

La larga vida de dos rocas orensanas The long life of two rocks from Ourense (Spain)

Marco V. García Quintela
Universidade de Santiago de Compostela

Yolanda Seoane-Veiga
Instituto de Ciencias del Patrimonio (CSIC)

RESUMEN

Se estudian dos rocas, un petroglifo y un «santuario rupestre» de la provincia de Ourense, con dos metodologías complementarias, la arqueología del paisaje y la «biografía» (Kopytoff) de los objetos. Partiendo de su descripción en textos cristianos se considera el patrón de localización que conforman en relación con castros importantes, relación que se propone fechar en la Edad del Hierro. Esta adscripción cronocultural y su posterior resemantización cristiana lleva a la consideración de su «vida social». Estas aproximaciones inciden en el debate sobre la datación del arte rupestre en Galicia y se propone que, más allá del momento de grabado inicial, se estudie su uso y sentido en la larga duración.

SUMMARY

We study two rocks, a rock carving and a «rocky sanctuary» from the Ourense province (Spain), with two complementary methodologies, landscape archeology and «biography» (Kopytoff) of objects. We start with their description in Christian texts, and then we observe that their relation with important hillforts forms a localization pattern, and finally we propose to date that relationship in the Iron Age. This chronology of the rocks and the following Christian reevaluation leads towards their «social life». These analyses are pertinent in the current debate about the chronology of the Galician rock art, and we propose that the use and meaning in the long term is as important as the initial moment of the carving.

PALABRAS CLAVE: Santuarios rupestres, petroglifos, Edad del Hierro, arqueología del paisaje, cristianización, hagiografía, Santa Mariña de Augas Santas, Celanova, Galicia.

KEY WORDS: Rocky sanctuaries, Rock Carvings, Iron Age, Landscape Archaeology, Christianization, Hagiography, Santa Mariña de Augas Santas, Celanova, Galicia.

En los últimos años está en marcha un debate sobre la datación y definición de distintas manifestaciones rupestres en Galicia al que pretendemos contribuir estudiando dos casos que presentan la particularidad de una bien documentada reutilización

cristiana. Nuestra aproximación se apoyará en dos orientaciones metodológicas que presentamos brevemente.

Por un lado nos inspiramos en la arqueología del paisaje. La enorme diversidad de propuestas y matices que se incluyen bajo esta denominación (Anschuetz, Wilshusen, Scheick 2001; Ashmore 2004) obliga a cierta precisión condicionada, además, por el registro que pretendemos estudiar. Nos situamos, en concreto, en las perspectivas que consideran el paisaje como el producto de una ideación humana, social e históricamente condicionada, sobre una entidad que, sin esa ideación, sería tierra o espacio. A favor de esta perspectiva está el sentido etimológico del término paisaje en distintas lenguas (Maderuelo 2005: 15-39; Berque 2009: 59-64; Chuvín 1991: 16-17; Spencer-Wood, Baugher 2010), que confluyen con las corrientes de la arqueología y la antropología que enfatizan la dimensión intelectual de la aproximación al espacio como lo propio del paisaje (Bradley 2000, Bender 2002, Ingold 2000). Dada la naturaleza de nuestro estudio conviene indicar que también desde la historia de las religiones se llega a planteamientos similares (Smith 1987).

Seguidamente trazaremos la biografía de esas rocas desde la historia social de los objetos tal como se formula en los ensayos reunidos por A. Appadurai (Appadurai 1988, sobre todo Kopytoff 1988), que pronto encontró eco en la teoría y la práctica arqueológicas (Gosden, Marshall 1999). Esta aproximación se fundamenta en los estudios antropológicos sobre el don (de Malinowski 1922 a Godelier 1996), que explican el sentido de los objetos en relación con el marco de relaciones sociales que entretejen sus poseedores a lo largo del tiempo y las narrativas que se adjuntan a esos objetos para su caracterización. Este

tipo de investigación se ha centrado en objetos muebles, pero existen ejemplos de su aplicación sobre «inmuebles» (Guillings, Pollard 1999) y se puede evocar toda la práctica de la arqueología de la arquitectura. También aquí es importante señalar la existencia de desarrollos metodológicos paralelos en otras disciplinas, sobre todo en la historia del arte, que estudian el mismo tipo de procesos sociales. Destacan, porque entran en nuestra problemática, los estudios sobre el uso de *spolia* clásicos por parte del cristianismo triunfante en la Alta Edad Media (Settis 1986, Alchermes 1994, prolongando estudios que se remontan al siglo XIX, Lanciani 1899).

La arqueología del paisaje y la biografía de los objetos son métodos especialmente aptos para abordar fenómenos de larga duración. No es casual que estas perspectivas sean las seleccionadas para formalizar una arqueología de los espacios naturales (Bradley 2000: 38-41) caracterizados por su permanencia en el tiempo.

Entrando en nuestro tema, estos métodos difieren del seguido por la postura dominante en el debate actual sobre la periodización de los petroglifos de Galicia, basado en identificar los objetos representados, aunque la muestra sea muy reducida, y atribuirles la fecha de sus equivalentes materiales. A partir de aquí se fecha la gran mayoría de los grabados rupestres del llamado Grupo Galaico en la Edad del Bronce (Peña, Vázquez 1992, 1.ª ed. 1979; García, Peña 1981). Más adelante A. de la Peña y J.M. Rey (1993) propusieron una cronología más corta, centrada en la transición entre el III y II milenio a.C., idea que se reitera en otras publicaciones (Peña, Rey 2001: 104-119; Carrera, Costas, Peña 2002: 69-79).

Desde esta opción se deja abierta la puerta a la existencia marginal de otra clase de grabados bajo la influencia de la obra de J. Ferro Couselo sobre *Los petroglifos de término* (1952), pues se reconoce que existen grabados rupestres que no encajan en el Grupo Galaico y que, clasificados como históricos, se relegan al olvido (excepción: Costas, Pereira 1998). También queda abierto el tema de las rocas monumentalizadas con piletas, escaleras y bancos que se presentan de diversas formas, pues, aunque el monumental conjunto de Panoias recibe una gran atención, otras manifestaciones más sencillas precisan una atención renovada.

En cuanto a los petroglifos, M. Santos Estévez (2003; 2005; 2008a; 2008b; Fonte *et al.* 2009) ha cuestionado la cronología dominante retomando, con otras formulaciones, argumentos habituales hasta los años setenta del siglo XX. Este autor considera variables como son los resultados de excavaciones arqueo-

lógicas, análisis estilísticos, estudios de estratigrafía horizontal y patrones de emplazamiento para concluir que existen grabados rupestres desde el neolítico hasta la época moderna, entroncando con los mencionados petroglifos históricos. Su aportación más controvertida ha sido la definición de un Estilo Esquemático Atlántico, fechado en la Edad del Hierro, diferenciado del estilo que conforma el Grupo Galaico, al que prefiere denominar Estilo Atlántico. Las estaciones con grabados del Estilo Esquemático Atlántico se documentan en áreas distintas a las de distribución del Grupo Galaico, o Estilo Atlántico: promontorio de Corme en el municipio de Ponteceso en A Coruña, Pedra Fita en el municipio de Lugo, A Ferradura en Amoeiro, Ourense (estudiadas en García, Santos 2008).

En cuanto a las rocas monumentalizadas, la situación difiere pues estamos en un momento de cierta revitalización historiográfica en un proceso paralelo con estudios en curso en el conjunto de la península (*infra* n. 14). Este trabajo pretende contribuir al tema, a sabiendas de que las sistematizaciones propuestas (Monteagudo 1996; Barandela *et al.* 2005; Santos 2010) transcurren por caminos que distan de ofrecer una *communis opinio*.

El debate sigue (Llinares 2009; García, Santos 2010), y en este trabajo pretendemos argumentar a partir de dos casos ourensanos guiados por fuentes escritas que nos informan sobre el uso y sentido de esos grabados en su propia época. El primero, casi desconocido, es el petroglifo de Vacariza situado en la parroquia de Santa Mariña de Augas Santas (Allariz, Ourense) que la tradición local vincula con la santa que le da nombre. El segundo es un lugar muy conocido: la roca trabajada, popularmente llamada «pedrón», situada tras el oratorio de San Miguel sito en el patio del convento de San Salvador de Celanova (Fig 1).

Intentaremos mostrar cómo esas rocas se modificaron a lo largo del tiempo mediante su alteración física, con el añadido de nuevos grabados, o bien a través de distintos procesos de simbolización. Estas observaciones implican el reconocimiento de que su temporalidad no se limita al momento de su ejecución, sino que se prolonga tanto tiempo como las poblaciones que viven en su entorno las observan y les otorgan un sentido en los sucesivos presentes constitutivos del proceso histórico. De forma correlativa, podemos afirmar que, para el conocimiento histórico, tan interesante es el conocimiento de la fecha del grabado como cualquier otro de los momentos en que se transformó, física o simbólicamente.

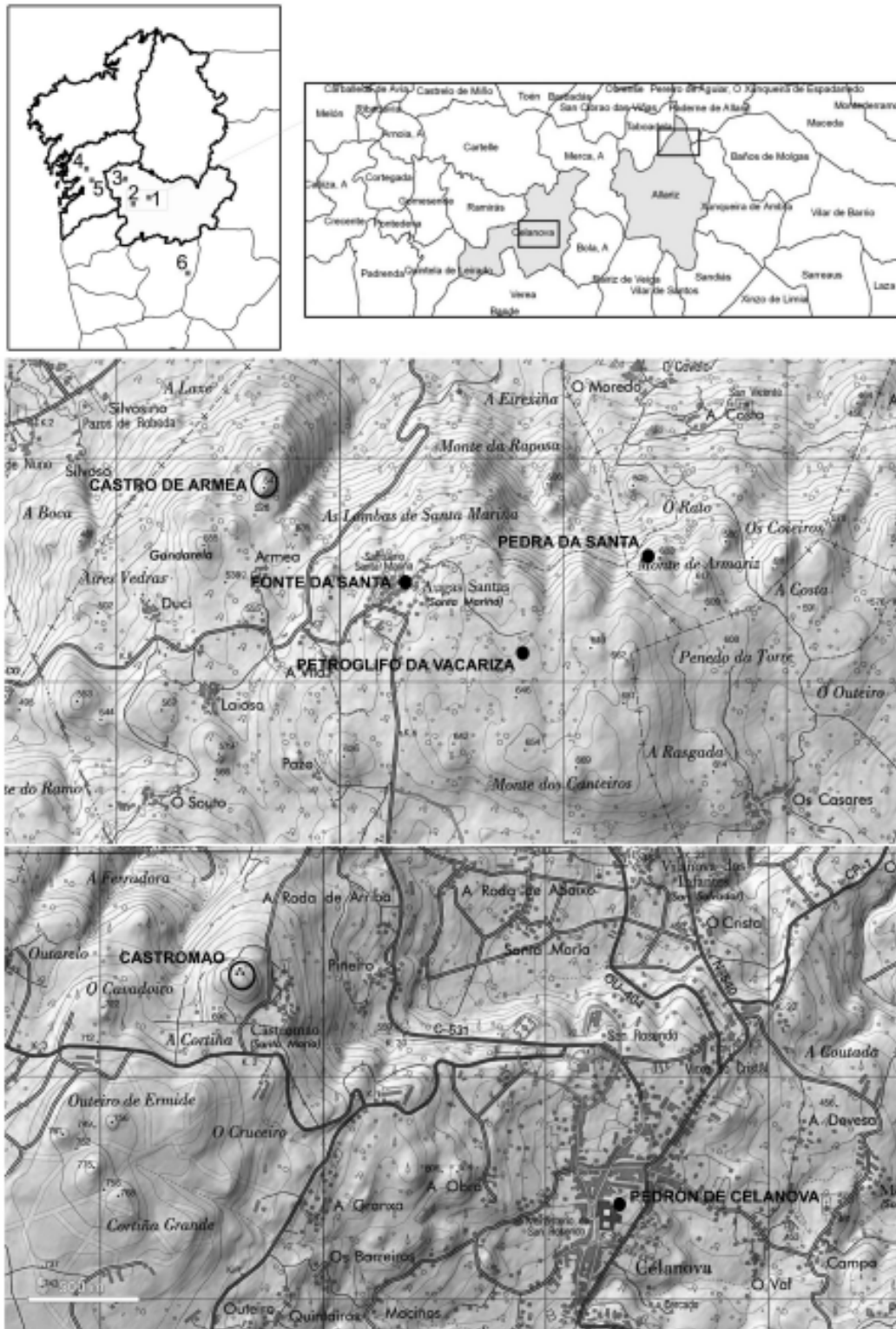


Figura 1. Ubicación de los principales lugares citados en el texto: 1) Santa Mariña de Augas Santas, 2) Celanova, 3) Amoeiro, 4) Campo Lameiro, 5) Tourón, 6) Valpaços. Cartografía: ©Instituto Geográfico Nacional de España.2009.

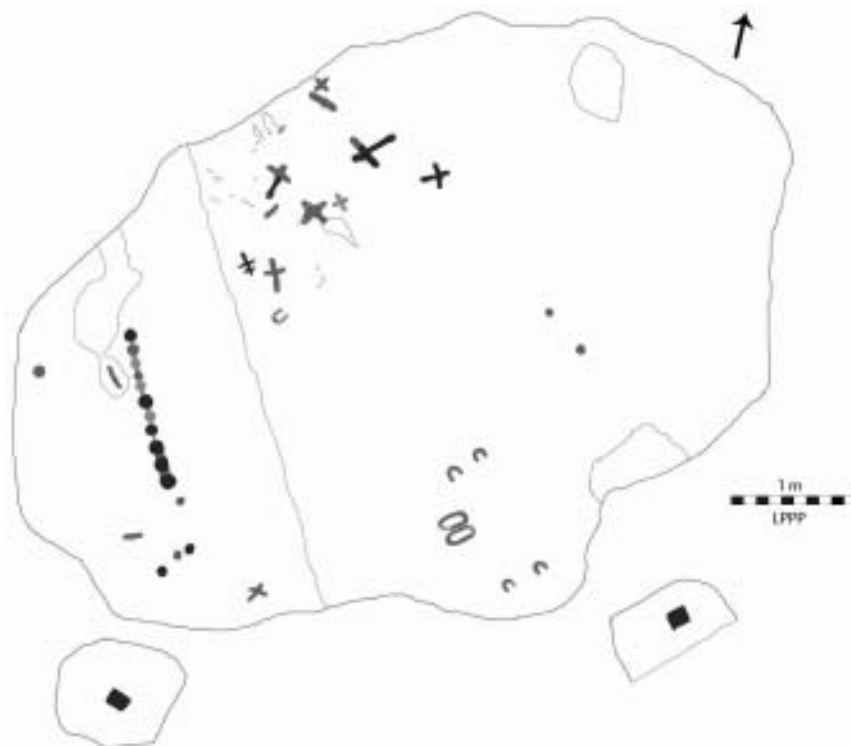


Figura 2. Calco del petroglifo de A Vacariza (Augas Santas, Allariz), los distintos tonos de los motivos indican su grado de profundidad, correspondiendo los más oscuros con los de mayor profundidad.

1. DOS CALVARIOS CRISTIANOS

1.1. EL PETROGLIFO DE VACARIZA EN SANTA MARIÑA DE AUGAS SANTAS (ALLARIZ)

Este petroglifo entró en la vida académica de la mano de J. Lorenzo (1948: 166-167), quien se limita a recoger el testimonio de Juan Muñoz de la Cueva (*infra*) y comenta que «hace sospechar que se trate de petroglifos» (Id.: 167). Más adelante, F. Costas Goberna y E. Pereira García (1998: 161-162) lo ubican entre los grabados históricos y está incorporado al catálogo de los petroglifos ourensanos (Barandela, Lorenzo 2004: 61-62) (Fig. 2).

Despertó nuestro interés por el grabado la lectura del *Breve compendio de la vida y martirio de la Gloriosa Virgen y Martyr Sta. Marina de Galicia*, obra del obispo de Ourense Juan Muñoz de la Cueva publicada en 1719.¹ Esta es su descripción:

¹ El texto se reproduce sin cambios en otro libro del mismo autor titulado *Noticias históricas de la Santa Iglesia Cathedral de Orense* de 1726 (Muñoz, *Noticias*: 25-73), con algunos añadidos en pp. 73-90.

«En la altura, y llanura de la montaña, que sube un poco sobre el lugar de Aguas Santas, y en un sitio llamado la Vacariza, como dos tiros de mosquete de la principal iglesia, hay dentro de una heredad un pavimento natural, de piedra llana, y redonda, que tendrá veinte pasos de circunferencia, la cual rodea un muro no muy alto. Están colocadas tres cruces dentro del dicho muro; y en medio de la piedra se señalan grabadas las herraduras de un jumento, dos huellas de hombre al lado correspondiente, y los eslabones de una cadena, que se demuestran pendientes de una argolla. Sobre este monumento dicen los naturales, y vecinos, por tradición antigua de los ancianos, que encomendándose a Santa Marina un cristiano cautivo, que estaba en poder de Moros, se halló libre una mañana, con un jumento, en que vino, sobre la dicha piedra y que para memoria de tan grande maravilla, hizo el divino poder, que en la piedra, como si fuese de cera, se imprimiesen, y gravasen las huellas del cautivo, la cadena y las herraduras... Volviendo a esta señalada piedra, y al muro que la circunda; también los viejos afirman, que queriendo Pedro Cid, dueño de la heredad en que está, valerse para su cerca, o cercado, de la piedra de este muro, fue reprendido de un vecino; diciéndole, que dejase la piedra, que era de Santa Marina; a que respondió, que la Santa no necesitaba piedras. Pero en los

días siguientes empezó a morir su ganado y a padecer en su familia graves enfermedades, que le abrieron los ojos para conocer su yerro; y pidiendo perdón a Santa Marina, y volviendo al muro las piedras, cesaron en la familia, y en el ganado las plagas» (Muñoz, *Breve*: 105-107).

Estudiado el lugar, nada hay que enmendar a esta descripción. Da cuenta de la cima plana del monte dos Canteiros donde se encuentra con la fórmula «en la altura, y llanura de la montaña»; de la distancia «dos tiros de mosquete» correspondientes a los seiscientos metros que hay entre la iglesia de Augas Santas y el petroglifo, situado en una de las numerosas parcelas en que se reparte el monte (véanse en Sigpac <http://sigpac.mapa.es/feqa/visor/>).

Es decir, estamos ante una descripción precisa de un objeto arqueológico, un petroglifo, investido con un claro sentido cristiano. Indaguemos en nuestra fuente para comprender la descripción que acabamos de leer.

Muñoz de la Cueva (Montiel 1660, Santiago 1728), fue obispo de Ourense desde 1717 hasta su muerte. Flórez ofrece algunos elementos biográficos (Flórez 1789: 191-196, cf. Fernández 1897: 526-535), destacando su interés por los monumentos. Sobresale su conocimiento de Augas Santas, donde pasó los veranos de los años 1718 y 1719 y estudió las huellas físicas de la presencia Santa Marina: «He mirado con cuidado su magnífico, y antiquísimo templo; he registrado lo exterior de su sepulcro. He examinado los monumentos antiguos, que hay en su contorno» (Muñoz, *Breve*: 12). Muñoz de la Cueva también presenta sus fuentes escritas destacando la «información auténtica», recibida por Francisco Fernández, prelado de la iglesia de Santa Marina y señor del Coto de Aguas Santas en 1592 «de siete testigos muy ancianos... donde se refieren las tradiciones, que recibidas de sus padres y mayores en los pueblos de toda esta montaña y feligresía, hoy se conservan y duran» (Muñoz, *Breve*: 13). Esta combinación entre autopsia y uso de testimonios escritos que se remontan al siglo XVI inciden en la calidad de su información.²

El opúsculo en cuestión es una historia de la santa que combina cuatro capas de sentido. (1) Una tradición hagiográfica originada en la Antigüedad, conformada por relatos estandarizados (Delehaye 1906). (2) La racionalidad renacentista que da crédito a los textos clásicos que sitúan en el noroeste de Iberia a

personajes de la guerra de Troya (Moralejo 2008). (3) Tradiciones populares mezcladas con erudición eclesial cuestionable desde el punto de vista de la crítica histórica (Gil Atrio 1962). (4) La observación del autor que fija la vida de la santa en la geografía local; de esta forma se hace eco de una antigua propiedad de la hagiografía como es el recurso a la verdad topográfica (Delehaye 1906: 253-256; cf. Halbwachs 1971).

Es pertinente mencionar que ya el Padre Flórez, al ocuparse del culto a Santa Mariña (Flórez 1789: 209-214), desmontó el fundamento histórico de la propuesta de Muñoz de la Cueva (y de sus fuentes) por trasladar ingenuamente a Galicia elementos de hagiografía oriental:

«Concluyo en fin diciendo, que admito una Santa Marina Martyr en este Obispado, la cual no tiene conexión con el Presidente Olibrio del Oriente, ni con otras particularidades de la martirizada en Antioquía de Pisidia, sino que la presente fue gallega: pero ignorándose, como en otros Santos Mártires, las particularidades de su vida y martirio, la aplicaron las del Oriente, lo que para ser afirmado de la nuestra, necesita más abonadas pruebas» (Flórez 1789: 214).

Estas consideraciones nos permiten centrarnos en las cuestiones topográficas, pues el examen de la biografía de Mariña es objeto de otro trabajo (García 2012). Además nuestro interés se corresponde con el énfasis de Muñoz de la Cueva por fijar a la santa en el terreno. Llama la atención en este sentido el capítulo final donde enumera los monumentos locales relacionados con la santa, aunque hayan sido objeto de presentaciones anteriores en el texto (Muñoz, *Breve*: 101-114). Más allá de la verdad topográfica mencionada, constatamos el establecimiento de una relación lugar/relato conformadora de una topología que expresa una percepción del espacio regida por una racionalidad que no es la nuestra, pero que contribuye a una comprensión correcta del sentido de ese mismo espacio. Ocurre en el relato de Muñoz de la Cueva que la vida de Mariña sigue un movimiento ascensional.

Para empezar la santa habría nacido el año 123 en Antioquía, que Muñoz identifica con Xinzo por corrupción idiomática: «no es vulgar conjetura de haberse mudado por corrupción el nombre de Antiochía en el de Antela»³. El texto se recrea en la des-

² Benito de la Cueva, autor vinculado al monasterio de San Salvador de Celanova, describe la historia de la Santa en términos semejantes a Muñoz de la Cueva, pero sin sus precisiones topográficas (de la Cueva, *Historia*: 283-287).

³ En p. 22. El Licenciado Molina en su descripción de Santa Mariña ya recogía los elementos fundamentales: «Está su cuerpo en una iglesia, que es a dos leguas de la ciudad de Orense, cerca de ciertos edificios, y grandes poblaciones antiguas, que están destruidas, que llaman Antiochia; están allí junto a aquella iglesia hoy día unos hornos debajo de la tie-



Figura 3. Monte dos Canteiros. Izq. desde el este, der. desde el punto más alto del castro de Armea. A) Castro de Armea, B) aldea de Santa Mariña de Augas Santas, C) cima amesetada del Monte dos Canteiros.

cripción del valle por el que «el río Limia, que tomó del campo el nombre, corre tan sosegado, y apacible, que apenas se percibe con la vista más atenta el rumbo de su corriente» (Muñoz, *Breve*: 19-20⁴). Abandonada por su padre pagano, Mariña pasó su infancia con su nodriza, que le inculcó la fe cristiana, en la vecina Piñeira de Arcos. Allí, junto a la torre de Sandiás, fue apresada por un «presidente» romano llamado Olibrio que la llevó al castro de Armea, «castillo de que hoy hay vestigios, cerca de las casas de Armea, donde por la comodidad y fortaleza del sitio, que domina los llanos de un dilatado terreno, estaba de presidio la legión de los soldados romanos» (Muñoz, *Breve*: 45). Entre los capítulos quinto y octavo se detallan los tormentos infligidos a la joven relacionados con restos arqueológicos santificados por tan terribles hechos. El tormento termina con la decapitación de Mariña en Augas Santas, monte arriba, dando origen a «las tres fuentes de Aguas Santas, que caen al oriente del templo en que está el sepulcro de la gloriosa Santa Marina» (Muñoz, *Breve*: 78-79).

Los testimonios sobre Mariña se concentran, pues, en torno a la Laguna Antela para su nacimiento y juventud y en torno a Augas Santas para su tormen-

rra, que para ir a donde ellos están entran por unas escaleras hechas unas bóvedas, en las cuales estando, ardiendo fue metida, esta bendita virgen, mas luego se salió milagrosamente por un agujero muy pequeñísimo... y siéndole cortada la cabeza, donde cayó, salieron tres fuentes en tres partes, las cuales están allí ahora junto de la iglesia, a la cual se tiene gran devoción, porque ha habido milagros conocidos, y hay en ella gran romería», Molina 1675: 17-18, (Mondoñedo 1550).

⁴ Se refiere a la actualmente conocida como Lagoa de Antela, Pérez 1982: 64.

to y muerte. El primero es un lugar llano y el segundo una ladera por la que asciende la santa hasta su apoteosis. El uso de este término es preciso tanto porque describe un desplazamiento abajo/arriba, como por el sentido del relato que presenta la transformación de una joven normal en una santa. A partir de aquí podemos pasar a una descripción de los elementos considerados desde una perspectiva histórica y arqueológica.

El monte dos Canteiros forma parte de un cordal montañoso denominado Lombas de Santa Mariña, compuesto por cerros que no superan los 700 m y que delimitan por el sur el valle de A Rabeda, con una altitud media de 400 m. El Monte dos Canteiros es el más alto, con 669 m, posee una amplísima visibilidad y una cima amesetada en donde actualmente confluyen los límites de tres municipios (Allariz, Paderne de Allariz y Xunqueira de Ambía). Este monte puede considerarse un «monumento natural» o «salvaje», según la definición de F. Criado (1993:48; Bradley 2000), si consideramos su emplazamiento, limitando una extensa llanura, y a la forma de su cima (Fig. 3). Allí se ubica el petroglifo de Vacariza, en su ladera occidental está la aldea de Augas Santas con sus fuentes milagrosas y una monumental iglesia parroquial (Fariña 2002).

En el mismo cordal montañoso, tras el monte dos Canteiros, hacia el este también se vincula con la Santa el Monte de Armeriz. En su ladera Noroeste se sitúa la Santa de Pedra a una altitud de 590 m. Es una roca natural⁵ en la que destaca una forma semejante a un pabellón auricular producida por erosión

⁵ La roca está en el límite de los ayuntamientos de Allariz y Paderne de Allariz, formando parte del último.



Figura 4. A) Vista de la roca y B) del área acotada donde se encuentran los grabados.

alveolar. Según la tradición local siempre tiene agua a la que se atribuye propiedades curativas, sobre todo para los males de oído.⁶ Pasemos a comentar los elementos que inciden en la fiabilidad de Muñoz de la Cueva en su descripción del petroglifo.

En primer lugar, el topónimo Vacariza remite a un tiempo anterior a la parcelación actualmente visible en estado de abandono: designa los lugares abiertos destinados a la invernada del ganado con anterioridad a su transformación para uso agrícola.⁷ Por otra parte, es histórico Pedro Cid, el personaje citado como propietario de la parcela con el petroglifo. El catastro de Ensenada de 1752⁸ menciona, para el Coto de Santa Marina, a Pedro Cid como juez del lugar, y a herederos de Pedro Cid en dos ocasiones relacionadas con tierras comunales. También se cita a Antonio Cid «cura actual del referido coto de Santa Marina de Aguas Santas», a Gregorio Cid, encargado de recaudar arriendos, entre otras personas con ese apellido que forman parte de la elite local. Además, en las lápidas funerarias antiguas, situadas en torno a la iglesia, leemos reiteradamente el apellido Cid, profusamente atestiguado también en las lápidas más recientes del cementerio anexo.

La roca donde está el petroglifo es mucho mayor que el espacio rodeado por el muro que describe

Muñoz, pues aunque parece que sólo presenta grabados en la zona acotada, este extremo es difícil de precisar porque el exterior del muro está cubierto por vegetación. Las medidas totales de la roca son unos 20 m en su eje NW-SE y de 11 m en su eje NE-SW. El espacio acotado presenta unas medidas de 8,60 m (E-W) por 6,50 (N-S) y un área aproximada de 40 m² (Fig. 4). Los vecinos recuerdan el uso agrícola de la piedra como «eira de mallar». También nos señalan su utilidad para acelerar el secado y maduración del centeno expuesto al calor acumulado por la piedra, práctica que nuestros informantes consideraron propia «de los más pobres» o llevada a cabo «o ano da fame». Los grabados constitutivos del petroglifo existen tal como los describe Muñoz de la Cueva, con alguna diferencia interesante. Para analizarla contrastaremos nuestra descripción con el texto.

Los grabados se concentran en la mitad oeste de la superficie acotada. Distinguimos tres zonas con grabados y dos piedras horadadas.

1. El panel S está compuesto por cuatro formas semicirculares, con aspecto de pequeñas herraduras, orientadas hacia el este. Dos, al W, distantes entre sí 18 cm, están situadas en paralelo y miden 9 cm por 9 cm; las otras dos, también paralelas, distan 16 cm y miden 10 cm por 9 cm. Todas ellas tienen surco con sección en u que varía con una anchura que alcanza los 2,5 cm. Suponiendo que fuesen las marcas de un équido, corresponderían a un animal pequeño. Hacia media distancia entre los dos pares de herraduras aparecen otros dos grabados de forma ovalada, miden 24 cm por 9 cm y de 23 cm por 10 cm, están colocados en paralelo y se corresponden con las formas que la tradición interpreta como huellas de pie. Los surcos están muy erosionados,

⁶ Este fenómeno se reproduce en el lugar denominado *Pedra da orella do carballo da santa*, al W del «forno» y SW del castro de Armea. Allí había un roble quemado en los años 60 del siglo xx.

⁷ Ferro Couselo, 1952: 65, 219, apoya su análisis en un documento del monasterio de Xunqueira de Ambía, en la comarca que nos ocupa.

⁸ Se puede consultar el Catastro de Ensenada en: (<http://pares.mcu.es/Catastro/servlets/ServletController?action=4&opcionV=3&orden=0&loc=7159&pageNum=1>)

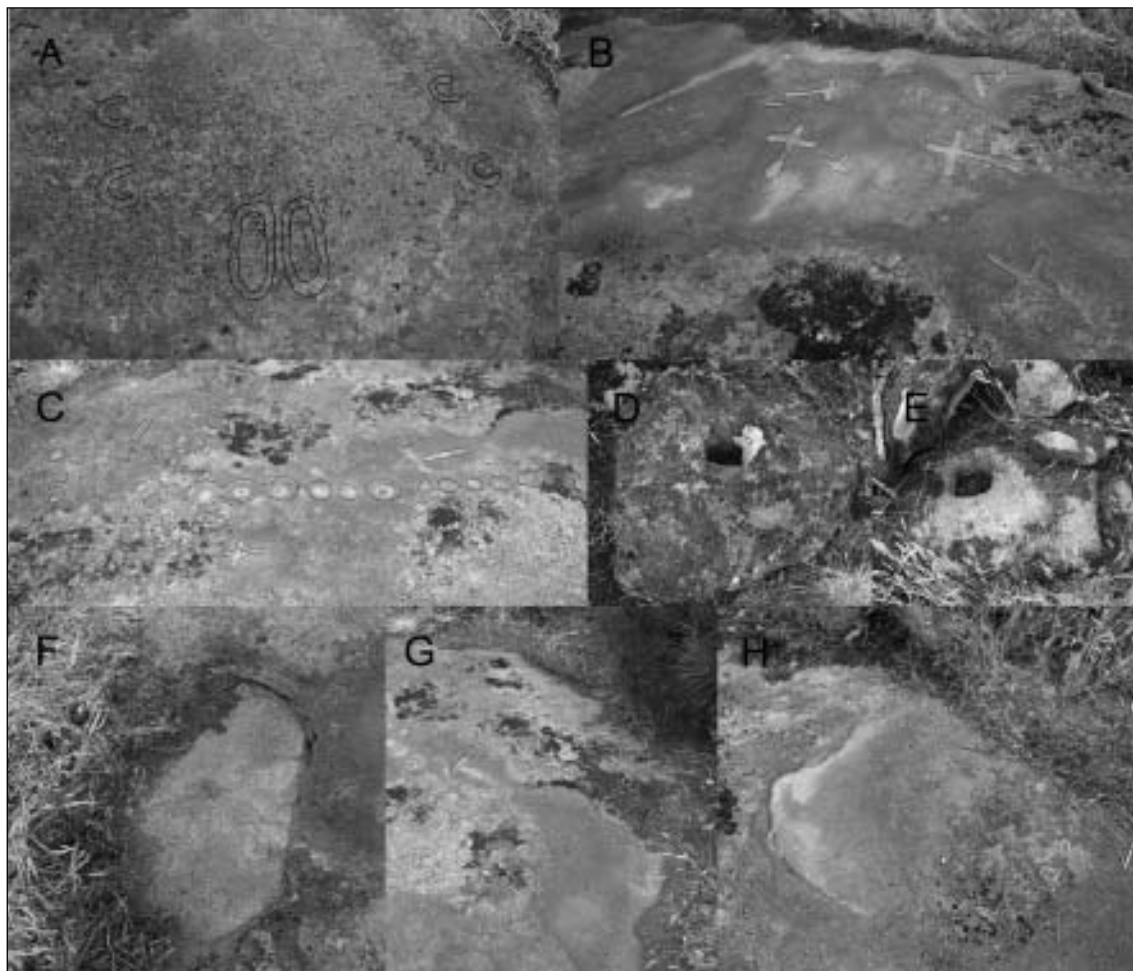


Figura 5. Composición con los motivos grabados resaltados digitalmente: A) herraduras y podomorfos, B) cruces, C) cazoletas, D) y E) bases de cruces del calvario, F), G) y H) termoclastos en torno a los grabados. Ver fig. 2.

presentan sección en forma de u y un ancho medio de 2 cm (Fig. 5a).

2. El panel W está formado por 11 cazoletas alineadas de N a S, cuyo diámetro y profundidad son mayores cuanto más al S (11 cm de diámetro y 3 cm de profundidad) y van decreciendo hacia el N (9 cm de diámetro y 2,5 de profundidad). Se corresponden con lo que el texto interpreta como «los eslabones de una cadena pendientes de una argolla». Además aparecen otras tres cazoletas al S y una cruz (Fig. 5c).

3. El panel N está formado por 8 cruces, cuyos brazos más largos varían entre los 42 cm por 34 cm, y entre los 20 cm y 12 cm los más cortos. Los surcos de estas cruces presentan mayor profundidad y anchura (4 cm y 2 cm respectivamente) que los del panel E y parecen realizados con un instrumento metálico, a juzgar por las marcas que presentan. En

este panel también se aprecia una herradura semejante a las del panel S, aunque ligeramente mayor: 11 por 13 cm (Fig. 5b, Fig. 2).

4. Finalmente, hacia el SW y SE hay adosados al muro dos agujeros de forma rectangular de 20 cm por 16 cm y de 25 cm de profundidad. Están grabados sobre lajas de piedra aparentemente exentas (Fig. 5d y e).

Si tenemos en cuenta estas observaciones y las que, en su momento, pudo hacer Muñoz de la Cueva, podemos sugerir una cronología relativa de estos elementos:

a) Panel S con herraduras y huellas de pie. La herradura situada junto a las cruces, por su aspecto, parece pertenecer a este mismo grupo.

b) Panel W, hipotéticamente contemporáneo del anterior.

Surgen problemas con las cruces. Según nuestra

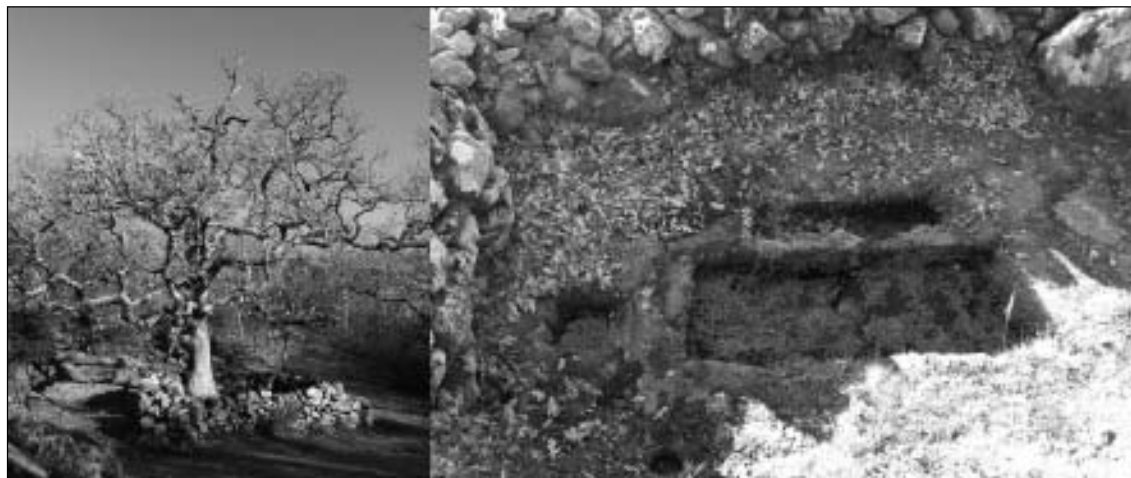


Figura 6. Las «pioucas de Santa Mariña» son excavaciones en la roca rodeadas por un muro y presididas por uno de los «carballetos da santa» (izq.). La pileta cuadrada es probablemente la base de la cruz de piedra descrita por Muñoz de la Cueva (der.).

fuelle: «están colocadas tres cruces dentro del dicho muro; y en medio de la piedra se señalan grabadas las herraduras de un jumento...». Las cruces, por lo tanto, no están grabadas, y dada la fiabilidad que merece nuestro testimonio, sugerimos la siguiente secuencia:

c) Piedras con agujeros rectangulares. Dado que las cruces indicadas por nuestro testimonio están colocadas, interpretamos estos agujeros como las bases o soportes de dos de esas cruces. No hemos localizado el soporte de la tercera. Apoya esta interpretación el testimonio de Benito de la Cueva sobre el pedrón de Celanova, usado como pedestal de un calvario que no se conserva (ver *infra*).

d) Panel N con cruces es posterior a 1719, pues Muñoz de la Cueva no las menciona. Sus distintas facturas sugieren, además, que no son contemporáneas.

Finalmente, el muro de piedra no es parte del petroglifo pero forma parte de su historia. El muro localiza y monumentaliza un espacio que de otra manera podría pasar desapercibido. Esta acción tiene un paralelo en las *Pioucas de Santa Mariña*, piletas con agua donde San Pedro sumerge a la santa extraída del horno: en ambos casos un cristiano queda aliviado o liberado de un martirio gracias a la milagrosa intercesión de un santo. Muñoz de la Cueva también describe el muro que rodea las *Pioucas*: «Está cercada de un muro viejo, y tosco, y pegada a la pila una efigie de un crucifijo de piedra áspera, y bronca, y de cincel, y mano sin destreza» (Muñoz, *Breve*: 103-104). No existe el crucifijo, pero se aprecia su base en un agujero cuadrangular situado jun-

to a las piletas (Fig. 6): la menor profundidad y mayor superficie de esta base parecen apropiadas como soporte de una figura de piedra como la descrita por Muñoz. Pasemos a nuestro segundo caso de estudio.

1.1. EL PEDRÓN DE CELANOVA

En paralelo con el examen del petroglifo de Vacariza, partiremos de la descripción barroca de un santuario prehistórico cristianizado (ver la discusión más abajo), conocido en Celanova como el Pedrón. Está situado al oeste del oratorio de San Miguel, levantado hacia el año 940, situado en el ángulo noroeste del impresionante monasterio barroco de San Salvador, y que constituye una de las joyas del arte prerrománico peninsular (Vázquez 2006, Guardia 2009). El texto que nos interesa, obra de Benito de la Cueva (fallecido en 1649), parte del oratorio y pasa al patio-jardín donde está el pedrón (ortografía actualizada):

«... es este edificio de sillería de piedras cuadradas, obra tan prima y bien hecha que al cabo de tantos años no ha desdicho una piedra de otra, ni se muestra una esquina comida. Siempre fue lugar santo y venerado de manera que se tenía por entierro honrosísimo su cementerio y así está cercado de lápidas antiguas y particularmente de abades de aquella casa que representan harta grandeza con guiones esculpidos en ellas e insignias pontificales... Esta cercado el jardín de laureles y murtas ordenadas en calles y carreras rematadas con arcos de jazmines y otros aseos que su misma devoción les enseña...

No es lo menos misterioso de este lugar el Calvario que dije estaba a las espaldas de la capilla mayor de la ermita, porque en medio de tierra tan blanda y sazónada que sirve de jardín, hizo la naturaleza un relieve de peña hasta dos estados de largo y no de ancho con cuatro esquinas iguales y en medio se levanta y modo de cerrico que la hace parecer Calvario con unas desigualdades y quiebras de la piedra tal graciosas que parecen hechas con arte, para remedar fragas de montes. Entre estas quiebras nacen muchas clave-linas y flores, como en las mismas eras. Pero lo que más espanta⁹ es que a las cuatro esquinas de la peña en parte que parece no había de haber lugar donde pudiese echar raíces un clavel, nacen cuatro cipreses, los más hermosos y grandes que vi en toda mi vida, porque comenzando las copas casi desde el suelo vienen ellos a ser tan altos, que quieren competir con las torres y hacen un cuadro en extremo vistoso dando grande adorno y ser al Calvario. Acabale de hacer admirable y devoto una cruz que se levanta del cerrito de en medio sobre una columna de piedra muy alta y delgada y de galana hechura» (De la Cueva, *Celanova*: 83).

Estas líneas forman parte de la obra *Celanova Ilustrada*, inédita hasta su reciente publicación en 2007. Benito de la Cueva es sobre todo un archivero que rastrea los documentos que engrandecen la historia y la gloria del monasterio de San Salvador de Celanova, como atestigua otra obra suya que llegó a nosotros (De la Cueva, *Historia*). Su testimonio es profundamente diferente al de Muñoz de la Cueva sobre Mariña, ya que pesa más la cronística medieval, mientras que la información topográfica, las tradiciones populares y la hagiografía tienen menor relieve. De manera sintética Benito de la Cueva es un historiador que asienta sus afirmaciones en la fiabilidad de los documentos, mientras que Muñoz de la Cueva es un hagiógrafo que asienta su texto en la credibilidad otorgada a una tradición, aunque ambos mezclan otros elementos en distintas dosis. Pasemos a la descripción del Pedrón.

El enclave y la piedra están monumentalizados y cargados con un sentimiento religioso no razonado. Leemos la justificación de esa disposición en un testimonio anterior. Se trata de la historia del monasterio escrita por Benito de Oya, otro de sus monjes archiveros, con anterioridad a 1620 y recientemente rescatada de su condición inédita en el Archivo Histórico Nacional por J.R. Hernández Figueiredo, quien en la introducción da las claves del texto. Esto es lo que escribe sobre el Pedrón (ortografía actualizada):

⁹ 'Espanta', asombra, llama la atención, como en portugués actual, espantoso, asombroso.

«Tiénesse por tradición que haciendo un día falta el ministro a responder celebrando el santo Obispo: un Ángel suplió la falta respondiendo por él. Dicen que desde una peña que está detrás del altar mayor: en cuyo testimonio y para memoria de este milagro se puso una cruz encima de la dicha peña. Refiero lo que oí a algunos padres ancianos, que atestiguaban haberlo oído siendo muy mozos, a los muy ancianos del Convento, e hijos de esta Santa Casa» (De Oya, *Epítome*: 115).

Benito de la Cueva no refiere el *aition* que explica la santidad del Pedrón porque su antecesor había descalificado las aducidas como pruebas materiales de su antigüedad (en una línea radicalmente contrapuesta a la forma de argumentación de Muñoz de la Cueva para Santa Mariña). El piadoso de Oya no desmiente el milagro pero indica que «la fábrica de la cruz atestigua ser mucho más moderna: por ser galana y labrada muy al uso; y que cuando mucho en este dicho año de 1620, no pasa de ciento de antigüedad». Además, «los cuatro cipreses que acompañan la dicha cruz: son aun más nuevos que ella», y cuenta que conoció a Francisco de Monforte, abad muerto en 1585, que los había plantado personalmente.¹⁰

Es decir, la tradición oral sobre el milagro y la monumentalización del lugar son procesos independientes, tal como habíamos visto en la discusión sobre el petroglifo de Vacariza. Para apreciar hasta qué punto las relaciones entre las narrativas tradicionales y las formas de materialización conforman un proceso abierto en el tiempo tomaremos otro ejemplo de Santa Mariña de Augas Santas.

En la vertiente norte del Monte de Armeriz se ubica la Santa de Pedra. La roca relacionada con la santa presenta como única marca de acción antrópica una inscripción que dice «SE HIZO ESTA + SANTA IMAGEN SENDO CURA DON ANTONIO CID AÑO DE 1790», según el cartel allí ubicado, pues el texto es ilegible debido a los líquenes acumulados sobre la piedra. Por todo lo demás, la monumentalización se parece a lo que cuentan los testimonios del siglo xvii sobre el Pedrón de Celanova (Fig 7). Una cruz y la estatua de la santa dominan la piedra mientras que oquedades y soportes naturales sirven para colocar macetas y flores. Además, los vecinos

¹⁰ De Oya, *Epítome*: 115-116. En uno de los paneles de la arqueta de plata que guarda las reliquias de San Rosendo obra de Juan de Nápoles fechada en 1602 se representa el milagro según el cual el Santo llega a misa tarde y arrodillado oye la misa cantada por voz angélica. Tras la escena principal se aprecia la iglesia monástica con dos cipreses que sobresalen por detrás; González García 2007; buena fotografía en Pastor 2001: 55. Relato y comentario de este milagro en de Oya, *Epítome*: 138-139.



Figura 7. Izq., detalle del pedrón de Celanova; der., Santa de Pedra de Augas Santas.

insistieron en su disposición entre árboles, detallando quiénes los plantaron, tal como hacen en sus relatos Benito de Oya y Benito de la Cueva para Celanova, o Muñoz de la Cueva, quien también da cuenta en varios lugares sobre robles relacionados con la santa.

Así pues, del mismo modo que las piedras trabajadas o naturales de Armea y de Augas Santas son santificadas por Mariña a lo largo de los siglos, también el pedrón de Celanova es santificado por el Ángel, que no puede ser otro que San Miguel, inserto en la milenaria estructura simbólica del monasterio de San Salvador.

Sin embargo, la naturaleza de la roca y su estado de conservación impiden usar la mirada de nuestros testigos como una puerta para trazar su historia. Simplemente permiten constatar las atenciones que recibió en el recinto monástico probablemente desde sus inicios. Al tiempo que, desde un punto de vista arqueológico, hay que excluir toda esperanza de que la excavación de un entorno tan removido durante siglos arroje nuevas luces.

Complementa esta información escrita una imagen posterior. Es uno de los motivos representados en la sillería del coro bajo de la iglesia monástica de

San Salvador, obra de Francisco de Castro Canseco y terminada en 1717, donde se representa a San Rosendo junto al pedrón coronado con una cruz latina (Fig. 8). F. Singul estudió el motivo relacionándolo con la cruz del Gólgota, cuyo conocimiento habrían traído a Galicia los peregrinos del siglo IV (Singul 2007: 151). La publicación del *Epítome...* de Benito de Oya en 2010 tal vez permita simplificar la interpretación y ver un reflejo del milagro del Ángel que auxilia al obispo. En todo caso, el detalle del relieve corrobora la precisa descripción de Benito de la Cueva: la roca aparece como soporte del calvario y está rodeada por cuatro cipreses y un jardín exuberante.

La parte final de esta historia tiene que ver con el desmantelamiento del monasterio a raíz de la desamortización de Mendizábal (1835), cuando el monasterio pierde su función y el edificio pasa a tener distintos fines desde entonces. Tal como vemos hoy la zona que nos interesa es fruto de una restauración del oratorio de San Miguel. Con anterioridad el Pedrón estaba cubierto por una plataforma de piedra coronada por velador que sostenía un emparrado, mientras que la parcela adyacente se usaba como huerta (Piñeiro 2001: 204; 2007: 36).



Figura 8. El oratorio de San Miguel y su entorno ajardinado con el pedrón como base del calvario en la silliería del coro bajo de la iglesia del monasterio de Celanova, obra de Carlos Canseco terminada en 1717.

2. UN MODELO DE RELACIÓN SANTUARIO-CASTRO

Daremos un salto atrás en el tiempo para apreciar cómo los monumentos estudiados con una importante carga simbólica cristiana tuvieron su origen más probable en la Edad del Hierro.

2.1. EL PETROGLIFO DE VACARIZA: PODOMORFOS Y HERRADURAS

Si descartamos los elementos recientes que describe Muñoz de la Cueva (el muro y el calvario) y los elementos posteriores (el panel con cruces) quedan, como grabados más antiguos del petroglifo de Vacariza, según la cronología relativa propuesta, el panel con las herraduras y los podomorfos y el panel con las cazoletas: ¿qué decir sobre estos motivos?

En primer lugar, las cazoletas son tan comunes en contextos tan diversos que preferimos no intentar extraer sentido de ellas.¹¹ Las herraduras y podomorfos, por su parte, aparecen grabados en paneles propios del Estilo Esquemático Atlántico definido por Manuel Santos. Pero esto presenta problemas.

En cuanto a las herraduras ignoramos si sus grabadores tenían la intención de representar la huella de un équido. Lo cierto es que Ferradura es un microtopónimo gallego para piedras grabadas que pueden representar cosas muy diferentes (Ferro 1952: 105-114). Así, la conocida como A Pedra das Ferraduras (Campo Lameiro, Pontevedra), uno de los gra-

¹¹ González, Barroso 2003, sugieren, tras otros, su función como límites. Esto es cierto para este caso considerando que el petroglifo está en la proximidad de los límites de tres municipios, función que desempeña la propia cima del Monte dos Canteiros. Sin embargo, no hemos detectado aquí cazoletas grabadas sobre rocas que delimitan un área más o menos extensa, como en otros santuarios de la Edad del Hierro (García, Santos 2008).

bados paradigmáticos del arte rupestre gallego, presenta gran cantidad de huellas de ungulados pero ninguna herradura propiamente dicha. Por el contrario, en A Ferradura (Amoeiro, Ourense) una parte del panel presenta grabados en U, semejantes a los de Vacariza, y según la tradición son las huellas que dejó un caballo malo antes de que su dueño lo matase (García, Santos 2008: 282). Estamos ante la interpretación popular de esas formas como marcas de las pezuñas de équidos. Cabe afirmar, por lo tanto, dos cosas: constatamos nuestra ignorancia sobre qué pretendían evocar los grabadores originales, pero son formas que se interpretan de forma intuitiva como huellas de équidos. Pasemos a los podomorfos.

Como quiera que en el folclore de lugares muy distintos se explican como las «huellas del pie...» de tal o cual santo a tantas formaciones rocosas diversas, naturales o fruto de la acción humana (Deonna 1915; Erkoreka 1995; Benito, Grande 2000), como ya ocurría en la propia tradición clásica (Dunbabin 1990), M. Santos propuso una definición restrictiva de los grabados podomorfos (García, Santos 2000: 6-7).

Por entonces ya se conocía el petroglifo de A Fieiteira, publicado un poco más tarde, en la estación de arte rupestre de Corme (Mañana, Santos 2002). Entre los grabados se distinguen dos figuras ovaladas en paralelo, que no encajan en los criterios restrictivos del año 2000. Sin embargo, en otra publicación (García, Santos 2008: 74, fig. 2.6; Santos 2008a: 181, 154-156) se consideraron como podomorfos con un argumento basado en observaciones sobre la localización de la roca: es la que tiene mayor número de grabados en el petroglifo situado en el centro de la estación de arte rupestre. Observaciones que responden al patrón de localización de los grabados podomorfos precisado entonces. Dicho de otra manera: seguimos sin saber si son podomorfos considerando su aspecto aisladamente, pero aparecen en el lugar donde hay podomorfos seguros en otros lugares. Tenemos, pues, un problema de representación y otro relativo al patrón de localización.

En cuanto a la representación, el nudo del problema es el criterio usado para definir un podomorfo en arte rupestre. Si nos atenemos al paralelo que proporcionan los conocidos ciervos del Estilo Atlántico, constatamos que la forma de representarlos en los petroglifos del Barbanza difiere a la usual en Campo Lameiro, y poca duda hay de que se trata de ciervos. Debemos aceptar, en paralelo, que es posible grabar podomorfos de diferentes formas.

Dicho esto, surge el problema de cómo trazar la frontera entre un todo vale, que daría legitimidad



Figura 9. Báculos representados en laudas funerarias del monasterio de Celanova. El motivo representado es el báculo marcado por los surcos, no los surcos como tales.

clasificatoria a las tradiciones que consideran huellas de pie formas muy dispares, y un criterio tan restrictivo que sea incapaz de dar cuenta del hecho de que un objeto, o parte anatómica, se puede representar de formas distintas sin romper la relación con lo representado. Para salir de ese impasse lo primero es introducir nuevos casos en la argumentación, como el que ofrecemos en estas páginas.

Así, la representación de los podomorfos (?) de Fieiteira mediante un trazo que indica su perímetro coincide con la representación de Vacariza. El criterio pertinente es considerar que lo representado por los grabados está contenido por el surco, no es la línea o el surco propiamente dicho (Fonte *et al.* 2009). De hecho, la opción restrictiva del año 2000 coincide con este criterio, pues solo consideraba como podomorfos las huellas de pie excavadas en la roca, como si fuesen pisadas sobre la arena húmeda o el barro. Pero otra forma de representar los pies es trazando una línea, un surco en la roca, que dibuja su contorno como en otras representaciones de arte rupestre y no sólo (Fig. 9), en detrimento de la precisión y realismo de la representación (Fig. 10).

Constatamos así dos formas de representar huellas humanas en los petroglifos de Galicia. Al modo de A Ferradura o Monteferro, con vaciado de la planta del pie llegándose a apreciar las marcas de los dedos desnudos, o al modo de Fieiteira o Vacariza, dibujando su contorno y con pérdida de seguridad sobre la identificación del motivo representado. Pasemos al patrón de localización.



Figura 10. El petroglifo de Fieiteira tratado informáticamente para subrayar el espacio acotado e interpretado como una representación de podomorfos. Compárese con la representación de los podomorfos de Vacariza en la Fig. 5 A.

La ubicación del petroglifo con podomorfos de Vacariza en un área geográfica bien definida, la cumbre amesetada del Monte dos Canteiros, responde al patrón de localización de las estaciones de arte rupestre representativas del Estilo Esquemático Atlántico. Como no se trata de reiterar lo dicho, argumentaremos brevemente a partir de los petroglifos de A Ferradura y de A Fraga das Passadas.

La roca con grabados de A Ferradura (Amoeiro, Ourense) presenta una buena serie de podomorfos y las herraduras que la nombran. Su posición está cuidadosamente buscada en relación con el castro de San Cibrán de Las hacia el oeste: una grieta que atraviesa la roca de A Ferradura de E a W apunta, como una mira, a la corona del castro de San Cibrán a 5 km en línea recta sobre el cauce del Barbantiño (García, Santos 2008: 231-287).

Otro paralelo se encuentra en la conocida como Fraga das Passadas, (freguesía de Agua Nevez i Crasto, Valpaços, Portugal). La roca presenta diversos grabados entre los que destacan los podomorfos que la nombran. Se sitúa en una posición dominante sobre el reducido y abrupto valle del río Torto, y en relación de visibilidad directa con el castro de Cerca dos Mouros situado hacia el sur a unos 600 m en línea recta (Fig. 11).

La relación del petroglifo de Vacariza con respecto al vecino castro de Armea es semejante. Castro y

petroglifo distan 1,5 km en línea recta, tomando como referencia el Outeiro dos Pendóns, el punto más alto del castro. No separa ambos lugares el cauce de un río¹², pero el castro y el Monte dos Canteiros conforman unidades físicas bien definidas con un collado entre ambas por donde discurre la carretera que va hacia Paderne de Allariz. Por otra parte, el perfil del Monte dos Canteiros destaca desde el castro (Fig. 3).

No existe visibilidad entre el castro y el petroglifo, puesto que el primero está situado en una parte ligeramente deprimida de la cima del monte (Fig. 12). Ahora bien, algunos de los elementos que conocemos podrían cambiar esta percepción: un paisaje con menos árboles, como se aprecia en fotografías antiguas, o el uso de elementos artificiales que realzan ambos lugares, como las cruces del calvario sito en el petroglifo o los pendones llevados a castro en la procesión del día de la Ascensión, que podrían haber tenido antecedentes pre o protohistóricos, además hasta tres profundos termoclastos situados en el interior del muro que rodea los grabados y que no afectan a los petroglifos antiguos (Fig. 5FGH), según la cronología relativa que hemos establecido, podrían corresponder a fuegos intencionados y reiterados en

¹² Existe un regato de Armea (Conde-Valvís 1955: 447) que en la actualidad está canalizado por debajo de la basílica de la Ascensión.

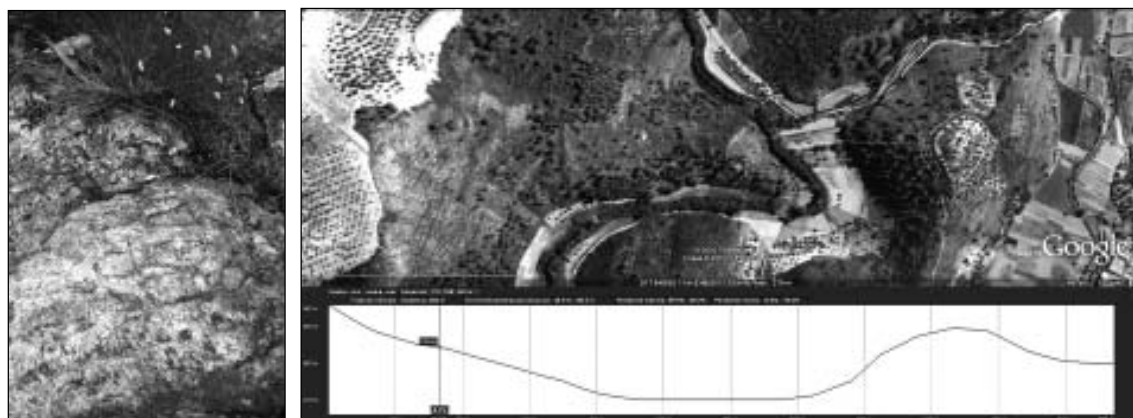


Figura 11. Composición con detalle de la Fraga das Passadas y vista aérea y perfil del relieve generado con google earth.

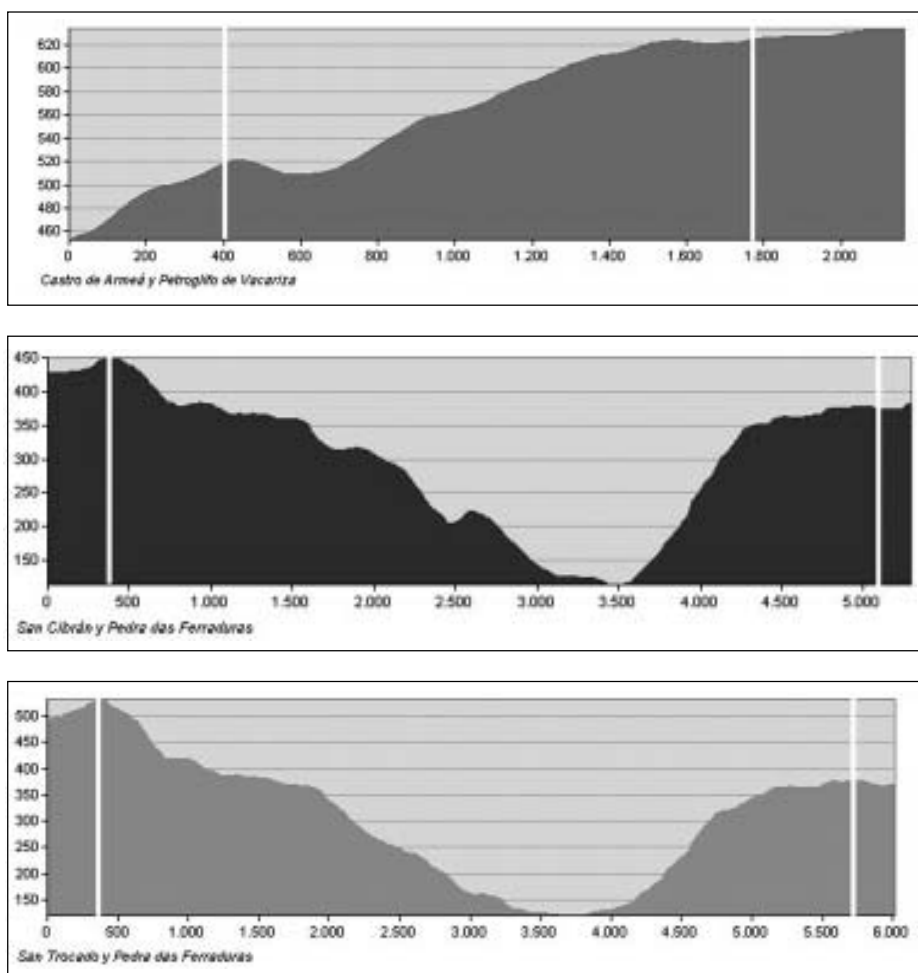


Figura 12. Perfiles del relieve indicando la posición relativa de los petroglifos con podomorfos en relación con castros. Hemos indicado, también, la relación entre el castro de San Trocado (cercano al de San Cibrán de Las y fechado en la primera Edad del Hierro) y A Ferradura, pues la estación con grabados pudo estar relacionada con ambos castros.

relación con las acciones desarrolladas en torno a los grabados. Nos lleva hacia esta conclusión la observación de los efectos de los incendios sobre las rocas, efectuada en el seguimiento arqueológico del impacto de los incendios del verano del 2006 en Galicia, y que la roca sobre la que está el petroglifo impide el crecimiento de árboles en sus inmediaciones: hay que llevar madera y hacer el fuego de forma expresa.

Los tres casos examinados son variantes de un patrón de ubicación bipolar formado por un hábitat y por un petroglifo sencillo (Fraga das Passadas y Vacariza) o más complejo (la estación de arte rupestre de A Ferradura). En los tres casos los petroglifos presentan podomorfos. En otros lugares se ha argumentado sobre el sentido ritual de estos enclaves y no vamos a insistir (García, Santos 2000; García, Santos, 2008: 231-287).

Cabe reafirmar, por el contrario, que esta estructura dual, hábitat/santuario, no es original. Es el modelo identificado por F. de Polignac (1995) entre ciudades griegas y santuarios extraurbanos. En Roma es la relación que se establece entre la *Urbs* y los santuarios del monte Albano (García 2007). Y si estos paralelos parecen sofisticados es, también, el modelo que explica la ubicación de los santuarios rurales de la Galia protohistórica y, todavía más lejos, es la relación que lleva a un testimonio irlandés a definir la relación entre Tara, la capital política de Irlanda, y Uisnech, su centro religioso, como los dos riñones de una bestia salvaje (*La fundación del dominio de Tara* en Guyonvarc'h 1980: 164).

Así pues, la polaridad petroglifo (o estación de petroglifos) con podomorfos y castro sería, a su vez, una variante de esa pauta tan generalizada y constituye, desde el punto de vista cronológico, un patrón de localización operativo en la Edad del Hierro, pues contempla como coetáneos los castros y las estaciones de arte rupestre.

Ahora bien, un patrón de localización, aunque tenga sentido en una época determinada, no fecha cada elemento que incluye. El momento de grabado de cada motivo particular podría tener una fecha anterior, o posterior, aunque esto último parece improbable. Pero aunque esto fuese así, no se deslegitima el argumento desarrollado, pues un elemento temporalmente anterior pudo ser incorporado a una lógica marcada por un patrón de localización que, como tal patrón, es posterior y que, en este caso, fechamos en la segunda Edad del Hierro, coincidiendo con la cronología de los castros de San Cibrán de Las y Armea (para Cerca dos Mouros no tenemos datos). Por último, la identificación de este patrón de loca-

lización no implica que otros no puedan existir. Al contrario, hemos visto cómo la tradición cristiana local construye con esos mismos elementos la verdad topográfica de la apoteosis de Mariña.

2.2. EL PEDRÓN DE CELANOVA COMO SANTUARIO DE LA EDAD DEL HIERRO

Cambiamos de lugar para ocuparnos del pedrón del monasterio de San Salvador de Celanova como objeto arqueológico y para discutir su antigüedad identificando, como en el estudio del petroglifo de Vacariza, el patrón de localización en que se ubica. (Fig. 13).



Figura 13. Pedrón con el oratorio de San Miguel en segundo plano y la iglesia monacal al fondo.

La planta de la roca evoca un triángulo (5 m x 4 m aproximadamente) con un vértice apuntando hacia el O, alineándose perfectamente con el oratorio de San Miguel y con la iglesia barroca del monasterio, es decir, ambos monumentos respetan la axialidad de la piedra.¹³ Está trabajada de forma muy tos-

¹³ Se aprecia bien con los programas Sigpac <http://sigpac.mapa.es/feqa/visor/> o Iberpix <http://www2.ign.es/iberpix/visoriberpix/visorign.html>

ca por varios de sus lados conformando escalones irregulares, más claros en su lado norte. En la parte superior presenta una oquedad triangular, artificial, que podría ser una pileta antigua reutilizada como base para el calvario que documentan textos e imágenes (*supra*). Recientemente se ha subrayado su posible pasado protohistórico (Andrade 2007: 24; Rodríguez Colmenero 2010), y F. Singul (2007) ha resaltado su importancia en el siglo XVIII, apreciaciones que no son contradictorias.

El primer problema es cómo denominar la roca con criterio arqueológico. Considerarla un santuario rupestre supone una interpretación y lo primero sería establecer si es correcta. Podríamos llamarla roca monumentalizada, roca trabajada, o de otra forma. Pero las preguntas siguen siendo las mismas ¿Cómo entender esta roca y otras similares? ¿Qué sabemos de cuándo se hicieron o de cómo se usaron? En estas condiciones consideramos la fórmula «santuario rupestre» un mero comodín.¹⁴ Pero más que su finalidad original religiosa, que nos parece probable subrayando, otra vez, la indefinición de la fórmula, para nuestro argumento es pertinente presentar indicios que muestran cómo el pedrón se inserta en una sucesión de configuraciones simbólicas diferentes a lo largo del tiempo.

Comenzando por la Edad del Hierro examinaremos, como hemos hecho con respecto al petroglifo de Vacariza, si la ubicación del pedrón responde a una pauta de localización identificable. Entra en juego, pues, el examen de Castromao, cuya importancia destacaba el propio Benito de la Cueva, quien escribe que según el «libro gótico» (el Tumbo de Celanova):

«A la parte occidental de Celanova hay un Monte que señorea todo el valle, en este Monte se pobló una ciudad grande en tiempo de Romanos llamada Castro Magno por un fuerte castillo que tenía. A este Monte le quedó el nombre de la ciudad, y corrompido el vocablo se llama Castromao... la ciudad de Castro Magno se despobló, los vecinos la desampararon, y viajaron al Valle de Celanova, tierra fértil, amena y acomodada y poblaron dos villas: la de Villar, y Villa Nueva de los Infantes» (De la Cueva, *Celanova*: 29).

Castromao es un yacimiento emblemático de la segunda Edad del Hierro en Galicia, ocupado desde el siglo VIII a. C., e incluso desde el siglo X a. C. considerando algunos de sus materiales.¹⁵ Su circuito amurallado rodea 2,26 ha, pero distintas prospecciones han detectado restos de época romana en una superficie de unas 60 ha (Orero 2000).

Existe una relación entre el castro y el santuario rupestre de Celanova, distantes 2 km en línea recta, pero en la actualidad la visibilidad queda imposibilitada por la masa del edificio monástico (Fig. 14). Esa relación es semejante a la examinada más arriba entre castros y petroglifos con podomorfos, inexistentes aquí, aunque cabe preguntarse qué podría haber bajo el monasterio, o bajo la ciudad de Celanova, o qué fue destruido por los trabajos multiseculares en esas zonas. En todo caso, la relación entre el pedrón y el castro se presenta como una variante del patrón de localización castro/santuario aunque, como decíamos más arriba, un patrón de localización no es una demostración. Sin embargo, se puede argumentar que no es obvio que se cristianice un elemento de esta clase si no existe algún dato previo que lo aconseje. Sin entrar en detalles podemos ofrecer tres argumentos.

En primer lugar, los elementos del par santuario/castro que nos ocupan se sitúan en relaciones arqueoastronómicas relevantes, en forma semejante al caso ya estudiado en A Ferradura/San Cibrán (la presentación de este tema será objeto de otro trabajo). En segundo lugar, Martín de Dumio (muerto en 579) prevenía contra la adoración a las piedras (*De correctione rusticorum* 16.2), Rosendo tenía relaciones con el monasterio de Dumio (De la Cueva, *Celanova*: 24-25; De Oya, *Epítome*: 68-69), y Martín recibía culto en Celanova con anterioridad a la fundación del monasterio,¹⁶ pero este solo es uno de tantos testimo-

¹⁴ El tema es controvertido y presenta perfiles diferenciados en Galicia y el resto de la Península. Para el conjunto peninsular las aportaciones de Alfayé (2009: 146-179) y Santos (2010), son las dos caras de la misma moneda. La primera efectúa una sana crítica de una tradición académica mal asentada, la segunda propone una nueva sistematización del registro disponible sin los apriorismos de una historiografía superada. Estas posturas inciden, sobre todo, en la necesaria discusión caso por caso. En Galicia, nuevas aportaciones (García, Santos 2008), dejan de lado la discusión pendiente sobre esa tradición historiográfica. Inciden sobre el tema con una mirada etnográfica, o etnoarqueológica, González Ruibal 2006-07: 2, 562-565; Arizaga y Ayán 2007: 473-479; mientras que Barandela *et al.* 2005 ofrecen una sistematización de los lugares y un ensayo de interpretación consciente de las dificultades del tema. El blog de Manuel Gago «Capítulo 0» <http://www.manuelgago.org/blog/> ofrece en su sección «Notas arqueológicas» noticias de interés para la cuestión tratadas con una óptica de divulgación arqueológica de calidad. Véase su documentación del nuevo «santuario rupestre» aparecido en Santa Mariña de Augas Santas en marzo de 2011 y excavado en el verano de ese año por un equipo de la Universidade de Vigo.

¹⁵ Información que nos ha proporcionado A. González Ruibal.

¹⁶ Caben dudas sobre la identidad de Martín, el de Dumio o el de Tours. La mención más antigua del siglo XII (Ordoño, *Vida* (6)26; véase De la Cueva, *Celanova*: 48) no lo especifica. A favor del primero están las circunstancias dichas, aun-

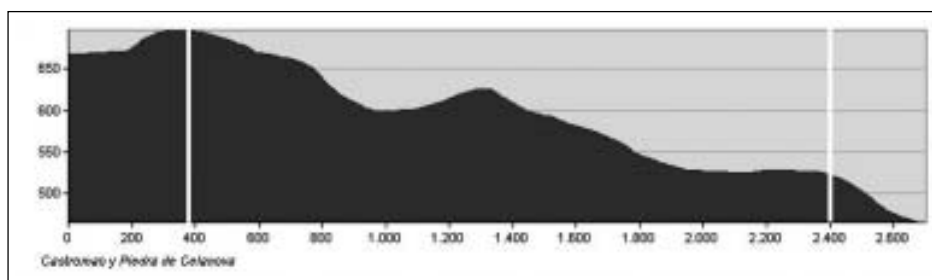


Figura 14. Arriba, Castromao recortado en el horizonte y de la villa de Celanova con el gran monasterio de San Salvador, vista desde el sur. Abajo, perfil con la relación entre Castromao y Celanova.

nios de la feroz lucha de los cristianos contra cualquier forma de paganismo, bien representada en Hispania (Sanz 2003): esto implica que lo excepcional es la conservación y cristianización del pedrón. Por último, la vuelta del argumento anterior es que la forma usual de cristianizar *spolia* paganos consiste en integrarlos en iglesias, ermitas y monasterios, con pérdida de su simbolismo original (Settis 1986; Bittel 2009). Sin la existencia previa de tal simbolismo lo esperable sería el uso de la piedra como material de construcción en cualquier momento de la historia del monasterio. Por lo tanto, la conservación y reutilización del pedrón en un contexto cristiano se debe a que es portador de una carga simbólica, cuyo sentido desconocemos, reconducida en el nuevo contexto religioso. Retomemos nuestro argumento en la Edad Media.

que de Oya (*Epítome*: 98) menciona al de Tours. Esta percepción puede estar contaminada por la antigua dedicación a este santo de la catedral de Ourense (Muñoz, *Noticias*: 220-224) y la general veneración que recibe en Galicia, desde el siglo vi y por parte del propio dumiense (Gregorio de Tours, *Milagros de San Martín*, I, 11; *id.*, *Historia de los Francos*, V, 37, con el comentario de Díaz 2011: 143-146).

La documentación medieval atestigua el uso de rocas trabajadas con distintas finalidades, y de manera notable para establecer límites. F. Lopez Cuevillas y J. Lorenzo (1952: 17) recogen un documento de Celanova del siglo x donde Odonio dona el casal de Santa Comba (Bande, Ourense), lugar con largas relaciones históricas con Celanova, al monasterio indicando como límites restos arqueológicos: *et per sui terminis ubi inumeritis lacos anticos et mamolas...*, siendo los *lacos* piletas excavadas usadas en los sacrificios (como en Panoias, Alföldy 1997) y las *mamololas* túmulos. El texto continúa: *Vno laco unde uenit liniolo qui tranzit per limia et uenit inter sancto martino de calidas et feret in cima de villa ad alio laco maior per suo liniolo ubi iacit efigiem hominis sculpta in petra que testificat de laco in laco por sus moliones firmisimos ad arca maior ad castro de uemes*, esto es, cerca de las piletas se haya el castro de Vemes (actual Castro de Santa Cristina) y una posible estatua de guerrero.

Esta documentación del siglo x presenta un territorio poblado, pensado, transitado, cuyos elementos constitutivos, incluidos los restos de un pasado más o

menos lejano que se conocen y usan de formas diversas, atestiguan una larga relación entre población y paisaje (Portela, Pallares 1996: 443-447; 1998). Este contexto permite sustentar un poco más la idea de la continuidad del sentido religioso del pedrón: el levantamiento del oratorio de San Miguel que sigue la orientación de la roca y la orientación este/oeste de las iglesias cristianas (Delgado 2006), es la manifestación plástica de esta realidad. Este esquema básico se mantiene en las reconstrucciones sucesivas del monasterio, hasta adquirir su configuración actual entre los siglos XVII y XVIII (Folgar 2007), cuando el pedrón se reutiliza en la forma que hemos visto.

3. HISTORIAS DE PIEDRAS Y PROCESO HISTÓRICO

Para precisar lo observado podemos trazar una breve comparación entre el diferente estado actual de los dos lugares estudiados.

En Augas Santas está viva la fusión de la santa con el paisaje que nombra, marcando una estrecha continuidad entre los monumentos del pasado y la vida, martirio y milagros de la Santa. En Celanova, los relatos de fundación del monasterio presentan el lugar como un yermo (Ordoño, *Vida* (6)26), aunque los medievalistas subrayan que esto no responde a la realidad (Andrade 2007; Portela, Pallares 1996, 1998; Sánchez 2009). Pero la fundación monástica subraya su novedad, Celda Nueva, y se afana por hacerse con las reliquias de San Torcuato, conservadas en Santa Comba de Bande (De la Cueva, *Celanova*: 127-134; de Oya, *Epítome*: 118-128), quien, como varón apostólico, conecta al monasterio con Jerusalén.

En Augas Santas se rinde culto a mártires con predominio de mujeres: junto a Mariña están Santa Eulalia y Santa Lucía, aunque también aparecen Tomás apóstol y San Blas. En Celanova se prima la vinculación directa con la Biblia y Tierra Santa y son varones todos los santos que reciben culto original: San Pedro y San Juan apóstol, testigos de la Transfiguración de Jesús que conmemora el monasterio, San Miguel Arcángel, San Martín de Dumio o Tours en el culto previo al monasterio y San Torcuato, que santifica la fundación.

En Augas Santas se mantiene viva la relación entre santuario y hábitat mediante la celebración actual de la procesión dos Pendóns. Pero ya escribía el Licenciado Molina en 1550 (*supra* n. 2) que «hay en ella gran romería» el 18 de julio, en la fiesta de Santa Mariña, cuando se conducen los estandartes guardados en la iglesia hasta el punto más alto del castro

de Armea (en la actualidad se celebra el domingo más cercano al jueves de la Ascensión). Por el contrario, en Celanova la relación actual con Castromao es anecdótica.

Sin entrar en los pormenores de la historia medieval de ambos lugares, creemos oportuno llamar la atención hacia el interés que presentan las historias de santos, de su culto y de su relación con los lugares. Estos aspectos deben estudiarse para comprender mejor la transformación simbólica de los espacios entre la Edad del Hierro y la plena Edad Media, cuando aparece configurado un paisaje cristiano como manifestación local y con perfiles propios de un proceso general. Lo particular de este caso es que la transformación se produce sobre rocas trabajadas de una u otra forma que son uno de los elementos característicos de la arqueología pre y protohistórica del noroeste peninsular.

Estas rocas fueron objeto de acciones diversas, alteraciones físicas, ideaciones..., a lo largo de mucho tiempo: desde la Segunda Edad del Hierro, en ambos casos, hasta el abandono contemporáneo de los cultivos en el Monte dos Canteiros en Augas Santas, o hasta los cambios de práctica religiosa derivados de la desamortización de Mendizábal en el monasterio de San Salvador en Celanova. Pero estos ejemplos no son excepcionales y podemos traer a colación otros tomados de los petroglifos del Estilo Atlántico.

En efecto, la observación del gran ciervo del petroglifo de Laxe das Cruces (Tourón, Pontevedra), invita a pensar que también sufrió varias transformaciones. El perímetro de la figura corta las figuras de otros ciervos grabados con anterioridad, y es muy posible que la excepcional técnica del vaciado del cuerpo del ciervo para conformar su figura sirviese, en particular, para borrar las trazas de grabados anteriores. Algo semejante se aprecia en Laxe da Forneiriña en el monte Paradela (Campo Lameiro, Pontevedra). En este caso el trazo que dibuja un gran ciervo se superpone a las cornamentas de dos ciervos de menor tamaño. Además, el cuarto trasero del ciervo está groseramente remodelado con un surco de aristas vivas. Se desconoce cuándo se produjo ese hecho, a veces atribuido a un acto de vandalismo, pero también permite evocar la observación de X. Ferro Couselo cuando señala cómo «en los sucesivos apeos y visitas de términos era frecuentísimo añadir nuevos signos a los antiguos... y se daba también muchas veces el caso de que, como dicen los documentos, se animaban o alegraban los ya existentes» (Ferro 1952: 174) (Fig. 15). Poca duda hay de que las primeras transformaciones ocurren en la prehistoria y las segundas ya en época histórica.



Figura 15. Indicios de transformación a lo largo del tiempo en los petroglifos de: A) Laxe das Cruces (Tourón) y B) Forneiriña (Campo Lameiro).

En estas páginas hemos seguido la historia de dos rocas trabajadas de forma distinta a lo largo del tiempo y creemos haber mostrado que el momento de su grabado es tan interesante como el análisis de otros momentos de su existencia. Es más, parece legítimo argumentar que el afán por la búsqueda de los orígenes oculta un prejuicio evolucionista difícil de desarraigar en las disciplinas históricas. Su principal problema es que privilegia un momento en la historia de un objeto que va a tener, a lo largo de su vida social, otros momentos de interés. Aunque también es cierto que no son muchos los momentos de transformación física o simbólica de los grabados que responden a importantes cambios de tipo histórico cargados de tensiones.

En Augas Santas la pasión de Mariña fue necesaria para transformar la orientación religiosa de los habitantes de la zona. Y si no fue un acontecimiento histórico, su ideación y narración constituyeron un hecho histórico necesario para esa transformación. Dentro de ese proceso, el petroglifo de Vacariza transforma su estatus de espacio sagrado rupestre, o cualquier otra fórmula que nos parezca oportuna, a testigo de los milagros de la santa¹⁷. Posteriormente, aparecen las tensiones provocadas por la conservación de su estatus sagrado ante la presión de las actividades de subsistencia de los vecinos. Esto ocurre primero con la dedicación ganadera del lugar atestiguada por el topónimo Vacariza. Más adelante sucede

¹⁷ Es preciso insistir que nos referimos estrictamente al petroglifo. En Augas Santas / Armea existen otros testimonios de la transformación religiosa del paraje entre el fin de la Antigüedad y la Alta Edad Media. Destaca el destino del monumento tipo «pedra formosa» contemporáneo con el castro, transformado en la inacabada Basílica de la Ascensión (Blanco Rotea *et al.* 2009).

algo parecido con la actividad agrícola: este es el sentido de la acción de Pedro Cid cuando mueve unas piedras del recinto sin respetar su carácter sagrado, que la santa protege. El levantamiento del muro, la erección del calvario y el grabado de cruces, son otras tantas formas de enfatizar la exclusividad religiosa de un espacio que coexiste con la *eira de mallar*. La última fase de cambio ocurre bajo nuestra mirada. Entre las personas que nos ayudaron a localizar el petroglifo, una mujer mayor nos recordaba las historias de la piedra y de la santa coexistiendo con el uso campesino pero, más adelante, un hombre más joven nos preguntó «queredes ver o petroglifo?», señalando su transformación en objeto arqueológico y de atención patrimonial.

Quisiéramos terminar con algunos apuntes sobre la paradoja que encierra el texto propuesto si consideramos la situación actual de los estudios sobre arte rupestre en Galicia, y que se resume bien en un pasaje extraído de un texto, firmado por cinco especialistas, que enfatiza el consenso existente sobre la cuestión cronológica:

«Porque es precisamente ahora, cuando se había logrado delimitar y caracterizar los diferentes fenómenos rupestres conocidos en Galicia, definiendo con un grado razonable de seguridad lo que sería el arte rupestre galaico propiamente dicho, y se había alcanzado una especie de consenso entre los investigadores en cuanto a vincularlo a la Edad del Bronce -todos- llegando incluso a ligarlo más en concreto a los inicios de la misma —la mayoría—; cuando esta precisión cronológica permitía por vez primera contextualizar el fenómeno y conectarlo con una realidad social y económica, incluso política, precisa, que permitía buscar unas claves interpretativas razonablemente sustentadas...» (Costas *et al.* 2006).

En contra de esta percepción que celebra la definición de un momento histórico preciso, la tesis que defendemos es bastante banal: considera que los objetos tienen una biografía, como indicábamos en la introducción. Biografía que no está en los objetos mismos sino en la vida social que los rodea, en los usos y las narrativas que se entretienen sobre ellos con el paso del tiempo. En un par de páginas B. Malinowski da cuenta de cómo explican los guías del castillo de Edimburgo las joyas de la corona británica: relatan la historia de cada pieza, sus propietarios, sus desplazamientos. Y de Edimburgo saltan a las Trobriand y a los brazaletes y los collares usados en los intercambios *kula*. Los objetos intercambiados eran prácticamente iguales, obtenidos de las mismas materias primas, trabajados con las mismas técnicas y, sin embargo, en el momento del intercambio uno de los protagonistas:

«With reverence he also would name them, and tell their history, and by whom and when they were worn, and how they changed hands, and how their temporary possession was a great sign of the importance and glory of the village» (Malinowski 1922: 89, cf. pp. 86-91).

Pues ocurría que las historias de esos objetos fijaban el valor social de los hombres que los poseían e intercambiaban. Pero podemos ir todavía más atrás y situarnos, de la mano de Homero, en el palacio de Menelao en Esparta, a donde había ido Telémaco en busca de noticias sobre su padre. Conforme con las normas de hospitalidad y el rango de su huésped, Menelao ofrece al viajero un regalo que describe así:

«te daré la más bella y más rica de todas las joyas que guardadas conservo en mi casa. Será una crátera de esmerada labor: tiene el cuerpo forjado de plata todo él y un remate de bordes de oro. Trabajo es del ínclito Hefesto; entregómela Fédimo, el prócer, aquel rey de Sidón que me tuvo albergado en sus casas cuando vine de vuelta hacia acá; pero dártela quiero» (*Odisea*, IV, 613-619, trad. J.M. Pabón)

El pasaje explica en dos líneas la materialidad del objeto y la calidad de su factura implícita en la mención de su divino artífice. Ese momento inicial es tan importante como las líneas siguientes que cuentan su historia pasada, mientras las palabras finales, «dártela quiero», proyectan su historia futura. Toda una corriente de estudios explora, desde la antropología o la historia (M. Mauss, L. Gernet, M. Finley, M. Sahlins, M. Godelier), las particularidades de cómo los bienes, los objetos, cambian de categoría en función de cómo se integran en el espesor de las rela-

ciones sociales a través del tiempo. En estas páginas nos hemos limitado a ofrecer un pequeño ejemplo de este tipo de situaciones.

Ahora bien, rocas como las estudiadas conforman una categoría diferenciada por su inexorable fijación sobre el terreno.¹⁸ En este sentido, las rocas grabadas pueden ser objeto de reflexión para los grupos humanos que viven en sus inmediaciones y que desarrollan diversas estrategias de apropiación física o simbólica a lo largo del tiempo. Dentro de las estrategias posibles también figura el olvido: un grupo social puede dejar de prestar atención a determinado objeto de su entorno, facilitando así su desaparición física. Con algunos de los petroglifos de Galicia esto no parece ser habitual, pues buena parte de las rocas grabadas tiene su nombre (como en Santa Mariña), y se pueden asociar con historias de mouros, sobre todo cuanto se trata de piletas y rebajes (Arizaga, Ayan: 2007: 474): ¿por qué hemos de pensar que esta forma de atención es exclusiva de la cultura popular actual y no fue un proceso abierto a lo largo del tiempo?

Proyecto de investigación financiado por la Xunta de Galicia: *Arqueoloxía e relixión: da Idade do Ferro á Idade Media*, 10PXIB210112PR

Agradecimientos: Han leído el texto y nos han sugerido mejoras José Miguel Andrade Cernadas, Rebeca Blanco Rotea, Javier González García, Alfredo González Ruibal y Manuel Santos Estévez. Los comentarios de los evaluadores escogidos por *AESP* también contribuyeron a mejorar el texto. João Fonte nos guió en la visita al petroglifo de Fraga das Passadas. Los errores que permanecen son de nuestra exclusiva responsabilidad.

REFERENCIAS

FUENTES

De la Cueva, Celanova = De la Cueva, Benito: *Celanova Ilustrada y Anales de San Rosendo*, obispo de Mondoñedo, ô Dumio arzobispo de Santiago, fundador, abbad, y señor de Celanova. Edición de J.R. Hernández Figueiredo, M.Á. J.R. González García, M.Á. Pereira Soto, Ourense, 2007.

¹⁸ La reducida categoría de los fragmentos de grabados rupestres desgajados de las rocas donde se grabaron y que aparecen ¿reutilizados? en contextos ajenos (Parcero 2002: 269-271, recoge los casos conocidos), constituye una curiosa demostración al contrario: se dota artificialmente de movilidad al objeto que por definición es fijo.

- De la Cueva, *Historia* = De la Cueva, Benito: *Historia de los monasterios y prioratos anejos a Celanova*. Edición de M^a T. González Balasch, Granada, 1991.
- De Oya, *Epítome* = De Oya, Benito: *Epítome de los aumentos y successos del insigne monasterio de Celanova*. Edición de J.R. Hernández Figueiredo, Noia (A Coruña), 2010.
- Molina, *Descripción* = Molina, Licenciado, *Descripción del Reyno de Galicia y de las cosas notables del*, Madrid, 1675 (1^a ed. Mondoñedo 1550).
- Ordoño, *Vida* = Ordoño de Celanova: *Vida y Milagros de San Rosendo*, ed. Díaz y Díaz, M.C.; Pardo Gómez, M.V.; Vilariño Pintos, D., A Coruña, 1990.
- Muñoz, *Breve* = Muñoz de la Cueva, Juan, *Breve compendio de la vida y martyrio de la Gloriosa Virgen y Martyr Sta. Marina de Galicia, cuyo sepulcro y santo cuerpo se venera en su Iglesia de Aguas Santas*, 1719, reimpresión facsímil, A Coruña, 2005.
- Muñoz, *Noticias* = Muñoz de la Cueva, Juan, *Noticias históricas de la Santa Iglesia Cathedral de Orense*, 1726, reimpresión facsímil, A Coruña, 2008.
- Arizaga Castro, A.; Ayán Vila, X. M. 2007: «Etnoarqueología del paisaje castreño: la segunda vida de los castros». En F.J. González García (ed.), *Los pueblos de la Galicia Céltica*, Madrid, 445-531.
- Barandela Rivero, I.; Lorenzo Rodríguez, J. M. 2004: *Petroglifos de Ourense, Reflexión a un primeiro reconto da arte rupestre prehistórica na provincia*. Ourense.
- Barandela, I.; Castro, L.; Lorenzo, J. M.; Otero, R. 2005: «Notas sobre los santuarios rupestres de la Gallaecia». *Minius* 13, 47-68.
- Bender, B. 2002: «Time and Landscape». *Current Anthropology* 43: S103-S112.
- Benito del Rey, L.; Grande del Brío, R. 2000: *Santuarios Rupestres Prehistóricos en el Centro Oeste de España*, Salamanca.
- Berque A. 2009: *El Pensamiento paisajero*, Madrid.
- Bitel, L. M. 2009: *Landscape with Two Saints*, Oxford, New York.
- Blanco Rotea, R.; Mañana Borrazás, P.; Mato Fresán, C.; Rodríguez Costas, A. 2009: «La Basílica de la Ascensión y Os Fornos (Allariz, Ourense)». *Revista Aquae Flaviae* 41, 467-477.
- Bradley, R. 2000: *An Archaeology of Natural Places*, Londres.
- Carrera Ramírez, F.; Costas Goberna, F. J., Peña Santos, A. de la 2002: *Grabados rupestres en Galicia*, Pontevedra.
- Chuvín, P. 1991: *Chronique des derniers païens : la disparition du paganisme dans l'Empire romain*, Paris.
- Conde-Valvís, F. 1955: «Las termas romanas de la 'Cibdá de Armea' en Santa Marina de Aguas Santas». En *Congreso Nacional de Arqueología. Galicia 1953*, Zaragoza, 432-446.
- Costas Goberna, F. J.; Fábregas Valcarce, R.; Guitián Castromil, J.; Guitián Rivera, X.; Peña Santos A. de la. 2006: «Panorámica sobre el arte y el paisaje. El final de la ilusión». *ArqueoWeb* - 8(1) abril 2006. <http://www.ucm.es/info/arqueoweb>
- Costas Goberna, F. J.; Pereira García, E. 1998: «Los grabados rupestres en épocas históricas». En F. J. Costas Goberna, J. M. Hidalgo Cuñarro (eds.), *Reflexiones sobre el arte rupestre prehistórico de Galicia*, Vigo, 129-173.
- Criado Boado, F. 1993: «Visibilidad e interpretación del registro arqueológico». *TP* 50, 39-56.
- Delgado Gómez, J., 2006: «El porqué de la orientación de las iglesias». *Lucensia* 16/33, 347-356.
- Deonna, W. 1915: *Compte-rendu: «M. Baudouin. Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers»*. Túnez, 1913 (1914)». *RHR* 71, 152-166.

BIBLIOGRAFÍA

- Alchermes, J. 1994: «*Spolia in Roman Cities of the Late Empire: Legislative Rationales and Architectural Reuse*», *Dumbarton Oaks Papers* 48, 167-178.
- Alfayé, S. 2009: *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*, Oxford.
- Alföldy, G. 1997: «Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal)». *Madriider Mitteilungen* 38, 176-246.
- Andrade Cernadas, J. M. 2007: «San Rosendo y e monacato auriense del siglo X». En *Rudesindus : el legado del santo*, Santiago, 16-31.
- Anschuetz, K. F.; Wilshusen, R. H.; Scheick, C. L. 2001: «An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions». *Journal of Archaeological Research* 9, 157-211.
- Appadurai, A. 1988: «Introduction: commodities and the politics of value». En A. Appadurai (ed.) *The Social life of things: Commodities in cultural perspective*, Cambridge, 3-63.
- Ashmore, W. 2007: «Social archaeologies of landscape». En Meskell, L., y Preucel, R.W. (eds.), *A companion to Social Archaeology*, Oxford, 255-271.

- De Polignac, F. 1995: *La naissance de la cité grecque*, Paris.
- Díaz, P. C. 2011: *El reino suevo (411-585)*, Madrid.
- Dunbabin, K. M. D. 1990: «Ipsa deae vestigia... Footprints Divine and Human on Graeco Roman Monuments». *Journal of Roman Archaeology* 3, 85-109.
- Erkoreka, A. 1995: «Catálogo de ‘huellas’ de personajes míticos en Euskal-Herría». *Munibe* 47, 227-252.
- Fariña Busto, F. 2002: *Santa Mariña de Augas Santas*, Ourense.
- Fernández Alonso, B. 1897: *El pontificado gallego. Su origen y vicisitudes seguidos de una crónica de los obispos de Orense*, Orense.
- Ferro Couselo, J. 1952: *Los petroglifos de término y las insculturas rupestres de Galicia*, Orense.
- Flórez, H. 1789: *España sagrada*. Tomo XVII. *De la santa iglesia de Orense*, Madrid.
- Folgar de la Calle, M^a C. 2007: «A la sombra del compás y del espejo: tradición y modernidad en la arquitectura monástica de San Salvador de Celanova desde los tiempos del Barroco hasta la Desamortización». En *Rudesindus: el legado del santo*, Santiago, 264-285.
- Fonte, J.; Santos Estévez, M.; Bacelar Alves, L.; López Noia, R. 2009: «La Pedra da Póvoa (Trás-Os-Montes, Portugal). Una Pieza Escultórica de la Edad del Hierro». *TP* 66, 51-60.
- García Alén, A.; Peña Santos, A. 1981: *Los grabados rupestres de la provincia de Pontevedra*, A Coruña.
- García Quintela, M. V. 2007: *Le pendu et le noyé des Monts Albains*, Bruxelles.
- García Quintela, M. V. 2012: «Marina concubina, Marina virgen, Boand adúltera: fecundidad extramarital y creación de paisajes». M^a Tausiet, H. Trope (eds.), *Folclore y leyendas en la península ibérica. En torno a la obra de François Delpech*, Madrid.
- García Quintela, M. V.; Santos Estévez, M. 2000: «Petroglifos podomorfos de Galicia e vestiduras reales célticas: estudio comparativo». *AEspA* 73, 5-26.
- García Quintela, M. V.; Santos Estévez, M. 2008: *Santuarios de la Galicia Céltica*, Madrid.
- García Quintela, M.V.; Santos Estévez, M. 2010: «Sobre los petroglifos podomorfos y su interpretación». *Zephyrus* 66, 221-229.
- Gil Atrio, C. 1962: *Contrabando de santos: (ensayo de Hagiografía Negativa Gallega)*, Caracas.
- Godelier, M. 1996: *L'enigme du don*, Paris.
- González Cordero, A.; Barroso, R. 1996-2003: «El papel de las cazoletas y los cruciformes en la delimitación del espacio». *Norba. Revista de Historia* 16, 75-121.
- González García, M. A. 2007: «Esplendor y memoria: la orfebrería del relicario de Celanova». En *Rudesindus: el legado del santo*, Santiago, 352-371.
- González Ruibal, A., 2006-2007: *Galaicos. Poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C. – 50 d.C.)*, A Coruña.
- Gosden, C.; Marshall, Y. 1999: «The Cultural Biography of Objects». *World Archaeology* 31/2, 169-178.
- Guyonvarc'h, Ch.-J. 1980: *Textes Mythologiques Irlandais I*, Rennes.
- Guardia, M. 2009: «El oratorio de San Miguel de Celanova: arquitectura y funciones». En F. Singul (ed.), *Rudesindus. San Rosendo, su tiempo y su legado*, Santiago, 271-278.
- Guillings, M.; Pollard J. 1999: «Non-Portable Stone Artifacts and Contexts of Meaning: The Tale of Grey Wether». *World Archaeology* 31/2, 179-193.
- Halbwachs, M. 1971: *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris (1^a ed. 1941).
- Ingold, T. 2000: *The Perception of the Environment*, Abingdon/New York.
- Kopytoff, I. 1988: «The cultural biography of things: commoditization as process». En A. Appadurai (ed.), *The Social life of things: Commodities in cultural perspective*, Cambridge, 64-91.
- Lanciani, R.A., 1899: *The Destruction of Ancient Rome: Sketch of the History of the Monuments*, London.
- Llinares, M. 2009: «Interpretación y sobreinterpretación en la reconstrucción histórica: una reflexión sobre los petroglifos con podomorfos en Galicia». *Zephyrus* 64, 39-51.
- López Cuevillas, F.; Lorenzo Fernández, X. 1952: «Cuatro peñas con pilas del sur de Galicia». *CEG* 7, 9-54.
- Lorenzo Fernández, J., 1948: «El monumento protohistórico de Augas Santas y los ritos funerarios en los castros». *CEG* 3, 157-211.
- Maderuelo, J. 2005: *El paisaje. Génesis de un concepto*, Madrid.
- Malinowski, B. 1922: *Argonauts of the Western Pacific*, London.
- Mañana Borrazás, P.; Santos Estévez, M. 2002: «Arte Rupestre no promontorio de Corme». *Gallaecia* 21, 115-26.
- Monteagudo García, L. 1996: «La religiosidad callaica: estela funeraria romana de Mazarelas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros». *Anuario brigantino*, 19, 11-118.

- Moralejo Álvarez, J. J. 2008: «De griegos en Galicia». En J. J. Moralejo, *Callaica nomina. Estudios de onomástica gallega*. A Coruña, 53-88.
- Oreiro Grandal, L. 2000: «Castromao (Celanova, Ourense)». *Brigantium* 12, 179-186.
- Pastor V. (ed.), 2001, *San Salvador de Celanova*, León.
- Parceros Oubiña, C. 2002: *La Construcción del Paisaje Social en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico*, Ortigueira.
- Peña Santos, A. de la y Rey García, J. M. 1993: «El espacio de la representación. El arte rupestre galaico desde una perspectiva territorial», *Revista de Estudios Provinciais* 10, 11-50.
- Peña Santos, A. de la; Rey García, J. M. 2001: *Petroglifos de Galicia*, Perillo-Oleiros.
- Peña Santos, A. de la; Vázquez Varela, J.M. 1996: *Los petroglifos gallegos. Grabados rupestres al aire libre en Galicia*, Sada (3ª ed., primera 1979).
- Pérez Alberti, A. 1982: *Xeografía de Galicia 1: O medio*, Sada.
- Piñeiro Feijoo, A. 2001: «Tras la Desamortización». En V. Pastor (ed.), *San Salvador...*, 198-221.
- Piñeiro, A. 2007: *Celanova 1900-1981. Memoria fotográfica*, Ourense.
- Portela, E. Pallares, Mª C. 1996: «Galicia á marxe do Islam, continuidade das estruturas organizativas no tránsito á Idade Media». En G. Pereira (coord.), *O Feito diferencial galego I*, *Historia*, vol. 1, Santiago, 435-458.
- Portela, E. Pallares, Mª C. 1998: «La villa por dentro. Testimonios galaicos de los siglos X y XI». *Studia Historica, Hª Medieval* 16, 13-43.
- Rodríguez Colmenero, A. 2010: «En torno a dos inscripciones gallegas famosas del alto medievo». *Larouco* 5, 195-212.
- Sánchez Pardo, J.C. 2009: «Cuando Celanova se llamaba Villare». En F. Singul (ed.), *Rudesindus*. *San Rosendo, su tiempo y su legado*, Santiago, 369-376.
- Santos Estévez, M. 2003: «Arte Rupestre y recintos rituales de la Edad del Hierro», *Semata* 14, 39-94.
- Santos Estévez, M. 2005: «Sobre la cronología del Arte Rupestre Atlántico en Galicia», *Arqueoweb* 7/2, http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero7_2/articulo7_2_santos.html
- Santos Estévez, M. 2008a: *Petroglifos y paisaje social en la prehistoria reciente del NW de la Península Ibérica*: Madrid.
- Santos Estévez, M. 2008b: «A new proposal for the chronology of Atlantic Rock Art in Galicia (NW Iberian Peninsula)». En G. Nash y G. Children (eds.), *The Archaeology of Semiotics and the Social Order of Things*. Oxford, 141-152.
- Santos, M. J. Correia 2010: «Santuários rupestres no ocidente da Hispania Indo-Europeia. Ensaio de tipologia e classificação». *Palaeohispanica* 10, 147-172.
- Sanz Serrano, R. Mª 2003: *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*, Madrid.
- Settis, S. 1986: «Continuità, distanza, conoscenza. Tre usi dell'antico». En S. Settis (ed.), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, Torino, III: 375-486.
- Singul, F. 2007: «Simbología del espacio. San Miguel de Celanova y su entorno». En *Rudesindus: el legado del santo*, Santiago, 146-155
- Smith, J.Z. 1987: *To Take Place*, Chicago & London.
- Spencer-Wood, S. M.; Baugher, S. 2010: «Introduction to the Historical Archaeology of Powered Cultural Landscapes». *International Journal of Historical Archaeology* 14, 463-474.
- Vázquez Rozas, R. 2006: «Geometría y proporción en el oratorio mozárabe de San Miguel de Celanova», *Norba-Arte* 26, 5-17.

Recibido el 30/11/10

Aceptado el 24/06/11