

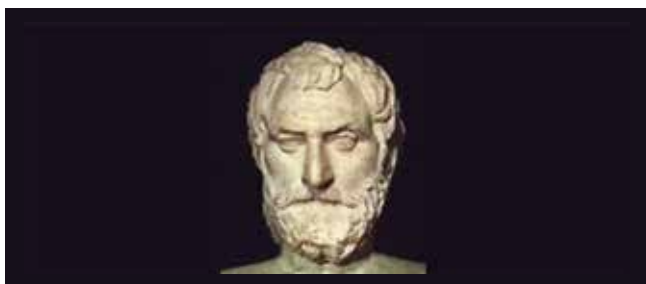


ACHEGAMENTOS Á CULTURA POPULAR DA AUGA NA PROVINCIA DE LUGO

José Manuel Blanco Prado

INTRODUCCIÓN

Dende sempre, os seres humanos contemplaron que a natureza estaba composta dun conxunto de seres individuais de diferente entidade e de diversa índole. Non embargantes, ía ser un filósofo milesio, natural de Mileto¹, quen no século VII (a.d.C.), expuxo a seguinte cuestión:



Tales de Mileto

“¿Sería posible que a multiplicidade de seres que eu observo na Natureza poidan reducirse a un só?” Pois ben, este filósofo foi o primeiro ser humano que tentou combinar a “unidade” coa “diversidade” nun primeiro principio ou Arkhé (Arjé), que sitúa na Auga, a partir da que todo o universo se desenvolve. Este monismo foi continuado por outro filósofo milesio, Anaximenes, quen xa puxo ao aire como principio único; logo, Jenófanes colocou á terra como primeiro elemento vital; e Heráclito, ao lume. Xa a mediados do século V (a.d.C.) Empedocles propiciou o paso do monismo ao pluralismo, recoñecendo que este primeiro principio é múltiple. Xorde así a teoría dos catro elementos: auga, aire, terra e lume, que denominará “raíces de todas as cousas.” Posteriormente, no século IV (a.C.) o filósofo grego Aristóteles daralles o nome de “elementos de todas as cousas”, e así vai xurdir a “teoría dos catro elementos constitutivos do real”, que durará ata o nacemento da Química moderna, feito acaecido no século XVIII grazas aos traballos de Lavoisier e Priestley.

Este líquido e importante elemento pode ser analizado dende diferentes perspectivas: a auga, como base da actividade económica; a xeopolítica da auga; a contaminación da auga; a auga, como xeradora de enerxía; a auga, como lecer: deportes; a auga, como elemento sandador: termalismo, spas, etc. Neste artigo voume achegar a este elemento natural dende unha óptica popular, centrada dun xeito preferencial na provincia de Lugo.

Para comezar esta análise é mester ter presente dúas premisas:

1 Cidade situada nas costas de Asia Menor (actual Turquía).

1ª . A auga percíbese como claro orixe da vida. Isto sábeo dende sempre o campesiño, para quen unha prolongada seca, así como unha forte treboada, poden repercutir dun xeito negativo nas súas colleitas. Polo tanto, cómpre poñer remedio a estes males e usar unha serie de canles tanto para erradicar a seca como evitar as treboadas.

2ª. Ademais, o campesiño vai necesitar da auga non só como elemento fecundador, senón tamén para sandar doenzas humanas e do gando.

I. TIPOS DE AUGA NA CULTURA TRADICIONAL

Ao falar deste elemento natural podemos distinguir, segundo a orixe, a auga que procede da chuvia e das treboadas, que recibe o nome de " auga do ceo ou de arriba", e a auga dos pozos, das fontes, dos ríos e do mar, denominada "auga da terra" e que -segundo Mandianes Castro- abranguería tanto as augas do espazo humano como as que están fóra². Segundo o nacemento, é mester aludir a catro tipos de augas: a das fontes, a dos ríos, a do mar e a dos ceos³

1. A AUGA DE ARRIBA, DO CEO

Esta auga no imaxinario popular era absorbida dos ríos por unha entidade maléfica, especie de bruxa. Tratábase, segundo a cultura antiga romana, de Vétula, unha divindade prexudicial á que o poeta romano Ovidio describe como " a que alimenta con auga as nubes"⁴. Esta auga pode caer con mesura ou ben dunha maneira violenta, ocasionando pedrazo, trebón, treboadas etc.

2 MANDIANES CASTRO, M.: Loureses. *Antropoloxía dunha parroquia galega*, Vigo: Galaxia, 1982, páx. 83

3 CUBA, X.R., REIGOSA, A., MIRANDA, X.: *Diccionario dos Seres Míticos Galegos*, Vigo: Xerais, 2006

4 CHAO REGO, Xosé.: *O Libro da Auga*, Cadenos do Seminario de Sargadelos, nº 71. Sada (A Coruña): Ed. do Castro, 1995, páx. 264.

1.1. PRIMEIRO PROBLEMA: TREBOADAS, PEDRAZO.

1.1.1. OS NUBEIROS OUTFRONANTES.

Hai uns seres chamados Nubeiros ou Tronantes, que exercen un control sobre este tipo de auga. Son seres sobrehumanos, entre reais e misteriosos, que ascenden ás nubes mediante o po e o fume, manipulando as nubes no seu beneficio. Ás veces, son coñecidos polos propios veciños, quen lles pagan para evitar que veñan os tronos ao lugar⁵. Noutras ocasións, poden ser estranxeiros, de fala estraña, que veñen pedindo polas casas, onde moitas veces danlles por temor a que lles boten os tronos en vinganza⁶. Ao longo da historia e, no ámbito da cultura cristián, estes entes foron esconxurados ou negados polas autoridades eclesiásticas. No intre actual son considerados como bruxos e nigromantes⁷. Na provincia de Lugo podemos facer mención, entre outros, aos seguintes nubeiros:



Nubeiro tronante. Foto: Ekiria.org

"Na parroquia de Abeledo (Abadín), houbo un cura, que lle chamaban o Antoñanes. Un día presentouse unha tormenta e o cura, que estaba na casa reitoral, púxose a ler nun libro que tiña enriba da mesa do escritorio. Lía de présa e suaba. E así estivo bastante tempo ata que, moi apurado, tivo que meterse debaixo da mesa, xusto a tempo para librarse dun

5 FRAGUAS, Antonio: *La Galicia insólita*, A Coruña, 1973.

6 RISCO, Vicente: "Etnografía. Cultura Espiritual", en *Historia de Galiza de Otero Pedrayo*, Akal, Madrid, 1979, páx. 459.

7 CUBA, X.R.; REIGOSA, A.; MIRANDA, X.: *Diccionario dos Seres Míticos Galegos*, Vigo: Xerais, 2006, páxs. 178-179.

coitelo grande, que se chantou no medio e medio da mesa. De inmediato, a treboada foise indo e descargou no monte, onde non fixo dano a ninguén. O coitelo mandárao o nubeiro, vencido polo esconxuro do cura Antoñanes”⁸.

“Din por Monterroso que houbo unha vez un crego que conseguiu, a través dun esconxuro, capturar a un destes nubeiros. Tras facelo baixar da súa nube, ordenoulle que non volvese facer ningunha treboada cando oíse a campá da igrexa de Monterroso. Con todo, non sabemos se o nubeiro escapou de novo e se cambiou de estratexia. Quén sabe se é el quen nos está a mandar as nubes que agora nos azoutan sen descanso”⁹.

“Un dos ramais do chamado Camiño de Inverno a Santiago de Compostela pasa por San Clodio, concello de Ribas de Sil (Lugo). En certa ocasión, cando os veciños de Pumares estaban mallando, presentouse unha enorme treboada xusto no momento no que un peregrino pasaba polo lugar. Os veciños de Pumares pensaron que se trababa dun tronante e que provocara a treboada para derramarlles o cereal, así que se botaron tras del para, probablemente, medirlle o lombo ben medido. Mais á altura de Rairos, a onde chegaron perseguido e perseguidores sen folgos, aclarouse todo. Nin era nubeiro, nin sabía das súas artes”¹⁰.

“Un crego e un amigo de seu, de profesión albeite, parten aínda de noite desde Conforto en dirección a Meira. No camiño comeza o ceu a se anublar e principia unha forte treboada con lóstregos e tronos. Entón o abade pide ao seu amigo que o abandone porque el vai morrer a mans dos nubeiros, afirmando que, se o albeite fica no sitio, correrá a mesma sorte. O amigo acaba fuxindo, en canto os tronantes matan primeiro á mula e, finalmente ao crego. O narrador culpa da súa morte ao feito de non levar estola, que o

crego esquecera na súa casa”¹¹.

Sen dúbida, o potencial e real carácter homicida do nubeiro leva a súa función cando non hai unha protección sacra por parte do ser afectado. Polo tanto, a sacralidade protexe e rexeita ao nubeiro alí onde se fai presente.

1.1.2. SÍMBOLOS DE PROTECCIÓN PARA AFASTAR AS TREBOADAS.

A. As campás das igrexas parroquiais e capelas.

As campás son un instrumento relevante das catedrais, igrexas parroquiais, capelas..., cuxa finalidade radica en comunicar por medio das súas cadencias unha serie de mensaxes á poboación dun ámbito determinado. Os avisos, tan dispares, poden aludir á celebración dun culto parroquial, á comunicación do finamento dun membro da comunidade, á convocatoria dos seus membros ante calquera suceso, etc. Ademais, algunhas teñen como función afastar as treboadas sempre e cando sexan repenicadas a tempo. Cómpre mencionar que tanguer as campás reviste certos perigos pola condutibilidade que amosan os metais perante a electricidade do raio. Así, xa o médico lucense Jesús Rodríguez López dicía a finais do século XIX o seguinte:

8 CARNERO, O.; CUBA, X.R.; REIGOSA, A.; SALVADOR, M., *Da fala dos brañegos. Literatura oral do concello de Abadín*, Lugo: Deputación Provincial, 2004, páx. 48.

9 MUXA, Juan: <http://blog.deputacionlugo.org/es/2013/04/11/a-la-b%C3%BAscueda-de-los-nubeiros-de-monterroso/>.

10 <http://www.galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=3&id=2237>.

11 VAQUEIRO, Vitor: *Mitología de Galiza. Lendas, tradiciones, maxias, santos e milagres*, Vigo: Xerais, 2011, páx. 489.



las iglesias parroquiales suelen estar aisladas y en puntos relativamente altos, sino que el campanario, terminado en punta, hace de pararrayos, y la cadena de la campana, siempre metálica, es un magnífico conductor del rayo. Debe, pues prohibirse por los párrocos que toquen la campana en estas circunstancias, pues tampoco es cierto que las ondulaciones sonoras disipen la electricidad ni la nube”¹².

Malia estes perigos, as campás seguíronse tocando sempre e cando o perigo climatolóxico era inminente. E así, ao longo da provincia de Lugo podemos sinalar as campás de Santa María do Monte (Triacastela), ás de Donís (Cervantes), as de Carballido (Pacios, Begonte)¹³, Xermar (Cospeito), Cazás (Xermade)¹⁴, Carballido (A Fonsagrada), Noceda (As Nogais), Mondoñedo¹⁵, a campá das Reliquias, pertencente aos Pais Escolapios (Monforte de Lemos)¹⁶, etc.

As campás manifestan o aspecto cooperador, harmónico, da orde social mais tamén a restauración desta orde alterada¹⁷.

B. As ramas de loureiro e oliveira.



O domingo de Ramos celébrase, en todas as cidades e comunidades parroquiais de influencia católica, a bendición de ramos de oliveira e loureiro. Logo, segue habendo o costume de colocar ramiñas de loureiro e oliveira nalgunhas estancias e balcóns da casa como símbolos protectores contra axentes maléficos. Tamén se usan para afastar as treboadas; neste caso, quéimase ademais algunha ramiña de

Os sons da campás de Carballido (Pacios, Begonte) e da Igrexa dos Remedios (Mondoñedo) protexían das treboadas.

“Claro es que la virtud de la campana por la bendición sería la misma tocándola que no, y en cambio, por la atracción de las puntas y la conductibilidad de los metales, pelagra la vida del que la toca; pues no sólo

12 RODRÍGUEZ LÓPEZ, Jesús.: *Supersticiones de Galicia*, Lugo: Ed. Celta, 1971, páx. 97.

13 BLANCO PRADO, José Manuel: *Religiosidad Popular en el Municipio de Begonte*, Lugo: Diputación Provincial, 1993, páx. 83.

14 LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Antropología Cultural de Galicia*, Madrid: Siglo XXI, 1971, páx.96.

15 TRAPERO PARDO, José: *El Santuario de los Remedios. Mondoñedo (Lugo)*, 1946, páx. 106.

16 DE FRUTOS GARCÍA, Pedro: *Leyendas Gallegas. De Breogán al fin del mundo*. Madrid: El Caldero de Lugo, 1981, páxs.111-112.

17 LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Ob. cit.*, páx. 99.

loureiro. Estas prácticas aínda seguían patentes no último terzo do século pasado. A este respecto Taboada Chivite manifestaba que “despois de benditas e levadas na procesión, pónense ramiñas de laurel á cabeceira da cama para precaverse dos raios, e tamén nos balcóns con fins precautorios”¹⁸. “El laurel bendecido el Domingo de Ramos se quema, cuando hay tormenta, para alejarla”¹⁹. “Coas ramiñas da oliveira bendecida adórnanse as cabeceiras da camas dos nenos e, cando trona, pónense ó lado da vela acendida da Candelaria”²⁰. “Con la presencia de estas ramas benditas de olivo o laurel, se evitan las desgracias y males, especialmente los causados por la tormenta, en aquellos lugares o dependencias donde están colocadas”²¹.

O loureiro é símbolo da vida, da saúde, da protección, da rexeneración. “Es la visión religiosa de la vida lo que permite descifrar en el ritmo de la vegetación otras significaciones y, en primer lugar, ideas de regeneración, de eterna juventud, de salud, de inmortalidad”²².

C. As cruces de loureiro.

Antano, o día tres de maio -exaltación da Santa Cruz- había a práctica habitual de colocar, diante do sol, cruces de loureiro bendecido o Domingo de Ramos, naquelas terras de labor sementadas de trigo ou centeo. A cruz era o símbolo que protexía as colleitas non só dunha climatoloxía adversa -pedrazo, treboadas, xeadas...- senón tamén de todos aqueles axentes maléficos que puidesen transitar pola comunidade parroquial. Esta práctica ritual queda

reflectida tamén noutras comunidades galegas de fóra da nosa provincia. A este respecto José Antonio Fernández de Rota menciona “que los sebos de loureiros, muros vegetales que protegían la intimidad del centro doméstico, eran los que proporcionaban las ramas que se llevaban a bendecir a la iglesia el Domingo de Ramos..., y que después servían para confeccionar, el día de la Santa Cruz, cruces para colocar en lareiras, y ante la puerta de la casa”²³.



Bendición dos campos (Portomarín).

Os chamados deuses da vexetación están moitas veces representados baixo a forma de árbores... Lembremos a aciñeira sagrada de Zeus en Dodoma, o loureiro de Apolo en Delfos, a oliveira silvestre de Heracles en Olimpia²⁴. A fecundidade e a saúde están concentradas nas herbas e nas árbores. Hoxe esta práctica, habitual hai anos, decaeu ostensiblemente.

18 TABOADA CHIVITE, Xesús: *Etnografía Galega, Cultura Espiritual*. Vigo: Galaxia, 1972, páx. 61.

19 TABOADA CHIVITE, Xesús: *Ritos y Creencias Gallegas*. A Coruña: Sálvora, 1982, páx. 82.

20 QUINTÁNS SUÁREZ, Manuel: *Anuario de tradicións galegas*. Oleiros (A Coruña): Ed. Tambre. Xunta de Galicia. Dirección de Política Lingüística, páx. 32.

21 CACHEDA VIGIDE, Eduardo Aurelio: *La Religiosidad Popular en Galicia. El Municipio de Arzúa (A Coruña)*. Santiago: Consellería de Cultura e Deputación da Coruña, páx. 259.

22 ELIADE, Mircea.: *Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona: Labor, 1967, páx.128.

23 FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A.: *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. Ed. S. XXI. 1984, páxs. 143-144.

24 ELIADE, Mircea.: *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954, páx.268.

D. A vela das candeas.

O dous de febreiro adoitaba oficiarse en moitas freguesías da provincia unha misa na honra da Candeloria. No transcurso da mesma bendiciáanse as candeas, que os fregueses traían á igrexa. Estas, logo de ser bendicidas, adoitaban usarse na administración dos Santos Óleos aos doentes e, tamén, para afastar as treboadas. A este respecto o antropólogo ourensán Mandianes Castro facía mención “a que a candea da Candelaria acéndese para espantala-las tormentas e para face-la recomendación da alma”²⁵. No intre actual, segue sendo de interese a súa celebración nas localidades de Becerreá e Meira.

E. A vela do Xoves Santo.

Antano, o día de Xoves Santo case todas as familias do ámbito provincial doaban unha candea para ornar o monumento ao Santísimo, levando posto na candea o nome da casa que realizaba a doazón. Logo do domingo de Resurrección a maioría das casas que doaron candeas, adoitaban traelas para cadanseu recinto, acendéndoas cando había unha treboada. Este ritual tamén era propio doutras comunidades galegas. Así, Vicente Risco refería “que os veciños mandan velas á eirexa pra que estean acesas perante do Santísimo e recollen despois os cabos e gárdanos na casa para alcendelos en caso de tronada”²⁶. Pola súa banda Cacheda Vigide dinos “que esta vela es la que, según la tradición popular, se considera bendita, como un sacramental, que se enciende cuando hay tormenta...”²⁷.

F. A auga do Sábado Santo.

O Sábado Santo durante a Vixilia Pascual, os párrocos que dirixen as diferentes freguesías lucenses bendicen a auga, que se encontra depositada normalmente nun

ou máis recipientes. Ao rematar o acto litúrxico, un bo número de fregueses de cada comunidade parroquial leva para cadansúa casa a auga bendita, usándoa de diferentes xeitos: para a administración dos Santos Óleos, cando sexa preciso; como símbolo protector da casa, campos e cortes do gando de cara a aqueles axentes externos á comunidade, que poidan producir diferentes alteracións de signo negativo. Esta práctica ritual segue utilizándose na meirande parte das comunidades parroquiais galegas. “Nenos e mulleres acoden á eirexa para recoller un pouco de auga, que gardan en pías de auga bendita pra barrufar con ela, casas, campos e cortes co fin de alexar maleficios...”²⁸. Pola súa banda, Lisón Tolosana manifesta “que en muchas aldeas, el día en que el párroco bendice el agua -casi siempre en Sábado Santo- van las mujeres a la iglesia con recipientes que llenan y guardan en casa. Los usos y fines de la misma son múltiples”²⁹. A auga bendita é un poder benéfico que se emprega para preservar á comunidade parroquial daqueles axentes prexudiciais á mesma -climatoloxía adversa, entes maléficos- que poden alterar a súa orde. Equilibra os antagonismos e envexas locais reinstalando a orde moral na comunidade parroquial.

G. As imaxes de santos.

Á entrada dalgúns recintos sacros e, tamén, nas ventás dalgunhas casas adoitábase colocar imaxes de Cristo e dalgún santo. Así, na capela do San Marcos de Ligonde (Monterroso), adoitábase poñer a imaxe do santo na entrada ao recinto cando a treboada afectaba ao lugar³⁰. Outro tanto acontecía en Zoñán (Mondoñedo), onde adoitaban colocar nunha ventá da casa unha imaxe de Cristo³¹.

Tamén é mester mencionar algunhas oracións dirixidas a Santa Bárbara.

25 MANDIANES CASTRO, M.: *Loureses. Antropoloxía dunha parroquia galega*, Vigo: Galaxia, 1982, páx. 76.

26 RISCO, Vicente: “Etnografía. Cultura Espiritual”, en *Historia de Galicia*, dirixida por Otero Pedrayo, Akal, Madrid, 1979, páx. 638.

27 CACHEDA VIGIDE, Eduardo-Aurelio: *Ob. cit.*, páx. 266.

28 TABOADA CHIVITE, Xesús: *Ob. cit.*, 1972, páx. 65.

29 LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Ob. cit.*, 1971, páx. 153.

30 BLANCO PRADO, José M.: *Exvotos e Rituais nos Santuarios Lucenses*, Lugo: Deputación Provincial, 1996, páx. 39.

31 LENCE SANTAR, Eduardo: *Etnografía Mindoniense*, Santiago de Compostela: Follas Novas. Ed. de Armando Requeixo, 1ª ed. 2000, páx. 120.

“Santa Bárbara bendita, / que nel cielo estás
escrita / nun papel de agua bendita, / Santa
Bárbara doncella / nos libre dunha centella / e dun
raio mal parado, / Jesucristo enclavado”³².

“Santa Bárbara bendita, / que n-ceyo estás escrita: /
Gard’o pan, gard’o viño, / gard’a xente d’perigro”³³.

“San Marcos Santiago, / Santa Cruz de Mayo; / Santa
Bárbara doncella, / Líbranos c’unha centella; de un
rayo mariato, / de morrer en pecado / Válgame la
cruz del cielo / y la Virgen del Consuelo / y la y-Hostia
consagrada / N-el Santísimo Sacramento”³⁴.

1.2. SEGUNDO PROBLEMA: A SECA.

En todas as culturas antigas había un persoeiro que tiña como función asegurar e procurar que o líquido elemento non estivese ausente. Nalgunhas, chamábano “chamán”; noutras, “o facedor de chuvias”. Os seus métodos de actuación estaban relacionados coa “maxia homeopática ou imitativa”. Así, se desexan que chova, imitan a acción salpicando auga ou arremedando as nubes³⁵.

En Galiza ao igual que nas demais comunidades a auga foi sempre un elemento de vital importancia e necesidade, xa que senón aos campos chégalles a seca, provocando fame e pobreza. Polo tanto, as diferentes comunidades do noso ámbito pregaban á divindade non só por medio de rogativas e penitencias, senón que tamén nalgunhas había o costume de mollar ou bañar as imaxes dos Santos na auga, que era o fin primordial de solicitude. Isto xa se facía no culto aos grandes deuses da fecundidade e da agricultura co rito do baño sagrado³⁶. Deste xeito, a divindade recuperaba as súas esgotadas forzas e aseguraba unha boa colleita. Logo, no catolicismo, seguimos facendo a inmersión de imaxes, representativas de advocacións marianas e de santos coa finalidade de

32 CHAO REGO, Xosé: *Ob. cit.*, 1995, páx. 266.

33 LENCE SANTAR, Eduardo: *Ob. cit.*, páx. 120.

34 LENCE SANTAR, Eduardo: *Ob. cit.*, páx. 120.

35 FRAZER, J.G.: *La rama dorada*. México: F.C.E., 1981, páx. 90.

36 ELIADE, Mircea: *Ob. cit.*, 1954, páx. 191.

erradicar a seca e acadar a chuvia³⁷.

1.2.1. ALGÚNS MEDIOS DE PREVER A SECA. AS ROGATIVAS.

Son oracións públicas dirixidas a Deus para acadar remedio nunha grave necesidade. Esta podía estar ligada co feito de que chovese ou non; de que concluíse unha guerra; de que rematase unha epidemia, etc. A orixe das rogativas é probable que radique na festa pagá das Robigalia, que os romanos conmemoraban de cara ao 25 de Abril na honra da divindade de Robigo. Esta era venerada por un bo número de fieis, que pregaban a súa intercesión nas colleitas con procesións (as ambarvalia), con sacrificios de animais e outros ritos. Co paso do tempo, a igrexa foi cristianizando estas conmemoracións pagás, e estableceu as rogativas na súa dobre modalidade: as nomeadas rogativas ou ladaíñas maiores, na festividade de San Marcos; e as coñecidas como rogativas ou ladaíñas menores nos tres días denantes da Ascensión. Liturxicamente foron instauradas pola igrexa no século IV co papa Liberio e, logo, instituídas por San Mamerto, bispo de Viena, no ano 469. Sen embargo, as datas da súa celebración non se determinaron ata o pontificado de San Gregorio Magno no ano 590.



Bendición dos campos en Santo Adrao de Lourenzá

37 ELIADE, Mircea: *Ob. cit.*, 1954, páx. 192.

Hai anos, durante os meses de maio a agosto inclusive celebrábanse os domingos e días festivos procesións polas agras máis próximas á igrexa denantes ou logo da misa. Eran presididas polo párroco quen, precedido da cruz parroquial, ía bendicindo as agras coa auga bendita e recitando as ladaíñas dos santos; estas eran contestadas polos fregueses, que ían na procesión. Co paso dos anos, a rogativa quedou reducida a unha procesión, que percorría o perímetro da igrexa parroquial e que se celebraba tamén o domingo e días festivos denantes ou despois da misa. Estaba composta dos seguintes elementos: un sancristán ou fregués da parroquia, encargado de levar a cruz parroquial; o párroco, que ía recitando as ladaíñas dos Santos; como remate, os fregueses participantes, que ían respondendo ás ladaíñas. A rogación remataba, logo de que o párroco realizaba simbolicamente o ritual de bendicións dos campos, mirando ás agras máis próximas á porta de entrada á igrexa. Nalgunhas freguesías o párroco celebraba a rogación un domingo do mes de Maio³⁸.

Ao rematar o período da rogación, cuxa práctica habitual levábase a cabo entre os meses de maio a agosto, o párroco mandaba a unha persoa da súa confianza -sancristán, mordomo dunha confraría, fregués de confianza...- polas diferentes casas da parroquia para recoller o pago da rogación, consistente nunha medida de cereal, preferentemente trigo ou centeo. Nas parroquias de Triacastela (Lugo) e Zanfoga (Pedrafita do Cebreiro), os fregueses contribuían cun ferrado de trigo ou de centeo; tamén daban centeo na de Fontaneira (Baleira); e nas de Xermar (Cospeito) e Bretoña (A Pastoriza) aportaban medio ferrado pola rogación³⁹.



Rogativa. O clamor do Deza. Arquivo Nicolás Alvarellós

Por outra banda, no Ritual Romano hai a oración *Ad petendam pluviam* (para pedir choiva), que foi aconsellada polos bispos galegos na seca do verán do ano 1982⁴⁰. Trátase dunha oración que non ten ningún fundamento máxico, xa que non manipula ás forzas da natureza e á divindade, senón que invoca a Deus.

Con estes rituais o que se pretendía era posibilitar uns ritmos climatolóxicos normais, que garantisen a protección dos cultivos das diferentes freguesías. A este respecto Lisón Tolosana fai alusión a que “el ritual de lluvias coopera figurativamente al mantenimiento y sucesión ordenada de procesos normales cosmológicos, beneficiosos para los campos enmarcados en la parroquia”⁴¹.

1.2.2. ALGUNHAS ROGATIVAS RELEVANTES.

A. O “clamor” do Deza (Pontevedra).

Dende hai moitos anos celebrábanse na comarca do Deza (Pontevedra) unha serie de rogativas, coñecidas

38 BLANCO PRADO, J.M.: *Ob.cit.*, 1993, páx. 47.

39 LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Ob. cit.*, 1971, páx. 90.

40 CHAO REGO, Xosé: *Ob. cit.*, 1995, páx. 175.

41 LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Ob. cit.*, 1971, páx. 91.

co nome de Clamor. A estas acudían non só fregueses das diferentes parroquias, que integraban a confraría do mesmo nome, senón tamén outros pertencentes a freguesías limítrofes.

Nos seus inicios a confraría do Clamor estaba formada por vintecatro parroquias dos concellos de Agolada e Lalín, pertencentes a provincia de Pontevedra e a diocese de Lugo. Estas eran: Bermés, Palmou, Erbo, Rodís, Palio, Sello, Val, Cello, Cangas, Alperiz, Muimenta, Cadrón, Vilariño, Esperante, Gurgueiro, Orrea, Bais, Brántega, Carmuega, Trabarcas, Ferreiroa, Golada, Merlín, Santacomba y Ventosa. A motivación básica destas rogativas radicaba, segundo José Ángel López Gutiérrez, “ao calor e as choivas intensas, que facían perigrar as colleitas”. Pois ben, cando “o clamor” se levaba a cabo para pedir auga, os veciños da parroquia de Vilariño portaban a imaxe da súa patroa, Santa María, ata o recinto sacro de Bermés. Pola contra, cando se realizaba para acadar unha melloría no clima, os de Bermés levaban a súa imaxe patronal ata Vilariño⁴².



O clamor do Deza. Abrazo entre imaxes marianas. Arquivo Nicolás Alvarellos.

A orixe desta tradición -segundo o párroco de Vilariño- data do século XIII, celebrándose por última vez no verán do ano 2015, logo de vinte e cinco anos sen realizarse (1990). Nesta última ocasión (2015) o clamor

42 LÓPEZ GUTIERREZ, José Ángel: “O clamor de Bermés e Vilariño”, en *Descubriendo: Anuario de Estudios e Investigación de Deza*, nº 3. Lalín: Seminario de Estudios de Deza, 2001.

levouse a cabo para pedir auga. Por tal motivo, o domingo indicado os veciños da parroquia de Vilariño comezaron as 8,30 horas a peregrinaxe, portando nas andas a súa imaxe patroal -Santa María- ata a capela de Bermés, distante uns 14 km. A procesión pasou polas entidades de Cadrón, Cancelas, Cangas, Erbo e Palmou, onde os veciños sacaron ao camiño as súas imaxes patroais para saudar á que procedía de Vilariño⁴³. Esta proseguiu, guiada polos seus portadores, ata Bermés onde chegou ao mediodía. Alí ámbas as dúas imaxes marianas levaron a cabo un ritual de contacto, nomeado o “Ritual do Bico”; a continuación, concelebrouse unha misa solemne, logo da que a imaxe mariana ficou no recinto sacro de Bermés cinco domingos⁴⁴. Finalmente, o ritual rematou co retorno da procesión ao punto de inicio cinco domingos despois.

B. Bendición dos campos de Portomarín (Lugo).

Na vila de Portomarín, remata o ciclo de maio o primeiro domingo de xullo coa celebración da Santa Isabel. Esta festa foi descrita polo profesor Gonzalo Paz do seguinte xeito:

“Una fiesta un tanto curiosa es la de Santa Isabel, por la tradicional costumbre de adornar las puertas y ventanas de la planta baja de las viviendas con grandes ramas de árboles, sin que hayamos podido averiguar el origen de esta vieja costumbre, que no hemos observado en otros lugares de Galicia, y probablemente se trate de la cristianización del remoto culto al árbol practicado por los celtas, ya que este día es también conocido por el de “a festa do folleto”⁴⁵.

No novo Portomarín esta tradición foi recuperada polo concello a mediados da década dos oitenta. O día da festividade, moi cedo, un importante número

43 VIDAL, Antonio: “Como, cuando y para que se fundaron las rogativas del Clamor de Bermés”, www.historiadeza.wordpress.com/2014/11/20/11-20-14-las-rogativas/.

44 Houbo anos que, segundo os casos, quedou sete ou nove domingos.

45 PAZ LÓPEZ, Gonzalo: *Portomarín. Monografía geográfica de una villa medieval*, Premio Menéndez y Pelayo, 1953, Zaragoza, 1961, páxs. 147-148.

de veciños da vila vai recoller as ramas de diferentes árbores: bidueiro, ameneiro, chopo e salgueiro, coas que ornamentan as portas e ventás da planta baixa das casas, que están situadas ó longo da praza do concello e da rúa principal. Tamén colleitan fiúncho e espadanas para enfeitar o pavimento da praza e da rúa central, por onde vai pasar a procesión. Esta, logo da misa do mediodía, sae da igrexa parroquial, vai ata o remate da rúa principal e retorna ó punto de partida.

A distribución dos diferentes elementos que interveñen nela, lévase a cabo da seguinte maneira:

1º. Tres fregueses da comunidade parroquial, normalmente rapaces, portan a cruz parroquial e dous ciriais.

2º. Catro devotas da vila levan nas andas a imaxe de Santa Isabel.

3º. Como remate o párroco da vila acompañado dun bo número de devotos, colocados sen distinción de idade e sexo. Ao final da rúa maior está colocado un pequeno altar, provisto dunha pequena imaxe de Cristo e algunhas flores, que ornamentan dito espazo. Alí o párroco leva a cabo a bendición dos campos, rezando a seguinte pregaría:

“Deus providente / pai de todos / preocúpase garimosamente / polos seus fillos / mantenos e protéxeos / bendicindo a terra / para que dea os froitos / que sustentan ó home./ Invoquémolos / con espírito filial / dicindo: / Escoitanos Señor / ... / Ti que bendice-la terra / e a enriqueces sen medida / fai que os nosos campos / coa túa bendición / produzan alimento / que precisamos /. Escoitanos Señorm / ... / Ti que multiplica-lo trigo / co que nos da-lo / noso pan de cada día / e o alimento da Eucaristía / concédenos colleitas abondosas / co rocío.”

C. Bendición dos campos de Monforte de Lemos.

En San Vicente do Pino hai tres festividades ligadas á Virxe de Montserrat: o Martes de Pascua, que se conmemora o aniversario do voto á Virxe, o 27 de Abril, festa litúrxica da confraría de Montserrat e o 15 de Agosto, festividade da patroa de Monforte.



Bendición de campos. Monforte de Lemos. Foto: jrcasan.com.

Todos os anos, membros da corporación municipal e outras autoridades da vila de Monforte fan a subida ao alto do monte do San Vicente para entrar na igrexa do mosteiro e asistir á misa solemne, dedicada á patroa da vila. Ao rematar a misa solemne, catro devotos da Virxe lévana en procesión por varias rúas da vila ata o campo, que leva o seu nome, onde o párroco realiza a bendición dos campos do val de Monforte. Así mesmo, o rexedor municipal renova o voto de devoción do municipio á Virxe. Logo, a procesión segue o seu percorrido.

D. As rogativas do santuario da virxe de Penarredonda (San Facundo de Ribas de Miño) (Paradela).

Hai anos levábase a cabo no santuario de Penarredonda un ritual ligado á climatoloxía do lugar. Así, cando había moita seca e as colleitas perigaban por falta de auga, os devotos da Virxe -guiados polo párroco da comunidade- levábana en procesión ata o lugar do San Facundo. No percorrido o crego da parroquia ía recitando unha serie de ladaíñas e salmos, aos que respondían axeitadamente os fregueses, coa finalidade de pregar á divindade a concesión de auga. Pola contra, cando se necesitaba bo tempo, a procesión se dirixía ata a parroquia de San Vicente. “Son muchas las tradiciones y leyendas en torno a la Virgen de Penarredonda, entre las cuales no faltan las de los favores concedidos a raíz de las rogativas

solicitando las lluvias o el tiempo seco. Se llegó andando hasta San Vicente en frías mañanas de invierno... ”⁴⁶.

2. A AUGA DA TERRA.

Este líquido elemento abranguería tanto as augas do espazo humano como as que fican fóra. Con respecto ás primeiras estaríamos a falar dun principio básico para o sustento cotián, que encontraríamos nos pozos e nas fontes das aldeas e lugares habitados. Nestes a muller tería un “rol” importante na procura da auga, que adoitaba traer ao mediodía e á noite para beber ou para facer a comida. Pola contra, todas as augas do exterior das entidades humanas e, polo tanto, augas non humanizadas, posúen unha serie de poderes, en canto que serven e se usan para levar a cabo determinados rituais ligados coa adiviñación, coa fecundidade e coa sandación⁴⁷.



Fonte do Santo Adrao (Goiriz). Panos no exterior e anacos de pan no interior da fonte.

2.1. O CULTO A AUGA DENANTES DO CRISTIANISMO.

Todos os pobos indo-europeos practicaron un importante culto ás augas, reflectido nos mananciais, arrosos, ríos... debido a que no seu interior habitaba “un espírito”, o que lle daba un carácter animista e sacro a este elemento da natureza. Polo tanto, moitos mananciais e arrosos foron venerados ao longo dos tempos pola peculiar sacralidade que proxectaban. Isto ía posibilitar a crenza dos efectos positivos e beneficiosos que tiñan as augas, non só dende a óptica sandadora senón tamén divinatória é dicir prever sinais indicativas de feitos futuros.

46 VILLARABID, L.: *Paradela y su Concello*, León: Everest, 1990, páx. 67.

47 MANDIANES CASTRO, M.: *Ob. cit.*, páx. 84.

En Galicia, o pensador Cuevillas, baseándose nos epígrafes latinos da Gallaecia romana, dinos que hai tres divindades acuáticas ou numes: *Bormánico*, deus miñoto, é un nume de auga termal, que recibiu culto na Galicia e que foi asimilado a Apolo logo da conquista romana⁴⁸; *Edovio*, goza dunha inscrición nunha arquiña de auga mineral descuberta en Caldas de Rei, preto do balneario. O epígrafe ten carácter votivo: Adalus Cloutani inscribe na pedra o seu agradecemento ao nume daquelas augas pola saúde que lle outorgaron⁴⁹. A terceira divindade, de culto máis xeneralizado, é a deusa *Navia*, da que conservamos dous epígrafes -dos once existentes- no Museo provincial de Lugo. Posteriormente, coa romanización os deuses indíxenas foron relevados polas ninfas, que xa van a ser un elemento inherente en bastantes fontes galegas. Non embargantes, houbo deusas indíxenas, como a deusa da guerra *Bandua*, que logo da conquista romana cambiou de función e pasou a ter un carácter de deusa protectora das comunidades indíxenas e, tamén, adquiriu o significado de divindade garante dos pactos, da paz⁵⁰.



Fonte de Santo André de Teixido. Rituais sandadores e divinatórios.

48 BOUZA BREY, F.: *Etnografía e Folklore de Galicia (I)*. Vigo: Xerais, 1982, páx. 229.

49 CHAO REGO, Xosé: *Ob. cit.*, páx. 286.

50 GÓMEZ VILA, Javier: "As divindades da auga na provincia de Lugo: A Fonte das Virtudes", en *Corga. Revista Anual do Centro de Estudos do Corgo*, nº 3, 2012, páxs. 70-79.

Ante esta situación, non resulta estraño dende unha óptica cristián, que o arcebispo de Braga (S. VI. d.C) San Martiño Dumicense se lamentase do seguinte xeito: "Numerosos son os diabros que, expulsados dos ceos, presiden o mar, os ríos, as fontes e mailos bosques ós que os homes ignorantes do Deus verdadeiro lles fan sacrificios: no mar adoran a Neptuno, nos ríos ás Lamias, nas fontes ás Ninfas, nos bosques ás Dianas..."⁵¹. O seu tratado *De correctione rusticorum*, ademais de ser un resumo das verdades cristiás, dinos como pensa a xente do campo, que prácticas leva a cabo. Polo tanto, para desacreditar a idolatría, San Martiño apela á teoría demoníaca. Non embargantes, aínda que a igrexa cristiá tratou de erradicar estas prácticas non o conseguiu, e o papa Gregorio I, tomou unha solución pragmática: recibilos dentro da nova fe e guialos.

2.2. ALGÚNS USOS DA AUGA.

2.2.1. FECUNDADOR.

A. A auga do mar. Ritual das nove ondas. A Lanzada.

Trátase dun lugar castrexo, que está situado na parroquia de Noalla (Sanxenxo, Pontevedra). É moi probable que nese espazo houbera un antigo culto a unha "Dea Mariña" asimilable a unha "Gran Deusa" da fecundidade existente dende a antigüidade; isto motivou unha cristianización do culto, quedando como supervivencia "o baño das sete ou das nove ondas"; aínda que o máis habitual era "o das nove ondas"; xa que o número 9 fai alusión aos meses nos que a muller está embarazada e ademais, é un número relevante nos ritos menciñais.

A práctica ritual debía levarse a cabo denantes do amencer do último sábado do mes de Agosto (festividade no recinto sacro), aínda que tamén eran días propicios os da Ascensión e o San Xoán. Non embargantes, para algúns pensadores os días propicios eran os sábados de lúa chea e dos meses, os de maio, xuño, xullo e agosto e a hora, as doce da

51 BOUZA BREY, F.: *Ob. cit.*, páx. 28.

noite⁵². A muller antes das 12 da noite tiña que levar a cabo o “ritual de circunvalación”; percorrendo nove veces o perímetro da capela e rezando unha Ave María logo de cada tres voltas. A continuación, nunha praia anexa ao santuario tomaba o baño, espida de cintura para abaixo, agardando que nove ondas chegasen ao seu ventre; era o momento no que -segundo a tradición- sería fecunda.



Fonte de Vilarmide (A Pontenova). Os devotos deixan pendurados panos dos ramallos.

A eficacia do baño radica para algúns pensadores nas propiedades naturais da auga da Lanzada; pola contra, hainos que tentan ver nos movementos de vaivén das ondas (luxo e refluxo) unha imitación do coito como reflicte na antigüidade o mito de Venus (a escuma da que vai nacer Afrodita e o seme masculino)⁵³. Este ritual tamén se manifestou hai anos na praia de Louro (Muros); en Praceres (Lourizán), etc. Tamén hai pensadores que sosteñen que esta práctica se realizaba antano en todas as zonas costeiras de Galicia⁵⁴. Nesta práctica ritual queda patente a asociación dos seguintes elementos: lúa-auga-muller-fecundación. Esta interacción, foi completada coa vexetación, xa que hai bastantes tarefas agrarias que fan alusión ao influxo fecundante da lúa. Así para plantar, podar, cortar madeira etc. cómpre esperar a determinadas fases da lúa.

52 DE SÁ BRAVO: *Creencias del costumbrismo religioso en Galicia*, Pontevedra; 1991, páx. 75.

53 MARIÑO FERRO, X.R.: *Ob. cit.*, 2003, páx. 81.

54 ALONSO ROMERO, F.: “As nove ondas da mar sagrada: ritos y mitos galaicos sobre las olas del mar”, en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, T. 33, nº 98, 1982, páxs. 589-605.



Baño na Lanzada. Ritual fecundador. ascuncasulturais.wordpress.com.

Por outra banda, nesta mesma praia tamén se realizaba un baño colectivo, no que participaban persoas de todas as idades para sandar doenzas, dar sorte na vida, e quitar o meigallo ou posesión diabólica⁵⁵.

Así mesmo é mester aludir á presenza feminina, normalmente de orixe labrego, que acudía a tomar “os baños” ás diferentes praias galegas dende finais do mes de Agosto. Esta recibiu nomes peculiares, segundo os lugares de asentamento. Así, na Mariña oriental luguesa, a todas as mulleres procedentes dos concellos de Abadín, Alfoz, Lourenzán, Mondoñedo, O Valadouro..., que ían a praia da Rapadoira (Foz) ou aos areais de Ribadeo, déronlles o apelativo de canónigas, canouras ou candelarias. Pola contra, ás que acudían a praia de Covas (Viveiro) procedentes de Oourol, Cabanas ou Riobarba recibían o nome de “carachentas” (persoas con falta de hixiene)⁵⁶. A pensadora de Viveiro, Fina Roca -estudosa do tema- fai alusión á presenza dun colectivo feminino nas praias do litoral lucense entre finais de agosto e mediados de setembro. Esta estancia temporal levábase a cabo logo das duras tarefas do verán -segas, recoleccións, mallas...- e tiña un fin sandador e, ao mesmo tempo, ligado cun antigo culto á auga⁵⁷.

55 CEBRIÁN FRANCO, Juan José: *Santuarios de Galicia*, Santiago de Compostela: Arzobispado de Santiago, 1982, páx. 119.
GONZÁLEZ DEL PIE, Carlos: *Viaje por los Nemeth Galaicos. Lugares Sagrados de Galicia*. Madrid: Ed. Miraguano, 2004, páxs. 68-69.

56 INSUA, Emilio Xosé: “Candelarias, Canónigas, Canouras, Carolinas, Carranchentas, Catalinas, Mantidas, Montañesas, Poubanas”: Bañistas Labregas no mar Galego de onte. Grupo Etnográfico “Mascató”, *Ardentia*. www.cultura.maritima.org.

57 *Ibid.*



Praia da Rapadoira (Foz). Baños de setembro (século XX. 1ª metade). www.culturamaritima.org.

B. A auga dos ríos. Ritual do “bautismo anticipado”



Ponte de Pedre (Cerdedo, Pontevedra). Ritual do “bautismo anticipado”.

Esta práctica levábana a cabo mulleres infecundas na parte inferior das pontes, baixo as que corría auga de río e sempre e cando houbera un cruceiro moi preto. As mulleres ían acompañadas de familiares e de veciños ata o lugar do ritual, que se celebraba calquera día da semana, ás doce da noite; os acompañantes debían vixiar a ponte denantes da hora sinalada para convencer á primeira persoa que pasara pola mesma

para que actuase de padriño. Chegado o momento do bautismo, a persoa encargada botáballe á muller un pouco de auga no ventre, mentres que pola ponte os familiares e veciños impedían que ninguén pasase ata que rematase a cerimonia. O padriño tiña dereito de poñer nome ao bautizado. Logo, todos participaban nun pequeno ágape no lugar no que tivo lugar o ritual, botando as sobras ao río. No suposto de que non pasase ninguén pola ponte para levar a cabo o ritual, volvían outro día.

No transcurso dos anos foi unha práctica que se realizou en varios lugares de Galicia, como en Cobas (Meaño, Pontevedra), en Moreira (Ponteareas, Pontevedra), en Ponte Sampaio (Pontevedra), en San Estevo de Pedre (Cerdedo, Pontevedra); na Poboación do Caramiñal e Padrón (A Coruña)⁵⁸. Na provincia de Lugo, realizouse hai xa máis de 50 anos en Xanceda (Ouro)⁵⁹. Alí as novidades do ritual con respecto ao doutras zonas consistían no día da celebración, que era un martes, e no carácter da manifestación relixiosa, reflectida nunha cruz en vez dun cruceiro. Na actualidade esta práctica ritual xa non se leva a cabo en ningures; de tódolos xeitos no concello de Avión (Ourense), moi ligado coa inmigración mexicana, levouse a cabo aínda hai uns dez anos. O río goza dunha facultade de sinerxía sexual fertilizante como o amosa o feito de que hai máis de cen anos que algunhas parellas cumprían co débito conxugal á beira do río⁶⁰.

58 LIS QUIBÉN, Víctor: *La Medicina popular en Galicia*, Madrid: Akal, 1980, pág.224.

59 Referencia de Mario Saavedra Pérez.

60 CHAO REGO, Xosé: *Ob. cit.*, pág. 274.



A cruz de Xanceda (Oourol). Ritual do "bautismo anticipado".

2.2.2. PROPIEDADES DA AUGA DO SAN XOÁN.

As augas neste día están dotadas de propiedades non só fecundadoras, senón tamén divinatorias e sandadoras. Considéranse tan extraordinarias que non é preciso recorrer a mananciais especiais santificados para se aproveitar delas. As augas do mar, as dos ríos e mesmo o orballo dos campos teñen virtudes excepcionais na noite e no abrente dese día⁶¹. O orballo desta noite era moi eficaz para sandar doenzas de carácter cutáneo: "No orballo desta mañá miragreira envolquilláanse os sarnosos, ou dormen espidos antre o centeo, para curar seu mal"⁶². Tamén a auga mesturada con rosas, romeu,

61 CARO BAROJA, J.: *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid: Taurus, 1979, páx.175.

62 TABOADA CHIVITE, Xesús: *Etnografía Galega, Cultura Espiritual*. Vigo: Galaxia, 1972, páx. 74. TABOADA CHIVITE, Xesús: *Ritos y Creencias Gallegas*. A Coruña: Sálvora, 1982, páx. 21.

artemisa, amenta etc., adoita deixarse pola noite ao relento e, logo, úsase pola mañá cedo para lavarse. É moi eficaz para as doenzas de pel e dos ollos e está relacionada coa fecundidade ao existir unha vinculación entre a auga e o elemento vexetal, que propicia que este sexa un símbolo da forza vital da natureza. Así mesmo "a flor da auga", era boa para erradicar a solteiría da muller; esta flor -segundo González Reboredo- recóllese dunha fonte no mesmo intre en que o Sol comeza a raiar, incidindo nas súas augas⁶³.



Fonte do Santo Adrao (Goiriz, Vilalba). Ritual curativo.

Finalmente, nesta noite as mozas que querían determinar o seu futuro levaban a cabo o seguinte ritual: "poñían ás doce da noite unha clara de ovo no medio dun vaso de auga e, segundo a forma que tivese a clara pola mañá era un signo importante do que ía deparar o seu futuro. Así, se a clara tiña forma de igrexa, indicaba voda; forma dun barco, viaxe; caixa, morte..."

63 GONZÁLEZ REBOREDO, X. M.: *A festa de San Xoán*, Vigo: Ir Indo, 1989, páx. 44.

2.2.3. DIVINATORIO.

Os catro elementos de Émpedocles -auga, aire, terra e lume- son fundamentais e relevantes para toda adiviñación. Sabemos que os sumerios (3000 a.C) xa facían “probos divinatórios” usando a auga como elemento primordial. Así, para demostrar a culpabilidade ou inocencia do acusado, recorríase ao xuramento diante o deus Id, o deus río para chegar á condena ou á absolución do acusado. “O ritual consistía no xuramento ante o deus do acusado quen, atado?, era tirado ao río. Se sobrevivía e flotaba era declarado inocente”⁶⁴. Tamén entre os asirios e babilonios, os ríos Éufrates e Tigris eran considerados como divindades e, polo tanto, o seu xuízo divino estaba ligado a se o acusado afogaba ou saía indemne. Logo, os hebreos coñeceron “os xuízos das augas amargas”. Así no Libro dos Números (5,11-31) facíase alusión a que “o home que tiña sospeitas sobre a conduta da súa muller levábaa diante do sacerdote; este vertía po do santuario mesturado coas cinzas dun papiro, que contiña unha maldición. Logo, facía beber esa mestura á muller. Se era culpable, a auga convertíase nunha auga de amargura e de maldición, tornándoa en estéril para sempre”⁶⁵.

Así mesmo na Grecia antiga, a súa poboación, ao non posuír libros sagrados e ningún tipo de revelación, tivo que recorrer en boa medida aos oráculos, sendo o máis importante o de Delfos. Alí unha sacerdotisa (Pitia), denantes de comezar coa súa tarefa, purificábase na fonte Castalia e bebía auga da fonte Cassotis. A continuación, entraba nun estado de éxtase e respondía ás preguntas que lle facía o sacerdote, por medio de movementos e berros⁶⁶. No oráculo, a auga, que os gregos non consideran unha entidade sacra, constitúe sen embargo un elemento básico para levar a cabo a adiviñación.

Na Idade Media, as probas de adiviñación recibiron o nome de “Ordalías”; estas, aínda que foron prohibidas a partir do século IX (d.C.) co papa Estevo V, seguiron realizándose cun carácter máis popular que relixioso.

64 RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Manuel: “La colección diplomática de Cañizares”, en *Lucensia*, nº 42, Lugo: Biblioteca do Seminario Diocesano, 2011, pág. 123.

65 CHAO REGO, Xosé: *Ob. cit.*, 1995, pág. 170.

66 CHAO REGO, Xosé: *Ob. cit.*, 1995, pág. 439.

Así o 9 de Febreiro do ano 996, Hostofredo e a súa muller Egilo, da parroquia de Santiago de Piugos (Lugo) foron acusados dun roubo acaecido na casa do presbítero Edorigo. O xuíz Gundesteo Díaz someteu aos sospeitosos á proba do río, que se levou a cabo no río Miño á altura do actual balneario. Desta proba saíron indemnes e, polo tanto, exentos de culpa mais non da proba da “pena caldaria”⁶⁷ que se lles fixo posteriormente, e na que resultaron culpables. Os cónxuxes recoñecen a súa culpabilidade e aceptan o pago de cento cincuenta modios de trigo ou centeo. Sen embargo, aínda que o bispo D. Pelaió exímeos desa débeda, teñen que aportar dúas vilas que posúen; dunha delas deducírase a oitava parte, que xa cedera a súa filla. A carta de cesión das vilas firmada máis de vinte persoas, que moi probablemente asistiran á proba caldaria, realizada na igrexa de Piugos ou na Catedral de Lugo⁶⁸.

Na Galiza prerromana e castrexa, a poboación indíxena realizaba sacrificios nas fontes, acendían cirios ao redor delas e botaban na auga ofrendas de pan e viño⁶⁹. Malia a cristianización das augas en xeral e das fontes en particular por parte do arcebispo de Braga, San Martiño Dumiense⁷⁰, ao longo dos tempos seguíronse conservando algúns rituais divinatórios ligados coas fontes. Así, podemos facer alusión ao Santuario de Santo André de Teixido (Cedeira, A Coruña. Diocese de Mondoñedo-O Ferrol).

Preto do Santuario encóntrase “a Fonte da morte e a vida”. Posúe tres canos que botan auga tanto no verán como no inverno. Ten propiedades non só sandadoras senón tamén divinatorias. Así, as consultas que facían as persoas estaban ligadas a concesión ou non dunha petición e, tamén, co intento de inquirir se van volver

67 Esta proba consistía en meter a man ou ben a man e o brazo ata o cóbado na auga fervendo; ao retirala, vendábase e un xuíz poñía un sinal na venda para evitar calquera cura. Logo, ao pasar tres ou catro días o xuíz examinaba a man e, se non estaba moi danada o acusado era inocente.

68 RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Manuel: *Ob. cit.*, pág. 128.

69 CUBA, X.R., REIGOSA, A., MIRANDA, X.: *Ob. cit.*, 1995, pág. 43.

70 Martiño Dumio, natural de Panonia (Hungria), foi nomeado arcebispo de Braga no ano 570. Na súa obra *De correctione rusticorum* combateu as prácticas pagás, tentando corrixir os abusos da xente campesina.

ou non ao ano seguinte. Para levala a cabo botaban un miolo de pan na fonte e agardaban un instante. Se aboiaba, cumpríase o que se pedira; pola contra, se afondaba, non se cumpría⁷¹.

Polo que respecta á provincia de Lugo, cómpre mencionar a “Fonte do Santo Adrao” (Goiriz, Vilalba), onde se levaba a cabo un ritual moi semellante ao de Santo André de Teixido. “Había o costume de pedir por algúns familiares botando miolos de pan na fonte mentres ían nomeándoos un a un. Existía a crenza de que si un miolo de pan afondaba a persoa pola que se botou ía morrer antes do ano, polo que este ritual non se levaba a cabo dun xeito normal debido ó temor que orixinaba. Segundo algunha persoa do lugar o rito facíase para pedir polos animais. Polo tanto, tamén se botaban miolos de pan na auga; se aboiaba, era signo de boa sorte pra os animais; pola contra, se afondaba, era signo de mala sorte. De tódolos xeitos a maioría das persoas consultadas faláronme da primeira das variantes”⁷².



Fonte do Conforto (A Pontenova). Panos pendurados ao carón da fonte.

71 GONZÁLEZ DEL PIE, Carlos: *Viaje por los Nemeth Galaicos. Lugares Sagrados de Galicia*. Madrid: Ed. Miraguano, 2004, páx.48. MARIÑO FERRO, Xosé Ramón: *Santuarios mágicos de Galicia*, Vigo: Nigratrea, 2003, páx. 19. FRAGUAS, Antonio: *Romariás e Santuarios*, 1988: Galaxia, páx. 37.

72 BLANCO PRADO, José M.: “A Recuperación da Romaxe do San Adrián de Goiriz (Vilalba-Lugo)”, en *Boletín do Museo Provincial de Lugo*. T. IX, 1999/2000, páx. 35.

Tamén sucedía outro tanto na “Fonte do Santuario de Bascuas” (San Salvador de Parga, Guitiriz): “Non teño tempo para enumerar as mostras de intercesión e comunicación co sobrenatural que a veciñanza practicou aquí. Só me vou referir ás que manan da auga: con sentido divinatório, tiraban anaquiños de pan na tona da fonte e, segundo se afundiran ou termaran interpretaban o futuro ou mesmo a solución dun problema que tiñan entre mans. Estaban a invocar a sorte como cando na linguaxe coloquial, se estas cangado pola enfermidade, che desexan que teñas sorte, é dicir, que acertes no camiño da saúde, mesmo nos remedios, ás veces dispares da medicina, que neutralices o mal e enxergues o ben”⁷³. Probas semellantes levaban a cabo os romeiros franceses nos santuarios de Sainte-Hélène, en Port-Louis; de Nôtre-Dame de Recouvrance, en Ploërmel; de Sainte Apolline, en Trigavou; de Saint Eveth, en Cap Sizun...⁷⁴.

Ás veces, sucede que os miolos de pan son substituídos pola roupa do doente. Así, na fonte de Santa Eufemia (freguesía de Seteiglesias, Monterroso), antano a familia dos cativos febles e raquíticos botaban a súa roupa na auga da fonte. Se aboiaba o pequeno sandaba; pola contra, se afondaba era signo de mal augurio.

Con respecto ao acendido dos cirios ou candeas nas fontes, aludimos a dous espazos tan dispares como A Pontenova e Chantada, onde non hai moitos anos aínda, se usaban nalgunha das súas parroquias algúns rituais relacionados co acendido de candeas para sandar doenzas.

Así na Fonte de Santa Eufemia ou Fonte dos Rapaces, ligada ao Santuario da Nosa Señora do Faro (Requeixo, Chantada), as nais lavaban aos nenos de saúde moi fráxil. Denantes introducíase ao cativo na fonte cunha candeas na man e había a crenza de que se a candeas non se apagaba o neno sandaba⁷⁵.

73 BLANCO TORRADO, Alfonso: “A capacidade sandadora do noso pobo”, en *Actas da VII Xornada de Literatura de Tradición Oral. Escrita Contemporánea. Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega*, A Coruña, Páx. 35.

74 MARIÑO FERRO, X. R.: *Ob. cit.*, 2003, páx. 19.

75 MARIÑO FERRO, X.R.: *Ob. cit.*, 2003, páx. 56.

Outro ritual moi semellante acontecía na freguesía de Rececende (A Pontenova). Alí había unha cova que posuía a denominación das Augas Santas, onde estaba emprazada unha imaxe de San Xoán. Hai anos levábanse a ese lugar meniños doentes, aos que remexían entre a lama. Así mesmo, adoitábase traer unha candea acesa; se permanecía acesa, o cativo curaba; se, pola contra, se apagaba era signo de que non ía sandar⁷⁶.

2.2.4. TERAPÉUTICO.

A. Virtudes das augas dalgunhas cubetas e sartegos.

A auga sen usar, que non foi profanada polo uso cotiá, concentra en sí as propiedades xerminativas e criadoras da auga primordial. Esa auga sanda, porque, en certa medida, reproduce a Creación⁷⁷.

Isto apreciámolo na ermida do San Martiño de Dumio, que está emprazada nun gran bloque granítico do monte Castelo (Viveiro). Alí hai varias cubetas, que se encontran cheas de auga o día da festividade do santo. Pois ben, nese día algúns devotos collen auga de tres cubetas, situadas preto do recinto sacro, e lavan os oídos, os ollos e a cabeza. A auga de cada unha das cubetas ten propiedades sandadoras para cada un dos órganos mencionados. Ademais, tamén hai devotos que levan botellas de auga para as casas, empregándoa cos mesmos fins terapéuticos⁷⁸.

Con respecto a esta ermida, Taboada Chivite facía alusión a que "en San Xulián de Landrove, monte de Castelo, créese que alí viviu o Dumiese. No cumio do monte hai unha capela sobre penedos. Un deles ten un oco con auga, que non se esgota con canta levan os romeiros para os enfermos de ouvidos..."⁷⁹.

A auga sen usar erradica o mal por absorción debido ao seu poder desintegrador dando lugar a unha rexeneración do doente.

Por outra banda, preto do santuario do San Matías (O Veral, Lugo) hai un sartego dobre, que ten todo ano -segundo a tradición- auga pluvial⁸⁰. A el acoden a lavarse algúns fieis que padecen doenzas relacionadas coa vista e coa pel. Estes lavan as súas enfermidades cuns panos que deixan colgados posteriormente nunha silveira ao carón do sartego. Hai a crenza de que as doenzas das persoas van erradicándose a medida que os panos van podrecendo⁸¹.

A finais do século XIX o médico lucense D. Jesús Rodríguez López refería que "no devandito sartego los romeros lavan las llagas y las partes enfermas, ofreciendo a la vista un espectáculo repugnante, pero sublime por la fe que revelan aquellos fieles"⁸².

Así mesmo no interior da igrexa parroquial de Santa Cristina de Paradela (Lugo) hai unha abertura no muro dereito da entrada que comunica cun sartego. Este sempre está mediado de auga malia que moitas persoas levan botellas dese prezado líquido para sandar doenzas ligadas coa pel. Esta auga consérvase durante moito tempo e non se sabe a súa procedencia. Sobre este ritual, aínda vixente no intre actual, o pensador Víctor Villarabid mencionaba o seguinte: "existe un sarcófago en el muro lateral del templo, mediado de agua corriente, de la cual la gente se ha llevado bastante cantidad, guardándola durante mucho tiempo porque no se pudre. Nunca se secó ni bajó de nivel. No se sabe de dónde viene y a dónde se va el líquido elemento... El cura nos dice que se le conoce por el agua milagrosa y que entre los parroquianos les basta con eso"⁸³. "Hay una fuente en la misma iglesia, a la derecha de su entrada. Muchos llevan botellas de agua por creer que cura ciertas

76 VAQUEIRO, Vitor: *Ob. cit.*, 2011, páx. 68.

77 ELIADE, Mircea: *Ob. cit.*, 1954, pax. 190.

78 NOVO GUIZÁN, J. Miguel, MARTÍNEZ ARIAS, Luz María: *San Martín Castelo (Viveiro-Lugo). Un Pasaje de la Medicina Popular de Galicia*, Lugo: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, 1987, páx. 20.

79 TABOADA CHIVITE, Xesús: "O Culto das Pedras no Noroeste Peninsular", en *Ritos y Creencias Galegas*, Sálvora, A Coruña, 1982, páx. 174.

80 Houbo anos de seca, que o sartego non tivo auga.

81 BLANCO PRADO, J.M.: "El Santuario de San Matías (O Veral.- Lugo)", en *Lucensia. Miscelánea de Cultura e Investigación*, nº 1, Lugo: Biblioteca do Seminario Diocesano, 1990, páx. 143.

82 RODRÍGUEZ LÓPEZ, Jesús: *Supersticiones de Galicia y Preocupaciones Vulgares*, Lugo: Ed. Celta, 5ª ed, 1971, páx. 113.

83 L. VILLARABID, Víctor: *Paradela y su Concello*, León: Ed. Everest, 1990, páx. 38.



O sartego do Santo Matías (O Veral, Lugo)

enfermedades de piel”⁸⁴.

B. Propiedades das fontes dos santuarios.

Ao carón e preto dalgúns santuarios hai fontes ligadas aos mesmos, que adoitan levar o nome da entidade sacra obxecto da devoción central do recinto sacro. A maioría dos devotos, que acoden a estes santuarios, beben a auga da fonte e, tamén, lévana en botellas para as súas casas. Alí úsana non só como remedio ante calquera doenza senón tamén como medio profiláctico perante calquera circunstancia adversa. Isto é debido a que a auga das fontes está sacralizada, xa que se encontra dentro do espazo sacro dos santuarios. Polo tanto, non resulta inusual aludir aos seus efectos positivos para sandar e previr doenzas. “El agua fluye, está viva...; el agua inspira, cura, profetiza. En si mismos, la fuente o el río son una manifestación del poder, de la vida, de la perennidad... La fuente o el río revelan incesantemente su peculiar fuerza sagrada”⁸⁵. Este ritual da fonte segue vixente nos seguintes santuarios lucenses: Santuario da Nosa Señora do Faro (Requeixo, Chantada). Santuario do San Alberte (San Breixo, Guitiriz); Santuario do Santo Cristo (Goián, Sarria); Santuarios do San Bento Negro (Carballo, Friol) e (Baldomar, Begonte); Santuario de Santa Margarita (Vilarente, Abadín); Santuario do San Lucas (Areas, Antas de Ulla); Santuario da Virxe do Carme (San Martiño de Mondoñedo, Foz); Santuario da Nosa Señora de Recerendes (Eiré, Pantón); Santuario da Nosa Señora (Cerceda, Taboada).



Fonte do San Alberte (San Breixo, Guitiriz). Fonte da fala.

Por outra banda, nas fontes dalgúns santuarios os devotos empregan un ritual que está composto de dúas partes:

1ª. Os devotos, que acoden ás fontes, lavan cuns panos as partes doentes dos seus corpos: ollos, pel, extremidades etc. A auga ten unha función ambivalente, xa que implica morte -enfermidade- e rexeneración -saúde. “El agua mata por excelencia porque disuelve, suprime toda forma, borra el pasado, pero también regenera, porque la disolución va seguida de un nuevo nacimiento”⁸⁶. “El contacto con el agua implica siempre una regeneración no sólo porque la disolución va seguida de un nuevo nacimiento, sino también porque la inmersión fertiliza y multiplica el potencial de vida”⁸⁷.

2ª. Os panos déixanse pendurados nuns ramallos das árbores e, tamén, nunhas silvas que poida haber ao carón das fontes. Existe a crenza de que a medida que os panos van podrecendo as enfermidades dos doentes irán desaparecendo. Esta segunda fase do ritual simboliza a expulsión do estado de enfermidade e a paulatina recuperación do estado de saúde. Polo

84 Informante. D. José Ojea, párroco de Santa Cristina de Paradela. (Mediados dos noventa do século pasado).

85 ELIADE, Mircea: *Ob cit.*, 1954, páx.195.

86 FIDALGO SANTAMARIÑA, J. Antonio: *Antropología de una parroquia rural*. Ourense: Cuadernos do Laboratorio Ourensán de Antropoloxía Social. Serie Galicia Campesiña 1, 1988, páx. 202.

87 ELIADE, Mircea: *Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona: Labor, 1967, páx. 112.

tanto, o que se está levando a cabo con este ritual é imitar dun xeito deliberado aquilo que se pretende acadar. “Es frecuente que los ritos consistan en una imitación de los efectos que la gente desea producir”⁸⁸.

Na actualidade este ritual segue usándose nos seguintes santuarios: Santuario do San Bernabé (Martín, Baleira); Santuario da Virxe de Conforto (A Pontenova,); Santuario de San Pedro Fiz (Vilarmide, A Pontenova); Santuario da Nosa Señora das Virtudes (Pedrafita, O Corgo); Santuario da Virxe do Leite (San Breixo, Palas de Rei); Santuario do San Estevo (Celeiro, Barreiros); Santuario da Virxe do Ermo (Carlín, Friol); Santuario da Nosa Señora de Llán (Ferreira, Freixo, A Fonsagrada); Santuario da Ermida da Pastora (Cazás, Xermade); Santuario do San Vitorio (Damil, Begonte).

Un bo número de santuarios da provincia encóntrase, como podemos apreciar, ao carón ou preto de fontes santas e bastantes teñen a súa orixe precisamente nelas. O culto primitivo ás fontes foi incorporado ao credo cristián no momento da entrada do cristianismo en Galicia. Isto foi posible construindo capelas no seu contorno, como medida para tentar erradicar da memoria dos seus habitantes calquera supervivencia pagá. En consecuencia, a nova relixión adaptouse na medida do posible aos cultos ancestrais -criticados polo arcebispo de Braga, San Martiño Dumense⁸⁹- coa finalidade de gañar adeptos para a súa causa, polo cal cristianizou todas as pedras, fontes, mananciais etc.:

“Ciertos rituales llevados a cabo en torno a una serie de piedras, fuentes, bosques etc, fueron aprovechados por el cristianismo siempre que posibles rendimientos los justificasen. Así, tenemos que siempre que una gran mayoría tuviera arraigada tal costumbre, los sacerdotes modificaban aquella para adaptarla a su religión. De esta forma, se aseguraban la permanencia del culto y la no desviación en masa”⁹⁰.

Por outra banda, o achegamento á auga e ás fontes como hierofanía non é unha novidade xa que está

88 FRAZER, J. G.: *La rama dorada*, México: Fondo de Cultura Económica, 1969, páx. 41.

89 BOUZA BREY, Fermín: *Etnografía y Folklore de Galicia*, Vigo: Xerais, 1982, páx. 228.

90 DE FRUTOS GARCÍA, Pedro: *Leyendas Gallegas (III)*, Madrid: Ed. Tres-Catorce-Dieciséiete, 1981, páx. 23.

presente en todas as culturas antigas. O mesmo cristianismo recolleuna como elemento básico do sacramento de iniciación á fe: o Bautismo⁹¹.

II. CONSIDERACIÓNS FINAIS.

En todas as culturas a auga ten unha función relevante na orixe da vida. Así, os chineses aseguran que todo o que vive procede da auga; os hindús mencionan nos Vedas que a denominación das augas denota “as máis maternas”; e os babilonios estimárona a “casa de sabedoría”⁹². Por outra banda, a estimación que se lles da ás augas é ambigua, xa que sandan, fertilizan, purifican, adiviñan, mais tamén amosan unha faciana destrutiva en canto que debido a treboadas e sarabiadas asolagan e destrúen colleitas e entidades de poboación provocando importantes prexuízos. Ademais, ao carón das fontes, dos ríos e do mar hai importantes entes, que xorden da fantasía e que reciben os nomes de “mouras”, “xacias”, “mariños”, “lavandeiras”, “lumias”, “doncelas”, “urco”, “dragóns”... Tamén cómpre sinalar aos entes asociados ás vilas asolagadas en Galicia, que adoitan nomearse Valverde e tamén Lucerna. O investigador Luís Monteagudo sitúa en Galicia unhas 35 lagoas, das que 11 corresponderían á provincia lucense⁹³. O asunto central destes asolagamentos radica no castigo divino, que acontece cando os habitantes dun lugar teñen un comportamento funesto con entidades sacras (Noso Señor, a Virxe). Exemplos: Lagoa de Carrucedo (Area, Viveiro), lenda da lagoa das Lamas de Goá (Cospeito), lenda da lagoa de Boedo (San Xoán de Lagostelle, Guitiriz), Lagoa da Feira do Monte (Cospeito)⁹⁴. O asolagamento -segundo Taboada Chivite- “amosa non só unha función punitiva, senón tamén outras: soteriológica, de purificación, e de veneración”⁹⁵. Pola súa banda, González Reboredo alude que “o

91 CEBRIÁN FRANCO, Juan José: *Guía para visitar los Santuarios Marianos de Galicia*, Madrid: Ed. Encuentro, vol. 2 de la Serie “María en los pueblos de España”, 1989, páx. 48.

92 VAQUEIRO, Víctor: *Ob. cit.*, 2011, páx. 63.

93 CHAO REGO, Xosé: *Ob. cit.*, páx. 289.

94 ARRIBAS ARIAS, Fernando: “Lendas da auga na Terra Cha”, en *El Progreso*, Lugo, 5 de agosto de 1989.

95 TABOADA CHIVITE, Xesús: *Ob. cit.*, 1972, páx. 104.

catastrofismo acuático nunca supón unha destrución definitiva, pois sempre sobreviven persoas que serán orixe dunha nova humanidade⁹⁶. Sen embargo, hai pensadores como Monteagudo que manifesta que estas lendas teñen un eixo básico nas edificacións de palafitas, termo que alude á construción sobre postes por causa dos anegamentos. “Cando o clima se fixo de novo húmido, o nivel da auga dos lagos, así como o das soterrañas dos pantanos, subiu, polo que todos este poblados tiveron que ser abandonados e trasladados a terreos máis altos e firmes⁹⁷”. Polo tanto, non resulta estraño que aparezan lendas sobre estes seres fantasmagóricos e sobre estas vilas anegadas, que foron recollidas no transcurso dos anos por importantes pensadores ao longo e ancho de Galicia, que tentan aportar claves e signos dunha cosmovisión latente a nivel espazo-temporal. Con respecto á provincia de Lugo podemos citar, entre outros, aos seguintes: Arribas Arias, F.⁹⁸; Carré Alvarellos, Leandro⁹⁹; Carnero, O.¹⁰⁰; Cuba, X.R.¹⁰¹; Ferreira, I.¹⁰²; Fidalgo Santamariña, X.A.¹⁰³; González Reboredo, X.M.¹⁰⁴; Iglesias Dobarrio, B.¹⁰⁵; Lamela Villaravid, M^a

C.¹⁰⁶; Lence Santar, E.¹⁰⁷; Lourenzo, M.¹⁰⁸; Miranda, X.¹⁰⁹; Monteagudo, L.¹¹⁰; Pereiro Pérez, X.¹¹¹; Pérez Pereiras, X.¹¹²; Pisón, X.¹¹³; Reigosa Carreiras¹¹⁴, A.; Rielo Carballo, I.¹¹⁵; Rielo Carballo, N.¹¹⁶; Rivas Cruz, X.L.¹¹⁷.

96 GONZÁLEZ REBOREDO, X.M.: *Lendas galegas de tradición oral*, Vigo: Galaxia, 1995, páx. 23.

97 MONTEAGUDO, L.: “Palafitos. Problemas e lendas” en *Revista de Dialectología y tradiciones*, XIII, cuadernos 1º y 2º, Madrid, 1957, páx. 88.

98 ARRIBAS ARIAS, F.: “Lendas da auga na Terra Chá”, en *El Progreso*, Lugo, 5 de agosto de 1989.

99 CARRÉ ALVARELLOS, Leandro: *Las leyendas tradicionales gallegas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1978, 2ª ed.

100 Ver bibliografía.

101 Ver bibliografía.

102 Ver bibliografía.

103 FIDALGO SANTAMARIÑA, X.A.: “Contos populares da tradición oral recollidos en Galicia. Estructura e sentido”, en *Actas do Simposio Internacional de antropología. In memoriam Fermín Bouza-Brey*, Santiago, Consello da Cultura Galega, 1994.

104 GONZÁLEZ REBOREDO, X.M.: *Lendas galegas de tradición oral*, Vigo: Galaxia, 1995 (2ª ed.).

105 Ver bibliografía.

106 Ver bibliografía.

107 LENCE SANTAR, Eduardo: *Etnografía Mindoniense*, Santiago de Compostela: Follas Novas. Ed. de Armando Requeixo, 1ª ed. 2000.

108 Ver bibliografía.

109 Ver bibliografía.

110 MONTEAGUDO, L.: “ Palafitos. Problemas y leyendas”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo XIII, 1957.

111 PEREIRO PÉREZ, X.: *Narracións orais do concello de Palas de Rei*, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, 1995.

112 Ver bibliografía.

113 Ver bibliografía.

114 Ver bibliografía.

115 RIELO CARBALLO, Isaac: *Cancioneiro da Terra Chá. Pol.* Sada (A Coruña): Ed. do Castro, 1980

116 RIELO CARBALLO, Nicanor: *Escolma de Carballedo*, Vigo: Castrelos, 1976.

117 Ver bibliografía.

III. BIBLIOGRAFÍA.

- BLANCO PRADO, J.M.: "El Santuario de San Matías (O Veral-Lugo)", en *Lucensia. Miscelánea de Cultura e Investigación*, nº 1, Biblioteca do Seminario Diocesano, 1990.
- BLANCO PRADO, J. M.: *Religiosidad Popular en el Municipio de Begonte*, Lugo: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, 1993.
- BLANCO PRADO, J. M.: *Exvotos e Rituais nos Santuarios Lucenses*, Lugo: Deputación Provincial, 1996.
- BLANCO PRADO, J. M.: "A Recuperación da Romaxe do San Adrián de Goiriz (Vilalba-Lugo)", en *Boletín do Museo Provincial de Lugo*. T. IX, 1999/2000.
- BLANCO TORRADO, Alfonso: "A capacidade sandadora do noso pobo", en *Actas da VII Xornada de Literatura de Tradición Oral. Escrita Contemporánea*. Asociación de Escritoras e Escritores en Lingua Galega, A Coruña.
- BOUZA BREY, Fermín: *Etnografía y Folklore de Galicia*, Vigo: Xerais, 1982.
- CACHEDA VIGIDE, Eduardo Aurelio: *La Religiosidad Popular en Galicia. El Municipio de Arzúa (A Coruña)*. Santiago: Consellería de Cultura e Deputación da Coruña.
- CARNERO, O., CUBA, X.R., REIGOSA, A., SALVADOR, M., *Polavila na Pontenova. Lendas, contos e romances*, Lugo: Deputación Provincial de Lugo, 1998.
- CARNERO, O., CUBA, X.R., REIGOSA, A., SALVADOR, M., *Da fala dos brañegos. Literatura oral do concello de Abadín*, Lugo: Deputación Provincial, 2004.
- CARO BAROJA, J.: *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid: Taurus, 1979.
- CARRÉ ALVARELLOS, Leandro: *Las leyendas tradicionales gallegas*, Madrid: Espasa-Calpe, 1978, 2ª ed.
- CEBRIÁN FRANCO, Juan José: *Santuarios de Galicia*, Santiago de Compostela: Arzobispado de Santiago, 1982.
- CEBRIÁN FRANCO, Juan José: *Guía para visitar los Santuarios Marianos de Galicia*, Madrid: Ed. Encuentro, vol. 2 de la Serie "María en los pueblos de España", 1989.
- Contos populares da provincia de Lugo*. Centro de Estudios Fingoi (Lugo), Vigo: Galaxia, 1963.
- CUBA RODRÍGUEZ, X.R. e REIGOSA CARREIRAS, A.: "Xeografía mítica da provincia de Lugo (I). Cen lugares con lenda", en *Croa*, nº 8, 1998, pp. 42-63.
- CUBA, X.R., REIGOSA, A., MIRANDA, X.: *Diccionario dos Seres Míticos Galegos*, Vigo: Xerais, 1999.
- CUBA, X.R., REIGOSA, A. MIRANDA, X.: *Pequena mitoloxía de Galicia*, Vigo: Xerais, 2001.
- CHAO REGO, Xosé: *O Libro da Auga*, Cadernos do Seminario de Sargadelos, nº 71. Sada (A Coruña): Ed. do Castro, 1995.
- DE FRUTOS GARCÍA, Pedro: *Leyendas Gallegas (III)*, Madrid: Ed. Tres-Catorce-Dieciséte, 1981.
- DE SÁ BRAVO: *Creencias del costumbrismo religioso en Galicia*, Pontevedra; 1991.
- ELIADE, Mircea: *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954.
- ELIADE, Mircea: *Lo Sagrado y lo Profano*, Barcelona: Labor, 1967.

- FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A.: *Antropología de un viejo paisaje gallego*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas. Ed. S. XXI. 1984.
- FIDALGO SANTAMARIÑA, J. Antonio: *Antropología de una parroquia rural*. Ourense: Cuadernos do Laboratorio Ourense de Antropoloxía Social. Serie Galicia Campesina 1, 1988.
- FIDALGO SANTAMARIÑA, X.A.: "Contos populares da tradición oral recollidos en Galicia. Estructura e sentido," en *Actas do Simposio Internacional de antropología. In memoriam Fermín Bouza-Brey*, Santiago, Consello da Cultura Galega, 1994.
- FRAGUAS, Antonio: *La Galicia insólita*, A Coruña, 1973.
- FRAGUAS, Antonio: *Romarías e Santuarios*, Vigo: Galaxia, 1988.
- FRAZER, J.G.: *La rama dorada*. México: F.C.E., 1981.
- Galicia Encantada. Enciclopedia da Fantasía Popular de Galicia coordinada por Antonio Reigosa. <http://www.galiciaencantada.com/>.
- GÓMEZ VILA, Javier: "As divindades da auga na provincia de Lugo: A Fonte das Virtudes," en *Corga. Revista Anual do Centro de Estudos do Corgo*, nº 3, 2012, páxs. 70-79.
- GONZÁLEZ DEL PIE, Carlos: *Viaje por los Nemeth Galaicos. Lugares Sagrados de Galicia*. Madrid: Ed. Miraguano, 2004.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X.M.: *El folklore en los castros gallegos*, Santiago de Compostela: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1971.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M.: *A festa de San Xoán*, Vigo: Ir Indo, 1989.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X.M.: *Lendas galegas de tradición oral*, Vigo: Galaxia, 1995 (2º ed.).
- LENCE SANTAR, Eduardo: *Etnografía Mindoniense*, Santiago de Compostela: Follas Novas. Ed. de Armando Requeixo, 1ª ed. 2000.
- LIS QUIBÉN, Víctor: *La Medicina popular en Galicia*, Madrid: Akal, 1980.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo: *Antropología Cultural de Galicia*, Madrid: Siglo XXI, 1971.
- LÓPEZ GUTIERREZ, José Ángel: "O clamor de Bermés e Vilariño," en *Descubriendo: Anuario de Estudios e Investigación de Deza*, nº 3. Lalín: Seminario de Estudios de Deza, 2001.
- MANDIANES CASTRO, M.: *Loureses. Antropoloxía dunha parroquia galega.*, Vigo: Galaxia, 1982.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón: *Santuarios mágicos de Galicia*, Vigo: Nigratrea, 2003.
- MIRANDA RUÍZ, X. e REIGOSA CARREIRAS, A.: "Literatura oral no concello do Saviñao," *Circular polo Saviñao, II, Escairón*. Círculo Cultural Recreativo Saviñao, 2003.
- MONTEAGUDO, L.: "Palafitos. Problemas y leyendas," en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo XIII, 1957.
- MUXA, Juan: <http://blog.deputacionlugo.org/es/2013/04/11/a-la-b%C3%BAqueda-de-los-nubeiros-de-monterroso/>.
- NOVO GUIZÁN, J. Miguel, MARTÍNEZ ARIAS, Luz María: *San Martín Castelo (Viveiro-Lugo). Un Pasaje de la Medicina Popular de Galicia*, Lugo: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial, 1987.

-
- PAZ LÓPEZ, Gonzalo: *Portomarín. Monografía geográfica de una villa medieval*, Premio Menéndez y Pelayo, 1953, Zaragoza, 1961.
- PEREIRO PÉREZ, X.: *Narracións orais do concello de Palas de Rei*, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, 1995.
- PÉREZ PEREIRAS, X. e LAMELA VILLARAVIZ, M^a C.: "A tradición oral en Lóuzara", en *Concello de Samos: Historia das súas parroquias, t. I*. Samos, Lugo. Fundación O Noso Lar, 1996.
- PÉREZ PEREIRAS, X. e LAMELA VILLARAVIZ, M^a C.: "A tradición oral en Samos (II)", en *Concello de Samos: Historia das súas parroquias, t. II. "Alendagua"* Samos, Lugo. Fundación O Noso Lar, 1997.
- PÉREZ PEREIRAS, X. e LAMELA VILLARAVIZ, M^a C.: "A tradición oral en Samos (III)", en *Concello de Samos: Historia das súas parroquias, t. III. "Partido do Camiño Francés"*, Samos, Lugo. Fundación O Noso Lar, 1998.
- PÉREZ PEREIRAS, X. e LAMELA VILLARAVIZ, M^a C.: "A tradición oral en Samos (IV)", en *Concello de Samos: Historia das súas parroquias, t. IV*. Samos, Lugo. Fundación O Noso Lar, 1998.
- PISÓN, X., LOURENZO, M., FERREIRA, I., *Contos do Valadouro*, Vigo: A Nosa Terra, 1998.
- QUINTÁNS SUÁREZ, Manuel: *Anuario de tradicións galegas*. Oleiros (A Coruña): Ed. Tambre. Xunta de Galicia. Dirección de Política Lingüística. 1994.
- QUINTIÁ PEREIRA, Rafael: *A Nosa Señora da Lanzada*. Librería Nos. 2011.
- RIELO CARBALLO, Nicanor: *Escolma de Carballedo*, Vigo: Castrelos, 1976.
- RIELO CARBALLO, Isaac: *Cancioneiro da Terra Chá. Pol*. Sada (A Coruña): Ed. do Castro, 1980
- RISCO, Vicente: "Etnografía. Cultura Espiritual", en *Historia de Galiza de Otero Pedrayo*, Akal, Madrid, 1979.
- RIVAS CRUZ, X.L., e IGLESIAS DOBARRIO, B.: *Somos lenda vida. Lendas para rapaces*, Lugo: Citania, 1996.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, Jesús: *Supersticiones de Galicia*, Lugo: Ed. Celta, 1971.
- TABOADA CHIVITE, Xesús: *Etnografía Galega, Cultura Espiritual*. Vigo: Galaxia, 1972.
- TABOADA CHIVITE, Xesús: *Ritos y Creencias Gallegas*. A Coruña: Sálvora, 1982.
- TRAPERO PARDO, José: *El Santuario de los Remedios. Mondoñedo (Lugo)*. 1946.
- VAQUEIRO, Vitor: *Mitología de Galiza. Lendas, tradicións, maxias, santos e milagres*, Vigo: Xerais, 2011.
- VIDAL, Antonio: "Como, cuando y para que se fundaron las rogativas del Clamor de Bermés"; www.historiadeza.wordpress.com/2014/las-rogativas.

