. Los yakutos creen que este espíritu trae del cielo un alma y la pone en el bebé cuando este nace, y que vive en la cima de una montaña desde donde controla las vidas de los humanos, anotando en el “Libro dorado del Destino” el hado de cada uno. Este espíritu guarda una íntima semejanza con la Vieja mítica, pues las leyendas también hablan de que Frau Hölle trae el alma a los recién nacidos (Mariño 2021b). Del mismo modo, comparte con esta y con Perenna la faceta nutricia, la ancianidad y la situación de su vivienda en la cima de una montaña.

Pero el relato del primer hombre nos aporta más datos interesantes. Nos presenta a la Diosa en clara simbiosis con el Árbol, o bien dando de mamar de su pecho, o bien cogiendo la leche del manantial que brota en las raíces del árbol o bien goteando como savia blanca de sus hojas. En todos los casos, los poderes del fluido son los mismos: otorga fuerza, cura enfermedades y heridas y devuelve la juventud. Cabe recordar los ejemplos que hemos venido mencio-



nando, a lo largo de este artículo, en los que la Vieja mítica posee un líquido de idénticas características: las Aguas de la Vida y de la Muerte que custodia la Baba Yaga de grandes pechos en los cuentos eslavos. También la Dzunuzwa norteamericana sana las heridas, regenera y devuelve la vida a los muertos.

En palabras de Roger Cook:

La mujer y el árbol encarnan por igual a la Gran Diosa Madre, pues ambos son manifestaciones visibles de su fecundidad. En el mito yakuto, el Joven Blanco descubre junto al gran árbol, quizá alrededor de la montaña en la que se alza, “un lago de leche, cuajada en las orillas”. Difícilmente podría encontrarse una imagen más impactante de las aguas maternas de las que surgen todas las cosas y en las que continúan su existencia. Es la leche de la Gran Diosa, el líquido esencial que da la vida, que abulta los pechos de las mujeres y fluye como savia por los árboles. En la India, esta savia vital se conoce con el nombre de Soma o Amrita y es el elixir celestial o “agua de la vida” con el que los dioses obtienen la inmortalidad. Constituye la esencia misma de todos los líquidos vitales (agua, sangre, semen, leche, savia) que fluyen por el cosmos, garantizando la regeneración de la vida (Cook 1995: 13).



Isis en forma de sicomoro amamantando al faraón Tutmosis III. Fuente: dibujo en la Tumba del Rey KV34

Esa referencia al Agua de la Vida hindú de la que los dioses obtienen la inmortalidad comienza a acercarnos a la hipótesis de Dumézil, según la cual Anna Perenna es la adaptación de una *Mater Nutrix* más antigua: no una simple otorgadora de alimentos a los humanos, sino la diosa custodia de la ambrosía que da la vida a los dioses. Y nosotros añadimos que, en una etapa aún más arcaica, el mágico alimento estaría destinado a los espíritus de los difuntos y héroes míticos de la comunidad, así como también a los chamanes e iniciados mientras transitan por los terrenos del más allá. No en vano, Eliade vincula este espíritu arcaico del Árbol de la Vida con la diosa egipcia que alimenta a los muertos:



Esta asociación “Gran Diosa - Árbol de la Vida” era conocida también en Egipto. Un relieve representa a Hathor, en un árbol celeste (sin duda el árbol de la inmortalidad), dando de beber y de comer al alma del muerto, es decir, asegurándole la continuidad de la vida, la supervivencia. Debemos relacionar esta representación con la serie iconográfica que representa las manos cargadas de dones o el busto de la diosa, emergiendo de un árbol y dando de beber al alma del difunto (Eliade 1974 I: 59).

En efecto, varias son las diosas en la mitología egipcia (Isis, Hathor, Nut) que se representan como mitad mujer mitad árbol en la entrada del Mundo de los Muertos. Aparecen en la iconografía o bien amamantando de su pecho, dando de beber de dos jarras —en una clara estilización del motivo anterior— o bien entregando una bandeja de alimentos al recién llegado difunto o a los dioses.

Hathor, diosa de la fertilidad, renovadora de lo existente, era la encargada de amamantar al espíritu del fallecido para que abandonara el inframundo y alcanzara la vida eterna. Los egipcios la representaban con forma de vaca, de mujer —siempre con un pecho descubierto—, de árbol o fundida con el árbol sagrado, el sicomoro de higos, generoso en frutos y aparentemente inmortal (De Prada Pérez 2019: 186).

Vemos que el árbol al que están asociadas las citadas diosas egipcias es el sicomoro, cuya savia es blanquecina cual leche. Este árbol pertenece al género de las higueras y, precisamente, una higuera se decía que había junto a la cueva de la que salían los iniciados en las Lupercales: la misma que había detenido la cesta en que viajaban por el río Rómulo y Remo (Guillén 1994: 200), siendo la gruta el lugar donde la loba Luperca los había amamantado. Como vemos, parece tratarse este de un entramado de símbolos superpuestos, hipóstasis todos ellos de la *Mater Nutrix* primigenia: la loba Luperca amamantadora, de la que los iniciados lupercos serían sus hijos —al igual que los mozos del rito de paso de Gratteri lo son de la Vecchia—, la higuera de blanca savia también amamantadora, pero olvidado ya el mito arcaico y reconvertida en motivo secundario del mito del amamantamiento de Rómulo y Remo y del rito de los lupercos.



Cabe destacar también la íntima conexión que estas diosas nutricias egipcias, al igual que Anna Perenna, guardaban con la transición de un año al siguiente. En el caso de Hathor, sabemos que entre las estancias de su templo de Dendera estaba el Patio del Año Nuevo, decorado con motivos astronómicos, al cual se trasladaba su efigie para que se encontrase con los primeros rayos de sol del año nuevo (Meeks y Favard-Meeks 1996: 193-198). No en vano, algunos mitos la presentan como la madre que alumbró al sol al comienzo de cada día (Borrego 2018: 41), aunque más frecuentemente este papel corresponda a Nut. Coincide también la fiesta de Hathor con la de Perenna en que era celebrada en el momento de máximo caudal de las aguas —el Año Nuevo egipcio coincide con la crecida del Nilo—, así como en la embriaguez ritual que las acompañaba (Von Lieven 2003). En cuanto a Isis, su identificación como Isis-Sothis la relacionaba también con la crecida del Nilo y el comienzo del año (Pecci 2004: 16). Finalmente, Nut era la diosa patrona de lo que en nuestra cultura vendrían siendo los 12 días de Navidad (vinculados, como ya dijimos, a la Vieja mítica): los días epagómenos, 5 días fuera del calendario, a caballo entre uno y otro año, donde Nut paría a los dioses más importantes del calendario egipcio, de forma análoga a la Vieja que da a luz en las mascaradas de comienzos de año (Mariño 2019) o a sus 7 hijas en la Cuaresma (Mariño 2022). Nut era vista como una representación de la Vía Láctea (Maravelia 2003), un dato que nos será de importancia un poco más adelante.

También en el Yggdrasil nórdico encontramos un paralelo de la tríade Árbol de la Vida-manantial de leche-diosa:

El árbol de la vida de los yakutos con su diosa que surge de las raíces se parece también al Yggdrasil de la Edda islandesa, “que es el más grande y mejor de todos los árboles”, cuyas “ramas cubren toda la tierra y se elevan sobre los cielos”, cuyo “alto tronco está oculto por un fluido blanco” y que “se tambaleará primero cuando se acabe el mundo”. Bajo este “árbol que florece abiertamente, que gotea rocío de miel” hay un manantial maravilloso, Urdarbrunn, junto al cual bajo las raíces del árbol viven las tres deidades del nacimiento y el destino, las Nornas. Si comparamos Yggdrasil con el árbol de la vida yakuto, se vuelve obvio que son idénticos, incluso en sus detalles, con la excepción de que debajo del árbol de la vida del poema escandinavo hay tres, y debajo del yakuto, solo una diosa (Holmberg 1964: 357).



En efecto, las tres diosas hilanderas nórdicas guardan una gran similitud con la Vieja mítica, también hilandera. Y el manantial, que otorga sabiduría y mantiene al árbol siempre joven y libre de daño, con el Agua de la Vida —o, más bien, Leche de la Vida—, del que venimos hablando.

7.2 Relaciones astronómicas

Analizaremos ahora la estrecha relación que este Árbol de la Vida —y, por extensión, la Gran Diosa de la que es hipóstasis— guarda con el cosmos y los cuerpos celestes, lo cual nos llevará a comprender por qué pudo haber sido en origen la leche el líquido de la vida eterna.

Muchas ideas religiosas se hallan en el simbolismo del Árbol del Mundo. Por otra parte, **representa el Universo en continua regeneración** (véase el *Traité d'histoire des religions*), el manantial inagotable de la vida cósmica, el depósito por excelencia de lo sagrado (por ser “Centro” de recepción de lo sagrado celeste); por otra parte, **el Árbol simboliza el Cielo o los cielos planetarios**¹⁴⁹

¹⁴⁹ **O, a veces, la Vía Láctea** (Eliade 2009: 221).

7.2.1 *Axis Mundi*

Dice Mircea Eliade que la idea de la existencia de un “centro” del mundo parece provenir del Paleolítico (Eliade 1999: 52), a juzgar por lo extendida que se encuentra en los mitos y tradiciones de todo el mundo. Es recurrente que en ese “centro” exista un eje simbólico alrededor del cual orbita la bóveda celeste. Así lo expuso Lynda Harris en las conferencias de 2011 de la Sociedad Astronómica del Pacífico:

Antes de que el modelo ptolemaico del cosmos se estableciera en Occidente, un modelo anterior había predominado durante muchos siglos. Esta antigua cosmología estuvo tan extendida y arraigada que su influencia aún continúa hoy, especialmente entre muchos pueblos rurales árticos y mexicanos. Representaba la Tierra como un disco, con un gran árbol o pilar que brota de su “ombligo” (...) muchas culturas posteriores han mantenido la visión original de un eje central unido (o cercano) a la estrella polar (Harris 2011: 387).



Por ejemplo, varias tribus altaicas, así como muchas tribus finno-ugrias del este imaginan el eje como un gigantesco abeto o abedul plateado. **Se cree que el espíritu de este gran árbol es una diosa madre cuyos grandes pechos producen leche vivificante.** Algunas tribus creen que su lago de leche está ubicado en el tercer cielo, mientras que otros lo visualizan como situado al lado del árbol de la vida en el centro de la Tierra (Harris 2011: 391).

En efecto, este modelo del universo surge de una observación intuitiva de estos, a través de la cual se ve cómo la estrella polar permanece siempre fija mientras que el resto de las estrellas orbita a su alrededor. Esto sugirió al ser humano primitivo la existencia de un centro terrestre —que siempre estaba situado donde él habitaba— conectado con ese centro celeste —la considerada como estrella polar en cada momento de la historia, pues debido al movimiento de precesión de la tierra este ha ido variando— a través de un eje —el Árbol de la Vida y sus múltiples metáforas posteriores— que mantenía el firmamento en movimiento. Aunque la ciencia nos haya demostrado que somos nosotros los que giramos —rotando y trasladándonos—, esta idea goza de gran vigencia, pues también actualmente se habla de un eje de la tierra alrededor del cual esta realiza su movimiento de rotación y un “centro” del sistema solar —el propio sol— alrededor del cual se traslada.

Así las cosas, vemos como esa diosa-árbol primitiva no se trata tan “solo” de un mito, sino de un modelo explicativo del universo y los movimientos en él observados.

7.2.2 Vía Láctea

Hablamos antes de la deidad yakuta Ajysyt del Árbol de la Vida. En otras versiones es llamada Kubai-Khotun, con las mismas características de la Diosa del Árbol amamantadora. Pero un cuento buriato añade un dato trascendental: que la Vía Láctea se originó con la leche que se escapó de sus pechos. Este mito es sorprendentemente semejante al griego, que dice que fue la leche derramada de las mamas de Hera la que creó la galaxia (del griego *galaxías*, lácteo). Hemos visto cómo la diosa nutricia Nut era identificada con la Vía Láctea, y también la Vieja mítica está relacionada con este camino de estrellas, pues dicen en Alemania que fue hilado por el huso de Frau Hölle.



Así las cosas, no parece descabellado pensar que ese lago de leche que encontramos, en las mitologías de lugares muy dispares del mundo, asociado al Árbol de la Vida —eje alrededor del que orbita la bóveda celeste— sea una referencia a la Vía Láctea. En origen, Río de Leche; posteriormente, en Europa, convertido en Camino por el que deben transitar las almas al morir para alcanzar el Paraíso —aunque conservando la idea de un barquero que debe cruzarnos a la otra orilla— y a las que, a su vez, es necesario alimentar para que lo consigan.

—¡Ábreme!

—¿Quién eres? ¿A dónde vas? ¿Cómo te llamas?

—Soy uno de vosotros, el nombre de mi barca es Recogedor-de-las-almas. Quiero que se me den vasos de leche con hogazas, panes y pedazos de carne. Quiero que se obre conmigo de modo que pueda seguir adelante, como el pájaro Benno [el Fénix egipcio]

(Libro de los Muertos, capítulo 122)

Pero pongamos un ejemplo más cercano, conservado en Galicia, que no deja lugar a dudas a esta relación río de las almas-alimento de los muertos. En el siglo XIX se recogió en la aldea de Buscalque (Lobios, Ourense) la siguiente tradición:

La aldea de Buscalque está separada de su iglesia matriz por el río Limia; sus vecinos tienen que pasar continuamente dicho río en una barca de su propiedad, cuando había que conducir algún cadáver al cementerio, le acompañaba el duelo hasta la citada barca y al depositar el féretro en ella, el pariente más cercano o el encargado de presidir el cortejo fúnebre cogía un pedazo de pan cocido que ponía sobre el pecho del difunto, diciendo con gravedad y compostura: “para pasar o Xordán”, continuando su marcha después de tan misteriosas palabras (Barros 1983: 86).

Similar tradición se recogió también en Portugal:

Y es el caso que este río también tienen que cruzarlo las almas de Portugal, y que hay pueblos portugueses donde meten en la caja un pedazo de pan mojado en vino, un cantarito con agua y cinco reais. Y dicen de esta manera:



*Ahí vae,
vinho e pao,
e cinco reis,
p'ra passar's o rio Jordao*

Y llaman “o rio Jordao” a un arroyo que corre ante la Iglesia, en la que se entierra aún (Cabal 2008: 84).

En la misma línea, tenemos la referencia del misionero S. Caravantes (s. xvii) que dijo que en Galicia:

“el alma acompañaba al cuerpo hasta la sepultura y **se iba al río Jordán a comer y beber**”, razón por la cual “les ponen a los difuntos dentro de la mortaja cosas comestibles para que se alimenten en el camino” (Cabal 2008: 84).

Este último dato nos aporta una información de sumo interés: ya no es que los muertos necesiten comer para poder cruzar el río, como parecen expresar los testimonios anteriores, sino que los muertos se van al río a comer. Es decir, se alimentan de la leche del propio río. Pues río Jordán es uno de los nombres dados a la Vía Láctea entre poblaciones indígenas de Sudamérica:

[A la Vía Láctea] Se la tiene como “río *Mayu*” o como el “río Jordán” (...) el río celeste es la continuación de un río terrestre que se forma en el mar, “en algún lugar desconocido”, y que sube al cielo en épocas determinadas del año (...) La Vía Láctea, o el río Jordán, por otro lado, es el cauce de agua que deben cruzar las almas al morir, cuando se dirigen a “la Gloria”, donde viven Dios, Jesucristo, la Virgen María, los santos, y los antepasados cristianos de los lugareños (Magaña 2006: 54-55).

Podemos suponer que, como sabemos que ha sucedido en tantos otros casos, el proceso de cristianización siguiera pautas similares tanto en América como en Europa. En base a ello, es muy probable que los nombres indígenas para la Vía Láctea en uno y otro lugar hayan sido adaptados al cristianismo con el nombre del río más simbólico para la nueva fe, el Jordán. Así las cosas, parece plausible que este haya sido también uno de los nombres dados a la galaxia en Galicia y Portugal, lo cual explicaría el ritual de hacer cruzar a los difuntos



por un río terrenal que representaba al celeste, provistos de pan como símbolo del alimento que el río de leche les aportaría.

Esta concepción de la Vía Láctea como un río de leche salido del propio cuerpo de la Diosa, auténtica Fuente de la Vida en que los difuntos saciaban su sed, se sintetiza bastante bien en la diosa-árbol-nutricia egipcia Nut y la interpretación de la galaxia como su propio cuerpo:

se la consideraba como un capullo amniótico dentro del cual los faraones recuperarían la vida y la inmortalidad en el más allá (...) En su papel de divina *mater deorum hominumque* cósmica, es la cuna universal de la resurrección después de la muerte, protegiendo, amamantando y dando a luz a los humanos difuntos (Maravelia 2003: 55-58).



Nut como la Vía Láctea sobre la que viaja la barca solar. Fuente: E. A. Wallis Budge (1857-1937)



Del mismo modo, es habitual en otras mitologías que la diosa sea vista como el propio lago:

La concepción de un **lago de leche, que se cree que es la fuente de toda la vida y que se adora como una deidad femenina**, no es un producto de la mitología turco-tártara, sino que ha derivado de otros lugares. Un paralelo a esta creencia se encuentra en los antiguos mitos del paraíso iraní, donde el lago de leche está representado por el lago Ardisura Anahita, que brilla bajo el árbol de la vida en la montaña Hara Berezaiti, siendo dicho lago considerado por los iraníes como una diosa del nacimiento, a quienes, en su poesía, atribuyen rasgos antropomórficos (Holmberg 1964: 414).

7.2.3 Osa Mayor

Al hablar de la diosa hindú Anna Purna, asimilable a la Anna Perenna romana, dijimos que solía representarse con un tazón de papilla y un cucharón de oro y diamantes. Estos utensilios vuelven a aparecer en los relatos de los pueblos de Europa oriental sobre el Árbol de la Vida y el manantial de leche.

El agua de la que se nutre el árbol se describe en un poema tártaro de Minusinsk de la siguiente manera:

“Perforando doce cielos

En la cima de una montaña

Un abedul en las nebulosas profundidades del aire.

Doradas son las hojas del abedul,

Dorada su corteza,

En el suelo, a sus pies, **una palangana llena del agua de la vida,**

En la palangana un cucharón de oro...” (Holmberg 1964: 350).

No parece casual que la *Mater Nutrix*, tanto en su forma antropomorfa de diosa como en la fitomorfa de Árbol de la Vida, se acompañe de un recipiente que contiene el agua/leche de la vida con una cuchara dorada en su interior; más bien, al igual que el manantial tiene un correlato astronómico, parece razonable considerar que el cucharón también lo tenga. El siguiente dato etnográfico nos dirige en esa dirección:



El mismo abedul maravilloso se encuentra en los cuentos de la gente de Europa del Este. Así, los Mordvin hablan de un abedul gigante que crece en una colina en las profundidades del bosque, cuyas raíces resuenan alrededor de la tierra y cuyas ramas rodean los cielos (...) En la raíz del abedul hay un manantial cubierto con tablas talladas y láminas blancas, **en su borde una lata de madera roja, en la lata una bebida dulce de miel y en el líquido un cucharón de plata, cuyo fondo es decorado con el sol y la luna, el mango con las estrellas más pequeñas. Mientras el sol se mueve en los cielos, el mango del cucharón gira con él** (Holmberg 1964: 350).

El cucharón girando alrededor de los cielos, junto al sol, la luna y las estrellas, parece confirmar que efectivamente estamos de nuevo ante un motivo astronómico. Cucharón es el nombre dado por los nativos americanos del norte a la constelación de la Osa Mayor, el mismo nombre recibe en Lituania y en algunas regiones del oeste y sur de Asia. Esta constelación es visible a lo largo de todo el año, mas su posición va variando, percibiéndose como una rotación alrededor de ese eje imaginario que une el centro terrestre con el celeste. Así las cosas, si ese *axis* es simbolizado por un árbol en el centro del mundo y la Vía Láctea por una corriente de leche a sus pies, resulta plausible que la Osa Mayor sea una cuchara girando, quizá, para remover el alimento lácteo.

Esta interpretación se reafirma al constatar que la constelación guarda una íntima conexión con la Vieja mítica. En muchos lugares es vista como un carro sobre el que va montado un dios que coincide con el arquetipo del Viejo. Mas semeja ser esta una trasposición de elementos entre una y otra figura con el advenimiento de los panteones de predominio masculino, pues en las leyendas y relatos míticos populares es la Vieja quien va montada en un carro o trineo que gira en el cielo, y cuyo eje se rompe en el solsticio de invierno —día en el que, a simple vista, el sol cesa su movimiento durante tres días— (Mariño 2021a). Lo mismo sucede si nos vamos a relatos más antiguos sobre esta constelación. Julien d’Huy (2013) rastreó los mitos asociados con la Osa Mayor en lugares dispersos del mundo y concluyó que la interpretación paleolítica de la constelación era la de un gran animal —mayoritariamente osa o cierva/reno— que giraba en el cielo huyendo de los cazadores que querían darle muerte. Roslyn M. Frank, en sus numerosos artículos (véase, por ejemplo, 2004), ha asociado este arcaico mito con las representaciones de las mascaradas de



invierno ibéricas, en las cuales la caza del oso es uno de sus momentos más emblemáticos. Y nosotros añadimos que también guarda gran semejanza con el mito de la Cacería Salvaje, donde los cazadores persiguen a una cierva y del que la Vieja es protagonista (Mariño 2021b).

Como vemos, se trata esta de una compleja superposición de símbolos a través de los tiempos y las culturas, mas todos ellos alrededor de la figura de la deidad primigenia: vista como un animal perseguido en cacería que es alcanzada en el fin del ciclo anual, como una anciana montada en un carro cuyo eje se rompe en el mismo periodo y, a la vez, como el cucharón que remueve el alimento que esta diosa entrega a los difuntos para su supervivencia, en un pacto que se renueva cada fin de año.

8. CONCLUSIONES

Llegados al final de este artículo tenemos la sensación de haber abierto más puertas de las que hemos cerrado. Sí, consideramos haber cumplido el objetivo que nos habíamos propuesto al inicio, que era el de presentar un posible origen para la misteriosa Anna Perenna romana. Ciertamente, consideramos que las similitudes con la Vieja mítica son suficientes como para hacer ambas figuras asimilables. No en vano, Perenna era una deidad de carácter popular, cuyas historias se transmitían más como leyendas folclóricas que como un mito bien cohesionado en el panteón romano. Esto mismo es lo que acontece con la Vieja, que no forma parte de ningún relato religioso, y cuya historia ha de irse descifrando a través de los restos que de ella han quedado en el folclore. Ambas pautas de comportamiento sugieren un origen muy arcaico, fundamentado en la oralidad, y anterior a la estandarización de los relatos míticos que acontecería con el advenimiento de la escritura y el establecimiento de los sistemas religiosos como tales. Es decir, la forma de comportarse de estas deidades refleja ideas no sobre lo religioso sino sobre lo numinoso y lo sagrado, fenómenos primigenios de expresión de lo sobrenatural anteriores al advenimiento de la religión (Cardero 2009). Así pues, el motivo de esa falta de encaje entre Perenna y el panteón romano es, a nuestro parecer, que la deidad era muy anterior a este, tanto que ya entonces había quedado relegada al folclore y sobrevivía en las tradiciones de las clases populares.



Hemos ido viendo cómo los ritos y los mitos de ambas figuras no dejaban de solaparse: su íntima conexión con las fiestas de fin de ciclo, su asociación con una contraparte masculina —también anciana— cuya expulsión ha de escenificarse para dar comienzo al nuevo ciclo, el vínculo con los ritos de iniciación a la edad adulta, la fertilidad y la sexualidad, los lugares sagrados compartidos (la montaña, la cueva, el árbol y el agua), la conexión con la renovación, el destino y, especialmente, la nutrición. Nos hemos centrado en este último aspecto —el más destacado de la deidad romana— intentando rastrearlo hasta sus últimas consecuencias. Este nos ha conducido hasta la diosa del Árbol de la Vida, presente en los relatos de poblaciones indígenas de lugares muy distantes del planeta. La conexión con esta deidad arcaica da un sentido al *locus sacer* de Perenna: una arboleda sagrada, especialmente abundante en frutos, con una fuente en su interior. Ya hemos mencionado que en el lugar se ha encontrado un altar para el Dios Padre, el Viejo, mas no para la Diosa. Sugerimos para esta anomalía que Perenna estuviese representada en un árbol especialmente destacado de ese bosque, quizá al pie del cual se encontraba originariamente la fuente. Esta misma solución se ha planteado para la diosa Asherah (diosa-árbol nutricia semítica), consorte del dios Yahveh antes de que su culto fuese demonizado en favor de la idea del Dios Padre único. Así, en el sitio arqueológico de culto a la diosa de Kuntillet Ajrud se ha topado un altar para Yahveh pero ningún rastro para ella, deduciendo los arqueólogos que la diosa estaba representada en forma de un árbol vivo especialmente llamativo del lugar (Na'aman y Lissovsky 2008).

La asociación de Anna Perenna con el pan ha ido transformándose en leche, a medida que abandonábamos la mentalidad agraria para acercarnos a una más salvaje, previo paso por la ideología sagrada egipcia. Así, hemos seguido a Dumézil en su idea de que en origen la diosa nutricia lo fuera del alimento de la inmortalidad. Mas, como dice el autor francés, al irse perdiendo el carácter metafísico originario de la creencia, esta se vuelve más mundana, más terrenal, y la diosa se convierte en una figura a la que solicitar alimento y buenas cosechas. Pero la leche nos elevó a los cielos, a ese firmamento nocturno plagado de cientos de miles de estrellas, donde numerosas culturas alrededor del mundo han visto el aliento de los difuntos o, en ocasiones, las hogueras alrededor de las cuales se calientan. Y esos muertos, nuestra imagen especular, nosotros abajo y ellos arriba, también necesitan comer y beber. Por eso, la Gran Diosa



primigenia creó para ellos un manantial de leche eterna. La leche de la vida y de la muerte, que restablece la juventud, sana las heridas y convierte esa otra vida en un auténtico paraíso.

Y por eso decimos que tenemos la sensación de haber abierto más puertas de las que hemos cerrado, pues hemos ido sembrando este artículo de nuevas vías de investigación sobre las que trabajar en un futuro:

- La Vía Láctea, el manantial de leche de vida eterna paleolítico, como precursor del mitologema de la “Fuente de la Vida”, tan fructífero en ramificaciones que nos llevarían desde el caldero de la regeneración céltico hasta el Santo Grial cristiano.
- El Árbol de la Vida como modelo arcaico del universo, con todas las implicaciones astronómicas que eso conlleva.
- La imbricación entre relato mítico – recreación ritualizada – carta estelar que la constelación de la Osa Mayor nos ha abierto: el mito de su cacería, el rito recreado en las mascaradas de invierno y la trasposición del relato en las noches estrelladas a lo largo del año.
- La diosa-árbol hilandera como *axis mundi* y su huso como una metáfora más de ese eje alrededor del que giran los astros.
- La adaptación de los símbolos a los nuevos discursos ideológicos: cómo la leche se transforma en pan con el advenimiento de la agricultura, el alimento de los muertos en terrenal y el Viejo en Dios único que desplaza a la Vieja.

Y nos detenemos aquí por pura economía de la escrita, mas intuimos que a poco que busquemos encontraremos más caminos que comienzan y acaban en ese centro del universo que la diosa-árbol representa. Ella, la custodia del manantial de leche, fuente de la vida eterna en la que un día todos saciaremos nuestra sed.



La dama del grial. Fuente: Arthur Rackham 1917

9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberro, M. (2003). La diosa de la soberanía en la religión, la mitología y el folklore de los celtas y otros pueblos de la Antigüedad. *Anuario Brigantino*, 26, 77-112.
- Alio, J. (2010). Saint Lucy – Sicily’s most famous woman. *Best of Sicily Magazine*. <<http://www.bestofsicily.com>>.
- Alonso, F. (1998). Las mouras constructoras de megalitos: Estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas. *Anuario Brigantino*, 21, 11-28.
- Alton, E. A. (1920). Anna Perenna und Mamurius Veturius. *Hermathena*, 42(19), 100-104.
- Alver, B. (1976). Lussi, Tomas og Tollak: tree kalenderiske julefigurar. *Fataburen*. Stockholm: Nordiska museets.
- Baytanasova, K. M., Kaskabasov, S. A. y Sagynadin G. S. (2015). The Character of the “Albasta” in the Folk Prose of Turkic Peoples: Genesis. Typology. Metamorphosis. *Asian Social Science*, 6(11), 1-12.
- Ballester, X. (2007). Hidronimia Paleoeuropea: una Aproximación Paleolítica. *Quaderni di Semantica*, 1(28), 25-40.
- Barros, R. (1983). Costumbres de las primitivas poblaciones galaicas arraigadas como vicios de la idolatría en las creencias modernas. Infiltraciones del cristianismo en Galicia. *Galicia Diplomática*, 2(11), 76-77 y 86-87.
- Borrego, F. L. (2018). Luz solar material. Himnos y canciones a la diosa Hathor como oro entre el Reino Antiguo y el Reino Nuevo egipcios. En F. L. Borrego y M. Herrero (Eds.), *Éter divino: teopoética de la luz y el aire*. Universidad San Dámaso, 36-66.
- Cabal, C. (2008). *Los dioses de la muerte. La mitología asturiana*. Valladolid: Maxtor.
- Callejo, J. (1995). *Hadas. Guía de los seres mágicos de España*. Madrid: EDAF.
- Cardero, J. L. (2009). De lo numinoso, a lo sagrado y lo religioso. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, 215-229.
- Caro Baroja, J. (1989). *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: ISTMO.
- Casamayor, S. (2019). *La vejez femenina en la antigua Roma: cuerpos, roles y sentimientos*. Oviedo: Trabe.



- Celander, H. (1936). Lucia och lussebrud i Värmland. *Svenska kulturbilder*, 5.
- Cook, R. (1995). *El árbol de la vida*. Madrid: Debate.
- Crump, W. D. (1949). *The Christmas Encyclopedia*. Jefferson, NC: McFarland & Company.
- Cuba, X. R., Reigosa, A. y Miranda, X. (2008). *Diccionario dos seres míticos galegos*. Vigo: Xerais.
- Daremborg, C. y Saglio, E. (1877-1919). *Diccionario de antigüedades griegas y romanas*. París: Hachette.
- De Milio, C. (2020). Xanes, Mari, Fées: triangulando las hadas atlánticas. *Revista de Folklore*, 463, 86-103.
- De Prada Pérez de Azpeitia, M. (2019). Sobre el azar y la arbitrariedad en arquitectura *Revista Europea de Investigación en Arquitectura*, 14, 179-194.
- D'Huy, J. (2013). A Cosmic Hunt in the Berber sky. *Les Cahiers de l'AARS*, 16, 93-106.
- Dumézil, G. (1924). *Le festin d'imortalité*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Eliade, M. (1970). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad.
- Eliade, M. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. (2009). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fragale, M. (2007). *El ciclo del año en Gratteri. Aspectos devocionales y trascendencia antropológica*. [Tesis de doctorado no publicada] Universidad de Palermo.
- Frank, R. (2004). Die Jagd auf die europäischen Himmelsbären Deutsche Strohbären und ihre Verwandten als Verwandler. *Symbole der Wandlung – Wandel der Symbole. Proceedings of the Gesellschaft für wissenschaftliche Symbolforschung*. München: Society for the Scientific Study of Symbols.
- Giallombardo, F. (1999). Le Vecchie di Natale. *La Sicilia ricercata*, 2(1), 39-43.
- González de la Peña, D. (2017). *Annapurna y Anna Perenna*. En *Arqueotoponimia*. <<http://arqueotoponimia.blogspot.com>>.
- Guillén, J. (1994). *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos III. Religión y ejército*. Salamanca: Sígueme.



- Harris, L. (2011). The Milky Way: Path to the Empyrean? *The Inspiration of Astronomical Phenomena VI ASP Conference Series, 441*. Astronomical Society of the Pacific.
- Holmberg, U. (1964). Finno-ugric, siberian. En J. A. Macculloch (Ed.), *The mythology of all races, 4*. Nueva York: Cooper Square.
- Lévi-Strauss, C. (1985). *La vía de las máscaras*. Madrid: Siglo XXI.
- Llano, M. (2019). *Las anjanas*. Santander: Etnocant.
- Magaña, E. (2006). Astronomía quechua-aymara del norte de Chile. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, 11(2)*, 51-66.
- Maravelia, A. A. (2003). Cosmic Space and Archetypal Time: Depictions of the Sky-Goddess Nut in Three Royal Tombs of the New Kingdom and Her Relation to the Milky Way. *Göttinger Miszellen: Beiträge zur ägyptologischen Diskussion, 197*, 55-72.
- Mariño, L. (2019). A figura da Vella mitolóxica como personaxe do Entroido. *Caderno de Campo. Boletín informativo da Sociedade Antropoloxica Galega. Especial Entroido, 11*, 17-23.
- Marino, L. (2021a). *A lenda da Vella que explica que o Sol quede quieto durante o Solsticio de Inverno*. YouTube. <<https://www.youtube.com/watch?v=FQeb3wslM9I&t=296s>>.
- Mariño, L. (2021b). Reconstruíndo á deusa tralo mito. Análise comparativa entre a Vella galega e a Frau Holle xermánica. *SAGA. Revista dixital de investigación, 3*, 4-29.
- Mariño, L. (2022a). Arco da Vella, vaite de aí. Relatos míticos que explican por que esconxuramos ao arco. *O medo é libre. Actas das XIV Xornadas de Literatura de Tradición Oral*, 35-60.
- Mariño, L. (2022b). La Vieja cortadora-de-entrañas: del rito chamánico a las tradiciones populares. *Aguanaz, Revista crítica de creencias mágicas (4)* [en edición].
- Meeks, D. y Favard-Meeks, C. (1996). *Daily Life of the Egyptian Gods*. Cornell University Press.
- Monzó Gallo, C. (2015). *El tema en -i en griego y la clasificación nominal indoeuropea: Enfoque tipológico y semántico* [Tesis de doctorado]. Universitat de València, Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació Departament de Filologia Clàssica.



- Morán, C. (1945). Folklore de Rosales (León). *Revista De Dialectología Y Tradiciones Populares*, 1, 598-608.
- Na'aman y Lissovsky (2008). Kuntillet' Ajrud, Sacred Trees and the Asherah. *Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University*, 35, 186-208.
- Neira Pereira, H. y Neira Pereira X. (2015). San Xoán da Cova no río Ulla e as lendas do noroeste peninsular. *A Estrada, miscelánea histórica e cultural*, 18, 63-76.
- Paterson, J. D. (1808). Of the origin of the hindu religion. *Asiatic researches, or, Transactions of the Society instituted in Bengal for inquiring into the history and antiquities, the arts, sciences and literature of Asia* (8). Londres: Union Printing Office.
- Pecci Tenrero, H. (2004). Isis, la Gran Maga. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 15, 11-26.
- Perea, S. (1998). Anna Perenna: Religión y ejemplaridad mítica. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 11, 185-219.
- Piranomonte, M. (2010). Religion and magic at Rome: the fountain of Anna Perenna. *Religions in the Graeco-Roman world*, 168, 191-213.
- Propp, V. (1974). *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- Sabatucci, D. (1999). *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cósmico*. Formello: Seam.
- Scullard, H. (1981). *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Siemieński, L. (2008). *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*. En Uniwersytet Gdański. <<http://univ.gda.pl>>.
- Versnel, H. (1994). *Inconsistencias en la religión griega y romana: transición y reversión en el mito y el ritual*. 2. Leiden: Brill.
- Von Lieven, A. (2003). Wein, Weib und Gesang – Rituale für die Gefährliche Göttin. En C. Metzner-Nebelsick (Ed.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart*. Rahden: Leidorf, 47-55.
- Zavaroni, A. (2006). Communitary and Individualistic Gods in German and Roman Religion. *Gerión*, 1(24), 287-304.

