

La flor del agua, el saúco y el rocío en las tradiciones hídricas de la Europa céltica

FERNANDO ALONSO ROMERO*

*Viajero, descansa un poco en estas límpidas fuentes y,
tras reparar tus fuerzas, prosigue tu marcha.*
(Claudio. «Poemas menores», 12. Castillo Bejarano, 1993).

Sumario

Estudio de los orígenes y creencias sobre «la flor del agua», el saúco y el rocío en las tradiciones hídricas de la Europa céltica.

Abstract

A study of the origins of and the beliefs about the flower of the well, the elder and the dew in the water lore of Celtic Europe.

Desde tiempos muy remotos los pueblos de Europa han mostrado siempre un interés especial por los ríos, los pozos y las fuentes. Los motivos de este interés resultan obvios ya que el agua es el elemento principal del que se nutren los seres vivos. Pero, además, para el ser humano el agua no sólo ha sido fuente de vida, sino también de salud y de fertilidad. La naturaleza no podría vivir sin agua. ¿Qué sería de la vida vegetal, de los animales y de los hombres sin el agua? (Saintyves, P. 1985, 26). En el folklore gallego se conserva una cantiga popular en la que se sintetiza admirablemente lo que significa el agua en las comunidades campesinas; dice así:

*Eu pidolle o leite à vaca,
a vaca pídeme herba,
herbiña lle pido ao prado
e o prado pídeme rega.* (Carre Aldao, E. 1936, 702).

Nuestra dependencia del agua dio lugar a la aparición de diversos ritos y cultos que se gestaron en torno a las fuentes y a su condición de sagradas en muchas religiones, principalmente debido a los dos grandes valores en los que se sustenta la vida: la salud y la fertilidad. El culto a las aguas, a las fuentes y a los pozos se mantuvo en la tradición popular de una manera sorprendente a lo largo de los siglos, acabando incluso por ser tolerado por el cristianismo, como señala Mircea Eliade (1974, 234). En España son varios los hallazgos arqueológicos de lápidas con inscripciones dedicadas a las divinidades de los ríos y de las fuentes, y Séneca en el siglo I d. C. dejó constancia de esos cultos en uno de sus escritos en el que dice:

Veneramos las fuentes de los grandes ríos, levantamos altares donde los arroyos surgen repentinamente de ocultos interiores. Adoramos los manantiales de agua caliente como si fueran divinos, y consagramos muchas charcas a causa de la oscuridad y profundidad de sus aguas (*Epistolae*, 41, 3).

*Fernando Alonso Romero es catedrático de Historia y cultura de los países de habla inglesa, en la Universidad de Santiago de Compostela.

Es lógico imaginar que durante la Prehistoria surgiera la creencia de que en el agua vivía una divinidad con capacidad para dotar de fuerza vital y de salud a la naturaleza en general. La creencia en esa entidad divina dio lugar a que la gente le dirigiera plegarias y que realizara diversos ritos con la finalidad de propiciarla para curarse las enfermedades o para obtener otros favores (Bord, J. & C. 1986, 135). Con el paso del tiempo esa divinidad, que probablemente era femenina en sus orígenes, se mantuvo viva en el folklore con diversas apariencias; unas veces como hermosa doncella, o hada maravillosa, otras como bruja repulsiva que cambiaba su aspecto al ser besada por un joven, y finalmente con la cristianización de esas viejas creencias se transformó en una Santa, o en una Virgen cuyo culto pervivió en las zonas remotas de Escocia incluso durante los tiempos más duros de la Reforma (Walter, R. 1882, 157). En la actualidad todavía se conservan 70 pozos santos dedicados a Ella (Bord, J. & C. 1986, 36). Una de las características llamativas de las fuentes santas de Devon (Inglaterra) es que la mayoría están dedicadas a Nuestra Señora y en sus cercanías hay una iglesia (Brown, T. 1964, 151).

También en Portugal y en Galicia muchas fuentes están dedicadas a Nosa Señora (López Cuevillas, F. 1935). Y en Asturias la figura de la Virgen es la dominante en los santuarios de la comarca del oriente. Es muy probable que el propio culto a la Virgen de Covadonga se deba a la cristianización de un culto a las aguas, o a una divinidad femenina (Cerdeja Bada, Y. 2002, 47). En la tradición indoeuropea sobre las aguas se muestra su evidente relación con la simbología femenina; el agua es el origen de la vida y de la prosperidad de la naturaleza: Es por ello lógico imaginar que la diosa de la fecundidad de la naturaleza lo fuera también de las aguas. De ahí las numerosas fuentes santas que se atribuyen al patrocinio de Nuestra Señora (Espírito Santo, M. 1988, 12).

Puesto que el manantial surge del interior de la tierra, se reflejan en él las virtudes de una diosa madre, los poderes de la madre tierra de la que surge la vida (Cunliffe, B. 1992, 89). Incluso en el lenguaje toponímico se manifiesta el significado primitivo de la tierra como fuente de vida y alimento. De ahí su significado religioso en las antiguas culturas. La tierra es, al igual que el mar, fecunda, y los ríos también, como el Lena, el Navia, o el Deva, etc. (Concepción Suárez, J. 2002). El río Deva de Cantabria lleva además el nombre de una divinidad céltica femenina (Peralta Labrador, E. 2000, 237). Y el Navia era una divinidad femenina que se veneraba en toda la región galaico-lusitana por su vinculación con los ríos y las fuentes (Brañas, R. 2000, 69).

En el País Vasco el poder regenerador de la tierra se manifiesta también en su folklore relacionado con las fuentes y los manantiales curativos que surgen de su interior (Hornilla, T. 1994, 76). Pero al mismo tiempo que se observa en la cultura tradicional de los países europeos ese antiguo concepto indoeuropeo del agua que surge de la tierra como la manifestación femenina de una Diosa Madre, existe también en la cultura europea la creencia, igualmente muy arcaica, del agua celeste como manifestación de una divinidad masculina del cielo: Júpiter en la tradición clásica o Yahve en las antiguas creencias de Israel, es decir, un dios del cielo y de las tormentas, un dios creador todopoderoso, cuyo «semen» revitalizador es la lluvia que viene del cielo (Eliade, M. 1974, 122, 124). En el siglo IV d. C. en el Noroeste de Hispania se creía que la lluvia era el resultado del encuentro amoroso de dos espíritus divinos. Esta creencia aparece en el «Conmonitorio» de Orosio a Agustín al hablar de los errores que se le atribuían a Prisciliano, cuyas enseñanzas estaban muy arraigadas en el Noroeste. Dicho testimonio es el siguiente: *Dice* (se refiere a Prisciliano) «que hay una cierta Virgen de la luz. Dios cuando quiere dar la lluvia a los hombres, se la

presenta al Príncipe de las aguas, el cual excitado por el deseo de poseerla comienza a sudar y produce la lluvia y, burlado por ella, con estrépito (sus gritos) provoca los truenos» (*Comm.* 154.14-18. Sáenz de Argandoña, 1990, 333). En esas antiguas creencias el agua del cielo es el elemento activo y la tierra el pasivo. La idea de que el agua es un principio masculino debió de surgir simplemente de la observación de los fenómenos atmosféricos, determinantes de los comportamientos biológicos de la vegetación y de los animales (Espíritu Santo, M. 1988, 16). Así se explica que los mozos de Barrado, en la comarca de las Hurdes, tuvieran la costumbre de verter sobre la tierra el agua de las tinajas y los cántaros que recogían en la noche de San Juan «antes de rayar el sol», bajo la creencia de que fecundaba la tierra y producía efectos benéficos sobre las personas (Flores del Manzano, F. 1998, 61).



En la columna Aureliana, obra del año 176, que se conserva en la Piazza Colonna de Roma, se representa al dios del Cielo, un Júpiter alado con aspecto de anciano majestuoso de largas barbas del cual descende la lluvia que sacia la sed del ejército del emperador Marco Aurelio durante la batalla contra los marcomanos de Dacia en el año 174. (Perea Yébenes, S. «La legión XII y el prodigio de la lluvia en época del emperador Marco Aurelio».

Signifer Libros. Madrid, 2002).

Así se explica también que el agua que se cogiera en un pozo o en un manantial fuera un poderoso agente terapéutico porque estaba bajo la protección milagrosa de la divinidad. Todavía en nuestros días muchos devotos se llevan a sus casas frascos con agua santa para utilizarla como remedio en caso de enfermedad, o incluso como poderoso talismán contra todo tipo de peligros. En Lourdes, por ejemplo, uno de los recuerdos que más se llevan los pacientes que acuden al famoso santuario es precisamente una botellita con el agua santa de la Virgen (Finucane, R. C. 1995, 90). Todas las sociedades primitivas tuvieron divinidades acuáticas y en su honor se celebraban ceremonias propiciatorias y se le dirigían plegarias. Su carácter femenino pervive en España en algunas rogativas que los campesinos hacen a la Virgen cuando hay necesidad de agua, como la siguiente oración que le rezan a la Virgen de Bótoa, en Badajoz:

Virgen de Bótoa, Virgen divina,
danos el agua pura y cristalina;
los campos se secan, los bichos se mueren,
todos perecemos, Virgen, si no llueve. (Haba Quirós, S. y Rodrigo López, V. 1989, 171).

Más de 76 pozos o manantiales galeses a los que se considera con poderes curativos o milagrosos están dedicados a la Virgen, y se mencionan generalmente con el nombre de pozo de Nuestra Señora (Bord, J. & C. 1986, 36). Esta advocación es posible que se deba a la influencia normanda puesto que su distribución geográfica por el territorio galés se corresponde con la zona de fuerte dominio anglosajón. En Gales hay muchas leyendas que

atribuyen el origen de los manantiales a los poderes milagrosos de la Virgen; hasta incluso se cuenta que la Virgen desembarcó en Llanfair (Anglesey), y también son frecuentes las leyendas que interpretan los desgastes naturales de determinadas rocas cercanas a las fuentes como las huellas de la Virgen. Sin embargo, esa veneración es posible que proceda de una etapa anterior, puesto que el culto a Nuestra Señora ya era importante en el siglo IV (Jones, F. 1992, 45). A principios del siglo XX la gente acudía a la romería gallega que se celebraba el 8 de septiembre en la capilla de las Virtudes (Coeses. Lugo). Los devotos recogían el agua en una cavidad rocosa del río porque la consideraban milagrosa debido a que creían que en cierta ocasión la Virgen había pasado por allí con su Hijo en brazos, y al sentir sed se bajó a beber en aquel lugar. Desde entonces quedó señalado el hueco donde había puesto la rodilla y sus aguas dotadas de milagrosas virtudes para la curación de enfermedades (Rodríguez López, J. 1974, 132).

En Bretaña las personas que acuden a las fuentes santas suelen ser mayoritariamente mujeres con problemas relacionados con la maternidad y la fertilidad. De ahí que más del 10 % de las fuentes bretonas estén bajo la protección de la Virgen (Denèfle, S. 1994, 194). Pero antes del cristianismo, casi todas las divinidades acuáticas sufrieron un proceso de sincretismo puesto que en la epigrafía aparecen romanizadas como genios, ninfas y demás entidades sagradas de origen latino (Sanz Villa, J. R. 1996, 49). Principalmente las ninfas, cuyo culto estaba muy extendido por el Noroeste y Centro de la Península Ibérica, y era gemelo del que se le rendía en la Galia. Los hombres de antaño imaginaban que esas deidades femeninas habitaban en las fuentes y que eran responsables de las propiedades salutíferas y fertilizantes que atribuían a sus aguas (Peralta Labrador, E. 2000, 235). En el siglo XVI se creía todavía en la existencia real de las ninfas pues Paracelso, médico y filósofo suizo alemán de ese siglo, dice en su libro «Liber Nymphis» que son espíritus acuáticos, aunque criaturas de Dios, cuya aspiración es conseguir casarse con un hombre para llegar a ser como las demás mujeres (Almendral Oppermann, A. I. 1992, 225). Curiosa creencia sobre una aspiración femenina que también tienen las sirenas, y que todavía se conserva en muchas leyendas gallegas relacionadas con las *mouras*.

Las divinidades acuáticas concedían sus favores a quienes las propiciaban con oraciones y ofrendas, que los devotos arrojaban a las fuentes o a los pozos con la esperanza de recuperar la salud perdida o tener hijos. En los pozos santos de Yorkshire (Inglaterra) las mujeres pronunciaban la siguiente súplica para que el pozo les concediera lo que querían:

*Wishing well, wishing well,
make my wish come true;
I will throw in a bent pin
to make my wish come true. (Harrowven, J. 1980, 17).*
(Pozo del deseo, pozo del deseo,
haz realidad mi deseo,
arrojaré un alfiler doblado
para hacer realidad mi deseo).

En la provincia de Cáceres las personas que acuden a las fuentes santas en busca de curación, rezan ante ellas la siguiente plegaria, producto evidente de una cristianización:

Fuente Santa, Fuente Santa
por la Santa Trinidad,
dame tu bien y toma mi mal (Haba Quirós, S. y Rodrigo López, V. 1989, 171).

En las fuentes se realizaban abluciones con fines purificatorios y se bebían sus aguas salutíferas. Las ofrendas solían consistir en monedas, y, sobre todo en época cristiana, en alfileres y agujas. Una de las ofrendas que se realizaban en las fuentes santas asturianas consistía precisamente en un alfiler doblado (Cabal, C. 1987, 234). En Inglaterra ya en la época romana se ofrecían alfileres a los pozos (Jones, 1992, 93), y en Northumberland (Inglaterra) en el siglo pasado aún se realizaba esa práctica en relación con asuntos amorosos (Balfour, M. C. 1904, 1), igual que en Cheshire (Inglaterra) (Hole, C. 1970, 62), en Cornualles (Botrell, W. 1870, 193) y en Gales (Davies, J. C. 1911, 302), aunque aquí algunos galeses, todavía en el siglo XIX, acudían a las fuentes santas con fines malévolos, pues la gente que deseaba maldecir a alguien lanzaba al agua alfileres doblados (Ross, A. 2001, 85). En las fuentes galas se han encontrado incluso objetos votivos

neolíticos partidos intencionadamente en señal de exvoto (Eliade, M. 1974, 235), y en el mundo céltico se han excavado varios pozos que contenían diferentes tipos de ofrendas, de lo que se deduce un culto de ultratumba que hay que contemplarlo también en relación con el que se realizaba a las fuentes (Piggot, S. 1968, 67).

La búsqueda de la salud y la fertilidad nos permite comprender el hecho de que muchas de las divinidades célticas a las que atribuían poderes curativos fueran femeninas, así como también el que la mayoría de las ofrendas realizadas en las fuentes fueran precisamente alfileres y prendedores del cabello, o exvotos que reproducían la anatomía del cuerpo femenino (Green, M. 1995, 90). Dos de los testimonios más significativos del culto femenino a una divinidad acuática céltica es el santuario dedicado a la diosa *Sequana*, la personificación del río Sena, cerca de Dijon, en Burgundy (Francia), e igualmente los cultos y ritos oferentes que se realizaban en Bath (Inglaterra) a la diosa *Sulis Minerva*, también relacionada con el Sol (Green, M. 1995, 91, 96). Sin embargo, la divinidad acuática, probablemente más importante de la antigua Britannia, era la diosa *Coventina*, cuyo santuario estaba en Carrawburgh (Northumberland), en la muralla de Adriano. *Coventina* era una divinidad que también se veneraba en el noroeste de Hispania y en el sur de la Galia. Un aspecto llamativo de la diosa *Sulis* era su doble personalidad como diosa con poderes sobrenaturales para conceder la salud o la descendencia, y al mismo tiempo dotada de una faceta negativa: su capacidad para hacer daño, para infligir terribles castigos a los enemigos de sus devotos. Esto, al menos, es lo que se deduce de la lectura de más de 130 pequeñas placas de plomo



CARRAWBURGH: COVENTINA'S WELL.

El pozo de Coventina (cerca de Chollerford, Northumberland)
(*Dae Coventinae Titus Domitius cosconianus Prefectus cohortis primae Batavorum libens merito*)



La joven que deseaba conocer acontecimientos futuros arroja un alfiler o un guijarro al pozo de san Gundred, en Roche (St. Austell, Cornualles), y deducía la respuesta a la pregunta que le hacía tras la observación de las burbujas que ascendían a la superficie (Hope, R. C. 1893, 25. *The Legendary Lore of the Holy Wells of England*).

con textos latinos en letra cursiva en los que los oferentes que los lanzaban a su fuente, pedían a *Sulis* que castigara a las personas que les habían hecho algún mal. La mayoría solicitaba de la diosa que les enviara enfermedades terribles, o que las privara de la capacidad de tener hijos. Vemos así también en estas peticiones la existencia de los dos atributos principales de las divinidades acuáticas: su poder para conceder la fertilidad y la salud. Esta es su faceta benéfica, que se compagina con su capacidad negativa de diosa destructiva, diosa de la muerte. Esta dualidad de caracteres, se encuentra también en otras diosas célticas, como en la irlandesa Morrigan, en cuya personalidad se combinan aspectos tan contradictorios aparentemente como la sexualidad-fertilidad que confiere a sus devotos y al territorio del que es soberana y, por otro lado, su faceta negativa como diosa de la guerra y de la destrucción de la vida (Green, M. 1998, 193-194).

Sébillot en su obra «Folklore de France» (1901, II. 291-292) dice que los peregrinos franceses que acudían a las fuentes santas y realizaban en ellas alguna ofrenda, lo hacían porque creían que el santo a la que estaba dedicada las recogía. Otros opinaban que en sus aguas vivían seres sobrenaturales (Devlin, J. 1987, 55), o incluso las hadas de la tradición folklórica de muchos países que podían ser las receptoras de dichas ofrendas (Velasco López, M^a del H. 2000, 353, n^o 350). En el folklore europeo se conservan numerosas descripciones de personajes femeninos relacionados con las fuentes cuyas características son una herencia común de antiguas divinidades indoeuropeas. En Alemania se encuentra la *Señora Holle*, que sana a las mujeres que se acercan a sus fuentes, les devuelve la salud y las hace fértiles (Grimm, J. y W. 2000, 67). La *Señora Holle* tiene su morada en los montes. Desde ellos envía la lluvia, el granizo, la nieve y los torrentes de agua que descienden a los valles. En algunos lugares incluso se ha cristianizado, siendo sustituida por la Virgen María (Rohlf, G. 1966, 122, 123). De manera que María, como las diosas que la precedieron en el mundo acuático de las fuentes, se convirtió en la *deidad protectora de la vida, y especialmente la patrona de las mujeres en parto* (Warner, M. 1991, 340).

Pero es muy probable que antes de la cristianización de las fuentes, fuera en algunos casos la diosa Diana la que asimiló las características propias de las diosas prerromanas con poderes semejantes a los de la Diana romana o la Artemisa griega. De ahí que pudo haber diferentes divinidades prerromanas a las que se adoraba con el nombre de Diana; algunas de las características de su culto pervivieron en las creencias relacionadas con las xanas, ninfas, hadas, brujas y doncellas que se peinan sus cabellos en la mañana de San Juan, y en las fuentes guardadas por serpientes, el animal de Diana y también de Esculapio (Vázquez Hoys, A. M^a. 1999, 239). Pero debemos recordar también a las diosas germanas del destino humano, que habitan en la fuente de Urd e hilan las madejas de la vida, y poseen características que tienen que ver con las parcas y las ninfas de la mitología clásica, al mismo tiempo que desempeñan una actividad parecida a la de las diosas-madres debido a sus poderes como divinidades de vida y muerte. De manera que algún aspecto de todas esas antiguas divinidades ha quedado en el folklore relacionado con las *mouras* gallegas y las *xanas* asturianas, también llamadas *inxanas* o *injanas* y en la zona occidental *encantadas* (Ibero, J. 1945, 619), y que puede decirse que son hermanas de la alemana *Wasserjungfrauen* o doncella del agua (Almendral Oppermann, A. I. 1992, 218, 221), a la que en Cantabria llaman *moza del agua* (González Echegaray, J. y Díaz Gómez, A. 1988, 207). Y en el folklore vasco tenemos la figura de Mairi, con algunos atributos que también encontramos en las demás figuras femeninas del folklore del norte de España y que nos remiten a una divinidad muy arcaica, posiblemente de origen neolítico (Everson, M. 1989).

En las Islas Británicas están catalogados con la consideración de sagrados más de cinco mil manantiales (Bord, J. and C. 1986, 37) y en Irlanda alrededor de tres mil (Logan, P. 1980, 14). Los manantiales de Inglaterra, al igual que los de otros lugares, no poseen todos ellos las mismas virtudes. En el siglo XIX la gente les atribuía propiedades curativas especialmente indicadas para las enfermedades cutáneas y de la vista, mientras que otros poseían poderes místicos o proféticos, y algunos se encontraban situados geográficamente en las rutas que seguían los peregrinos hasta determinados santuarios. (Hope, R. C. 1893, XXI). Manteniéndose así su consideración de sagrados debido a la cristianización de que habían sido objeto con la llegada del cristianismo a las Islas Británicas.

Sin duda fueron los cultos paganos a las fuentes los que mejor se conservaron hasta nuestros días, a pesar de las numerosas condenas que de ellos se hicieron ya desde la época visigoda, en la que se condenaron también los cultos a las piedras y a los árboles. Martín de Braga cuenta en su tratado «De correctione rusticorum» que los pueblos del Noroeste de España encendían velas en las piedras, los árboles, las encrucijadas y en las fuentes, en las que, además, adoraban a las ninfas (Peralta Labrador, E. 2000, 236). A principios del siglo XI, Wulfstan, arzobispo de York, dictó una serie de cánones con el fin de que los cristianos de su diócesis dejaran de realizar prácticas paganas; principalmente las relacionadas con los augurios, los encantamientos y las aguas; y rechazó la construcción de santuarios cercanos a las fuentes, a las rocas y a los árboles, especialmente al saúco, para evitar que se continuaran efectuando ritos paganos (Hutton, R. 1993, 298). En la antigua literatura hagiográfica europea hay numerosos relatos en los que se narra el proceso de cristianización de las fuentes que llevó a cabo la Iglesia para asimilar los cultos paganos a su credo. Tírechán, obispo irlandés del siglo VII, cuenta en su «Relato del viaje de san Patricio» que en cierta ocasión dicho santo se acercó al pozo de Findman, que se conocía con el nombre de «Slán» y que estaba cerca de Castleban, en el condado de Mayo. Hasta allí se fue san Patricio para cristianizarlo porque había oído que los druidas lo veneraban con ofrendas como si fueran destinadas a un dios (De Paor, L. 1996, 169). Stokes, en su estudio de la obra «Vita Tripartita», de finales del siglo IX y que reproduce también este episodio de la vida de san Patricio, opina que es el único relato que se conoce en el que se mencione el culto que los druidas rendían a los pozos (Wentz, W. Y. E. 1973, 431). También se cuenta que cuando san Columbano llegó al territorio de los pictos, en Escocia, se enteró de que estos rendían culto a las aguas de un pozo porque en él habitaba un espíritu maligno. Los druidas se alegraron cuando supieron que san Columbano quería conocer dicho pozo, pues esperaban que sus aguas perniciosas le hicieran daño, al igual que les sucedía a todos los que las tocaban. Pero san Columbano, invocando el nombre de Cristo, sumergió sus manos en ellas y desde ese día el espíritu maligno que allí moraba desapareció para siempre. Y el agua, que antes de su llegada era peligrosa, se llenó de propiedades curativas que sanaban muchas enfermedades (Ross, A. 1999, 170).

HIDROMANCIA, RITOS TERAPÉUTICOS Y DE FERTILIDAD

En algunos casos las ofrendas a las aguas y el deseo del oferente no solamente tenían que ver con la salud, o con la fertilidad, sino con la angustiosa necesidad de conocer el futuro de determinadas circunstancias personales. La hidromancia que se practicaba en la Antigüedad consistía en la observación del movimiento u otras señales de las aguas con el fin de adivinar algo. San Isidoro dice que *consiste en evocar, mediante la observación del agua, las sombras de los demonios, ver sus imágenes o espectros, escuchar de ellos*

alguna información («Etimologías», VIII, 9,12). Las mujeres germanas realizaban ritos de hidromancia pues en el siglo III d. C. Clemente de Alejandría dice textualmente que *entre los germanos existen también las llamadas mujeres sagradas, quienes observando los remolinos de los ríos y recodos y suaves murmullos de las corrientes de agua, anuncian y predicen el futuro* («Stromata, I, 72,1). El rito de arrojar monedas a las fuentes ya se practicaba en Hispania en la época romana, al igual que las prácticas de hidromancia, pues Plinio cita en Cantabria la existencia de unas *fontes Tamarici* que tenían un carácter augural: *las fuentes tamáricas sirven en Cantabria para hacer presagios* (Plinio. XXXI, 23). A este manantial le atribuían todavía en tiempos recientes virtudes curativas y está cristianizado con el nombre de Fuente de San Juan de las Aguas Divinas (Peralta Labrador, E. 2000, 235-236).

Una de las prácticas de hidromancia que todavía en el siglo XX se realizaban en Galicia y en Gales, consistía en depositar sobre el agua de la fuente santa una prenda del enfermo; si ésta flotaba era señal de que se curaría (Jones, F. 1992, 108). En Madron (Penwith, Cornualles) los devotos acudían a la fuente de San Madron durante los tres primeros miércoles de mayo con el fin de recobrar la salud; pero, sobre todo, para hacer pronósticos sobre el futuro. Arrojaban guijarros o alfileres al agua de la fuente y por el número de burbujas que veían subir a la superficie calculaban los años que tardarían en pasar hasta que se cumpliera lo que preguntaban. También los enfermos solían colgar un trozo de la tela de una de sus prendas en el espino que creía al lado de la fuente (Bottrell, W. 1873, 240). En las fuentes bretonas se hacían predicciones sobre la vida futura de la pareja observando la salida de las burbujas; el procedimiento era semejante al que se realizaba en las Islas Británicas pues también las jóvenes arrojaban a las fuentes alfileres y deducían su futuro matrimonial por el comportamiento que mostraba el alfiler al entrar en el agua (Denèfle, S. 1994, 107-108). Cuenta Constantino Cabal que las mozas asturianas de antaño también acudían a las fuentes santas para consultar su porvenir. Se ponían de rodillas delante de la fuente y echaban al agua dos alfileres, si estos se unían en forma de cruz al llegar al fondo, era señal de que la joven se casaría antes de un año (1925, 243). Para conseguir marido las jóvenes gallegas solían arrojar alfileres a las fuentes cercanas a los santuarios, pues consideraban que eran *representaciones del pene o sexo masculino*, mientras que los mozos tiraban una teja por su *relación con el sexo femenino* (Bande Rodríguez, E. 1996, 495-496). En Asturias, según Constantino Cabal, cuando se casa una joven sus amigas solteras le piden como regalo un alfiler, porque la primera que consiga cogerlo será también la primera que se case. Cabal entiende que el valor simbólico del alfiler está en su capacidad para prender, amarrar, juntar, atraer...Es, en cierto modo, como un dardo o venablo en miniatura, que heredó el significado mágico que el hombre de la Prehistoria atribuía a los venablos que pintaba clavados en las imágenes de los ciervos que quería cazar. *Lo uno en su magia analógica, significaba el camino que necesariamente iba a lo otro*. Por eso las brujas heredaron también la práctica de pinchar alfileres en imágenes o en muñecos para conseguir lo que pretenden (1951, 187, 190, 192).

En determinadas fuentes santas asturianas, como la de Covadonga, las jóvenes solteras beben sus aguas con la esperanza de encontrar marido. Se echan monedas en el estanque y se bebe de la fuente de los siete caños. Esta creencia ha quedado recogida en la siguiente cantiga popular:

La Virgen de Covadonga,
tiene una fuente muy clara;

la niña que bebe en ella,
dentro de un año se casa...
(Cabal, C. 1987, 235. Cerda Bada, Y. 2002, 46).

Juan Menéndez Pidal recogió en Covadonga el cantar que en su época pronunciaban las jóvenes en la fuente que brota a los pies de la Virgen:

¡Oh, Virgen de Covadonga,
bien de veras os lo pido
que no vuelva más á veros
hasta que me deis marido! (Menéndez Pidal, J. 1986, 329).

Y a principios del siglo XX en Brañovera, Lena, Pozo del Lago, todavía se cantaba el siguiente romance:

Bienvenida la doncella
que viniés aquí por agua,
que si del agua bebiere,
muy pronto será casada... (Cabal, C. 1987, 235).

En Escocia muchos pozos bajo la advocación de la Virgen, o de Santa Brígida, eran muy populares porque se creía que sus aguas curaban la esterilidad femenina. En los tiempos en los que en Escocia el poder del hombre y su prestigio en el territorio dependían del número de personas que componían su clan, la infertilidad se consideraba como un castigo divino que empobrecía a la comunidad. Esta situación, que llegaba a ser angustiosa para muchas mujeres que no tenían descendencia, se pretendía solucionar con oraciones y con los ritos que se realizaban en dichos pozos (Walter, R. 1882, 162).

En Escocia, al igual que en Cornualles, también se arrojaban guijarros a las fuentes santas; sobre todo las madres angustiadas, que recorrían largas distancias para estar en la fuente al amanecer del día primero de mayo y bañar en ella al hijo enfermo, al que ayudaban para que fuera él con su propia mano el que tirara al agua un guijarro a modo de ofrenda. Después la madre dejaba atada a la rama de un arbusto cercano un trozo de la ropa del niño. Sobre esta costumbre de dejar pañuelos u otras prendas en las fuentes santas se conocen testimonios galeses desde el siglo XVIII y en Escocia desde el siglo XVII (Jones, F. 1992, 94, 95). En Pelabravo (Salamanca) las mujeres acudían a la fuente de Santa Casilda y arrojaban un guijarro al agua para conseguir la concepción. En Vitigudino (Salamanca) y en la Ramajería para conseguir ese propósito tenían que efectuar dicho ritual en un pozo al amanecer y durante un mes (Blanco, J. F. 1999, 19). En algunas fuentes de Escocia y de las islas Orcadas, los guijarros, que se procuraba que fueran blancos, se depositaban en un montón al lado de la fuente, formado con los guijarros de todos los devotos.

También dejaban colgada una prenda en un árbol o arbusto, después de pasarla humedecida en el agua de la fuente por la parte enferma del cuerpo, y se realizaba un rito céltico de circunvolución consistente en dar tres vueltas en torno a la fuente y en el sentido del desplazamiento del sol, es decir, de izquierda a derecha (Mackinlay, J. M. 1893, 14, 15, 82); el testimonio más antiguo que conocemos sobre esta tradición procede de Posidonio (siglo I a. de C.) que cuenta que *los celtas para honrar a sus dioses dan vueltas a la derecha* («Fragmento», 67). Se creía también en Escocia que el primero que bebiera o

se lavara en la fuente era el que tenía más probabilidades de curarse. En algunas fuentes los pacientes cogían una piedra, la mojaban y se la aplicaban en la parte enferma del cuerpo. Cada paciente procuraba coger una piedra que se asemejara lo más posible al órgano o miembro enfermo de su cuerpo. Después la dejaba al lado de la fuente (McPherson, J. M. 1929, 49). Curiosa práctica de curación semejante a la que se efectuaba en Irlanda (Bord, 1986, 79) y que en Galicia todavía se efectúa en la fuente santa de O Rial, en la romería de San Campio, en Outes (A Coruña) (Cebrián Franco, 1982, 129).

En Gales se efectuaban prácticas adivinatorias con fines amorosos. Para saber si el novio era sincero en sus pretensiones matrimoniales su enamorada lanzaba al agua de la fuente un alfiler de madera de endrino; si se hundía era señal de que sus intenciones no eran buenas (Jones, T. Gwynn, 1979, 114). En muchas fuentes bretonas las enamoradas lanzaban al agua alfileres de madera, si estos flotaban era señal de buenos augurios para la pareja; pero si se hundían la enamorada sería desgraciada en su matrimonio. Cerca de Ploermel, en Morbihan (Bretaña), está la «Fuente del Remedio» a la que solían acudir los pescadores para efectuar un rito de hidromancia que consistía en arrojar a sus aguas un trozo de pan; si este flotaba era señal de que tendrían buen tiempo para salir a pescar, pero si se hundía era más prudente no zarpar ese día para evitar un naufragio (Wentz, W. Y. E. 1973, 428-429). Sus paralelos con la «Fuente de vida y muerte» de San Andrés de Teixido (A Coruña) son evidentes, pues en ella aún se continúa ofreciendo un trozo de pan a sus aguas con la esperanza de que flote para creer así que la salud del devoto queda garantizada. Además, en la personalidad de San Andrés de Teixido y, sobre todo en este rito de hidromancia, se ve claramente la pervivencia de esa doble faceta de las divinidades acuáticas célticas, como la de la diosa *Sulis*, o la de *Morrigan*, divinidades de salud y vida, pero también de destrucción y muerte. Todavía en algunas fuentes de Gales se continuaban efectuando en el siglo XIX ofrendas de alfileres doblados, con el ruego a la divinidad cristiana a la que estaban consagradas, de que causara algún mal a alguien a quien no se quería. El paralelo de este tipo de ofrendas con el que se efectuaba a la diosa *Sulis* es también evidente (Davidson, H. E. 1998, 160).

Cristianizado estaba igualmente el rito que realizaban en épocas pasadas las jóvenes de Soria con el fin de conocer en la noche de san Juan el nombre de sus futuros maridos. A la medianoche entraban en la iglesia vestidas de blanco y se descalzaban el pie izquierdo para sumergirlo en una vasija que contenía agua bendita, *permaneciendo de tal guisa hasta que hería sus castos oídos el primer nombre de varón, que según la piadosa tradición, habría de ser indefectiblemente, el galán que habría de conducir las al altar* (Zamora Lucas, F. 1984, 406). El antiguo significado mágico que se atribuía a los dedos está todavía presente en el rito que se efectúa en la ermita de San Elías, en Oñate (Extremadura). Allí hay un pozo del que dicen que otorga la fecundidad a la mujer estéril. Para conseguirla le basta con sumergir en él tantos dedos como hijos desee tener (Haba Quirós, S. y Rodrigo López, V. 1989, 171). En el mundo del psicoanálisis el pie tiene una significación fálica y también erótica, igual que el pulgar (Chevalier, J. y Gheerbrant, A. 1986, 827, 858); de ahí el posible origen de esas prácticas de fecundidad.

Para conseguir tener descendencia, en algunos pueblos de Navarra las mujeres estériles iban la noche de san Juan a la fuente, bebían de sus aguas y se frotaban el vientre contra una de las piedras del manantial, con la esperanza de que esta vieja práctica, que también encontramos en la Bretaña, las hiciera fértiles (Violant i Simorra, R. (1989, 268). Los ritos de fertilidad en los pueblos burgaleses de la Sierra de la Demanda han estado siempre

relacionados con los poderes fecundantes de las aguas, y también con la luna llena, pues se creía que en esta fase lunar la mujer tenía más posibilidades de quedarse embarazada. La tradición más generalizada consistía en que después de la boda la novia debía beber en la fuente llamada «El Arroyo de la Fuente», en Vallejimen (Valdelaguna) tantos vasos como hijos deseara tener (Roque Alonso, M. A. 1986, 115).

Un rito muy llamativo con el que se pretendía favorecer la fertilidad, se celebraba en el siglo XIX en la fuente de Melshach, en la parroquia de Kennethmont (Grampian, Escocia) el primer domingo de mayo. Las mujeres casadas que no conseguían tener hijos formaban una rueda cogidas de la mano alrededor de la fuente, y realizaban una danza circular con las faldas remangadas para que una mujer ya anciana, que se colocaba en el centro del corro, las salpicara con el agua de la fuente. Otra fuente en la que se realizaba una tradición parecida, era la de Santa Brígida, cerca de Corgaff, a la que acudían la novia y sus amigas la víspera de su boda para que le mojaran los pies y la parte superior de su cuerpo (McPherson, J. M. 1929, 50).

Al llamado «Pozo Gulvell», en Fosses Moor (Cornualles) acudían mujeres casadas y solteras porque se suponía que el agua respondía a las preguntas que le hacían sobre el destino o el paradero de sus maridos o amantes ausentes. La consulta solía hacerse de rodillas, inclinándose sobre la superficie del agua al tiempo que se dirigía la siguiente súplica:

<i>Water, water, tell me truly,</i>	(¡Agua, agua, dime la verdad
<i>is the man I love duly</i>	está el hombre al que amo
<i>on the earth or under sod,</i>	en la tierra o bajo ella,
<i>sick or well, in the name of God!</i>	enfermo o sano, por Dios te lo ruego!).

A continuación solían pasar unos instantes en total silencio hasta que el movimiento de las aguas, producido por algún burbujeo que ascendía desde el lecho del pozo, se interpretaba como una respuesta positiva que tranquilizaba a la angustiada mujer. Pero si las burbujas subían mezcladas con el fango del fondo, era señal de que su hombre estaba enfermo. Lo más penoso era comprobar que el agua, después de unos minutos de espera, no mostraba ninguna señal; lo cual quería decir que el hombre estaba muerto. (Hardwick, C. 1980, 271). Esta práctica de hidromancia se mantuvo hasta mediados del siglo XVIII, y era semejante a la que se realizaba en el pozo de San Gundred, en Hollywell, (Austell, Cornualles); las muchachas arrojaban alfileres o guijarros el Jueves Santo para deducir las respuestas a sus preguntas tras la interpretación del aspecto que adquirían las burbujas (Hope, R. C. 1893, 20, 25).

En la provincia de Kaluga, en Rusia, las muchachas salían de sus casas con un cántaro para coger agua de la fuente la noche de Año Viejo. Mientras penetraba el agua en el cántaro, pronunciaban el nombre del hombre con el que querían casarse añadiendo a continuación el mágico conjuro: *¡Entra en el cántaro!* (Ryan, W. F. 1999, 97). Es difícil saber el origen de esta práctica, suponemos que motivada por el significado mágico que se atribuía al agua, o al espíritu que en ella habitaba, que al atraparlo confería todo su poder a la joven que lo conseguía coger precisamente en esa noche tan significativa del fin del año.

En los países célticos hay muchos testimonios sobre los poderes que se atribuían a las divinidades acuáticas que se ocupaban de la salud; sobre todo en la Galia y en Gran Bretaña (Davidson, H. E. 1998, 156-157). Una creencia de la Irlanda céltica que todavía pervive en el folklore tiene que ver con el llamado «salmón de la salud», cuyo origen se

debe muy probablemente al llamado «salmón de la sabiduría» que vivía en el río Boyne. El devoto que se acerca hasta una fuente para pedir un deseo, sabe que éste se realizará si tiene la suerte de ver en sus aguas a ese mítico salmón (Óhógáin, D. 1999, 215). El origen de todas estas tradiciones es la creencia en los poderes invisibles de una divinidad responsable de todas las manifestaciones de la naturaleza. Hacia ella van dirigidas las plegarias y las ofrendas de los necesitados de ayuda. Su función primordial es favorecer la salud y la fertilidad, sin ellas no se puede garantizar la supervivencia de la comunidad, que desde los remotos tiempos de la prehistoria se basa en una economía agraria y pastoril que no puede prescindir del agua.

LA FLOR DEL AGUA

A finales del siglo XIX Juan Menéndez Pidal recogió en Asturias tres versiones muy parecidas del romance que él calificó de religioso y que tituló *Mañanitas de San Juan*; dice así:

Mañanita de San Juan / cuando el sol alboreaba,
 la Virgen Santa María / de los cielos abajaba
 con una candela encesa, / y un libro po'l que rezaba;
 con un ramito en las manos / para bendecir el agua.
 Después que la bendició, / lavó su bendita cara;
 y, después que la lavó, / estas palabras hablara:
 -Bendita sea la doncella / que aquí viniera por agua;
 que la llevará bendita, / llevará la consagrada.-
 La hija del Rey lo oyera / del su cuarto donde estaba;
 muy á prisa se vestía, / muy á prisa se calzaba,
 y muy á prisa llegó / donde la Virgen estaba.
 - ¿Quién eres, hija querida; / quién eres, hija galana?
 -Soy hija del rey, Señora; / vengo por la flor del agua.
 -Si fueras hija de rey / vinieras acompañada,
 de condeses y condesas / anduvieras arrodada.
 Non lo fice así, Señora, / por venir más de mañana.
 ¡Buena compañía encontré, / tan buena no la esperaba!
 -¡Como la encontraste buena, / pudieras hallarla mala;
 que una mala compañía / hace á una mujer ser mala.
 -Diga, diga la Señora, / ¿dónde llevaré yo el agua?
 -Llevaráslo tú, doncella, / 'n el regazo de tu saya
 y también la llevarás / en mangas de tu delgada.- (camisa en bable)
 La doncella como es noble / un jarro de oro llevaba;
 cuando lo metió en la fuente / se volvió flor del agua.
 La doncella, que tal vio, / cayó en tierra desmayada.
 -Non te desmayes, doncella; / non te desmayes, galana;
 que yo soy la Virgen pura, /soy la Virgen soberana.
 - Diga, diga la Señora, / si tengo de ser casada...
 -Casadita, si por cierto, / pero bien aventurada.
 Has de tener siete infantes, / los siete Infantes de Lara:
 los ha de matar el Turco, / un lunes por la mañana.
 Aunque te los mate todos, / non te llares desdichada;
 que has de tener una hija / monjita de Santa Clara.
 En teniendo aquella hija / te tengo arrancar el alma,
 y te llevaré á los cielos / en silla de oro sentada. (Menéndez Pidal, J. 1986, 232-233).

Este romance, también llamado «La flor del agua», con ligeros cambios, se cantaba también por esas mismas fechas en Colunga (Vigón, B. 1980, 192-194), aunque la costumbre de coger esa *flor del agua* se continuó realizando en algunos pueblos asturianos hasta finales del siglo XX. Su argumento relata la costumbre que tenían antiguamente las jóvenes asturianas, de ir a una fuente en la madrugada de san Juan para coger la *flor del agua*. La doncella que lograba cogerla obtenía la seguridad de que se casaría antes de terminar el año. Con ese fin, se levantaban muy temprano la víspera del 24 de junio, día de san Juan, para ir a la fuente a coger la *flor del agua*, y cantar con entusiasmo la siguiente cantiga:

- *Que traila, mió vida
que traila, traila
que traila, mió vida,
la flor del agua.* (Caro Baroja, J. 1979, 184).

La primera moza que conseguía coger la *flor del agua* colocaba en la fuente una rama en señal de que ya se había llevado esa mágica flor, para que la joven que viniera tras ella viera la fuente enramada y tuviera que dirigirse a otro manantial que aún estuviese virgen (De Llano Roza de Ampudia, A. 1977, 79). ¿De donde procedía esa encantadora capacidad para ver en la superficie del agua una invisible flor?, un elemento intangible lleno de poderes mágicos que se describe con un recurso poético en esa imagen metafórica y tan expresiva de la *flor del agua*; una flor llena de maravillosas virtudes que sólo se puede coger en la noche del solsticio de verano, y que únicamente confiere sus virtudes a la primera joven que se acerque hasta la fuente para cogerla. Debe hacerlo en la madrugada, después de las doce de la noche y antes de que salga el sol, pues es cuando sobre ella recae la bendición del Santo, de la Virgen o de Jesucristo. La primera que lo logra ya sabe que se casará pronto y que tendrá descendencia. Para seguir la tradición, tiene que dejar en la fuente un ramo verde, unas hierbas o cualquier planta para adornarla y para que quede constancia de que la *flor del agua* ya ha sido cogida y que, por lo tanto, la joven que llegue después tendrá que ir a otra fuente para cogerla (Canellada, M. J. 1983, 248). Todavía a principios del siglo XX algunas personas del Ayuntamiento de Pastoriza, en Mondoñedo (Lugo) iban muy de mañana el día de San Juan provistas de una jarra para coger la *frol d'a yagua* en la fuente, y se la llevaban a casa porque decían que espantaba a las brujas, al trasno y al demonio. Al abandonar la fuente dejaban en ella una rama de roble o de retama (Lence Santar, 2000, 58). A esa *flor* se le atribuían en Asturias tantas virtudes que incluso en algunos pueblos, como en Montovo (Miranda) y en Mazos (Boal), decían que quien amasara el pan con ella no necesitaba *formientu* (levadura). (Castañón, L. 1976, 113).

A finales también del siglo XIX Marcial Valladares recogió en Galicia una variante de ese romance «La flor del agua», y se publicó en la *Biblioteca de las tradiciones populares españolas*, que dirigió Antonio Machado (Madrid, 1884). (Menéndez Pidal, J. 1986, 330). También Manuel Murguía en su obra *Galicia* publicada en 1888 ofreció otra versión del romance con el mismo argumento, en el que la Virgen igualmente pregunta: -¿*Cal será a meniña, cal / que colla a frol d'augoa fría?*. E, igualmente, Uxío Carré Aldao en 1911. En el romance que todavía se recordaba en Noia (A Coruña) en los años cuarenta del siglo XX, la Virgen dice: *Dichosiña la doncela / que colla da frol da y-auga*. En la Estrada (Pontevedra) se recogió este romance en 1884 con el mismo argumento que el asturiano; y en otra variante que recogió Murguía en Verín (Ourense), la figura de la Virgen es sustituida por la

de Jesucristo, que también bendice el agua y promete a la doncella que se casará (Carré Alvarellos, L. 1959, 248, 250-253). Igualmente la figura del Hijo de la Virgen aparece en otra versión que todavía se recordaba en algunos pueblos del Ayuntamiento de Pelourín (Mondoñedo, Lugo) a mediados del siglo XX.

La Virgen, sentada en una silla de oro junto a la fuente, dice que está esperando a su Hijo que viene a bendecir el agua (Lence Santar, 2000, 173). Forneiro, que realizó un amplio estudio del romancero de Galicia, menciona una versión recogida en las montañas del Courel (Lugo) en 1982, y considera que los romances en los que aparece la *flor del agua* son romances devotos, y que el romancero gallego forma parte del corpus de romances característicos del norte de Portugal, Galicia, Asturias, Zamora, León, Santander, Burgos y Palencia; un área muy amplia que conserva textos *pertenecientes a las capas más profundas, más antiguas, del saber baladístico hispánico* (Forneiro, J. L. 2000, 73). El romance «La flor del agua» también se conocía en Portugal con el nombre de «Manhaninha de S. João», y se creía que la primera muchacha que esa madrugada cogía el agua de la fuente no se moriría ese año (Veiga de Oliveira, E. 1984, 137, 138). Y también en Sanabria, aunque en la versión de este pueblo no se menciona el día en que la Virgen bendice el agua: *En el campo está la Virgen / al pie de una fuente clara, / con un librito en la mano / bendiciendo estaba el agua...* etc. (Cortés Vázquez, 1992, 128). En Sanfelices de los Gallegos (Salamanca) dicho romance, con algunas variantes pero respetando el argumento tradicional, se recordaba aun en los años cincuenta del siglo XX con el nombre de «La mañana de San Juan» y en él también aparece Jesucristo y la Virgen:

La mañana de San Juan / cuando el sol alboreaba,
bajó Jesús de los cielos / a una fuente fría y clara; etc. (Javier del Carmelo, 1953, 382).

En Cantabria las muchachas casaderas salían al romper el alba el día de San Juan para coger esa *flor* que decían estaba formada por las primeras aguas, blancas como la leche, que tan sólo duraban un instante y que les iba a proporcionar hermosura, salud, felicidad y juventud eterna... (Montesino González, A. 1984, 11, 21). En Santander la cogían las chicas porque decían que les proporcionaba amor y felicidad. En algunos pueblos de la Rioja la llamaban la *espuma de San Juan* (Caro Baroja, J. 1979, 181, 183, Iravedra, L. y Rubio, E. 1949, 102).

Julio Caro Baroja al observar que en todo el norte de España desde Santander hasta Galicia, se creía en la existencia de la flor del agua; se limitó a decir que *ésta no es tal flor, pero no por eso deja de ser curiosa la denominación* (1979, 183). Muchos autores se han hecho la misma pregunta pero, ¿qué es la *flor del agua*? En Galicia Vicente Risco dijo simplemente que *a fror da auga es un dos misterios máis extranos e máis poéticos da noite de San Xoan*, pero tampoco se ocupó de aclararlo (1979, I, 676). La mayoría opina que esa misteriosa flor es *la capa más superficial del agua sobre la que inciden las primeras luces del alba*. Algunos creen que es el agua de la fuente en el momento justo de la medianoche cuando recibe el rocío y la bendición de San Juan (Gómez Pellón, E. y Coma González, G. 1986, 17). Aunque en la provincia de Salamanca dicen que es Dios el que en la madrugada de la noche de San Juan bendice los campos, las plantas y las fuentes (Moran Bardon, C. 1990, I, 247). Juan Menéndez Pidal, siguiendo la creencia asturiana, dijo que era la que la gente veía *en los reflejos que produce en el agua de las fuentes el primer rayo de luz de la mañana de San Juan* (1986, 232, nota).



Fuente sagrada muy próxima a la capilla de Santa Margarita, en Bello, Corcoesto, Cabana, A Coruña. La gente se moja con paños que luego dejan colgados en la maleza próxima, de manera que cuando estén secos desapareció la enfermedad. Fotos: Alfredo Erias.

Al observar la distribución geográfica de esta creencia, advertimos que también se conocía en Extremadura; aunque allí la llamaban *cogollo del agua*, y la cogían las mozas en sus cántaros para llevársela a casa debido a sus virtudes (Ibero, J. 1945, 614). Y en Navarra se la conocía con dos nombres: *agua cimera* y *nata del agua*. Las creencias sobre ella eran las mismas, aunque en Navarra, la fecha de su recogida no era la madrugada del día de San Juan, sino la madrugada del Año Nuevo. Después los jóvenes del pueblo, con un cántaro lleno de esa *nata del agua*, iban de casa en casa para ofrecérsela a los vecinos en espera de un aguinaldo. Se detenían ante la entrada de cada vivienda para cantar unos versos, de los cuales ofrezco aquí el siguiente canto recogido en Arbizu en 1933:

Agua cimera, agua profunda, (*Ur gaiena, Ur barrena*
buen día de Año Nuevo, *Urteberri egun ona,*
salud y paz, *Fakearin osasuna*
bienes y hacienda. *Onarekin ondasuna*). (Satrústegui, J. M. 1980, 40).

El *agua cimera* se refiere al agua de la superficie; a esa *nata* o *flor del agua* llena virtudes, procedente del manto mágico de esa noche. Mientras que el agua profunda es el agua del interior de la tierra, es el fluido nutricio de la Diosa Madre Tierra. En otros pueblos de Navarra este canto ritual se mencionaba con algunas variantes, como el siguiente:

¡Aquí estamos!	(<i>¡Ela, ela!</i>
¿Quién es, quién es?	<i>¿Nor da, nor da?</i>
Yo soy, el año Nuevo.	<i>Ni naiz, urteberri.</i>
¿Qué traes de noticias?	<i>¿Zer dakartzu berri?</i>
La nata del agua, paz y salud...	<i>Uraren gaina,</i>
	<i>Bakea ta osasuna).</i>

(Satrústegui, J. M. 1980, 170. De Azkue, R. M^o. 1990, II, n^o 940).

LA FLOR DEL AGUA EN LAS ISLAS BRITÁNICAS

A principios del siglo XIX se recogió en Escocia la única balada que en inglés dialectal se conservaba en ese país sobre la antigua tradición de coger la *flor del agua*, aunque aquí con el nombre de la *flor del pozo* (*the flower of the well*):

*Twall struck – twa neebour hizzies raise,
An' liltin' gaed a sad gate;
The flower o' the well to our house gaes,
An' I' ll the bonniest lad get.* (Stewart, W. G. 1823. Lean, V. S. 1903, II, part I, 217).

(A las doce dadas, dos jóvenes vecinas se levantan,
y cantando caminan por una senda umbría;
la flor del pozo a nuestra casa se va,
y el joven más hermoso para mí será). (1)

En Northumberland y en Herefordshire también se realizaba esta tradición con el nombre de la *flor del pozo* (Hope, R. C. 1893, 106. Chambers, E. K. 1978, 255). En Gales la llamaban la *nata del pozo* (*the cream of the well*), y decían que aseguraba la felicidad al matrimonio (Lean, V. S. 1903, II, part I, 217). En el siglo XVII las mujeres del pueblo galés de Diserth (Radnorshire) madrugaban el día de Año Nuevo para visitar un pozo santo y coger lo que llamaban la *cosecha del pozo* (*the crop of the well*). Creían que la primera mujer que la cogía adquiriría el aspecto de una reina. Al abandonar el pozo debía dejar en él una rama de muérdago (Jones, F. 1992, 92).

Es comprensible que por toda Europa se celebraran en el solsticio de verano tradiciones paganas de una remota antigüedad, pero lo sorprendente es ver que la costumbre del Norte de España de coger la *flor del agua* se efectuara también en algunas zonas de las Islas Británicas, aunque no en esa fecha, sino en la madrugada del año Nuevo, en uno de los días del año más lúgubres y fríos en esas latitudes. A pesar de la inclemencia de la temporada invernal, las jóvenes británicas madrugaban, al igual que las del norte de España, e iban cantando con la esperanza de coger la flor maravillosa en el agua del pozo o del manantial más cercano a sus casas:

La flor del pozo a nuestra casa se va,
y el joven más hermoso para mí será.

La afortunada joven que llegaba primera al pozo, recogía el agua en un cántaro y, al igual que en Asturias, dejaba una rama, unas flores o un poco de hierba sobre la superficie del agua a modo de ofrenda y también como señal de que la *flor del pozo* ya había sido cogida (Hole, C. 1978, 218). En la región de Hesse, en Alemania central, la primera muchacha que llegaba a la fuente en la madrugada del solsticio de verano, también dejaba unas flores en ella (Frazer, 1990(1). II, 28). En los tres pozos santos de Wark, también en Northumberland, la *flor del agua* dotaba incluso de capacidad para volar durante la noche y pasar por los agujeros de las cerraduras (Bord, J. & C. 1986, 109. VV, AA. 1973, 32). A mediados del siglo XIX en Athole, Perthshire, la gente solía visitar un pozo santo de esa localidad, pero en lugar de hacerlo en la madrugada del Año Nuevo lo hacía el primer domingo de mayo. Se cuenta que salían de madrugada muchos vecinos, aunque todos sabían que solamente uno sería el afortunado que cogiera esa *flor*, a la que en esa comarca llamaban la *nata del agua*. Cerca de ese pozo había varios árboles en cuyas ramas los devotos enfermos dejaban

prendas de ropa, cintas y alfileres. Pero solamente se tenía la seguridad de que se curaría de sus males el primero que cogiera la *nata del agua* (Mackintosh Gow, J. 1889, 383). En Irlanda se llamaba la *pureza del pozo* (the *purity of the well*) y se cogía también después de las doce de la noche, en la madrugada del primero de mayo. Los irlandeses solían guardarla durante todo el año pues decían que poseía grandes poderes contra las brujas (Jones, F. 1992, 92), creencia y comportamiento semejante al que tenían los vecinos de Pastoriza, en Mondoñedo (Lugo) como veíamos más arriba. También la guardaban en botellas los granjeros de Northumberland porque decían que no sólo protegía a la familia contra cualquier infortunio, sino que también se la daban a las vacas creyendo que con ella producirían más leche, e incluso rociaban con la *flor del pozo* los instrumentos de la vaquería (Hole, C. 1978, 218). En Escocia salpicaban las habitaciones de las casas con esa *flor*, a modo de bendición protectora. También iban a la casa de cada vecino y se detenían ante su puerta para cantarles la siguiente cantiga en espera de un aguinaldo a cambio de esa *flor* llena de virtudes protectoras que les ofrecían:

<i>Here we bring new water</i>	(Aquí traemos el agua nueva
<i>From the well so clear,</i>	del pozo tan claro.
<i>For to worship God with,</i>	para honrar a Dios con ella
<i>This Happy New Year</i> (Hutton, R, 1996, 52).	este feliz año Nuevo).

Costumbre que probablemente también se realizaba en las Islas Hébridas, como podemos deducir del comentario que hace Samuel Johnson en su famoso diario de su viaje por las Islas Occidentales de Escocia en el año 1773 (2006, 436) (2).

LA FLOR DEL SAÚCO

Cuenta De Llano Roza de Ampudia que en Asturias los vecinos de Brañaseca y de San Martín de Luiña (Cudillero), y los de Arcallana, en Luarca, además de coger la flor del agua la noche de San Juan cortaban también flores de saúco y las colgaban de las ventanas para que esa noche recibieran la bendición de San Juan. Pero las retiraban antes de que saliera el sol porque decían que *los rayinos de éste les quitaba la virtud que tienen para curar varias enfermedades* (1977, 83). Esas supuestas virtudes dieron lugar a la creación de la siguiente cantiga asturiana que aún se cantaba a principios del siglo XX en Ribadesella:

La flor del saúco, madre,
ya la tengo recogida
del sereno de San Juan
que sirve de medicina. (Cabal, C. 1925, 202).

Las cantigas populares que recogen la práctica de alguna tradición, se recuerdan y se transmiten de generación en generación mientras cumplen una función en la comunidad, pero se olvidan al ser reemplazadas por algo más eficaz para obtener lo que se desea, e, igualmente, cuando desaparece el mal contra el que se lucha o contra el que uno pretende defenderse. Pero puede ocurrir también que el canto evolucione con la lengua y se transforme en una composición poética en la que se presta más atención a la rima que a su función primigenia, sin duda olvidada con el paso del tiempo al ir cambiando con él también las necesidades del ser humano. En las sociedades rurales que dependían en el pasado de una economía agrícola y pastoril muy rudimentaria y preindustrial, los cánticos más primitivos tenían principalmente una triple función: unos eran religiosos con el fin de transmitir mitos,

de ensalzar, agradar, suplicar o agradecer a la divinidad a la que iban dirigidos. Otros ayudaban a llevar el ritmo de trabajo durante la realización de las labores que debían efectuarse en grupos o en cuadrillas, o también servían para cumplir una función educativa, transmitiendo la enseñanza de costumbres, ritos tribales, y hazañas humanas. Sus rimas, además de dotarlos de musicalidad y hacerlos atractivos al oído, facilitaban al mismo tiempo su recuerdo y su transmisión oral. Así se explica que algunos romances, oraciones populares y cantigas se conservaran durante muchos siglos a pesar de que sus portadores ya no comprendieran ni su origen, ni el verdadero significado de los argumentos. Un ejemplo muy claro de este proceso fue el mantenimiento en el folklore de las canciones de siega sobre el espíritu del grano, que se siguieron cantando hasta mediados del siglo XX cuando ya no se comprendía el significado de sus argumentos ni su finalidad original (Alonso Romero, F. 1994). Algunos cantos eran medios mágicos para obtener algo e iban dirigidos a la divinidad, al espíritu del muerto o al ser sobrenatural que se suponía que habitaba en una determinada dimensión y a la que se pedía algo concreto. De ahí que cuanto más primitivo sea el canto, más breve y sencilla es su manifestación poética (Bowra, C. M. 1984, 51, 55).

Ya en el siglo I d. C. el médico griego Dioscórides menciona las virtudes del saúco, (*Sambucus nigra*. L.), un arbusto de hojas caducas, de ramas tiernas, de corteza verde de olor desagradable y de flores blancas. En Asturias se le conoce con el nombre de *sabugo*, *xabugu*, *xabú*, *sabú*, *saú*, *saugo*, *baiteiro*, *banteiro*, *beneito*, *benitu*, *benteiro*, *biaiteiro*, *bieiteiro*, *bineito*, *binteiro*, etc. Sus frutos de color negro se utilizaban para hacer confituras y licores, y sus ramas una vez ahuecadas para hacer flautas (Lastra Menéndez, J. J. 2002, 359-360). Dámaso Alonso opina que en Asturias el nombre más popular es *sabugu*, mientras que en la zona gallego-asturiana se utiliza la palabra *binteiro*, cuyo significado es el de «bendito»; valoración que debe de ser antiquísima y común en los pueblos indoeuropeos. Dámaso Alonso resalta el hecho de que el concepto de «bendito» aplicado al saúco sea un término del latín eclesiástico, y que, por lo tanto, se debió a una cristianización de su significado en las creencias precristianas sobre él, y deja abierta una duda al manifestar que el término *benedictu* aplicado al saúco *no sea sino cristianización o adaptación de otra palabra mucho más antigua, aplicada a la misma planta, ligada desde antiguo a los mismos usos*. En todo caso, la antigüedad de las creencias relacionadas con el saúco es indudable (Dámaso Alonso, 1946).

El saúco florece en abril o mayo (según la zona geográfica) y sus flores suelen cogerse en junio en la noche de San Juan para tomarlas en infusión debido a las propiedades que le atribuyen para curar la erisipela y los males de garganta (Garmedia Larrañaga, J. 1990, 42), igual que en Inglaterra (Black, W. G. 1982, 256). Pero en Portugal además de tener virtudes medicinales, protege contra el mal de ojo (Leite de Vasconcellos, J. 1980, 516). En Galicia, en Cataluña y en Bretaña le atribuyen también a sus ramas poderes mágicos para ahuyentar a las culebras, a los sapos y a las salamandras. Por eso suelen plantarlo cerca de las viviendas (Font Quer, P. 1976, 753-754), como también se hace en la isla de Guernsey, en el Canal de la Mancha, que lo plantan lo más cerca posible de la puerta para impedir la entrada de las brujas (De Garis, M. 1986, 116). En Fonsagrada y en la zona oriental de la provincia de Lugo se colgaban ramas y flores de saúco en las puertas y ventanas de las casas para prevenirse contra los maleficios de las brujas. También lo utilizaban en ritos mágicos para la curación de heridas (Zunzunegui Freire, J. 1957, 53). En Asturias se cogían ramas de saúco la víspera de San Juan y se colgaban en las puertas y en las paredes de las casas para protegerse contra las brujas, igual que se hacía en Escocia y en la isla de Man, aunque en estos países

célticos se cogían la víspera del primero de mayo (Opie, I. and Tatem, M. 1990, 139). Además en Asturias se colgaban ramas de saúco en los establos de las vacas, igual que se hacía en Galicia, para protegerlas contra las enfermedades (Dámaso Alonso, 1946). En el famoso libro del siglo XV contra la brujería, «Malleus Maleficarum», se cuenta que en la comarca de Suabia, en Alemania, las campesinas salían al amanecer del día primero de mayo y cogían ramas de sauce y de otros árboles y con ellas hacían guirnaldas y las colgaban en las puertas de las cuadras para proteger a los animales domésticos contra las brujas (II, 7, 179d).

También en Santander y en Cantabria se cogía la flor del saúco con fines medicinales en la noche de San Juan (Caro Baroja, J. 1979, 225. Montesino González, A. 1984, 12) e igualmente en Portugal (Pedroso, C. 1988, 116). En Alemania las flores del saúco sólo tienen virtudes mágicas si se cogen en la madrugada del solsticio de verano (Frazer, 1990 (3), 43). En Rusia se creía que los bastones hechos con madera de saúco protegían a los viajeros contra los animales salvajes y los hombres con malas intenciones. Pero debía cortarse en la víspera del Día de Todos los Santos (Ryan, W. F. 1999, 272). En el territorio alpino italiano el saúco es una planta sagrada a la que se le atribuyen propiedades medicinales (Gatto Trocchi, C. 1983, 85). En algunos lugares de Inglaterra sus hojas y frutos se utilizaban para hacer vino; pero en Oxfordshire y en los Midlands (Inglaterra) se creía que los saúcos eran brujas y que si se los cortaba sangraban (Briggs, K. 1979, 160).

En Wiltshire (Inglaterra) también lo consideraban un árbol de brujas y decían que atraía a las culebras (Whitlock, R. 1976, 162), y en Irlanda se creía que daba mala suerte tener un saúco cerca de casa porque causaba enfermedades (Opie, I. and Tatem, M. 1990 138). Es decir, todo lo contrario de lo que se pensaba sobre él en Galicia, Asturias, Escocia y en Bretaña. En cambio, en los condados del norte de Inglaterra se utilizaba para protegerse contra las brujas (Black, W. C. 1982, 257). La existencia de criterios, aparentemente tan contradictorios sobre el significado mágico del saúco, se explica si tenemos en cuenta los argumentos tradicionales que solían utilizar los evangelizadores cristianos para suprimir las prácticas y creencia paganas. Generalmente el culto a una divinidad se traspasaba a una cristiana, cristianizándose también sus atributos, objetos y lugares con ella relacionados. Pero, siempre que era posible, sobre todo en los lugares en donde la cristianización fue más intensa, se procuraba suprimir las divinidades anteriores transformándolas en demonios y en brujas.

En las dos versiones cristianas más difundidas en las Islas Británicas para dotar de mala reputación al saúco, se dice que su madera fue utilizada para construir la cruz en la murió Jesucristo, o que fue el árbol en el que se ahorcó Judas. Pero curiosamente en algunos casos este intento de cristianización no logró suprimir sus supuestos poderes pues en Suffolk la gente se refugiaba bajo él cuando había tormenta debido precisamente a su relación con la cruz; por lo tanto, no podía ser alcanzado por los rayos (Lean, V. S. 1902, II, part I; 391. Opie, I. and Tatem, M. 1990, 139). Nunca se consiguió suprimir totalmente la antigua veneración que se le rendía a la divinidad con la que estaba vinculado: una diosa madre o diosa de la tierra. En los «Canones» promulgados en el siglo X durante el reinado del rey inglés Edgar, se menciona la veneración especial pagana que recibía el saúco: Cuando se necesitaba su madera le dirigían la siguiente plegaria antes de talarlo: *Fra Ellhorn dame algo de tu madera y yo te daré algo de la mía cuando crezca en el bosque* (Bonser, W. 1963, 138) Todavía en el siglo XIX en Escandinavia y en Alemania a esa divinidad se la llamaba la Anciana Madre y se decía que vivía en el interior del saúco; por eso los leñadores tampoco lo cortaban sin antes pedirle permiso; tradición que también se seguía en Lincolnshire (Radford, E. and M. A. 1995, 151), en donde se pronunciaba esa

antigua fórmula de petición: *Anciana, dame tu madera y yo te daré un poco de la mía cuando me convierta en árbol* (Briggs, K. 1979, 160). Y en Bohemia en el siglo XIX cuando un campesino pasaba por delante de un saúco lo saludaba con el sombrero. En Prusia se creía que era un árbol sagrado que no debería de talarse porque en él habitaba una divinidad (Frazer, 1990 (3), 43). Sus maravillosas virtudes eran más poderosas que los argumentos que utilizaba la Iglesia para acabar con ellas, pues incluso se decía en algunos lugares del norte de Inglaterra que la savia del saúco aplicada a los ojos permitía ver lo que estaban haciendo las brujas. Los intentos de cristianización se contrarrestaban también con creencias como la que había en la zona de Lincolnshire, donde se decía que si se quemaba una sola rama de saúco el demonio entraba en casa, igual que en Gloucestershire, donde después de entrar se sentaba en el pote de la chimenea (Palmer, R. 2001, 129); mientras que en Shropshire se decía que alguien de la casa se moriría (Radford, E. and M. A. 1995, 153).

En el territorio de Cambridgeshire, que pertenecía a la tribu céltica de los icenos hasta su romanización, es probablemente el lugar de las Islas Británicas en donde se conservaron las creencias más arcaicas sobre el saúco. Los campesinos decían que poseía poder contra los rayos y lo plantaban cerca de las casas porque, además, los protegía contra los malos espíritus y favorecía la fertilidad de los animales domésticos. Sin embargo, su sombra era dañina, por eso se procuraba no dormirse nunca bajo ella por temor a no despertarse jamás. Por la noche estaba totalmente prohibido cortarlo o dañarlo pues durante la oscuridad quedaba bajo los efectos de fuerzas sobrenaturales. Green opina que sus poderes tutelares y de fertilidad se deben a su antigua relación con la diosa tierra de los icenos (1986, 50). Su relación con una divinidad telúrica se ve también en la creencia que se mantenía en la Galicia polaca; se decía que bajo sus raíces vivía un espíritu maligno que causaría la muerte al que se atreviera a cavar en torno a él o a sacar alguna de sus raíces (Koenig, S. 1938, 275).

Uno de los motivos por los que el saúco adquirió su condición de árbol sagrado, lo podemos deducir de la costumbre que había en Portugal cuando se deseaba vender algún objeto. Se escondía en él una hoja de saúco al tiempo que se le dirigía la siguiente plegaria:

Sempre-verde bem avinturado,
 Que na terra fostes criado
 Sem ser prantado nem samiado,
 De chuiva regado,
 Pola ventura que Deus te deu
 E tem para te dar,
 Que me ajudes a vender e a comprar (Leite de Vasconcellos, J. 1985, 147)

LAS VIRTUDES MÁGICAS DEL ROCÍO

Los vaqueiros asturianos creen que san Juan en la madrugada del 24 de junio, el día de su fiesta, bendice la tierra con la *rouxada* (el rocío) y que por eso la *rouxada* es bendita (Cátedra, M. 1988, 57).

Para los griegos el rocío era un agua lunar debido a que creían que la concepción de un niño no sólo dependía de la fertilidad de la mujer, sino también de los ciclos lunares (Warner, M. 1991, 338). Más arriba veíamos la relación de la diosa Diana con las fuentes puesto que la característica fundamental de esta diosa es la fecundidad relacionada con las aguas. A ella se le atribuía el rocío y las lluvias que se producían después de los cambios lunares. Por eso *Diana fue una divinidad de la humedad benefactora de la agricultura. Una divinidad de la naturaleza con poderes fecundantes, salutíferos y generadores. Adquirió así la*

Una de las noticias más antiguas que se conocen en las Islas Británicas sobre las propiedades mágicas que se atribuían al rocío procede de Gervase of Tilbury. En su obra «Otia Imperialia», escrita en el siglo XV, cuenta que los habitantes de Inglaterra tenían la costumbre de dejar al sereno en Nochebuena un plato con cebada o avena para que recibiera el rocío del cielo, que por voluntad divina siempre caía esa noche a la hora del nacimiento del Señor. Esos cereales los utilizaban para dárselos al ganado enfermo. Con ese mismo fin, también se dejaba un trozo de pan, que después se utilizaba para curar la fiebre de las personas. Dice igualmente que mucha gente no probaba ningún alimento el día de Pentecostés (festividad que fluctúa entre el 10 de mayo y el 13 de junio) sin antes haber bebido el rocío del cielo o sentido su caída sobre ellos (2002, I.12; 75). Y en Devon (Inglaterra) todavía a principios del siglo XIX, se creía que si una gota de lluvia o de rocío se quedaba prendida en la avena el día del solsticio de verano, era señal de que ese año habría una buena cosecha (Lean, V. S. 1902, I, 420).

LAS FECHAS DE ESTAS CELEBRACIONES

La gran mayoría de las creencias y tradiciones europeas relacionadas con el agua en la noche de San Juan, surgieron debido a la relación astronómica de esta fecha con el nacimiento del Sol en el solsticio estival. Está fuera de toda duda la repercusión que tuvo el descubrimiento de los solsticios en la confección de los primitivos calendarios, así como también en muchas creencias religiosas en las que se rendía culto al Sol. A principios del siglo XIX todavía muchos católicos irlandeses creían que a las doce de la noche del solsticio de verano, del día de San Juan e incluso durante quince días después del solsticio, el agua de los pozos santos adquiría propiedades milagrosas (MacNeill, M. 1962, 602-603).

Pero veamos el motivo por el que la *flor del agua* no se podía coger antes de la medianoche. En algunos sectores del campesinado ruso todavía se cree que el agua de las fuentes no se debe coger después de la puesta de sol porque entonces está «durmiendo» (Ryan, W. F. 1999, 286). Por ese motivo también en Portugal no se cogía agua por la noche hasta pasadas las doce porque podía hacer daño. Si era necesario cogerla para beber, se debía antes revolverla para despertarla. En Guimarães incluso se le dirigía el siguiente ruego:

*Auga da fonte de cristal,
 não durmas, acorda, (despierta)
 não me faças mal.* (Leite de Vasconcellos, J. 1982, 124).

En la población pastoril de las Hurdes se creía que el agua dormía una hora al día, y que por eso había que removerla antes de beberla (Barroso Gutiérrez, F. 1993, 84). Y a las doce de la noche del día de San Juan para despertarla, puesto que podía estar durmiendo, debía tomarse la precaución de invocarla con la siguiente oración:

Por aquí pasó la Luna,
 por aquí pasó el Sol.
 Por aquí pasa la sangre
 de Nuestro señor.
 ¡Despierta, agua,
 que estás dormida! (Flores del Manzano, F. 1998, 60-61).

Benito del Rey y Grande del Brío, en su recorrido por los santuarios rupestres del centro oeste de España, recogieron también esta creencia y la atribuyen a la *sabiduría ancestral que recela de la excesiva quietud de las aguas, estado que favorece la proliferación de gérmenes patógenos...* (2000, 56). Puede que sea ésta la interpretación de la antropología de nuestros días, por ejemplo para explicar la oración que se dice en Tornavacas, en las Hurdes, antes de beber agua con posibles impurezas:

Por aquí pasa San Pedro,
por aquí pasa san Juan;
si esta agua es mala,
que me haga vomitar (Flores del manzano, F. 1998, 61).

Pero no sirve para explicar el origen primigenio de esta creencia, que sin duda surgió antes del descubrimiento de los microbios patógenos, debido a la relación del rocío con una divinidad del cielo, igual que la lluvia; de ahí que en los romances se dijera que san Juan o la Virgen eran los seres divinos que en esa noche del solsticio de verano bajaban del cielo para bendecir las aguas de las fuentes. Sobre la enorme antigüedad de esta creencia encontramos también otro testimonio en el Nuevo Testamento en el que se dice que en la Puerta de las Ovejas, en Jerusalén, había una piscina, que en hebreo se llamaba Betesda, a la que acudía una multitud de enfermos porque a ella solía bajar un ángel que removía el agua. Se decía que el primer enfermo que se introducía en el agua inmediatamente después de removida, se curaba milagrosamente de sus males (Juan, 5,1).

Por otro lado, el origen de la creencia de que el agua despertaba después de las doce de la noche, suponemos que se debe a la tradición céltica (Cesar, «Guerra de las Galias», 18) y germánica (Tácito, «Germania», XI, 2) de contar el paso del tiempo por noches y no por días. El agua quedaba dormida después de la puesta de sol y se despertaba después de las doce, antes del amanecer del nuevo día.

Para añadir más datos sobre el origen de las virtudes atribuidas a la *flor del agua* es conveniente revisar la estructura del calendario tradicional. En el calendario vasco se contaba el paso del tiempo no por días, sino por noches, igual que los celtas y los germanos. El hecho de que a la Navidad, que se celebra en el solsticio de invierno, se la llamara «Eguberriak», que quiere decir «días nuevos», demuestra la importancia que se concedía a esa fecha y que probablemente era en ella cuando comenzaba el año (Caro Baroja, 1980, 78). Pero en el País Vasco había varias variantes en el cómputo del tiempo según las diversas zonas del territorio; en algunos lugares de Navarra en la Edad Media se fijaba el comienzo del año en Navidad, mientras que en otros lo hacían el 25 de marzo, siguiendo así el cómputo del tiempo del antiguo calendario romano. Lo que es evidente es que desde una época remotísima ya se prestaba atención al curso del sol pues se señalaban los dos solsticios como fechas importantes (Caro Baroja, 1980, 84). De ahí la tradición de visitar las fuentes en la víspera de Navidad y en la del día de San Juan. El testimonio más importante sobre el conocimiento que ya desde el Neolítico se tenía no sólo en el País Vasco sino en casi toda la franja atlántica europea, es la orientación solsticial que se dio a los dólmenes con corredor (López Plaza, S., Alonso Romero, F. 1992). El hombre antiguo, como opina Caro Baroja, no prestaba atención a la división del año en cuatro estaciones como hacemos en la actualidad, sino que sólo se fijaba en el invierno y en el verano; por consiguiente, en dos ciclos: el veraniego y el invernal. En Navarra el comienzo del año se podía fijar en Navidad (1978, 303). A partir

de Julio Cesar en el año 47 a. C. se instauró el año solar que comienza el 1 de enero (Caro Baroja, 1979(1), 162). Se desconoce el sistema de medir el tiempo que utilizaba el pueblo vasco antes de la llegada de los romanos. Pero a juzgar por el léxico popular referente al cálculo del tiempo, su calendario era muy simple: se limitaba a tomar como referencia las dos estaciones principales del año: *negu* (invierno) y *uda* (verano).

En los países en los que predominó la civilización céltica, como en Escocia, había días y estaciones determinadas para efectuar las visitas a las fuentes santas, puesto que en esas fechas era cuando se creía que sus aguas adquirirían las mejores propiedades curativas. El día preferido era el primer domingo de las cuatro estaciones en las que se dividía el antiguo calendario céltico, es decir: el primer domingo de los meses de noviembre, febrero, mayo y agosto. Evidentemente una cristianización de la verdadera fecha céltica de esos meses, que no era el domingo, sino el día primero del mes. La hora de llegada a las fuentes solía ser la media noche del sábado para poder efectuar los ritos correspondientes antes de que saliera el sol dominical. Debido a las inclemencias del tiempo en Escocia, en los meses de noviembre y febrero solía haber menos visitas (McPherson, J. M. 1929, 46-49). Como hemos visto, en los países célticos, la *flor del agua* se cogía preferentemente en mayo o el día de año Nuevo.

En Gales los primeros días de las cuatro estaciones del calendario céltico eran los preferidos para visitar las fuentes y los pozos santos; aunque había también otras fechas, como la víspera del año Nuevo y la Pascua (Jones, F. 1992, 88).

Según Beda en su obra «De temporum ratione» (VIII d. C), los anglosajones dividían el año en dos estaciones: invierno y verano; de seis meses cada una y el año solar empezaba el 25 de diciembre. A la noche de ese día la llamaban «Modranecht», es decir, «la noche de las madres», debido a las ceremonias que celebraban durante toda esa noche. (Beda, II, 15, 330. Wallis, F. (Trad.) 1999, 53). Este testimonio de Beda no sólo es una valiosa información sobre el calendario anglosajón, sino también sobre el culto que se rendía a las diosas madres, tan veneradas entre los celtas (Green, M. 1995). Podemos suponer que era un culto a la fertilidad, al renacer del sol que salía de la Madre Tierra y, por extensión, un culto a la maternidad. Esas ceremonias que menciona Beda estarían encaminadas a festejar no solamente el nacimiento del sol en el solsticio de invierno, sino también la fertilidad y la fecundidad en general de toda la naturaleza viva. Por eso la Iglesia en el siglo IV se vio obligada a trasladar la fecha de la Navidad precisamente al 25 de diciembre para asimilar a su credo todas las celebraciones paganas que ese día se celebraban con más entusiasmo y fervor que las que se mostraban en la Pascua cuando se suponía que había nacido Jesucristo.

El calendario juliano se mantuvo hasta el año 1582, en el que se descubrió que el desfase entre el verdadero ciclo solar del año y el calendario juliano era tan grande que el Papa Gregorio XIII publicó la bula «Inter Gravísimas», declarando que era necesario suprimir 10 días del calendario para adecuarlo al solar. Esta reforma gregoriana se aceptó en España, pero en Gran Bretaña no se aplicó hasta 1752; hasta esa fecha la costumbre de coger la *flor del agua* se celebraba en las fechas del solsticio de invierno, pero al suprimir 10 días del calendario pasó a celebrarse el día de Año Viejo. De todo esto podemos deducir que la antigua tradición de coger la *flor del agua* se realizaba ya en los tiempos remotos en los que el ciclo anual se dividía en dos estaciones: invierno y verano, marcadas precisamente por los solsticios. Con la aparición del calendario céltico dicha tradición se empezó a realizar también en los días primeros de las cuatro estaciones de ese calendario, a saber: el 1 de noviembre, el 1 de febrero, el 1 de mayo y el 1 de agosto; optándose preferentemente por el 1 de mayo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMENDRAL OPPERMAN, A. I. 1992. Existencia y poder de las figuras acuáticas femeninas en la cultura popular centroeuropea. Su significación mitológico-religiosa. (*Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLVII, pp. 217-240).
- ALONSO ROMERO, F. 1994. El espíritu del grano: tradiciones agrícolas propiciatorias en Galicia y en otras comunidades europeas. (*Cuadernos de Estudios Gallegos*, nº 106, pp. 367-289)
- BALFOUR, M. C. 1904. *Northumberland*. (Reprint by Llanerch Publishers. Felinfach, 1994).
- BANDE RODRÍGUEZ, E. 1996. Religiosidad, creencias y prácticas vitales del campesinado gallego. (*Actas do III Congreso de Historia da Antropoloxía e Antropoloxía aplicada*. Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento». Santiago de Compostela, pp.493-507).
- BARANDIARÁN, J. M. 1972. *Obras Completas*. (Tomo I. Editorial Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao).
- BARROSO GUTIÉRREZ, F. 1993. *Las Hurdes: visión interior*. (Diputación de Salamanca).
- BENITO DEL REY, L. y GRANDE DEL BRÍO, R. 2000. *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*. (Librería Cervantes. Salamanca).
- BLACK, W. G. 1982. *Medicina popular*. (Editorial Alta Fulla. Barcelona. 1ª edición en 1883).
- BLANCO, J. F. 1999. *Usos y costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte en Salamanca*. (Diputación Provincial de Salamanca).
- BONSER, W. 1963. *The Medical Background of Anglo-Saxon England*. (London).
- BORD, J. & C. 1986. *Sacred Waters. Holy Wells and Water Lore in Britain and Ireland*. (Paladin. Grafton Books. London).
- BOTTRELL, W. 1870. I. *Traditions and Hearthside Stories of West Cornwall*. (Llanerch Publishers. Edición facsímil 1996).
- BOTTRELL, W. 1873. II. *Traditions and Hearthside Stories of West Cornwall*. (Llanerch Publishers. Edición facsímil 1996).
- BOWRA, C. M. 1984. *Poesía y canto primitivo*. (Antoni Bosch Editor. Barcelona).
- BRAÑAS, R. 2000. *Deuses, heroes e lugares sagrados*. (Sotelo Blanco. Santiago de Compostela).
- BRIGGS, K. 1979. *A Dictionary of Fairies*. (Penguin Books).
- BROWN, T. 1964. The Folklore of Devon. (*Folklore*, vol. 75, pp. 145-160).
- CABAL, C. 1925. *El Individuo*. (Talleres Voluntad. Madrid).
- CABAL, C. 1951. *Contribución al Diccionario Folklórico de Asturias. Agua-Ana*. (Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo).
- CABAL, C. 1987. *La mitología asturiana* (GH Editores. Gijón).
- CANELLADA, M. J. 1983. *Leyendas, cuentos y tradiciones*. (Ayalga Ediciones. Gijón).
- CARO BAROJA, J. 1978. *Los vascos*. (Ediciones Istmo. Madrid).
- CARO BAROJA, J. 1979. *La estación del amor*. (Taurus. Madrid).
- CARO BAROJA, J. 1979(1). *El carnaval*. (Tauro. Madrid).
- CARO BAROJA, J. 1980. *Sobre la religión antigua y el calendario vasco*. (Editorial Txertoa. San Sebastián).
- CARRE ALDAO, E. 1936. Prácticas y costumbres. (En: CARRERAS Y CANDI (Director). *Geografía General del Reino de Galicia. Reino de Galicia*. Barcelona, pp. 647-828).
- CARRE ALVARELLOS, L. 1959. *Romanceiro popular galego de tradición oral*. (Douro Litoral. Porto).
- CASTAÑÓN, L. 1976. *Supersticiones y creencias de Asturias*. (Ayalga Ediciones, Salinas).
- CEBRIÁN FRANCO, J. J. 1982. *Santuarios de Galicia*. (Arzobispado de Santiago de Compostela).
- CERDA BADA, Y. 2002. Espacios sagrados del oriente de Asturias. (En: *Etnografía y folklore asturiano*. Real Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo, pp. 35-52).
- CHAMBERS, E. K. 1978. *The Mediaeval Stage*. (Vol. II. Oxford University Press).
- CHEVALIER, J. Y GHEERBRANT, A. 1986. *Diccionario de símbolos*. (Editorial Herder. Barcelona).
- CLAUDIANO. 1993. *Poemas II*. (CASTILLO BEJARANO (Trad.). Editorial Gredos. Madrid).
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. *Stromata*. (Trad. de MERINO RODRÍGUEZ, M. Editorial Ciudad Nueva. Madrid, 1996).
- CONCEPCIÓN SUÁREZ, J. 2002. El género femenino en la toponimia de la montaña asturiana. (En: *Etnografía y folklore asturiano*. Real Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo, pp. 53-74).
- CORTÉS VÁZQUEZ, 1992. *Leyendas, cuentos y romances de Sanabria*. (Gráficas Cervantes. Salamanca).
- CUNLIFFE, B. 1992. *The Celtic World*. (Constable. London).
- DÁMASO ALONSO.1946. El saúco entre Galicia y Asturias. (*Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo II, 3-32).

- DAVIDSON, H. E. 1998. *Roles of the Northern Goddess*. (Routledge. London).
- DAVIES, J. C. 1911. *Folklore of West and Mid-Wales*. (Facsimile reprint by Llanerch Publishers. Felinfach, 1992).
- DE AZKUE, R. M^a. 1990. *Cancionero popular vasco. II*. (Euskaltzaindia. Bilbao. 1^a edición en 1924).
- DE GARIS, M. 1986. *Folklore of Guernsey*. (The Guernsey Press).
- DE LLANO ROZA DE AMPUDIA, A. 1977. *Del folklore asturiano*. (Astur-Graf. Oviedo).
- DENÉFLE, S. 1994. *Croyances aux fontaines en Bretagne*. (Edisud. La Calade, Aix-en-Provence).
- DE PAOR, L. 1996. *Saint Patrick's World*. (Four Courts Press. Dublín).
- DEVLIN, J. 1987. *The Superstitious Mind*. (Yale University Press).
- ELIADE, M. 1974. *Tratado de historia de las religiones*. (Ediciones Cristiandad. Madrid).
- ESLAVA GALÁN, J. 1980. *La leyenda del lagarto de la Malena y los mitos del dragón* (Caja de Ahorros de Córdoba).
- ESPÍRITO SANTO, M. 1988. *Origens orientais da religião popular portuguesa* (Assírio & Alvim. Lisboa).
- EVERSON, M. 1989. Tenacity in Religion, Myth, and Folklore: The Neolithic Goddess of Old Europe preserved in a Non-Indo-European Setting. (*The Journal of Indo-European Studies*, vol. 17, n° 3 & 4; 277-295).
- FINUCANE, R. C. 1995. *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*. (Macmillan Press Ltd. London).
- FLORES DEL MANZANO, F. 1998. *Mitos y leyendas de la Alta Extremadura*. (Junta de Extremadura. Editora Regional de Extremadura. Mérida).
- FONT QUER, P. 1976. *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*. (Editorial Labor. Barcelona).
- FORNEIRO, J. L. 2000. *El romancero tradicional de Galicia: una poesía entre dos lenguas*. (Sendoa Editorial. Guipúzcoa).
- FRAZER, G. 1990 (1). *Balder the Beautiful*. I and II. (*The Golden Bough*. St Martin's Press. New York).
- FRAZER, G. 1990 (2). *Adonis, Attis, Osiris. I*. (*The Golden Bough*. St Martin's Press. New York).
- FRAZER, G. 1990 (3). *The Magic Art and the Evolution of Kings. II*. (*The Golden Bough*. St Martin's Press. New York).
- GARMENDIA LARRAÑAGA, J. 1970. *Rito y fórmula en la medicina popular vasca. La salud por las plantas medicinales*. (Editorial Txertoa. San Sebastián).
- GATTO TROCCHI, C. 1983. *Magia e medicina popolare in Italia*. (Newton Compton Editori. Roma).
- GERVASE OF TILBURY. 2002. *Otia Imperialia*. (Oxford University Press).
- GÓMEZ PELLÓN, E. Y COMA GONZÁLEZ, G. 1986. *Fiestas y rituales de Asturias. Período estival*. (Principado de Asturias. Oviedo).
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. Y DÍAZ GÓMEZ, A. 1988. *Manual de etnografía cántabra*. (Ediciones Librería Estudio. Santander).
- GREEN, H. J. M. 1986. Religious Cults at Roman Godmanchester. (En: HENIG, M & KING, A. (Ed.). *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*. (Oxford University Press. Monograph 8; pp. 29-55).
- GREEN, M. 1995. *Celtic Goddesses*. (British Museum Press. London).
- GREEN, M. 1998. Some Gallo-British Goddesses. (En: GOODISON, L. and MORRIS, C. (Ed.). *Ancient Goddesses*. (British Museum Press. London, pp. 180-195).
- GRIMM, JACOB Y WILHELM. 2000. *La mujer del musgo y otras leyendas alemanas*. (Editorial Sendoa. Guipúzcoa).
- HABA QUIRÓS, S. y RODRIGO LÓPEZ, V. 1989. Creencia popular y naturaleza: la pervivencia del antiguo culto a las aguas en la provincia de Cáceres. (En: *Antropología cultural en Extremadura*. (Asamblea de Extremadura. Mérida, pp. 163-174).
- HARDWICK, C. 1980. *Traditions, Superstitions and Folklore*. (Arno Press. New York. 1^a edición en 1872).
- HARROWVEN, J. 1980. *Origins of Rhymes, Songs and Sayings*. (Kaye & Ward. London).
- HOLE, C. 1970. *Traditions and Customs of Cheshire*. (R. S. Publishers. London).
- HOLE, C. 1978. *A Dictionary of British Folk Customs*. (Paladin Books. Granada Publishing. Frogmore, St Albans).
- HOPE, R. C. 1893. *The Legendary Lore of the Holy Wells of England*. (London).
- HORNILLA, T. 1994. *Sobre mitología femenina del pueblo vasco*. (Editorial Txertoa. San Sebastian).
- HUTTON, R. 1993. *The Pagan Religions of the Ancient British Isles*. (Blackwell. Oxford).
- HUTTON, R. 1996. *The Stations of the Sun*. (Oxford University Press).

- IBERO, J. 1945. El secreto de la xana. (*Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, tomo I, pp. 609-623).
- IRAVEDRA, L. Y Rubio, E. 1949. *Leyendas y tradiciones de la Rioja*. (Logroño).
- JAVIER DEL CARMELO, 1953. Romances de Sanfelices de los Gallegos (*Hoja Folklorica*, nº 96; 13-IX-1953. Centro de Estudios Salmantinos).
- JONES, F. 1992. *The Holy Wells of Wales*. (Cardiff University Press).
- JONES, T. GWYNN, 1979. *Welsh Folklore and Folk.-Custom*. (D. S. Brewer. Cambridge).
- JORDÁN MONTÉS, J. F. y MOLINA GÓMEZ, J. A. 2003. Partos milagrosos en la Cueva Negra de Fortuna: la nostalgia de un recuerdo histórico. Análisis etnográfico y mitológico. (En: *La cultura latina en la Cueva Negra*. GONZÁLEZ BLANCO, A. y MATILLA SEÍQUER, G. (Eds.). Universidad de Murcia, pp. 183-195).
- KOENIG, S. 1938. Supernatural Beliefs among the Galician Ukrainians. (*Folklore*, vol. 49, nº 3; 270-276).
- LASTRA MENÉNDEZ, J. J. 2002. Aspectos etnográficos de plantas medicinales asturianas. (En: *Etnografía y folklore asturiano*. (Real Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo, pp. 349-366).
- LEAN, V. S. 1902. *Lean's Collectanea*. (Vol. I. Arrowsmith. Bristol).
- LEAN, V. S. 1903. *Lean's Collectanea*. (Arrowsmith. Bristol).
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. 1980. *Etnografía Portuguesa*, Vol. VII. (Imprensa Nacional. Lisboa).
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. 1982. *Etnografía Portuguesa*, Vol. V. (Imprensa Nacional. Lisboa).
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. 1985. *Etnografía Portuguesa*, Vol. IX. (Imprensa Nacional. Lisboa).
- LENCE SANTAR, 2000. *Etnografía Mindoniense*. (Follas Novas. Santiago de Compostela).
- LOGAN, P. 1980. *The Holy Wells of Ireland*. (Colin Smythe. Gerrards Cross).
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. 1935. O culto das fontes no noroeste hispánico (*Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropología e Etnología*, vol. II, fasc. II-III, pp.73-104. Porto).
- LÓPEZ PLAZA, S., ALONSO ROMERO, F. et al.1992. Aplicación de la astronomía en el estudio de la orientación de sepulcros megalíticos de corredor en la zona noroccidental de la Península Ibérica. (*Zephyrus*, XLV, 183-192. Universidad de Salamanca).
- MACKINLAY, J. M. 1893. *Folklore of the Scottish Lochs and Springs*. (Glasgow).
- MACKINTOSH GOW, J. 1889. Holiday Notes in Athole, Perthshire. (*Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, vol. 24; pp. 382-387).
- MACNEILL, M. 1962. *The Festival of Lughnasa*. (Oxford University Press).
- Malleus Maleficarum*. (MACKAY, C. S. (Trad.). Cambridge University Press, 2006).
- MCPHERSON, J. M. 1929. *Primitive Beliefs in the North-East of Scotland*. (Longmans, Green and Co. London).
- MENÉNDEZ PIDAL, J. 1986. *Romancero asturiano*. (Editorial Gredos. Madrid. 1ª edición en 1885).
- MONTESINO GONZÁLEZ, A. 1984. *Fiestas populares de Cantabria*. (Ediciones Tantín.Santander).
- MORAN BARDON, C. 1990. *Obra Etnográfica y otros escritos*. (Diputación de Salamanca).
- ÓHÓGÁIN, D. 1999. *The Sacred Isle. Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*. (The Boydell Press. Woodbridge).
- OPIE, I. and TATEM, M. 1990. *A Dictionary of Faiths & Folklore*. (Bracken Books. London. 1ª edición en 1905).
- PALMER, R. 2001. *Folklore of Gloucestershire*. (Tempus. Stroud, Gloucestershire).
- PEDROSO, C.1988. *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa*. (Publicações Dom Quixote. Lisboa).
- PERALTA LABRADOR, E. 2000. *Los cántabros antes de Roma*. (Real Academia de la Historia. Madrid).
- PIGGOT, STUART. 1968. *The Druids*. (Penguin Books).
- POSIDONIUS. *The Fragments*. (Cambridge University Press, 1999).
- RADFORD, E. and M. A. 1995. *The Encyclopedia of Superstitions*. (Helicon. Oxford).
- RAMOS, M. G. 1928. *De Astronómica Vasca*. (Imprenta Gráficas Forés. Tarragona).
- RISCO, V. 1979. Etnografía. Cultura espiritual. (En: OTERO PEDRAYO (Director), *Historia de Galicia*. (Akal Editor. Madrid).
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, J. 1974. *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*. (Ediciones Celta. Lugo).
- ROHLFS, G. 1966. *Lengua y cultura. Estudios lingüísticos y folklóricos*. (Ediciones Alcalá. Madrid).
- ROQUE ALONSO, M. A. 1986. El vino y el agua. Ritos de pasaje en la Sierra de la Demanda burgalesa. (En: DÍAZ VIANA, L. (Coordinador). *Emología y folklore en Castilla y León*. (Junta de Castilla y León, pp. 109-120).

- ROSS, A. 1999. *Druids. Preachers of Immortality*. (Tempus. Brimscombe Port. Strout).
- ROSS, A. 2001. *Folklore of Wales*. (Tempus. Stroud. Gloucestershire).
- RYAN, W. F. 1999. *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. (Sutton Publishing. Strout. Gloucestershire).
- SÁENZ DE ARGANDOÑA, 1990. El Conmonitorio de Orosio y Prisciliano. ¿Una nueva antropología? (*Compostellanum*, vol. 35, nº 1-2; 329-344).
- SAINTYVES, P. 1985. *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*. (Akal. Madrid).
- SAN ISIDORO. *Etimologías*. (Trad. de OROZ RETA y M. CASQUERO. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2000).
- SANZ VILLA, J. R. 1996. *Los dioses astures*. (Diputación Provincial de León).
- SATRÚSTEGUI, J. M. 1980. *Mitos y creencias*. (Editorial Txertoa. San Sebastián).
- SATRÚSTEGUI, J. M. 1988. *Solsticio de invierno*. (Gráficas Lizarra. Estella-Navarra).
- SENECA. *Ad Lucilium epistulae morales*. (GUMMERE, R. M. (Trad.). William Heinemann. London).
- STEWART, W. G. 1823. *Popular Superstitions of the Highlanders of Scotland*. (Edinburgh).
- VÁZQUEZ HOYS, A. M. 1999. *Diana en la religiosidad hispanorromana*. II. (Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid).
- VEIGA DE OLIVEIRA, E. 1984. *Festividades cíclicas em Portugal*. (Publicações Dom Quixote. Lisboa).
- VELASCO LÓPEZ, Mª del Hénar, 2000. *El paisaje del Más Allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*. (Universidad de Valladolid).
- VIGÓN, B. 1980. *Folklore del Mar. Juegos infantiles. Poesía popular y otros estudios asturianos*. (Biblioteca Popular Asturiana. Oviedo).
- VIOLANT I SIMORRA, R. 1989. *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria*. (Editorial Alta Fulla. Barcelona).
- VV. AA. 1973. *Folklore, Myths and Legends of Britain*. (Reader's Digest Association Ltd. London).
- WALLIS, F. (Trad.). 1999. *The Reckoning of Time*. (Liverpool University Press).
- WALTER, R. 1882. Holy Wells in Scotland. (*Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, vol. 17, pp. 152-210).
- WARNER, M. 1991. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. (Taurus. Madrid).
- WENTZ, W. Y. E. 1973. *The Fairy Faith in Celtic Countries*. (Lemma Publishing Corporation. New York).
- WHITLOCK, R. 1976. *The Folklore of Wiltshire*. (B. T. Batsford Ltd. London).
- ZAMORA LUCAS, F. 1984. *Leyendas de Soria*. (Imprenta Las Heras. Soria).
- ZUNZUNEGUI FREIRE, J. 1957. *La medicina mágica en Galicia*. (Faro de Vigo. Vigo)

AGRADECIMIENTO

- 1.- Agradezco a mi colega Luis González Rabade, catedrático de Filología Inglesa, su colaboración en la traducción de la balada escocesa *La flor del agua*. A Isabel Romaní, bibliotecaria del Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento», de Santiago de Compostela, su ayuda en la búsqueda de artículos y fotocopias.
- 2.- Agradezco a mi colega Agustín Coletes Blanco el envío de su traducción de la obra de Samuel Johnson «Viaje a las Islas Occidentales de Escocia» (KRK Ediciones. Oviedo 2006), en la que el Profesor Coletes efectúa un excelente análisis y comentario de esta obra, muy interesante para conocer costumbres y modos de vida de Escocia, con paralelos en Galicia y en otros países del área atlántica europea.