

El rito propiciatorio de la fecundidad humana en el entorno del antiguo alcornocal de San Ramón de Bealo (Boiro, A Coruña), y otros testimonios de dendrolatría

MILAGROS TORRADO CESPÓN*
FERNANDO ALONSO ROMERO**

Sumario

Los árboles tienen un significado especial en muchos ritos curativos o propiciatorios, entre ellos, el de la fecundidad. En este artículo presentamos el caso de la cristianización de uno de ellos que ha provocado que el rito se divida en dos similares y, como complemento, varios ejemplos de ritos parecidos, tanto en Galicia como en el resto de Europa.

Abstract

Trees have a special meaning in various curative or propitiatory rites, among them, those related to fertility. In this article we expose the Christianization of one of them which provokes the breakup of the rite into two similar ones, and, as a complement, several examples of similar rites in Galicia and in the rest of Europe.

En el mundo rural gallego se continúan conservando numerosas prácticas tradicionales relacionadas con la fertilidad humana. Algunas, como la que vamos a ver en este estudio, es difícil saber con precisión desde cuando se han venido realizando, pues sus características nos remiten a tiempos muy remotos, como ocurre con la mayoría de las prácticas a las que se recurre para solucionar los problemas causados por la esterilidad humana. Los numerosos ritos se efectúan generalmente en el entorno de las ermitas en donde se venera alguna imagen cristiana, supuestamente dotada de virtudes milagrosas para que las parejas puedan tener descendencia. Con el fin de contribuir a la realización de esa esperanza, no es raro que se realice el acto sexual en las proximidades del lugar sagrado, generalmente encima de una piedra de las muchas que rodean a los santuarios. También es frecuente que acudan a una «fuente santa» para beber el agua que suponen milagrosa y que, entre otras virtudes, favorece el embarazo. Incluso se introducen en el interior de cavidades rocosas con el fin de que el agua que gotea del techo les caiga sobre el bajo vientre (Bande Rodríguez, 1999: 497). Pero, sobre todo, son dignas de destacar las propiedades mágicas de la fecundidad que desde tiempo inmemorial se atribuye en Galicia a determinadas rocas y sepulcros; principalmente si están cercanas a una iglesia

* **Milagros Torrado Cespón** se doctoró en la Universidade de Santiago de Compostela en 2011 con una tesis sobre el mal de ojo en las Islas Británicas. Sus campos de investigación son la antropología lingüística y el folclore. Actualmente es profesora en la Universidad Internacional de La Rioja.

** **Fernando Alonso Romero** posee una extensa carrera como investigador en el campo de las costumbres y tradiciones populares. Es catedrático de Historia y Cultura de los países de habla inglesa por la Universidade de Santiago de Compostela.

cristiana, pues son los componentes básicos para conseguir una concepción segura. Además de recurrir, tanto en España como en Portugal, a los poderes salutíferos de las aguas de las llamadas «fuentes santas», las mujeres que desean tener hijos ponen grandes esperanzas en los baños en el mar; a los que acuden para recibir el poder propiciatorio de la fecundidad atribuido al embate de nueve olas en sus cuerpos. No es insólito tampoco que se decidan a tomar determinados brebajes y a utilizar talismanes, así como otros objetos que supuestamente favorecen la preñez. (Domínguez Moreno, J. M. 1989. Alonso Romero, F. 1982). En la comarca del Barbanza (A Coruña), era tradicional que las mujeres que deseaban tener hijos, acudieran a las doce de la noche al crucero de Moldes, en el Ayuntamiento de Pobra do Caramiñal, para dar tres vueltas a su alrededor, sin hablar con nadie. A continuación, con agua bendita y *unto* (grasa de cerdo) se hacían la señal de la cruz en el vientre y en los genitales. Cuando se suponía que la causa de la esterilidad se debía al «mal de ojo», se recurría a una *meiga* (bruja), la cual se encargaba de quemar una pieza de ropa de la supuesta persona que lo causaba, y de ir después al crucero para ofrecer agua bendita (Pereira Poza, A. 2001: 33).

En esta comarca encontramos también otro rito, relacionado igualmente con la fertilidad, que se llevaba a cabo en los cruces de los caminos. En este caso, la mujer ya embarazada y temerosa de que el parto no llegase a buen término, acudía con su marido a un cruce de caminos, y allí su esposo le ataba las manos. Así, maniatada, permanecía la mujer en espera de que pasara por allí alguna persona. Cuando, al fin, ésta aparecía, el marido llamaba su atención y le preguntaba: *Mira, ¿que se lle fai aos presos?* (Mira, ¿qué se le hace a los presos?). Entonces la persona debía responder: *Os presos sóltanse* (Los presos se sueltan). Ante lo cual el marido insistía con el siguiente ruego: *¿Fas, logo, o favor de soltar aquí?* (¿Haces, entonces, el favor de soltar aquí?). El desconocido la libraba de las ataduras y así se suponía que el embarazo llegaba a su término sin problemas. Existía igualmente otra opción para estos casos en los que había dificultades para tener hijos. Consistía en realizar un bautizo antes del parto, el llamado bautizo intrauterino. Como el caso anterior, la mujer embarazada tenía que esperar en un cruce de caminos o delante de un *cruceiro* la llegada de un desconocido al que le pedía que le «bautizase o neno na barriga» con un poco de agua. Es evidente que las consecuencias sorprendentes que tiene el agua sobre la fertilidad de la tierra, influyó lógicamente en la visión humana de la fecundidad. De ahí que la mujer, para ser fecunda, al igual que la tierra fértil, necesite recurrir al poder prodigioso del agua con el fin de tener los hijos que por diferentes motivos biológicos, la naturaleza no se los concede con facilidad (Junceda Avello, 1981: 101-103). Y uno de los procedimientos a los que recurría la mujer gallega que tenía malos antecedentes obstétricos, consistía en realizar un bautismo anticipado con la esperanza de que con ese rito no se le muriera el hijo esperado. Para conseguirlo, tenía que ir a un río sobre el que hubiera un puente y esperar allí a que diesen las doce de la noche para pedirle al primer hombre que pasara que le bautizase al que todavía estaba en su vientre. El ruego tradicional que se pronunciaba era el siguiente: «hombre de buena ventura, engéndrame esta cintura». Debido a la popularidad de este rito, nadie se negaba a su petición y ambos bajaban al río, se metían en el agua y la mujer se levantaba la falda para que el hombre vertiera sobre su vientre las aguas del bautismo solicitado. En otros casos se recogía el agua del río desde lo alto del puente con una jarra atada a un cordel, y se efectuaba el bautismo generalmente en la parte central del puente. Señala Fraguas Fraguas (1990: 26) que a veces se celebraba después una cena, y terminada ésta se echaba toda la vajilla, mantel, cubiertos y todo lo sobrante al agua,

efectuando esta acción de espaldas al río. Al concluir la ceremonia la mujer se cambiaba de ropa y generalmente, si la criatura llegaba a nacer, la persona que había efectuado el bautismo estaba moralmente obligada a ser su padrino (Lis Quibén, 1980: 226). No es difícil ver en este rito del bautismo intrauterino, así como en el rito oferente de toda la vajilla a las aguas del río, la pervivencia de un antiguo culto a una divinidad acuática fecundante (Alonso Romero, F. 2004: 474). El bautismo anticipado se efectuaba en el sur de Galicia, en el norte de Portugal y, según cita Van Gennep en su *Manuel de folklore français*, también en Francia (Pereira Poza, 2001: 60). En Asturias se realizaba el bautismo prenatalicio en la zona colindante con Galicia. El día elegido solía ser el último sábado de cualquier mes del año y el rito que se seguía era el mismo que en Galicia (Fernández García, 2002: 1043). La Iglesia de Portugal, en sus intentos por acabar con el bautismo intrauterino, difundió la noticia de que quien lo realizaba

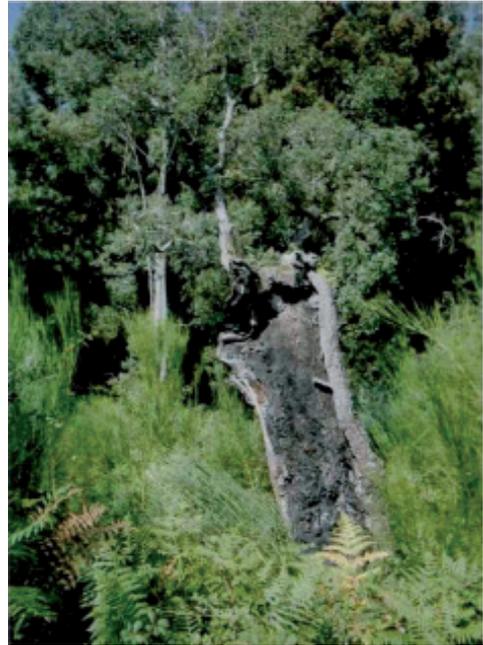


Fig. 1.- Sobreira furada (fotografía de la autora).

era el Diablo. Sobre todo, el que se solía efectuar en el llamado puente de la Misarela, en Rabagão (Ayuntamiento de Guarda). La futura madre iba a dicho puente a la media noche y se bañaba en las aguas que supuestamente bendecía el Diablo, aunque lo más frecuente era que el vientre materno recibiera el bautismo en el puente, tarea que, al igual que en Galicia, la realizaba la primera persona que intentaba atravesarlo. Era creencia, atestiguada ya en el siglo XVII, que si la criatura llegaba a nacer, gracias a las virtudes del agua que supuestamente pertenecía al Diablo, de adulto sería un buen curandero, pero si era niña, en este caso sería hechicera (Araújo, 1997: 51-52. Alonso Romero, F. 2004: 475).

En Galicia se localizan 18 santuarios impetratorios de la fecundidad humana: 7 en la provincia de A Coruña, 8 en Pontevedra y 3 en Ourense. Comprobándose su ubicación dominante en la franja costera atlántica, principalmente en su mitad sur, con mínima incidencia en el interior (16, 6 %) (Carro Otero, J. y Masa Vázquez, M.^a del C. 1981: 242). Creemos que esa distribución geográfica de los santuarios impetratorios de la fecundidad humana es muy probable que haya sido determinada también por el origen histórico de algunas de esas prácticas para favorecer la fecundidad, como es el caso de la que vamos a describir en este trabajo, cuyo germen remoto procede de culturas mediterráneas, que al igual que otras prácticas y creencias conservadas en el folklore gallego, llegaron a las costas atlánticas de la Península Ibérica por vía marítima. Algunas mucho antes de la aparición de la Hispania romana. El santuario más cercano al culto a la fertilidad que analizamos en este trabajo, está dedicado a la Virgen de la Esclavitud, que se encuentra cerca de la vía romana Bracara-Lucus, a medio camino entre Padrón y Santiago de Compostela. Este santuario continúa siendo visitado por los matrimonios que desean

tener hijos, y por las parejas infértiles; al igual que también acuden a la iglesia parroquial de Iria Flavia, en Padrón (A Coruña), para acostarse encima de un sarcófago en el que dicen que yace un «Corpo Santo» que devuelve la salud y concede hijos.

Ya hablando concretamente del tema y lugar que nos ocupa, hemos de decir que todavía no hace aún muchos años se decía en Bealo, en la comarca del Barbanza (A Coruña) y en parroquias colindantes que los niños venían de la *sobreira* (alcornoque) de San Ramón. Tradicionalmente, las mujeres de toda la comarca del Barbanza acuden el 31 de agosto a San Ramón de Bealo cuando están embarazadas para pedir al Santo un buen desenlace del parto, substituyendo a los ritos que en otros tiempos venían haciendo las parejas en ese alcornoque, porque se decía que precisamente era del interior de los alcornoques huecos de donde procedían los niños. Esta práctica se acabó trasladando a la conocida como *a sobreira furada* (el alcornoque hueco), situado a unos dos kilómetros de la capilla de San Ramón, en el lugar conocido como A Armada, adonde van las parejas a «buscar bebés», como se les decía a los niños del lugar. Esta tradición no puede ser datada con exactitud, pero los habitantes más ancianos de la parroquia recuerdan como sus abuelos les hablaban de los niños que venían de la *sobreira furada*, lo que significa que la práctica estaba bien arraigada en el siglo XIX. La cercanía de la capilla de San Ramón a la famosa *sobreira furada*, nos hace pensar en la posibilidad de que en ésta se mantuviese vigente un rito realizado con anterioridad en el campo donde ahora se ubica la capilla y en el que casi ya no quedan alcornoques. (Fig. 1).

La capilla de San Ramón Nonnato fue consagrada el 22 de agosto de 1758 por el entonces cura párroco Don Joseph Bravo de Castro. En el acta fundacional este cura manifiesta que puesto que siempre había tenido gran devoción a San Ramón, decidió construirle una capilla en un terreno de su propiedad llamado *Outeryriños*. Mando hacer también una imagen de este Santo, corriendo él personalmente con todos los gastos (Fig. 2). Sus feligreses le apoyaron y ya en 1739 se efectuaron las primeras donaciones, procedentes de tres hombres llamados: Gregorio Resúa, Francisco de Otero y Afonso Alcalde, que cedieron sus terrenos para dotar al Santo de propiedades. Durante muchos años se mantuvo esta generosa práctica, y las parejas que lograban concebir gracias a la intercesión de San Ramón, le regalaban terrenos o cereales en agradecimiento. Como consecuencia, las «propiedades» del Santo fueron creciendo año tras año, hasta que en 1754 se empezó la construcción de la capilla con la ayuda de los canteros Diego Francisco Fontela y Bonifacio Parada; cuyos salarios fueron pagados por el párroco Joseph Bravo de Castro. Cuatro años después, el 22 de agosto de 1758, la capilla se consagra y comienza el culto con la tradicional devoción a San Ramón. Dicho párroco, con la intención de perpetuar el culto a este Santo dejó escrito en el acta fundacional que los sacerdotes que le sucedieran estarían obligados a tener una novena en honor a San Ramón y que serían responsables de los terrenos del mismo. Desde entonces estos terrenos se han venido alquilando a los vecinos, y en un documento de 1928 (Fig. 3) vemos cómo un sacerdote aparece como sucesor de Joseph Bravo de Castro y responsable de dichos terrenos. Aunque esta práctica ya no se lleva a cabo, el actual párroco tiene en su posesión los documentos para poder alquilar las tierras a los vecinos del lugar. Pero quizá el cambio más importante para esta parroquia fue que Joseph Bravo de Castro ordenó asignar un sacristán a la capilla de San Ramón, con la particularidad de que debía saber leer y escribir para así poder enseñar a los niños del lugar (Fig. 4). Con el paso de los años esta encomiable decisión tuvo como resultado final la construcción de una escuela al lado de la capilla (Fig. 5). Por lo tanto,

Joseph Bravo de Castro no solamente construyó un templo, sino que también facilitó un lugar para reunirse y para aprender y, por supuesto, para la veneración de un Santo cristiano. Cada 31 de agosto muchas personas se levantan temprano para ocupar un buen lugar cerca de la capilla y poder disfrutar de la fiesta. Hay algunas que prefieren ir varios días antes y acampar en el campo en el que antiguamente estaba el alcornocal. A lo largo de todo ese día se celebran varias misas a las que acude multitud de gente, especialmente mujeres embarazadas que vienen a pedir al Santo un buen desenlace o un hijo varón. Todas ellas abandonan el lugar de la fiesta portando en sus manos una ramita de boj, con la que previamente han tocado la imagen de San Ramón. En el fondo remoto de esta tradición pervive una creencia pagana según la cual el boj posee propiedades apotropaicas contra las malas influencias (Baker, 2008: 32).



Fig. 2.- Capilla de San Ramón e imagen del santo (fotografía de la autora).

Hoy en día la gente considera que la celebración de la festividad de San Ramón es un culto cristiano, y teniendo en cuenta el texto del acta fundacional de su capilla es evidentemente a este Santo a quien se le dedica. Sin embargo, su culto en el antiguo alcornocal de Bealo (Boiro, A Coruña) se fundamenta en tradiciones anteriores. Para demostrarlo, debemos recurrir a un análisis de los elementos que dieron lugar a la cristianización de ese lugar. La primera pista nos la ofrece la fecha de su celebración: el 31 de agosto. En el calendario tradicional de origen céltico, todavía vigente en el área atlántica europea, agosto era un mes dedicado al dios solar, identificado como Lugh, al que se le rendían cultos relacionados con la fertilidad y, sobre todo, con la cosecha principalmente del trigo y del centeno (MacNeill, 1962). No resulta por ello sorprendente que se fijara en el mes de agosto la festividad de un Santo relacionado con las creencias cristianas tendentes a favorecer la fecundidad. Aunque los primeros días de agosto eran en la tradición céltica los más apropiados para la celebración de los ritos de Lughnasa (la fiesta dedicada al dios Lugh), el mes de agosto está dedicado por completo a este dios. Pero hay también otras claves que nos remiten al origen pagano de la tradición de San Ramón de Bealo. El lugar mismo en el que se encuentra su capilla se conoce con el nombre de «Outeyriños», palabra que procede del latín «altarium», con el sentido de «elevado» y también con el significado de «lugar sagrado», lo que indica que en ese lugar se llevaba a cabo algún rito. Debemos prestar atención al significado religioso que han tenido en Galicia los *outeiros*, puesto que el emplazamiento geográfico de la iglesia de San Ramón precisamente en un *outeiro* no fue casual. Ese topónimo es un diminutivo de la palabra *outeiro* cercano al cual había un bosque de alcornoques cuyos ejemplares han ido desapareciendo con el paso de los años debido a un incendio y a la tala indiscriminada. La finalidad de la capilla de San Ramón fue, sin duda, centralizar en san Ramón las devociones populares que se debían de celebrar en ese *outeiro* y con las que dicho párroco no debía estar muy de acuerdo. El *outeiro* es, tanto en Galicia como en Portugal, una elevación o colina, generalmente cercana a un núcleo de población, en el que antiguamente existía un lugar de culto, probablemente desde los indoeuropeos de la Edad del Bronce, que sufrió

alteraciones e influencias y que pervivió durante los tiempos romanos e incluso bajo el poder de la iglesia medieval. En los *outeiros* era en donde se encontraban los altares primitivos, frecuentemente constituidos por una simple roca con cazoletas para las ofrendas destinadas a las divinidades con el fin de obtener soluciones a los problemas humanos, en su mayoría relacionados con la fertilidad y fecundidad. En sus cumbres se realizaban también rogativas, ritos impetratorios, congratulatorios, etc. De tal manera que muchos de los santuarios, iglesias o capillas, sobre todo los que están en los montes, tuvieron su origen en el culto pagano a la divinidad del *outeiro* que allí había existido (Monteagudo, 1996: 55). Estas características son muy fáciles de probar en el caso que nos ocupa, dada la existencia de numerosos petroglifos muy cercanos a la capilla de San Ramón (Figs. 6 y 7). Estas cazoletas y diseños de épocas diferentes son fiel testimonio de la importancia ancestral del lugar. El significado de estos petroglifos no puede asegurarse, pero todo indica que tenían alguna función ritual. Los arqueólogos datan estos diseños en la Edad del Bronce, aunque algunos cruciformes y signos, posiblemente de los romeros que dejaban allí constancia de su paso, podrían ser de la Edad Media, e incluso posteriores. Es importante señalar también la presencia de un petroglifo que ha sido identificado como la representación de una serpiente en una roca cercana al lado sur de la capilla y que actualmente es difícil de distinguir. La existencia de una serpiente en este lugar es otro indicio de la celebración de antiguos rituales relacionados con la fertilidad y con una simbología fálica (Horward, C. 1909, 156). De ahí la posibilidad de la continuidad bajo una divinidad cristiana de ritos y cultos que en otros tiempos estarían vinculados a una divinidad pagana.

En esos petroglifos hay que destacar el elevado número de cazoletas o *coviñas*. Se desconoce todavía su verdadera finalidad, pues sobre ellas existen variadas hipótesis. Algunos consideran que representan cuerpos astrales o almas. Una de las posibilidades es pensar que son la representación de las almas de los bebés que las parejas pedían en sus ritos paganos. Podrían, por lo tanto, ser el testimonio físico de estas peticiones: lo que quiere decir que la persona que acudía a ese *outeiro* con el fin de realizar algún rito de fertilidad grababa una cazoleta sobre la roca para dejar constancia visible de su intención. Otra posibilidad es que, en caso de haber obtenido el hijo deseado, el devoto o la devota suplicante regresara al lugar para testificar gráficamente la efectividad del rito o de la súplica que había realizado previamente. Es evidente que no podemos demostrar ninguna de estas hipótesis y que en este sentido la incógnita se mantiene todavía. El significado de las cazoletas es uno de los temas de investigación de los estudiosos de los petroglifos europeos que más hipótesis ha suscitado. Se trata de diseños que se encuentran en la franja atlántica europea en contextos arqueológicos que van desde el Neolítico hasta el siglo XIX, motivo por el cual resulta tan difícil averiguar con certeza absoluta su primitiva función.

De sobra es conocida en España la devoción a San Ramón Nonato al que las mujeres, deseosas de descendencia, acuden con peticiones y ofrendas (Domínguez Moreno, 1989: 383). En Asturias es uno de los santos que más devoción tiene entre las mujeres; las embarazadas le suelen ofrecer misas «para salir con bien» (JuncedaAvello, 1981: 192). En el cancionero popular gallego quedan testimonios de su relación con el parto:

*As mulleres cando paren
Acórdanse de San Ramón,
E cando os están facendo
Nin Santo nin devoción.* (Río Corbacho, 2010: 36).

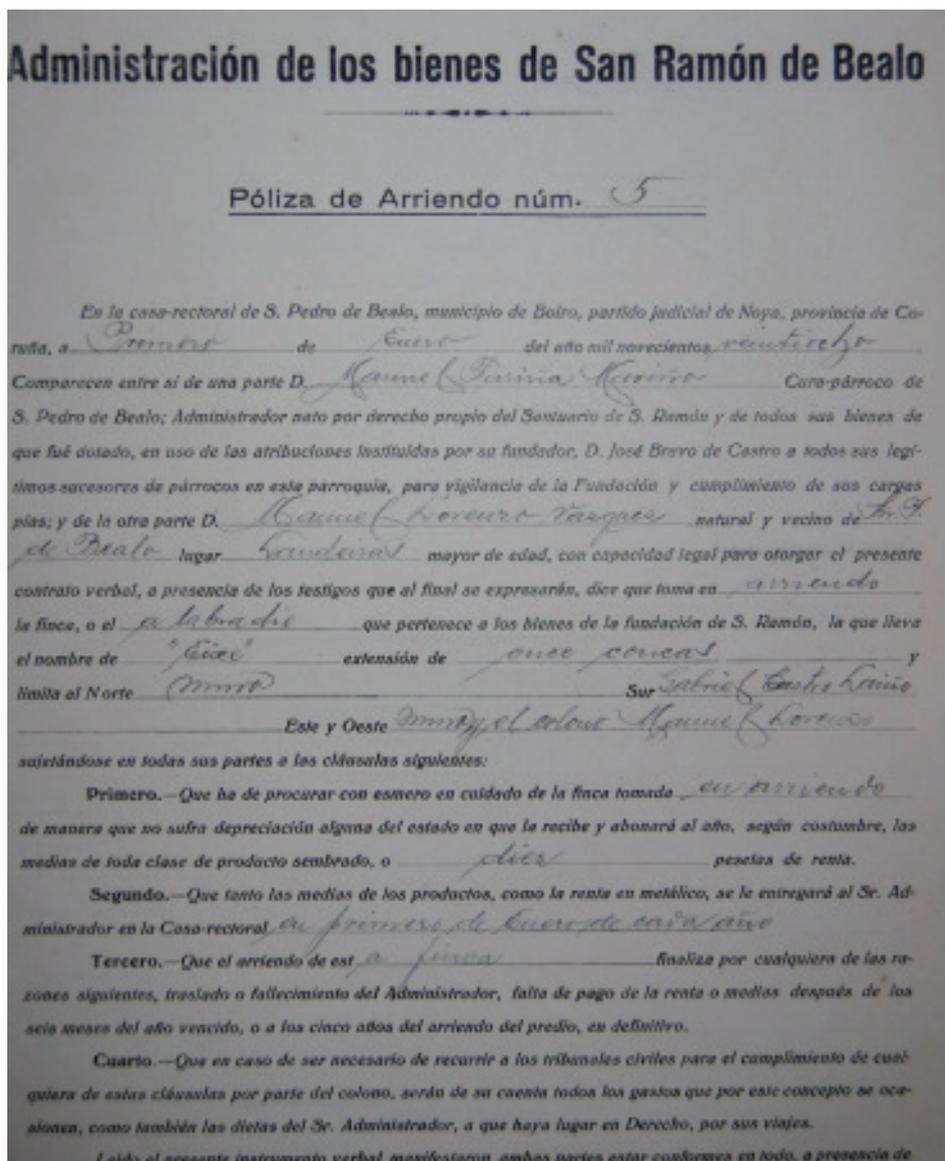


Fig. 3.- Detalle de una póliza de arrendamiento de 1928 (fotografía de la autora).

San Ramón Nonato se llama así porque fue extraído del vientre de su madre cuando ésta ya había muerto. Nació en Portell (Lleida) en 1204, por eso en el refranero catalán también se conservan algunas oraciones y dichos populares:

Per San Ramón

Fila tot el món.

Per San Ramón

Orenetes per tot el món. (Río Corbacho, 2010: 246).

En la provincia de A Coruña hay cuatro importantes romerías dedicadas a San Ramón Nonato: la de San Ramón de Ser, en Santa Comba; la de San Ramón de Sillobre, en Narón; la de San Ramón de Doroña, en Vilamaior, y la San Ramón de Bealo, en Boiro, que atrae a fieles de toda la península del Barbanza. En todas estas romerías las parturientas suelen llevar velas tan grandes como sus estaturas (Pereira Poza, A. 2001, 108), aunque la tradición en la parroquia Boirense ha decaído con el paso de los años.

Otros testimonios del culto a los árboles en Galicia

Además del culto al alcornoque de San Ramón, en Bealo, que acabamos de ver, quedan en Galicia otros testimonios de dendrolatría, que debemos mencionar para comprender mejor la importancia que todavía tienen algunos árboles en determinados ritos que se efectúan en las ermitas y en las romerías, aunque es evidente que esas devociones no son exclusivas de Galicia, pues las encontramos también en otros países; por ejemplo, en Irlanda uno de los lugares en los que rendía culto al roble era en la llamada «Iglesia del roble» (*Cill-dara*) actualmente Kildare, fundada por Santa Brígida. Se decía que esta Santa había bendecido un gran roble que allí había, y al que se le atribuían gran número de milagros, pues también en Irlanda al roble se le relacionaba con propiedades que tenían que ver con la fortaleza y la fertilidad (Mac Coitir, 2008: 61). Pero también en otros muchos lugares de Europa se le atribuían a este árbol incluso propiedades curativas, como en Tiraña (Laviana, Asturias), en donde todavía a mediados del siglo XX se creía que para curarse de la ictericia, había que visitar un roble durante nueve amanecidas del mes de mayo y pronunciar la siguiente oración:

*A verte vengo, carbayo,
entre la Luna y el Sol;
quítame la calentura
y devuélveme el color.* (Martínez, 1995: 198).

Aunque también en Asturias se utilizaban las hojas del roble para curarse las úlceras cancerosas (Cabal, 1987: 577-578). Generalmente solían ser robles en cuyas inmediaciones casi siempre hay una capilla porque la divinidad cristiana que se venera en muchas ermitas rurales, comparte a medias con el árbol el fervor popular de fieles ansiosos de salud y de fecundidad. En Vilardofranco (A Coruña), un roble conocido como el *Carballo de San Antonio* es considerado por los devotos como la representación vegetal de su patrono, y a él acuden cada vez que necesitan su ayuda sobrenatural, sobre todo para conseguir pareja o hijos. El rito para obtener esos favores consiste en introducir siete piedras en el interior de un hueco del tronco situado a cuatro metros de altura (Palacios Palomar, 2000: 65-66). Este rito de lanzamiento de piedras con fines propiciatorios se realiza también en otras localidades de Galicia y está relacionado con la vieja costumbre de arrojar piedras a los llamados *amilladorios*, que son montones de piedras que dejan los peregrinos al borde del camino al pasar por una encrucijada. Su finalidad es oferente y también como testimonio de paso; aunque su origen está relacionado con el culto a los muertos (Alonso Romero, 2012).

También en Mourente (provincia de Pontevedra) es muy conocido el *Carballo de Santa Margarida*, un viejo roble de casi ocho metros de diámetro que se encuentra

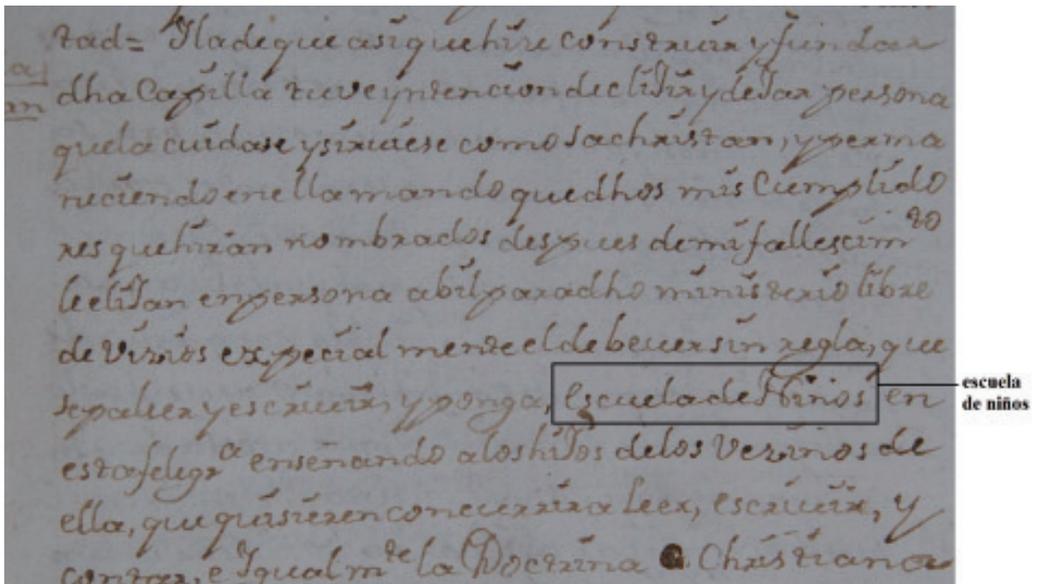


Fig. 4.- Detalle del acta fundacional donde se hace referencia a la «escuela de niños» (fotografía de la autora).

delante de la capilla románica de esta Santa. Es el último ejemplar de un antiguo bosque que se conocía con el nombre de «*Carballeira dos Gafos*» (leprosos), en el que también había una fuente, cuyas aguas acostumbraban a utilizar los enfermos de lepra y de otras enfermedades cutáneas. De todos modos, la veneración principal que recibía el roble tenía que ver con la felicidad de los matrimonios, pues se decía que toda pareja que se sentara a su lado se casaría y tendría descendencia (Rodríguez Dacal, 2007: 64-65).

Todavía en el siglo XVIII se rendía un importante culto a un gran roble en las cercanías de la iglesia de Santa Mariña de Aguas Santas, en la provincia de Ourense:

Entre las quiebras de las ásperas Montañas, à un quarto de legua de Armea, y a la parte del Oriente, se vè, y se visita oy con veneración un grande, y viejo roble, à quien llaman el Carballo de Santa Marina todos los Naturales. Junto a este roble ay una grande piedra, y en ella dos cóncavos, ó roturas, en que sin verse el manantial, jamás se agota el agua, de que acuden à beber los dolientes, y con que le rocían las personas achacosas. En la misma piedra ay un asiento solo, acomodado, y capaz para una niña; y aquí es tradición muy común, que la Santa oraba, y hilaba, mientras que alrededor pastaban las ovejas, fiadas a su custodia. Lo anoso, y revejido del árbol, no desmiente la duración de los siglos; cuya veneración se confirma con un notable milagro, que se representa en una antiquísima pintura, que se ve en la pared de la iglesia de Santa Marina, y demuestra, al parecer, quatro o cinco siglos de antigüedad (Muñoz de la Cueva, 1726: 39-40).

Ese exvoto describe lo que le sucedió a un campesino que quería talar el roble de la Santa para utilizar su madera, a pesar de las advertencias de sus vecinos. Pero el hacha se desvió y le rompió un brazo. El leñador arrepentido por lo que había intentado hacer, reobró su brazo por intercesión de la Santa. La historia de este roble se asemeja mucho a

la que mencionábamos anteriormente sobre Santa Brígida, la Santa más venerada en Irlanda, de la que se decía que sentía un cariño especial por un roble bajo cuyas ramas esta Santa había construido su eremitorio y cuyo tronco todavía se mantenía en pie a finales del siglo X. La gente le tenía tanto respeto que nadie se atrevía a talarlo. Es muy probable que el origen de esta leyenda piadosa se deba al mito de Diana y su famoso roble de Nemi, en donde estaba su templo; por eso se la llamaba *Diana Nemorensis* (Diana de los bosques). Otros santos irlandeses como Columcille, el fundador del monasterio de Kells, también tenía su eremitorio bajo un roble, al igual que el santo escocés del siglo VII, San Maree (Cook, 1906: 325-326).

Antecedentes de la dendrolatría relacionada con la fecundidad humana y su pervivencia en el folklore europeo

Aunque las referencias a otros árboles distintos del alcornoque son más numerosas, en España conocemos que también se hablaba en la provincia de Zamora del alcornoque de Santiz, que aún se encuentra cerca de la carretera de Zamora a Ledesma, después de pasar Peñausende. De él se decía que venían los niños, y que salían del enorme hueco que tiene su tronco, que es una clara coincidencia con el caso gallego que presentamos al principio de este estudio.

Cuenta el historiador Plinio que ya desde antiguo los bosques eran los templos de los dioses, y que incluso en su época, siglo I, los campesinos seguían honrando con cultos propios de otros tiempos a los árboles de gran tamaño que relacionaban con los dioses. Incluso ahora, dice Plinio, rendimos culto a los bosques sagrados, y el silencio que reina en ellos nos sobrecoge tanto como las imágenes que resplandecen con el brillo del oro y del marfil (*Hist. Nat.* XII, 3). Los antiguos griegos relacionaban al roble con Zeus, al laurel con Apolo, al olivo con Atenea y al mirto con Afrodita (Quantz, 1898: 474). De todos modos, en la Península Ibérica son muy pocos los datos que se conocen sobre el culto a los árboles en la Antigüedad. El caso más explícito es la mención a un *sacrum Buradonis illicetum*, que recoge Marcial en su obra (*Martialis Epigramas*, 4.55.23. Arenas Esteban. 2010: 93). Pero todavía quedan vestigios de esa dendrolatría en algunas tradiciones y creencias cristianas que se manifiestan principalmente en las romerías, como en la famosa de San Andrés de Teixido, a donde se acude para conseguir marido, gracias a las virtudes de la llamada *herba namoradeira* (hierba de enamorar) (*Armenia marítima*) (Alonso Romero, F. 1991).

Sin embargo, en todos los países europeos perviven determinadas manifestaciones populares de origen pagano, relacionadas con determinados árboles, que sobresalen por su tamaño o antigüedad. Suelen encontrarse cercanos a un ermita y dedicados a la divinidad cristiana que vino suplantarse el culto que allí se rendía a un *numen* pagano. El roble suele ser el más venerado, sobre todo en las Islas Británicas, muy probablemente por su relación con los druidas y el muérdago, que solían cortar con una hoz de oro. El filósofo griego Máximo de Tiro cuenta en el siglo II d. de C. que los celtas veneraban a Zeus, pero su imagen era la de un gran roble (2005, II, 81).

Son muy numerosas las leyendas y relatos del norte de Europa que se conservan sobre el roble; pero sin duda, las más cercanas al tema que aquí tratamos, tienen que ver con la supuesta existencia de un espíritu que habita en su interior, y al que se considera responsable de las virtudes que se le atribuyen a este árbol, sobre el cual en Gran Bretaña se suele recordar el siguiente dicho popular: las hadas habitan en los viejos robles (*Fairy folk / Are in old oaks*); y hay algunos, como el longevo *Big Belly Oak*, en el bosque de

Savernake (Wiltshire, Inglaterra), del que se dice que cualquiera que dance desnudo a su alrededor durante doce vueltas y en el sentido contrario a las agujas del reloj, se encontrará con el diablo (Hooke, 2010: 103-200). Lo cual es una evidente visión cristianizada de un viejo culto de fertilidad que se realizaba en torno a ese árbol, como podemos ver también en la siguiente tradición festiva que todavía se celebraba en Galicia a mediados del siglo XX. En el mes de mayo, al terminar la labranza de ese mes, los campesinos de la península del Morrazo (Pontevedra) celebraban un baile



Fig. 5.- Capilla y escuela en la actualidad (fotografía de la autora).

en la robleda de Remeirás, en Ameixoadá, con motivo de la fiesta de los *carballos* (robles). (Taboada Chivite. 1957: 129). Los hombres danzaban en calzoncillos en torno a un gran roble viejo, dentro del cual, en una grieta de su gruesa corteza, habían colocado una rama del árbol con bellotas y un muñeco toscamente labrado, que decían que representaba al Santo y que mostraba un enorme falo. El baile se realizaba al son de una gaita que tocaba uno de los campesinos subido a un roble. Al terminar la danza intervenían las mujeres que también bailaban en torno al roble, pero vestidas con traje de fiesta.¹ Con la llegada de la guerra civil española se suprimió ese baile, y su correspondiente romería pagana no volvió a celebrarse hasta pasados muchos años. Hoy los vecinos de esa localidad la celebran el día 8 y 9 de junio, en el mismo lugar en el que se celebraba siempre, aunque lamentablemente la robleda ya ha desaparecido bajo el cemento de un pequeño parque infantil al lado de una construcción con aspecto de ermita, que se utiliza como local vecinal. También ha desaparecido el santo de madera, pues el que dicen que se recuperó en los años veinte del siglo pasado, no se corresponde con las características del que me describieron los informantes que habían sido testigos de ese baile a principios del siglo XX. No es difícil ver en esa antigua danza y en el palo que representaba al Santo, la evidente pervivencia del viejo culto al espíritu generador del dios Príapo, que tanto veneraban los antiguos agricultores romanos, porque además, Príapo es hijo de dos divinidades griegas relacionadas con la fertilidad: de Afrodita y de Dioniso. En las imágenes que le representan muestra un enorme falo, como símbolo de su poder fecundador. Por eso los campesinos solían ofrecerle las primicias de los frutos del campo, pero, además, Príapo era un dios protector; como nos cuenta el poeta Marcial, nacido en el siglo I d. de C. en Bilbilis, cerca de Calatayud, cuando dice en uno de sus *Epigramas* (III, 68) que los granjeros tenían la costumbre de colocar un falo en medio de los jardines, como medio de protección, ya que a la representación del dios Príapo se le atribuía también poder para ahuyentar a los posibles ladrones (Marcial, 1991). Horacio, en una de sus sátiras se refiere a Príapo como «un dios espantajo de aves y ladrones; a estos los ahuyento con mi diestra y con el palo rojo y obsceno que me sale de las ingles, y las ramas que ciñen mi cabeza, aterran a las

¹ Información de Nieves Parceró Verdeal, nacida en 1906 y fallecida el 8 de mayo de 1983 en Tirán (Pontevedra), muy cerca del lugar de dicha celebración, que amablemente nos comentó en 1980 los recuerdos que tenía de ese baile. Estos datos fueron corroborados también por el vecino Lino Santos.

importunas aves, y les impiden hacer daño en los huertos recién plantados (Horacio, Libro I, VIII. Salinas, G. (Trad.). 1967)». Sus devotos componían *priapeos*, es decir, poemas dedicados al dios Príapo, como ofrendas o invocaciones que dejaban en las paredes de los templos o en sus estatuas. La mayoría de los que se conservan son del siglo I d. C., como el siguiente que dice: «No me hizo Praxiteles, ni Escopas, ni me pulió la mano de Fidias, sino un campesino desbastó un informe leño y me dijo: Sé Príapo (Montero Cartelle, 1981: 19)». Pero incluso para los marinos y los pescadores griegos y romanos Príapo era algo más que un dios de la fertilidad de los cultivos, puesto que le atribuían también una función apotropaica en sus actividades marítimas, especialmente relacionadas con el comercio. En varios pecios romanos y griegos se han encontrado testimonios de iconografía fálica; lo que demuestra que a bordo de las embarcaciones se llevaban también imágenes de Príapo. Además, los navegantes solían colocar estacas o postes de madera verticales, con clara simbología fálica como puntos de referencia para dirigir las embarcaciones por canales de aguas poco profundas (Neilson III, 2002: 252).

Un «santo de palo», parecido al de Remeirás, se conservaba en la sacristía de la ermita de «Santiaguño do Monte», en Ermelo (Bueu, Pontevedra), cuya romería se celebraba el 25 de julio. Hasta mediados del siglo XX, y después de la misa, algunas mujeres entraban de una en una en la sacristía y cogían dicho un santo de madera, de aspecto claramente fálico, para pasárselo por lo genitales con la esperanza de ser fértiles (Pereira Poza, 2001: 44). Un paralelo de ese «santo de palo» lo encontramos en los llamados «hombres de palo» germánicos, que consistían en pequeñas ramas de árbol con las que se representaba de una forma muy tosca, la figura de un hombre con un enorme falo formado por un extremo del palo. Es posible que representara al dios Frey, uno de cuyos sobrenombres era el de «Fructífero», descrito en los mitos escandinavos (Bernárdez, 2002: 192). (Fig. 8). En el siglo XI Adam de Bremen recoge en su obra *Gesta Hammaburgensis ecclesiae* algunas prácticas paganas que se realizaban en la antigua Suecia. Cuando habla del templo de Uppsala, dice que en él había una estatua del dios Freyr, representado con un inmenso falo (*cum ingenti priapo*). Y menciona también las canciones lascivas que se cantaban en el templo para favorecer la fertilidad (Simek, 1993: 92). Los romanos celebraban el comienzo de la primavera en las fiestas llamadas «Liberalia», muy criticadas por San Agustín, porque en ellas se transportaba un enorme falo en un carro profusamente adornado, que se paseaba por las plazas públicas para que las mujeres depositaran guirnaldas de flores sobre el falo, con el fin de agradar al dios, de tener una abundante cosecha y alejar los maleficios de la tierra. («*De Civit. Dei*», lib. C. XXI. Payne Knight. 1980: 108-111). La pervivencia de ese culto al dios Príapo, todavía se mantenía a finales del siglo XIII en la parroquia de Inverkeithing, en el condado de Fife (Escocia), en donde las jóvenes bailaban al llegar la primavera alrededor de una imagen de madera de un falo, que se paseaba entre los presentes al compás de cánticos y de gestos licenciosos (Payne Knight, 1980: 112). Lo sorprendente de este rito de fertilidad es que lo organizara el párroco de esa localidad, y cuando el arzobispo se enteró de su existencia, lo llamó a capítulo. El párroco dijo que era una costumbre y se le permitió conservarla (Casas, 1931: 257). En algunos pueblos de Francia el viejo culto romano al dios Príapo lo siguieron recibiendo diferentes santos cristianos, que a pesar de llevar nombres diferentes, adquirieron por igual los viejos atributos que los romanos le atribuían. Por ejemplo, en los alrededores de Pleubian, en la costa norte bretona, había una capilla de cuya nave mayor pendía, atada a una cuerda, una imagen de San Nicolás, que se balanceaba constantemente. Las aldeanas que acudían



Fig. 6.- Petroglifos cercanos a la capilla (fotografía de la autora).

al Santo deseosas de ser madres, procuraban que la imagen las tocara, y acercándose lo más posible al balanceante Santo «alzaban a toda prisa las faldas. Los topetazos de la imagen computábanse en el registro de la parroquia cumplido el novenario de meses» (Casas, 1931: 256-257).

Además de estas celebraciones tendentes a favorecer la fertilidad y fecundidad de la naturaleza en general, debemos recordar que todavía se mantiene en el rural español y en el de otros países, la costumbre de colocar la imagen de un falo en los tiradores de las puertas de entrada de las casas y de los establos. Su finalidad es proteger a los habitantes y a los animales domésticos contra las malas influencias del mal de ojo y contra todo tipo de daños. La representación de los órganos masculinos y femeninos parece haber sido reverenciada más de lo que se supone durante la Edad Media en Europa occidental. Colocada en los edificios como un talismán contra las influencias malignas y particularmente contra la brujería y el mal de ojo (Payne Knight, 1980: 119). En Francia el antiguo dios Píriapo siguió siendo venerado en la Edad Media bajo el nombre de San Faustino, cuya imagen de madera tenía también un gran falo, objeto de veneración de las mujeres, principalmente de las que eran estériles. Raspaban el miembro de madera, hacían una infusión con el polvo y la bebían o la hacían beber a sus maridos para fortificarlos. En La Provenza se le ofrecían imágenes de cera de los órganos de los dos sexos, igual que se hacía en Nápoles. En Embrun, en los Altos Alpes, el falo de San Faustino, era venerado de otra manera: las mujeres hacían una libación de vino sobre la cabeza del miembro, y este vino era recogido en un vaso, donde permanecía hasta que se agriara. Este líquido era llamado vinagre santo. Cuando Embrun fue tomado por los protestantes en 1585, encontraron el falo cuidadosamente conservado entre las reliquias de la iglesia principal,

con la cabeza aún enrojecida por las abluciones del vino. También fueron encontrados otros falos en otras iglesias, pero los protestantes los quemaron (Payne Knight, 1980: 119-120).

En muchas romerías cristianas es tradicional celebrar danzas, con evidentes insinuaciones eróticas, en torno a los árboles que crecen bajo la protección del Santo o de la Virgen que se venera en la ermita cercana. En algunas, como la que se celebra el 7 de septiembre en la capilla de la Virgen de los Remedios (Pelete, Pontevedra), un sacerdote, antes de comenzar el baile, derrama un jarro de vino sobre el hueco de un roble al que llaman *o carballo de Pelete*, por pertenecer a la parroquia de ese nombre, en Pontevedra. Se trata de un rito propiciatorio, más relacionado con la fecundidad de la tierra y las cosechas; sin embargo, es de nuevo el árbol el guardián, depositario o intermediario de estas peticiones y ofrendas (Abella, 2007: 138). Las ofrendas o libaciones a determinados árboles tuvieron en Europa una gran difusión y, como vemos, algunas se siguen realizando en nuestros días. En Finlandia los campesinos denominan al roble Árbol de Dios, y para ellos el abedul y el serbal continúan siendo sagrados. Hasta el siglo XIX en Estonia los campesinos siguieron protegiendo a sus árboles sagrados, adornándolos con guirnaldas y una vez al año derramaban sangre de buey sobre sus raíces con la esperanza de que el ganado tuviera buena salud (Philpot, 1897: 19). El origen de estas libaciones debe ser muy antiguo puesto que también solían hacerlas los romanos, según nos cuenta Plinio (*Hist. Nat.* XII, 3) en el siglo I d. de C., para estimular el crecimiento de los árboles, sobre todo el de los plátanos.

En la historia del paganismo, la relación que han tenido varias plantas con determinados dioses dio lugar a que algunas plantas recibieran una especie de consagración religiosa según el nombre del santo que se les impuso, sólo porque se recogían el día en que la Iglesia celebraba la fiesta de dicho santo. Observamos que un proceso semejante siguió la Iglesia con el culto a los árboles y junto a ellos se levantaron templos o se colocaron imágenes de santos o de vírgenes para cristianizar los cultos y sacrificios que en otros tiempos se rendían a las divinidades paganas (De Gubernatis, 2002: 17-20). Así se explica que pervivan todavía algunos cultos a los árboles, bien por sus presuntas propiedades beneficiosas o por identificarse con algún Santo o Virgen, que vino a ocupar el lugar en el que en otros tiempos ocupaba una divinidad romana, griega o quizá celta. Por ejemplo, para los romanos el roble era el árbol de Júpiter, igual que para los griegos lo era de Zeus (Chadwick, 1900: 35). Pero hay que recordar que en algunos países europeos, como en Lituania se tardó muchos años en cristianizar a la población; en ese país, por ejemplo, sus habitantes no fueron convertidos al cristianismo hasta finales del siglo XIV (Frazer, 1990: II, 9). Por eso, en algunos árboles los lituanos han levantado pequeños altares o capillitas en cuyo interior guardan imágenes cristianas o cruces; y rodean el espacio sagrado con cercas o vallados. En los árboles que reciben más veneración dicen que en ellos apareció milagrosamente una imagen de Jesucristo. Merece la pena resaltar aquí que cerca de U•ukalnis, en el distrito de Prienai, se realiza la misma práctica de curación que se hace en Galicia y en otros países con algunos árboles, casi siempre un roble. Consiste en que el enfermo debe pasar desnudo por el hueco del tronco con el fin de recuperar la salud (Vaitkevičius, V. 2009, 88-89). En Francia esta práctica es muy antigua, pues ya la realizaban los campesinos francos en el siglo VIII. Solían obligar a sus animales domésticos a pasar a través de árboles huecos para protegerlos contra las enfermedades y favorecer su reproducción (Filotas, 2005: 148). En Bretaña los tejos centenarios que presentan grandes huecos en su interior se consideran árboles sagrados, y hasta hace unos años los bretones



Fig. 7.- Cazoletas cercanas a la capilla (fotografía de la autora).

les atribuían propiedades milagrosas para curar enfermedades infantiles: generalmente fiebres y hernias, que suponían se curaban introduciendo el chiquillo en el interior del árbol (Éveillard y Huchet, 2004: 42).

Ya Tácito en el siglo I d. de C. cuenta que para los germanos los bosques y los árboles eran sagrados, pues en ellos moraban los dioses. Para los semnones (la tribu más famosa y antigua de los suevos) en el bosque tuvo su origen la raza humana y en él decían que vivía el dios supremo (*Germania*, IX, XXXIX). En los mitos escandinavos, griegos, romanos e incluso de Irán, de la India y de otros países, se cuenta que los árboles son el origen de la raza humana, y que en ellos habita el espíritu de la fertilidad. En el folklore europeo quedan algunos testimonios sobre los árboles que poseían propiedades fertilizadoras. En el territorio de Cambridgeshire en el que había habitado la tribu céltica de los icenos hasta su romanización, es probablemente el lugar de las Islas Británicas en donde se conservan las creencias más arcaicas sobre el saúco. Hasta hace unos años todavía se decía que favorecía la fertilidad de los animales domésticos. La arqueóloga Miranda Green opina que sus poderes de fertilidad se deben a su antigua relación con la diosa de la tierra de los icenos (1986, 50). Su relación con una divinidad telúrica se ve también en la creencia mantenida en la Galicia polaca; se decía que bajo sus raíces vivía un espíritu maligno que causaría la muerte al que se atreviera a cavar en torno a él o a sacar alguna de sus raíces (Koenig, 1938: 275. Alonso Romero. 2006: 82).

En la actualidad se recuerda todavía en los cuentos populares de Sajonia (Alemania) y Turingia que «los niños vienen de los árboles» (Philpot, 1897: 72-75). En Alemania y en Escandinavia todavía en el siglo XIX se creía que algunos árboles estaban protegidos por

espíritus femeninos, llamados «madres» o «señoras»: «La Madre Saúco», «La Madre Fresno», etc.; y les hacían ofrendas y les rezaban, incluso les pedían permiso cuando había que talarlos porque se creía que esos espíritus dependían de la vida del árbol (West, 2007: 289). A los troncos viejos en Alemania los llamaban «árboles de la Señora Holda» (Mannhardt, 1860: 280-183). En esas divinidades femeninas atribuidas a los árboles se ve claramente sus vínculos con una diosa madre protectora o diosa de la tierra de origen indoeuropeo. Por eso, tanto en el norte como en el sur de Alemania, se decía a finales del siglo XIX que los árboles huecos eran la primera morada de los niños que aún no habían nacido (Kelly, 1863: 92).

En el siglo X, durante el reinado del rey inglés Edgar, se promulgaron unos «cánones» en los que se menciona la veneración especial pagana que recibía el saúco. Cuando se necesitaba su madera le dirigían la siguiente plegaria antes de talarlo: «Señora Elhorn dame algo de tu madera y yo te daré algo de la mía cuando crezca en el bosque (Bonser, 1963: 138)». El culto al saúco sigue vigente en algunas zonas de las Islas Británicas, como es el caso de la Isla de Man, donde, en el año 2009, un isleño manifestó estar convencido de que su casa se había quemado porque había quemado el saúco que crecía en su jardín (Torrado Cespón, 2011: 156-157). Todavía en el siglo XIX en Escandinavia y en Alemania a esa divinidad se la llamaba «Anciana Madre», y se decía que vivía en el interior del saúco; por eso los leñadores tampoco lo cortaban sin antes pedirle permiso; tradición que también se seguía en el condado inglés de Lincolnshire (Radford y Radford, 1995: 151), en donde se pronunciaba esa antigua fórmula de petición: Anciana, dame tu madera y yo te daré un poco de la mía cuando me convierta en árbol (Briggs, 1979: 160). Esa «anciana» hace referencia a una diosa Madre pues entre las características de esta divinidad, que perviven en el folclore europeo, está la de sus poderes de metamorfosis y sus vínculos con diferentes facetas de la naturaleza. Pero además, en la anterior petición se menciona otra creencia, en relación también con el árbol, que igualmente se conserva en muchos testimonios del folclore, que tienen que ver con la metempsicosis o reencarnación de las almas en otro ser vivo. Testimonio que refuerza la suposición tan difundida todavía en el folclore europeo del siglo XIX de que en los árboles habitaba una fuerza o espíritu vivificador. En Bohemia en el siglo XIX cuando un campesino pasaba por delante de un saúco lo saludaba con el sombrero, y en Prusia se creía también que era un árbol sagrado que no debería talarse porque en él habitaba una divinidad (Frazer, 1990: 43).

Las mujeres del norte y sur de Alemania que no tenían hijos, solían acudir a determinadas fuentes para beber sus supuestas aguas fertilizantes, sobre todo en los lugares en donde hubiera algún árbol hueco, porque creían que en ellos habitaba el espíritu de los niños que aún no habían nacido. De esta manera, esta vieja creencia germana entronca con las griegas, según las cuales, los progenitores de la humanidad nacieron de los árboles (Kelly, 1863: 92). Virgilio dice que, según las antiguas creencias, la raza humana nació de los troncos de los árboles (*Eneida*, 8, V, 315). También Homero dice que los hombres proceden de los robles y de las rocas (*Odisea*, XIX, 163), igual que Juvenal, para el cual el hombre nació en el hueco de un árbol: *homines qui rupto robore nati* (*Sat.*, VI, 12; VIII, 155). Homero cuenta en la *Odisea* que cuando Penélope le pide a Ulises que le revele su identidad le dice: «seguro que no procedes de un roble, como en los viejos relatos, o de una piedra (*Odisea*, XIX, 163)».

En Sainte-Beaume, en Francia, las parejas le pedían a Santa Magdalena que les diera progenitura rezándole una oración abrazadas a un roble. Y en Bécherel, en Ille-et-Vilaine,

los chicos y las chicas que deseaban casarse en el plazo de un año, se frotaban contra cualquier roble que creciera cerca del estanque de Ligouyer (Riesco Álvarez, 1993: 193). En Campagne ciertos árboles eran tradicionalmente agitados en Navidad con la esperanza de tener un hijo y, con el mismo fin, también se solía besar y abrazar al tronco (Gelis, 1991: 27). Las mujeres recién casadas que vivían en la localidad francesa de Grancey tenían la costumbre de besar el tronco de un nogal suplicando tener un hijo. Con el mismo fin, las casadas de Collibriers, en Provenza, se deslizaban a horcajadas sobre las enormes raíces de un viejo castaño (Casas, 1931: 260). En Galicia solía hacerse sobre las llamadas *pedras escorregadoiras* (Alonso Romero, 2012: 132).

En la Inglaterra del siglo XIX, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia por evitarlo, muchas parejas después del matrimonio religioso, salían corriendo a buscar el «roble del matrimonio» para dar tres vueltas en torno a él y grabar en su corteza una cruz, como testimonio del acto nupcial y buena suerte (Radford y Radford, 1995: 253). Los ritos de circunvolución con fines propiciatorios eran muy frecuentes, principalmente, en Irlanda y en Escocia; las vueltas debían realizarse siempre en el sentido del movimiento diurno del Sol, es decir, igual al del movimiento de las agujas del reloj. Debido al origen pagano de esta tradición, en algunos casos la Iglesia intentó suprimirla diciendo que con su realización se corría el riesgo de atraer al Diablo (Menefee, 1985: 11-12).

En Alemania cuando un niño preguntaba dónde había nacido, se le decía que en un árbol hueco, o en un viejo tocón; generalmente un tilo hueco, un haya hueca, un roble hueco o un fresno hueco. Según las sagas escandinavas, los niños salen de los fresnos y de los álamos. Estas creencias sobre los seres humanos nacidos de los árboles se encuentran en casi todos los pueblos arios y semíticos. En la región de Gujarat (India) las mujeres que no tenían hijos se introducían en un árbol hueco con la intención de quedar embarazadas (De Gubernatis, 2002: 49). Los niños de la Inglaterra del siglo XIX sabían que los bebés venían de los groselleros. En otros países, como en España, se les decía a los niños hasta recientemente, que los traía la cigüeña; lo mismo se decía también en algunos lugares de Alemania, debido a la relación de la cigüeña con las

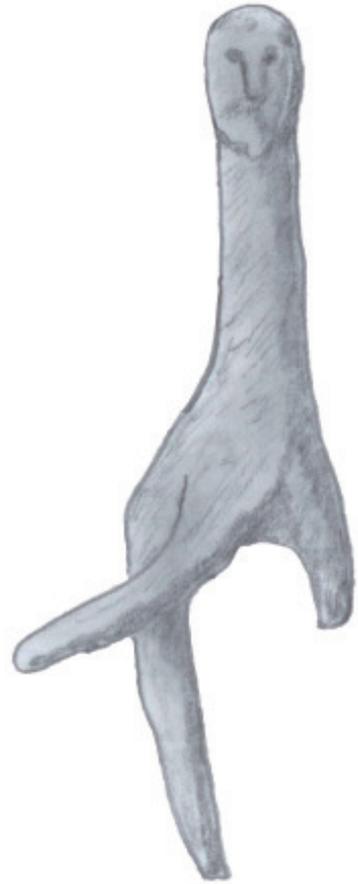


Fig. 8.- Representación de una posible divinidad relacionada con la fertilidad hecha aprovechando el aspecto fálico de una rama de roble. Encontrado en un terreno pantanoso de Broddenbjerrg (Dinamarca). Se conserva en el Museo Nacional de Antigüedades en Copenhagen.

Imágenes parecidas se han encontrado también en Alemania y en el Reino Unido. Probablemente representaban al dios Frey o a alguna otra divinidad anglosajona con iguales atributos de fertilidad (Dibujo: F. Alonso Romero).

aguas de las charcas y de los ríos, en donde se supone que la cigüeña cogía a los niños. Por eso, en el folklore de Hesse (Alemania) se dice que si un niño ve su reflejo en el río, verá a los bebés que están esperando a la cigüeña, aunque lo más común en Alemania era decirles que venían de un árbol que casi siempre crecía al lado de una fuente o de una charca, como en Nierstein (Alemania) en donde se les decía que procedían de un gran tilo. En el sur de Austria se les contaba que venían de un árbol que estaba en medio del mar, y que los niños iban creciendo dentro de una cesta que pendía del árbol atada con una cuerda. Cuando el infante ya estaba crecido, la cuerda se rompía y la cesta se iba flotando hasta la costa, en donde se le recogía (McKenzie, 1907: 267-269).

Para los musulmanes los árboles que están cercanos a una mezquita o una tumba de algún santo o profeta, adquieren una veneración especial, pero no se les atribuye la existencia de ningún espíritu que habite en sus interior, como sucede en la mayoría de los pueblos primitivos con religiones politeístas. Sin embargo, se les sigue dejando ofrendas, que suelen ser pañuelos atados o trozos de tela, textos con peticiones, y también se realizan rezos frente a ellos, aunque siendo conscientes de que las oraciones y ofrendas van dirigidas al enterramiento y no al árbol. Los supuestos espíritus que se suponía que habitaban en los árboles antes de la aparición de la religión islámica, fueron sustituidos por el culto a los santos que determinan que el árbol continúe siendo objeto de veneración, a pesar de las directrices islámicas que intentan erradicarlo en las zonas rurales (Dafni, Amots 2008: 8). Los musulmanes que viven en Kurdistán y que poseen características culturales de origen indoeuropeo también consideran sagrados a muchos árboles que crecen en las cercanías de la tumba de un personaje santo. De origen remoto, es la costumbre de dejar un pañuelo en dichos árboles como testimonio de una oración en petición de salud o como simple ofrenda (Bois, 1966: 108). La tradición de dejar pañuelos o trozos de ropa colgados de los árboles sagrados es universal, y su origen es muy antiguo; como lo es también la creencia en los daños que puede correr el que se atreva a talarlos o a causarles algún daño, porque se creía que los árboles tenían alma; por eso, en los países eslavos el que se atreviera a talar un árbol debía sacrificar una gallina sobre el tocón, utilizando para ello la misma hacha con la que había cortado el árbol. De no hacerlo así, corría el riesgo de morir en el plazo de un año (Huxley Roller, 1926: 50). Son varios los motivos por los cuales el paciente deja en Galicia su pañuelo atado a un árbol o a un arbusto cercano a la fuente santa. Primero porque se supone que en él se queda la enfermedad después de haber tocado con él la parte enferma del cuerpo. Creencia esta última muy común en Marruecos, Chipre, Malta, Siria e Irán (Dafni, A. 2002, 321). El segundo motivo radica en el poder curativo que atribuyen al agua de las fuentes santas, en la que también se suelen mojar los pañuelos, que por magia de contacto transmite al paciente sus virtudes milagrosas. Y todo esto unido a que el pañuelo queda después expuesto públicamente sobre una rama como testimonio de ofrenda a la divinidad que santifica ese espacio. En el folklore de los países atlánticos europeos, sobre todo en las Islas Británicas, en Bretaña (Walhouse, 1980), y en el norte de España y Portugal, encontramos numerosos ejemplos de estas manifestaciones de la piedad popular con los árboles, casi todos ellos cercanos a alguna fuente santa, cuyas aguas supuestamente milagrosas quedan cristianizadas bajo la protección de un santo o de una virgen. Sin duda fueron los cultos paganos a las fuentes los que mejor se han conservado hasta nuestros días tanto en el folklore, como en las devociones cristianas; a pesar de las condenas que ya en la época visigoda había hecho Martín de Braga. En su obra *De correctione rusticorum* critica a los

pueblos del Noroeste de Hispania porque rendían culto a las piedras, a las encrucijadas, a las fuentes y a los árboles (Peralta Labrador, 2000: 236). También en Inglaterra a principio del siglo XI, Wulfstan, arzobispo de York promulgó una serie de cánones contra las prácticas paganas que se realizaban en su diócesis; principalmente en relación con el agua y los árboles, oponiéndose a la construcción de santuarios cercanos a ellos, para evitar que se continuaran efectuando ritos paganos (Hutton, 1993: 298).

En las lenguas europeas está muy difundida la referencia a los niños como «frutos del matrimonio»; sin embargo, esta comparación botánica ha tenido su origen en raíces más bien míticas que exclusivamente metafóricas (Russell, 1079: 229). También en la lengua española quedan vestigios de las antiguas creencias que hemos visto sobre los árboles. A pesar de la enorme distancia que nos separa de sus orígenes, seguimos hablando de «las diferentes ramas de la familia», y de expresiones como: «de tal palo tal astilla», que incluso encontramos en la lengua inglesa: *a chip of the old block*. Expresiones que en sus orígenes se referían a lo que se creía un hecho real y no a una mera metáfora como la consideramos ahora (Mackinlay, 1893: 231).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abella, I. (2007): *La memoria del bosque*. Barcelona: RBA. Libros, S. L.
- Alonso Romero, F. (1982): «As nove ondas do mar sagrado. Ritos y mitos galaicos sobre las olas del mar». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo XXXIII, pp. 589-605.
- (1991): *Santos y barcos de piedra*. Vigo: Xerais.
- (2006): «La flor del agua, el saúco y el rocío en las tradiciones hídricas de la Europa céltica». *Anuario Brigantino*, 29: 63-90.
- (2012): *Cultos y creencias en torno a los megalitos del área atlántica europea*. Santiago de Compostela: Andavira.
- Arenas Esteban, J. A. (2010): «Sobre la identificación de entornos religiosos en el horizonte prerromano celtibérico», en Burillo Mozota (Ed.), *VI Simposio sobre celtiberos: Ritos y mitos*: 87-102. Zaragoza: Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda.
- Baker, M. (2008): *Discovering the Folklore of Plants*. Hampshire: Shire Publication Ltd.
- Bande Rodríguez, E. 1999. «Religiosidad, creencias y prácticas vitales del campesinado gallego» en *Actas do III Congreso de Historia da Antropoloxía e Antropoloxía aplicada*, tomo I: 493-507. Pontevedra: Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos.
- Bernárdez, E. (2002): *Los mitos germánicos*. Madrid: Alianza Ensayo.
- Bois, T. (1966): *The Kurds*. Beirut: Khayats.
- Bonser, W. (1963): *The Medical Background of Anglo-Saxon England: A Study in History, Psychology, and Folklore*. Londres: Wellcome Historical Medical Library.
- Briggs, K. (1979): *A Dictionary of Fairies*. Londres: Penguin.
- Carro Otero, J. y M^a del C. Masa Vázquez, M^a. de C. (1981): «Santuarios impetratorios de la fecundidad humana en Galicia» en *I Coloquio Galaico-Minhoto II*: 233-247. Ponte de Lima: Associação Cultural Galaico-Minhota.
- Chadwick, H. M. (1900): «The Oak and the Thunder-God». *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 30: 22-44.
- Dafni, A. (2008): «On the Present-Day Veneration of Sacred Trees in the Holy Land». *Folklore*, 48: <http://www.folklore.ee/folklore/vol48/dafni.pdf>
- Dafni, A. (2002): «Why are Rags tied to the Sacred Trees of the Holy Land?». *Economic Botany*, 56(4): 315-327.
- De Gubernatis, A. (2002): *Mitología de las plantas*. Palma de Mallorca: José J. Olañeta.
- Domínguez Moreno, J. M. (1989): «Costumbres cacereñas de preembarazo». *Revista de Estudios Extremeños*, 65, (2): 355-387.
- Éveillard, J. y P. Huchet. (2004): *Croyances et superstitions en Bretagne*. Rennes: Ouest-France.
- Filotas, B. (2005): *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Mediaeval Pastoral Literature*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

- Frazer, J. G. (1990): *The Magic Art and the Evolution of Kings*. II. New York: St Martin's Press.
- Gelis, J. (1991): *History of Childbirth*. Cambridge: Polity Press.
- Green, H. J. M. (1986): «Religious Cults at Roman Godmanchester» en: M. Henig y A. King (eds.), *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire: 29-55*. Oxford: OUP.
- Hooke, D. (2010): *Trees in Anglo-Saxon England*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Horacio (1967): «Sátiras», en *Poetas latinos*. trad. de G. Salinas. Madrid: E.D.A.F.
- Howard, C. (1909): *An Exposition of the Phallic Origin of Religion*. Chicago: Chicago Medical Book Company.
- Hutton, R. (1993): *The Pagan Religion of the Ancient British Isles*. Oxford: Blackwell.
- Huxley Roller, N. (1926): Notes on Some South Slav Beliefs and Festivals. *Folklore*, 37 (1): 35-75.
- Junceda Avello, E. (1981): *Etnología e Historia de la Ginecología en Asturias*. Gijón: Arcano.
- Kelly, W. K. (1863): *Curiosities of Indo-European Traditions and Folklore*. London: Chapman and Hall.
- Koenig, S. (1938): «Supernatural Beliefs among the Galician Ukrainians». *Folklore*, 49 (3): 270-276.
- Mackinlay, J. M. (1993): *Folklore of Scottish Lochs and Springs*. Felinfach: Llanerch.
- Mac Coitir, N. (2008): *Irish Trees, Myths, Legends & Folklore*. Cork: The Collins Press.
- Mannhardt, W. (1860): *Die Götterwelt der Deutschen un Nordischen Völker*. Berlin: Bohmeler Verlag.
- Marcial, M. V. (1991): *Epigramas completos* (edición de D. Estefanía) Madrid: Cátedra.
- de Tiro, M. (2005): *Disertaciones filosóficas*. Madrid: Gredos.
- McKenzie, D. (1907): «Children and Wells». *Folklore*, 18 (3): 253-282.
- Menefee, S. P. «Circling an Entrance to the Otherworld». *Folklore*, 96 (1): 3-20.
- Miranda, M. (2001): *Refranes y dichos de los árboles*. Madrid: Fungesma.
- Monteagudo García, L. (1996): «La religiosidad callaica: estela funeraria romana de Mazarelos (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros». *Anuario Brigantino*, 19: 11- 118.
- Muñoz de la Cueva, Fr. J. (2008): (1726) *Noticias Históricas de la Santa Iglesia Cathedral de Orense*. (Edición facsímil). A Coruña: Órbigo.
- Neilson III, H. R. (2002): «A terracota phallus from Pisa Ship E: more evidence for the Priapus deity as protector of Greek and Roman navigators». *The International Journal of Nautical Archaeology*, 31 (2): 248-253.
- Palacios Palomar, C. J. (2000): «A la sombra del árbol» en VV. AA. *La Naturaleza. Tradiciones del entorno vegetal*. Salamanca: Diputación Provincial de Salamanca.
- Payne Knight, R. (1980): *El culto a Priapo*. Madrid: Editorial Tres, Catorce, Diecisiete.
- Peralta Labrador, E. (2000): *Los cántabros antes de Roma*. Madrid: RA de la Historia.
- Pereira Poza, A. (2001): «Ritos de embarazo e parto en Galicia». *Cadernos do Seminario de Sargadelos*, 89. Vigo: Castro.
- Philpot, J. H. (1897): *The Sacred Tree or the Tree in Religion and Myth*. Londres: MacMillan & Co.
- Quantz, J. O. (1898): «Dendro-Psychoses». *The American Journal of Psychology*, vol. 9, (4) :449-506.
- Radford, E. y Radford M. A. (1995): *The Encyclopedia of Superstitions*. Oxford: Helicon.
- Riesco Álvarez, H. B. (1993): *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*. León: Universidad de León.
- Rodríguez Dacal, C. (2007): *O carballo de Santa Margarida*. Pontevedra: Concello de Pontevedra.
- Sarmiento, M. (1986): *Catálogo de voces vulgares y en especial de voces gallegas de diferentes vegetales* (Ed. De J. L. Pensado). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Taboada Chivite, J. (1957): «El culto a los árboles en Galicia», en *Homaxe a Florentino L. A. Cuevillas*: 125-134. Vigo: Galaxia.
- Tácito (1981): *The Agricola and the Germania*. Londres: Penguin Books.
- Torrado Cespón, M. (2011): *Fasciology in the Society and Literature of the British Isles*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Vykintas, V. (2009): «The Sacred Groves of the Balts: Lots History and Modern Research». *Electronic Journal of Folklore*, 42: 81-94.
- Walhouse, M. J. (1880): «Rag-Bushes and Kindred Observances». *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 9: 97-106.
- West, M. L. (2007): *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: OUP.
- Research». *Electronic Journal of Folklore*, 42: 81-94.
- West, M. L. (2007): *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.