

OS SANTUARIOS E OS SEUS SÍMBOLOS

Xosé Ramón Mariño Ferro
Universidade de Santiago

A peregrinación, como é de sobra coñecido, non é unha práctica relixiosa exclusiva do cristianismo. Existe noutras culturas, chegando no Islam ó rango de precepto obrigatorio. Naturalmente, aparece integrada no contexto relixioso correspondente. En Galicia ese contexto é, a pesar de que moitos etnógrafos e antropólogos se obstinen en negalo, a relixión católica.

A romaría vai ligada á concepción da vida terrea como camiño cara a outra existencia, que é considerada perdurable e, en xeral, máis perfecta. Creo que esa concepción da vida aparece nas grandes culturas, cando o tempo deixa de ser exclusivamente cíclico e se fai histórico. As sociedades ágrafas adoitan crer nunha vida perdurable semellante á terrea; as sociedades con escritura e con concepto da historia cren no Paraíso.

Coma a vida, a peregrinación é un acto penitencial no que os fieis se purifican para poder entrar en contacto co mundo sagrado. Coma os homes padecen e se limpan no seu tránsito cara ó Paraíso, os romeiros fan o mesmo no seu camiño cara ó santuario.

En Platón, Plutarco, Marco Aurelio e outros filósofos da Antigüidade atopamos xa o camiño como imaxe da vida. Filón, por exemplo, di que «la vida es un viaje desde aquí abajo hasta el cielo»¹. E, por outra parte, en Israel tamén se concibe a vida como peregrinación. O *Antigo Testamento* presenta ó pobo elixido «caminando humildemente en presencia de Dios, en forma de comunidade peregrinante»².

Os escritores cristiáns repiten con profusión a imaxe. Santo Agostiño nun dos seus sermóns di: «Vivid todos unánimes, sed todos fieles, suspirando en esta peregrinación por el deseo de aquella única patria». Santiago de la Vorágine, na lenda de San Wolfgang, escribe: «Las personas virtuosas tienen conciencia de que son forasteras en esta tierra y saben perfectamente que pasan por ella en plan de peregrinación»³.

A mesma palabra peregrinación xorde neste contexto. Sabemos que en principio se lle chamaba peregrino ó viaxeiro, ó que se encontraba *per agros*, ou sexa, no campo, fóra da cidade. E o exilio perpetuo coñecía-se como *perpetua peregrinatio*.

¹ Spicq, 9.

² Spicq, 10.

³ Santo Agostiño, 1983, 105; Vorágine, 920.

Polo tanto, dicir que a vida é unha peregrinación equivale a considerala un exilio fóra da verdadeira patria, que non pode ser outra senón o Paraíso. Como di San Pablo, «nosotros somos ciudadanos del cielo». E VoráGINE escribe: «Los santos carecen de morada estable en esta vida temporal; su verdadera patria es el cielo»⁴.

Temos, pois, o primeiro significado simbólico: a peregrinación como imaxe da vida terrea. Pero en cada un dos elementos da peregrinación aparecen moitos máis símbolos. Empecemos polo santuario e os seus focos de sacralidade.

Para un católico os focos de sacralidade dun santuario son as reliquias e as imaxes de Deus, a Virxe e os santos.

Unha primeira pregunta que debemos facernos refírese á localización dos santuarios. ¿Ten algún significado simbólico o feito de que haxa tantos santuarios á beira do mar, no cume dos montes, nas covas? Creo que si, e créoo porque eses lugares son os mesmos que aparecen na xeografía maléfica. Como estudiei en *Satán, sus siervas las brujas y la religión del Mal*, as praias, o mar, os montes e as covas están asociados co Demo.

¿Por que se levantan neles os santuarios? Para que o poder sagrado venza ó Mal alí onde este se manifesta.

Concretémonos ó caso do mar. No *Antigo Testamento* é concibido repleto de monstros, entre os que destaca Leviatán, «el dragón que hay en el mar». O autor do Apocalipse, pola súa parte, viu «surgir del mar una Bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas». Polo mar pasearanse logo os demos e as bruxas que provocan as tempestades e os naufraxios⁵.

Por iso o triunfo de Deus sobre Satán é o triunfo sobre o mar e os seus monstros:

«Tú domeñas el orgulloso mar,
cuando sus olas se encrespan las reprimes.
Tú machacaste a Ráhab -monstruo marino- lo mismo que a un cadáver,
a tus enemigos dispersaste con tu potente brazo»⁶.

No *Antigo Testamento* tamén a montaña «es la morada de los demonios» e precisamente por iso «es el lugar en el que se revela Yahvéh»⁷.

⁴ Flp, 3, 20; VoráGINE, 920. Ver máis texto en Mariño, 1987, 307 - 309.

⁵ Ver Mariño, 1984.

⁶ Sal, 89, 10.

⁷ Diccionario Teolóxico do Novo Testamento «Deserto»; Eichrodt, 93 - 94.

A transformación que sofren os maléficos montes ó seren santificados por un poder sacral témola fermosamente expresada en lendas como a de Santiago e o Monte Ilicino. Ó chega-lo Santo, o Dragón -que representa ó Demo- morre e o monte pasa a chamarse Pico Sacro. Nas lendas bretonas dos santuarios que levan o nome de Monte de San Miguel dise que o santo vén combater co Demo⁸.

En moitas das lendas dos santuarios galegos a Virxe e os santos, ou as súas imaxes, aparecen nos montes, as covas ou o mar, xeralmente embravecido. Así, a Virxe de Vilaselán, a máis popular da comarca de Ribadeo, «fue encontrada en la playa de la feligresía de Vilaselán, al pie de la fuente de los soldados». E os seus devotos cantan:

«Virxe de Vilaselán
¡onde fuches aparecida!
á mesma beira do mar,
ó pé dunha fonte fría»⁹.

É común que cando se aparece un ser sagrado ou unha imaxe súa, se marque a súa sacralidade por medio de certos símbolos como son a luz, o son celestial, etc. Moitas lendas describen a aparición dun santo, da Virxe ou das súas imaxes no medio dun resplandor extraordinario. A luz é símbolo de sacralidade. No *Antigo Testamento* Deus aparece vestido dunha luz resplandecente¹⁰ e no *Evanxeo* Cristo revélase coma a luz do mundo.

Temos, entón, que o santuario é un lugar sacralizado pola aparición dun ser sagrado, pola presenza dunha reliquia ou dunha imaxe, e que se se elixe a beira do mar, o monte ou a cova como situación é para representa-lo triunfo de Deus sobre o Mal.

Pois ben, a peregrinación consiste en ir tomar contacto con ese poder sagrado. Pero non se pode contactar co sagrado sen antes purificarse. (É a mesma idea có xaxún e a abstinencia antes da comunión nas vésperas de festa). E purificarse supón facer algún tipo de penitencia. Face-lo camiño é, precisamente, o acto penitencial propio e característico das romarías. Por suposto, a penitencia é maior canto máis lonxe quede o santuario. De aí o maior mérito que supón o visitar santuarios coma o de San Andrés de Teixido:

⁸ Sébillot, 1983, 81 - 82.

⁹ Lanza, 35.

¹⁰ Sal, 104, 2; Hab, 3, 3, etc.

«Vin de San Andrés de lonxe
coa cesta na cabeza,
fun por mar e vin por terra,
o santo mo agradeza».

«Fun a Santo San Andrés
aló no cabo do mundo.
¡Só por te ver meu santo,
tres días hai que non durmo!».

«Pasei a Ponte do Porco,
paseille a man polo lombo;
¡meu divino San Andrés,
o voso camiño é longo»¹¹.

Ou o de Santiago, que queda na Finisterrae.

Hai, ben se sabe, formas de acrecentar esa penitencia básica: camiñar descalzos, ir de xeonllos, etc. Vexamos, como mostra, o que sucede en San Andrés de Teixido: «Una vez llegados al profundo y ameno lugar de Teixido que aprisionan altos riscos, hay muchos romeros que de rodillas dan una o varias vueltas a la capilla del santo por la desigual y pedregosa calle que la circuye, en virtud de la promesa votiva, con una burda almohadilla de paja sujeta a las pantorrillas. Algunos ya bajan de tan penosa manera, a veces con los pies ensangrentados, desde los altos en donde se encuentran los *amilladoiros*»¹².

Nese mesmo santuario dáse outra forma de penitencia engadida, moi minoritaria en Galicia a non ser na Pobra do Caramiñal durante a procesión do Nazareno. Refírome ó costume de portar hábito. En San Andrés de Teixido faise cada vez máis raro contemplar algún romeiro que vista hábito, ou sexa, unha túnica de calquera tela e cor, de mangas longas e, ás veces, con capucho¹³.

Nesa xoia da relixiosidade tradicional que é San Andrés de Teixido «subsiste aún la curiosa costumbre de que todo romero, que, por primera vez, va al santuario en cumplimiento de algún voto, arroje una pesada piedra, recogida en el monte, en cualquiera de los grandes montones, llamados *amilladoiros*, que con la acumulación de las mismas se han ido formando en el transcurso de los siglos, a los lados del áspero camino, pero cerca ya de la ermita, donde comienza el violento descenso a la hondonada»¹⁴.

¹¹ Salgado, 61, Maciñeira, 71.

¹² Maciñeira, 79.

¹³ Maciñeira, 76, Cebrián, 150.

¹⁴ Maciñeira, 53.

Dende Beriño, lugar onde está o primeiro, ata o santuario hai máis de vinte *amilladoiros*. «Las piedras de cada uno son incontables, y todas en total han de juntar millones». «Los *amilladoiros* de Beriño –escribe Rafael Usero– se ven actualmente cubiertos por un manto de tierra y vegetación, pero durante mucho tiempo fueron los primeros que el peregrino divisaba, donde echaba su piedra traída desde Dios sabe dónde»¹⁵.

Outros santuarios galegos con *amilladoiros*, amais de Santiago, son Nosa Señora de Caión e Nosa Señora de Pastoriza¹⁶.

Carga-las pedras é, así mesmo, outra forma de penitencia. Iso é o que manifestan os devotos de San Andrés¹⁷, coincidindo cos de San Miguel de Puglia¹⁸.

Pero hai máis. Un ilustrado romeiro de San Andrés cualificou os *amilladoiros*, «de monumentos imperecederos, testigos rudos de religioso tránsito, libros de granito donde el peregrino coloca su firma, y, en fin, de estadística piadosa»¹⁹.

A explicación que dan os aldeáns bretóns é que «el día del Juicio Final, cuando las piedras hablen, testificarán que el romero ha dado cumplimiento en vida del romeraje»²⁰. En xeral, en toda Francia dábáselle ese mesmo significado. «En Provenza, en las inmediaciones de la Sainte-Baume, que atrae desde hace siglos un gran número de peregrinos, se ve una multitud de pequeñas montañas de piedras, cuya significación conocen perfectamente las gentes del país: son –dicen– el signo material del cumplimiento del voto»²¹.

Este costume debe poñerse en relación co uso antigo, que acompañaba verdadeiros actos xurídicos, de lanzar unha pedra para afirmar un xuramento. Dese uso aínda quedan en Francia algúns vestixios. Un exemplo: un mariñeiro que estaba pescando ostras en Cancale lanzou –cóntanos Paul Sébillot– unha pedra á badía dicindo: «Adios Cancale y sus barcos, no volveré el año próximo, tiro mi piedra»²².

En ámbolos dous casos, como proba dun xuramento, ou como sinal dunha peregrinación, o uso da pedra baséase en que, como elemento perdurable, quedará para sempre. A pedra é unha proba eterna.

Nalgúns santuarios coñécense formas máis modernas –digamos– de deixar constancia da visita: na ferrolá ermida do Chamorro, en Santa Tegra e en Nosa Señora da

¹⁵ Usero, 27.

¹⁶ Existen costumes similares en boa parte de Europa, en boa parte de Asia e no norte de África (Comunicación persoal de Ramón Valdés).

¹⁷ Usero, 27.

¹⁸ Kriss-Rettenbeck, 388.

¹⁹ Maciñeira, 55.

²⁰ García Martínez.

²¹ Sébillot, 1983, 185.

²² Sébillot, 1983, 181.

Bonanza (Portugal) os visitantes, como proba da súa peregrinaxe, asinan nas paredes branqueadas do adro²³.

Non se pense –como me temo, sabendo os prexuízos con que se mira a relixiosidade popular– que os devotos desconfían da seriedade dos santos e desexan posuír unha proba tanxible. O que en realidade desexan é que quede unha proba pública da fe que ós romeiros move. Os miles ou millóns de pedras representan a miles ou millóns de peregrinos, e isto non poderá pasarlle desapercibido ó que por primeira vez visita o santuario.

No carácter penitencial que –segundo acabamos de sinalar– ten toda peregrinación baséase unha crenza sorprendente: os que morreron sen cumprir unha promesa deben peregrinar en espírito. Ou como di o coñecido proverbio: a San Andrés vai de morto o que non foi de vivo. Danse casos de que unha persoa morta se apareza a un familiar e lle rogue que o acompañe na súa romaxe. Cóntase –non sen gracia– que uns rapaces que ían de romaría a San Andrés entretivéronse levando a patadas unha caveira e que ó chegar esta díxolles: «Muchas gracias, amigos míos, pues con vuestra ayuda pude llegar hasta aquí y de esta manera hice la romería que no hice en vida»²⁴.

A crenza non é exclusiva de San Andrés. A Santiago viaxaban así mesmo os espíritos²⁵. En Bretaña facían de mortos o Tro Breiz, a volta a Bretaña de catedral en catedral –uns 523 Km–, os que non o fixeran de vivos²⁶.

Pero, por se non nos parece pouco asombroso que viaxen os mortos, resulta que poden facelo baixo a aparencia de animais. Os devotos que se dirixen a San Andrés de Teixido «cuidan de no molestar ni matar reptil alguno de los que encuentren, porque son almas en pena que marchan también a cumplir la romería que en el transcurso de su existencia terrenal no hicieron»²⁷. Carré Alvarellos recolleu en varias parroquias coruñesas o conto dun mozo descrido que, camiño de San Andrés matou unha serpe. Logo sentiríase afectado dun mal estraño, ata que, por consello dun sacerdote, xuntou os anacos do réptil. No intre recobrou el a saúde e o animal a vida, proseguindo a súa interrompida viaxe cara ó santuario. Era a alma dunha persoa que non realizara en vida a súa promesa de visita-lo santo²⁸.

Estas peregrinacións de almas encarnadas nun animal non as podemos entender sen aclarar que na cultura tradicional se representa mediante diversos animais o estado de pureza ou impureza dos mortos. A alma dos que morren perfectamente limpos sobe ó Paraíso en forma de pomba; as almas manchadas coa inmundicia do pecado transfórmanse en animais inmundos para ir, ou ben definitivamente ó Inferno, ou ben

²³ Rodríguez Fraiz, 28.

²⁴ Nós, 95, 214.

²⁵ Ver Mariño, 1987, 147 e ss.

²⁶ Brékilien, 259. Ver Sébillot, 1983a, 178.

²⁷ Maciñeira, 77.

²⁸ Carré Alvarellos, 345.

de modo temporal ó Purgatorio. Pero tampouco debemos ignorar que o Purgatorio da cultura tradicional pode estar —e xeralmente está— neste mundo. O Purgatorio supón unha penitencia, e xa vimos que nas romarías predomina o compoñente penitencial. Resulta, entón, que peregrinar de morto en forma de bicho é unha maneira de expresar que ó morrer haberá que face-la penitencia purificadora que non se fixese en vida. Sinxelamente iso. Pero claro, expresado nunha linguaxe simbólica da que a cultura urbana descoñece os significados.

Unha vez que o peregrino se purificou mediante a penitencia —do camiño e, non o esquezamos, a sacramental—, pode entrar en contacto co mundo sagrado, é dicir, pode participar na liturxia e toca-las imaxes e as reliquias.

Naturalmente, a fórmula máis sinxela, e tamén a máis común, de toca-las imaxes é usando as mans. Pero consérvanse outras prácticas.

En Santo Adrián do Mar (Malpica) «hasta hace unos treinta años los romeros solicitaban del sacerdote que tuviera a bien bajarles el santo, vieja costumbre existente en multitud de santuarios y que consiste en utilizar una estatua del santo tallada para ese fin; por ello tiene reducidas dimensiones y una especie de asa o agarradera en la espalda. El que baja el santo va colocándola sobre la cabeza, los hombros, pecho y espalda del ofrecido diciendo mientras tanto una oración ritual, casi siempre ancestral, en la que se invoca el poder del santo y de Dios para bien del que lo solicita»²⁹.

Ningún romeiro de San Andrés «abandona el templo sin que le den a besar una pequena imagen del santo y le persignen con ella, o sea, sin que le pongan el santo»³⁰.

Ás veces tócase a imaxe con algunha planta ou obxecto, que dese xeito se converte nunha reliquia representativa: un recurso para alongar no tempo o contacto co sagrado. É moi frecuente o uso de panos e anacos de pan para este fin.

Os romeiros de San Andrés de Teixido tocan a imaxe do santo cun ramo de abeleira —planta de dilatada historia como arma simbólica—, que logo se usará na casa para cura-los animais enfermos. Nese ramo cólganse pequenas figuras de masa de pan sen fermentar, endurecidas ó forno e coloreadas con anilinas, e que son representación de San Andrés, da barca en que chegou e de certos animais e obxectos que aparecen na súa lenda³¹.

Unha das reliquias representativas máis coñecida e enigmática é a cuncha dos xacobitas. Como se sabe, servía como sinal de ter cumprido a peregrinación. Pero ó mesmo tempo era unha reliquia representativa, que, xa na casa, servía para curar enfermidades.

²⁹ Cebrián, 230.

³⁰ Usero, 45.

³¹ Usero, 49 e ss.

¿Por que a vieira? Por dúas razóns: por ser abundante nas costas galegas e polo seu valor simbólico. Tentaremos explicar este no seu desenvolvemento lóxico.

Existe unha clara semellanza entre a cuncha e o órgano sexual feminino³². De aí que sexa utilizada como símbolo seu. É un dos poucos símbolos incuestionables da arte paleolítica. En Grecia tamén se usaba³³. O termo latino *pecten* designa un tipo de ostra e o órgano sexual feminino³⁴. Na fala popular de Hispanoamérica chámasele «concha» ó sexo da muller: en Galicia, chámasele «cuncha» ou ben «ameixa», «zamburiña», etc. Na seguinte copla xógase ó equívoco coas cunchas instrumento musical e as cunchas metafóricas:

«Heiche de tocar as cunchas
miña carraspeiriña,
heiche de tocar as cunchas
naquela corredoiriña
ou: ó son da miña gaitiña»³⁵.

Esas cunchas, como as que aparecen nos cadros do Bosco, nas que penetra un home ou un macho cabrún, asno, galo, cervo, etc. —animais con fama de luxuriosos— seguramente representan a fornicación. Caracois e cunchas por tódalas partes —di Eliade— figuran como emblemas do amor e do matrimonio³⁶. Tamén do nacemento, posto que por unha cuncha chegamos á vida. Venus, a deusa do amor, a femia, xorde, con toda lóxica, dunha cuncha e da espuma —seme— formada nos xenitais de Urano³⁷.

O seguinte paso lóxico consiste en converte-las cunchas, ó igual que outros significantes de vida, en símbolo do nacemento á vida futura, en símbolo de resurrección. Este vai se-lo motivo do seu emprego nos sarcófagos romanos e logo nos cristiáns³⁸. Ata a época carolinxia as sepulturas conteñen, a miúdo, cunchas como alegoría dunha tumba da que vai esperta-lo home³⁹.

Finalmente, a cuncha serve como símbolo do nacemento espiritual, como o que acontece no bautismo e nas peregrinacións. De aí as cunchas para verte-la auga sobre o bautizado; de aí que as pías bautismais adoiten ter forma de cuncha. E de aí que os

³² Eliade, *Imágenes y símbolos*, 137.

³³ Eliade, 141.

³⁴ Plinio, XXIX, 26; Juvenal, VI, 370 (Ver Apuleyo, *Apología*, 33, 6, nota 138, de Biblioteca Clásica Gredos).

³⁵ Nós, 144, 149.

³⁶ Eliade, 142.

³⁷ Ruiz de Elvira, 51, 50.

³⁸ Baltrusaitis, 58; Eliade, 142.

³⁹ Baltrusaitis, 60.

peregrinos, limpos de pecado gracias á penitencia do camiño e ás purificacións rituais, amosen o seu novo estado, o seu renacer espiritual, mediante unha cuncha. Así o fan os romeiros que acoden ó Mont Saint-Michel⁴⁰ e a Santiago de Compostela.

Vimos que a peregrinación é un acto penitencial, un encontro co mundo sagrado. Necesitamos saber agora por que os devotos acoden ós santuarios. Algúns fano por devoción; a maioría, sen embargo, vai solicita-la axuda dos santos ou darlles gracias por tela xa recibido.

As solicitudes son tan variadas coma os males que axexan ó home. Claro que o que se considera como males depende de cada cultura e de cada momento histórico. Así, por exemplo, actualmente o paro é un mal; en cambio, na Galicia campesiña de antano non existía ese problema. Sen embargo, non o era pequeno unha seca pertinaz, mentres que o habitante da cidade a estima como bo tempo.

Tampouco era pequeno problema a soltería para os mozos e, sobre todo, para as mozas da sociedade tradicional. De aí que recorresen ós santos. Ten fama de casamenteiro San Andrés de Teixido:

«A San Andrés de Teixido
téñeno que venerar
as rapaciñas solteiras
se logo queren casar»⁴¹.

O máis chamativo do caso é que as romeiras de San Andrés pretenden conseguir noivo collendo a famosa herba de namorar:

«A herba de namorar,
a herba namoradeira;
a herba de namorar
tráiocha na faltriqueira»⁴².

O tópico é dicir que nos atopamos ante un rito máxico precristián. Na cultura popular existen crenzas máxicas, pero non, dende logo, nas romarías. O que os estudosos toman por ritos máxicos non son senón ritos indicativos, ritos mediante os cales se lle comunica ó santo o que se lle pide. ¿E por que se lle pide noivo ou noiva a San Andrés collendo herba de namorar? Porque baixo ese nome se coñece en Galicia a *Armeria marítima* ou caravel mariño, que, como todo caravel, é símbolo da persoa amada. Poñamos como proba un par de cantigas:

⁴⁰ Clébert.

⁴¹ Usero, 125.

⁴² Maciñeira, 101.

«Non vin rosa máis fermosa
nin caravel máis encarnado
nin cara máis feiticeira
como a que teño ó meu lado».

«O meu amor é un cravo
eu son rosa para ele;
ele é do meu corazón,
eu son do corazón dele»⁴³.

Porque representa á persoa amada.

«O cravo despois de seco
significa amor perdido»⁴⁴.

De aí tamén a forma en que as rapazas tudelanas exteriorizaban o rechazo dun pretendente: «Mostraban un clavel anaranjado en posición invertida»⁴⁵.

Polo tanto, coller herba de namorar en San Andrés de Teixido supón pedirlle ó santo o que ese caravel significa: amor, amante⁴⁶.

Pero nos santuarios pídense máis cousas. Os mariñeiros da Costa da Morte encoméndanse á Virxe da Barca para que os salve de naufraxios e tormentas:

«Nosa Señora da Barca
Nosa Señora valédeme,
que estou no medio do mar,
non hai barqueiro que reme»⁴⁷.

Nos tempos de navegación a vela o calmazo podía resultar tan dramático como unha tormenta, impedíndolles ós barcos regresar a porto. Nesas circunstancias os mariñeiros de Cariño rogaban a San Andrés de Teixido:

⁴³ Nós, 99, 44; Coutinho, 99.

⁴⁴ Coutinho, 95.

⁴⁵ Satrústegui, 1981, 203.

⁴⁶ En N. S. da Franqueira solicitan un noivo facendo un nó nunha xesta; o mesmo en Amil. En San Gonzalo de Bunheiro (Portugal) as mozas levan na cabeza, sen agarralo coas mans, un plato de papas. En San Gonzalo de Amarante a petición é por medio de bolos de pan con forma fálica.

⁴⁷ Cabeza, 6.

«Meu Señor San Andresiño
póñanos o vento de popa
que somos os de Cariño
traemos a vela rota»⁴⁸.

Oración semellante lle dirixen os mariñeiros doutras zonas a Nosa Señora de Chanteiro, á Virxe da Barca e a Santa Tegra⁴⁹.

Amáis destas solicitudes verbais existe un modo máis popular, e tamén máis sorprendente para o alleo á cultura tradicional, de pedir vento. Consiste en que as nais, esposas ou fillas dos mariñeiros vaian a un santuario e lle dean a volta a unha tella.

As mulleres de Corme, cando os homes tardaban demasiado en regresar de Bilbao, a onde levaban madeira en barcos de vela, subían ó santuario de Nosa Señora do Faro darlle a volta a unha tella. O que solicitaban indícanllo estas dúas coplas:

«Vamos xunto á Virxe
do Monte do Faro
que nos mande o vento
para que chegue o barco».

«Fun tres veces a ti, miña Virxe,
para que o ventíño lle mandes a popa
ao meu home, que fai moito tempo
que está de viaxe e queda sen roupa»⁵⁰.

Na Virxe do Monte de Camariñas tamén cambian unha tella da cuberta da ermida e logo colócana na dirección do vento desexado. O mesmo fan na ermida de San Roque pertencente á parroquia de San Xiao de Moraime. Á ermida de San Alberte en Ribeira (A Coruña) acudían as nais e noivas dos mariñeiros para cambia-la tella cando o vento era desfavorable. Para o rito non era preciso subir ó tellado; bastaba con cambiar de posición, de acordo coa dirección do vento desexada, unha das tellas que había nunha ventá situada na cabeceira da capela.

¿Por que cambian unha tella dun santuario cando desexan que corra vento? Pois porque o vento forte levanta e move as tellas. Ó cambia-la tella da ermida —non dunha casa calquera—, pídeselle ó santo que faga soprar un vento tan intenso coma o que levanta as tellas. Ese vento inchará as velas dos barcos e permitiralles ós mariñeiros

⁴⁸ Cabeza, 2.

⁴⁹ Cabeza, 3.

⁵⁰ Cabeza, 4; Cebrián, 185.

regresar a casa. Cambia-la tella, entón, non é máis que unha maneira simbólica de expresa-la petición de vento que se lle fai á Virxe ou ó santo. Por iso ha de realizarse nun santuario e non nun edificio calquera.

Como as enfermidades son, por suposto, males, os devotos esperan que o contacto co sagrado lles sirva para expulsalas. De aí que toquen as imaxes, ou as pedras sagradas, coas partes enfermas. De aí tamén que os esposos que non logran ter descendencia fagan o acto sexual nas proximidades do santuario⁵¹. O Padre Sarmiento fala dunha cama de pedra que había ó pé da ermida de San Guillerme de Fisterra (A Coruña) e «en la que cohabitaban marido y mujer que por estériles acudían al santo, y allí, cerca de él, engendraban»⁵².

Ás veces o coito non se realizaba dunha maneira real senón simbólica. Iso é o que sucede no coñecidísimo rito das nove ondas da Lanzada. Ese mesmo rito, por certo, realizábase na praia dos Placeres de Marín, en San Andrés de Teixido, etc. Sempre en praias con santuarios. É que a curación non está no tipo da auga, senón na sacralidade que emana do santuario.

Nese rito a muller únese simbolicamente ó macho, representado polo mar. Dúas coplas populares demóstrannos que o mar costeiro ten ese significado:

«O mar dá bicos na area
o carballo dá na flor;
se todo o que se ama se bica,
dáme un bico meu amor».

«O mar tamén é casado,
o mar tamén ten muller,
é casadiño coa area
dalle bicos cando quer»⁵³.

No santuario de Nosa Señora da Lanzada existe outra práctica que causa estrañeza. Os romeiros pasan polo espacio que hai entre o retablo e o ábside varrendo cunha vasoira, co fin de «lanzar el espíritu maligno de los posesos»⁵⁴. Aquí a terra representa a sucidade, a impureza; varrela equivale a purificarse.

En resumo: nos santuarios emprégase unha rica e densa linguaxe simbólica, a súa tradución é indispensable para non seguir tendo unha imaxe distorsionada das romarías populares.

⁵¹ Sobre o Demo como causante de esterilidade: Mariño, 1984.

⁵² Taboada, 1980, 162.

⁵³ Lorenzo, 1701, 1703.

⁵⁴ Cebrián, 124.

Lamentablemente para o antropólogo, que, para gañalo aplauso da maioría dos seus lectores, desexaría comprobar que as romarías tradicionais son pervivencias do paganismo, ten que concluír que nada hai nelas que non encaixe co catolicismo tradicional. Claro que se o pensamos ben, ¿a quen se lle ocorreu que despois de vinte séculos de poder da Igrexa podería haber aínda pagáns? Ese si que cría nos milagres.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO ROMERO, F. (1982): «As nove ondas da mar sagrada: ritos y mitos galaicos sobre las olas», en *Cuadernos de estudios gallegos*.
- (1991): Santos e barcos de pedra. Vigo: Xerais. 147 pp.
- BREKILLEN, Y. (1984): *La vie quotidienne des paysans bretons (au XIX siècle)*. Paris: Hachette. 362 pp.
- CABAL, C. (1972): La mitología asturiana. Oviedo: Ins. Estudios Asturianos. 614 pp.
- CABEZA AQUILES, F. (1990): «As preocupacións mariñeiras no folklore popular», in *I Congreso de Etnografía Marítima*. Museo do Pobo Galego.
- CARRÉ ALVARELLOS, L. (1968): *Contos populares da Galiza*. Porto: Museo de Etnografía. 444 pp.
- CEBRIÁN, J. J. (1982): *Santuarios de Galicia*. Santiago: Arcebispado. 281 pp.
- COUTINHO, A. (1982): *Cancioneiro da Serra D'Arga*. Viana do Castelo: Ed. do autor.
- GARCÍA MARTÍNEZ, C. (1974): «Amilladoiro», in *Gran Enciclopedia Galega*. Silverio Cañada.
- KRISS-RETTEBECK E OUTROS (1984): *Wallfarth*. Zürich: Verlag Schnell. 591 pp.
- LIS QUIBEN, V. (1980): *La medicina popular en Galicia*. Madrid: Akal. 335 pp.
- LORENZO, X. (1973): *Cantigueiro da Limia Baixa*. Vigo: Galaxia. 296 pp.
- MARIÑO FERRO, X. R. (1984): *Satán, sus siervas las brujas y la religión del Mal*. Vigo: Xerais.
- (1986): *La medicina popular interpretada*. Vigo: Xerais. 2 Volumes.
- (1987): *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*. Vigo: Xerais.
- RODRÍGUEZ FRAIZ, A. (1959): «Costumbres populares litúrgico-mariales en las iglesias y santuarios de Galicia», in *El Museo de Pontevedra*. XIV.
- (1962): *El santuario de Nuestra Señora de Los Milagros de Amil*.
- SALGADO TOIMIL, R. (1929): «Santuarios gallegos», in *El Corpiño*. Lugo: Palacios. 65 pp.
- SAN AGUSTÍN (1983): *Sermones*. Madrid: BAC. 808 PP.
- SATRÚSTEGUI, J. M. (1981): *Comportamiento sexual de los vascos*. San Sebastián: Txertoa.
- SEBILLOT, P. (1983): *Le folklore de France. La terre et le monde souterrain*. París: Imago. 328 pp.
- (1983a): *Le folklore de France*. La mer. París: Imago. 234 pp.
- SPICQ, C. (1977): *La vida cristiana y peregrinación*. Madrid: BAC. 208 pp.
- TABOADA CHIVITE, J. (1980): *Ritos y creencias*. Santiago: Sálvora. 298 pp.
- USERO, R. (1972): *El Santuario de San Andrés de Teixido*. 266 pp.
- VORÁGINE, S. (1982): *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza. 986 pp.