

NOTAS SOBRE LOS SANTUARIOS RUPESTRES DE LA GALLAECIA

**ISRAEL BARANDELA, LADISLAO CASTRO,
JOSE MANUEL LORENZO Y RAFAEL OTERO.**

Resumen:

Este artículo aborda la problemática relacionada con los denominados altares o santuarios rupestres de la *Gallaecia*, categoría de la arqueología de la religión todavía insuficientemente definida. Aquí planteamos su existencia no bien reconocida, algunos criterios para su sistematización y reunimos y comentamos las principales aportaciones a su interpretación arqueológica.

Palabras clave:

Gallaecia, arqueología de la religión, santuarios rupestres, prehistoria reciente.

Abstract:

This article is focused on the problems linked with the rock shrines in *Gallaecia*, which question is not resolve for the moment. Here we explain the main contributions of many authors, moreover some new cases of this elusive category of that archeological sites are showed.

Keywords:

Gallaecia, Archeology of Religion, Rock Shrines, Recent Prehistory.

Este estudio representa un intento de mostrar las distintas aportaciones en torno a los llamados espacios rituales y de dar coherencia a la tenue información existente. Hemos recopilado las escasas interpretaciones, realizadas con criterios más bien inductivos en un marco teórico poco contrastado. Además ofrecemos algunos ejemplos nuevos y valiosos que podrían contribuir a darnos una imagen un poco más precisa de esta cuestión, entre ellos el altar inédito hoy conservado en el asilo de Carballiño, procedente de Monte da Lagoa (Pontepedroso, Dozón, Carballiño), permite vislumbrar la importancia de aquellos espacios sagrados. Carecemos de una definición de los santuarios rupestres de la Gallaecia, nuestras carencias y debilidades afectan tanto a los planteamientos teóricos como al tipo de registro arqueológico con el que nos enfrentamos; para paliar esta situación sería conveniente definir mejor las pautas tipificadoras de esta categoría de yacimientos, avanzar en el establecimiento de criterios taxonómicos, pero sobre todo intensificar los estudios y proyectos de investigación centrados en esta ardua problemática. A lo largo de estas páginas exponemos una selección de ejemplos representativos y, al mismo tiempo, muy diversos de espacios sagrados, a continuación revisamos algunas interpretaciones, especialmente las relacionadas con el problema de la cronología, para terminar con algunas reflexiones de carácter etnológico.

APROXIMACIÓN A LOS ESPACIOS SAGRADOS

Solamente una paciente observación de la amplia gama de ejemplos que el Noroeste peninsular brinda al investigador permite establecer taxonomías que, pese a encontrarse lejos de zanjar la problemática general que los circunscribe, aportan un atisbo de orden y rigor que permiten sustentar los inicios de una investigación. La religiosidad durante la romanización de la *Gallaecia* presenta un complejo cuadro de superposición y mutua aculturación que difícilmente permite una visión de conjunto total, por lo que es necesario acotar un área de estudio lo suficientemente abarcable como para evitar caer en generalidades y divagaciones. El Noroeste, en el campo de la religiosidad al igual que en todos los demás, no constituye una isla en el medio –o mejor dicho en el extremo– de un océano uniforme, sino que los procesos en los que se encuentra inmerso encuentran concomitancias en el resto del área romanizada. Así, los estudios sobre santuarios no son una excepción en la *Gallaecia*, también suscitaban la curiosidad de estudiosos en otras latitudes¹. Hoy presentamos un total de 16 ejemplos que demuestran que el Norte de la provincia Bracarense se movía durante la romanización en unas condiciones religiosas al menos similares a las reveladas en las áreas colindantes².

F. Marco Simón (1996) realizó una sistematización tipológica del mundo religioso de la *Gallaecia* dividiendo los santuarios rurales en tres categorías. La primera de las mismas incluiría aquellos santuarios con unas manifestaciones culturales expresadas en lengua indígena mediante caracteres latinos³. En la segunda categoría se situarían los santuarios con inscripciones rupestres ya en lengua latina, asociados por lo general a

¹ (Marco Simón 1996:84)

² Inicialmente tendemos a creer que esto se debe a que la base sobre la que se sitúa la religión romana era al menos similar en varios puntos del imperio, lo que produjo respuestas similares.

³ Solamente cuenta el autor con 3 ejemplos dentro de esta categoría, a saber, Cabeço das Fráguas (Pousafoles do Bispo, Sabugal, Guarda), Lamas de Moledo (Castro d'Aire, Viseu) y Peñalba de Villastar (Teruel).

estructuras rituales (cubetas excavadas en la roca, canalillos, escaleras...). En último lugar sitúa aquellos santuarios rurales que conocemos gracias a la documentación epigráfica latina exhibida en aras de piedra. La no localización hasta el momento de ningún ejemplo que se adhiriera al primer modelo, sumado a la inconmensurable tarea de tratar el tercero nos llevó a reducir nuestro análisis a los ejemplos circunscritos a la segunda categoría. Sin embargo no podemos decir que la totalidad de los santuarios presentados reúnan todas las características de monumentalidad, estructuras rituales e inscripciones, pero sí que encontramos en ellos una serie de concomitancias que nos permiten aventurar unos paralelismos cuando menos racionales.

Por su parte, A. Rodríguez Colmenero (2000) propuso una clasificación dentro de los santuarios rurales centrada en los espacios sagrados rupestres de la *Gallecia* romana, por lo que reduce el campo de estudio entrando más en detalle en la clasificación de los mismos. Así establece cinco epígrafes bajo los que agrupa

ejemplos con características formales comunes de los que el primero y más sencillo estaría compuesto por aquellos santuarios de profunda huella prehistórica, solo detectables a través de pilas culturales y cazoletas. A través del paradigmático ejemplo de Pena Escrita (Vilar de Perdices, Portugal), argumenta la existencia de una tradición anterior representada por una pía gnamma ligeramente modificada a la que se le adosan nuevas estructuras monumentales. Un segundo grupo estaría compuesto únicamente por epígrafes votivos, diferenciándose del tercero en la evidente ausencia de muestras de monumentalidad que “se revelan en escaleras tajadas en la roca, canales, pilas y cazoletas de diversas formas y tamaños, cartelas con o sin epígrafes y hasta, en algunos casos, plantas de edículos embutidas en la roca natural.” (Rodríguez Colmenero 2000: 162). El grupo más nutrido de la clasificación se refiere a aquellos santuarios rurales desprovistos de epígrafes votivos que sin embargo mantienen evidentes vestigios de monumentalidad. El quinto y último grupo es tratado por el autor con carácter extraordinario por las dudas y controversia que puede arrastrar tras de sí, puesto que se refiere a los siempre controvertidos santuarios tipo “Pedras Formosas”⁴. Después de revisar las divisiones del autor solamente pudimos localizar ejemplos circunscritos a los grupos primero y cuarto, es decir, un grupo de santuarios identificables por pequeñas modificaciones antrópicas en la morfología de las pías gnamma sumadas a la presencia de grabados y un segundo grupo caracterizados por vestigios de monumentalidad, especialmente escaleras, pilas cuadrangulares y canales.



Detalle del altar con pía natural de Monte da Lagoa (Dozón, Ourense), hoy en el Asilo de Carballiño.

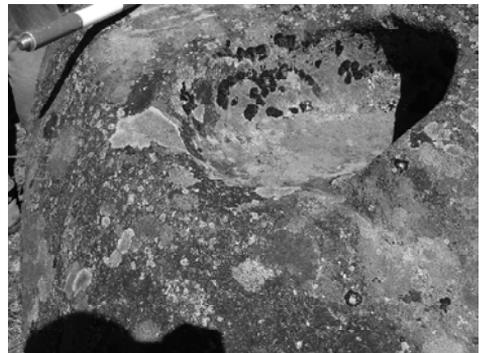
⁴Ya que no vamos entrar en su interpretación solo quisiéramos subrayar la circunstancia del hallazgo reciente de un balneario prerromano en Braga que ha deparado un contexto arqueológico en el que se documentan cerámicas prerromanas de la Edad del Hierro Inicial (Sande Lemos *et alii* 2003: 43-46)

Dentro del primer grupo localizamos un total de siete ejemplos, circunscritos en su totalidad a la provincia de Ourense⁵. Se trata de puntos que presentan pequeñas variantes tipológicas y contextuales, pero que adoptan ciertos aspectos que les confieren características de grupo. El punto de partida de estos santuarios rurales es la preexistencia de una pía gnamma de claro origen erosivo natural (Vidal Romani y Rowland Twidale 1998) a la que se le añaden grabados de diversa tipología, habitualmente cazoletas aisladas y cazoletas unidas por surcos. En muchas ocasiones la pía gnamma es conscientemente modificada, lo que sumado a la presencia de los grabados ayuda al investigador a diferenciar entre santuarios rupestres rurales de época prehistórica y las innumerables pías desarrolladas de forma natural que nada tienen que ver con puntos culturales. Un primer ejemplo lo encontraríamos en el Coto da Portela (Alveiros, Amoeiro), un conjunto de tres rocas graníticas con grabados de cazoletas, en las que se originan —o finalizan— algunos surcos que terminan en otras cazoletas o directamente en el suelo actual. La roca superior presenta varias pías gnamma, siendo la más interesante la superior (de 80x50 cm de diámetro) por presentar un canal de salida hacia el Sur posiblemente retocado, además de encontrarse en clara asociación con tres cazoletas alargadas. La roca presenta unas medidas de 8x3.5x2.5 m y las cazoletas tienen entre 4 y 5 cm de diámetro (Amado Reino *et alii*. 1998).

El siguiente ejemplo se encuentra en Outeiro Redondo (Montecelo, Baltar), donde nuevamente nos encontramos con varias pías gnamma erosivas con un canal de salida posiblemente retocado conviviendo en las mismas rocas con grabados de diversa tipología, concretamente herraduriformes, cazoletas, cruces y diseños cuadrangulares.

En Cornoces (Amoeiro) encontramos una interesante asociación entre un elegante cruceiro y una pila circular de fondo cóncavo (35x40x20 cm) asociada en su lado Sureste a un profundo canal de 40 cm de largo que desemboca en una diaclasa de un metro y medio de longitud. Otro dato interesante de esta lugar es la aparición de un altar inscrito a 3 caras dedicado a la divinidad *Moelio Mordoneco* y datado en el año 79 d.C (Olivares Pedreño 2002).

Junto a la capilla mozárabe de San Miguel de Celanova (Ourense) se halla un penedo que ostenta unos claros rebajes en forma de escalera, en la cima unas sencillas, aunque anormalmente profundas, cazoletas que refuerzan el carácter especial de la piedra, que formalmente se asemeja a un altar. En este ejemplo, al igual que sucederá en otros muchos es muy relevante el contexto de la roca, puesto que se encuentra a escasos metros de la famosa capilla de San Miguel de Celanova. También asociado a un contexto posiblemente altomedieval, documentado por numerosos sepulcros antropomorfos, se encuentra el santuario rupestre del Monte de San Mamede (Bouza, Ourense), donde varias pías gnamma poseen un orificio de salida antrópico (uno de ellos muy similar al ya



Pía con canal del conjunto rupestre de Outeiro Redondo (Baltar, Ourense)

⁵ Bien es cierto que este tipo de santuarios son abundantes en la bibliografía, pero por cuestiones de espacio reducimos nuestro análisis a un escaso número de ejemplos que por su conocimiento directo por parte de los autores y su representatividad nos parecieran más adecuados.

comentado de Cornoces), además de alguna aislada cazoleta en las inmediaciones. En el Coto de San Trocado podemos encontrar una interesantísima secuencia que se inicia con un antiguo asentamiento castreño, con una capilla en su cumbre dedicada a San Trocado (Castro Pérez 2001); la esquina sureste de esta capilla se apoya sobre una roca (0'65x1'85x0.80 m) con una pía gnamma de 40x30 cm de diámetro y 10 de fondo plano que cuidadosamente fue respetada durante su edificación, al igual que sucedió con los alfabetiformes y el cruciforme que se localizan en la misma roca. Por último incluimos la piedra hoy conservada en el Asilo de Carballiño⁶, curioso ejemplo de monumentalización, arrancado de su contexto originario y depositado como motivo decorativo en el jardín interior de dicho asilo procedente de Monte da Lagoa (Pontepedroso, Mozón, Carballiño). Se trata de un gran bloque granítico trapezoidal labrado por sus cuatro caras que presenta en el centro de su cima una irregular pía gnamma cuidadosamente respetada en el momento de labrar el bloque.

Del segundo grupo de santuarios rupestres rurales que hoy presentamos contamos con un total de 9 ejemplos, que vienen definidos por la presencia de pilas cuadrangulares de claro origen antropógeno⁷ así como otros vestigios evidentes de monumentalización, como escaleras⁸ y canales de desagüe. El primero de ellos se encuentra en la cima del Castro de San Vicenzo (Avión, Ourense), en la roca más prominente del conjunto. Se accede a la misma por medio de una serie de rebajes alternos en la roca, que nos llevan hasta la planicie de la cima, donde encontramos numerosas pías gnamma unidas por canales además de una gran pía cuadrangular con canal de salida. La roca presenta además varios grabados cruciformes y alguna pequeña pila de planta cuadrada y gran profundidad. El segundo ejemplo se localiza también en un yacimiento castreño, el Outeiro do Castro (Valverde, Allariz), en una roca que apenas supera la altura del suelo que la rodea. En ella se encuentran dos pilas cuadrangulares de pequeño tamaño, una de ellas con un profundo canal de salida, y en sus alrededores varias cazoletas, muchas de ellas con una disposición alineada. En el conjunto arqueológico-natural de Santomé (Tibiás, Ourense) encontramos uno de los más completos ejemplos localizados. Situadas en el interior de la corona del recinto fortificado se localizan dos rocas contiguas⁹. La primera de ellas presenta un gran rebanco antrópico sobre el que se labró dicha pía (60x35x12 cm), que presenta a su vez un rebaje hemiesférico en su fondo además de un rebaje circular anexo unido mediante un canal. La cima de la roca presenta varias pías gnamma naturales además de alguna cazoleta aislada. La segunda roca presenta una configuración muy similar, con una pía esta vez cuadrangular (1x0,50x0,40 m) y un rebaje circular anexo unido mediante un surco. No se pudo comprobar la existencia de un rebaje hemiesférico en su fondo por encontrarse llena de agua y sedimentos recientes, al igual que sucede en otros puntos de la misma roca. Dentro del mismo conjunto, aunque ya fuera de la corona encontramos otra pareja de pilas bien labradas en la roca. La primera

⁶ Las medidas de la piedra serían las siguientes: base inferior 1,67-,59-1,57,1,58; la base superior 1,29-1,14-1,18-1,16; y de altura 0,97-1,10.

⁷ No podemos dejar de apuntar la sospecha de que estos rebajes cuadrangulares tuvieron un origen anterior en un culto posiblemente realizado en una pía gnamma al estilo de los ejemplos del primer grupo ya visto.

⁸ La presencia de escalones en los santuarios rupestres fue relacionada con la idea de una escala cósmica (Benito del Rey, Grande del Brío 2000, 33), pese a que anteriores autores vieron en ellas un mero medio de acceso funcional a la cima de la roca (Ferro Couselo 1952: 171).

⁹ Las medidas son de 8x5x20 m para la situada más al Oeste y de 4x1,5x0,5 m para la otra.

de ellas se sitúa en una pequeña roca (2,30x1,30x0,5 m) donde la pila presenta el fondo compuesto por tres rebajes, lo que inspira referencias a ejemplos portugueses como el de Panoias, aunque a una escala menor (1,30x0,40 m). Este ejemplo se encuentra también acompañado de varios rebajes hemiesféricos, aunque no se encuentran unidos directamente a la pila. La cuarta de las rocas se sitúa escasos metros más abajo que la primera, en una roca a ras de suelo (1,95x2x0,15 m), y presenta una pila cuadrangular (67x40x20 cm) nuevamente acompañada por varios rebajes



Rebajes sobre granito en Monte de San Mamede (As Eiroás, Ourense)

hemiesféricos -cinco- no conectados con la pila. Especialmente destacable es el hecho de que entre ambas pilas existe otra roca surcada por dos canales que claramente se dirigen hacia la inferior. El santuario rupestre del Castro de Castromil (Zamora) es el único ejemplo que hemos seleccionado fuera de las fronteras administrativas de Galicia, si bien su cercanía (inferior a los 10 Km) y sus características formales y de emplazamiento nos permite incluirlo con toda seguridad en este segundo apartado. Como el propio topónimo indica se encuentra en las inmediaciones de un yacimiento castreño, y en su parte inferior se localizan un mínimo de 6 pilas de clara procedencia antrópica, aunque ninguna de ellas presenta canal de salida. Un ejemplo más conocido en la bibliografía de Ourense¹⁰ es el de Armea (Santa Mariña de Augas Santas, Allariz, Ourense), donde al pie del castro encontramos un muro de ruda factura que enmarca dos pilas rectangulares y otras dos de forma hemiesférica, una de ellas fuera del citado recinto. Las pilas condensan el agua en su interior, lo que dio rienda suelta a la imaginación popular, que atribuye un carácter curativo que será examinado en el apartado dedicado al folclore. Nuestro siguiente ejemplo también se encuentra dedicado a la mártir gallega de Santa Mariña, aunque esta vez en tierras de Maside. Este interesantísimo conjunto se encuentra enmarcado por un yacimiento de época castreña con numerosos grabados (Barandela Rivero, Lorenzo Rodríguez 2004), además de conservar una sepultura antropomorfa con su correspondiente tapa, lo que es un hecho poco menos que excepcional, pues la inmensa mayoría se reutilizan como recipientes para alimentar al ganado. Dado su contexto, no despreciamos la posibilidad de que la leyenda asociada a la misma jugara un crucial papel en el respeto popular a esta pieza, tomada como el sepulcro de la mártir. En lo que respecta a los santuarios rupestres de este conjunto destaca un primer ejemplo en las cercanías del sepulcro, donde tres pías gnamma naturales (dos de ellas tangentes) se encuentran unidas por un canal de perfil cuadrangular. En segundo lugar, y más cerca de la cima podemos admirar un formidable y monumental ejemplo donde una pía cuadrangular bien escuadrada y de gran profundidad es accesible a través de rebajes en la roca a modo de escaleras, que por

¹⁰ González López 1927; Lorenzo Fernández 1948; Conde-Valvis Fernández 1950; Bande Rodríguez y Armada Bande 2002; Fariña Busto 2002.



Pía cuadrangular en la cima del Castro de San Vicenzo (Avión, Ourense)

perderse en el actual nivel no descartamos que continúen debajo del mismo. A los lados de la misma se sitúan extraños e irregulares rebajes a los que no nos es posible asignar una funcionalidad con un mínimo de garantías. Nuevamente asociado a un recinto castreño, el siguiente santuario rupestre se encuentra en uno de los más conocidos castros de Galicia, San Cibrán de Lás (San Amaro-Punxín), donde encontramos un pequeño rebaje de 28x22 cm de forma casi cuadrangular en una roca granítica afectada por labores extractivas (3,40x2,95x0,50 m) situada en el recinto anexo a la corona. Con un topónimo muy sugerente se encuadra O Castelo (Cualedro, Ourense), donde el más espectacular ejemplo de escaleras monumentales nos lleva hasta la cima, donde una gran pila cuadrangular corona el conjunto (Rodríguez Colmenero 1995). Más dudas plantean varias pilas comunicadas por profundos canales presentes en el eremitorio altomedieval de San Pedro de Rocas (Esgos, Ourense), que están acompañadas por una doble escalinata que nos recuerda a la que ostentan

yacimientos del área de Cogotas, como Ulaca (Ávila).

Al repasar los presentes ejemplos podemos extraer una serie de conclusiones, de las que la primera de ellas se encuentra en íntima relación con el inmediato contexto en el que se sitúan los hallazgos. El estudio de santuarios rupestres ofrece una ventaja poco frecuente en arqueología, el hecho de que todos los ejemplos se encuentren *in situ* en el sentido estricto de la palabra, ya que su condición de elementos arqueológicos realizados sobre roca madre les confiere una permanente inmovilidad¹¹. Así, muchos de los ejemplos seleccionados en este estudio se encuentran en el interior de algún recinto castreño¹², y en ocasiones asociados a lugares con ocupación cultural en época altomedieval y posteriores. Esta circunstancia viene a reforzar las vagas referencias cronológicas y funcionales ofrecidas por la mayoría de los autores, que acostumbran a situar estas manifestaciones dentro del mundo religioso galaico-romano, con fuertes reminiscencias de momentos anteriores¹³. Por otra parte, hay que destacar la cristianización de muchos de los ejemplos, bien sea directamente mediante la anexión de grabados de temática cristiana, establecimientos funerarios o rituales, o bien indirectamente mediante la atribución a los mismos de un rico folclore que llegó hasta hoy, casi dos milenios después de su *interpretatio*¹⁴.

¹¹ Exceptuando el ya citado ejemplo del asilo de Carballiño.

¹² Respecto a la cronología de los mismos debemos admitir que es más bien dispar, encontrando castros de primera época como San Trocado y otros con fuerte romanización como San Cibrán de Lás o Armea.

¹³ Un dato interesante es la superposición de un canal de salida procedente de una pía sobre un círculo en "A pedra que fala" (García Martínez 1968), por lo que el surco sería posterior a la realización del petroglifo.

¹⁴ Bien es cierto que la interpretación de estas pías como elementos culturales no es la única existente, mas a la luz de los datos nos pareció la más plausible, al menos en los ejemplos aquí descritos, lo que dista mucho de considerar toda pía o agujero en la piedra presente en estas latitudes como santuarios rupestres prehistóricos.

UNA INTERPRETACION DE LOS OUTEIROS COMO ESPACIOS SAGRADOS

A dos autores debemos la hipótesis especulativa de mayor alcance respecto a los santuarios rupestres de la Gallaecia. Son I. de Araújo (1980) y L. Monteagudo (1996). Sus ideas no han sido, lamentablemente, tenidas en consideración a la hora de realizar proyectos de investigación en los ámbitos arqueológico y etnográfico; sin embargo, a pesar de la falta de contrastación, consideramos imprescindible su exposición en un estudio extensivo como el presente. Monteagudo (1996: 53) piensa que la voz “outeiro” responde a una institución socio-religiosa, que probablemente partió de los indoeuropeos de la Edad del Bronce, y sufriendo evolución e influencias, y respetada o tolerada por los romanos, tuvo vigencia en la romanidad tardía, y aún se podrían detectar sus vestigios, fuertemente cristianizados, bajo el aplastante poder de la Iglesia medieval.

Pero este punto de vista fue expuesto por primera vez por I. de Araújo. Un elemento presente en todas las villas luso-romanas, en su opinión, como más tarde en todos los casales en que aquellas se fragmentaron hasta el s. VI o hasta la cristianización efectiva de las zonas rurales, es el lugar del culto familiar —el *altarium*— “representado profusamente no sólo por la toponimia alusiva a esos lugares —*outeiro*, *outeiral*, *outeiriño*— sino también por las reminiscencias de las obras realizadas en ellos para la celebración de los actos de culto y ceremonias litúrgicas” (Araújo 1980: 106). El “*altarium*” (*outeiro*) era generalmente una colina o altura destacada cercana a la villa o casal, donde se levantaba un ara o altar destinado a depositar las ofrendas a las divinidades protectoras de los moradores y bienes de la villa o casal, y en torno al cual se celebraban los actos litúrgicos. El ara del altar estaba frecuentemente constituida por un *penedo* más prominente y apropiado para las funciones religiosas, generalmente eran escogidos *penedos* con *olas* o *coviñas* que tal vez se aprovecharían para depositar en ellas grasas combustibles con las que se encenderían fuegos votivos.

Según Monteagudo (1996: 76), por su situación de altura y de borde de braña, y por su forma y función, las rocas con petroglifos serían los primeros *outeiros*. Mientras que para Araújo (1980: 111), las aras romanas con inscripción votiva, con alguna figuración simbólica o anepígrafas eran el elemento principal y vertebrador del *outeiro*. Siguiendo al padre Sarmiento, Monteagudo (1996: 56) opina que *altarium* en principio, tal vez hasta el s. VIII, no significó “peñasco, cumbre o altura peñascosa”, sino simplemente “altar”, por lo que, a su juicio, quedaría descartado su entronque con el adjetivo *altus*. La voz *outeiro* fue modificando su acepción a través del tiempo. En la época en que nació *altarium*, tal vez entre los siglos IV-VI d.C., debió de significar altar. Poco a poco cambiaría en *altar en peñasco de monte*, y finalmente, quizá desde el s. XII, derivaría en *peñasco en o cerca de la cumbre de un monte*. El primitivo significado (altar) suficientemente documentado tiene



Posible altar de Santa Mariña de Maside
(Maside, Ourense)

connotaciones no sólo religiosas sino también socioeconómicas que se reflejan en los topónimos, perviven durante la Edad Media, y, como vestigios, aun hoy. No sabemos si *altarium* nació significando ara romana o –lo que el citado autor juzga como más probable– una variedad indígena que en principio sería un tosco cipo sub-cúbico con decoración mítica (como el de Lañas, Negreira, Coruña) o el de Antime (Guimarães, Minho) y finalmente pasaría a designar los peñascos con petroglifos circulares con pías, cazoletas y coviñas, en que por lo menos desde la Edad del Bronce se realizaban ciertos ritos impetratorios (Araújo 1980: 110), que compara con los *cramores* y *novenas* de la región de Minho, en el norte de Portugal.

El *outeiro* se entiende, en esta perspectiva (Monteagudo 1996: 54), como un espacio místico-religioso donde se estaba en presencia de lo sagrado. En las ceremonias participaban todos los vecinos. Así se ha confrontado en Argalo, Caamaño, Cuntis, Entíns, Ortoño, Pontecesures, Roo (González Pérez 1987: 141). La población de los castros, y aun la de los *vici* y *villae* romanos, posiblemente celebraba sus ritos religiosos en el *outeiro* correspondiente. Llegado el cristianismo estos ritos pasarían a realizarse en la iglesia, pero a juzgar por las prohibiciones y amenazas de concilios y obispos, sobre todo las ofrendas continuaron siendo depositadas, por lo menos en la Alta Edad Media, en el “campo” (es decir, en el *outeiro* más próximo, y probablemente a las mismas divinidades paganas encubiertas). Aunque esta costumbre pudo durar mucho más en lugares apartados. “Así se explicaría la frecuente proximidad entre *outeiro* e iglesia o santuario (que serían simplemente la cristianización del *outeiro*) e incluso la triple proximidad entre castro, *outeiro* e iglesia o santuario, como en Pastoriza (Arteixo)” (Monteagudo 1996: 93-95). Por su emplazamiento espacial, los *outeiros* pueden estar asociados a diferentes contextos: *outeiros* relacionados con castro; con castro e iglesia; con iglesia o capilla; con aldea o villa; situación en paraje fragoso; situación en alto.

En opinión de Monteagudo (1996: 85), la costumbre de ser enterrado lo más cerca de la iglesia, es decir, de lugar sagrado, tal vez derive de la de enterrarse en el *outeiro* como centro cósmico del grupo. Pone algunos ejemplos de necrópolis romanas o medievales en *outeiros*. También argumenta que en los *outeiros* probablemente se encendían luminarias para honrar a los que allí estaban enterrados; este rito lo heredarían los monasterios altomedievales en Galicia, al respecto cita, entre otras cosas, la carta de la infanta Elvira Vermúdez respecto al monasterio de San Juan en el Valle de Lemos, hoy parroquia El Salvador de Seoane, Monforte de Lemos). Otra cuestión controvertida es la significación de los topónimos terminados en –BRE. La postura de Monteagudo (1996: 95) consiste en que tales topónimos no aluden a castros o alturas fortificadas sino a los *outeiros* o altares, que constituían el núcleo de una institución socio-religiosa que, evolucionando, llegó casi hasta nuestros días.

Desde la óptica que estamos exponiendo, es pertinente pensar que puede haber alguna relación entre el priscilianismo y los *outeiros*, entendidos como polos de la religiosidad galaica, con connotaciones astrales y ascéticas. En el Concilio de Caesaraugusta (380) hay acusaciones contra la doctrina y prácticas de Prisciliano, aunque sin citar expresamente a éste, que en esta ocasión no fue condenado. El canon II ordenaba: “...Nadie en cuaresma falte a la iglesia. Ni se esconda en lo más apartado de su casa (¿prácticas espiritistas en la oscuridad?) o de los montes (¿*outeiros*?)... y no acudan a las haciendas ajenas para celebrar reuniones (¿para prácticas mágicas?)”. En el canon IV: “Ni se

marche a la hacienda, ni se dirija a los montes, ni ande descalzo (¿rito de contacto con la Madre Tierra?) sino que asista a la iglesia”. Según Monteagudo (1996: 100-102), la interpretación de estos montes como *outeiros* aclara la comprensión de estos pasajes. Sabemos que las pervivencias paganas insertas en el cristianismo naciente del pueblo perduraron muchos siglos a juzgar por las repetidas denuncias y amenazas de los representantes de la Iglesia de Roma y de los concilios (Castro Pérez 2001), así como por las denuncias del Dumense (Jove Clois 1981) contra los que seguían venerando a las divinidades incorporadas a los bosques, árboles y fuentes. En la época visigótica algunos sacerdotes, contagiados de paganismo, continuaban realizando los oficios divinos en los *outeiros*, donde los rústicos hacían sus ofrendas; algunos de éstos seguían adorando ídolos, piedras, etc.: “*Non aportet clericos ignaros et praesumptores (presumidos, arrogantes) super monumenta (¿”outeiros”?) in campo ministeria portare (celebrar los oficios divinos en los campos)*”. En el Concilio XII de Toledo (675): “a los adoradores de ídolos, a los que veneran las piedras”. El confuso ambiente cristiano-pagano pervive aun en la época de Beato de Liébana, s. VIII, que en su Comentario al Apocalipsis II increpa a los que creen en augurios, encantamientos, supersticiones y en el poder del signo de Salomón, añadiendo que no son hijos de los apóstoles sino de los demonios. Ramiro I condenó duramente la magia y Alfonso II tuvo en su ejército a súbditos paganos (Núñez 1979). En 966 ocurrió el sacrílego motín y asalto al monasterio de Abelio “por gentes cristiano-paganas, tal vez los últimos seguidores del priscilianismo, que terminaron subiendo a diversos *outeiros*” (Monteagudo 1996: 104). Las pervivencias idolátricas continuaron en el Norte de la Península al menos hasta el s. X.

Los topónimos *outeiro* están diseminados por toda Galicia, pero parecen abundar especialmente en una larga y estrecha faja desde el ayuntamiento de Monterroso, Lugo, al de Brión, A Coruña, principalmente a lo largo de la cuenca derecha del Ulla. Para mostrar la abundancia de *outeiros* en Galicia, por supuesto no todos con connotaciones socio-religiosas, baste el siguiente recuento de topónimos habitados: *Outeiro* 429. *Outeiro* determinado (*Outeiro* Calvo, da Torre...) 36. *Outeiros* 5. Diminutivos (*outeiriño* 20, *outeiriños* 6, *outeriño* 4, *outarelo* 4) 34. *Outeiral* 6, -ás 1: 7. Total 511. A estos *outeiros* en los montes habría que añadir los peñascos en los montes (que figuran en los mapas actuales) que pudieron haber tenido importancia socio-religiosa, y otros muchos (habitados o sin habitar) que fueron borrados por el tiempo. Todos juntos habrían sumado más de mil, cifra nada excesiva, si los castros probablemente superan la cifra de cuatro mil (Monteagudo 1996: 58-59). En Portugal como nombres de lugar hay 700 *outeiros*, sobre todo en el norte y centro.



Pía con rebaje en el conjunto arqueológico-natural de Santomé (Tibiás, Ourense)

SOBRE LA CRONOLOGIA DE LOS OUTEIROS Y LOS PETROGLIFOS

Contamos con una serie de ensayos teóricos de secuenciación cronológica para las insculturas y, en consecuencia, para los *outeiros*. Monteagudo ha propuesto una secuencia de los petroglifos, teniendo en cuenta la idea expuesta por Althin (1945), quien estudió los petroglifos de Escania, acerca de que la finalidad de los petroglifos es mágica, y surte efecto por el simple hecho de la ejecución, no por el resultado obtenido, lo que explica que constantemente tuvieran que ser repetidos los mismos signos y figuras. En opinión de Monteagudo (1996: 57-58), es muy probable que los círculos concéntricos de los *outeiros*, sobre todo los muy erosionados, sean de la Edad del Bronce. Las cazoletas y *coviñas*—probablemente destinadas a contener ofrendas pueden ser también de la Edad del Bronce, pero continuaron haciéndose hasta la Edad Moderna, por ejemplo en las escaleras y rocas en que se asientan los *cruceiros*. A juzgar por las cruces, círculos y cuadrados con cruz interna acompañantes, considera medievales la mayoría de las *coviñas* de los *outeiros*, e incluso muchas de las que aparecen frecuentemente entre petroglifos de círculos concéntricos prehistóricos. Ahora bien, el hecho de que algunas rocas con círculos concéntricos tengan *coviñas*, cruces, etc. medievales, y algunos *outeiros* con *coviñas* (¿medievales?) tengan círculos concéntricos, plantea el problema de la clasificación como *outeiro* o como simple petroglifo de la Edad del Bronce sobre *penedo* o laja de las que tanto abundan en el Noroeste. Como diagnóstico diferencial de los *outeiros* con petroglifos, enumera las siguientes connotaciones, que no siempre se dan juntas, y cuyo mayor número que contenga el petroglifo indicará la mayor probabilidad de que el petroglifo corresponda a un *outeiro*: 1- Nombre: *outeiro*, altar. 2- Situación en general dominante, en cerro o monte. 3- Peñas más o menos exentas o peñascos con superficie grabada muy inclinada o casi vertical. Los pocos *outeiros* seguros de la Edad del Bronce sólo utilizaban la superficie superior. 4- Figuras numerosas y muy juntas, lo que acreditaría su importancia socio-religiosa y su duración. 5- *Coviñas* y cazoletas en general numerosas, dispersas, alineadas, rellenando círculos, por ejemplo en O Degolladero (Castro de Montealegre, Domaio, Moaña), cuyo nombre parece aludir a sacrificios cruentos; también aparecen junto al borde de alguna pila natural. A veces las *coviñas* están junto a petroglifos de círculos concéntricos probablemente de la Edad del Bronce.

Existen otras propuestas sobre la relación entre petroglifos y castros, como las de Bettencourt (1999) y Santos Estévez (2001), quienes admiten como contexto original el emplazamiento en castros (“santuarios o lugares rituales”, para Santos, y “santuarios rupestres”, para Bettencourt).

Bettencourt (1999) relaciona la cronología del petroglifo con el momento de ocupación más antiguo en este tipo de poblados. Desde esta óptica, en lugar de una cronología de descontextualización, tendríamos fechas de factura no sólo en el Bronce Final sino además en todas las fases castreñas. Sería necesario aceptar la simultaneidad de dos tipos de emplazamiento, al aire libre y en lugares habitados. Habría que reconocer no sólo la vigencia de los motivos clásicos del Arte Rupestre y de su grabado en la roca base, e incluso podría llegar a plantearse la incorporación sucesiva de nuevos motivos y nuevas opciones de soporte o de visibilidad o invisibilidad, datos estos últimos que deben ser analizados cronológicamente desde el contexto estratigráfico. Cazoletas, círculos, espirales, serpentiformes y una esvástica inscrita en un círculo estarían presentes en castros con evidencias desde el Bronce Final. Los cuatro primeros son comunes en el arte rupestre,

el último, nada habitual en éste, llama la atención por asimilarse estilísticamente a motivos de la Cultura Castreña de un hierro avanzado o hacia el cambio de Era. Los serpentiformes presentan un porcentaje destacado en castros con cronología desde el Hierro Inicial, la presencia en el castro de Penalba, con ocupación exclusiva de ese momento, podría constatarlo. Los tipos de motivos de la etapa anterior persisten y parecen incrementarse. Cuadrangulares, podomorfos, letras, cruciformes y herraduras se registran en castros con ocupación desde el Hierro Inicial. Los dos primeros se documentan ya en el Arte Rupestre y los últimos, en cambio, plantearían la posibilidad de sucesivas incorporaciones en fases posteriores. Para el Hierro II cabe la misma situación que en el Hierro I, con excepción de los serpentiformes, no presentes, y la reducción significativa de estaciones con espirales. Las cazoletas, círculos y espirales tienen continuidad. El "tablero de alquerque" y las letras, de nuevo indicarían incorporación de novedades al hábito de grabar sobre roca base.

Por su parte, Peña y Rey (1993: 34) plantean una cronología de factura y vigencia para los petroglifos en el cambio del III al II milenio, con argumentos analógicos, basados en patrones de elección de emplazamiento. Dado que en poblados y cistas de una misma época rigen unas preferencias análogas de altitud, pendiente y tipo de suelo, y considerando que los petroglifos coinciden en una misma región topográfica, éstos autores admiten la coetaneidad de todos ellos. Sin embargo, excluyen de su modelo analítico los yacimientos castreños, a pesar de que en la península del Morrazo, área estudiada por ellos, hay una importante concentración de petroglifos en castros. Desconocemos el nivel de afinidad de los patrones de elección territorial, pero es obvio que éste coincide plenamente en 13 estaciones rupestres y 9 castros. Si observamos además la zona de localización de estos castros, se aprecia que se hallan próximos a las áreas de máxima concentración de las estaciones rupestres del Morrazo.

El estudio de Rey y Soto (2001: 181) incide en las cronologías derivadas de microcontextos. En todas las etapas castreñas se advierte que la mayor parte de los petroglifos propios del Arte Rupestre permanecen incorporados en diferentes espacios del poblado, sin que hayan sufrido ningún tipo de alteración. Sin embargo, cruciformes, herraduras y letras, considerados de factura más tardía, suponen añadidos en o posteriores a la ocupación del castro. En definitiva, en el estado actual en que está la sistematización estilística del Arte Rupestre del Noroeste no es susceptible de ofrecer argumentos sólidos para el establecimiento de una secuencia cronológica (Rey y Soto 2001: 185), y menos aún cuando el análisis territorial de los estilos todavía está por esbozar.

Los petroglifos en castros (Rey y Soto 2001: 178-179) proporcionan una cronología de alteración de su contexto territorial original y por lo tanto de la pérdida de su vigencia en la fecha más antigua de ocupación del castro. En este sentido, si consideramos los castros con petroglifos donde existe algún tipo de evidencia cronológica -27- tendríamos como resultado una alteración del emplazamiento desde los primeros momentos de la Cultura Castreña hasta el final. En el Bronce final (XI a.C.), momento en que comienza el proceso que conocemos como Cultura Castreña en Portugal, 6 castros alterarían el emplazamiento original de 10 estaciones rupestres. En el Hierro I (VIII a.C.), momento más antiguo hasta ahora constatado para los castros gallegos, 7 de ellos (entre los que está Santa Trega) afectarían en la misma medida a 44 petroglifos. Diacrónicamente, a medida que surgen nuevos emplazamientos esta alteración continuaría en fases sucesivas.

Plantean que si se hacen petroglifos en la Edad del Bronce y en la Edad Media, ¿qué sucede durante la Edad del Hierro?, si se produce una interrupción o si por el contrario perduran.

Entre las más recientes contribuciones a esta difícil cuestión hay que mencionar el trabajo de Santos Estévez y García Quintela (2002), aportación constituida por dos estudios diferentes pero relacionados. El artículo de Santos Estévez estudia una serie de indicios del registro arqueológico gallego recientemente estudiados. En su trabajo se presentan algunos datos arqueológicos justificativos de la definición de un tipo de “yacimiento nuevo”, que tiene una finalidad sagrada: un santuario. Además presentan algunos argumentos que apuntan a su datación en la Edad del Hierro.

El estudio de García Quintela (2002) parte de algunos motivos iconográficos presentes en esos mismos santuarios, motivos que analiza de acuerdo con el método comparativo para mostrar, por un lado, la continuidad conceptual entre petroglifos prerromanos e iconografía en bulto redondo de influjo mediterráneo y, por otro lado, la solidaridad de esos santuarios y motivos con otros mejor conocidos en la Edad del Hierro europea que, culturalmente, considera en buena medida céltica. A lo largo del trabajo de Santos Estévez se expone un conjunto de motivos de forma recurrente que conforman estaciones con la misma estructuración espacial y con un emplazamiento muy similar. “Es decir que no sólo coinciden una serie de diseños en un mismo espacio, sino que su distribución en el paisaje es la misma: cazoletas rodeando el conjunto, cruces inscritas situadas en los accesos y figuras realizadas con la técnica del vaciado y bajo relieve en una posición destacada” (Santos Estévez y García Quintela 2002: 92). Según Santos Estévez, los diseños que coinciden en este tipo de estaciones rupestres son: cruces inscritas en el 85% de los casos, cazoletas hemisilíndricas 42%, herraduras 42% y podomorfos 42%. Por tanto, las cruces inscritas parecen ser los elementos más representados en las estaciones. En algunas ocasiones en las que se ha podido obtener información sobre la cronología de este motivo, éste parece ser anterior a las cruces cristianas y posterior a las combinaciones circulares de la Edad de Bronce. Además, la disociación entre los posibles motivos de la Edad del Hierro y grabados de épocas históricas parece clara. También añade que sería muy difícil vincular estos recintos, que por comodidad proponen denominar *santuarios*, con alguna actividad o práctica propia de la Edad Media o de épocas posteriores. Estos autores consideran probable que las estaciones rupestres al aire libre con podomorfos, serpentiformes -la mayoría se hallan en lo alto de recintos castreños-, herraduras, cruces inscritas, cazoletas hemisilíndricas, etc., pertenezcan a la Edad del Hierro.

ESPACIOS SAGRADOS Y RELIGIOSIDAD POPULAR

Introducimos en este trabajo unas líneas dedicadas a la etnografía respondiendo a una doble motivación. Por un lado, saldar en parte la deuda contraída con nuestras raíces, que tiene en la recopilación folclórica, basada en la recogida de emergencia, uno de los asientos básicos para el conocimiento de nuestro patrimonio, y por otro lado intentar ahondar, mediante el análisis de los relatos recopilados, en la búsqueda de pautas de comportamiento litúrgico que nos puedan ofrecer algún tipo de indicio en el inconsciente popular relacionado con los fenómenos religiosos anteriormente expuestos. Sería descabellado pensar que con este tipo de análisis podremos alcanzar la comprensión última de los procesos aquí descritos, por lo que esta exposición de ejemplos de un posible

sincretismo, intercalados en un amplio abanico cronológico y que pueden responder a distintas motivaciones, tiene como objetivo primordial ofrecer una serie de concordancias, paralelismos o pervivencias desde un punto de vista anecdótico, como reflejos de una sociedad con un régimen de creencias que ahondan sus raíces en esa continua lucha entre la idolatría y la religión oficial. Intentando separar el modelo de pensamiento que *“une la categoría de la religión con el pensamiento cristiano”* (Bernard, Gruzinski, 1992). Aunque en el caso gallego y portugués este dogma todo lo encubra, dándole carácter cristiano a la infinidad de *interpretatios* que guardan más relación con otro tipo de manifestaciones de espiritualidad.

Siguiendo a los autores que emplearon su tiempo en estudiar las actividades llevadas a cabo en santuarios como Panoias (Tranoy 1981; Rodríguez Colmenero 1992, 1999, 2000, etc...), Lamas de Moledo (Balmori 1935; Rodríguez Colmenero 1992, 2000) o Cabeço das Fraguas (Rodríguez Colmenero 1992), así como algún que otro ejemplo más de los pocos que poseen inscripción, conmemorativa o votiva, extraemos que en la práctica ritual existen tres elementos que lejos de ser vinculantes o excluyentes están presentes en la tipología preestablecida bajo el epígrafe de santuarios rupestres. Hablamos de los receptáculos cuadrangulares o de las pías *gnamma*¹⁵ retocadas para albergar algún tipo de fluido ritual (Rodríguez Colmenero, 2000), las escaleras de ascensión-bajada, además de los animales que participan en las ofrendas que se brindan a la deidad recogidos en los estudios epigráficos¹⁶. Trasladando la información recogida en estos estudios al mundo del folclore y de la mitología oral observamos como, dentro del amplio dominio de la religiosidad popular, existe un espacio donde solamente en apariencia parecen existir algunos de los elementos anteriormente citados conviviendo dentro de un universo dogmático más amplio, reticentes a desaparecer y sobre todo desvinculados totalmente del sistema cultural que los creó.

Nuestra primera parada en este anecdótico periplo etnográfico nos hace recalcar inevitablemente en la abundancia de referencias en nuestro folclore a procesos que guardan directa relación con la litolatría, y más concretamente a la asociación “receptáculo pétreo-religiosidad popular”, es obvio que no somos los primeros en percatarnos de las referencias a este tipo de fenómenos religiosos, ya que están de sobra recogidos en la monografía que Taboada Chivite (1980) le dedicó a estas prácticas en el noroeste peninsular. En su trabajo hay abundantes ejemplos etnográficos acerca del culto a las piedras en general (piedras con insculturas, piedras horadadas, amilladoiros, leyendas de *mouros* o enamorados, piedras *abaladoiras*, etc.). Nos centraremos concretamente en las que el autor recoge bajo el epígrafe de *pedras de sacrificio* (Taboada Chivite 1980: 173), que engloba *non soio as pias megalíticas, senon coantas pedras con corgos ou pozas e moitas con nome de altar*. Dentro de este apartado dicho autor constata los relatos folclóricos y las últimas muestras de ritualidad aún latentes en la cultura popular en relación a estos receptáculos de morfología tan variada, encontrando en su discurso relatos de *mouras* y pías que guardan tesoros (Chan da Moura) además de cristianizaciones tan sorprendentes como las de Ladaiña de San Marcos y Santa Eulalia de Bóveda (Taboada Chivite 1980: 174), que hace alusión a la utilización de las mismas en ámbitos de sacralidad popular, muchas veces asociadas a la fecundidad, como ocurre en

¹⁵ Sabemos que autores como Rodríguez Colmenero (2000: 157) le atribuyen una cronología anterior, ya que estos retoques aportan, según él, una continuidad en el contexto donde enmarca el período de vigencia de las prácticas, que se desenvuelven en los santuarios como fruto de una *interpretatio* de un culto prehistórico.

¹⁶ Nos referimos aquí a la famosa Suovetaurilia donde estarían presentes animales como el cerdo, la oveja y el toro, los más abundantes en el corpus epigráfico que serían inmolados en los receptáculos sobre todo en los *opus quadrata*.

el caso de San Guillermo de Fisteria o el Monte Pindo entre otros (Taboada Chivite 1965: 22).

En otro sentido, observamos con cierta curiosidad como en la muerte de la mártir Santa Mariña, probable remedo de la triple muerte del héroe en la mitología celta, el elemento receptáculo está presente y relacionado la santa en al menos dos ejemplos¹⁷ recogidos en nuestra provincia; además, se constata la peregrinación a los lugares¹⁸ en donde acontece esa muerte y donde están presentes estos elementos que participan en la ceremonia litúrgica popular, conformando en nuestra opinión un sincretismo en el cual no resulta fácil profundizar debido a la debilidad referencial de nuestro folclore popular, pero que en la mayoría de los casos, revisando obras anteriores que tratan esta temática, deducimos dos motivaciones principales por las que se utilizan estas pías a la hora de hacer imploraciones. Por una parte, la obtención de buenas cosechas (Monteagudo 1996:88), o la bendición de los campos con el agua allí recogida (García Quintela 2004: 57), y, por otra parte, el carácter profiláctico y sanador del agua de su interior (Taboada Chivite 1980:171).

Lo que sí parece ser una constante es la relación entre estos receptáculos, unas veces antrópicos y otras naturales, y la aparición o, sobre todo, el martirio de santas o santos cuyo origen podría remontarse a un culto precristiano. Así las *senhoras* portuguesas (Espírito Santo 1990: 99-100) o los santos como San Trocado (Castro Pérez, 2001) guardan estrecha relación con las piedras de *mouros* que en la mayoría de los casos llevan implícitos receptáculos de índole similar a los que hoy presentamos, además de observar, en algunos casos (San Trocado, o la Virgen de Chamorro), algún tipo de marca que le otorga aún mayor exclusividad (marcas de término, petroglifos prehistóricos, etc.). Lo cierto es que en algunos casos llegaron a construirse capillas por encima de estas piedras, en una aparente cristianización de cultos anteriores.

Otro elemento curioso es la presencia de pías, en su mayoría naturales (*corgos*), cerca de muchos santuarios cristianos de nuestro rural a las que se le adosan unas escaleras -curiosamente otro elemento presente en los santuarios rupestres- para acceder a estas cubetas con la finalidad de recoger el líquido milagroso allí expuesto. Sobre su cronología no vamos a pronunciamos¹⁹; los trabajos etnográficos están llenos de referencias a estas prácticas, aunque como sabemos el agua es un elemento omnipresente en la religión popular de nuestra geografía, pero no podemos relacionarla exclusivamente con estos receptáculos. Nos quedamos como ejemplo con la costumbre que se llevaba a cabo en la Pena Corvillón, cerca de Celanova (Taboada Chivite 1980: 174), que consistía en subir la santa a la piedra y permanecer allí toda la noche, además con esa agua se lavaban el día de la fiesta; en este sentido, existen paralelismos con Portugal, donde también el agua de estas pías era buena para "*curar os cravos e ecemas da pele*" (Lourenço Fontes 1992: 71), o como en el caso de San Martiño do Castelo (García Fernández-Albalat 1999: 48), un lugar de concurrencia obligada.

¹⁷ El primero, estudiado hasta la saciedad por varios autores (Lorenzo Fernández 1948; Conde-Valvís Fernández 1950; Bande Rodríguez, Armada Bande 2002; Fariña Busto 2002), es el enigmático ejemplo de Aguas Santas y las famosas pías de la Santa, en las que el agua curativa nunca desaparece. El segundo es un relato de similares características recogido por nosotros en las cercanías del castro de Santa Mariña, en el concello de Maside, donde los receptáculos y la Santa mártir también están presentes. Traemos esto aquí a colación siendo conscientes de que la coincidencia aquí expuesta puede ser debida a múltiples factores, sin afirmar en ningún momento la existencia de una relación directa entre el relato de la Santa y los santuarios rupestres prehistóricos.

¹⁸ Hoy solo se celebra esta peregrinación ritual en Aguas Santas, pero no hace muchos años en Santa Mariña, Maside las gentes del lugar realizaban un proceso de similares características.

¹⁹ Para muchos autores se trata de *nemeths* de tradición celta (Fernández-Albalat, 1999: 48), sin embargo para otros no dejan de ser adecuaciones paganas llevadas a cabo en épocas posteriores.

Al margen de las connotaciones cristianas que llevan implícitas estas manifestaciones, destacamos un relato folclórico que guarda relación directa, al menos en la narración, con las prácticas inmolatorias recogidas en la epigrafía de los santuarios ejemplares, por los que creemos conocer al menos en parte los procesos allí desarrollados, *“Así se dice que en la cima del monte hay una roca con siete huecos en los que los mouros hacían sacrificios de animales y personas y echaban sangre en ellas para adivinar”* (García Quintela 2004: 57). No deja de ser



Altar de la Pedra da Ferradura (Amoeiro, Ourense)

insólito cómo en el imaginario popular estos elementos de naturaleza tan dispar están presentes ofreciéndonos una sugerente referencia que no está exenta de ambigüedad, ya que la multifuncionalidad aplicada por los informantes a estas formas hace que no podamos considerar este tipo de relatos como referencias directas a una posible pervivencia inmutable si no contamos con otro tipo de datos más fiables.

Rastreamos ahora uno de los elementos más presentes en la religiosidad popular, al menos en lo que a referencias directas se refiere, hablamos de las ofrendas de animales en los rituales llevados a cabo en estos contextos, y cuya liturgia está bien documentada, ya que contamos con las fuentes clásicas (Estrabón, Plinio, Posidonio), la epigrafía (Lamas de Moledo, Cabeço das Fraguas, Panoias) y las representaciones iconográficas, como el magnífico ejemplo de Castelo de Moreira (García Quintela, 2004: 50), o en los llamados broncees sacrificiales del área noroccidental de la Península con escenas de sacrificio (Armada Pita y García Vuelta 2003), fuentes que corroboran su existencia y que en la memoria popular están presentes de una forma adulterada, que abarca desde los ritos fundacionales hasta las ofrendas relacionadas con la fertilidad. Aunque en los relatos y costumbres folclóricas existe una variedad de animales muy amplia que asumen este papel, sólo nos quedaremos con las referencias alusivas a los animales inmolados en los santuarios epigrafiados²⁰.

Con respecto a los ritos fundacionales encontramos en la bibliografía referencias en las que el sacrificio del buey tiene como objetivo primordial ritualizar una demarcación de lindes mediante la decapitación del mismo (Pena Graña 2001: 58), o bien es su piel la utilizada como medida demarcadora, tal como observamos en este relato recogido por nosotros mismos en tierras de Celanova y que precisamente trae a colación la fundación del monasterio, *“...Dixolle Dios ó Santo, quero que me fagas unha casa con tantas ventanas coma días ten o ano e o santo tirou unha pedra e caiu alí onde está agora o*

²⁰ Tan sólo señalamos algunas referencias donde el cerdo, el buey, la oveja o el carnero estén presentes dejando de lado otros animales como el gallo (Lourenço Fontes 1992) o la gallina negra (Espírito Santo, 1990) que en Portugal siguen teniendo hoy en día un carácter simbólico y siguen siendo sacrificados o ofrecidos al santo con fines diversos (fertilidad, ofrendas de gratitud, etc.).

monasterio e antes de facelo baixou e cunha capa de pel de becerro foi medindo o terreo para empezar a facelo” (Casasoá, Celanova, Ourense).

El buey y el toro, aunque difusamente, están presentes en los ritos fundacionales, como hemos señalado, en esos contextos son animales cargados de simbología que para autores como García Quintela se mantuvo latente, o al menos el mismo afirma *“que puede dar pié a especulaciones”* (García Quintela, 2004: 49), en la sociedad desde los sacrificios de la antigüedad, adoptando en épocas ya históricas casi los mismos parámetros como en el caso del carnero epigrafiado en Cabeço das Fraguas y que él mismo compara con un relato de época moderna que con su permiso transcribimos. *“En torno a uno de esos montones los mozos de las dos villas emprendieron una reyerta ritual, hasta que el condestable ordenó que cesara. En una nueva cima los jóvenes mataron un carnero a golpes de caña y le cortaron la cabeza que enterraron en medio del mojón alzado en el lugar, llamado en adelante mojón del cordero. En el último mojón se celebra otro ritual consistente en correr un toro con cañas, terminando los caballeros por matarlo con sus lanzas.”* (Litigio entre Jaén y Andujar datado en 1470 extraído de García Quintela, 2004: 49). Lejos de afirmar si existe o no relación o continuidad entre estos relatos y las víctimas inmoladas en la Antigüedad nos atrevemos a decir, siguiendo a los etnógrafos portugueses (Lourenço Fontes, 1992), que en el caso del buey sigue siendo a día de hoy un animal revestido de gran simbolismo, sólo tenemos que observar las famosas “chegas” para darnos cuenta de que conserva un aprecio social remunerado puesto que toda la comunidad gana o pierde con él, lo que nos brinda la posibilidad de establecer una analogía con los renombrados resultados obtenidos por Geertz en Balí con las peleas de gallos.

Otro de los animales revestidos de una fuerte simbología en Galicia y el norte de Portugal es el cerdo, tal como pone de manifiesto su participación como *ex voto*, animal protegido por la comunidad o pieza de subasta en muchas romerías y otro tipo de celebraciones religiosas. No sabemos si estas reminiscencias tienen su motivación en que el cerdo fue desde siempre la base de la economía rural de estas tierras o si por el contrario podemos encontrar aquí un resquicio de cultos anteriores que a modo de continuidad se extrapoló al ritual del cristianismo popular²¹. Tampoco podemos olvidarnos del carácter ritual de la matanza, que para muchos guarda en su procedimiento ciertos recuerdos a una sacralidad ancestral (Lisón Tolosana 2004; Mandianes de Castro 1985). En Portugal (Espírito Santo, 1990: 75) aún se conserva la costumbre de ofrecer un pedazo de cerdo recién sacrificado al fuego o de colgar su vejiga en la cima de los hórreos como ahuyentador de malos espíritus. Repasando lo anteriormente expuesto podemos vislumbrar al menos en apariencia tres premisas fundamentales en las que incurren una y otra vez el folclore y las pautas de expresión simbólica de la religiosidad popular anteriormente descritas:

-La relación entre las prácticas llevadas a cabo en estos vestigios pétreos y el agua y la fertilidad, en definitiva, con lo milagroso y la profilaxis ritual.

-La recurrencia en la interpretación popular que relaciona el mito del santo en cuestión con restos arqueológicos, conformando un todo coherente en el que todos los elementos

²¹ Destacamos sobre todo las ofrendas realizadas a santos como San Antonio para la protección de la camada de recién nacidos o simplemente como pago de una promesa de un ofrecido, sin olvidarnos de la tradición hoy en día desaparecida de alimentar un cerdo por toda la comunidad que luego será consumido en un banquete comunal el día del santo. Tenemos noticias también, aunque no se refieran al cerdo, del ofrecimiento de gallinas negras a santos que albergan un cierto carácter demoníaco como San Bartolomé o a San Ciprián.

parecen tener personalidad propia adecuándose para dar sentido a la aparición divina en el contexto geográfico de su comunidad, que coincide con el lugar donde aparecen vestigios de épocas pasadas.

-El posible carácter sacro que continúan teniendo animales como los anteriormente mencionados, que siguen participando en la religión popular manifestándose como piezas esenciales en las ofrendas, rezos y banquetes que se celebran en honor al santo patrón protector de la comunidad.

Estas notas etnográficas tienen un carácter casi anecdótico, no fue nuestra intención establecer una continuidad con las prácticas realizadas en la Antigüedad, ya que incurriríamos una y otra vez en especulaciones infundadas que lejos de enriquecer el texto servirían simplemente para crear mucha más confusión en el ya de por sí controvertido mundo de la arqueología de la religión. Porque, como bien sabemos, las pautas de expresión de la sacralidad, especialmente en el caso de las litolatrías, adoptan una amplia diversidad de manifestaciones que muchas veces pueden parecernos semejantes a prácticas rituales anteriores y que simplemente son el resultado de pautas de adaptación que pueden responder a muy diversas motivaciones. Solamente tenemos que fijarnos en la imposición del cristianismo a los cultos indígenas en época colonial para ver adecuaciones similares a las que aquí encontramos, en contextos tan diferentes como las tierras americanas (Bernard, Gruzinski, 1992). Aunque no deja de sorprendernos como los elementos en este artículo estudiados se conjugan, a saber porqué motivación, con los elementos de la cultura y religión no oficial, nos quedamos sobre todo con la constante anteriormente señalada "receptáculo pétreo" relacionado con el líquido sacro, vinculado en su totalidad por la religión popular al fenómeno milagroso. Como curiosidad que merece ser mencionada, siguiendo a Monteagudo (1996: 57-58), observamos la presencia de cazoletas en algunos de nuestros cruceros (de supuesta manufactura posterior), o incluso la aparición en éstos de pías labradas sobre su base, (Xinzo de Limia), lo que nos ofrece un dato palpable que viene a sumarse a la posible cristianización llevada a cabo mediante la construcción de estas manifestaciones, tan características de nuestra geografía, al lado de pías de tradición sospechosamente precristiana, como observamos en el precioso ejemplo de Cornoces²² (Amoeiro, Ourense). Este entramado simbólico que parece tener una larga tradición es una motivación más para rastrear con método en los en los desarticulados esquemas religiosos anteriores presentes en nuestra cultura popular.

CONCLUSIONES

Ejemplos como Vilar de Perdizes o Panoias resultan esclarecedores de la existencia de una larga secuencia histórica en la que básicamente podemos distinguir un momento prerromano y otro marcado por la romanización. El altar de piedra de Monte da Lagoa (Pontepedroso, Dozón), hoy conservada en el asilo de Carballiño, podría ser otro ejemplo de algo similar, por cuanto una pila natural ha sido respetada en la realización de un cubo geometrizado de dimensiones monumentales, posiblemente derivado de la romanización,

²² Acerca de este ejemplo, hemos recogido un relato etnográfico que hace referencia a la utilización de un receptáculo situado al lado del crucero, ambos en una gran roca, con la finalidad de utilizar el agua allí depositada para bendecir a los fieles en la procesión llamada de las rogativas, llevada a cabo, según nuestro informante, hace muchos años, con la intención de, a la vez que se daban vueltas alrededor del pueblo, realizar peticiones que iban desde la curación de un ser querido hasta la obtención de una buena cosecha, en relación con este último aspecto se observan paralelismos con las procesiones llevadas a cabo en otros lugares de la provincia como el aún vigente caso de Aguas Santas, Armeá, Ourense).

como una muestra del tránsito que en algún tiempo sucedió del altar rupestre a la piedra de altar. Los bloques de granito representan formas no articuladas en una geometría estricta, modelados naturales. Las cavidades naturales serían empleadas para la ritualización en aquellos espacios naturales, que a lo largo de la historia fueron intervenidos y sometidos a una circunscripción ritual, a una determinada forma geométrica

Hemos querido mostrar en estas páginas la problemática que envuelve a un tema complejo y no bien asumido, tema tabú en muchos sentidos, tal vez debido a la falta de indicios arqueológicos claros, que no permiten una fácil tipificación de estos espacios, pero también ante los temores que suscita la definición de aspectos relacionados con el comportamiento espiritual. El estudio de estos espacios sagrados está directamente relacionado con otras facetas del arte rupestre, inseparable de la religiosidad primitiva. No obstante, convendría avanzar en la definición y tipificación de estos espacios, pues pensamos que debe de haber diferentes aspectos y significados bajo el enunciado de lugares rituales.

Nuestra intención ha sido la de exponer los principales datos y planteamientos teóricos relacionados con estos espacios rituales, mostrar el estado actual y la historia de las investigaciones. En conjunto, contamos con estudios muy distintos sobre manifestaciones que pueden extenderse durante mucho tiempo en el registro arqueológico. En realidad, se trata de un tema troncal que ha sido abordado desde planteamientos diversos, desde propuestas de innegable valor para la discusión en el marco de la religiosidad. No obstante, es necesario que se lleven a cabo proyectos de investigación más específicos que permitan visualizar el tema con una mayor profundidad.



Penedo con púa bajo el muro de la ermita de San Trocado (Ourense)



Pía con canal al pie del *cruceiro* de Cornoces
(Amoeiro, Ourense)



Altar monumental de Monte da Lagoa (Dozón, Ourense),
hoy en el Asilo de Carballiño.

Bibliografía

- Alföldy, G. (1997): "Die Mysterien von Panoias (Vila Real, Portugal)", *Madrid Mitteilungen* 38, pp. 176-246.
- Alonso Romero, F. (2004): "Santiago y las barcas de piedra", *Padrón, Iria y las tradiciones jacobeanas*, pp.205-244, *Santiago de Compostela*.
- Amado Reino, X., Martínez López, M^a C. y Santos Estévez, M. (1998): *La Arqueología en la Gasificación de Galicia 5: Corrección de Impacto del Ramal Pontevedra-Ourense*. Tapa 7. Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Universidade de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
- Anati, E. (1967): *Arte Rupestre nelle regioni occidentali della Penisola Iberica*. Brescia.
- Anati, E. (1980): *Valcamonica: 10.000 anni di storia*. Brescia.
- Araújo, I. de (1980): "Castros, Outeiros e Crastos na paisagem de Entre Douro e Minho", *Minia (Braga)* 2^a Série 3(4), pp. 101-117.
- Armada Pita, X.L. y García Vuelta, O. (2003): "Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica", *AEspA*, 76, pp. 47-75.
- Audouze, F. y Buchsenschutz, O. (1989): *Villes, Villages et campagnes de l'Europe Celtique*. París.
- Barandela Rivero, I. y Lorenzo Rodríguez, J.M. (2004): *Petroglifos de Ourense*, Ourense.
- Balmori, H. (1935): *Sobre la inscripción bilingüe de Lamas de Moledo*. Emérita III, 1. Mérida.
- Bande Rodríguez, E. y Armada Bande, O. (2002): *Evolución do conxunto Histórico-artístico de Santa Mariña de Augas Santas*. Ourense
- Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (2000): *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*. Salamanca.
- Bernard C. y Gruzinski S. (1992): *De la idolatría, una arqueología de las ciencias religiosas*. México.
- Berrocal-Rangel, L. (1994): *El altar prerromano de Capote. Ensayo etno-arqueológico de un ritual céltico en el suroeste peninsular*. Madrid.
- Bettencourt, A.M.S. (1999): *A Paisagem e o Homem na Bacia do Cávado durante o II e o I Milenio a.C.*, Universidade do Minho, Braga (Dissertação de Doutoramento).
- Bettencourt, A.M.S. (2003): "Expressões simbólicas e rituais da Idade do Ferro do Noroeste de Portugal", en Jorge (ed.): *Arquitectando Espaços: da Natureza a Metrópolis*, Coimbra-Oporto, Centro de Estudos Arqueológicos, pp. 131-150.
- F. Bouza Brey, F: "El grabado prehistórico de O Coto das Ferraduras en Cortegada de Miño (Ourense)", *Ourense B.C.M*, XI, 239, p. 374 e ss.
- Castro Pérez, L. (2001): *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeano*. Vigo.
- Champeaux, G. de y Sterckx, D. S. (1984): *Introducción a los símbolos*, Madrid.
- Conde-Valvís Fernández, F. (1950): *La cibdá de Armea*. BMAP. Ourense
- Eliade, M. (1978): *Mito y realidad*. Barcelona.
- Eliade, M. (1981): *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Madrid.
- Eliade, M. (1999): *El mito del eterno retorno*. Madrid.
- Espírito Santo M. (1990): *A religião popular Portuguesa*. Lisboa
- Fariña Busto, F. (2002): *Santa Mariña de Augas Santas*. Fundación Caixa Galicia. Ourense.
- Ferro Couselo, J. (1952): *Los Petroglifos de término y las insculturas rupestres de Galicia*. Museo Arqueológico de Ourense. Ourense.
- García Fernández –Albalat, B. (1999): *Las rutas sagradas de Galicia. Perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folklore actual*. A Coruña.
- García Quintela M.V. (2004): *Mitos Hispánicos 11 ideología folclore y sociedad desde la Edad Media hasta nuestros días*. Ed Akal. Madrid
- García Martínez, M. C. (1968): "A pedra que fala, con piletas e petroglifos". *CEG*, XXIII, pp. 255.
- Gómez-Tabanera, J. M. (1989): "Mito y simbolismo en las estelas discoideas funerarias de la Península Ibérica", en E. Frankowski: *Estelas discoideas de la Península Ibérica*, Madrid, pp. 249-292.
- González López, G. (1926): *Vida de Santa Marina de Aguas Santas Virgen y Martir de Galicia*. Ourense.
- González Pérez, C. (1987): "Aproximación ó ciclo de Maio en Galicia: Alumear o pan ou danzas do pan", *Gallaecia* 9-10, pp. 135-160.
- Guerra Gómez, M. (1973): *Constantes religiosas europeas y sotoscucuevenses*. Burgos.
- Jove Clols, R. (1981): *Martin de Braga. Sermón contra las supersticiones rurales*. Barcelona.
- Lambot, B. (1989): "Les Sanctuaires du Bronze Final et Premier Âge du Fer en France Septentrionale". *La Civilisation de Hallstatt*, Liège, pp. 201-273.
- Leite de Vasconcelos, J. (1905): *Religiões da Lusitania*. Vol. II. Lisboa
- Lisón Tolosana, C. (2004): *Antropología Cultural de Galicia*. Madrid.
- Lorenzo Fernández, J. (1948): "El monumento prehistórico de Aguas Santas y los ritos funerarios en los castros", *CEG*, III, pp. 157-211.

- Lourenço Fontes A. (1992): *Etnografía Transmontana 1 creenças e tradições de Barroso*. Lisboa
- Mandianes de Castro, M. (1985): "A matanza na rexión da Limia", *Grial*, XXIII, 87, pp. 15-32.
- Marco Simón, F. (1996): "Romanización y aculturación religiosa: Los santuarios rurales", En Reboreda Morillo/ López Barja (eds.): *A cidade e o mundo: Romanización e cambio social*, pp. 83-100, Xinzo de Limia.
- Monteagudo García, L. (1996): "La religiosidad galaica: estela funeraria romana de Mazarelas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros", *Anuario Brigantino* 19, pp. 11-118.
- Olivares Pedreño, J. C. (2002): *Los dioses de la Hispania céltica*. Biblioteca Archaeologica Hispana 15. Real Academia de la Historia. Universidad de Alicante. Madrid.
- Otero Cerdeira, A. y Otero Janeiro, R. (2000): "La fábrica de papel de Lavandeira y su entorno", *Revista do Centro de Estudos Chamoso Lamas*, nº 2, pp. 113-117.
- Pena Graña, A. (2001): *O berce da bisbarra galega. Territorio político celta na Galicia prerromana e medieval*, traballo DEA da Universidade de Santiago de Compostela.
- Peña Santos, A. y Rey García, J. (1993): "El espacio de la representación. El arte rupestre galaico desde una perspectiva territorial", *Pontevedra. Revista de Estudos Provinciais*, 10, pp. 10-50.
- Rey Castiñeira, J. y Soto-Barreiro, M.J. (2001): "El arte rupestre de Crastoeiro (Mondim de Basto – Portugal) y la problemática de los petroglifos en castros", en A. Dinis: *O povoado da Idade do Ferro do Crastoeiro (Mondim de Basto – Norte de Portugal)*, Cadernos de Arqueología – Monografías 13, pp. 159-200.
- Rodríguez Colmenero, A. (1980): "El culto a los montes entre los Galaico-romanos", *Actas do Seminario de Arqueología do Noroeste peninsular*, vol III, Guimarães. Pp. 21-31.
- Rodríguez Colmenero, A. (1995): *Saxa Scripta (inscripciones en roca)*. *Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre*. A Coruña.
- Rodríguez Colmenero, A. (1995): *Nas faldas do Larouco*. Concello de Cualedro.
- Rodríguez Colmenero, A. (1997): *Aquae Flavia I. Fontes epigráficas da Gallaecia Meridional Interior*. Santiago de Compostela.
- Rodríguez Colmenero, A. (1999): *O Santuário Rupestre Galaico-Romano de Panoias (Vila Real, Portugal)*. *Novas achegas para a sua reinterpretação global*. Vila Real.
- Rodríguez Colmenero, A. (2000): "Deorum Temene. Espacio sagrado y santuarios rupestres en la Gallaecia romana. Un intento de clasificación", *Actas del 1º Congreso de Arqueología Peninsular*, Vol. VI, Arqueología da Antiguidade na Península Ibérica, Oporto, pp. 153-195.
- Sande Lemos, F., Freitas Leite, M., Bettencourt, A. y Azevedo, M. (2003): "O Balneário Pre-Romano de Braga", *Al-Madan*, 12, pp. 43-46.
- Santos Estévez, M. (2001): "Arte rupestre y pisaje de la Prehistoria de Galicia", en *De petroglyphis Gallaeciae*, Centro Studi e museo d'arte Prehistórica, Pinerolo, Italia, pp. 49-57.
- Santos Estévez, M. y García Quintela, M.V. (2002): "Arte rupestre y santuarios", en Castiñeiras González, M. y Díez Platas, F.: *Profano y pagano en el arte gallego, Semata*, vol. 14, Santiago de Compostela, pp. 13-149.
- Taboada Chivite, X. (1965): *O culto das pedras no Noroeste peninsular*, RAG, Santiago de Compostela.
- Taboada Chivite, X. (1980): *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña.
- Tranoy, A. (1981): *La Galice Romaine*. París.
- Vidal Romaní, J. R y Rowland Twidale, C. (1998): *Formas y paisajes graníticos*. Servicio de Publicacións da Universidade da Coruña. A Coruña.