

# Vestigios de cultos celtas al roble en las romerías gallegas

FERNANDO ALONSO ROMERO\*

## Sumario

En este artículo analizamos los orígenes de las tradiciones y prácticas gallegas de curación y fertilidad en torno al roble sagrado, y las comparamos con prácticas semejantes en los países celtas.

## Abstract

In this article we analyze the origins of the Galician traditions and practices of healing and fertility around the sacred oak and compare them with similar practices in the Celtic countries.

La conversión al cristianismo de muchas tradiciones y creencias ancestrales fue un proceso de larga duración, cuyo estudio nos permite adentrarnos en la interpretación que hacían los celtas de sus seres divinos y de la forma en que los propiciaban en los diferentes países en los que convivieron con otras culturas.<sup>1</sup> No se puede poner en duda la influencia que tuvieron tanto las creencias celtas, como las romanas y las suevas, en las muestras de la religiosidad popular que se observa en la realización de determinados cultos, que bajo apariencia cristiana, todavía se siguen realizando en muchas romerías gallegas; entre ellos están los relacionados con los árboles sagrados, en cuyo culto podemos descubrir vestigios de dendlatrías ancestrales.

La existencia en muchos países europeos de imágenes que se aparecieron milagrosamente en determinados árboles, así como las pequeñas capillas y cruces que se colocaron en ellos, son un claro testimonio de su cristianización.<sup>2</sup> Por ejemplo, en Galicia hay una capilla dentro del tronco de un castaño en Baamonde (Begonte, Lugo) y otra en un roble de Armada (San Xulián de Cumbras, Lugo).<sup>3</sup> En Lituania, que no fue cristianizada hasta finales del siglo XIV, se mantiene también esa antigua dendlatría, en las capillitas que se levantaron en algunos árboles, en cuyo interior se guardan imágenes cristianas o cruces. Además, cerca de Uzakalnis, en el distrito lituano de Prienai, se realizaba hasta hace muy pocos años la misma práctica de curación que se hacía en Galicia y en otros países con algunos árboles, preferentemente robles. Consistía en que el enfermo debía pasar desnudo por un hueco del tronco con el fin de recuperar la salud.<sup>4</sup> En el País Vasco este rito de curación se realizaba en la noche del 23 al 24 de junio (día de San Juan),<sup>5</sup> y también en los valles del Pirineo.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> En Bretaña los tejos centenarios que presentan grandes huecos en su interior se consideran árboles sagrados, y hasta hace unos años los bretones les atribuían propiedades milagrosas para curar enfermedades infantiles: generalmente fiebres y hernias, que suponían se que curaban introduciendo al chiquillo en el interior del árbol.<sup>8</sup>

\* El autor es catedrático *ad honorem* de la Facultade de Filoloxía de la Universidade de Santiago de Compostela. Correo electrónico: fernando.alonso@usc.es

El árbol está considerado en muchas las culturas como un ser dotado de una vida, que enraizada en la tierra de la que se nutre, se renueva cada año con sus brotes primaverales. El espíritu que habita en su interior muestra con su renacer anual que no ha muerto con los rigores del invierno y que, al igual que ocurre con las piedras, posee también la facultad de reproducirse y de crecer;<sup>9</sup> y hasta incluso de dar respuestas a las consultas que le hacen los seres humanos durante la realización de los ritos que efectúan con él. Pero, sobre todo, el árbol es el símbolo en el que se hace más evidente su relación con el mundo subterráneo en el que se hunden sus raíces; es ahí en donde está la Madre Tierra; mientras que la altura de sus ramas lo acercan al mundo en el que habita el dios del Cielo. Tan relacionado ha estado siempre el árbol con la vida eterna en numerosas culturas, que hasta incluso en la actualidad se mantienen simbólicamente sus vínculos con la inmortalidad. El árbol es *el prototipo de todas las plantas funerarias* que depositamos en las tumbas de los muertos, pues su *finalidad no es otra que la de devolver la vida* al ser que ha fallecido.<sup>10</sup> La renovación cíclica de la vida vegetal y, sobre todo, la del árbol por ser la representación más llamativa de esa vida inmortal, ha hecho concebir en la mente humana la esperanza en una vida eterna tras la muerte del cuerpo que se entierra al pie de un árbol. El profundo arraigo que tenían en Galicia determinadas creencias sobre las propiedades mágicas o milagrosas de las piedras y de los árboles nos lleva a encontrar sus orígenes en el animismo, según el cual, todos los seres vivos y también las cosas poseen un alma; es una primitiva creencia que subsiste en el fondo de muchas tradiciones religiosas.

En las culturas populares del mundo atlántico europeo perviven aún tradiciones y leyendas sobre el roble basadas en creencias muy antiguas. Ya Tácito en el siglo I d. de C. había observado que los germanos consideraban que los árboles y los bosques eran sagrados porque en ellos moraban los dioses. Dice también este autor romano que los semnones, que era el pueblo más famoso y antiguo de los suevos, creían que la raza humana había nacido en un bosque en él que vivía el dios supremo.<sup>11</sup> Los antiguos griegos y romanos también creían que la raza humana había tenido su origen en los árboles y en las piedras.<sup>12</sup> Son creencias cercanas al tema que aquí tratamos, pues tienen que ver precisamente con la supuesta existencia de la vida que habita en el interior del roble; representada en ese espíritu vivificador al que se considera responsable de las virtudes que se le atribuyen al árbol y que pueden transmitirse al ser humano. Por ejemplo, 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 al del movimiento de las agujas del reloj, se encontrará con el diablo.<sup>13</sup> Lo cual es una evidente visión, demonizada con fines cristianizadores, de un viejo culto de fertilidad que se realizaba en torno al roble, como el que vamos a ver también en una tradición festiva que se celebraba en Galicia a mediados del siglo XX.

En todas las tradiciones gallegas relacionadas con el roble encontramos vínculos comunes con otras culturas que nos remiten a los tiempos en los que el Noroeste de la Península Ibérica mantenía relaciones, principalmente marítimas, con los pueblos del norte de Europa. Aquí vamos a ver solamente algunos ejemplos muy significativos de esos viejos vínculos, cuyos orígenes podemos atribuir a los tiempos de los celtas, entendidos estos como la evolución de un pueblo atlántico, según la interpretación actual que se hace del mundo celta.<sup>14</sup> En Alemania se creía que los niños surgían del tronco hueco de un

árbol. En Francia para tener hijos los esposos abrazaban un roble o se frotaban contra él.<sup>15</sup> En siglo XIX en los ambientes rurales del Norte y del Sur de Alemania, se conservaba todavía la creencia popular sobre los árboles huecos que crecían al borde de una charca. Se decía que en ellos habitaban los niños en espera de su nacimiento.<sup>16</sup> Un testimonio muy llamativo de esta creencia alemana lo tenemos también en la comarca del Barbanza (A Coruña) en la que se decía que los niños venían de los alcornoques huecos de San Ramón de Bealo.<sup>17</sup>

En un amplio artículo que publicamos precisamente sobre la fertilidad humana relacionada con los alcornoques,<sup>18</sup> mencionábamos el baile que se celebraba en el mes de mayo en la robleda de Remeirás, en Ameixoada (Morrazo, Pontevedra) con motivo de la fiesta de los *Carballos*.<sup>19</sup> Los hombres danzaban en calzoncillos en torno a un gran roble, en el que habían introducido en un hueco del tronco una rama con bellotas y un muñeco toscamente labrado, que decían que representaba a un Santo y que mostraba un enorme falo. El baile se realizaba al son de una gaita que tocaba uno de los campesinos subido al roble. Al terminar la danza intervenían las mujeres que también bailaban en torno al roble pero vestidas con traje de fiesta.<sup>20</sup> Durante la dictadura franquista se prohibió esa fiesta,

y no volvió a celebrarse hasta pasados muchos años. Actualmente se celebra los días 8 y 9 de junio aunque lamentablemente la robleda ya ha desaparecido bajo el piso de un pequeño parque infantil al lado de una construcción con aspecto de ermita, que se utiliza como local vecinal. (Fig. 1). 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 en torno al roble 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; *los agricultores honran a Dioniso plantando en el huerto la rústica imagen de un tronco silvestre*, dice Máximo de Tiro en el siglo II d. de C.,<sup>21</sup> porque Príapo es hijo de dos divinidades griegas relacionadas con la fertilidad: Afrodita y Dioniso. Las imágenes clásicas que le representan muestran un enorme falo como símbolo de su poder fecundador. Por eso los campesinos



Fig. 1. Lugar en el que se encontraba la robleda de Remeirás, en Ameixoada (Morrazo, Pontevedra). Fotografía del autor.

solían ofrecerle las primicias de los frutos del campo, como la rama con bellotas que introducían los habitantes de Morrazo en el hueco del roble sagrado de Remeirás al lado de su santo de palo. Según el poeta Marcial, nacido en el siglo I d. de C. en Bilbilis, cerca de Calatayud, los agricultores tenían la costumbre de colocar un falo en medio de los huertos, como medio de protección y porque se le atribuía también poder para ahuyentar a los posibles ladrones.<sup>22</sup> El poeta romano Horacio (siglo I a. de C.) describe a Príapo de un modo satírico: 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 importunas aves, y les impiden hacer daño en los huertos recién plantados.*<sup>23</sup> Sus devotos componían oraciones y hacían toscas representaciones del dios.<sup>24</sup> Hasta incluso los marinos y los pescadores griegos y romanos llevaban imágenes de Príapo o talismanes de iconografía fálica como medio de protección, y solían colocar postes de madera verticales, con clara simbología fálica, como puntos de referencia para dirigir las embarcaciones por los canales.<sup>25</sup>

Un «Santo de palo» parecido, al de Remeirás se conservaba en la sacristía de la ermita de «Santiaguíño 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 santo de madera, de aspecto claramente fálico, para pasárselo por lo genitales con la esperanza de ser fértiles.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

En Francia el antiguo dios Príapo se veneraba 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 Provenza, en la región del sur de Francia, se le ofrecían imágenes de cera de los órganos de los dos sexos, igual que se hacía en Nápoles. *En Embrun, en el departamento de 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.<sup>29</sup>

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 en el falo guiraldas de flores con el fin de agradar al dios, de tener una abundante cosecha y de alejar los maleficios que causarían daño a la tierra.<sup>30</sup> La pervivencia

del culto fálico todavía se mantenía a finales del siglo XIII en la parroquia de Inverkeithing, en Fife (Escocia), en donde las jóvenes bailaban al llegar la primavera alrededor de una imagen de madera del *órgano varonil de la generación*, que se paseaba entre los presentes al compás de cánticos y de gestos licenciosos.<sup>31</sup> Lo sorprendente de este rito escocés de fertilidad es que lo organizara el párroco de esa localidad *porque que era costumbre del país*.<sup>32</sup> 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 atribuían a Príapo. 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; lo cual hacía que las aldeanas que acudían al Santo deseosas de ser madres, procuraban que la imagen las tocara, y acercándose lo más



Fig. 2. «O carballo de Pelete», en Pelete (Pontevedra). Fotografía del autor. 2017.

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...*<sup>33</sup>

El significado protector y de fecundidad que se le siguió dando a las representaciones de *los órganos masculinos y femeninos durante la Edad Media en Europa* contribuyó también a su colocación *en los edificios, como un talismán contra las influencias malignas y particularmente contra la brujería y el mal de ojo*.<sup>34</sup> Por ejemplo, esas representaciones sexuales las podemos ver en muchos canecillos de las iglesias románicas,<sup>35</sup> y en los extremos de los tejados de muchos hórreos gallegos y también en los tiradores de las puertas.

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 de la romería. En algunas, como la que se celebra el 7 de septiembre en la capilla de la Virgen de los Remedios, en 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 esa parroquia pontevedresa.(Fig. 2). 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*.<sup>36</sup> 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 llaman al roble «árbol de Dios», aunque también consideran sagrados al abedul y al serbal. 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.<sup>37</sup> El origen de estas libaciones debe ser muy antiguo puesto que también solían hacerlas los romanos para estimular el crecimiento de los árboles, sobre todo el de los plátanos, según nos cuenta Plinio en el siglo I d. de C.<sup>38</sup>

En el mundo celta de la Galia, según Plinio, ya se atribuían al roble propiedades fertilizantes, pues creían que el muérdago que crece en sus ramas facilitaba a las mujeres la posibilidad de quedarse embarazadas; por eso las que deseaban tener descendencia solían llevar encima unas hojas de esa planta perenne. Para los galos el roble era un árbol sagrado relacionado con el dios del cielo y del rayo, al que llamaban *Taran* o *Tanarus* (Lucano, I. 446) y *Taranis* en la Hispania céltica.<sup>39</sup> La relación entre el roble y el rayo la encontramos también entre los griegos, los romanos y los germanos.<sup>40</sup> En el mundo romano, como también nos cuenta Plinio, se rendía culto a los bosques sagrados, porque el silencio que reinaba en ellos los sobrecogía tanto como las imágenes que resplandecían con el brillo del oro y del marfil, y a los árboles de gran tamaño los relacionaban con los dioses.<sup>41</sup> Los antiguos griegos incluso le atribuían al roble propiedades adivinatorias; para ellos era un símbolo del dios Zeus / Júpiter por medio del cual emite sus oráculos o lanza rayos contra el roble cuando se enoja. Creencia posiblemente derivada del hecho de que el roble, al ser muy abundante en los bosques europeos, era también el más expuesto a quedar fulminado por los rayos.<sup>42</sup> Máximo de Tiro, nacido en Fenicia (Siria) en el siglo II d. de C., dice que *los celtas dan culto a Zeus, pero la imagen de Zeus es un gran roble*.<sup>43</sup>

Los topónimos de algunos montes del norte de España, así como otros testimonios, demuestran cómo los procesos de larga duración permiten profundizar en las características del «*Taranis*» hispanocéltico: soberano del panteón, de los cielos en general, del orden y del tiempo, y propiciador de las reuniones y alianzas intercomunitarias, cuyos atributos principales eran la rueda y ciertos «*Quercus*». <sup>44</sup> Gracias a las fuentes históricas y a la información etnográfica de manifestaciones populares aún vigentes, se puede profundizar en el estudio de la Hispania céltica, en especial el de las leyendas que vinculan los «*Quercus*» con una divinidad superior masculina, que señalan directamente a las cualidades de divinidades tipo *Taranis* que aparecen cristianizada bajo la figura de una divinidad cristiana.<sup>45</sup>

Se mantiene todavía en la Hispania céltica un rito lítico relacionado con las llamadas «peñas propiciatorias» o «peñas de las ánimas», que consiste lanzar una piedra para cumplir un deseo o pedir una protección;<sup>46</sup> que también vemos que se efectúa en algunos árboles; como el que encontramos en la ermita de Falgar, en Garrotxa, (en el Pirineo), en un pino enorme con el tronco horadado. El día de la romería, el joven que quería casarse le tiraba una piedra con la esperanza de que pasara por el agujero del tronco; lo cual significaba que tardaría un año en casarse. Si no lo conseguía, repetía la operación; pero si fallaba el intento, cada piedra lanzada se interpretaba como un año de espera para llegar al matrimonio.<sup>47</sup>

Ese rito era semejante al que todavía se realiza el 13 de junio en la romería de San Antonio delante de una capilla del siglo XVIII, construida sobre las ruinas de otra anterior, en el recinto del pazo de Vilardefrancos, en Artes (Carballo, A Coruña) que pertenece al marqués de Atalaya. Hay allí un roble centenario, al que llaman *o carballo de San Antonio*. (Fig. 3). Según la leyenda, brotó de la misma mesa del altar de una pequeña ermita en la que San Antonio se había detenido para decir misa cuando iba camino de Santiago de Compostela.<sup>48</sup> Las jóvenes que asisten a la romería y que desean casarse o tener



Fig. 3. «O carballo de San Antonio», en Vilardefrancos, (Artes Carballo, A Coruña).  
Fotografía del autor, 2017.

descendencia, se sitúan frente al roble e intentan introducir en un pequeño hueco del tronco una piedra que lanzan de espaldas desde una distancia opcional. La que consigue que la piedra se quede en el interior del hueco, tendrá garantizado su matrimonio o la posibilidad de tener hijos. Por este motivo al roble lo llaman *o carballo casamenteiro*.<sup>49</sup> Según algunos romeros, las piedras lanzadas deben ser siete y para que el Santo conceda sus favores, todas ellas deben entrar en el hueco; lo cual no es nada fácil pues se encuentra a unos cuatro metros del suelo; pero la tradición permite repetir los lanzamientos. También cuentan que el roble sangraría si alguien intentara cortarlo;<sup>50</sup> que es lo mismo que se decía del *Carballo de Santa Mariña de Augas Santas* (Ourense) al que se le rendía un importante culto en el siglo XVIII por considerarlo sagrado.<sup>51</sup> Queda constancia también de sus legendarios poderes casamenteros la cantiga popular que cita Fraguas Fraguas en uno de sus escritos; en ella se pide a la Virgen que haga que el devoto de una vuelta en torno al carballo:

*Miña Virxen de Augasantas  
ten un Carballo na porta  
Virxen de tantos milagres  
facelle dar unha volta.*<sup>52</sup>

Comentaremos más adelante el significado de este rito de circunvolución; pero antes, veamos algunos ejemplos más de robles *casamenteiros*, como el *Carballo de Santa*



Fig. 4. Carballo de Santa Margarida, en Mourente (Pontevedra).  
Fotografía del autor, 2017.

*Margarida*, que se encuentra delante de la capilla románica de esta Santa, en Mourente (Pontevedra). (Fig. 4). Antiguamente existía en ese lugar un bosque llamado *Carballeira dos Gafos*, es decir, «la robleda de los leprosos», porque allí había una fuente en la que se lavaban los enfermos de lepra y de otras enfermedades cutáneas. Sin embargo, la veneración principal que recibía el *Carballo de Santa Margarida* 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.<sup>53</sup> Cuenta Filgueira Valverde que las madres llevaban a sus hijos enfermos y los pasaban por la enorme hendidura del roble.<sup>54</sup> Lo cual nos lleva ahora a comentar el rito de curación que se hacía en los robles.

Comencemos con el que se realizaba en el *carballo santo* detrás de la capilla de San Fins, en Vimianzo (A Coruña). Un roble centenario al que llevaban a los niños herniados para efectuar con ellos un ritual de curación. Con ese fin, cogían una de sus ramas y la abrían por la mitad, pero sin arrancarla del árbol, y después pasaban al niño enfermo por la abertura de la rama, efectuando este ritual nueve veces. Finalmente volvían a juntar las dos partes de la rama pegándolas con barro y atándolas con un trapo. Con ello esperaban que la rama no se secase pues si así era, el niño se curaría. Actualmente ya no se realiza este antiguo rito. Sin embargo, el día de la fiesta del Santo algunos fieles mantienen la costumbre de dar nueve vueltas alrededor del roble, de izquierda a derecha, al tiempo que van musitando una oración, y para llevar la cuenta de cada vuelta que dan, arrancan una hoja





Fig. 5. Carballo santo de la capilla de San Fins, en Vimianzo (A Coruña).  
Fotografía del autor, 2017.

del roble. Al terminar el ritual, dejan las hojas en el suelo.<sup>55</sup> El entorno de este *Carballo* se encuentra en muy mal estado de conservación y abandono, pues incluso se ha construido un muro a su lado que dificulta el paso de los fieles (Fig. 5). Taboada Chivite comenta que el rito de curación que se efectuaba con el niño en el roble hendido, también se conocía en otros lugares de Galicia; pero en él participaban un padrino y una madrina. El padrino pasaba tres veces al niño por el hueco de la rama diciéndole a la madrina que lo recogía al otro lado: *-Doucho quebrado. -Devólvemo sano-*. Después se volvían a juntar las dos partes hendidas del roble.<sup>56</sup> Antiguamente este rito de curación se realizaba en la madrugada del día de San Juan, y al niño se le hacía pasar tres veces por la hendidura del árbol.<sup>57</sup>

Veíamos al comienzo de este artículo que de entre los numerosos procedimientos de curación que se realizaban en Europa en torno al roble, está el rito lituano de hacer pasar al enfermo por un roble,<sup>58</sup> igual que se hacía en Alemania.<sup>59</sup> En algunas localidades alemanas del norte, después de realizar ese rito, incluso enterraban unas monedas al pie del árbol.<sup>60</sup> Pero, además, en el Reino Unido, en Francia, en Dinamarca y en la Península Escandinava se recurría al roble para realizar el mismo proceso curativo que se realizaba en Galicia para curar las enfermedades infantiles: como el raquitismo o la hernia. Sobre ese rito se conservan en Escocia testimonios del siglo XVII.<sup>61</sup> El rito consistía en abrir por la mitad un roble joven o una de sus ramas. Después de pasar al niño tres o nueve veces por el hueco, se volvían a unir las dos partes hendidas de árbol, añadiéndoles también barro y atándolas. Se solía

poner gran interés en que el roble no sufriera con esa tala parcial, pues si el daño causado llegaba a secarlo, el proceso curativo tenía muy mal pronóstico. En el suroeste de Inglaterra este ritual solía efectuarse al amanecer; el niño debía pasarse desnudo por la hendidura de un roble o de un fresno, como en Cornualles,<sup>62</sup> en donde los ritos de curación se efectuaban en sentido contrario al del movimiento del Sol,<sup>63</sup> es decir, a la derecha, igual que en Galicia. El rito británico tenía ligeras variantes según la comarca en la que se celebrara; en algunos lugares el niño debía pasarlo una mujer y recogerlo un hombre y primero debía pasar la cabeza. Sin embargo, los rasgos principales de este proceso curativo eran semejante en todos los países en los que se realizaba.<sup>64</sup> En algunos pueblos de Inglaterra la hendidura en el árbol debía hacerse de Este a Oeste y pasar al niño de Oeste al Este; lo cual tiene una evidente connotación renovadora de la vida; imitando con ese proceder el nacimiento del Sol y, por lo tanto, el renacer del niño libre de su enfermedad. El mismo sentido mágico de curación de una enfermedad, con esa intención renovadora de la salud, lo tiene el proceso de pasar por el hueco de una piedra; un espacio generalmente pequeño que el paciente debe esforzarse por atravesar, para realizar así un ritual de magia imitativa: un parto simbólico con el que vuelve a entrar en el mundo de los vivos pero dejando atrás los males que le afligen. Así es como ya a mediados del siglo XIX interpretaba Liebrecht en Alemania los motivos de este rito indoeuropeo,<sup>65</sup> que también se realizaba en varios países del área atlántica: como en Irlanda, Escocia, Inglaterra y Francia hasta mediados del siglo pasado,<sup>66</sup> y en Galicia todavía se continúa realizando durante la celebración de algunas romerías: como la de la Virxen da Barca, en Muxía (A Coruña) o la de Santiaguíño do Monte en Padrón (A Coruña). Parece muy acertada la relación simbólica de este rito de curación con el proceso biológico del nacimiento; lo cual explica su pervivencia en el mundo rural indoeuropeo. En la India se considera que las rocas que poseen algún orificio natural son símbolos del *yoni*, órgano sexual femenino; por eso los peregrinos hindúes pasan a través de determinadas hendiduras rocosas con el fin de conseguir el renacimiento del alma, mientras que los europeos lo hacen para conseguir el del cuerpo.<sup>67</sup>

Otro roble con propiedades milagrosas para curar enfermedades es el de la ermita de Santa Columba, en la parroquia de Codesoso, cerca de Sobrado dos Monxes (A Coruña) y al pie del Camino Jacobeo. A su lado hay un pilón de piedra; por eso se le conoce con el nombre de *Carballo das Pías*. (Fig. 6). También hay un crucero del siglo XVII.<sup>68</sup> El enfermo que desea curarse debe dar nueve vueltas alrededor del roble y besar el tronco con cada vuelta. El día preferido para realizar este ritual es el domingo antes del lunes de Pentecostés,<sup>69</sup> aunque también se solía celebrar otra romería el 10 de agosto.<sup>70</sup> En el lugar hay una Fuente Santa, a *Fonte das Pías*, en la que se realizan ritos de curación semejantes a los de otras fuentes cristianizadas.<sup>71</sup>

Otro testimonio de la sacralidad del roble se conserva en Asturias y Galicia en los llamados *carballos das cruces* o *castiñeiros das cruces* de la montaña luguesa, y también de la asturiana, que marcaban los límites entre aldeas y parroquias. Cuando fallecía un vecino, se solía clavar una cruz de madera en el *Carballo* que marcaba esos límites.<sup>72</sup>

Un ejemplo de las propiedades curativas que se atribuían al roble en Asturias lo encontramos en el pueblo de Tiraña (Laviana), en donde para curar la ictericia se acudía a un roble durante nueve amanecidas del mes de mayo y se le rezaba la siguiente oración:



Fig. 6. Carballo das Pías de la ermita de Santa Columba, en Codesoso, cerca de Sobrado dos Monxes (A Coruña). Fotografía del autor, 2017.

*A verte vengo, carbayo,  
entre la Luna y el Sol,  
quítame la calentura  
y devuélveme el color.<sup>73</sup>*

Con el fin de rastrear los orígenes de la veneración que se le rinde al roble en Galicia y en Asturias por considerarlo árbol sagrado, debemos retrotraernos a los tiempos de los celtas. La mejor información la encontramos en Plinio cuando dice que los druidas de la Galia creían que el muérdago y el roble eran plantas sagradas elegidas por dios; y que cualquier cosa que naciera en el roble procedía del cielo.<sup>74</sup> El muérdago en particular, por brotar sobre el roble, tenía tantas virtudes que podía curar todas las enfermedades. Una poción que se preparara con él facilitaba el parto a los animales, curaba las úlceras, era incluso un buen remedio contra todo tipo de venenos, y también contra la epilepsia; y si una mujer llevara encima hojas de muérdago, tendría grandes probabilidades de quedar encinta.<sup>75</sup>

Esas propiedades mágicas del muérdago se pueden ver en muchas tradiciones europeas; por ejemplo, en Suiza, en Francia, en Inglaterra, en Holanda, en Suecia y en Alemania. En Suecia se colgaban hojas de muérdago en el interior de las casas como medio de protección contra el mal en general y especialmente contra los incendios. En Inglaterra favorece la

fertilidad del ganado y es además un remedio considerado *omnia sanatem*, «curalotodo», igual que en Suecia.<sup>76</sup> En la medicina popular de Bretaña, Gales, Irlanda y de Escocia también se considera que el muérdago es una planta que todo lo cura. En la extraordinaria recopilación de costumbres populares que recogió Frazer en su monumental obra, «*La Rama Dorada*» podemos encontrar numerosos ejemplos sobre la pervivencia en el folklore europeo de creencias célticas cuyos orígenes más remotos nos llevan a los tiempos de los indoeuropeos.<sup>77</sup>

#### El rito de circunvalación

El rito de circunvalación que se realiza en el *carballo santo* de San Fins, en Vimianzo (A Coruña), lo vemos también en los países célticos y en algunas culturas de Oriente. En Europa aparece mencionado en textos grecolatinos, ya desde los tiempos de Homero, así como en textos romanos sobre los lusitanos. Los celtas lo efectuaban también en torno a una persona a modo de homenaje,<sup>78</sup> igual que los anglosajones.<sup>79</sup> Actualmente se efectúa en Galicia no solamente en torno a los árboles, sino también en los cruceros, en las iglesias o en algo que se considere sagrado por estar relacionado con una divinidad; pues antes se hacía alrededor de las piedras que se consideraban con propiedades milagrosas en relación con la fertilidad y el matrimonio. En Portugal se conserva una breve cantiga popular que así nos lo recuerda:

*Tres voltas dei ao penedo  
para namorar José:  
namorei-o em tres días,  
valeu-me a mim dar ao pé!*<sup>80</sup>

En el rito de circunvalación intervienen diversos componentes, como el número de vueltas que debe dar el devoto, la dirección espacial de la circunvalación y los ensalmos u oraciones que se reciten durante los rituales. Los devotos generalmente lo realizan por motivos de salud o de fertilidad. Según Posidonio, que escribe en el siglo I a. C., los galos efectuaban el rito de circunvalación girando hacia la derecha: *los celtas para honrar a sus dioses dan vueltas a la derecha* –como hacían los romanos-. Sin embargo, Plinio dice que lo hacían hacia la izquierda.<sup>81</sup> Debemos entender que iban hacia la derecha, o lo que es lo mismo, de la izquierda hacia la derecha, como se hace aún en las Islas Británicas. De todos modos el origen de este rito es probablemente indoeuropeo porque los hindúes cuando van de peregrinaje hasta sus lugares de culto realizan también ritos de circunvolución de izquierda a derecha, igual que en Irlanda.<sup>82</sup> La circunvalación en torno a una piedra considerada sagrada se encuentra también entre los antiguos ritos semíticos. Por ejemplo, se recuerda en el libro de los judíos, el «*Talmud*» (*Sotah*, 1, 6), que se conoció en la Arabia preislámica y que se conserva hoy todavía en el ritual en torno a la Kaaba en La Meca. Este mismo ritual lo efectuaban también los cristianos de Armenia, que en algunas ceremonias daban vueltas en torno a la tumba de un mártir.<sup>83</sup>

#### Las ofrendas de piedras

Aún se ven en Galicia personas que para conseguir casarse o tener hijos se van de romería al santuario de su devoción para lanzar una piedra al tejados de la iglesia en donde se celebra la fiesta. Con esa acción esperan que la divinidad que allí se venera les conceda lo que le piden; por ejemplo, en la capilla de San Alberto, en Ribeira (A Coruña) cuya fiesta



Fig. 7. La «Peña del Perdón», en la Redonda (Salamanca). Dibujo del autor.

se celebra el 29 de abril. En Pipaona, en la Rioja, las mujeres solían recoger piedrecitas mientras el sacerdote entonaba el «*Gloria in excelsis Deo*», y las ponían en los tejados de sus casas para que el espíritu del mal no hiciera daño a la familia.<sup>84</sup> Estas tradiciones las podemos comparar con la práctica que se realiza en las llamadas «Piedras de las Ánimas», sobre las que se lanzan pequeñas piedras con fines oraculares y de fertilidad relacionados con el mundo de los muertos, cuya protección se busca, evitándose con esa ofrenda que hagan daño a los humanos que andan por lugares agrestes y apartados de los poblados; como en el llamado «Canto de los Responsos» de Villaviciosa (cerca de Ulaca, Avila) en la tierra donde habitaban los celtas vetones. En el «Canto de los Responsos» la gente solía echar una piedra con el fin de sacar un alma del Purgatorio y de esa manera evitar también tener un accidente durante el camino. También se creía que si la piedra lanzada se quedaba en la roca se cumplía el deseo solicitado. Rito de claro origen céltico, según demuestra Almagro-Gorbea en su detenido estudio sobre el origen y pervivencia de esta práctica en el mundo céltico, de la cual se conocen todavía diversos testimonios en diferentes lugares de la antigua Celtiberia.<sup>85</sup> En el pueblo de Trascastro, en León, al lado de una fuente y en el Camino Real, hay una piedra llamada «Peña de la Fortuna» porque el caminante al pasar suele tirarle una piedra, y si se queda en lo alto se supone que el viaje será feliz. Y en la Redonda (Salamanca) está la «Peña del Perdón» donde se realiza un rito semejante creyendo que así se perdona un pecado.<sup>86</sup> (Fig. 7). La mayoría de los cultos y de las tradiciones europeas relacionadas con las piedras tiene que ver con el mundo de los muertos, con el Más Allá en el que habitan nuestros antepasados y los dioses a los que propiciamos. En Trie (Oise. Francia) a los niños recién nacidos los depositaban sobre la losa superior de un dolmen para que adquirieran fortaleza y buena salud.<sup>87</sup> Antiguamente se llevaba también a los niños a la «Peña del Perdón» y se les propinaba a manera de rito iniciático un coscorrón contra la peña para que adquirieran conocimiento.<sup>88</sup> Interesante tradición que, sin duda, tiene que ver con la creencia en el espíritu que se supone que habita en el interior de la roca, y que nos trae a la memoria el rito que se efectuaba contra la imagen del sabio Maestro Mateo, llamada el «Santo dos Croques» de la catedral de Santiago de Compostela.



Sus devotos se golpeaban la frente contra su pétrea cabeza con el fin de adquirir inteligencia. En el año 2005 se prohibió su realización; sin ser conscientes de que era una litolatría europea, mucho más antigua que los orígenes de la catedral compostelana, que seguía congregando a numerosos peregrinos, atraídos también por el deseo de abrazar la imagen del Apóstol.

Esos testimonios, y otros muchos que no podemos mencionar por falta de espacio,<sup>89</sup> nos permiten ver cómo en estas prácticas animistas pervivió la antigua relación entre el mundo de los vivos y el de los muertos; de ahí que el origen más probable del rito oferente de una piedra se deba a la creencia de que en ella se aloja un alma; a la que propiciamos depositando otra piedra a su lado para que tenga compañía; así se consigue que cese su deambular eterno. Como contrapartida, se espera que el alma propiciada nos proteja. Una de las tradiciones que realizan los peregrinos que van a San Andrés de Teixido (A Coruña) consiste precisamente en depositar una piedra en el «amilladoiro», o montón de piedras. La creencia dice que el día del Juicio Final las piedras hablarán y dirán los nombres de todos los que visitaron al Santo, pues peregrinar hasta su santuario es condición indispensable para que el alma pueda entrar en el Otro Mundo.<sup>90</sup> En el Pirineo español los caminantes que pasaban por el lugar donde había ocurrido alguna muerte, cogían una piedra, la besaban y la dejaban en el lugar del suceso. Según las creencias primitivas, en cada piedra había un espíritu y al amontonar piedras encima de una sepultura se calmaban las ansias de los difuntos que buscaban compañía de nuevos muertos; así la piedra ofrecida por los viandantes servía a la vez de plegaria y de sacrificio. Los bretones franceses efectuaban la misma costumbre.<sup>91</sup> En Galicia también se depositan piedras al pie de los cruceros y en los altares de ánimas pues se cree que en los cruceros se juntan las almas que no han encontrado el reposo eterno.<sup>92</sup> En algunas localidades asturianas se creía que no se debía dar patadas a las piedras porque eran almas, al igual que a las piedras que se depositaban en los «amilladoiros» porque eran purgatorios de almas.<sup>93</sup> También en Asturias existía la costumbre de arrojar piedras en determinadas oquedades rocosas para tener suerte; así como la tradición maragata de levantar columnitas con piedras pequeñas en los caminos de peregrinaje. Las llamaban «hombres de piedra», pero ya no se recuerda su función.<sup>94</sup> El paso del tiempo y los cambios que se han venido produciendo en la evolución de las llamadas culturas tradicionales, han relegado al olvido infinidad de aspectos comunes de nuestra cultura europea, que convendría conocer para no encerrarnos tras disparatados muros excluyentes, asentados en débiles cimientos políticos más propios de la mitología que de la realidad histórica.

### **Agradecimiento**

A María Castroviejo Bolibar y a Antón Bouzas Sierra por su ayuda para encontrar los robles sagrados descritos en este artículo y hacer las correspondientes fotografías. A pesar de que existen muy buenos mapas topográficos del territorio gallego, la señalización de las carreteras secundarias es deficiente en algunos lugares, al igual que las señales de tráfico.

NOTAS

1. Frazer, J. G. 1990: II, 9.
2. Abella, I. 2007, 104.
3. Rodríguez Dacal, C. y Izco, J. 2003, 41.
4. Vaitkevicius, V. 2009: 88-89.
5. Barandiarán, J. M<sup>a</sup>. 1979, 40.
6. Violant i Simorra, R. 1949.
7. Filotas, B. 2005: 148.
8. Éveillard, J.y Huchet, P. 2004: 42.
9. Alonso Romero, F. 2012.
10. Riesco Álvarez, H. B. 1993: 183-184.
11. Tácito, «*Germania*», IX, XXXIX.
12. Virgilio, «*Eneida*», 8, V, 315. Homero dice que los hombres proceden de los robles y de las rocas («*Odisea*», XIX, 163. XIX, 163 ).
13. Hooke, D. 2010: 103, 200.
14. Almagro-Gorbea, M. 2013. Cunliffe, B. 2001: 208.
15. Riesco Álvarez, H. B. 1993: 193.
16. Kelly, Walter K. 1863: 92.
17. Torrado Cespón, M. y Alonso Romero, F. 2015.
18. Torrado Cespón, M. y Alonso Romero, F. 2015.
19. Taboada Chivite, J. 1957: 129. Torrado Cespón, M. y Alonso Romero, F. 2015.
20. Información de Nieves Parceros Verdeal, nacida en 1906 y fallecida el 8 de mayo de 1983 en Tirán ( Pontevedra ), muy cerca del lugar de dicha celebración, que amablemente me comentó en 1980 los recuerdos que tenía de ese baile. Estos datos fueron corroborados también por su vecino Lino Santos.
21. Máximo de Tiro, «*Disertaciones filosóficas*».
- 21, I. ( López Cruces, J. L. ( Trad. ).
22. Marcial, 1991. *Epigramas*, III, 68. ( Dulce Estefanía ( Trad. ).
23. Horacio, Libro I, VIII. Salinas, G. ( Trad. ). 1967 ).
24. Montero Cartelle, E. 1981: 19; nº 10
25. Neilson III, H. R. 2002: 252.
26. Pereira Poza, A. 2001: 44.
27. Bernárdez, E. 2002: 192.
28. Simek, R. 1993: 92.
29. Payne Knight, R.1980: 119-120.
30. «*De Civit. Dei*», lib. C. XXI. Payne Knight, R.1980: 108, 111.
31. Payne Knight, R.1980: 112. Este testimonio se encuentra en la *Chronicle of Lancelot*. 1272-1346.
32. Casas, E. 1931: 257.
33. Casas, E. 1931: 256-257.
34. Payne Knight, R.1980: 119.
35. Alonso Romero, F. 2004.
36. Abella. I. 2007: 138. Sobre Pelete véase la encomiable publicación de Rodríguez Dacal del año 2010.
37. Philpot, J. H. 1897: 19.
38. *Hist. Nat.* XII, 3.
39. Lucano, *Phar.* I, 452; Tácito, *Ann.* XIV,29,30 y 32. *Germania*, 9, 3. En: Moya Maleno, P. R. 2013, II, 471.
40. Munro Chadwick, H. 1900: 35.
41. *Hist. Nat.* XII, 3.
42. Plinio, *Hist.Nat.* XVI, 249-251. Riesco Álvarez, H. B. 1993: 193, 200, 241, 251, 153. Frazer, J. G. 1990: 350 y ss.
43. Max. Tyr., *Disert.* II, 8. Moya Maleno, P. R. 2013: 470.
44. Moya Maleno, P. R. 2013: 404.
45. Moya Maleno, P. R. 2013: 471.
46. Almagro-Gorbea, M. 2015: 332.
47. Violant i Simorra, R. 1949, 281. Edición facsímil, año 1989.
48. Palacios Palomar, C. J. 2013: 65.
49. Fernández Carreira, X. y Vilar Álvarez, M. 2011: 49.
50. Palacios Palomar, C. J. 2013: 66.
51. Muñoz de la Cueva, 1726: 39-40.
52. Fraguas Fraguas, A. 1985. En: Rodríguez Dacal, C. 2007: 65.
53. Rodríguez Dacal, C. 2007: 64-65.
54. Filgueira Valverde, 1979. En: Rodríguez Dacal, C. 2007: 467.
55. Fernández Carreira, X. y Vilar Álvarez, M. 2011: 79-80.
56. Taboada Chivite, X. 1957.
57. Carré Aldao, E. 1932: I, 91.
58. Vaitkevicius, Vykontas, 2009: 89.
59. Frazer, J. G. 1990: 371.
60. Sidney Hartland, E. 1893: 456.
61. Wood-Martin, W. G. 1902: 237.
62. Kelly, Walter K. 1863: 154.
63. Bottrell, W. 1873: II, 242.
64. Frazer, J. G. 1990(2): 169, nº. 2.
65. Liebrecht, G. T. 1856: 170. En Kelly, Walter K. 1863: 156-157.
66. Wood-Martin, W. G. 1902: 226 y ss.
67. Kelly, Walter K. 1863: 156-157.
68. Hay algunos cruceros en Galicia que señalan los límites de un territorio igual que los mojones (Barriocanal López, Y. 1985: 20); tema que convendría estudiar.
69. Palacios Palomar, C. J. 2013: 69-70.
70. Carré Aldao, 1932: II, 96.
71. Alonso Romero, F. 2016.
72. González Pérez, C. 2003: 28-29.
73. Martínez, 1995: 198.
74. Plinio XVI, 249-251.
75. Plinio, *Hist. Nat.* XXIV, 11 y ss. Frazer, J. G. 1990(2): 76-78.
76. Kelly, Walter K. 1863: 185.
77. Frazer, J. G. 1990(2): 82.

78. Moya Maleno, P. R. 2013: 486  
 79. Puhvel, M. 1983.  
 80. D´Azevedo, P. A. 1902: 306.  
 81. Posidonio, *Fr. A295*, en *Athen.* IV 152d. Plinio, *N. H.* XXVIII5, 25. Moya Maleno, P. R. 2013: 486.  
 82. Bharati, A. 1963: 138.  
 83. Perea Yébenes, 2000: 152.  
 84. Sainz Ripa, E. 1965, 399, *cfr.* Valdivieso Ovejero, 1991: 95.  
 85. Almagro-Gorbea, M. 2006.  
 86. Morán Bardón, C. 1990: 296.  
 87. Sébillot, P. 1902. 87.  
 88. Benito del Rey *et al.* 1992: 92.  
 89. Alonso Romero, F. 2012.  
 90. Armada Pita, X. L. 1997.  
 91. Violant i Simorra 1989: 498-499.  
 92. González Pérez, C. 2003: 8.  
 93. Arrivan, L. G. 1885, 253. Cabal, C. 1924, 60; 1987, 28.  
 94. Ángel González, m. 2011, 26-27.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLA, I. (2007): *La memoria del bosque*. (RBA. Libros, S. L. Barcelona).
- ALMAGRO GORBEA, M. (2006): El «Canto de los Responsos» de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá. (*Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 11; pp. 5-38).
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2013): *Literatura hispana prerromana. Creaciones literarias fenicias, tartesias, iberas, celtas y vascas*. (Real Academia de la Historia. Madrid).
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015): Sacra Saxa. «Peñas Sacras» propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Céltica*. (*Estudios Arqueológicos de Oeiras*, vol. 22; pp. 329-410).
- ALONSO ROMEO, F. (2004): La figura de mujer del petroglifo da Pena Furada (Figueiras, Santa Mariña de Lesa, Coirós, A Coruña). (*Anuario Brigantino*, nº 27; pp. 161-178).
- ALONSO ROMERO, F. (2012): *Cultos y creencias en torno a los megalitos del área atlántica europea*. (Andavira Editora. Santiago de Compostela).
- ALONSO ROMERO, F. (2016): *Devociones y creencias sobre el agua. Galicia y otros pueblos europeos*. (Editorial Andavira. Santiago de Compostela).
- ÁNGEL GONZÁLEZ, M. (2011): *Teleno. Señor del Laberinto, del Rayo y de la Muerte*. (Lobo Sapiens S. L. León).
- ARMADA PITA, X. L. (1997): Cultos ancestrais e peregrinacións a Teixido (En: *O Camiño Inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*. Universidade da Coruña, pp. 331-346).
- ARRIVAN, L. G. (1885): El Folk-Lore de Proaza. (*Biblioteca de Tradiciones Populares Españolas*, VIII. Madrid. En: CABAL, C. 1924 .
- BARANDIARÁN, J. M<sup>a</sup>. (1979): *Mitología Vasca*. (Editorial Txertoa. San Sebastián).
- BARRIOCANAL LÓPEZ, Y. (1985): *Arte popular. Los petos de ánimas*. (Museo Arqueológico Provincial. Ourense).
- BHARATI, AGEHANANDA (1963): Pilgrimage in the Indian Tradition. (*History of Religions*, vol. 3, nº I; pp. 135-167).
- BENITO DEL REY y GRANDE DEL BRÍO, R. (1992): *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca* (Gráficas Cervantes. Salamanca).
- BERNÁRDEZ, E. (2002): *Los mitos germánicos*. (Alianza Ensayo. Madrid).
- BOTTRELL, W. (1873): *Traditions and Hearthside Stories of West Cornwall. II*. (Llanerch Publishers. Edición facsimile, 1996).
- CABAL, C. (1924): El infierno de la Asturias pre-romana. (*Boletín del Centro de Estudios Asturianos*, año I, nº 4, pp. 50-78).
- CARRÉALDAO, E. (1932): Provincia de La Coruña. (En: CARRERAS CANDI, F. (Director), *Geografía General del Reino de Galicia*. Tomos I y II. Editorial Alberto Martín. Barcelona).

- CASAS, E. (1931): *Las ceremonias nupciales*. (Editorial Paez. Madrid).
- Chronicle of Lancelot. 1272-1346*. (MAXWELL, HERBERT (Trad.). (James Maclehose and Sons. Glasgow, 1913; pp. 29-30)
- CUNLIFFE, B. (2001): *Facing the Ocean. The Atlantic and its People 8000 BC-AD 1500*. (Oxford University Press).
- CUNLIFFE, B. (2008): *Europe between the Oceans. 9000 BC-AD 1000*. (Yale University Press).
- D'AZEVEDO, P. A. (1902): Miscelánea. (*Revista Lusitana*, vol. 7, nº 4; pp. 302-307).
- ÉVEILLARD, J. y HUCHET, P. (2004). *Croyances et superstitions en Bretagne*. (Éditions Ouest-France. Rennes).
- FENÁNDEZ CARREIRA, XAN y VILAR ÁLVAREZ, MANUEL (2011): *Romarías da Costa da Morte*. (Seminario de Estudios Comarcais. Vimianzo).
- FILGUEIRA VALVERDE, (1979): O Carballo de Santa Margarida. (En: *Adral*. Edición do Castro. Sada. A Coruña; pp.194-196).
- FILOTAS, B. (2005): *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Mediaeval Pastoral Literature*. (Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto).
- FRAGUAS FRAGUAS, A. (1985): *Aportacións ó Cancioneiro de Cotobade*. (Fundación Otero Pedrayo- Trasalba. Ourense).
- FRAZER, J. G. (1990): *The Magic Art and the Evolution of Kings. The Golden Bough*. (St. Martin's Press. New York).
- FRAZER, J. G. (1990. II): *The Magic Art and the Evolution of Kings. II*. (St Martin's Press. New York).
- FRAZER, J. G. (1990 III): *Balder the Beautiful. The Golden Bough*. (St. Martin's Press. New York).
- GONZÁLEZ PÉREZ, C. (2003): *Os cruceiros*. (Museo do Pobo Galego. Santiago de Compostela).
- HOOKE, D. (2010): *Trees in Anglo-Saxon England*. (The Boydell Press. Woodbridge. Suffolk. England).
- HORACIO, *Sátiras*. (En: *Poetas latinos*. Trad. de SALINAS, G. Editorial E.D.A.F. Madrid, 1967).
- KELLY, WALTER K. (1863). *Curiosities of Indo-European Tradition and Folk-Lore*. (Chapman & Hall. London).
- LIEBRECHT, G. T. (1856): *Der Gervasius von Tilbury Otia Imperialia*. (Hanover).
- MARCIAL, *Epigramas completos*. (ESTEFANÍA, D. (Trad.). Editorial Cátedra, Madrid, 1991).
- MARTÍNEZ, E. (1995): *Supersticiones asturianas*. (Editorial Everest. Madrid).
- MÁXIMO DE TIRO, (2005): *Disertaciones filosóficas* (LÓPEZ CRUCES, J. L. (Trad. ). Editorial Gredos. Madrid).
- MONTERO CARTELLE, E. (1981): En: *Priapeos. Gráficos amatorios pompeyanos* (Editorial Gredos. Madrid).
- MORÁN BARDÓN, C. (1990): *Obra Etnográfica y otros escritos. II*. Diputación de Salamanca).
- MOYA MALENO, P. R. (2013): *Paleoetnología de la Hispania céltica: etnoarqueología, etnohistoria y folklore como fuentes de la protohistoria*. (Universidad Complutense de Madrid).
- MUNRO CHADWICK, H. (1900): The Oak and the Thunder-God. (*The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 30; pp. 22-44 .
- MUÑOZ DE LA CUEVA, Fr. J. (1726): *Noticias Históricas de la Santa Iglesia Cathedral de Orense*. (Edición facsimil. Editorial Órbigo. A Coruña, 2008).

- 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. (2013): A la sombra del árbol. (En: VV. AA. *La Naturaleza. Tradiciones del entorno vegetal*. Centro de Cultura Tradicional. Diputación Provincial de Salamanca; pp. 55-78).
- PAYNE KNIGHT, R. (1865): *A Discourse on the Worship of Priapus*. (London).
- PAYNE KNIGHT, R. (1980): *El culto a Príapo*. («Editorial Tres, Catorce, Diecisiete». Madrid).
- PEREA YÉBENES, (2000): *El sello de Dios*. (Signifer Libros. Madrid).
- PEREIRA POZA, A.(2001): Ritos de embarazo e parto en Galicia. (*Cadernos do Seminario de Sargadelos*, 89. O Castro. Sada. A Coruña).
- PHILPOT, J. H. (1897): *The Sacred Tree or the Tree in Religion and Myth*. (MacMillan & Co. London).
- PLINIO, *Natural History*. (RACKHAM, H. (Trad.). The Loeb Classical Library. London).
- POSIDONIUS. *The Fragments*. (Cambridge University Press, 1999).
- PUHVEL, M. (1983): The Ride around Beowulf's Barrow. (*Folklore*. Vol. 94, nº 1; pp.108-112).
- RIESCO ÁLVAREZ, H. B. (1993): *Elementos líricos y arbóreos en la religión romana*. (Universidad de León).
- RODRÍGUEZ DACAL, C. e IZCO, J. (2003): *Árboles monumentales. En el patrimonio cultural de Galicia*. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela).
- RODRÍGUEZ DACAL, C. (2007): *O carballo de Santa Margarida*. (Concello de Pontevedra).
- RODRÍGUEZ DACAL, C. (2010) *El carballo monumental de O Pelete*. (Deputación de Pontevedra).
- SAINZ RIPA, E. (1965): Datos para el estudio del folklore religioso de la Rioja. (*Berceo*, nº 77. Logroño. En: VALDIVIESO OVEJERO, *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas y sus aldeaños*.(Instituto de Estudios Riojanos. Logroño, 1991).
- SÉBILLOT, P. (1902): The Worship of Stones in France (*American Anthropologist*, vol. 4, pp. 76-107).
- SIDNEY HARTLAND, E. (1893): Pin-Wells and Rag-Bushes. (*Folklore*, vol. 4, nº 4; pp. 451-470).
- SIMEK, R. (1993): *Dictionary of Northern Mythology*. (D. S. Brewes. Cambridge).
- TABOADA CHIVITE, J. (1957). El culto a los árboles en Galicia. (En: *Homaxe a Florentino L. A. Cuevillas*. Editorial Galaxia, Vigo, 125-134).
- TACITO. *The Agricola and the Germania*. (MATTINGLY, H. (Trad.). Penguin Books. 1981)
- TORRADO CESPÓN, M. y ALONSO ROMERO, F. (2015): 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 dendolatría. (*Anuario Brigantino*, nº 38, pp. 91-110).
- VAITKEVICIUS, VYKINTAS, (2009): The Sacred Groves of the Balts: Lost History and Modern Research. (*Electronic Journal of Folklore*, vol. 42; pp. 81-94).
- VIOLANT I SIMORRA, R. (1989): *El Pirineo español. Vida, usos. Costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria*. (Editorial Alta Fulla. Barcelona. Edición facsimile del año 1949).
- WOOD-MARTIN, W. G. (1902): *Traces of the Elder Faiths of Ireland*. (Longmans, Green and Co. London).