

Alineación arqueoastronómica en A Ferradura (Amoeiro-Ourense)

Archaeoastronomical alignment in A Ferradura (Amoeiro-Ourense-Spain)

Marco V. GARCÍA QUINTELA* y Manuel SANTOS ESTÉVEZ**

* Laboratorio de Formas Culturales. Universidade de Santiago de Compostela. phmarco@usc.es

** Insituto de Estudios Galegos Padre Sarmiento (CSIC). phsantos@usc.es

Recibido: 23-10-2003
Aceptado: 15-03-2004

RESUMEN

Presentamos un fenómeno arqueoastronómico centrado en el solsticio de invierno, novedoso en el contexto arqueológico del Noroeste peninsular. Está atestiguado mediante un petroglifo situado en el interior de un abrigo rocoso natural en un contexto arqueológico que provisionalmente consideramos como un santuario de la Segunda edad del Hierro. El estudio mediante el método comparativo de los dos petroglifos más destacados del santuario nos lleva a proponer que estamos ante la expresión material minimalista de una ideología religiosa que se expresa, con otras formas materiales, en el Estanque Monumental de Bibracte o el Capitolio de Roma. Esta ideología gira en torno a las nociones de tiempo y espacio y relaciona el orden jerárquico de la sociedad con el ritmo de la vida natural presidida por el sol.

PALABRAS CLAVE: *Arqueoastronomía. Cultura castreña. Método comparativo. Religión de la Edad del Hierro. Galicia.*

ABSTRACT

An archaeoastronomical phenomenon around the winter solstice, new in NW Spain archaeology, is presented. The evidence comes from a rock carved inside of a natural rocky outcrop placed in an archaeological context provisionally understood as a sanctuary dated in the Second Iron Age. The study through the comparative method of the two main rock carvings in that sanctuary lead us to think that we are in face to a minimalist material form of the same religious ideology expressed, with other material forms, in the Monumental Pool at Bibracte (Gaul), and in the Capitol at Rome. This ideology turns around ideas about time and space and relates the social hierarchical order with the natural life presided by sun.

KEY WORDS: *Archaeoastronomy. Hillfort culture. Comparative method. Iron Age religion. Galicia.*

SUMARIO 1. Introducción. 2. El contexto arqueológico y natural. 3. La alineación arqueoastronómica y el petroglifo. 4. Elementos de arqueoastronomía en el Hierro europeo. 5. Bosquejo de interpretación.

1. Introducción¹

En este trabajo queremos dar cuenta de lo que nos parece una interesante primicia, pues muestra la existencia en la prehistoria en Galicia de observaciones astronómicas cuidadas. Los estudios sobre astronomía prehistórica no han gozado de un excesivo prestigio entre los arqueólogos a pesar de que ha sido un tema que a menudo presente a modo de someras y vagas alusiones. También son frecuentes las menciones a posibles relaciones entre construcciones megalíticas y los solsticios y equinoccios, pero al menos en el caso gallego, son prácticamente inexistentes los estudios detallados sobre este aspecto. Por otra parte, el citado poco crédito por el que se caracterizan algunos trabajos sobre arqueoastronomía viene dado por un exceso de optimismo a la hora de definir las relaciones entre monumentos arqueológicos y fenómenos astronómicos. Dichos abusos interpretativos se ven reflejados en el establecimiento de vínculos entre la orientación de algunas construcciones y objetos de la bóveda celeste de los que se ignora por completo su importancia y significado en las respectivas sociedades prehistóricas. Posiblemente el monumento que estudiamos en el presente trabajo esté orientado hacia un sinnúmero de astros, constelaciones y fenómenos celestes, pero también es muy probable que la gran mayoría de ellos careciesen de significado para la comunidad que marcó dicho monumento, en todo caso con los conocimientos de los que disponemos no es posible saber demasiado acerca del conocimiento astronómico de las culturas que poblaron Galicia en la prehistoria.

Sin la presencia de documentación escrita o etnográfica no es posible abordar el significado que podría tener, si es que tenía alguno, la estrella Sirio, por poner un ejemplo; pero de lo que es más difícil dudar es acerca de la importancia del astro rey en cualquier sociedad, incluida la nuestra por razones obvias. La medición del tiempo basándose en los movimientos del Sol es un hecho constatado en la mayoría de las culturas conocidas, su desplazamiento aparente por la bóveda celeste se repite cada año y su posición en el cielo permite establecer el comienzo de las estaciones, trascendente tanto en comunidades de cazadores-recolectores como en sociedades campesinas.

También somos conscientes de que una cosa es observar y dar cuenta de un fenómeno como el que tenemos entre manos, otra encontrarle su sentido y

explicación satisfactorios y, una tercera, pensar que el tema queda cerrado. Esto es imposible si consideramos que las observaciones astronómicas nunca son singulares por definición. Una observación implica, en realidad, series de observaciones, y la dedicación a un astro implica la consideración de otros. La dificultad en nuestro caso estriba en averiguar, a partir de un dato en principio aislado, referente a los movimientos del sol en la bóveda celeste, su posible relación con otras observaciones relativas al sol o a otros astros. Por ello, a guisa de conclusión, nos limitaremos a proponer un bosquejo de interpretación cuya provisionalidad y alcance limitado anunciamos desde ahora.

Pero pensamos que tanto la descripción del fenómeno observado como ese avance de interpretación pueden ser útiles en dos direcciones. Primero, como estímulo a nuevas observaciones arqueoastronómicas en otros ámbitos de la Edad del Hierro gallega o peninsular; segundo, como posible elemento de una discusión sobre el (los) sentido(s) de estos curiosos fenómenos.

Comenzaremos nuestro argumento presentado el contexto natural y arqueológico de lo que denominamos como área ritual de la Edad del Hierro de A Ferradura². En segundo lugar ofreceremos la descripción del alineamiento arqueoastronómico aludido y la curiosa relación que presenta con un petroglifo de diseño exclusivo. En tercer lugar propondremos algunos paralelos europeos y peninsulares de nuestra observación. Terminaremos con el anunciado bosquejo de interpretación.

2. El contexto arqueológico y natural

El Chan de A Ferradura es un llano en altura o pequeña meseta, bien delimitada de forma natural por ligeras elevaciones hacia el norte y el este, por su caída casi en vertical sobre el río Barbantiño y con una pendiente más suave hacia el sur en dirección a la confluencia entre los ríos Barbantiño y Miño que domina. Desde el punto de vista de la geografía física se sitúa en el extremo sudoccidental del Chao de Amoeiro, que constituye el límite sudoriental del valle del Barbantiño en la comarca de Maside. Desde el punto de vista de la geografía humana y administrativa está en el término municipal de Amoeiro, parroquia de S. Pedro de Trasalba. Una peculiaridad que ya se ha registrado en otras ocasiones y que se configura como un indicio



Figura 1.- Vista de el Chan da Ferradura desde la cima de la acrópolis del castro de San Cibrán de Las. La flecha izquierda indica el castro de Coto do Castro y la derecha el abrigo rocoso con petroglifo.

bastante fiable para descubrir espacios sagrados prehistóricos es la existencia de un límite administrativo antinatural (Criado Boado *et al.* 1997; Santos Estévez *et al.* 1997; Parcero Oubiña *et al.* 1998).

Esta particularidad se manifiesta en nuestro caso cuando el límite entre los municipios de Punxín y Amoeiro sigue el curso del bajo Barbantiño, pero al llegar a A Ferradura, abandona el curso del río para, salvando un auténtico acantilado, incorporar parte de esa zona de la margen izquierda, que de forma “natural” pertenecería al ayuntamiento de Amoeiro, al ayuntamiento de Punxín. Este hecho tiene consecuencias curiosas, como que sus escasos habitantes (que abandonaron por completo la zona hacia los años 1950 ó 1960 debido a la emigración), a pesar de las incomodidades debidas dada la intrincada orografía, deban atender sus necesidades religiosas en la parroquia de Punxín atravesando el Barbantiño.

Conocemos la existencia de la estación de petroglifos de A Ferradura desde su identificación con motivo de los trabajos de seguimiento arqueológico de la construcción del ramal del gasoducto de Galicia Pontevedra-Ourense efectuadas por el Laboratorio de Arqueoloxía e Formas Culturais del Instituto de Investigaciones Tecnolóxicas de la Universidade de Santiago (Amado Reino *et al.* 1998) obteniendo como resultado la localización de una treintena de rocas con grabados distribuidas en veinte grupos repartidos en un área extensa de unos 0,5 Km². (Fig. 1).

Entre los elementos particularmente significativos teníamos un petroglifo que entre otras decoraciones destacaban unas huellas de pie rebajadas en la roca que hemos interpretado como posibles lugares de investidura de jefes castreños partícipes de la cultura céltica (García y Santos 2000). Hemos tenido ocasión de insistir en esta interpretación gracias a la publicación de otros podomorfos grabados en santuarios rupestres meseteños por parte de L. Benito del Rey y R. Grande del Brío. Destaca el de Peña de Santa María (Iruelos del Mesón Nuevo, Salamanca; Benito y Grande 2000: 123 fig. 55, 125 figs. 66 y 68 – A 13) porque presenta la traza de un falo entre una pareja de pies desnudos. El falo como elemento icónico añadido a huellas de pies, que conocemos en otros lugares, invita a dar como relativamente asegurada la interpretación del acto de toma de posesión del rey o jefe legítimo sobre una roca, como una ceremonia destinada a asegurar la fecundidad mágica de los territorios sometidos a su poder (Santos y García 2000: 19-29).

También hemos dado cuenta de otros elementos del paisaje arqueológico de A Ferradura, como la inscripción rupestre de difícil lectura situada en la cima del castro denominado Coto do Castro, en el límite del área que consideramos, pero sin duda integrada en ella de acuerdo con las observaciones que presentamos (García y Santos 2000: 11 y fig. 9). En las cercanías de esa inscripción, además, se ha encontrado otro petroglifo con forma de serpiente en una localización (cima de un castro) que

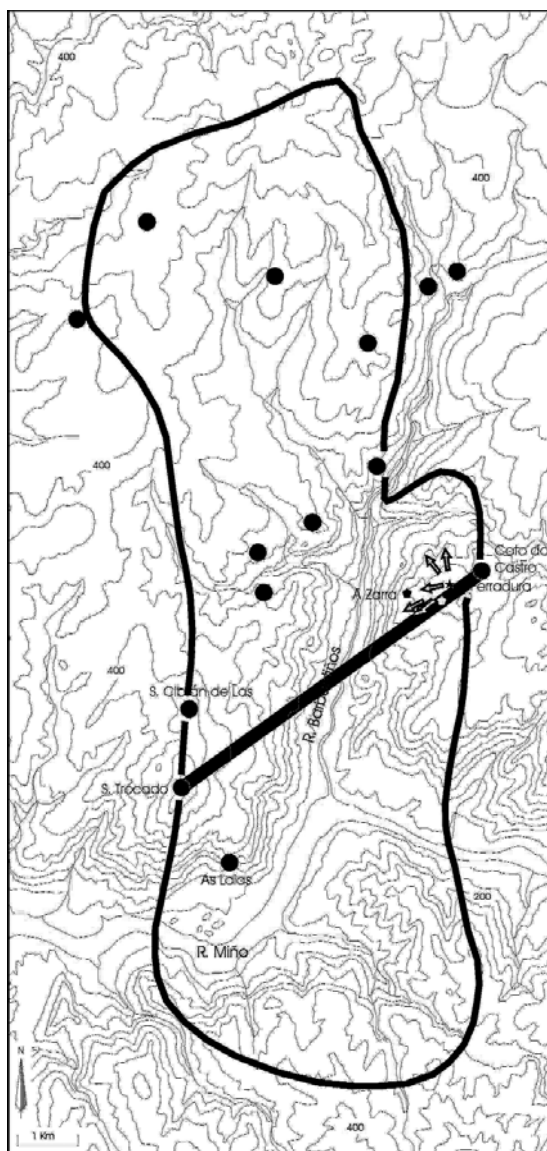


Figura 2.- Paisaje arqueológico de la Edad del Hierro en la confluencia de los ríos Barbantiño y Miño. Los círculos son castros. La estrella indica el petroglifo con podomorfos y las flechas las orientaciones de las huellas de pies. La línea oblonga irregular es el área de visibilidad desde el petroglifo con podomorfos. El círculo opaco indica la posición del abrigo rocoso de O Raposo. La línea recta que une la cima de San Trocado con el Coto do Castro representa la alineación arqueoastronómica observada a la puesta del sol el 21 de diciembre.

tiene paralelos bien conocidos en el ámbito castreño de Galicia, en ocasiones asociados con un rico folclore. Junto a estos elementos arqueológicos, productos de la acción humana, consideramos significativos dos elementos naturales.

En primer lugar, la presencia de un afloramiento rocoso de cuarzo, que se extiende de forma lineal a lo largo de unos 500 metros. Está situado en la línea de ruptura de la pendiente entre el área de A Ferradura (una pequeña meseta, como hemos dicho) y el área dominada por el castro de A Zarra, asentamiento probablemente de la Primera Edad del Hierro (900-500 a.C.), si aplicamos el modelo de emplazamiento propuesto por C. Parceró (2000), en el que han sido localizados tres petroglifos de la Edad del Bronce, y lugar desde donde se produce la mencionada caída casi en vertical hasta el cauce del río Barbantiño. No es este el lugar para explicar el sentido de esta veta de cuarzo, cosa que nos llevaría muy lejos, pero es oportuno indicar su presencia para mostrar la riqueza y concentración de elementos tanto de naturaleza peculiar o particularmente llamativa como más específicamente arqueológicos en un área relativamente reducida.

El otro elemento natural relacionado con la alineación arqueoastronómica identificada, es la particularidad de que el Chan de A Ferradura es el punto dominante sobre la confluencia entre los ríos Barbantiño y Miño (Fig. 2). El carácter sagrado de las confluencias está muy bien atestiguado en la religión céltica y más allá³. Aunque esta información ha de tomarse con cierta cautela dada la frecuencia de las confluencias en el territorio gallego.

En el ámbito peninsular podemos mencionar la utilización religiosa de la topografía de *Emerita Augusta* (Mérida), en la antigua Lusitania. Situada en una confluencia de ríos divinizados el *Ana* y el *Barraeca* (Guadiana y Albarregas actuales) atestiguados en el dintel del mausoleo de un *sevir* augustal de Mérida y relacionados con el teónimo *Revve Anabaraecus*, epíteto compuesto por los nombres de los dos ríos, subrayando su confluencia (Canto *et al.* 1997: 276-82). Otros paralelos destacan en el ámbito céltico europeo.

Uno significativo deriva de una inscripción celto-latina encontrada *in situ* en Verceli (norte de Italia) en las inmediaciones de la confluencia entre el río Sesia (afluente del Po por la izquierda) y el Sesiella, y extramuros con respecto a la población. El texto indica que la piedra donde está inscrito es un mojón limítrofe de un territorio *comvnm deis et hominibvs*, fórmula que traduce el galo TEUOXTONI[O]N, correspondiente a un área destinada al culto (Lejeune 1977: 603-5). Sin salir de Italia un testimonio radicalmente diferente insiste en la misma idea. En efecto, Tolomeo (III, 1) usa

seis confluencias para un total de ocho puntos significativos de los celtas Boyos del Norte de Italia. Desde un punto de vista arqueológico, y refiriéndose a la Galia, podemos remitir a las páginas donde J.-L. Brunaux (1996: 66-8) sistematiza la ubicación de los santuarios galos, muchas veces situados en confluencias. En este contexto es relevante el topónimo céltico “condate”, bien conocido por ejemplo en Lugdunum (Lyon) como sede del altar de las Tres Galias (Wuilleumier 1953: 34, 42).

Esta relación está atestiguada en Galicia a través del topónimo “Condado” cuya etimología podría responder en algunos casos a un céltico *condate* (J. J. Moralejo, comunicación personal). La pertinencia de esta observación es clara, volviendo a nues-

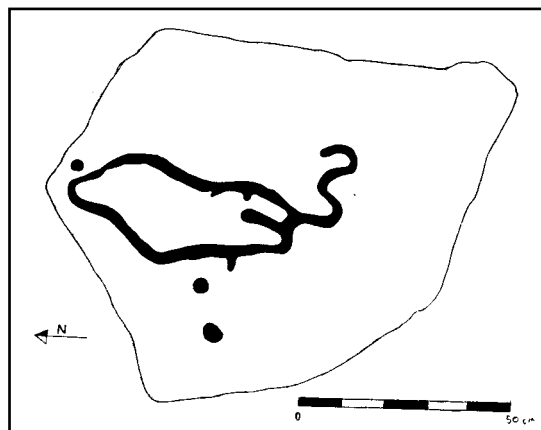


Figura 3.- Calco del petroglifo situado en el abrigo.



Figura 4.- Vista general del abrigo desde el sur.

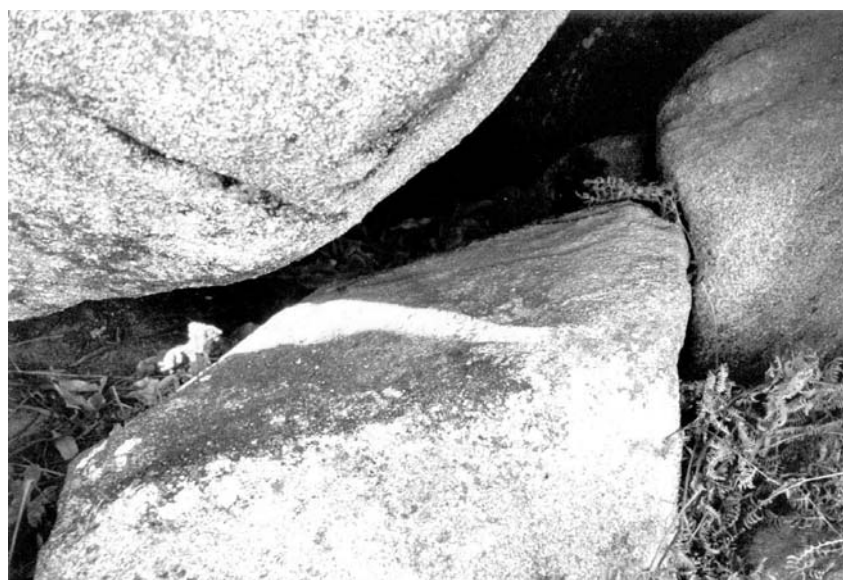


Figura 5.- Relación entre la piedra con el petroglifo iluminado, con la roca situada a su derecha de la que se ha desgajado.

tro tema, si consideramos que a pocos kilómetros de A Ferradura, siguiendo el Miño río abajo, “Condado” es el nombre de una aldea ubicada en la confluencia entre el propio Miño y su afluente el “Deva”, cuya etimología (“la Diosa”) no deja lugar a dudas. Recordemos, como curiosidad, que la localidad donde confluyen el Ganges y el Yamuna citados más arriba (n. 2) se llama *Devprayag* (Biardeau 1981: 443).

3. La alineación arqueoastronómica y el petroglifo

El punto de partida para el descubrimiento de la alineación arqueoastronómica que nos interesa fue

hallazgo de un curioso petroglifo con un diseño sin paralelos conocidos (Fig. 3), situado en el interior de un abrigo rocoso natural conocido como O Raposo (Fig. 4). Dos rasgos llamaron inmediatamente la atención de su descubridor (M.S.E.). En primer lugar el petroglifo estaba orientado hacia una abertura natural del abrigo de forma triangular que apuntaba hacia el Sureste, por lo que sospechó la posibilidad de su orientación hacia la puesta del sol durante el solsticio de invierno. En segundo lugar, la roca donde está grabado el petroglifo formaba parte de una roca mayor de la que se desgajó y desplazó ligeramente la parte grabada para que el motivo diseñado quedase enfrentado a la citada apertura (Fig. 5). Llama la atención el contraste entre esa observación y lo somero de la acción antrópica



Figura 6.- Vista cenital, desde otro de los agujeros que presenta la roca de O Raposo, sobre el petroglifo iluminado.



Figura 7.- El sol, cuando deja de iluminar el petroglifo está inmediatamente sobre la cima de S. Trocado.

que la pone en evidencia. Hablaremos de “minimalismo” para referirnos a ese modo de acción, en el sentido que tiene la palabra en la crítica del arte moderna para identificar corrientes y obras que parten de una renuncia a la complejidad formal a la hora de plasmar físicamente la creación artística pero con un fundamento intelectual sofisticado⁴.

El mismo año del descubrimiento, con motivo de otra visita a la estación de A Ferradura días después de Navidad, se pudo observar que el haz de luz iluminaba muy parcialmente la roca con el grabado. La observación fue incompleta y se efectuó sin medios para registrarla, aunque mostró la necesidad de verificar la intuición inicial. Los días 21 de diciembre de los años 1998, 1999 y 2000 repetimos la visita con los medios necesarios, pero distintas incidencias meteorológicas en el momento de la puesta de sol impidieron la observación. Por el contrario, el 21 de diciembre del año 2001, disfrutamos de un cielo completamente despejado que nos permitió corroborar la intuición inicial sobre la relación entre el petroglifo, la apertura del abrigo, y el ocaso del sol el día del solsticio invernal (Fig. 6) y, al mismo tiempo, llevar a cabo otras observaciones de las que pasamos a dar cuenta.

Lo primero que observamos es que el petroglifo, en efecto, queda iluminado por el sol de manera parcial (la parte baja del petroglifo correspondiente a la figura sinuosa situada en el extremo meridional del diseño) entre las 17 horas y las 17h. y 20 minutos (recordemos que la hora solar es dos horas menos) cuando el sol está cercano a su puesta (a las 18 h.).

Por otro lado, el sol visto desde el abrigo con el petroglifo se pone ligeramente al norte de la cima de S. Trocado. Lugar donde hay un castro de la Primera Edad del Hierro⁵ en cuya cima está una capilla dedicada al santo homónimo que se asocia a un folclore particularmente rico y de indudable arcaísmo recientemente revisado con detalle por L. Castro Pérez⁶. Pero en el momento en que el sol deja de iluminar el petroglifo por la apertura está inmediatamente sobre la cumbre de San Trocado (Fig. 7). Ello nos lleva a pensar que el indicado desplazamiento de la roca sobre la que está grabado el petroglifo se hizo, precisamente, para buscar esa posición.

En tercer lugar observamos algo inesperado. A medida que el sol bajaba hacia la línea del horizonte a la altura de la montaña de San Trocado, la sombra producida por el abrigo rocoso donde está el petroglifo se definía en sentido opuesto. Nada más natural dado que el sol penetra en el abrigo directamente por la apertura triangular. Pero lo que nos llamó la atención fueron dos cosas. Observamos que la sombra apuntaba como una especie de flecha de punta redonda hacia el castro denominado Coto do Castro y que el perfil de dicha sombra coincide de forma bastante precisa con el perfil orográfico del monte Coto do Castro. Además, hacia las 17,30 h. observamos que contemplando el Coto do Castro desde la apertura triangular del abrigo, y con uno de nosotros contemplando esa apertura desde una cierta distancia en dirección al Coto do Castro, se produce una alineación perfecta entre la apertura triangular y la cima del Coto do



Figura 8.- Sombra del abrigo que apunta en dirección al Coto do Castro, obsérvese que el perfil de la sombra es similar al perfil del castro.



Figura 9.- Superposición del calco del petroglifo sobre una foto del horizonte visible hacia el sureste desde el abrigo. Se aprecia la similitud del trazo superior del dibujo con el perfil del horizonte y la semejante posición relativa entre el meandro del Miño y la línea gruesa que limita el diseño del petroglifo hacia la izquierda.

Castro (Fig. 8). Para hacer más espectacular, si cabe, esta observación, sería preciso que el sol tuviese suficiente fuerza lumínica en ese momento como para iluminar el Coto do Castro a través de la apertura del abrigo, pero la distancia entre el abrigo y el Coto do Castro junto con la luz atenuada del atardecer impiden que este hecho sea perceptible.

Es indudable, así pues, que se produce una alineación arqueoastronómica entre el sol minutos antes del ocaso el día del solsticio de invierno, la cima de S. Trocado donde está ubicado un castro y es depositaria de un rico folclore, el abrigo de O Raposo con su apertura que ilumina el petroglifo, y la cima del Coto do Castro, con su petroglifo serpentiforme y su inscripción ilegible. Este es un hecho empírico que cualquier observador podrá verificar a poco que un cielo despejado acompañe su observación. Aunque en todo caso, esta alineación Sol-San Trocado-Abrigo-Coto do Castro no deja de ser un fenómeno natural y no condicionado o marcado artificialmente, por lo que no es posible saber si ello tendría algún significado para la comunidad que realizó el petroglifo en el interior del abrigo y menos aún si no tenemos la completa certeza de que el grabado haya sido ejecutado en la Edad del Hierro.

Llegados a este punto podemos avanzar propuestas: una relativa a la interpretación del motivo representado por el petroglifo, otra segunda sobre la posible datación del conjunto observado.

En cuanto al petroglifo (Fig. 3) llama la atención que, hasta donde sabemos, carece de paralelos en el arte prehistórico gallego. Sin embargo, consideramos posible avanzar la hipótesis de que estamos ante una posible representación topográfica del área donde se ubica el petroglifo, esto es, del valle del bajo Barbantiño en su confluencia con el Miño.

En Galicia se desconocen representaciones topográficas claras, entendiendo el concepto *topografía* en un sentido amplio, es decir, la representación de formas del terreno. Sin embargo se conocen bien las representaciones topográficas del norte de Italia. Podemos destacar en concreto el conocido como *Mapa de Bedolina* en Capo di Ponte (Valcamonica); donde se observan representaciones claras de arquitecturas (interpretadas como graneros, templos, viviendas, etc.). Estas figuras parecen estar acompañadas por diseños que, a juicio de varios investigadores, podrían ser representaciones de campos de cultivo y senderos (Turconi 1997).

En la misma área geográfica se ha planteado la existencia de más representaciones cartográficas pero a nuestro juicio no tan claras como las de Bedolina. (Arca 1995). La importancia que para este trabajo representa el petroglifo de Bedolina es que fue realizado en un momento cronológico similar al del abrigo de O Raposo en A Ferradura, es decir, en la Edad del Hierro y en un marco cultural similar si consideramos que ambas insculturas se sitúan en un ambiente cultural céltico o emparentado con dicha cultura.

Si en el grabado de Bedolina se identifica un probable mapa por la presencia de arquitecturas, caminos y campos de cultivo, en O Raposo la analogía entre el petroglifo y el paisaje es más clara, si cabe, ya que lo supuestamente representado es identificable en la actualidad. En efecto, consideramos significativa la evidente similitud entre las líneas del petroglifo y las líneas maestras del paisaje observado desde la cúspide del abrigo en donde está situado (Fig. 9). La línea sinuosa del extremo meridional del diseño recuerda de manera muy precisa a los meandros del Miño que desde allí son observables, así como la línea que define el contorno del dibujo en su lado occidental se asemeja a la línea de horizonte situada al Oeste. A esta circunstancia hay que añadir que la posición relativa de ambos elementos grabados es la misma que la de los presuntas formas del paisaje que representa. Es necesario resaltar que las formas posiblemente representadas serían los elementos más definitorios del paisaje contemplado desde la estación de A Ferradura y que la manera de reflejarlos sigue los mismos principios generales que los del *mapa* de Bedolina, es decir, los objetos o accidentes naturales se representan de la forma que son más fácilmente identificables: el río en planta y la montaña de perfil y para ello se emplean las líneas esenciales.

Por último, favorece la interpretación topográfica del petroglifo su ubicación en el alineamiento arqueoastronómico detectado. Ese alineamiento, como tal, supone entre otras cosas un trabajo con la noción de espacio. De un espacio que, además, no puede ser neutro pues está condicionado por la acción antrópica y ha de ser, por tanto, un espacio socialmente construido. También cabe subrayar lo que parece ser el carácter redundante de esa acción antrópica⁷.

En efecto, la alineación entre el sol en el momento que va a ponerse el día del solsticio de invierno, con la cima de S. Trocado, el abrigo natu-

ral y el Coto do Castro, es un hecho natural bruto, observable sin ningún tipo de cuestionamiento histórico, antropológico o cultural. También se puede decir que los castros de S. Trocado y de Coto do Castro se levantaron en esos emplazamientos porque son lugares apropiados, al margen de tal o cual disposición con respecto a los movimientos heliacos. Es la acción humana en el abrigo de O Raposo, al mismo tiempo minimalista y redundante, lo que en apariencia da cierto sentido al conjunto. Esa acción es minimalista por lo reducido del esfuerzo, del trabajo necesario para conseguir los efectos buscados. El petroglifo en sí es muy pequeño, de diseño simple y de elaboración poco sofisticada. También es mínimo el desplazamiento de la roca donde está.

Sin embargo, para subrayar desde el punto de vista humano la alineación arqueoastronómica detectada bastaría con una acción (que al menos dejase una huella identificable en la actualidad). En este sentido valdría cualquier grafismo pétreo en el interior o el exterior del abrigo. Quedaría a expensas de los observadores ajenos detectar su eventual relación con la alineación astronómica. Pero la opción seguida fue más sofisticada: se aprovechó la orientación solsticial del orificio triangular para colocar el petroglifo alineado con él y subrayar de esa forma que es el eje espacial formado por la línea entre San Trocado y Coto do Castro lo que se pone de relieve.

Pues bien, es en este contexto de establecimiento de un eje espacial que se sitúa nuestra interpretación del diseño del petroglifo como una representación topográfica de la confluencia del Bajo Barbantiño con el Miño. En efecto, la referencia a ese eje también se produciría mediante la representación de cualquier motivo icónico. La posibilidad de que se trate de una representación espacial establece una relación de homología entre el macrocosmos, esto es, el espacio exterior definido por la alineación arqueoastronómica por encima del valle del Barbantiño y el microcosmos, que es la evocación minimalista de ese espacio en el petroglifo apuntado por el sol en el interior del abrigo.

Resumamos nuestro argumento. La alineación de dos montes y un abrigo rocoso a lo largo de un espacio determinado coincidiendo con el ocaso del sol el día del Solsticio de Invierno es un hecho natural. Como también lo es que el sol ilumine el interior de ese abrigo a través de una apertura natural precisamente ese día y unos pocos días antes y

después. Sobre este hecho natural la acción antrópica es físicamente sencilla, minimalista, pero intelectualmente sofisticada. La ubicación del petroglifo en el interior del abrigo subraya la importancia concedida a la apertura en dirección al ocaso el día del solsticio. El desplazamiento de la roca para buscar una orientación determinada con respecto a la apertura solsticial apunta, precisamente, a dos elementos, el cruce de líneas del petroglifo y la cazoleta inferior. Esta es la parte física y minimalista. La complejidad intelectual deriva del hecho de que el eje espacial externo queda subrayado precisamente por su desdoblamiento en el interior del abrigo y este desdoblamiento sólo adquiere sentido pleno si, como hemos argumentado, el petroglifo consiste en una representación topográfica de la zona. De acuerdo con el fenómeno de redundancia que identificamos.

3.1. Cronología del grabado del abrigo de O Raposo

Partiendo de lo anterior la datación que se puede proponer al petroglifo y al conjunto de las observaciones implícitas en su confección resulta casi evidente, aunque estemos siempre a expensas de nuevos argumentos o hipótesis que nos obliguen a revisar nuestra posición. Consideramos, así pues, que la fecha más probable es la Segunda Edad del Hierro o, en términos absolutos, entre aproximadamente el siglo IV a. de C. y los inicios de los contactos con Roma. ¿Cuáles son nuestros argumentos?

Veámoslos yendo de los más generales a los más concretos:

1. El abrigo y el petroglifo de O Raposo parecen formar parte de una estación de grabados rupestres que casi con toda probabilidad pertenezcan a algún momento de la prehistoria, ya que los pocos grabados de época histórica localizados en la estación son cruces latinas, con una pátina netamente diferente al resto de los grabados.
2. Por otra parte debe descartarse que se trate de grabados paleolíticos, ya que, como es sabido, los motivos más frecuentes en este tipo de arte, y más concretamente en la Península Ibérica son representaciones figurativas, sobre todo de cuadrúpedos.
3. Los motivos que podemos observar en el conjunto de la estación de A Ferradura son cazoletas hemiesféricas y hemicilíndricas, reticu-

lados, podomorfos, herradura y círculos concéntricos. Éstos últimos, fechados habitualmente en la Edad del Bronce, se localizan en su totalidad en el interior del castro de A Zarra en una posición periférica a la estación, razón por la cual no incluimos estos grabados en la misma. Por otra parte, los restantes motivos parecen formar una unidad coherente dentro del llano en altura de A Ferradura. Dichos motivos tanto por su diseño, como por su disposición en los paneles y por su emplazamiento en el paisaje nada tienen que ver con el Estilo de Arte Rupestre Gallego de la Edad del Bronce.

4. Tanto los motivos representados como la disposición de los petroglifos en el área de la estación nos permite definir una estructuración o modelo espacial que se repite en otros conjuntos de arte rupestre en Galicia. Dicha estructuración espacial se define por la disposición de grandes peñascos con cazoletas delimitando un llano en altura, un acceso o entrada a la estación marcado por uno o varios petroglifos con reticulados y/o cruces inscritas y un petroglifo central y complejo en el centro, que en el caso de A Ferradura estaría representado por una roca con al menos 11 figuras de pies, así como cazoletas hemicilíndricas y herraduras (Santos 1998; García y Santos 2000). Dicha estructura espacial la encontramos en estaciones rupestres de Campo Lameiro, en Corme y Lugo. En los cuatro casos pensamos que se trata de conjuntos de grabados de la Edad del Hierro.

5. Uno de los motivos más representativos de este tipo de estaciones son las cruces inscritas y determinadas figuras reticuladas. Este tipo de motivos raramente comparten panel con otros motivos, aunque conocemos dos casos en los que sucede esto. En primer lugar tenemos un petroglifo en Chan da Lagoa (Campo Lameiro), allí una cruz inscrita en un círculo aparece con su perímetro ligeramente deformado ante la presencia de una figura laberintoide de clara adscripción a la Edad del Bronce, por lo cual queda probada la posterioridad de la cruz inscrita⁸. Por otra parte, en el petroglifo de Outeiro do Mar (Pazos de Borbén), existe otro grabado que nos puede poner en la pista sobre una posible fecha *ante quem*, en dicho panel cruces latinas y simples comparten panel con cruces inscritas en círculos, en este caso se aprecia una pátina menos erosionada en el primer caso que

en el segundo. A pesar de aparecer las distintas figuras entremezcladas, en todos los casos las cruces cristianas presentan un surco áspero y cerrado, mientras que el de las cruces inscritas es suave y abierto, lo cual parece indicar que éstas son anteriores a las cruces latinas.

6. En dos de las estaciones que siguen el modelo de la de A Ferradura encontramos trabajos en las rocas que sólo ha sido posible su ejecución con instrumental de la dureza del hierro. En Corme (Ponteceso) existen una serie de cazoletas, que dada su profundidad, tuvieron que haber sido practicadas mediante percusión con instrumental de hierro. Lo mismo podemos afirmar para el caso de los 18 hoyos practicados en una gran laja en Pedra Fita (Lugo). Por lo que si su adscripción cultural es anterior al cristianismo también es cierto que las comunidades que diseñaron estos petroglifos conocían la tecnología en hierro.

7. Debemos añadir los recientes resultados de la excavación del petroglifo con podomorfos en A Ferradura llevada a cabo en el otoño de 2002. En primer lugar fueron localizados los restos de un tosco empedrado situado en la base de la roca, así como una acumulación de cuarzos blancos en un rebaje artificial practicado en el petroglifo y numerosos fragmentos de cuarzos incrustados en las grietas como elementos más destacables. Estos elementos, de posible carácter ritual, difícilmente tienen cabida en el contexto romano o cristianizado, por lo que debemos interpretarlos como un indicio más de su posible carácter prehistórico.

8. Asimismo, durante las labores de limpieza y excavación de dicho petroglifo, se pudo comprobar como una de las grietas de la roca, que había sido trabajada para aumentar su anchura en un momento indeterminado, permite divisar a través de la misma un pequeño segmento del horizonte ocupado en su totalidad por el gran castro de San Cibrán de Las, por lo que se establece una curiosa relación visual –intencionada o no– entre el petroglifo y un destacado enclave de la Edad del Hierro.

Además de estas consideraciones arqueológicas, que apuntan hacia la Edad del Hierro como cronología más probables para la estación de A Ferradura y en concreto para el abrigo de O Raposo, existen otras de índole antropológica e histórica que se orientan en el mismo sentido.

Por un lado, el contexto cultural tiene un sabor céltico. Cosa que no debería chocar a quienes sugieren que en el noroeste peninsular la celtización es tardía y parcial. Por nuestra parte, preferimos constatar nuestra ignorancia respecto a esos detalles. Nos limitamos a identificar algunos elementos de tradición céltica gracias a la utilización del método comparativo. Que, seguidamente, esos elementos sean marginales o axiales, parciales o globales, tempranos o tardíos, son otras tantas cuestiones para las que no tenemos respuesta definida. En cualquier caso, y para el tema que nos interesa, los elementos de cultura céltica son innegables: el valor de la confluencia, la importancia del sol, considerando el hecho de que el dios céltico Lug tiene significativas asociaciones solares (*infra*), la cercanía de los podomorfos sobre los que en todo el mundo céltico se celebran investiduras reales (García y Santos 2000), junto con el hecho de que la realeza en general forma parte del ámbito gobernado por el dios Lug.

Por último, la observación arqueoastronómica no parece ser romana o de influjo romano. Pues aunque los romanos concedían gran importancia al solsticio de invierno para corregir los desajustes de su escasamente práctico calendario de época republicana (Michels 1967: 100), no parece que fuese ese tipo de inquietudes el que se ocuparon de transmitir en el momento de la conquista del Noroeste peninsular ni que impulsasen la talla de petroglifos como el que estamos examinando. También es significativo que los romanos no fijaron la fecha del solsticio de invierno hasta que Julio César la estableció el 25 de diciembre, dedicado a Sol Invicto, lo cual no quiere decir que no tuviesen en cuenta esa fecha con anterioridad, si bien de forma aproximativa (Tille 1899: 73 y 83).

4. Elementos de arqueoastronomía en el Hierro europeo

Antes de entrar en la explicación de la alineación arqueoastronómica descrita en el contexto de A Ferradura conviene repasar algunos elementos de comparación de difícil sistematización para la Edad del Hierro europea, prescindiendo un tanto de las culturas clásicas mediterráneas en la medida que absorben tempranamente los conocimientos astronómicos de las civilizaciones de Oriente Próximo (Toomer 2000, con bibliografía).

Los germanos, por su parte, tampoco nos ayudan pues carecían de un sistema sofisticado de registro del tiempo. También entre ellos subdivisiones del año como son los meses y las semanas se adoptan tardíamente y por influjo mediterráneo formando una curiosa síntesis con su panteón (Tille 1899; Colson 1926: 111-2; Strutynski 1975). Para lo que ahora nos interesa destaca especialmente que los germanos antiguos sólo conocían tres estaciones (primavera, verano e invierno), ignorando todo lo relativo al otoño (Tácito, *Germania*, 26, 4), con lo que ello implica de desinterés por el solsticio invernal (Tille 1899: 74).

Ahora bien, esta apreciación puede ser discutible si tenemos en cuenta una noticia recogida por M.P. Nilsson (1920: 312) según la cual los esquimales ammasulik de Groenlandia determinaban el día más corto del año gracias al destello matutino de Altair. Esta información permite sospechar lo cierto de la alegada ignorancia de procedimientos de observación astronómica de germanos, o de otros pueblos. En efecto, no es que como viejos lectores de *El Pensamiento Salvaje* de C. Lévi-Strauss dudemos de la capacidad de observación de los ammasulik, sorprende, por el contrario, que solo a ellos se les haya ocurrido semejante procedimiento. Volveremos un poco más adelante sobre la determinación de los tropos del sol con ayuda de estrellas fijas.

Pues bien, entre los germanos al norte y las grandes culturas clásicas en el Mediterráneo nos queda el grupo cultural celta como horizonte de referencia. Con respecto a la cuestión de los conocimientos astronómicos efectivos acumulados por estas poblaciones estamos en una situación paradójica. Por un lado sabemos que los sacerdotes célticos, los druidas, eran conocidos por la tradición erudita clásica representada por el filósofo y etnógrafo Posidonio como eficaces observadores de la naturaleza, entre las que figuraban las observaciones astronómicas⁹. Pero, por otro lado, ignoramos cómo operaba la religión que sustentaba esas observaciones proporcionándoles su razón de ser. Esta situación es la causa de que otras expresiones conocidas del saber astronómico de los celtas, en el ámbito arqueológico que ahora nos interesa, difícilmente puedan ir más allá de la mera constatación de su existencia.

Que el estudio de la naturaleza por parte de los druidas incluía la astronomía lo atestigua de forma sobresaliente el calendario de Coligny (Duval y

Pinault 1986; Olmsted 1988; McCluskey 1990; otros aspectos en Lambert 1997: 108-15 y Gaspani y Cernuti 1997: 75-113). Encontrado en 1897, se fecha en el siglo II d. de C. y es de naturaleza luni-solar (esto es, se escribió cuando el calendario por el que se regía el Imperio ya era plenamente solar desde la reforma de Julio César en el 46 a. de C.) Registra formalmente un ciclo de cinco años que implica, para determinadas operaciones, el uso de un ciclo mayor de treinta años, el llamado “saeculum” celta, cuya vigencia ya había destacado Plinio (*NH*, XVI, 249). El calendario de Coligny es un documento tardío y se podría argumentar que los conocimientos que refleja se deben a un ya largo contacto con conocimientos de origen Mediterráneo. Aunque es probable que el mero hecho de su inscripción refleje, más bien, el canto del cisne de una casta sacerdotal decadente, en un mundo cuyos resortes quedan fuera de su control, que abandona su principio fundamental de renuncia a la escritura (César, *BG*, VI, 14, 3) para grabar los últimos desarrollos de su ciencia astronómica.

Para completar la información del calendario de Coligny podemos evocar algunos monumentos de interés arqueoastronómico que muestren cómo las observaciones astronómicas de los celtas eran antiguas y endógenas en su cultura. Podemos considerar, por ejemplo, del Santuario de Libenice, cercano a Praga cuya primera fase de construcción se llevó a cabo en el siglo V a. de C., y en donde su orientación general, así como ciertos postes distribuidos en su interior y una tumba femenina excavada con posterioridad responden, a diferentes observaciones astronómicas relativas al sol y a las estrellas (Lantier 1964; Almagro y Gran-Aymerich 1991: 182, 199 y 201; Gaspani y Cernuti 1997: 115-121). Podemos evocar además la acrópolis del oppidum de Zavist, también en Bohemia, con una peculiar torre triangular en su cima que era un auténtico observatorio astronómico. Sus restos permiten sostener que desde allí podían realizarse distintas observaciones, entre ellas la del solsticio de invierno (Gaspani y Cernuti 1997: 123-4).

Observaciones análogas, basadas sobre todo en la disposición de necrópolis con respecto a diversas orientaciones estelares han sido puestas de relieve por A. Gaspani y S. Cernuti (1997: 143-50; Gaspani 1999: 111-74). En la Península Ibérica contamos con un testimonio en la misma línea que debemos a I. Baquedano y C.M. Escorza (1998), quienes identifican la distribución de las losas fu-

nerarias en la necrópolis del Hierro de La Osera en Ávila con la distribución de las estrellas de la constelación de Orión.

Si pasamos al ámbito de los petroglifos con orientaciones astronómicas podemos citar el estudio que A. Gaspani dedicó a los petroglifos de Pianvalle (Como, Italia). La mayor parte son, posiblemente de la Edad del Bronce, y sobre ellos se estableció un asentamiento de la cultura de Golasca (Gaspani 1999: 178-207). Formando parte del asentamiento, en una roca con petroglifos, destaca la presencia de seis agujeros excavados en una roca, destinados a sostener postes orientados hacia diferentes elementos astronómicos. Más en concreto, dos de esos postes se orientan hacia la salida del sol el solsticio de invierno. Este autor indica, además, el interés de esta dirección en otros lugares de culto en esa época (p. 183).

Otro ámbito en donde se han encontrado huellas del saber astronómico céltico es en cuños monetales que se pueden interpretar como representaciones de cometas, constelaciones y otros fenómenos astronómicos (Gaspani y Cernuti 1997: 129-41). En esta línea, y más cerca de nuestros intereses, podemos destacar la interpretación ofrecida por A. Audin (1962, 1979: 98-101) a uno de los motivos acuñados en el anverso del aureo de Lyon acuñado por Marco Antonio el año 45 a. de C. y que representa al Genio de Lugdunum (probable evocación del propio dios Lug). Se trata de la roca donde esta posada un ave junto al pie derecho del Genio, vista conjuntamente con el globo sobre el que está ese mismo pie del Genio que podría representar un emblema del calendario. Pues bien, en este contexto iconográfico Audin, ayudándose con paralelos griegos de observatorios solares situados en ciertas cumbres, considera que la roca sobre la que se posa el ave sería el *omphalos* de la ciudad de Lugdunum, situado en la cima de la “montaña de luz” que es la actual colina de Fourvière, sede del primitivo foro de la colonia romana. Más en concreto esa roca, asociada a otros dispositivos, como columnas o pilares que marcasen los puntos de giro del sol, sería lo que los griegos denominan un *heliotropion*. Esto es, un dispositivo arquitectónico o natural, más o menos alterado artificialmente que serviría para señalar los cambios (*tropos* en griego) de orientación de los desplazamientos del sol (*helios*), las estaciones en definitiva, en un lugar determinado. Audin construye su razonamiento con ayuda sobre todo de datos helenos, lo que

podría sugerir que dicho heliotropo no sería de tradición gala. Pero, en nuestra opinión, no sería oportuno deducir del procedimiento por el que un investigador actual llega a una interpretación la génesis del propio objeto investigado. Con otras palabras: la tradición clásica nos puede permitir conocer cualquier tema cultural de cualquier pueblo bárbaro, pero ello no quiere decir que tal tema sea de origen clásico, sino que lo conocemos por esa vía, independientemente de su origen.

En todo caso, de entre los paralelos buscados a la disposición arqueoastronómica de A Ferradura, consideramos destacables tres noticias muy diferentes.

Debemos la primera a M. Baudouin, arqueólogo que se ocupó de los petroglifos podomorfos de Francia a principios del siglo XX en una serie de publicaciones que culminaron en un libro publicado en 1914 (que conocemos solo por una interesante reseña de W. Deonna 1915). Pues bien, uno de los podomorfos que examina presenta el talón apuntado hacia el orto solar en el solsticio de invierno (Baudouin 1915: 437) lo que implica necesariamente que la punta de ese pie tallado se dirige hacia el ocaso del sol el día del solsticio de verano. M. Baudouin desarrolla una descripción arqueológica superada –carece de cualquier clase de descripción del contexto arqueológico donde se ubica– y usa una metodología tanto arqueológica como de historia de las religiones obsoleta¹⁰; sin embargo, aunque debemos guardar ciertas reservas, no tenemos porque discutir la exactitud de su observación. Ello nos lleva a destacar la semejanza de esos datos con los de A Ferradura, donde aparecen al mismo tiempo los podomorfos y la alineación solsticial.

La segunda, por el contrario, se conoce con criterios plenamente actuales. Se trata del estanque monumental de Bibracte, capital de la *civitas* gala de los eduos, descubierto y excavado por M. Almagro Gorbea y J. Gran-Aymerich en 1987, y construido inmediatamente después de la conquista (entre los años 40 y 30 a. de C. ¿podemos presumir una intervención en su diseño del druida eduo Diviciaco, aliado y amigo de César?). Su construcción implica, por sus medidas y orientación, el despliegue de importantes conocimientos astronómicos y matemáticos en los que no podemos detenernos y para los que remitimos a la magnífica publicación de sus descubridores. Pero nos interesa señalar que el eje menor del estanque está ajustado con el orto del sol el día del solsticio de invierno

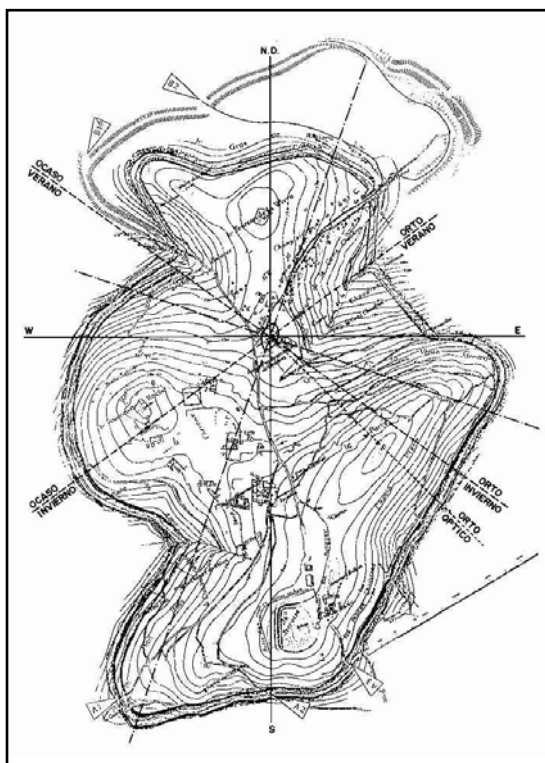


Figura 10.- Plano del oppidum de Bibracte según Almagro, Gran-Aymerich 1991: 159, fig.84. Se indican las orientaciones del estanque monumental. Astronómicamente su eje menor coincide con la línea marcada por el orto solar el solsticio de invierno, topográficamente desde el estanque se observa que ese mismo día el sol sale por el montículo de Le Porrey y se pone por Le Teureau de la Roche, que son también las elevaciones más altas del recinto fortificado.

por el sureste que se prolonga en línea recta hacia el ocaso del sol en el noroeste el día del solsticio de verano (Fig. 10; Almagro y Gran-Aymerich 1991: 158-62). A esta observación se añade otra, llevada a cabo por A. Gaspani y S. Cernuti, según la cual ese mismo eje apunta hacia el lugar de primera visibilidad de la estrella Antares en su orto helíaco, situación astronómica que según estos autores fecha la celebración de Samain y el consiguiente inicio del año céltico (Gaspani y Cernuti 1997: 125-7; cf. Goudineau y Peyre 1993: 40-45).

Otro detalle del estanque de Bibracte nos permite evocar, de nuevo, A Ferradura. En efecto, escriben M. Almagro Gorbea y J. Gran-Aymerich, (1991: 236):

“Pero además, según esta orientación [general del eje menor del estanque], en el ocaso de invierno, el sol sale y se pone por las dos alturas

más destacadas de Bibracte, el Porrey y el Theurot de la Roche, lo que evidencia una preocupación topo-astronómica que puede analizarse en otros detalles en relación con el oppidum”

Es decir, con un arte monumental que contrasta con el minimalismo de A Ferradura, el estanque galo y el petroglifo ourensano están ubicados en el paisaje siguiendo criterios sustancialmente semejantes (aunque, obviamente, no hay nada en A Ferradura comparable con las relaciones matemáticas mostradas por la construcción del estanque).

En tercer lugar podemos destacar una de las aportaciones sustanciales del libro de A. Gaspani y de S. Cernuti (1997: 26-8). Se trata de la posible relación existente entre la observación del orto helíaco de Antares y la celebración de la fiesta de Samain, inicio del año céltico, de Capella y la celebración de Imbolc, de Aldebarán y la conmemoración de Beltaine y de Sirio y las ceremonias de Lugnasad (Gaspani y Cernuti 1997: 29-34, 61-2). Consideran, en todo caso, que la celebración de Samain tiene lugar, también, en un momento preciso en el ciclo lunar. Esto convierte el orto helíaco de Antares en una de las varias referencias astronómicas empleadas en este caso.

Este tema nos lleva, siquiera brevemente, a la ubicación calendárica del sistema celta de cuatro fiestas que, como se sabe, no coinciden con fechas solares significativas, si no que se sitúan en el punto medio entre solsticios y equinoccios. En este contexto, la propuesta de A. Gaspani y S. Cernuti, que situaría esas fiestas en relación con el orto helíaco de determinadas estrellas importantes ha de tenerse en consideración.

Pero estos autores se limitan a considerar ese momento. La limitación que ello implica se pone de relieve si recordamos que los esquimales ammasulik fijaban el solsticio de invierno por la coincidencia del ocaso del sol con la colocación de Altaïr en el firmamento. Ello nos lleva a pensar que otras referencias podrían ser significativas.

Es en este contexto que se entiende una información que debemos al profesor José Ángel Docobo Duránte, director de Observatorio de Astronomía de la Universidad de Santiago, que nos ha ayudado a formular la parte astronómica de nuestra peripecia. Nos pusimos en contacto con él, tras el fracaso de la observación del 21 de diciembre del 2000, para preguntarle si con ayuda de modelos matemáticos podíamos verificar la orientación solsticial de nuestro petroglifo y de la apertura

triangular del abrigo teniendo en cuenta las alturas relativas de éste y de la línea del horizonte. Pues bien, entre otras cosas nos dijo que la apertura de O Raposo que nos interesa debería coincidir con el lugar donde Antares se oculta en el horizonte todos los días, bien que a horas diferentes a lo largo del año. Era la primera vez que oíamos el nombre de dicha estrella. Para ser más precisos: no recordábamos en aquel momento que los nombres de los caballos árabes de la cuadriga de Ben Hur llevan nombres de estrellas y que el primero que presenta su propietario a Judá Ben Hur es, precisamente, Antares.

Ahora bien, este dato podría ser fundamental desde un punto de vista socio-religioso, pues permite conocer con precisión en cualquier época del año el lugar del ocaso del Sol el solsticio de invierno en un arco importante del hemisferio norte. Además, se trata de un tipo de conocimiento que pueden llevar fácilmente consigo poblaciones migratorias y que, eventualmente, les permite establecer lugares de culto de acuerdo con sus creencias ¡sin esperar que esté despejado el horizonte del atardecer el día del solsticio! Desde un punto de vista más práctico e inmediato: los artífices del petroglifo y del desplazamiento de la roca donde se ubica tampoco tendrían que esperar al buen tiempo de un día determinado de invierno para lograr la colocación precisa de su obra. Bastaría con conocer ese detalle relativo a Antares.

Así pues, por un lado, el orto heliaco de esta estrella ayuda a fijar el inicio del año céltico y la celebración de Samain (siempre de acuerdo con la hipótesis de Gaspani y Cernuti) y, por otro, su ocultamiento cotidiano por el horizonte del sudoeste fija el lugar de puesta del sol en el solsticio de invierno. Las evoluciones de Antares constituyen, pues, un determinante mayor del calendario religioso céltico y en A Ferradura contamos con un innegable testimonio de este hecho.

5. Bosquejo de interpretación

Partiremos de tres hechos que no están directamente atestiguados en A Ferradura pero sugerimos que su presencia en el ambiente en el mundo castreño prerromano era significativa, por lo tanto puede sugerirse su presencia indirecta o latente en nuestro caso para orientar nuestra propuesta de interpretación.

En primer lugar, las poblaciones castreñas del Noroeste peninsular celebraban asambleas consistentes en una mezcla de elementos religiosos, políticos y sociales. El epíteto *Oenaego* que lleva el dios *Coso* en un exvoto usado como pila de agua bendita en la capilla de San Roque, en Torres de Nogueira, San Mamede de Seavia, Coristanco (A Coruña) (Pereira 1991: n° 68), se relaciona directamente con la palabra *oenach* que designa comúnmente las asambleas de la Irlanda céltica. También se ha sugerido que parte de la descripción etnográfica que ofrece Estrabón (III, 3, 7) con respecto a las poblaciones conocidas en el momento de la expedición de D. Junio Bruto por el Noroeste (137 a. de C., llegando hasta el Miño), puede derivar de la observación directa de alguna forma de asamblea (García Quintela, en prensa a).

En segundo lugar, las cuatro grandes fiestas celtas no son “solares” (Le Roux y Guyonvarc’h 1995). Con todo, el solsticio de invierno tiene un indudable relieve en el mundo céltico a través de un rito peculiar: la caza del reyezuelo. La caza de esa avecilla, se celebraba (y todavía perdura en algunos casos) hasta entrado el siglo XX en diferentes días de las fechas navideñas, para celebrar la venida del nuevo año y como augurio de prosperidad en numerosos lugares de Europa de claro fondo céltico¹¹. Además, en unos pocos lugares, Brest y Carcasona (en Francia) y Vilanova de Lourenzá (al norte de la provincia de Lugo), el rito se practicaba integrado en una compleja simbología socio-política, en la que establecía el lugar de las autoridades legítimas en relación con sus inferiores, así como las obligaciones (fiscales, pero también se despliegan ritos de sumisión simbólica a los jefes) a que estos se sometían para el año en curso. La semejanza formal de la fiesta en estos casos, junto a la distancia geográfica entre los lugares citados, y las fechas y testimonios diversos que atestiguan la celebración, dan fe de su antigüedad y de que los rasgos sociopolíticos que comporta son también extremadamente antiguos. También es significativo en este contexto, que Llew, la versión galesa del dios Lug, inicia su andadura social, recibe su nombre, precisamente en el momento que da caza a un reyezuelo. Aunque el *Mathbinogi* de Math, donde se recoge este episodio, no ofrece indicaciones temporales, es imposible no relacionar el rito pancéltico de caza solsticial del reyezuelo con este episodio clave de la vida del dios.

En tercer lugar debemos ocuparnos del dios céltico Lug, que es especialmente complejo y ha

recibido toda una batería de aportaciones bibliográficas recientes que ponen de relieve sus múltiples facetas. Una de las ideas que se impone poco a poco es que con Lug no es posible limitarse al examen de las menciones explícitas (que obviamente siempre es necesario registrar), ya que la pluralidad de sus funciones y la persistencia de sus atributos y rasgos mitológicos pueden presentarse sobre una variedad de documentos casi ilimitada (enclaves naturales, iconografía, hagiografía cristiana, teonimia indígena-romana, culto imperial y, obviamente, los textos mitológicos irlandeses y galeses que siempre son los referentes). En este sentido en el Noroeste de la Península Ibérica, además de las inscripciones de Lugo que lo mencionan (Ares 1972; Arias *et al.* 1977: 87-9), hemos de recordar otras huellas de su presencia en la onomástica, etnonimia y toponimia (Sagredo y Hernández 1996), o en representaciones figuradas.

El problema que presentan estas últimas es que, ciertamente, siempre estaremos al albur de lo acertado de la interpretación. Esto ocurre, por ejemplo, con el llamado “colosso de Guimarães”, conservado hasta hace poco en el jardín del museo arqueológico y últimamente desplazado a un parque público de la ciudad, pero encontrado en la cima de un monte denominado Pedralva. El nombre del lugar del hallazgo recuerda el del santuario de Lug en Peñalba de Villastar (Teruel), la representación monumental evoca la estatua del Mercurio (= Lug) de los arvernos de que nos habla Plinio (XXXIV, 45; cf. Marco 2001), al tiempo que la escultura de Guimarães destaca, junto al gran sexo, su mano derecha. Este detalle nos lleva a traer a colación un curioso petroglifo recientemente encontrado en Corme (Mañana y Santos 2002): en un abrigo rocoso natural hay una especie de asiento, también natural, pero al sentarse en ese lugar las manos quedan en una posición en donde líneas grabadas sobre la roca prolongan la longitud de los dedos, (Fig.11). Pues bien, la mano larga es, precisamente, uno de los atributos característicos de Lug en el mundo céltico y, más en general, de muchos gobernantes especialmente poderosos en la antigüedad (Krappe 1931; Gricourt y Hollard 1997a, 1997b; Zimmer, en prensa).

De manera muy especial Lug es un dios solar y luminoso. La etimología de su nombre lo relaciona con la luz, además sus epifanías en las asambleas de Irlanda subrayan su blancura, su brillo y muy especialmente su aparición siguiendo el curso del

Sol. Como dios politécnico expresa su multifuncionalidad a través de la ambigüedad: es viejo y joven, cojo y tuerto, hombre y mujer, blanco pero se asocia con el negro cuervo (García Quintela, en prensa b). Es, por tanto, el dios de los cambios y las mutaciones. Pero de una forma muy particular, debido a sus asociaciones solares, es el dios de los cambios relacionados con el Sol, semejante en ello al indio Saviatar. Lug no es el sol propiamente dicho (no es un Helios), sino su impulsor –a la manera que en la mitología griega Apolo es solar pero no se confunde con Helios. En este sentido Lug es el dios causante de la aparición cotidiana del sol y de los cambios en sus tropos celestes (Krappe 1931: 103-5; Gricourt y Hollard 1997a: 238-239).

Ahora bien, como decíamos, nada de todo esto se atestigua en A Ferradura. No tenemos constancia de la celebración de una asamblea, aunque el lugar tiene condiciones para facilitar la reunión de un elevado número de personas y, en particular, en torno a las rocas de A Ferradura, con sus podomorfos, y O Raposo con su petroglifo orientado al solsticio invernal. Tampoco tenemos atestiguada la caza del reyezuelo, pero no hace falta insistir sobre el relieve especial que en A Ferradura tuvo el solsticio de invierno. Como también ignoramos eventuales dedicatorias a Lug en la zona, pero el relieve de los fenómenos solares es patente.

Hemos de recordar, por otra parte, que los petroglifos de A Ferradura se inscriben en un contexto religioso complejo.

En efecto, las ya mencionadas romerías del 15 de mayo a San Trocado se parecen al mito irlandés sobre la *Fundación del Dominio de Tara*, donde a partir de la instauración en Uisnech de la piedra onfálica de Irlanda se delimitan sus cuatro provincias principales (Rees 1961: 122-45). Una situación análoga se produce en ciertos repartos tradicionales de Vizcaya (Caro Baroja 2000: 93-4 y, de otra forma, 228), cuya posible existencia en la antigüedad peninsular prerromana puede sugerir que estamos ante un fenómeno tal vez de herencia céltica (García Quintela 1999: 147-56).

También podemos recordar, en la antigüedad, la frecuente ubicación de determinados santuarios (que pueden evolucionar en *oppida*) en puntos fronterizos frecuentados por pobladores de dos o tres *civitates*. En concreto Le Donón en Alsacia estaba compartido por mediomáticos, tribocos y leucos (Hatt 1989: 212), por su parte Lugdunum/Lyon estaba en la frontera entre segusiavos, alobrogos y

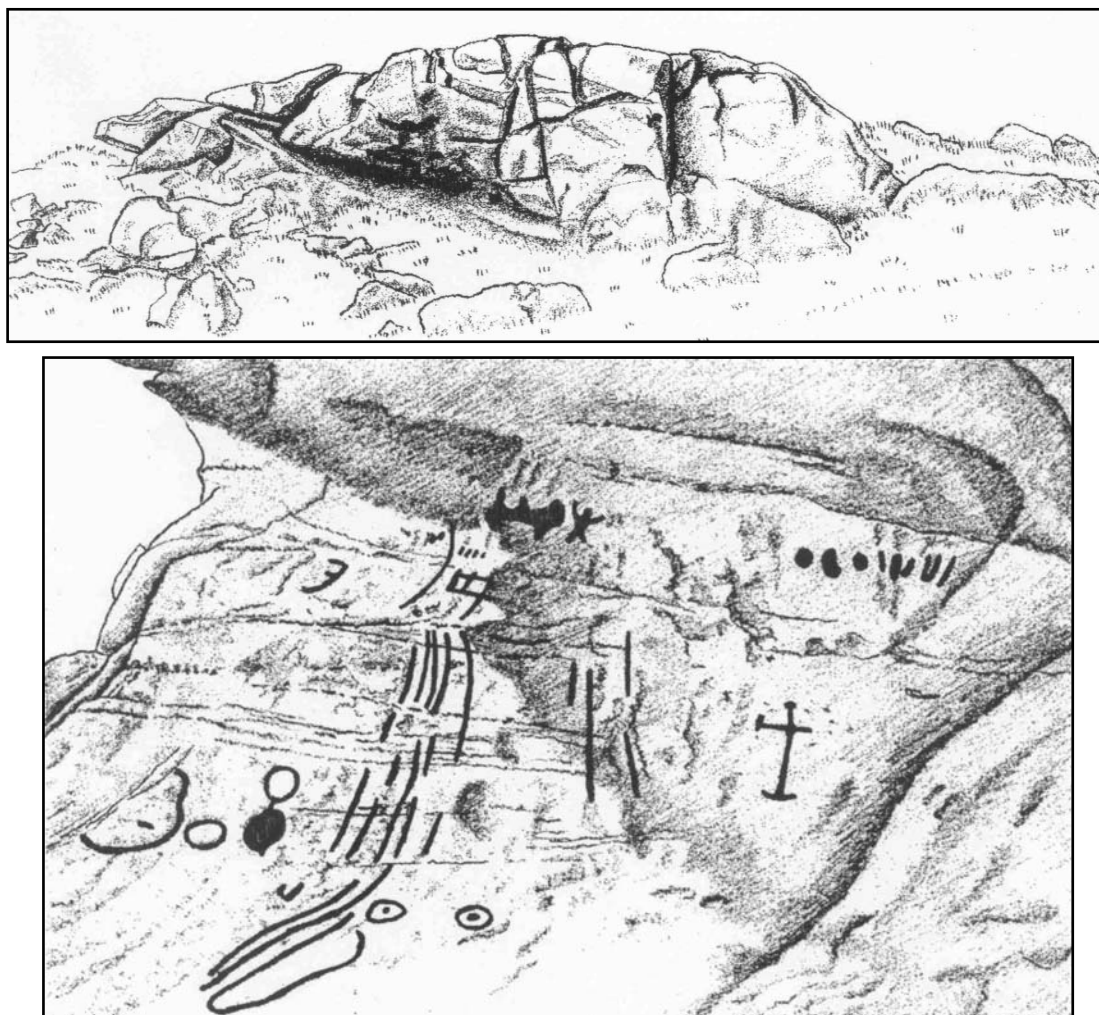


Figura 11.- A. Vista general del abrigo de Corme que contiene petroglifos. B. Vista del asiento natural con líneas en el lugar natural de colocación de los dedos.

ambarros (Audin 1979: 34, 43; y la visión general de Brunaux 1996: 67-8).

Por otra parte, conocemos dos inscripciones de San Cibrán de Las, una dedicada a Bandua Lansbricae (Castro Pérez 2001: 109, recoge y comenta la bibliografía), otra ubicada in situ en una roca sin tallar junto a la parte de la muralla de la acrópolis del castro que recorre la cresta montañosa donde se ubica el asentamiento, dice simplemente *IOVI* con una grafía clara pero de sabor indígena (Fig. 12). Por último recordemos el ya mencionado epígrafe rupestre ilegible del Coto do Castro, junto a A Ferradura.

Nos resulta imposible convertir en un sistema esta serie heteróclita de fragmentos de actividad religiosa en la zona. Es probable, además, que ca-

rentes de mitos explicativos la situación deba seguir así para siempre. Pues aunque esperamos, con un poco de fortuna y tiempo, aclarar algunos otros de esos fragmentos, el sistema como tal, insistimos, permanecerá entre brumas. Imaginemos, por un momento, cómo interpretaría su registro arqueológico cualquier arqueólogo clásico trabajando en una ciudad del Peloponeso sin ayuda de Pausanias y conociendo la religión griega a través de lo que de ella dicen fuentes latinas: tendría fragmentos de actividad religiosa cuyo carácter sistémico podría intuir, pero poco más.

¿Qué podemos decir, en estas condiciones, sobre A Ferradura? Si partimos de los dos petroglifos principales, la roca con podomorfos y el observatorio solsticial o heliotropo (retomamos el término



Figura 12.- Inscripción rupestre de la cima de la acrópolis de S. Cibrán de Las, desde donde se tomó la foto de la Fig. 1. Se lee IOVI con claridad.

que A. Audin aplicó en su estudio del *aureus* de Marco Antonio), nos hallamos ante dos situaciones simbólicas, religiosas y sociales diferentes pero con cruces significativos.

Hemos interpretado la roca con los podomorfos como el lugar de investidura de un jefe local que hipotéticamente podría extender su poder por todo valle del Bajo Barbantiño y probablemente tenía su residencia en el gran castro de S. Cibrán de Las. La ceremonia, consistente en poner sus pies sobre las huellas de la roca, tenía por objeto garantizar la fecundidad mágica de sus tierras. La visibilidad amplia desde la roca es coextensiva, al menos simbólicamente, con la amplitud del dominio del jefe investido. Por último, la renovación de la ceremonia con motivo de cada nueva investidura garantizaría, desde el punto de vista humano, la renovación de la prosperidad generalizada a lo largo del tiempo.

Pero los hombres no están solos. La soberanía y la realeza quedan en la religión céltica en el ámbito de Lug. Lugnasad (= asamblea de Lug) es la fiesta céltica de la realeza de probable celebración pancéltica (García Quintela, en prensa a). Por lo tanto consideramos que la ceremonia antropocéntrica que se celebra en los podomorfos tiene su correlato teocéntrico en el heliotropo.

En efecto, allí la renovación ya no depende de incidentes en la sucesión de las jefaturas de la tribu, sino que está exclusivamente en manos de los dioses (el dios) cuya epifanía se produce en el santuario (el conjunto de A Ferradura) mediante los tropos del Sol. El Sol, tiene el día de su camino celeste sobre la tierra más breve como el día de su renacimiento (recordemos el Sol Invicto de los ro-

manos). La muerte simbólica del Sol representa, al mismo tiempo, la progresiva reanudación del ciclo de la prosperidad sobre la tierra que depende del astro. La caza del reyezuelo, como decíamos, subraya ceremonialmente este acontecimiento y, en algunos lugares, entre ellos Vilanova de Lourenzá, la renovación del orden natural corre pareja con la renovación de orden y de las jerarquías sociales.

Se detectan, pues, ecos, referencias cruzadas, entre los podomorfos y el heliotropo. Mas orientado hacia los hombres el primero, precisa una sanción divina; más orientado hacia los dioses el segundo, tiene un efecto visible y práctico en el bienestar de los hombres. El territorio visible desde los podomorfos es, tal vez, el mismo territorio que está representado en el petroglifo de O Raposo y Lug, manifestándose a través del jefe o rey legítimo, o a través del Sol, es el garante último y simultáneo del orden social y del orden natural y de su renovación.

Finalmente, desde la roca de los podomorfos se produce una aprehensión del espacio en momentos irregularmente repartidos a lo largo del tiempo, definidos por la secuencia aleatoria de las ceremonias de investidura. Mientras que desde la roca del heliotropo se detecta la regularidad del tiempo natural (divino) que permite la vida humana en el espacio. Los petroglifos de A Ferradura, pues, representan una reflexión simbólica sobre las nociones de tiempo y espacio. Esto es, sobre las condiciones elementales que permiten el desenvolvimiento ordinario de la vida humana. Pero nosotros, con los datos disponibles, sólo podemos percibir esa realidad con una abstracción que sin duda nunca existió como tal en la protohistoria.

Desconocemos, y desconoceremos por siempre, los mitos y leyendas a través de los cuales los habitantes en la Edad del Hierro del Bajo Barbantiño expresaban esas nociones. Desconocemos incluso, o es discutible, la forma que en panteón céltico asumieron los dioses que G. Dumézil (1986, 1999) ha llamado “soberanos menores”. Éstos se manifiestan, en la India, como Bhaga, el distribuidor de bienes, de *res extensa* en definitiva, y Aryaman, el representante de la sociedad, en Roma como *Terminus*, el límite espacial, y *Juventas*, la renovación de los jóvenes romanos a lo largo del tiempo. En definitiva, tiempo y espacio tienen su lugar solidario en las especulaciones mitológicas y es legítimo considerar su presencia en nuestro caso. En Roma *Terminus* y *Juventas* están en el Ca-

pitolio ocupando dos pequeñas capillas del templo de Júpiter. En A Ferradura el tiempo y el espacio están separados pero al mismo tiempo relacionados con Júpiter: pues este es el dios mencionado en la tosca (por indígena) inscripción de la acrópolis de San Cibrán de Las, en línea de visibilidad directa con A Ferradura.

Sigamos observando la topografía religiosa del Capitolio en Roma. En las inmediaciones del templo de Júpiter estaba el *auguraculum* del Arx que destaca entre los tres *auguracula* romanos porque formaba parte de una alineación arqueoastronómica. En efecto, el augur ubicado allí al alba del solsticio de Invierno podía observar cómo el sol se levantaba por los montes Albanos. La importancia del hecho está atestiguada porque en un momento dado se derribaron casas sobre la colina del monte Celio que impedían su correcta observación (Cicerón, *Sobre los deberes*, 3, 66). El otro extremo de la alineación, los montes Albanos, eran el lugar de agregación religiosa de la Liga Latina. Ahora bien, la observación de este eje no es única pues implica otros relacionados con los puntos cardinales y los tropos del sol y existen testimonios arcaicos tanto arqueológicos como textuales sobre la forma de los *auguracula* y el proceder de los augures en ellos (Carandini 2000: 119-134; Carandini y Capelli 2000: 256 y 271; también Magdelain 1990; y Tito Livio I, 18, 6-10 con el comentario de Linderski 1986: 2256-96).

¿Pudieron introducir los romanos en nuestra zona esta clase de especulaciones religiosas tan profundamente suyas? No podemos descartar la idea, sobre todo mientras los trabajos arqueológicos actualmente en curso tanto en S. Cibrán de Las como en A Ferradura no proporcionen un marco cronológico seguro. Pero también podemos sugerir que parece poco probable que la punta de lanza de la romanización en la comarca fuese una parte de las sofisticadas prácticas augurales romanas. Por otra parte el pormenorizado análisis que D. Laurent (1990) ha llevado a cabo de la *troménie* de Locronan en la Bretaña francesa, muestra como un rito folclórico cuya celebración está atestiguada desde el siglo XV, se explica considerando las peculiaridades en la organización del tiempo que revela el calendario de Coligny y su adaptación al espacio mediante el establecimiento del camino seguido por los romeros que celebran la fiesta de Locronan.

Por otra parte, existen en el registro arqueológico del Noroeste de la Península indicios de que

estaban vigentes concepciones similares. Cuando completemos su estudio esperamos mostrar que la situación que describimos para A Ferradura no es única, si consideramos su fundamento ideológico. En todo caso, el testimonio de A Ferradura destaca porque proporciona la prueba arqueológica irrefutable de la existencia de esas especulaciones en la protohistoria del Noroeste y revela el interés de la consideración rigurosa de datos comparativos para comprenderlas.

Estos datos indican, en definitiva, que especulaciones sofisticadas y duraderas sobre la relación entre tiempo y espacio son tan romanas como célticas y, por lo tanto, indoeuropeas o, al menos, europeas muy antiguas. Por ello sugerimos que es posible o legítimo comprender una forma particular de esas especulaciones en la configuración ideológica que sustenta el grabado de los petroglifos de A Ferradura. Aunque seamos plenamente conscientes de lo limitado de nuestro conocimiento.

En efecto ¿es pertinente Lug o Júpiter cuando explicamos estos petroglifos? La pregunta es mala. Lug es la hipótesis que nos ayuda a explicar, desde un punto de vista indígena, el sentido religioso de A Ferradura. Júpiter es la realidad del teónimo que los pobladores del castro central de la zona inscribieron en su "Capitolio" cuando conocieron a los romanos y, con ellos, la propia escritura. Lug, en la religión céltica tiene asociaciones con la realeza, el Sol y las asambleas, y, a través de eso, con el tiempo y el espacio, realidades todas ellas presentes en A Ferradura. Júpiter se asocia en el Capitolio romano con las nociones de Espacio y Tiempo. Incluso podríamos decir que Lug y Júpiter nos sirven sobre todo como operadores intelectuales para interpretar los petroglifos de A Ferradura, independientemente de la eventual realidad del culto que hayan podido recibir en la zona en época castreña. Esto es tan cierto y evidente que muy bien podríamos haber seguido otros caminos. Por ejemplo, J. Gonda explica que la literatura védica identifica el universo con Prajapati, el año, pues ambos son los aspectos temporal y espacial de la totalidad y son, virtualmente equivalentes y, por así decirlo, intercambiables (Gonda 1984: 65).

Por que la realidad sigue siendo que nada de todo esto nos permite conocer aspectos concretos de Lug y cómo recibía culto en la confluencia del Barbantiño y el Miño. Ni cómo percibían los pobladores locales las novedades religiosas traídas por los romanos. Una vez más, solo tenemos fragmentos

de una vida religiosa compleja con ayuda de los cuales hemos intentado un bosquejo de interpretación del Santuario castreño de A Ferradura. Tal vez tan frágil y provisional como los breves minutos que precisó el sol el 21 de diciembre del 2001 para

manifestarse en todo su esplendor sobre la cima de S. Trocado iluminando, a través de una breve hendidura, un diseño minimalista y, al mismo tiempo, dar forma más consistente a una sombra que apuntaba a los dioses de la cima del Coto do Castro.

NOTAS

1. Se pueden ver imágenes que completan este artículo, con enunciados en versión inglesa bajo el título *From Rock Carvings to Weltanschauung in A Ferradura*, en el sitio: <http://www-gtarpa.usc.es/publicaciones/>

2. La aplicación de los métodos tradicionales a este tipo de enclaves tiene dos muestras con conclusiones diferentes en G. Alföldy (1997), resaltando la romanidad del santuario, y A. Rodríguez Colmenero (1999), destacando el peso de la tradición indígena. Se centra más en una perspectiva de historia de las religiones F. Marco (1993a 1993b, 1996).

Nuestra propuesta de una arqueología (en el doble sentido de la palabra como estudio histórico sobre restos materiales y como discurso antiguo) de la larga duración tiene avances en trabajos ya publicados o en prensa centrados en el área de Campo Lameiro (Santos *et al.* 1997; Parcero *et al.* 1998) M. García y M. Santos (2000) de título explícito (prolongado en Santos y García 2000). Véase también M. García Quintela sobre la fundación de Lucus Augusti (en prensa a) y sobre la definición de los santuarios costeros (en prensa b).

3. En la India los *Tirthas* son lugares de descenso hacia el curso de agua, destacando los situados en las confluencias, pues unen las virtudes de dos ríos y se asocian con serpientes divinas del subsuelo, *Naga* (Autran 1946: 43-93). Uno de los lugares más santos de toda la India es la confluencia del blanco Ganges con el negro Yamuna, esta confluencia está representada frecuentemente en los dinteles de las puertas de los santuarios hindúes (Viennot 1964; Biardeau 1981; Malamoud 2002: 151-52). En Grecia Circe dice a Odiseo que se sitúe en la confluencia del Aquerón y el Cocito para desplegar el rito que le permitirá comunicarse con los muertos (*Odisea*, 10, 513-5). La epopeya griega presenta una curiosa analogía con el paraje de A Ferradura: el poeta afirma (*Odisea*, 22, 11-14) que las almas de los pretendientes camino del Hades pasan junto a las puertas del Sol. É. Janssens (1961), ha estudiado la relación entre esta topografía infernal con el paisaje de Leucade, la isla Blanca.

4. (Batchelor 1999; *Minimal Maximal* 1999). Un ejemplo de paisaje natural transformado por obras de arte, algunas “minimalistas” es la llamada “Isla de las Esculturas” en Pontevedra. Otras perspectivas del arte moderno y de su crítica y estudio, como puede ser el *land art*, pueden proporcionar un marco conceptual y de reflexión válidos para comprender determinados aspectos de los paisajes culturales prehistóricos, aunque solo sea como suministro de metáforas y conceptos en torno a la obra artística trabajados con una ambición intelectual que dista de ser frecuente entre arqueólogos o historiadores. Desde nuestro punto de vista este es un camino que merece una exploración rigurosa.

5. Según la cronología relativa establecida por C. Parcero (2000, 2001) para los castros de la Edad del Hierro en Galicia. En este caso, además, se han localizado en S. Trocado restos cerámicos del Bronce Final (Castro Pérez 2001: 234 n. 159).

6. (Castro Pérez 2001: 219-72). El 15 de mayo suben los habitantes de las cuatro parroquias que comparten la ermita (Las, Laias, Eiras y Ourantes), celebrándose un rito de delimitación de sus respectivos territorios. Nos interesa también la noticia incompleta que ofrece F. López Cuevillas (1958: 143): “non hai aínda moitos anos que Ramón Otero Pedrayo, nun día do mes de maio, asistía dende o balcón de pedra do seu pazo á procesión de catro parroquias, que cas suas bandeiras de coores gabeaban polas duras encostas dun monte, esquencidas dos seus antergos castrexos, mais obedecendo ós mandados do seu espírito”. Un detalle anecdótico añade sabor a esta noticia. El pazo de Otero Pedrayo, está en la misma parroquia de Trasalba que A Ferradura (aproximadamente a un km.) y tiene una ubicación sobre el valle semejante.

7. Hemos aludido a una redundancia análoga en nuestro estudio del petroglifo de Peña de Santa María, con su asociación de los pies descalzos con la figuración de un falo (Santos, y García 2000: 19-29). Recordemos que la redundancia o la repetición de motivos es una de las características formales de determinadas creaciones que se encuadran en el minimalismo.

8. Contra esto se podría argumentar que no sabemos si la posterioridad de la cruz inscrita es de unas horas o de unos siglos, pero es necesario aclarar que ambos motivos pertenecen a estilos distintos, diseñados bajo unas coordenadas culturales diferentes, por lo que no sería tan importante preguntarse por el tiempo exacto que ha transcurrido entre la ejecución de ambas figuras, ya que entre ellas existe un nítido cambio cultural.

Sobre la definición de los estilos de la Edad del Bronce y de la Edad del Hierro existe un trabajo en curso: *Petroglifos y Paisaje Social en la Prehistoria Reciente del Noroeste Peninsular*, tesis doctoral a finalizar en 2003.

9. Los textos más explícitos son Diodoro V, 31 (su fuente es Posidonio de Apamea), con la famosa ecuación druida/filósofo que implica en el término griego una dedicación al conocimiento de la naturaleza, y sobre todo César, *BG*, VI, 14. Observaciones útiles y fuentes comentadas en Marco 2001b; otras fuentes en Gaspani y Cernuti 1997: 12-20. Es lamentable que este libro que pretende sistematizar datos de difícil acceso para legos en astronomía tenga algunas deficiencias notables. Así, el tratamiento de las fuentes clásicas es muy crédulo, desconoce la existencia de una pose filobábara en determinadas corrientes intelectuales de la antigüedad que se refleja en una, más que sobre valoración, percepción errónea del verdadero saber de los druidas. En otro orden de cosas, utilizan programas de simulación astronómica cuyas características técnicas, virtudes y eventuales limitaciones no describen. Cambiando de tema, los gráficos que presentan, tanto de configuraciones celestes como de elementos arqueológicos han de creerse bajo palabra y, aquí y allá, aparecen dibujos de menhires que nada tienen que ver con el argumento. También manifiestan desconocer temas básicos de historia de las religiones y la bibliografía que aportan es exclusivamente de divulgación sobre los celtas en general y en lengua italiana. Los autores son investigadores en el Observatorio Astronómico de Brera, Milán, y hemos de concederles, en nuestra ignorancia, el beneficio de la duda en las explicaciones que ofrecen sobre los fundamentos astronómicos y matemáticos de textos como el calendario de Coligny, o de ciertos monumentos arqueológicos. Pero sería deseable que una próxima edición de su trabajo proporcionase al lector curioso más pruebas y menos exigencia de fe ciega en lo que dicen, y ello sin dejar de mantener el afán divulgativo que explicitan inicialmente.

10. Aunque fue uno de los pioneros en el establecimiento de «calcos» de petroglifos que, en realidad, eran moldes de yeso cuya exhibición promovía. También era sensible a observaciones arqueo astronómicas (por ejemplo, Baudouin 1913) influidas por la mitología solar triunfante en la época. Sus contribuciones son constantes en el *Bulletin de la Société de Préhistoire Française* desde su primer número, 1903, hasta entrados los años 30. Allí hemos podido rastrear estos aspectos de su obra.

11. García Quintela (en prensa b) con los elementos fundamentales. Puede ser útil citar algunas referencias. En Irlanda la caza se celebraba el 26 de diciembre, día de San Esteban, estudiada en la monumental tesis de S. Muller (1993 y véase Muller 1996 1996-7). La investidura del *roi de Brest*, que incluye la caza del reyezuelo, se celebraba cada tres años el primer domingo de diciembre, se conoce gracias a actas notariales que la registran cuando la ceremonia cae en desuso a lo largo de los siglos XVII y XVIII (Levot 1972: 96-105 y 241-46; Tanguy 1987). Frazer (1983: 382-3) describe la ceremonia de Carcasona. Pensado (1983, = Pensado 1981) estudia los testimonios para Vilanova de Lourenzá que dan fe de la capacidad de pervivencia de la ceremonia pues el más reciente lo proporciona Amor Meilán (1980, cita un folleto publicado por el monasterio de Vilanova en 1910), y el más antiguo lo recoge Rodríguez Galdo (1976: 166-7, 233-6, es un documento monacal de comienzos del siglo XVI). Más análisis sobre el reyezuelo en Peirani 1992, y Le Quellec 1996.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALFÖLDY, G. (1997): Die Mysterien von Panóias. *Madri der Mitteilungen*, 38: 176-246.
- ALMAGRO GORBEA M.; GRAN-AYMERICH, J. (1991): *El Estanque Monumental de Bibracte (Mont-Beuvray, Borgoña)*. Complutum Extra 1, Madrid.
- AMADO REINO, X.; MARTÍNEZ LÓPEZ, M.C.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (1998): *La Arqueología en la Gasificación de Galicia 5: Corrección de Impacto del ramal Pontevedra-Ourense*. Serie TAPA 7, Santiago de Compostela.
- AMOR MEILÁN, M. (1980): Provincia de Lugo. *Geografía general del Reino de Galicia* (F. Carreras Candi, dir.), tomo 1º vol. IX., A Coruña, (reprint de la 1ª ed. Barcelona 1936).
- ARCA, A. (1995): The settled ground in the "topographic" engravings of the Alpine Arc. *International Rock Art Congress* (1995, Turín), Editado en CD por CeSMAP. Pinerolo.
- ARES VÁZQUEZ, N. (1972): Exvotos a 'LVCQVBV' y 'LVGVBO' en Lugo. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 169: 185-95.
- ARIAS VILAS, F.; LE ROUX P.; TRANOY A. (1977): *Inscriptions Romaines de la Province de Lugo*. Centre National de la Recherche Scientifique. Ed. Publications du Centre Pierre Paris. París.
- AUDIN, A. (1962): L'Omphalos de Lugdunum. *Hommages Albert Grenier*, vol. I: 152-64.
- AUDIN, A. (1979): *Lyon, miroir de Rome*. Fayard, París.
- AUTRAN, CH. (1946): *L'épopée indoue. Étude de l'arrière-fonds ethnographique et religieux*. Denoël, París.
- BAQUEDANO, I.; ESCORZA, C.M. (1998): Alineaciones astronómicas en la necrópolis de la Edad del Hierro de La Osera (Chamartín de la Sierra, Ávila). *Complutum*, 9: 85-100.
- BATCHELOR, D. (1999): *Minimalismo*. Encuentro Ediciones, Hong Kong.
- BAUDOUIN, M. (1913): Détermination de l'âge, en années, des mégalithes funéraires néolithiques à l'aide du phénomène de la précession des équinoxes avec contrôle par l'âge des gravures sur roches de ces monuments et leur mobilier funéraire. *Bulletin de la Société de Préhistoire Française*, 10: 78-83.

- BAUDOIN, M. (1915): Les sculptures pédiformes, les cavités ovoïdes et les cupules du rocher (n° 1) de La Devallée à La Nolandière en l'Île d'Yeu (Vendée). *Bulletin de la Société de Préhistoire Française*, 12: 432-445.
- BIARDEAU, M. (1981): s.v. Gange, Ganga/Yamuna, la rivière du salut et celle des origines. *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* (Y. Bonnefoy), vol. I, Flammarion, Paris: 442-4.
- BRUNAU, J.-L. (1996): *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*. Ed. Errance, Paris.
- CANTO, A.M.; BEJARANO, A.; PALMA, F. (1997): El Mausoleo del Dintel de los Ríos de Mérida, REVVE ANABARAE-CUS y el culto a las confluencias. *Madrid Mitteilungen*, 32: 247-94.
- CARANDINI, A. (2000): Variación sul tema di Romolo. Riflessioni dopo *La nascita di Roma* (1998-1999). En Carandini, Capelli 2000: 95-150.
- CARANDINI, A.; CAPELLI, R. (eds.) (2000): *Roma. Romolo Remo e la fondazione della città*. Electa, Milán.
- CARO BAROJA, J. (2000): *Los Vascos*. Ed. Istmo, Madrid (1ª ed. 1971).
- CASTRO PÉREZ, L. (2001): *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*. Servicio de Publicacións da Universidade de Vigo, Vigo.
- COLSON, F.H. (1926): *The Week. An Essay on the Origin and Development of the Seven-day cycle*. Cambridge U.P., Cambridge.
- DEONNA, W. (1915): COMPTE-RENDU: M. Baudouin, Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers, Comptes rendus de l'Association française pour l'avancement des sciences, Túnez, 1913 (1914), *Revue de l'histoire des religions*, 71: 152-166.
- DUMÉZIL, G. (1986): *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Presses Universitaires de France, Paris (3ª ed.).
- DUMÉZIL, G. (1999): *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Herder, Barcelona.
- DUVAL, R.-M.; PINAULT, G. (1986): *Recueil des inscriptions Gauloises (RIG)*, vol III, *Les Calendriers*. XLV Supplément a Gallia, Paris.
- FRAZER, J.G. (1983): *Le Rameau d'Or*, vol. III: *Esprits des blés et des bois*. R. Laffont, Paris.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1999): *Mitología y Mitos de la Hispania Perromana III*. Ed. Akal, Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (en prensa a): Lucus, Lugdunum, Lucaria, Lugnasad, Augusto, Lug y Santiago.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (en prensa b): El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug: aspectos del dossier ibérico. *ARYS* (Huelva).
- GARCÍA QUINTELA, M.V.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (2000): Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo. *Archivo Español de Arqueología*, 73: 5-26.
- GASPANI, A. (1999): *La Cultura di Golasecca. Cielo, luna e stelle dei primi Celti d'Italia*. Keltia ed., Aosta.
- GASPANI, A.; CERNUTI, S. (1997): *L'Astronomia dei Celti. Stelle e misura del tempo tra i celti*. Keltia ed., Aosta.
- GONDA, J. (1984): *Prajapati and the Year*. Amsterdam, Oxford, New York.
- GRICOURT, D.; HOLLARD, D. (1997a): Le dieu celtique Lugus sur des monnaies gallo-romaines du IIIe siècle. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 23/1: 221-286.
- GRICOURT, D.; HOLLARD, D. (1997b): Lugh Lamhfháda et le monnayage des Celtes du Danube, *Cahiers Numismatiques*, 34: 9-16.
- HATT, J.J. (1989): *Mythes et dieux de la Gaule. I. Les grandes divinités masculines*. Picard, Paris.
- JANSENS, É. (1961): Leucade et le pays des morts. *L'Antiquité classique*, 30: 381-394.
- KRAPPE, A.H. (1931): Lugh Lavada. *Revue Archéologique* (5ème série), 33: 102-106.
- LAMBERT, P.-Y. (1997): *La langue gauloise, description linguistique commentaire d'inscriptions choisies*. Ed. Errance, Paris.
- LANTIER, R. (1964): Le sanctuaire celtique de Libenice (Tchécoslovaquie). *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et Belles Lettres*: 272-280.
- LAURENT, D. (1990): Le juste milieu. Réflexion sur un rituel de circumambulation millénaire-La «troménie» de Locronan. *Tradition et Histoire de la culture Populaire (Mélanges Jean-Paul Guilcher)*, Grenoble, (= *Documents d'ethnologie régionale*, 11): 1-32.
- LE QUELLEC, J.-L. (1996): Le roi des oiseaux: Rabertaud, Sibbus, Rokh et Garuad. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, 181-182: 81-108.
- LE ROUX, F.; GUYONVARCH, CH.J. (1995): *Les Fêtes celtiques*. Ed. Sud-Ouest, Rennes.
- LEJEUNE, M. (1977): Une bilingue gauloise-latine à Verceil. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*: 583-610.
- LEVOT, P. (1972): *Histoire de la ville et du port de Brest, I, La Ville et le port jusqu'en 1681*. Brionne, reed.
- LINDERSKI, J. (1986): The Augural Law. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Walter de Gruyter, Berlín, II, 16, 3: 2146-2312.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. (1958): Mitología e historia da paisaxe de Trasalba. *Homaxe a Ramón Otero Pedrayo*. Vigo: 139-43.

- MAGDELAIN, A. (1990): *L'auguraculum de l'arx à Rome et dans d'autres villes. Ius, Imperium, Auctoritas. Études se droit romain* (A. Magdelain), Roma, París: 193-207 (= *Revue des études latines*, 47, 1969-1970: 253-269).
- MALAMOUD, CH. (2002): *Le jumeau solaire*. Seuil, París.
- MAÑANA BORRAZÁS, P.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (2002): Arte Rupestre no Promontorio de Corme (Ponteceso). *Gallaecia*, 21: 115-125.
- MARCO SIMÓN, F. (1993a): Nemedus Augustus. *Studia palaeohispanica et indogermanica J. Untermann* (I.J. Adiego Lajara, J. Siles y J.J. Velaza Frías, eds.), Barcelona: 165-177.
- MARCO SIMÓN, F. (1993b): La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el Noroeste hispánico. *Religio Deorum*, AUSA, Sabadell: 317-324.
- MARCO SIMÓN, F. (1996): Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales. *A cidade e o mundo: Romanización e cambio social* (S. Rebordea y P. López Barja, eds.), Xinzo de Limia: 81-100.
- MARCO SIMÓN, F. (2001a): Imagen divina y transformación de las ideas religiosas en el ámbito Hispano-Galo. *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania* (F. Villar y M.ª P. Fernández Álvarez, eds.), Salamanca: 213-25.
- MARCO SIMÓN, F. (2001b): Milenarismo y percepción del tiempo entre los celtas. *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas* (J. Mangas y S. Montero eds.), Madrid: 104-122, 217-22.
- MCCLUSKEY, S.C. (1990): The Solar Year in the Calendar of Coligny. *Études celtiques*, 27: 163-174.
- MINIMAL, MAXIMAL (catálogo de la exposición coordinado por E. Fabeiro) (1999): CGAC, Santiago de Compostela.
- MULLER, S. (1993): *Le roitelet: vie et mort dans le rituel et les contes irlandais. Essai sur l'évolution des représentations des rapports nature-culture et homme-femme*. Tesis doctoral, Niza.
- MULLER, S. (1996): Le roitelet et l'aigle, ou le roi et la souveraineté dans la tradition populaire irlandaise. *Ollodagos* 9/1: 59-75.
- MULLER, S. (1996-7): The Irish wren tales and ritual. To pay or not to pay the debt of nature. *Béaloideas. The journal of the folklore of Ireland society*, 64-65: 131-169.
- NILSSON, M.P. (1920): *Primitive Time-Reckoning. A Study in the Origins and first development of the art of counting Time among the primitive and early culture Peoples*. Lund etc.
- OLMSTED, G. (1988): The Use of Ordinal Numerals in the Gaulish Coligny Calendar. *Journal of Indo-European Studies*, 16/3 & 4: 267-339.
- PARCERO OUBIÑA, C. (2000): Tres para dos. Las formas de poblamiento en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico. *Trabajos de Prehistoria*, 57/1: 75-95.
- PARCERO OUBIÑA, C. (2002): *La construcción del Paisaje Social en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico*. Monografía Ortografía nº 1, Fundación Ortografía/Instituto Padre Sarmiento, Ortigueira.
- PARCERO OUBIÑA, C.; CRIADO BOADO, F.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (1998): La Arqueología de los espacios sagrados. *Arqueología Espacial*, 19-20, *Arqueología del Paisaje*, Teruel: 507-516.
- PARCERO OUBIÑA, C.; SANTOS ESTÉVEZ, M.; CRIADO BOADO, F. (1998): Rewriting landscape: incorporating sacred landscapes into cultural traditions. *World Archaeology*, 30: 159-76.
- PEIRANI, B. (1992): De dauphin en roitelet, ou le temps du Petit Prince. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, 165-166: 60-65.
- PENSADO TOMÉ, J.L. (1983): La caza del 'rey charlo' en Vilanova de Lourenzá. *Literatura y folklore: problemas de intertextualidad* (J.L. Alonso Hernández, ed.), Salamanca: 75-82.
- PENSADO, X.L. (1981): O 'rey Charlo' de Vilanova de Lourenzá. *Grial*, 74: 405-11.
- PEREIRA MENAUT, G. (1991): *Corpus de Inscripciones Romanas de Galicia*, Vol. I, *Provincia de A Coruña*. Consello da Cultura Galega, Santiago.
- REES, A.; REES, B. (1961): *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*. Thames & Hudson, Londres.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1993): *Corpus catálogo de Inscripciones Rupestres de Época Romana del Cuadrante Noroeste de la Península Ibérica*. Larouco Anejo 1, Sada.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1999): *O Santuário Rupestre Galaico-Romano de Panóias*, s.l.
- RODRÍGUEZ GALDO, M.X. (1976): *Señores y campesinos en Galicia: siglos XIV-XVI*. Santiago.
- SAGREDO, L.; HERNÁNDEZ GUERRA, L. (1996): Los testimonios epigráficos de LVG en Hispania. *Memorias de Historia Antigua*, 17: 179-201.
- SANTOS ESTÉVEZ, M. (1998): Los espacios del arte: el diseño del panel y articulación del paisaje en el arte rupestre gallego. *Trabajos de Prehistoria*, 55/2: 73-88.
- SANTOS ESTÉVEZ, M.; PARCERO OUBIÑA, C.; CRIADO BOADO, F. (1997): De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados. *Trabajos de Prehistoria*, 54: 61-80.
- SANTOS ESTÉVEZ, M.; GARCÍA QUINTELA, M.V. (2000): Petroglifos podomorfo del Noroeste Peninsular. Nuevas comparaciones e interpretaciones. *Revista de Ciências Históricas*, 15: 7-40.
- TANGUY, B. (1987): Le roi de Brest. En *Études sur la Bretagne et les pays celtiques. Mélanges offerts à Yves Le Gallo*.

Brest: 463-476.

TILLE, A. (1899): *Yule and Christmas. Their Place in the Germanic Year*. London.

TURCONI, C. (1997): The map of Bedolina in the context of the Rock Art of Valcamonica. *Tracce* 9, special issue for RA Congress IRAC 1997. Ed. Le Orme dell'Uomo. Cerveno. <http://www.rupestre.net/tracce/TURCONI.html>

VIENNOT, O. (1964): *Les divinités fluviales Ganga et Yamuna aux portes des sanctuaires de l'Inde. Essai d'évolution d'un thème décoratif*. Librairie Oriens, París.

WUILLEUMIER, P. (1953): *Lyon métropole des gaules*. París.

ZIMMER, S. (en prensa): Two traditional Welsh epithets and their linguistic and poetic background.