

La leyenda del perro negro de San Lorenzo de El Escorial: una pervivencia de creencias animistas prerromanas

MARTÍN ALMAGRO-GORBEA¹

Se analiza la **leyenda** del perro negro, documentada por fray José de Sigüenza durante la construcción del monasterio de **San Lorenzo de El Escorial**, que se consideraba una puerta del infierno. El **perro negro** es una criatura numínica sobrenatural relacionada con el diablo y la muerte, pues era el guardián de las puertas del averno. Se documenta en Mesopotamia, Egipto y Grecia, así como en la mitología celta, y llegó hasta América asociado al perro doméstico hace unos 15 000 años. Este **mito** perdura hasta la actualidad como *black dog* o *hellhound* en el folclore de Inglaterra y como *schwarzer Hund* en Alemania. En España se constata desde los celtas y ha perdurado en el imaginario popular como el *urco* de Galicia o el *huerco* de Asturias, por lo que forma parte de nuestro rico patrimonio etnológico y de la literatura popular de origen celta que **Joaquín Costa** valoró hace más de cien años.

We analyse the **legend** of the black dog, as documented by Friar José de Sigüenza during the construction of the Monastery of **San Lorenzo de El Escorial**, a place then considered a gateway to hell. The **black dog** is a supernatural, numinous creature associated with death and the devil, as it was the guardian of the gates of hell. It is documented in Mesopotamian, Egyptian, Greek and Celtic myths, and even reached the Americas, linked to the introduction of domesticated dogs some 15,000 years ago. This **myth** persists to the present day as the *black dog* or *hellhound* in English folklore and the *schwarzer Hund* in Germany. In Spain it was found among the Celts, and it has endured in the popular imagination as the *urco* in Galicia or the *huerco* in Asturias, forming part of our rich ethnological heritage and the popular literature of Celtic origin which **Joaquín Costa** studied more than 100 years ago.

LA LEYENDA DEL PERRO NEGRO DE EL ESCORIAL

El monasterio de San Lorenzo de El Escorial está situado al pie del monte Abantos, en lo que debía de ser un paraje de caza aislado y retirado que conservaba la concepción de *paisaje*

1 Doctor en Historia por la Universidad Complutense. Real Academia de la Historia. anticuario@rah.es

sacro, lo que debe entenderse como un paisaje poblado por seres numínicos de carácter sobrenatural, como evidencian algunas leyendas locales que se han transmitido hasta la actualidad.

Una de las leyendas que revelan un imaginario numínico de origen animista es la del perro negro, documentada en el reinado de Felipe II durante la construcción del monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Fray José de Sigüenza, en su *Tercera parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo* (Sigüenza, 2022: 449; Pedrosa, 2017: 129 y ss.), de 1605, recoge la noticia de un suceso ocurrido realmente pero que documenta y nos transmite la pervivencia de un imaginario de época prerromana. La interesante narración del padre Sigüenza es la siguiente:

Diré por remate del discurso deste año vna cosa indigna de que se hiziesse memoria della entre los sucessos de la fundación desta casa, por la liuiandad en que se funda, mas seruirá de desengaño para otras cosas que siembra vanamente el vulgo ignorante o las gentes maliciosas. Desde el mes de Mayo deste mismo año, y desde el punto que llegó aquí el Rey con la Reyna y otras personas Reales, començaron a dezir o los peones o los muchachos (tan flaco es el principio) que andaua de noche en esta fábrica vn perro grande y negro, con unas cadenas arrastrando, que de quando en quando daua vnos aullidos temerosos; fue creciendo esta fama, y aunque la gente de algún seso se reía desta niñería, otros de menos caudal o de más malicia la alentauan, fingiendo cuentos y vistas, de tal suerte que boló por todo el Reyno, y apenas se hablaua de otra cosa, sino del perro negro de S. Lorenzo; dezían que le vían de noche andar al derredor de la fábrica con estas cadenas y aullidos; y aun no faltaua quien dezía y afirmaua que le vían saltar por las grúas de la Iglesia, y de vn brinco passaua del pescante de la vna al de la otra, que no podía ser sin alas.

Algunos que tenían más dentro la malicia, hazían alegorías desto: dezían que significaua los motines de secreto que se leuantauan en el Reyno, para desechar la imposición del alcabala de diez vno; que los aullidos eran los gemidos de los pobres, y las cadenas la opresión destas imposiciones, y otros cien disparates como estos, si como digo no eran malicias.

Auíá aquí algunos lebreles en poder de diuersos dueños en el pueblo, y aquí arriba en el sitio, y vno de los estageros de la fábrica tenía vn alano que le lleuauan los peones consigo, y le hazían andar en la rueda de la grúa con ellos; estos trahían collares y cadenas, soltáuanse de noche, venían a buscarse vnos a otros como suelen; en ladrando o en sonando el collar o la cadena leuantauan cien chimeras. Acertó a quedarse aquí perdido vn sabueso, perro de casta y regalado, dizen era del Marqués de las Nauas; este buscando a su dueño, dio algunas noches muchos aullidos, que fue gran parte de confirmar la voz desta malicia. Aconteció vna noche, como entonces estaua todo abierto y la fábrica no podía cerrarse, que se entró este perro hasta la pared de las ventanas del coro y del aposento del Rey; como era la hora en que los religiosos estauan en Maytines, el perro regalado sintió gente, y como quien desseaua encontrar con su amo o quien le abriesse o recogiesse, començó a dar tristísimos aullidos, quales los dan los perros perdidos; apenas quedó religioso en el coro que no se le erizasse el pelo, creyendo muchos tenía más fundamento de lo que se pensaua la fama que auía llenado el mundo desto; dio tres o quatro aullidos temerosos; el silencio, la hora de la noche, la bóueda de los nichos donde se auía metido, de donde retumbaua el sonido, la fama esparzida, el ser debaxo de las ventanas del Rey, todo hazía miedo, horror, espanto. Fray Antonio de Villa Castín estaua en Maytines, salió con otro frayle, baxó a los nichos y a la bóueda donde el perro estaua, asióle del collar con harto poco miedo, que a los sieruos de Dios no les espeluzan estas niñerías; subiolo al claustro grande y colgolo de un antepecho, donde le vieron a la mañana quantos entrauan a oír Missa, y vna cosa tan esparzida y tan pública, con la facilidad que se auía leuantado cayó en vn punto con la muerte deste inocente perro.

Fray José de Sigüenza no narra una leyenda, sino un hecho ocurrido durante la construcción del monasterio. Este suceso pudiera considerarse una anécdota, pero revela un imaginario en el que pervivía un mitema prerromano ampliamente documentado. De ahí su interés.

Según indica el padre Sigüenza, vagaba por las obras del monasterio “vn perro grande y negro, con vnas cadenas arrastrando, que de quando en quando daua vnos aullidos temerosos”, lo que aterrizaba a los obreros y a los religiosos, animal que, según algunos que decían haberlo visto, tenía los ojos rojos, detalles que ya revelan el imaginario de la época. Una vez localizado por fray Antonio de Villa Castán, se le asió del collar y fue colgado de un antepecho, lo que confirma que se trataba de un perro real que debía de haberse perdido y que, según las crónicas del monasterio, era propiedad del biznieto de Álvaro de Zúñiga y Guzmán, I duque de Béjar (Zúñiga, 2017). Otra versión cuenta que Felipe II, al enterarse de la extraña presencia de este animal, que interpretó como un mal augurio, ordenó expulsarlo, pero nadie pudo atraparlo ni ahuyentarlo, pues también se decía que no comía ni dormía y que aparecía y desaparecía misteriosamente. El perro apareció un día muerto en una habitación del monasterio en circunstancias que se consideraron misteriosas, aunque también se cuenta que lo habían matado los guardias reales, que lo ahorcaron en una de las torres del monasterio, donde permaneció mucho tiempo. Tras su muerte, Felipe II ordenó quemar el cadáver y purificar el monasterio con exorcismos y bendiciones, aunque en la tradición popular perdura la creencia de que el espíritu del perro sigue vagando por el monasterio, en cuyos pasillos ciertas noches se escuchan sus aullidos. Estos detalles, que no recoge la narración del padre Sigüenza, documentan la conversión del hecho en una leyenda propia del imaginario de la época.

De acuerdo con el citado imaginario, este perro era considerado una aparición demoníaca de origen infernal, enviada para entorpecer la construcción del monasterio, por lo que se interpretó como un castigo por los altos impuestos que había que pagar en Castilla para sufragar su gran coste. Según otras versiones, el perro era un protector del cenobio, pues el lugar donde se construyó se consideraba una de las puertas del infierno. De este modo, el perro que describe fray José de Sigüenza como un animal real acabó convertido en leyenda y se llegó a identificar con fuerzas malignas que se oponían a la voluntad real de construir el monasterio (Fernández, 2000).

INTERPRETACIÓN Y ORIGEN DE LA LEYENDA DEL PERRO NEGRO

La leyenda del perro negro de El Escorial es una versión local de un mitema muy conocido que cabe denominar *del perro negro*, figura mítica que generalmente se describe como un perro de aspecto siniestro y de gran tamaño, mayor que el normal, con ojos grandes y brillantes, en ocasiones de color extraño, predominantemente rojos, que aparece en tormentas con truenos y relámpagos en cruces de caminos y en otros lugares como un espectro nocturno originario del mundo infernal. Es un ser sobrenatural, una criatura numínica o espectral considerada de carácter demoníaco e infernal, por lo que se asocia al diablo, pues anuncia desgracias y es augurio de muerte.

El perro negro es conocido en diversas partes del mundo y protagoniza leyendas y tradiciones extendidas por toda Europa, desde España a Irlanda y desde Grecia a Escandinavia, pero mitos similares también se documentan en la antigüedad desde Egipto y Mesopotamia al mundo celta atlántico y en América se extienden desde Estados Unidos a las tradiciones orales de toda Hispanoamérica hasta la Patagonia (Jijena, 1952; Pedrosa, 2017), aunque varían en su

forma y su interpretación según las distintas regiones. La gran extensión de este mito indica su gran antigüedad, que parece remontar hasta el Paleolítico, por lo que es difícil precisar un origen que estudios recientes permiten relacionar con los inicios de la domesticación del perro. Este fue el primer animal que domesticó al hombre, lo que parece haberse iniciado hace más de 30 000 años (Freedman *et alii*, 2014; Germonpré *et alii*, 2009; Skoglund *et alii*, 2015; Thalmann *et alii*, 2013); aunque el tema es discutido (Drake *et alii*, 2015; Morey, 2014), la interacción entre el perro y el hombre es muy antigua y profunda, lo que dificulta precisar cuándo y cómo los cánidos se convirtieron en el imaginario humano en seres míticos asociados a la muerte.

La relación del perro con la muerte que caracteriza el mitema del perro negro pudiera haberse originado por el comportamiento de los cánidos, pues estos animales a menudo son carroñeros y rebuscan y escarban en la tierra para encontrar huesos y otros restos (Stone, 2005: 54-55), llegando a devorar cadáveres, y además vagan y aullan de noche, lo que los asocia a la oscuridad, símbolo de la muerte y del Más Allá. A ello se suma su similitud con el lobo, animal al que se tiene un miedo ancestral por considerarse dañino y que causa la muerte (Paz, 2019). Estas creencias han debido de pasar muy pronto al imaginario colectivo popular y, al cristianizarse, han asociado el perro con el diablo como ser maligno de carácter infernal que vigilaba la entrada al Más Allá.

Hallazgos arqueológicos y tradiciones etnológicas aportan luz sobre este atractivo tema. Ritos de sacrificio de perros se documentan desde las estepas del sureste de Europa, por gran parte del centro y norte de Asia hasta Siberia y también en América en fechas anteriores al 15 000 a. C. (Anthony y Brown, 2019; Brown y Anthony, 2019). Estos ritos parecen estar asociados al mito de un perro guardián terrorífico que vigila la entrada de los muertos al otro mundo (Lankford, 2007 y 2011), el cual era conocido desde la India e Irán a Grecia e Italia, entre los ilirios de Albania, en el mundo celta atlántico y entre germanos y baltoeslavos del este y norte de Europa. El animal protagonista del mito en el mundo protoindoeuropeo es un perro, no un lobo, que ocupa su papel en versiones más tardías como las celtas y las itálicas. Sin embargo, el mitema del perro como guardián terrorífico que vigila el camino de las almas hacia el otro mundo aparece igualmente en mitos de los tunguses, que viven extendidos por Siberia, Mongolia y el norte de China, y de los chukchis del extremo noreste de Siberia, lo que explica que también se encuentre en mitos algonquinos e iroqueses en América del Norte y en otros similares de México y de América del Sur (Losey *et alii*, 2011: 245-246), hecho que confirma su antigüedad y su relación con la llegada de los primeros perros al continente americano hace unos 15 000 años.

La asociación del perro con la muerte y con el otro mundo también se documenta en la mitología egipcia y mesopotámica, en el Antiguo Oriente Próximo. En Egipto uno de los dioses más antiguos era Anubis, dios chacal probablemente de carácter totémico, atestiguado desde el siglo xxxii a. C., en época predinástica (Kees, 1952; Altenmüller, 1975; Leclant, 1981; Kockelmann, 2008). Este dios era un chacal negro que guiaba las almas de los muertos al otro mundo, por lo que pasó a ser la divinidad que momificaba los cuerpos, pesaba las almas y les proporcionaba alimento, y que protegía de forma mágica las tumbas.

Monstruos perrunos guardianes del inframundo aparecen igualmente en la mitología de Mesopotamia con detalles que perduran en el imaginario popular del perro negro. El poema

babilónico *Enūma Eliš* (I, 108-125) o *Poema de la Creación* (Lambert, 1987; Lambert y Parker, 1969: I, 141, y II, 27), probablemente de época de Hammurabi, aunque la versión conocida procede de la biblioteca de Asurbanipal, describe cómo Tiamat, diosa del caos y de las aguas primordiales, resentida por la muerte de su esposo Apsu, organizó para vengarse un ejército formado por once terribles monstruos, entre los que se incluía el denominado *perro salvaje* (I, 28, y I, 142), para oponerse al dios celeste Marduk, ordenador del mundo.

Este perro infernal y funesto también se asocia a Nergal, dios de la muerte que todo lo devora, cuyo culto se extendía desde Siria y Fenicia hasta Cilicia y el centro de Anatolia. El animal símbolo de Nergal era el perro, como evidencian los amuletos arameos del siglo VII a. C. procedentes de Arslan Tash, en el alto Éufrates, que representan a un monstruo mítico con cabeza perruna en el acto de devorar a una persona, pues de su boca sale una pierna humana tras haber engullido el cuerpo (Pardee, 1998: 39-40; Conklin, 2003: 89; Zamora, 2003: 11 y 17). Este monstruo canino es denominado *el Devorador* en el texto mágico que acompaña la representación (Caquot y Mesnil du Buisson, 1971: 398), lo que indica el carácter destructor de estos cánidos monstruosos del inframundo que simbolizaban la muerte. La relación de Nergal como dios de la muerte con el perro perdura en inscripciones arameas de su templo romano en Hatra que denominan al dios *mrgl klb* 'Nergal el perro' (Caquot, 1955, n.º 70: 267-269; Dirven, 2009), y la confirma un ara de Palmira con un perro y una inscripción alusiva a Nergal (Gawlikowski, 2000: 155-156). Esta tradición mítica de origen arameo llegó hasta la península ibérica, pues el monumento funerario de Pozo Moro, en Chinchilla de Montearagón (Albacete), construido hacia el 500 a. C., ofrece la escena de un banquete infernal en el que aparecen monstruos con la lengua saliente de aspecto canino que devoran a seres humanos y que se han relacionado con Nergal (López Pardo, 2009: 56 y ss.).

Las creencias en canes monstruosos asociados al inframundo pasaron de la mitología de Mesopotamia y Siria a la griega a través de los arameos en Cilicia, según cuentan la *Ilíada* (II, 781-783) y Hesíodo (*Th.* 820-822). Fenicios y arameos difundieron estos mitos por el Mediterráneo a partir del siglo VIII a. C., en el periodo orientalizante, por lo que estos mitemas también aparecen entre los ilirios de Albania (Elsie, 2001: 79; West, 2007: 392) y en la Italia (Cherici, 1994) y la Hispania prerromanas (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011: 54 y ss. y 308 y ss.) e incluso en la mitología celta (*idem*: 55 y ss., figs. 19 y 20A), sin excluir que ya existiera un ser parecido en la indoeuropea.

De esta tradición mítica oriental creadora de terribles monstruos de múltiples cabezas que vigilaban las puertas del infierno proceden los perros guardianes de la mitología griega, como el Cancerbero (*Il.* VIII, 363-369; *Od.* XI, 623-626; Hes. *Th.* 310), hijo de Equidna y Tifón, can de tres cabezas que guardaba las puertas del Hades para impedir que salieran los muertos y entraran los vivos (Roscher, ed., 1884-1937: 2, p. 1119 y ss.; Eitrem, 1921; Woodford y Spier, 1992). También Orto era un perro monstruoso de dos cabezas, hermano de Cerbero, que el gigante Atlas donó a Gerión para vigilar los toros de Tartessos (Hes. *Th.* 287-294) (Roscher, ed., 1884-1937: 3, pp. 2015-2018). Con estos mitos puede compararse el perro de tres cabezas que nunca duerme y que vigila las puertas del inframundo del folclore mitológico de Albania (*vid. supra*). En la geografía mítica estos perros habitan en el Occidente, donde estaba el Hades y donde Heracles dio muerte a Gerión y a su can (Ateneo II, 479c-d; Hdt. IV, 8; Eur. *Her.* 424; Strab. 3, 5, 4).

Además, la mitología griega tenía otras divinidades infernales de carácter lobuno, como Euríonomo, un *daimon* infernal que devoraba la carne de los muertos y solo dejaba los huesos, pintado por Polignoto en Delfos (Paus. x, 28, 7) (Voigt, 1886; Robertson, 1988; Cousin, 2004: 88), y también el perro se asocia a Hécate, diosa de la noche y de la magia, a veces denominada *la perra negra* (Roscher, ed., 1884-1937: 3, pp. 1885-1910), lo que ratifica la profunda relación de este animal con las divinidades infernales.

En la Italia prerromana igualmente había divinidades de forma lobuna, que pueden explicarse por influjos míticos llegados en época orientalizante, como evidencia la iconografía itálica prerromana (Nasso, 2012). Sin embargo, ese tipo de cánidos míticos también son característicos de la mitología indoeuropea, por lo que no se debe excluir un origen ancestral común y un desarrollo paralelo con posibles influjos mutuos, ya que el simbolismo infernal de esta familia animal remontaría a tiempos paleolíticos (*vid. supra*), como otros mitos ancestrales (Ballester, 2023: 476 y ss. y 534 y ss.).

Los etruscos representaban a los seres infernales con forma lobuna (Cataldi, 1987; Fogliazza, 2020), como muestra la figura mítica de Aita, deidad antropomorfa etrusca del otro mundo, y también tenía forma lobuna Olta, un *daimon* infernal (Cherici, 1994: figs. 1 a 7), pues son seres míticos del inframundo, equivalentes al Hades griego y al Dis Pater romano. Plinio (*N. H.* II, 54) relata el interesante mito etrusco de Olta (Volta o Veltha, en etrusco), al que describe como *monstrum depopulator agris* ‘monstruo asolador de los campos’. Olta tenía forma lobuna y salía de los infiernos por un pozo en la ciudad de Bolsena (Pfffig, 1975: 313 y ss.; Krauskopf, 1987: 61 y ss.; Heurgon, 1991; Cherici, 1994; Steuernagel, 1998; Camporeale, 2005), mito representado en urnas funerarias de Volterra y de Perugia (Cherici, 1994: figs. 1 a 7; Szilágyi, 1997; Camporeale, 2005: 58, fig. 110). Esta relación con un lugar subterráneo y asociado al agua como elemento de paso al otro mundo explica los ritos de sacrificios de perros en pozos (Chenal-Velande, 2002; Chilardi, 2002). Porsena, rey de Bolsena, venció al monstruo Olta y lo reenvió a los infiernos (Cherici, 1994). Este mito debía de estar ampliamente difundido, porque el mismo mitema se ha conservado en un cuento popular de Asturias que asocia el tema del lobo, la muerte y un pozo, y, probablemente, también parece documentarse en un vaso ibérico de Elche (*vid. infra*).

Por otra parte, el teónimo latino *Olta* equivale al etrusco *Veltha*, dios de los infiernos de los habitantes de la actual Bolsena, considerado dios supremo etrusco, cuyo santuario era el centro religioso y político de la confederación etrusca. Este nombre se relaciona etimológicamente con divinidades indoeuropeas infernales, como Veles en la mitología eslava, Vels en la báltica y Vala en la india, y quizás también con el dios Vaelico lusitano, aunque este teónimo se ha relacionado con **vailos* ‘lobo’ (*vid. infra*), lo que muestra la amplitud de estas creencias indoeuropeas ancestrales que asociaban el lobo y la muerte.

Igualmente testimonian la relación mítica del lobo con la muerte las fiestas lupercales de Roma. Los lupercos formaban una hermandad o sodalicio de carácter iniciático que una vez al año se disfrazaban de lobos, a los que representaban, al mismo tiempo que a las ánimas de los antepasados (Mastrocinque, 1993: 145), durante las Lupercalia y las Parentalia, relacionadas con los difuntos, que se celebraban en febrero, justo antes del inicio del año, el 1 de marzo (Brelich, 1976: 116 y ss.). En esa fecha se renovaba el fuego del hogar doméstico donde moraban

los antepasados, lo que revela la profunda asociación del lobo con el mundo de los muertos, en especial de los ancestros (Mastrocinque, 1993: 145 y ss.). Esta tradición mítica debió de proseguir en época imperial, pues de color negro son los perros guardianes representados en mosaicos como el de la casa del Poeta Trágico de Pompeya, con la conocida advertencia “Cave canem”, representación a la que también hace referencia Petronio en su *Satiricón* (xxix). Las representaciones en mosaicos en blanco y negro con algún detalle de color rojo debían de tener una función mágica apotropaica (Dunbabin, 1999: 60, fig. 58; Kärfe, 2008: figs. I a IV), posiblemente también relacionada con el mitema del perro negro.

La asociación de la divinidad infernal a un cánido se reitera en la mitología de pueblos indoeuropeos extendidos desde el Báltico hasta el Mediterráneo, como griegos, celtas, itálicos, germanos y baltos, en los que el lobo era el animal del Más Allá, relacionado con la noche y la muerte, lo que explica su asociación a cofradías de guerreros y a ritos de iniciación (Almagro-Gorbea, 1997). Dentro de esta tradición, también entre los celtas el perro se asociaba con la muerte, mitema que ha perdurado en la leyenda del perro negro, de gran antigüedad en la mitología indoeuropea a juzgar por su amplia dispersión, desde los celtas del Atlántico a los germanos de Escandinavia y a los hindúes de la India, aunque el animal puede ser un perro o un lobo.

En la mitología celta existía un lobo asociado al mundo infernal al que iban los hombres tras su muerte (MacCulloch, 1911: 218). Esta tradición mítica explica el carácter lobuno de dioses infernales celtas como Sucellus, bien documentado en la Hispania celta (García y Bellido, 1966), o como Silvanus, documentado en las Galias (Green, 1992: 190 y ss.). También revela carácter lobuno el teónimo lusitano *Vaelico*, derivado de **vailos* ‘lobo’ (Fernández Gómez, 1973; Schattner *et alii*, 2006). La iconografía de algunos objetos rituales de la Hispania prerromana confirma estas creencias, aunque el carácter sobrenatural del perro y su papel mítico no siempre se han comprendido (Oliver, 2014). El carro funerario regio de Cerro Maquiz, en Mengíbar (Jaén) (Almagro Basch, 1979; Lechuga *et alii*, 2020), ofrece en el yugo cabezas lobunas, probable alusión al numen guardián de las puertas del infierno, y también un lobo aparece en la escena mítica infernal de la patena de Tivisa (Tarragona) (Blázquez, 1977). Algunas patenas o *phialai mesomphaloi* ibéricas, destinadas a sacrificios en el culto funerario al antepasado, tienen un umbo u *omphalós* con una cabeza de lobo de cuya boca emerge una cabeza humana que representa al antepasado heroizado en el Más Allá, probablemente tras haber sido devorados sus restos por este lobo mítico (Raddatz, 1969: 72; Olmos, ed., 1992: 150 y ss.; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011: 46 y 55, figs. 17E-F y 20B-D y apéndice 5), creencias que resultan comparables a la escena del banquete infernal de Pozo Moro (*vid. supra*). También hay esculturas ibéricas de lobo que representan a esta deidad lobuna del Más Allá con una cabeza humana en sus fauces (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011: 54 y ss.), que seguramente es la imagen del antepasado difunto. La misma idea transmite el dios lobo que sale del agua en una figura de bronce de Bujalamed (Jaén) que parece representar a un guerrero sacrificando al ancestro, identificado con ese lobo que sale del agua, una divinidad de carácter infernal que tendría la misma función que Teutates o Dispáter entre los galos (*ibidem*, p. 55).

La cabeza humana dentro de las fauces de un lobo o monstruo mítico es un motivo característico del arte celta de La Tène a partir del siglo v a. C., propio de contextos de heroización relacionados con el paso al Más Allá (*ibidem*, pp. 56 y ss.). De este tema mitológico procede

el monstruo antropófago representado en tetrádracmas de Bratislava del siglo I a. C. (Megaw y Megaw, 1994: fig. 273; Podolinská, 1996; Birkhan, 1999, fig. 218; Duceppe-Lamarre, 2004: 31, fig. 3; Häussler, 2016), con un lobo que devora a una persona de la que solo se ve la pierna, escena semejante a la que ofrecen los amuletos arameos de Arslan Tash. Las representaciones de lobos y monstruos antropófagos aparecen por todo el ámbito celta (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011: fig. 20a), desde Hispania hasta la Panonia, pero no es fácil saber si proceden de Oriente o de mitos indoeuropeos. Sin embargo, esta tradición mítica ha perdurado en el mito celta de la tarasca, monstruo conocido hasta época tardohelenística y romana (*ibidem*, figs. 19E-G, apéndice 5D) que ha perdurado en el folclore europeo hasta la actualidad.

La creencia en perros infernales tuvo amplio reflejo en el arte celta y en sus mitos, como muestra el Caldero de Gundestrup, creación de celtas balcánicos a inicios del siglo I a. C. Una placa de este gran caldero de plata narra el mito celta de que los guerreros caídos en el campo de batalla renacían en el Más Allá al ser sumergidos en un caldero, aunque se volvían mudos, pues eran espíritus (Olmsted, 1976 y 1979). La escena representa una fila de guerreros con lanza y escudo que avanzan a pie hacia la izquierda, la dirección de la muerte, donde una figura a escala doble, probablemente divina, introduce a uno de ellos en un caldero junto al que aparece un perro como símbolo infernal y guardián de la entrada al Más Allá.

La tradición ancestral del carácter infernal del perro prosigue en mitos celtas medievales. El poema *Culhwch y Olwen*, conocido en Gales desde el siglo XIV (Jouët, 2012: 591 y ss.), describe al dogo monstruoso de carácter infernal de Custennin Amhynwyedic, que era más grande que un caballo y cuyo aliento infernal quemaba toda la vegetación (*ibidem*, pp. 291 y 343). La mitología de Gales relata la jauría de perros de Annwn o del otro mundo, los *cŵn Annwn* (*ibidem*, 291 y ss.; Stone, 2005: 53), también denominados *cŵn cyrff* ‘perros de los cuerpos’ o ‘perros de los cadáveres’, pues cazaban las almas de los vivos y acompañaban las de los difuntos condenados al infierno, mito al que también se hace referencia en las Cuatro Ramas del *Mabinogion*. Estos perros infernales formaban parte de la cacería salvaje dirigida por el mítico rey Arturo y Gwynn ap Nudd (Jouët, 2012: 222) y pueden compararse con los perros de la tradición gallega de la Santa Compañía. De estas tradiciones celtas derivan leyendas conservadas en el folclore de zonas costeras del país de Gales como la de *gwyllgi* ‘el perro de las tinieblas’, una temible aparición siniestra con aliento de fuego y brillantes ojos rojos. También en la mitología celta escocesa aparece *cù-sìth*, un perro sobrenatural de color oscuro o negro cuyo aullido auguraba la muerte.

Tradiciones parecidas, asociadas al *black dog* o *hellhound* (Stone, 2005), han perdurado en el folclore de muchos lugares de Inglaterra.² Este perro negro espectral de carácter nocturno se relacionaba con el demonio, pues debe considerarse cristianización de deidades y númenes precristianos de carácter infernal. Se aparecía como augurio de muerte en tormentas con truenos y rayos en encrucijadas de caminos, pero en la costa de Norfolk salía del mar por la noche y vagaba por caminos solitarios. Por ello recuerda al *urco* de Galicia (*vid. infra*), lo que da idea de la variabilidad que ofrece esta figura espectral, con múltiples tradiciones en el folclore inglés que reflejan

2 Vid. <[https://en.wikipedia.org/wiki/Black_dog_\(folklore\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Black_dog_(folklore))> [consulta: 15/6/2025].

su amplia difusión, como los *barghest* del norte de Inglaterra,³ el *black shuck* (perro espectral de gran tamaño que presagia la muerte), en la región de Anglia Oriental, el sabueso espectral del condado de Lancashire denominado *gytrash*, *trash*, *striker* o *shriker*, el *gurt dog* de Somerset (de carácter benévolo y protector), el *padfoot* de Wakefield o el *black dog* de Winchester, de Oldbury, de la prisión de Newgate..., a los que se suman otras apariciones de esta figura espectral como el *hound of Dartmoor*, en el condado de Devon, etcétera.

El perro negro aparece también entre los celtas continentales. En el puerto de Penzance, en Cornualles, augura la muerte a su víctima, que es la única persona que lo puede ver, aunque en otras ocasiones su presencia anuncia una tormenta. En el año 856 apareció en la iglesia de Le Mont – Saint-Michel cuando las puertas estaban cerradas y desapareció igualmente de manera repentina (McNab, 2006: 8-9). El llamado *rongeur d'os* ‘el roedor de huesos’ de Bayeux, en Normandía, vaga por las calles arrastrando cadenas en las noches de invierno (Wright, 1846: 128). También un perro negro con fieros ojos rojos se documenta en Bélgica en el siglo XVIII, denominado *oude rode ogen* ‘viejo de ojos rojos’ o *la bestia de Flandes*, y el folclore de Valonia recoge la tradición de un perro espectral que vagaba con una larga cadena, conocido como *tchén al tchinne* ‘el perro encadenado’ (Warsage, 1938). En el folclore germano también aparece esta figura mítica. En Alemania el *schwarzer Hund* se describe como un perro de gran tamaño, considerado figura del diablo y guardián del infierno, que castigaba a los espíritus errantes de quienes habían cometido crímenes (Varner, 2007: 114-115). Tradiciones similares se conocen en Chequia (Stejskal, 1991: 36), y en la mitología de los germanos escandinavos aparece un perro infernal, Garm (Stone, 2005: 44-45), que en el Ragnarök o combate del fin del mundo se enfrentará al dios Tyr. Este perro se considera el equivalente germano del Cancerbero de la mitología griega (*vid. supra*), pues son seres infernales guardianes de la entrada al inframundo, como el perro negro de la Noche de Walpurgis, que se celebra en la noche del 30 de abril al 1 de mayo (Varner, 2007: 114-115).

También puede relacionarse con estas creencias el terrible lobo mítico Fenrir de la mitología germánica, monstruo de los infiernos que devorará el Sol en el Ragnarök (*Edda poética*, *Völuspá*, 24, 40-41 y 57; McKinnell, 2008: 7). El lobo que se come el Sol es un importante mitema cosmológico y escatológico indoeuropeo conservado en la mitología germánica y que aparece recogido en las *Eddas* islandesas, pero también formaba parte de la mitología celta, pues se representa en monedas y otros objetos y se ha conservado en algunas tradiciones populares. El relato más explícito lo transmite la *Edda antigua* del *Codex Regius*, datado hacia 1090 (Larrington, trad., 1999), cuya versión en prosa de 1220 se denomina *Edda prosaica* o *Edda de Snorri* (Dillmann, ed., 1991). En este mito germánico un fiero lobo, Sköll, pretende comerse el Sol, y su hermano Hati, la Luna. Son hijos del gigantesco y terrible lobo Fenrir (Larrington, trad., 1999: 57) que persiguen a las diosas Sól ‘Sol’ y Máni ‘Luna’, quienes cruzan el cielo sin cesar montadas en sus carros celestes para iluminar la bóveda celeste y marcar el tiempo. En ocasiones estas horribles fieras alcanzaban con sus terribles mandíbulas el Sol o la Luna, lo que causaba un eclipse, hasta que las diosas logran liberarse de nuevo y prosiguen su camino

3 Vid. <<https://en.wikipedia.org/wiki/Barghest>> [consulta: 15/6/2025].

celeste, siempre perseguidas por las dos fieras voraces ansiosas por devorarlas en el Ragnarök. Estos lobos son gigantes, hijos de una giganta primordial de cuyo linaje el lobo más poderoso es Mánagarm ‘el lobo de la Luna’, que se alimenta con la vida de todos los hombres que mueren y que acabará por tragarse la Luna (Bernárdez, 1982: 100).

Este mito también era conocido por los celtas. Georges Dumézil (1948) lo identificó en monedas celtas como la media estátera de los unelos de Bretaña y también aparece en una estátera de Norfolk (Duval, 1989: 349-350, n. 11, fig. 5; Guihard, 2008; Lajoye, 2011: 32), iconografía que repiten téseras y adornos celtibéricos y vacceos de los siglos III al I a. C. (Almagro-Gorbea, Ballester y Turiel, 2017), lo que evidencia la difusión de este relato mítico por la *Hispania Celtica*, siempre adaptado a las distintas áreas y a su evolución temporal. Igualmente, en el Piamonte, la antigua Galia Cisalpina, hay leyendas que narran cómo un hombre introdujo su mano en la boca de un lobo enorme y negro que se había tragado al Sol (Álvarez Peña, 2007: 255; 2012), y este mito también se ha conservado hasta nuestros días en una tradición oral galaica según la cual la Luna acaba siendo “condenada a andar sempre de noite e a ser comida polo lobo” (Cuba *et alii*, 1998: 149 y ss.).

La creencia en un perro negro infernal prosigue en leyendas de la Edad Media en las que uno o varios de estos perros persiguen el alma de quien ha obrado mal. Como ejemplo puede señalarse un *exemplum* del *Dialogus miraculorum* (IV: xcvi) de Cesáreo de Heisterbach, que pudo influir en *La historia de Nastagio degli Onesti*, narrada por Boccaccio en el *Decamerón* (v, 8) y pintada por Botticelli (Ruiz, 1975; Arce, 1986), pero José Manuel Pedrosa (2006: 183 y ss.) también señala su relación con una leyenda tradicional de Irlanda del siglo XIX (Prada, ed., 1994: 121-124), lo que indica su amplia difusión.⁴

La tradición del perro negro de El Escorial debe considerarse, en consecuencia, una pervivencia en el imaginario popular de un perro guardián del Más Allá asociado a un dios infernal devorador de los muertos, como Eurínomo en la mitología helénica (Paus. x, 28, 7) y como el dios Veltha (Olta) en la etrusca (Plin. *N. H.* II, 54, 140), pero también sería semejante en la mitología céltica la divinidad infernal de la que procede la Tarasca, relacionable con Dispáter y Teutates (*vid. supra*).

PARALELOS HISPANOS DEL PERRO NEGRO DE SAN LORENZO DE EL ESCORIAL

Todos los paralelos señalados permiten comprender que el mitema del perro negro, probablemente de origen paleolítico, formaba parte del imaginario popular de gran parte de Europa. En consecuencia, no es extraño que también se hubiera difundido por Hispania desde la antigüedad, por lo que este contexto mítico enmarca la leyenda del perro negro de San Lorenzo de El Escorial y explica su carácter infernal y su relación con las puertas del infierno.

El caso más interesante es una leyenda popular conocida en toda Asturias que narra cómo un hombre mató a un lobo agarrándolo por la lengua. Una versión recogida en Ladines

4 Agradezco a José Manuel Pedrosa su valiosa información sobre este tema y sus paralelos.

(Sobrescobio), en el corazón de las montañas del centro del principado, ofrece detalles de gran interés por su significado simbólico para interpretar este pasaje mítico (Álvarez Peña, 2007),⁵ pues coinciden con el citado mito etrusco de Olta (Plin. *N. H.* II, 54), el monstruo lobuno que salía de los infiernos por un pozo y destruía la ciudad y el territorio de la ciudad etrusca de Bolsena (Camporeale, 2005: 58, fig. 110).

El relato asturiano es el siguiente:

Contaben qu'un home de Llañes matara una lloba que se-y fuera a él y l'home que la garrara pela llingua y la metiera nun pozu d'agua y l'afogara. Dempués baxó al pueblu con ella al llombu y violu una muyer y preguntó-y: ¿Qué traes ehí?, y contestó-y él: Traigo la muerte. Y l'home metióse na cama y nun volvió salir más, morrió.

Este extraño cuento asturiano debe considerarse probablemente originario de la *Hispania Celtica*. Para entender su significado, ha de compararse con el citado mito del *monstrum depopulator agris* de Bolsena, pues ambos coinciden en presentar a un monstruo lobuno al que un hombre vence agarrándolo de la lengua e introduciéndolo en un pozo con agua y que se identifica con la muerte en la última parte del relato: declara “Traigo la muerte”, lo que confirma su carácter funesto e infernal. Es interesante el detalle de que “l'home [...] la garrara pela llingua” antes de introducirlo en el pozo, pues esta escena aparece en un vaso ibérico del siglo II a. C., hallado en Ilici (La Alcudía, Elche), que representa a un joven enfrentado a un lobo enorme que se abalanza sobre él y al que el héroe agarra por la lengua. Con probabilidad, la escena describiría un pasaje iniciático en la espesura del *saltus* o bosque situado en el límite con el Más Allá (González Alcalde y Chapa, 1993: 169-174), gesta acometida por un héroe para liberar a su territorio de un monstruo maligno del mundo infernal, como en el mito itálico de Olta y Porsena (*vid. supra*). Pero este pasaje también recuerda el mito de Tyr, hijo de Odín, dios de la guerra, que perdió su mano al introducirla en la boca del lobo Fenrir como garantía mientras lo ataba con una cuerda encantada, y el mismo tema ofrecen las leyendas citadas del Piamonte que narran cómo un hombre introdujo su mano en la boca de un lobo negro enorme que se había tragado al Sol (Álvarez Peña, 2007: 255).

La tradición oral asturiana, la narración iconográfica de Elche y la versión etrusca sobre Olta y Porsena transmitida por Plinio (*N. H.* II, 54) coinciden en detalles significativos, a pesar de estar separadas en el tiempo y proceder de lugares distantes, como también recogen detalles significativos el pasaje citado de Tyr, las leyendas del Piamonte y alguna leyenda gallega (*vid. supra*). Estas coincidencias indican la gran antigüedad de esas tradiciones míticas, probablemente derivadas de un precedente común, como revela la similitud de detalles simbólicos como el carácter infernal del monstruo lobuno al que se enfrenta el héroe y la reintroducción del monstruo en un pozo de agua, que simbolizaba la entrada a los infiernos en la mitología indoeuropea, lo que aclara el origen y el significado de algunos detalles que ha conservado la leyenda de San Lorenzo de El Escorial. Según se cuenta, “Felipe II eligió el municipio

5 Narración recogida por Alberto Álvarez Peña el 18 de noviembre de 1999 de Juan Armayor, de 67 años, y de Luis González, de 71 años, naturales de Ladines (Sobrescobio).

madrileño porque conocía la historia popular que afirmaba que allí había una serie de galerías que llevaban a una puerta al mismo Infierno”, pues una “leyenda medieval cuenta que Lucifer vivió a los pies del Monte Abantos, en la Sierra de Guadarrama justo antes de ser desterrado al infierno. Cuando eso ocurrió, creó siete puertas para acceder allí, una de ellas donde se ubicaría el Monasterio” (Arribas, 2018).

El mitema del perro negro también se relaciona con el *urco* de Galicia y el *huerco* de Asturias, y, con menos precisión, con tradiciones de Cantabria y otros lugares donde el aullido prolongado de este animal se considera augurio de muerte (García-Lomas, 2000: 403), pero igualmente podría guardar relación con la figura conocida como *dip* en el folclore de Cataluña, un perro negro y peludo de carácter demoníaco que chupa la sangre y ataca al ganado, además de cojear como otros seres diabólicos (Maberry y Kramer, 2009: 145; Bane, 2012: 106).

La figura mítica conocida como *urco*, *huerco*, *can do mar*, *can do urco*, *os cans* o, simplemente, *perro negro* procede de creencias anteriores al cristianismo profundamente arraigadas en el noroeste de Hispania, donde ha perdurado hasta la actualidad. El *urco* se describe, como en otros lugares, como un perro negro de tamaño enorme y aspecto aterrador, en ocasiones con cuernos, ojos brillantes y grandes orejas, que en algunas zonas de Galicia arrastra cadenas y guía a la Santa Compañía como procesión de las ánimas del otro mundo (Becoña, 1980; Lisón, 1998: 85), por lo que puede considerarse una versión gallega del tema de la cacería salvaje (Vidal-Naquet, 1981). Además, este ser mítico tiene una profunda vinculación marítima por ser el mar el punto de paso del mundo de los vivos al Más Allá o mundo de los muertos (Freán, 2020), reminiscencia de las aguas primordiales del inframundo, pues este numen infernal en el imaginario gallego es considerado un ser inmortal que procede de un inframundo situado en un Más Allá que se considera un lugar nebuloso ubicado bajo el mar y próximo al infierno. En la medianoche del plenilunio sale del mar y camina acompañado por una jauría de perros por lugares asociados a la muerte, como encrucijadas, *cruceiros*, *petos das ánimas* y cementerios. Su aparición es signo de mal agüero por ser anuncio de la muerte inminente de la persona a la que se aparece y ante cuya puerta aúlla, mientras los perros negros que lo acompañan ladran y dan tres vueltas alrededor de la casa, lo que confirma su vinculación con la noche como símbolo de muerte en el imaginario popular.

* * *

Los paralelos de la leyenda del perro negro de San Lorenzo de El Escorial muestran que es un mitema de gran antigüedad, probablemente originario del Paleolítico, con numerosas variantes en muchos pueblos y tradiciones míticas del mundo y, en concreto, entre los celtas, pues formaba parte de los mitos explicativos de la muerte, por lo que también era bien conocido en Hispania, y no exclusivamente en la *Hispania Celtica*. De esas tradiciones prerromanas procede la leyenda escurialense del perro negro, semejante a las versiones conocidas en tantos otros lugares.

Fray José de Sigüenza recogió la noticia de un suceso real que se convirtió en una leyenda local y que, con distintas variantes, ha perdurado en el imaginario colectivo. Sin embargo, esta leyenda tiene interés por evidenciar la perduración de creencias prerromanas relacionadas con el Más Allá y la muerte, entre las que se incluye el perro negro, un ser numínico maligno

originario de los infiernos. El cristianismo trajo consigo una nueva cosmovisión frente a estas creencias prehistóricas profundamente arraigadas en el imaginario popular, ya que formaban parte de su concepción del mundo y de la vida, como todas las creencias vinculadas a los ancestros y al Más Allá. Las divinidades terrestres y celestes prerromanas se asimilaron con más facilidad, al ser reemplazadas por la Virgen y los santos, pero las divinidades y los seres del Más Allá, en especial del inframundo, que formaban parte esencial del imaginario popular, fueron consideradas creencias paganas, pues se mantenían entre los *pagani*, las gentes incultas del campo. Así, la Iglesia las condenó y tendió a identificarlas con los demonios y el infierno, como evidencia la obra *De correctione rusticorum*, de Martín de Braga (Barlow, ed., 1950; Pinheiro, 1980; Chaves, 1957; García Fernández-Albalat, 1999: 28 y ss.; Breukelaar, 1993), quien seguía el modelo de cristianización de san Martín de Tours y de Cesáreo de Arlés, tradición que convirtió en supersticiones denostadas estas creencias originarias de tiempos prerromanos que actualmente tienen tanto interés para documentar los mitos y la mentalidad de la antigüedad.

La leyenda del perro negro de San Lorenzo de El Escorial indica que el paraje al pie del monte Abantos donde se construyó el monasterio debía de ser un lugar aislado y retirado, lo que favorecería la perduración de la visión sobrenatural del paisaje de tradición prerromana (Almagro-Gorbea *et alii*, 2021), caracterizada por seres numínicos de carácter sobrenatural como el perro negro, además de conservarse otras creencias ancestrales igualmente de origen animista asociadas a peñas, montes, árboles y bosques, fuentes y ríos, etcétera, concebidos como *numina* relacionados con ánimas de ancestros capaces de interferir en la vida humana. Esas apartadas zonas atraerían a eremitas que mantendrían tradiciones del sustrato celta paulatinamente cristianizado a lo largo de la Alta Edad Media, como ocurría en Irlanda o en Bretaña y como se atestigua en muchos lugares apartados de Hispania (Arias, 1970; García Guinea, 1983; González Echegaray, 1971; Moreno, 1998; Vicente, 2001; Cañas, 2004; García de Cortázar y Teja, eds., 2011; Jimeno, 2011; Díaz, 2011; Díez, 2021).

Este carácter numínico del paisaje también se observa en otros lugares de El Escorial como el Bosque de La Herrería (Sánchez, 1995: 133 y ss.), precisamente asociado al denominado *camino de los Ermitaños*, que asciende hacia la Silla de Felipe II y que es la vía más accesible para superar Las Machotas. Este topónimo indica la existencia de eremitorios característicos de estos paisajes sacros, en ocasiones convertidos en ermitas, probablemente de fecha anterior a la Reconquista. Es el caso de la ermita de la Virgen de la Gracia,⁶ hasta la que cada año se traslada la imagen de la Virgen en una carreta de bueyes en una romería que se celebra el segundo domingo de septiembre, fecha asociable al equinoccio de otoño del calendario celta y del calendario agrario popular. El carácter numínico del lugar lo confirmaría su situación en un bosque de robles (*Quercus robur*), árbol sagrado en el mundo celta, y su proximidad a una fuente, otro elemento sacro de carácter sobrenatural en el imaginario prerromano.

En conclusión, la leyenda escurialense del perro negro es un último resto de creencias originarias de la cosmología prerromana de las poblaciones celtas de Hispania, que todavía permanecían vivas en la Alta Edad Media y que se han conservado hasta la actualidad en el

6 Vid. <https://es.wikipedia.org/wiki/Romer%C3%ADa_de_la_Virgen_de_Gracia> [consulta: 17/6/2025].

imaginario popular. Por su interés, como evidencia esta leyenda escurialense, deben valorarse y conservarse, pues forman parte de nuestro rico patrimonio etnológico y son un testimonio de la literatura popular de origen celta que Joaquín Costa supo valorar hace casi ciento cincuenta años (Costa, 1881: 219 y ss.).

* * *

Como colofón de este pequeño análisis sobre el mito del perro negro, hay que señalar que debe insertarse en una línea de investigación que abrió Joaquín Costa, de gran novedad en su época y que atrae cada día mayor interés. En 1881 publicó en Madrid *Poesía popular española y mitología y literatura celto-hispanas*, en el volumen titulado *Introducción a un tratado de política sacado textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la Península*. Desde entonces es una obra de referencia en los estudios celtas de la antigua Hispania, probablemente inspirada en la metodología de los estudios celtas de la época, como los trabajos de Henri d'Arbois de Jubainville en Francia, y que, aunque suele pasar ignorada y desapercibida, permite considerar a Costa como uno de los principales celtistas de España.

Con gran intuición y capacidad asociativa, Costa recogió los escasos datos que ofrecen los historiadores de la antigüedad, pero dedicó especial interés a analizar las tradiciones populares, utilizadas como fuente documental. Estudió los restos “fosilizados” conservados en las tradiciones populares, transmitidos por tradición oral a lo largo de más de dos mil años, para reconstruir el sistema ideológico y la mentalidad del mundo celta hispano, incluido su imaginario, lo que le permitió hacer importantes aportaciones a la mitología, la literatura y la técnica poética. El saber popular y la literatura sapiencial, el derecho y la organización política y social son campos de gran importancia, pero inalcanzables desde la arqueología y las fuentes escritas.

Costa confiesa que esa obra “tiene más de pretencioso que de verdadero, y debe considerarse [...] como expresión de un ideal” (Costa, 1881: v), es decir, era un ensayo inicial, que abría nuevos caminos, pero sus resultados demostraban las posibilidades de estas líneas de investigación. Sin embargo, al carecer de continuadores estos campos de estudio, los interesantes resultados de su trabajo pionero han quedado prácticamente olvidados durante más de cien años, hasta el siglo XXI, cuando hemos valorado el interés de su aportación y las posibilidades que ofrece utilizar como documentos históricos las tradiciones y el folclore popular. Así lo evidencia la leyenda del perro negro de El Escorial, pues estos documentos son más numerosos de lo que se supone y tienen gran interés a pesar de su práctico desconocimiento y del riesgo de su desaparición en estos años de rápidos cambios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almagro Basch, Martín (1979), “Los orígenes de la toréutica ibérica”, *Trabajos de Prehistoria*, 36, pp. 173-211.
- Almagro-Gorbea, Martín (1997), “Lobo y ritos de iniciación en el mundo ibérico”, en Ricardo Olmos Romero y Juan Antonio Santos Velasco (coords.), *Coloquio internacional Iconografía ibérica e iconografía*

- itdlica: propuestas de interpretación y lectura (Roma, 11-13 nov. 1993)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 103-127.
- Almagro-Gorbea, Martín, y Alberto José Lorrio Alvarado (2011), *Teutates: el héroe fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la Keltiké*, Madrid, Real Academia de la Historia (Bibliotheca Archaeologica Hispana, 36).
- Xaverio Ballester y Max Turiel (2017), “Tésera celtibérica con lobo cenital procedente de Burgos”, *BSAA Arqueología*, 83, pp. 157-185.
- Antón Bouzas Sierra y Lois Ladra (2021), “Otra forma de ver el paisaje: ‘paisaje sacro’ y topoastronomía en Viveiro (Lugo, España)”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 47 (1), pp. 169-206.
- Altenmüller, Brigitte (1975), “Anubis”, en *Lexikon der Ägyptologie*, 1, Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 327-333.
- Álvarez Peña, Alberto (2007), “Elementos de la antigüedad celta en la tradición oral asturiana”, en Ramón Sainero Sánchez (coord.), *Pasado y presente de los estudios celtas*, Ortigueira, Fundación Ortigalia / Instituto de Estudios Celtas, pp. 243-258.
- (2012), *El llobu na tradición oral asturiana*, Oviedo, Academia de la Llingua Asturiana.
- Anthony, David W., y Dorcas R. Brown (2019), “The dogs at war: a Bronze Age initiation ritual in Russian steppes”, *Journal of Anthropological Archaeology*, 48, pp. 134-148.
- Arce, Á. (1986), “Una visión pictórica renacentista de una novela medieval”, en *Actas del II Congreso Nacional de Italianistas*, Salamanca, Universidad, pp. 9-16.
- Arias Cuenllas, Maximino (1970), “La vida eremítica en Galicia”, en *España eremítica: actas de la VI Semana de Estudios Monásticos (Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963)*, Pamplona, pp. 345-375.
- Arribas, Zoila (2018), “La puerta del Infierno del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial”, en *Madrid es Noticia*, 10 de mayo de 2018 <<https://www.madridesnoticia.es/2018/05/puerta-infierno-monasterio-san-lorenzo-escorial/>>.
- Ballester, Xaverio (2023), *El enigma indoeuropeo*, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Bane, Theresa (2012), *Encyclopedia of fairies in world folklore and mythology*, Jefferson, NC / Londres, McFarland and Company.
- Barlow, Claude W. (ed.) (1950), *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*, New Haven, Yale UP; *De correctione rusticorum*, pp. 159-203.
- Becoña Iglesias, Elisardo (1980), *La Santa Compañía, el urco y los muertos*, La Coruña, ed. del autor.
- Bernárdez, Enrique (ed.) (1982), *Textos mitológicos de las Eddas*, de Snorri Sturluson, Madrid, Miraguano.
- Birkhan, Helmut (1999), *Kelten: Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Blázquez, José María (1977), “La interpretación de la patera de Tivissa”, en *Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 221-245.
- Brelich, Angelo (1976), *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, Editori Riuniti.
- Breukelaar, Adriaan (1993; reed., 2004), “Martin von Braga”, en *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, v, Bautz, Herzberg, pp. 915-919 <<http://www.bautz.de/bbkl/>>.
- Brown, Dorcas R., y David W. Anthony (2019), “Late Bronze Age midwinter dog sacrifices and warrior initiations at Krasnosamarskoe, Russia”, en Birgit Anette Olsen, Thomas Olander y Kristian Kristiansen (eds.), *Tracing the Indo-Europeans: new evidence from archaeology and historical linguistics*, Barnsley, Oxbow Books, pp. 97-122.
- Camporeale, Giovannangelo (2005), “Purificazione: mondo etrusco”, en *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, II, Los Ángeles, J. Paul Getty Museum, pp. 36-62.

- Cañas Gálvez, Francisco de Paula (2004), *El monacato hispano en la Alta Edad Media*, Madrid, Dykinson.
- Caquot, André (1955), “Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra (iv)”, *Syria*, 32, pp. 261-272.
- y Robert du Mesnil du Buisson (1971), “La seconde tablette ou ‘petite amulette’ d’Arslan Tash”, *Syria*, 48, pp. 391-406.
- Cataldi Dini, M. (1987), “La tomba dei Demoni Azzurri: le pitture”, en Maria Bonghi Jovino y Cristina Chiaramonte Treré (eds.), *Tarquinia: ricerche, scavi e prospettive (atti del Convegno Internazionale di studi “La Lombardia per gli Etruschi” (Milano 24-25 giugno 1986)*, Milán, Edizioni ET, pp. 37-42, láms. III-VII.
- Chaves, Luís (1957), “Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade S. M. de Dume: *De correctione rusticorum*”, *Bracara Augusta*, 8, pp. 243-277.
- Chenal-Velarde, Isabelle (2002), “Food, rituals?: the exploitation of dogs from Eretria (Greece) during the Helladic and Hellenistic periods”, en Lynn M. Snyder y Elizabeth A. Moore (eds.), *Dogs and people in social, working, economic or symbolic interaction*, Oxford, Oxbow Books, pp. 24-31.
- Cherici, Armando (1994), “Porsenna e Olta, riflessioni su un mito etrusco”, *Mélanges de l’École française de Rome et Athènes*, 106, pp. 353-402.
- Chilardi, Salvatore (2002), “Artemis Pit?: dog remains from a Well in the Ancient town of Siracusa (Sicily)”, en Lynn M. Snyder y Elizabeth A. Moore (eds.), *Dogs and people in social, working, economic or symbolic interaction*, Oxford, Oxbow Books, pp. 32-37.
- Conklin, Blane W. (2003), “Arslan Tash I and other vestiges of a particular Syrian incantatory thread”, *Biblica*, 84, pp. 89-101.
- Costa, Joaquín (1881), *Poesía popular española y mitología y literatura celto-hispanas*, en *Introducción a un tratado de política sacado textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la Península*, Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación.
- Cousin, Catherine (2004), “Composition, espace et paysage dans les peintures de Polygnote à la *lesché* de Delphes”, *Gaia: Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque*, 4, pp. 61-103.
- Cuba, Xoán R., Antonio Reigosa y Xosé Miranda e ils. de Lázaro Enríquez (1998; reed., 2006), *Diccionario dos seres míticos galegos*, Vigo, Xerais.
- Díaz Martínez, Pablo de la Cruz (2011), “El eremitismo en la Hispania visigoda: Valerio del Bierzo y su entorno”, en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (eds.) (2011), pp. 57-84.
- Díez González, María del Carmen (2021), “La transformación del paisaje: San Onofre en la Lapa (Badajoz) y Madre de Dios en Valverde de Leganés, dos eremitorios vinculados con el agua al sur del Guadiana”, en Moisés Bazán de Huerta y Vicente Méndez Hernán (coords.), *Intervenciones en la ciudad y el territorio: del patrimonio en su diversidad al paisaje cultural*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 229-254.
- Dillmann, François-Xavier (ed.) (1991), *L’Edda : récits de mythologie nordique*, de Snorri Sturluson, París, Gallimard.
- Dirven, Lucinda (2009), “My Lord with his Dogs: continuity and change in the cult of Nergal in Parthian Mesopotamia”, en Lutz Greisiger, Claudia Rammelt y Jürgen Tubach (eds.), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*, Beirut, Ergon, pp. 47-68.
- Drake, Abby Grace, Michael Coquerelle y Guillaume Colombeau (2015), “3D morphometric analysis of fossil canid skulls contradicts the suggested domestication of dogs during the late Paleolithic”, *Scientific Reports – Nature*, 5: 8299.
- Duceppe-Lamarre, Armelle (2004), “Les bêtes dévorantes dans l’art celtique laténien : une influence méditerranéenne”, en Odile Cavalier (ed.), *La Tarasque de Noves : réflexion sur un motif iconographique et*

- sa postérité (actes de la table ronde organisée par le musée Calvet à Avignon le 14 décembre 2001)*, Avignon, Musée Calvet, pp. 29-40.
- Dumézil, Georges (1948), *Loki*, París, Maisonneuve et Cie.
- Dunbabin, Katherine M. D. (1999), *Mosaics of the Greek and Roman world*, Cambridge, Cambridge UP.
- Duval, Paul-Marie (1989), “Les monnaies et la mythologie. I : Quatre monnaies gauloises à sujets mythologiques, mieux décrites”, *Travaux sur la Gaule (1946-1986)*, Roma, École française de Rome, pp. 339-353.
- Eitrem, Samson (1921), “Kerberos”, en August Friedrich von Pauly y Georg Wissowa (eds.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Druckemüller, xi/1, col. 271-284.
- “El perro infernal del Escorial” <<https://satanasenespana.blogspot.com/2011/09/el-perro-infernal-del-esco.html>>.
- “El perro negro de El Escorial y las Puertas del Infierno” <https://es.wikipedia.org/wiki/Leyendas_de_la_Sierra_de_Guadarrama>.
- Elsie, Robert (2001), *A dictionary of Albanian religion, mythology, and folk culture*, Londres, Hurst & Company.
- Fernández, Amalia (2000), “El perro negro”, en *Pueblos con leyenda en la Comunidad de Madrid*, Madrid, Comunidad de Madrid.
- Fernández Gómez, Fernando (1973), “El Santuario de Postoloboso (Candeleda, Ávila)”, *Noticiario Arqueológico Hispano: Arqueología*, II, pp. 167-270.
- Fogliazza, Silvia (2020), “Wolves and gods in the Etruscan world”, *Tiberiopolitani*, 3, pp. 95-102.
- Freán Campo, Aitor (2020), “El Urco en Galicia y Asturias: análisis y caracterización”, *Boletín de Literatura Oral*, 10, pp. 75-86 <<https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/blo/article/view/4980>>.
- Freedman, Adam H., et alii (2014), “Genome sequencing highlights the dynamic early history of dogs”, *PLOS Genetics*, 10, e1004016.
- García de Cortázar, José Ángel, y Ramón Teja (eds.) (2011), *El monacato espontáneo: eremitas y eremitorios en el mundo medieval*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico / Centro de Estudios del Románico.
- García Fernández-Albalat, Blanca (1999), *Las rutas sagradas de Galicia: perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual*, La Coruña, Diputación Provincial de La Coruña.
- García Guinea, Miguel Ángel (1983), *Eremitorios rupestres en la España cristiana medieval*, Santander.
- García-Lomas, Adriano (2000), *Mitología y supersticiones de Cantabria (materiales y tanteos para su estudio)*, Santander, Estudio.
- García y Bellido, Antonio (1966), “Sucellus en España”, *Archivo Español de Arqueología*, xxxix/113-114, pp. 125-129.
- Gawlikowski, Michal (2000), “Héraclès au désert : autel dédié à Héraclès-Nergal”, en *Agathos Daimon. Mythes et cultes : études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*, París, De Boccard (Bulletin de Correspondance Hellénique, suppl. 38), pp. 155-160.
- Germonpré, Mietje, et alii (2009), “Fossil dogs and wolves from Palaeolithic sites in Belgium, the Ukraine and Russia: osteometry, ancient DNA and stable isotopes”, *Journal of Archaeological Science*, 36, pp. 473-490.
- Gobbi, Alexandra (2012),
- González Alcalde, Julio, y Teresa Chapa Brunet (1993), “Meterse en la boca del lobo: una aproximación a la figura del carnassier en la religión ibérica”, *Complutum*, 4, pp. 169-174.
- González Echegaray, Joaquín (1971), *Eremitorios rupestres del norte de España*, Santander.
- Green, Miranda J. (1992), *Dictionary of Celtic myth and legend*, Londres, Thames and Hudson.

- Guihard, Pierre-Marie (2008), “Le loup mangeur de soleil, Musée de la Bénédictine”, *Annales du Patri-moine de Fécamp*, 15, pp. 58-62.
- Häussler, Ralph (2016), “Wolf & Mythology” <<https://ralphhaussler.weebly.com/wolf-mythology-italy-greek-celtic-norse.html>> [consulta: 6/10/2025].
- Heurgon, Jacques (1991), “Sur le culte de Veltha, le démon à tête de loup», *Archeologia Classica*, 43 (2), pp. 1253-1259.
- Jijena Sánchez, Rafael (1952), *El perro negro en el folklore: el Lobisón, el Familiar y otras supersticiones*, Dolmen, Buenos Aires.
- Jimeno Guerra, Vanessa (2011), “Las prácticas espirituales del eremitismo peninsular altomedieval”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 63, pp. 63-79.
- Jouët, Philippe (2012), *Dictionnaire de la mythologie et de la religion celtiques*, Fouesnant, Yoran Embanner.
- Kärfve, Fanny (2008), *CAVE CANEM: En undersökning av hundmosaiker i Pompeji*, tesis de máster, Lund University.
- Kees, Hermann (1952), “Anubis”, en *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín, Walter de Gruyter, pp. 40-45.
- Kockelmann, Holger (2008), “Anubis” <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13481/>>.
- Krauskopf, Ingrid (1987), *Todesdämonen und Totengötter im Vorhellenistischen Etrurien: Kontinuität und Wandel*, Florencia, Leo S. Olschki.
- “La leyenda del perro negro de El Escorial: un nuevo misterio que envuelve a esta localidad tan conocida de la capital” <<https://www.telemadrid.es/programas/mundo-madrid/leyenda-perro-negro-Escorial-2-2011018921--20180510023437.html>> [consulta: 17/6/2025].
- Lajoie, Patrice (2011), *Mythes et légendes scandinaves en Normandie*, Cully, OREP.
- Lambert, Wilfred G. (1987), “Gilgamesh in Literature and Art: the Second and First Millennia”, en Ann E. Farkas, Prudence O. Harper y Evelyn B. Harrison (eds.), *Monsters and demons in the Ancient and Medieval worlds: papers presented in honor of Edith Porada*, Mainz, P. von Zabern, pp. 37-52.
- y Simon B. Parker (1969), *Enūma Eliš: the Babylonian epic of creation, the cuneiform text*, Oxford, Clarendon Press.
- Lankford, George E., III (2007), “The ‘Path of Souls’: some Death Imagery in the Southeastern Ceremonial Complex”, en F. Kent Reilly III y James F. Garber (eds.), *Ancient objects and sacred realms: interpretations of Mississippian iconography*, Austin, University of Texas Press, pp. 174-212.
- (2011), “The Raptor on the Path”, en George E. Lankford, F. Kent Reilly III y James F. Garber (eds.), *Visualizing the sacred: cosmic visions, regionalism, and the art of the Mississippian world*, Austin, University of Texas Press, pp. 240-250.
- Larrington, Carolyne (trad.) (1999), *The Poetic Edda*, Oxford, Oxford UP.
- Lechuga Chica, Miguel Ángel, Carmen Rueda Galán y Juan Pedro Bellón Ruiz (2020), “Los Bronces de Maquiz: nuevas propuestas para su contextualización dentro del proceso histórico de *Iliturgi*”, *Complutum*, 31 (2), pp. 305-324.
- Leclant, Jean (1981), “Anubis”, en *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, v/1, Zúrich, Artemis, pp. 862-873.
- Lisón Tolosana, Carmelo (1998), *La Santa Compañía: fantasías reales, realidades fantásticas*, Madrid, Akal.
- López Pardo, Fernando (2009), “Nergal y la deidad del friso del ‘Banquete infernal’ de Pozo Moro”, *Archivo Español de Arqueología*, 82, pp. 31-68.
- Losey, Robert J., Vladimir I. Bazaliiskii, Sandra Garvie-Lok, Mietje Germonpré, Jennifer A. Leonard, Andrew L. Allen, M. Anne Katzenberg y Mikhail V. Sablin (2011), “Canids as persons: Early Neolithic dog and wolf burials, Cis-Baikal, Siberia”, *Journal of Anthropological Archaeology*, 30 (2), pp. 174-189.

- Maberry, Jonathan, y David F. Kramer (2009), *They bite!: endless cravings of supernatural predators*, Nueva York, Citadel.
- MacCulloch, John Arnott (1911), *The religion of the ancient Celts*, Edimburgo, T. & T. Clark.
- Mastrocinque, Attilio (1993), *Romolo: la fondazione di Roma tra storia e leggenda*, Este, Libreria Editrice Zielo.
- McKinnell, John (2008), “Völuspá and the Feast of Easter”, *Alvíssmál*, 12, pp. 3-28.
- McNab, Chris (2006), *Mythical Monsters: the Scariest creatures from legends, books, and movies*, Londres, Tangerine Press.
- Megaw, M. Ruth, y J. Vincent S. Megaw (1994; reed., 2001), *Celtic art: from its beginnings to the Book of Kells*, Londres, Thames & Hudson, Ltd.
- Moreno, J. L. (1998), *Eremitorios rupestres de la provincia de Burgos*, Burgos.
- Morey, Darcy F. (2014), “In search of Paleolithic dogs: a quest with mixed results”, *Journal of Archaeological Science*, 52, pp. 300-307.
- Nasso, Alessandro (2012), “Gli influssi del Vicino Oriente sull'Etruria nell'VIII-VII sec. a. C.: un bilancio”, en Vincenzo Bellelli (ed.), *Origine degli Etruschi: storia, archeologia, antropologia*, Roma, L'Erma di Bretschneider, pp. 433-453.
- Oliver, Artura (2014), “Perros en el culto, la economía y el prestigio de los iberos”, *Quaderns de Prehistòria y Arqueologia de Castelló*, 32, pp. 43-61.
- Olmos, R. (ed.) (1992), *La sociedad ibérica a través de la imagen* [catálogo de la exposición], Madrid, Ministerio de Cultura.
- Olmsted, Garrett S. (1976), “The Gundestrup Version of *Táin Bó Cúailnge*”, *Antiquity*, 50, pp. 95-103.
- (1979), *The Gundestrup Cauldron: its archaeological context, the style and iconography of its portrayed motifs, and their narration of a Gaulish version of Táin Bó Cúailnge*, Bruselas, Latomus.
- Pardee, Dennis (1998), “Les documents d'Arslan Tash: authentiques ou faux?”, *Syria*, 75, pp. 15-54.
- Paz Torres, Margarita (2019), “Saludadores, perros rabiosos y lobos: de bestias demoniacas y otras metamorfosis”, *Revista de Literaturas Populares*, xix-1, pp. 109-152.
- Pedrosa, José Manuel (2006), “La *Novella de Nastagio* (*Decamerón* v. 8) entre sus paralelos: un *exemplum* de Cesáreo de Heisterbach, una superstición andaluza, una leyenda irlandesa”, *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, xii, pp. 179-186.
- (2017), “Los perros de Dios y los perros del diablo”, en Claudia Carranza Vera y Claudia Rocha Valverde (eds.), *Del inframundo al ámbito celestial: entidades sobrenaturales de la literatura tradicional hispanoamericana*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, pp. 113-137.
- Pfiffig, Ambros Josef (1975), *Religio Etrusca*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Pinheiro Maciel, M. J. (1980), “O *De correctione rusticorum* de S. Martinho de Dume”, *Bracara Augusta*, 34, pp. 483-561.
- Podolinská, Tatiana (1996), “Odvrátená strana bratislavskej keltskej mince s legendou MACCIVS”, *Slovenský národopis / Slovak Ethnology*, 44 (2), pp. 143-158.
- Prada, José Manuel de (ed.) (1994), *Cuentos populares irlandeses*, Madrid, Siruela.
- Raddatz, Klaus (1969), *Die Schatzfunde der Iberischen Halbinsel vom Ende des Dritten bis zur Mitte des Ersten Jahrhunderts vor Chr. Geb.*, Berlín, De Gruyter.
- Robertson, Martin (1988), “Eurynomos”, en *Lexicon ionographicum mythologiae classicae*, iv/1, Zürich, Artemis, p. 109.
- Roscher, Wilhelm Heinrich (ed.) (1884-1937), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, B. G. Teubner.

- Ruiz Díaz, Rodolfo (1975), “Narración y pintura: Nastagio degli Onesti”, en Alma Novella Marani (ed.), *Giovanni Boccaccio, 1375-1975: homenaje en el sexto centenario de su muerte*, La Plata, FaHCE-UNLP, pp. 135-147.
- Sáez-Angulo, Julia (2023), “Leyenda del perro negro junto al Real Monasterio de El Escorial”, *La Mirada Actual*, 13 de enero de 2023 <<https://lamiradaactual.blogspot.com/2023/01/leyenda-del-perro-negro-junto-al-real.html>> [consulta: 17/6/2025].
- Sánchez Meco, Gregorio (1995), *El Escorial: de comunidad de aldea a villa de realengo*, El Escorial, Ayuntamiento de El Escorial.
- Schattner, Thomas G., María Mariné Isidro, Michael Koch y Nicola Geldmacher (2006), “Bericht über die Kampagnen der Jahre 2004/05 im Heiligtum des Vaelicus in Postoloboso (Candeleda, Prov. Ávila)”, *Madrider Mitteilungen*, 47, pp. 193-220.
- Sigüenza, José de (1605), *Tercera parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo...*, Madrid, Imprenta Real; ed. digital, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2022.
- Skoglund, Pontus, Erik Ersmark, Eleftheria Palkopoulou y Love Dalén (2015), “Ancient wolf genome reveals an early divergence of domestic dog ancestors and admixture into high-latitude breeds”, *Current Biology*, 25, pp. 1515-1519.
- Stejskal, Martin (1991), *Labyrintem tajemna, aneb, Průvodce po magických místech Československa*, Praha, Paseka.
- Steuernagel, Dirk (1998), “Der Freskenzyklus der Tomba François: Versuch einer Deutung”, *Das Altertum*, 44 (1), pp. 31-46.
- Stone, Alby (2005), “Infernal Watchdogs, Soul Hunters and Corpse Eaters”, en Bob Trubshaw (ed.), *Explore Phantom Black Dogs*, Loughborough, Heart of Albion, pp. 36-56.
- Szilágyi, János György (1997), “Olta”, en *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, VIII/1, Zürich, Artemis, pp. 35-37.
- Thalmann, Olaf, et alii (2013), “Complete mitochondrial genomes of ancient canids suggest an European origin of domestic dogs”, *Science*, 342, pp. 871-874.
- Varner, Gary R. (2007), *Creatures in the Mist. Little People, Wild Men and Spirit Beings around the World: a Study in Comparative Mythology*, Nueva York, Algora Publishing.
- Vicente de la Fuente, M. (2001), *El eremitismo visigótico y mozárabe en la Meseta Norte*, León.
- Vidal-Naquet, Pierre (1981; reed., 2005), *Le chasseur noir: formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, La Découverte.
- Voigt, Frederick Augustus (1886), “Eurynomos”, en Wilhelm Heinrich Roscher (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, B. G. Teubner, 1, p. 1427.
- Warsage, Rodolphe de (con la colab. de Michel Elsdorf) (1938; reed., 1998 y 2007), *Sorcellerie et cultes populaires en Wallonie: coutumes, magie et prières*, Lieja, Noir Dessin.
- West, Morris L. (2007), *Indo-European poetry and myth*, Oxford, Oxford UP.
- Woodford, Susan, y Jeffrey Spier (1992), “Kerberos”, en *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, VI/1, Zürich / Múnich, Artemis, pp. 24-32.
- Wright, Thomas (1846), *Essays on subjects connected with the literature, popular superstitions, and history of England in the Middle Ages*, 1, Londres, John Russell Smith.
- Zamora, José-Ángel (2003), “Textos mágicos y trasfondo mitológico: Arslan Tash”, *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, 20, pp. 9-23.
- Zúñiga Rodríguez, Jorge (2017), “Béjar y la leyenda del perro negro de El Escorial” <<https://ccasnm.blogspot.com/2017/02/bejar-y-la-leyenda-del-perro-negro-de.html>>.