

# Entre el cielo, el mar y la tierra: el santuario rupestre del castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña)

*Among the Sky, the Sea, and the Land: the Rocky Sanctuary of the Baroña Hillfort (Porto do Son, A Coruña)*

**Marco V. García Quintela**

*Universidade de Santiago de Compostela*

[marco.garcia.quintela@usc.es](mailto:marco.garcia.quintela@usc.es)

**A. César González-García**

*Incipit – CSIC*

[a.cesar.gonzalez-garcia@incipit.csic.es](mailto:a.cesar.gonzalez-garcia@incipit.csic.es)

## Resumen

Se analizan elementos arqueográficos de la acrópolis rocosa del castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña) cuyos rasgos sugieren considerarlos una manifestación de “arquitectura ambigua”. Estas formas de “arquitectura” se relacionan con diversas alineaciones solares. Una en particular con los petroglifos del Monte Gurita, recortado en el horizonte. Allí se representa un sol y se detectan otras alineaciones astronómicas. Estas y otras observaciones sugieren considerar un “santuario” la acrópolis del castro. También se interpreta el conjunto de observaciones como la materialización de una cosmovisión indoeuropea y céltica que concibe el mundo dividido en tres planos – cielo, tierra e inframundo oceánico – puesto que el castro ocupa la intersección entre esos mundos, lo que sugiere la hipótesis de que se trate de un “castro-santuario”. Esta propuesta se enmarca en estudios arqueológicos que identifican procesos intelectuales complejos en las formas materiales y, en este caso concreto, con concepciones acerca del orden del tiempo y del espacio claves para la vida social.

## Palabras clave

Gallaecia, Edad del Hierro, Astronomía cultural, Arqueología cognitiva, Celtas, Cosmología, Castros.

## Abstract

This paper analyses a number of archaeo-graphic elements at the rocky acropolis of the Baroña Hillfort (Porto do Son, A Coruña) that suggest their identification as ‘ambiguous architecture’. We present several solar alignments, in particular with the petroglyph area in Monte Gurita, prominent in the skyline of Baroña. In this area, there is a possible solar representation and further solar alignments were identified. All these facts suggest the possibility that the acropolis could have been considered as a sanctuary. According to this hypothesis, the elements investigated are interpreted as the materialization of an Indo-European and Celtic cosmology that considers the world divided into three layers –sky, land and oceanic netherworld-. Given its topography, the hillfort occupies the intersection among these layers, perhaps suggesting that the whole area may be identified as a hillfort-sanctuary. This proposal must be framed within the archaeological studies that identify complex intellectual processes in the material record and, in such case, with particular key ideas for social life on the order of time and space.

## Keywords

Gallaecia, Iron Age, Cultural Astronomy, Cognitive Archaeology, Celts, Cosmology, Hillforts.

## INTRODUCCIÓN

Existe una creciente literatura preocupada por apreciar formas de acción intelectual en los restos de una cultura material cuyo estudio ya no se limita a los objetos singulares o series de ellos sino a los modos de pensamiento que adquieren forma material en soportes naturales o manufacturados (WARNIER 1999). Este planteamiento se concreta de formas muy variadas, incluyendo el estudio de la vida social de los objetos, incidiendo en las intelecciones que sucesivamente pueden recibir las formas materiales a lo largo del tiempo (APPADURAI 2013 [1986]), o, invirtiendo el orden de los términos, puede plantearse cómo los objetos se transforman en “almacenes” del material simbólico para las comunidades (RENFREW, SCARRE 1998). Existe, por lo tanto, una “arqueología cognitiva” (MALAFOURIS 2013) de la que forma parte, de modo natural, la arqueología de la memoria y la perspectiva del pasado en el pasado que cuenta ya con cierta tradición (BRADLEY 2002; VAN DYKE, ALCOCK 2003; JONES 2007).

Estas perspectivas se entremezclan con los estudios sobre los “lieux de mémoire”, que alcanzaron gran difusión a partir de la propuesta dirigida por P. Nora (NORA 1984-1994, 1989; ver por ejemplo ERLI, NÜNNING 2008). Aunque está decididamente anclada en la Historia Contemporánea llama la atención sobre la ideación acerca de los lugares enlazando así, por un lado, con la multiplicidad de las arqueologías del paisaje mientras que, por otro lado, extiende la problemática de la memoria y la intelección a los lugares y paisajes superando los límites de los análisis arqueológicos centrados en consideración de la trayectoria y uso de objetos singulares (en sentido semejante, JONES 2007: 190-222).

Estos trabajos citan ocasionalmente los pasajes de Cicerón sobre la relación entre lugares y memoria. Aunque no siempre extrayendo las importantes consecuencias que implica. En uno de estos pasajes Cicerón afirmaba que

“quienes quisieran cultivar esta parcela del espíritu [la memoria], deberían tomar esos lugares (*loci*) y, aquello que quisieran retener en la memoria, habían de modelarlo con la mente y colocarlo en dichos lugares; que así ocurriría que la secuencia de las posiciones recordaría la secuencia de las cosas (*ut ordinem rerum locorum ordo conseruaret*), y por otra parte, que la figura denotaría las propias cosas y que utilizaríamos esos lugares como la cera, y las figurillas como las letras” (*De Oratore* II, lxxxvi, 351-4; Trad. J.J. Iso)

Así finaliza, a modo de moraleja, el relato de la anécdota, verdadero mito de fundación de la técnica de la memoria (*artem memoriae*), según la cual el poeta griego Simónides de Ceos identificó a los fallecidos en un banquete cuando un edificio se derrumbó sobre ellos al rememorar los lugares que ocupaba cada cual en la sala de la que había salido poco antes. Cicerón insiste en esta idea cuando indica que las formas y cuerpos que caen bajo nuestra mirada despiertan la memoria, pero necesitan una localización “pues ningún ente material (*corpus*) se entiende sin un lugar (*locus*). Por lo tanto [...] hay que utilizar ‘lugares’ o ‘alacenas’ abundantes, bien iluminadas y desplegadas a intervalos regulares...” (*Ibid* II, lxxxvii, 358; trad. J.J. Iso).



F. Yates empieza su libro sobre las técnicas de la memoria en la cultura europea comentando este episodio (YATES 1999). Seguidamente, Yates inspiró al historiador de las religiones J. Z. Smith para explicar cómo en comunidades etnográficas operan situaciones de este tipo (SMITH 1987). Parece legítimo, por lo tanto, buscar y tratar de identificar en las sociedades del pasado los lugares que podían servir como depósitos de memoria compartida para todos sus miembros o solo para sus elites.

Esto es relativamente fácil cuando la tradición escrita o la arqueología han identificado inequívocamente los lugares destinados a la acción ritual que, a su vez, pueden ser muy diversos. Pero cuando no es así, como en la Edad del Hierro del NO peninsular, la empresa es incierta.

Para la protohistoria galaica se ha intentado establecer la tipología de los posibles lugares de culto de la Edad del Hierro (SEOANE ET AL. 2013). Esa tipología se basa en la detección en ciertos lugares de acumulaciones de rasgos materiales clasificables bajo distintas rúbricas considerados aisladamente pero que, tomados en conjunto, sugieren una función ritual para el enclave en cuestión. Sin embargo, cada categoría presenta incertidumbres, los límites entre algunas son borrosos y es difícil determinar qué casos deben clasificarse en cada tipo. Cabe dudar, en definitiva, sobre la pertinencia de tal ensayo de tipología. Pero también aparecen nuevas observaciones que animan a perseverar en esta línea considerando su utilidad como punto de partida para definir espacios rituales.

Sugerimos que este puede ser el caso del sector norte del castro de Baroña. El conjunto conforma una *croa* o acrópolis natural antropizada de formas diferentes. Allí se acumulan pilas con rasgos de modificación artificial situadas en el punto más alto del castro, también hay grabados rupestres y un aprovechamiento intencionado de formas rocosas naturales. Finalmente, todo ello se articula con el paisaje celeste como un conjunto de alineaciones del sol con esos elementos en momentos significativos del año.

Presentaremos estos rasgos procurando mostrar la imbricación detectada entre ellos para proporcionar un alto nivel de significación simbólica a un espacio a primera vista amorfo, pero en el que ese rasgo deriva, en realidad, de una reflexión sofisticada sobre el tiempo, el espacio y, en definitiva, sobre una cosmovisión religiosa.

## ARQUEOGRAFÍA

El castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña) es uno de los lugares emblemáticos de la arqueología de la Edad del Hierro del NO peninsular (Figura 1). Su conocimiento popular es semejante al castro de Santa Tecla y es más frecuentado que otros castros musealizados como los de San Cibrán de Las o Santo Tomé en Ourense, o Borneiro, Elviña o Neixón en A Coruña.

El castro entra en el conocimiento arqueológico cuando el lugar llamado Punta do Castro se identificó como hábitat el año 1933 (GONZÁLEZ GARCÍA-PAZ 1934: 20-31). Posteriormente hubo tres series de excavaciones entre los años 1969-1972, dirigidas por

J.M. Luengo y Martínez (LUENGO 1999, edición póstuma); 1980-1984, bajo la responsabilidad de F. Calo Lourido y T. Soeiro (CALO, SOEIRO 1986); por último hubo campañas de consolidación por la empresa Terra Arqueos los años 2012, y 2014-2015.

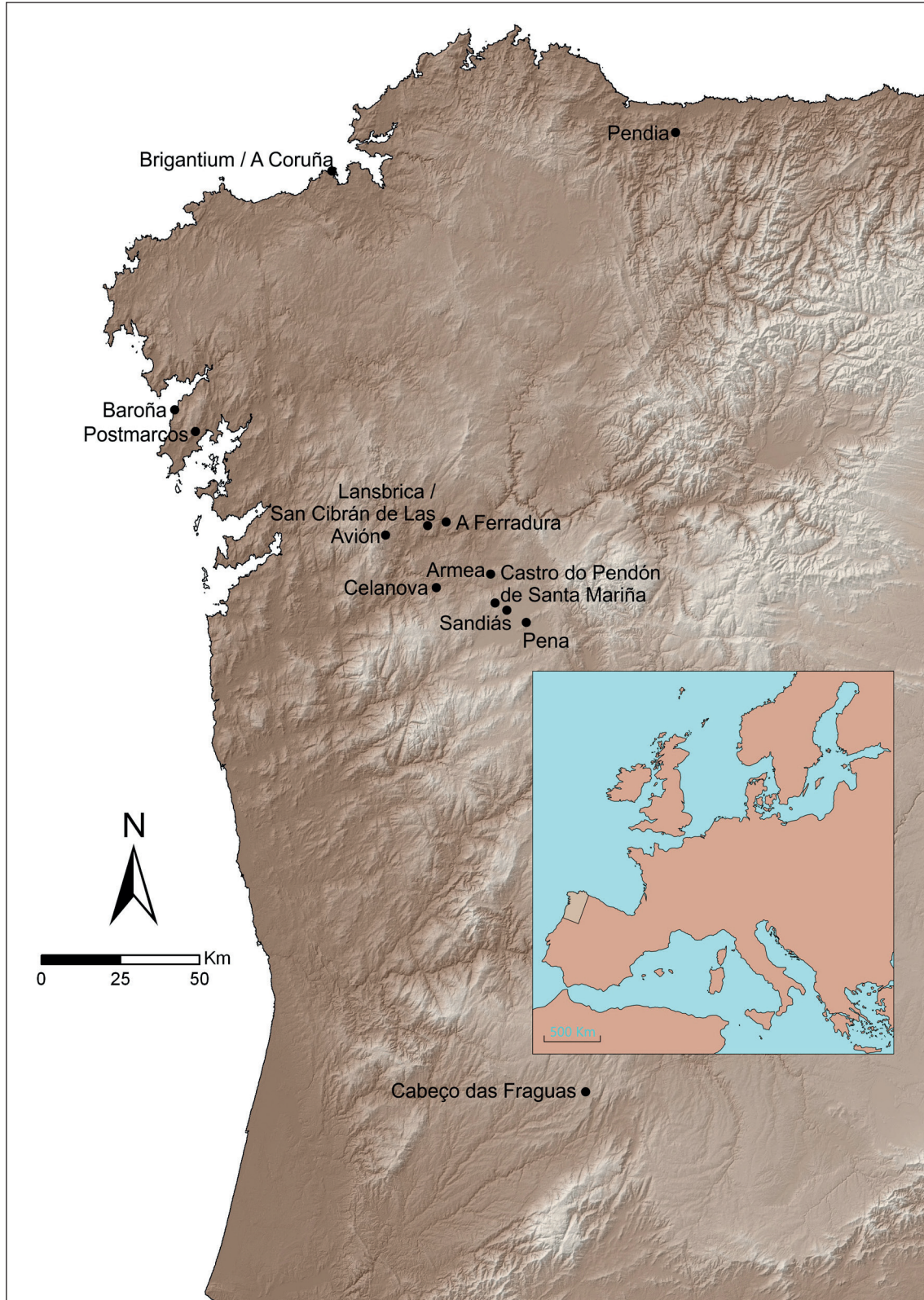


Figura 1. Localización de los principales lugares mencionados.



El castro se levanta sobre una pequeña península rocosa de unas 2.5 ha. Su forma aproximadamente rectangular mide 250 m en sentido noroeste —sureste y 100 m en sentido noreste— suroeste desde la muralla interior hasta el mar (Figura 2). Esta formación rocosa constantemente batida por el mar y el viento se sitúa en el extremo occidental de la ría de Muros-Noia con una configuración que le da el aspecto de un gran mirador sobre el océano (Figura 3) mientras que, por el contrario, debido a lo abrupto de la península de Barbanza, la cuenca visual hacia tierra es reducida (Figura 4).



Figura 2. Planta del castro de Baroña. Arriba a la izquierda, según Luengo; derecha, según Calo y Soeiro. Abajo, vista aérea («Cartografía cedida por © Instituto de Estudos do Territorio. Xunta de Galicia»). Cabe destacar cómo el lienzo norte de la muralla rodeando la acrópolis, presente en la planimetría de Luengo, no se aprecia en la vista aérea actual.



Figura 3. El castro de Baroña desde el este durante los trabajos de la primavera de 2015. Al norte, derecha en la imagen, la configuración rocosa que conforma la acrópolis o *croa*.

Es difícil imaginar la vida ordinaria en el castro. Las tierras de cultivo actuales distan entre 700 y 1000 metros, tampoco hay fuentes de agua potable cercanas y no parece que la situación hubiese sido muy diferente en la protohistoria. La pesca y el marisqueo son opciones evidentes, pero los restos encontrados no son significativos (CALO, SOEIRO 1986: 24) y tampoco mejoran la habitabilidad del lugar. De hecho, menos de 3000 m<sup>2</sup> están dedicados al hábitat en la zona más protegida intramuros (12% de la Punta do Castro).

Y. Álvarez, de la empresa Terra Arqueos, nos puso sobre la pista del interés de este castro en el marco de nuestras investigaciones. Su punto de partida fue el reconocimiento de dos peldaños de una posible escalera monumental que, aparentemente, sólo servían para facilitar el ascenso hacia una parte del acantilado conformada como un mirador natural sobre el océano. A esto se añadían observaciones sobre la formación rocosa situada al N del yacimiento, denominada barrio 4 por Luengo y que en adelante denominaremos “croa” o “acrópolis” indistintamente, sugiriendo que se trataba de un “santuario”. Para testar estas observaciones se llevó a cabo esta investigación que nos lleva a proponer la funcionalidad ritual de ese entorno.

Se plantea así el problema consistente en aceptar que una zona de un castro caracterizada por tenues rasgos de intervención humana ha merecido una profunda reflexión por parte de sus pobladores quienes, por razones desconocidas, escogieron formas discretas de integrar esos espacios en su acción social. Que todo ello es fruto de una elección consciente se hace evidente cuando constatamos en el mismo yacimiento la construcción de estructuras comunitarias complejas como son sus murallas o distintos tipos de escaleras (Figura 5).



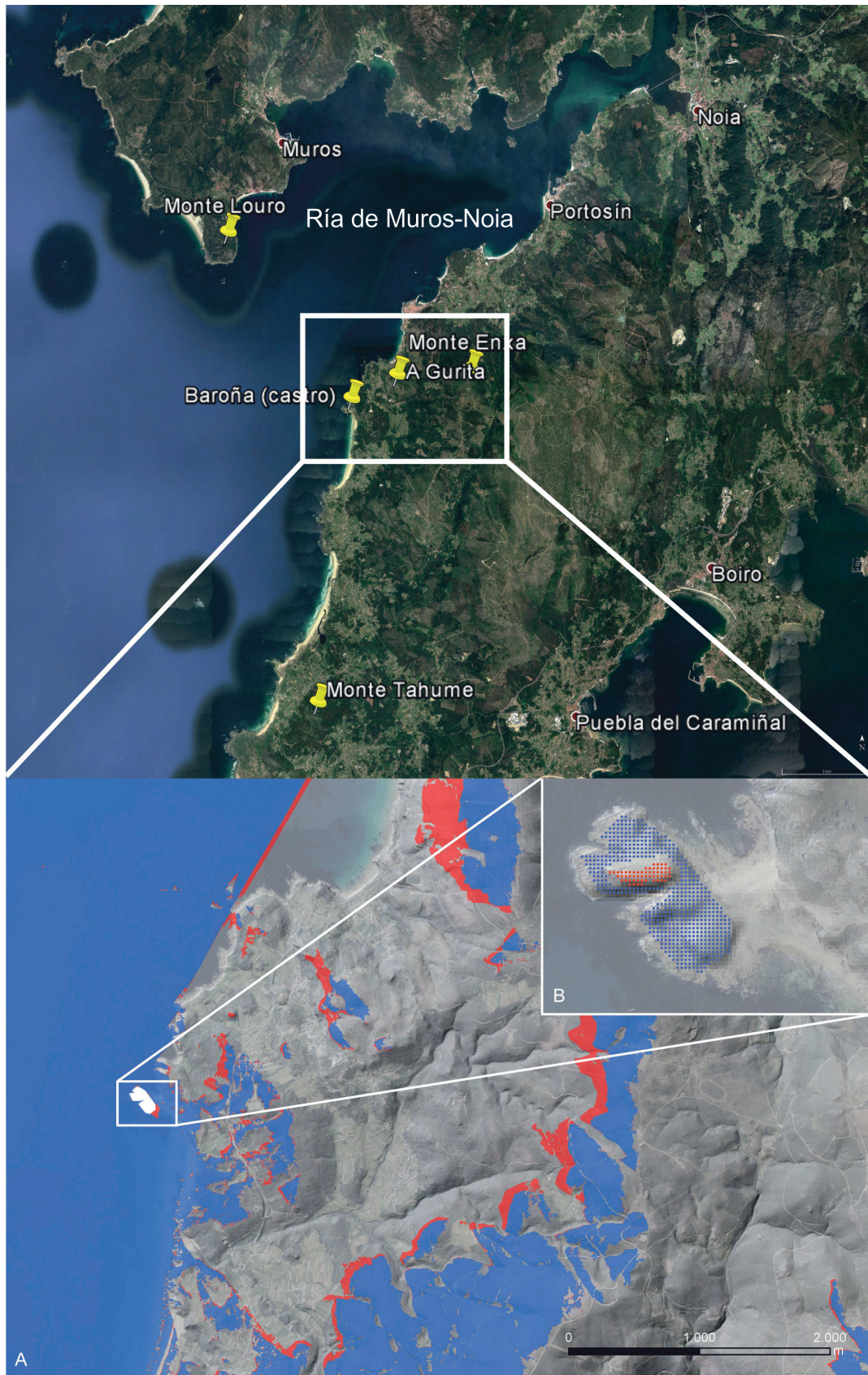


Figura 4. Arriba, el castro de Baroña en el contexto de la ría de Muros-Noia tomada de *Google Earth*. Abajo, (A) visibilidad desde el castro, en azul la visibilidad desde la zona de habitación, en rojo la visibilidad incrementada desde la *croa*; (B) las dos zonas desde donde se calcularon las visibilidades. Nótese que, en ambos casos, el sistema no establece un punto de visión sino un área desde la que se ve otra área, por lo que no establece la visibilidad singular desde un punto concreto, que sería diferente en cada caso.





**Figura 5.** Escaleras del sector de habitación del castro de Baroña. Arriba, en la puerta principal. Centro, en el acceso al barrio superior en el interior del castro. Abajo, acceso a la muralla en el sector norte con una curiosa disposición de los escalones.



## Topografía y orientaciones solares

En los estudios de arqueoastronomía es frecuente subrayar que la naturaleza no se orienta y, por tanto, las formas de la topografía son el resultado de procesos geológicos complejos más o menos alterados por la intervención humana. Es la mirada humana, siguiendo parámetros culturales, la que selecciona los elementos susceptibles de una observación o “lectura” particular. Así, pese a la precariedad del castro como hábitat, parece que casi cada aspecto de vida comunal merecido una reflexión que se aprecia en la disposición de las estructuras del castro con respecto al paisaje que lo rodea destacando tres montes en su horizonte.

En primer lugar, el monte Louro (239 m) domina el extremo oeste de la costa septentrional de la ría de Muros – Noia; pues bien, el lienzo norte de la muralla interior del castro apunta hacia este hito del paisaje situado a 6.6 km. Seguidamente, el sector sur de la misma muralla forma un ángulo obtuso con su vértice redondeado para adaptarse al terreno, pero el lado del ángulo que une la puerta del castro con el vértice tiene una orientación norte sur que apunta hacia la cima del monte Tahume (241 m), situado a 10 km en línea recta (Figura 6). Finalmente, el monte Enxa (539 m), distante 4 km, domina el horizonte este. No parece haber una relación directa entre la puerta del castro y la cima del monte, pero es difícil estar seguros debido a las remodelaciones del entorno de la puerta (Figura 7). Sin embargo, la importancia del Enxa es evidente desde la croa (*infra*).

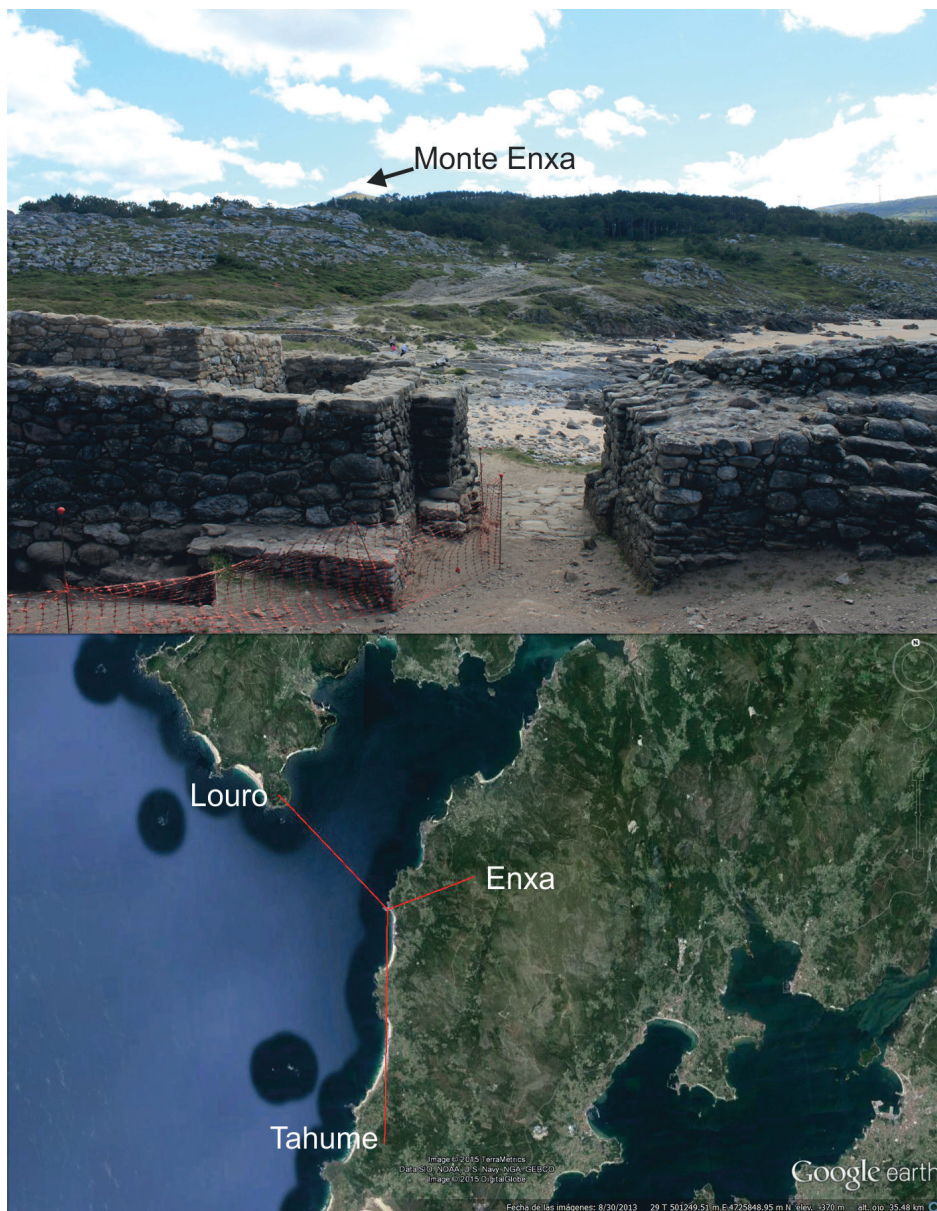


Figura 6. Orientación topográfica de la muralla. Arriba, el lienzo norte toma como referencia el monte Louro. Abajo, el lienzo sur apunta hacia el monte Tahume.

el horizonte este. No parece haber una relación directa entre la puerta del castro y la cima del monte, pero es difícil estar seguros debido a las remodelaciones del entorno de la puerta (Figura 7). Sin embargo, la importancia del Enxa es evidente desde la croa (*infra*).

Pasando a la croa destaca, en primer lugar, la dificultad de delimitarla. En las primeras exploraciones del castro se indica que el muro norte rodeaba este sector de acantilado, pero pudo ser una apreciación errónea o haber desaparecido (Figura 2). También es difícil establecer qué zonas se utilizaron intencionalmente en un conjunto dominado por configuraciones rocosas de acceso más o menos fácil. De forma aproximada con-

sideramos una superficie muy irregular de unos 1000 m<sup>2</sup> cuya cima está a 27 m sobre el nivel del mar. Todo ese sector, visto desde tierra, está dominado por la gran roca que marca el punto más alto de la Punta do Castro y preside la zona de habitación.



**Figura 7.** Arriba, la orientación de la puerta del castro hacia el monte Enxa es menos evidente; en la imagen se aprecia la escasa aptitud para el cultivo del terreno adyacente. Abajo, fotografía aérea de *Google Earth* de la embocadura de la ría de Muros-Noia con las orientaciones topográficas del castro de Baroña.

Se accede a la acrópolis por dos caminos. El primero bordea el conjunto rocoso por el este para alcanzar la zona alta con un desplazamiento circular por senderos bien marcados en la actualidad. El segundo acceso utiliza un pasillo entre las rocas con suelo ascendente y antropizado mediante las escaleras identificadas por Y. Álvarez para facilitar el ascenso (Figura 8). Este pasillo da a un “mirador” sobre el acantilado y océano, pero a mano derecha un paso facilita el acceso directo a la cima.





Figura 8. Izquierda, vista del pasillo rocoso que marca el límite entre la zona de habitación y la croa. Derecha, escalones situados en la base del pasillo. Arriba, desde el sur; abajo, desde el norte. Las líneas rojas ayudan a ubicarlos. En el inserto la flecha roja indica la posición de las escaleras y el punto desde donde se fotografía el pasillo.

En la croa hay diversas huellas de intervención humana. En primer lugar, piedras sueltas y una ligera sobreelevación del terreno allanado junto al lado norte de la roca que preside el conjunto del castro (ver Figs. 3 y 6 arriba), y que en adelante denominaremos “roca dominante”, sugieren la existencia de alguna construcción o recinto complementando la disposición de las rocas (Figura 9). Seguidamente, sobre la cima de la roca dominante hay varias pilas sobre las que es difícil determinar si son naturales, artificiales o, como pensamos, naturales ligeramente retocadas. Estos indicios de intervención humana son la presencia de un ángulo recto y algunos canales y rebajes (Figura 10). Finalmente, también hay intervenciones sobre dos laterales de la roca. En el extremo del lado norte está grabado un sencillísimo petroglifo sobre el mismo lado norte de esta roca: consiste en una serie de líneas paralelas (*infra*). En el lateral suroeste se aprecia una especie de puerta natural cuyo umbral presenta huellas de trabajado.



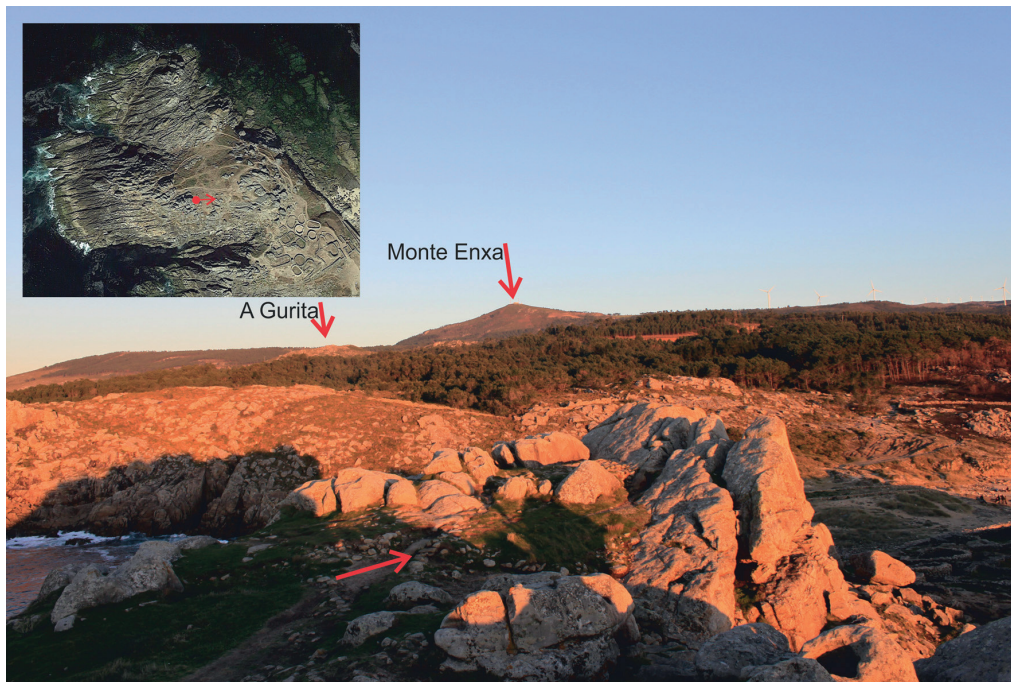


Figura 9. Vista de la cima de la croa desde el oeste. Se aprecian elementos de mampostería (flecha) que pudieron servir para nivelar la zona. En el inserto la flecha roja indica desde dónde está tomada la fotografía.



Figura 10. Arriba, conjunto de pilas sobre la cima de la roca dominante en el castro y su croa. Abajo, detalle de rebajes, canales, ángulos rectos y cortes aparentemente artificiales. El inserto indica la posición de las pilas.



El carácter intencional de estas modificaciones, tenues o discutibles, se hace evidente cuando constatamos su relación con posiciones del sol naciente sobre la línea del horizonte en momentos significativos del año. Dicho de otra forma, estas modificaciones de la roca dominan la relación con el paisaje celeste, el orden del tiempo y, en definitiva, con una cosmovisión. Veamos los detalles.

En primer lugar, el pasillo ascensional que conduce hacia un mirador natural sobre el mar apunta hacia el ocaso del sol en el solsticio de invierno. Un detalle interesante de esta configuración es la dificultad de precisar el punto de observación debido a la inclinación pronunciada de la pendiente de acceso con sus escaleras (Figura 8). La experiencia de fotografiar el ocaso del sol en este terreno y las escaleras sugieren la celebración de un rito consistente en un ascenso paulatino a medida que el sol descende hacia el horizonte para llegar a la cima en el momento que el sol se pone sobre el mar (Figura 11). En la dirección opuesta, noreste, el pasillo señala el nacimiento del sol el solsticio de verano. Este sentido está menos marcado debido a la disposición de las rocas y desaparece el efecto ascensional sugerido por las escaleras.



Figura 11. El pasillo rocoso de la figura 8 en el ocaso del solsticio de invierno. Arriba, vista general. Centro, trayectoria del sol hasta el momento de fundirse con el horizonte (abajo).

En segundo lugar, situados sobre la croa, el sol sale perfilando el lado sur de la roca dominante al amanecer del solsticio de invierno. La zona desde la que se observa este orto solar está enmarcada por sendas rocas verticales que flanquean una tercera en una posición a modo de umbral cuya parte superior parece trabajada. La configuración del espacio, a modo de ‘puerta’ natural enmarcando una fracción de horizonte, y la antropización de la roca que forma el umbral apuntan al interés de la observación del amanecer el solsticio de invierno (Figura 12). Sin embargo, sobre el horizonte no se detecta ningún elemento significativo.



Figura 12. La salida del sol el solsticio invierno está marcada en la croa por un vano en el lateral oeste de la roca dominante (arriba a la derecha), el “umbral” del vano muestra indicios de trabajada (abajo a la derecha, flechas rojas). Pero el astro no despunta por ningún hito del horizonte (izquierda). En el inserto la flecha roja indica desde dónde se toma la fotografía.

En tercer lugar, el sol naciente se alinea con el lado norte de la roca dominante el solsticio de verano. En este caso, cuando el disco solar está tangente sobre el horizonte se sitúa sobre el monte Gurita, que domina la aldea de Baroña, y en cuya ladera se encuentra un conjunto de petroglifos (*infra*). En este momento, el sol naciente hace que la sombra de la roca adyacente a la dominante por el norte se proyecte sobre líneas grabadas en el lateral, de tal forma que a medida que el sol asciende la sombra descende en paralelo a las líneas (Figura 13).





**Figura 13.** Amanecer del solsticio verano en la *croa* del castro. Arriba, el sol nace por el monte de A Gurita y sus rayos barren la cara norte de la roca dominante. Centro izquierda, líneas paralelas grabadas sobre la roca apuntan hacia el nacimiento del sol en este momento. Esto se aprecia mejor, abajo, al observar que la sombra de la roca adyacente se proyecta sobre las líneas grabadas, descendiendo a medida que el sol se eleva sobre el horizonte. En el inserto la flecha 1 indica la dirección en que se fotografía la salida del sol, la flecha 2 apunta hacia la sombra proyectada sobre las líneas grabadas.



Por último, el monte Enxa, que tenía una dudosa relación topográfica con la puerta del castro (Figura 7), domina el horizonte oriental visto desde la croa. Esta disposición también tiene importancia calendárica pues el sol sale por su cima, visto desde la croa, en torno al 1 de mayo y el 15 de agosto (Figura 14). En los dos casos, pero sobre todo el primero, se relacionan con las fiestas de inicio de estación de tradición celta cuyas huellas arqueológicas se identifican paulatinamente (GARCÍA QUINTELA, GONZÁLEZ-GARCÍA 2017).



Figura 14. Amanecer el 1 de mayo sobre el monte Enxa desde la croa del castro. La flecha en el inserto indica el punto desde donde se toma la fotografía.

### **El petroglifo de monte Gurita y el castro de Baroña**

Se han estudiado los grabados del monte Gurita identificando y clasificando los motivos y analizando su patrón de localización (FÁBREGAS ET AL. 2008). Este estudio es la base para explicar la relación del petroglifo de Monte Gurita (denominado Gurita 1; FÁBREGAS ET AL. 2008, p. 198, Figura 10) con el castro de Baroña.

Este petroglifo destaca porque uno de los motivos grabados es una representación del sol (FÁBREGAS ET AL. 2008: 199, la califican de “única”) (Figura 15). El hecho es relevante en la medida que el castro y el petroglifo ocupan los extremos de una alineación solar, como hemos visto. Una característica de las alineaciones solares, o astrales en general, y en particular cuando se producen entre entes arqueológicos, es que muestran la existencia de relaciones entre entes que, de otra forma, sería difícil de establecer.



Figura 15. Vista parcial del petroglifo de monte Gurita. Izquierda, fotografía del 18 de junio de 2015 a las 10 de la mañana. Derecha, fotografía del 18 de diciembre de 2016 a las 17:20. Se aprecian grandes diferencias en la forma de ver el grabado con la probable representación del sol en primer plano. Entre ambos momentos hubo una violación en forma de resaltado de los surcos con un objeto punzante. En el inserto se aprecia la cuestionable capacidad divulgadora del cartel que explica el petroglifo. Los ciervos son “ciervos”, pero el sol se transforma en “figuras circulares con segmentos radiales”.

La segunda razón deriva de la posición topográfica del grabado en la ladera: se encuentra a la altura de la pendiente desde donde se aprecia la croa del castro de Baroña, pero no el hábitat. Desde más abajo el castro no se ve, si ascendemos hasta la cumbre, al ganar unos pocos metros de altura, observamos también el hábitat del castro (Figura 16).

La tercera razón es porque desde el petroglifo se aprecian, a su vez, tres relaciones astronómicas.

La primera es que la puesta del sol el solsticio de verano ocurriría durante los tres o cuatro siglos precedentes al cambio de era en la confluencia entre el horizonte marino con la base del monte Louro. Seguidamente, sobre la cima del mismo monte se observaría la posición más septentrional de la luna en su desplazamiento relativo por el horizonte en el ciclo transcurrido entre los lunasticios (18.6 años, que no debe identificarse, pese a su semejanza, con el ciclo metónico, de 19 años precisos: GARCÍA QUINTELA, GONZÁLEZ-GARCÍA 2014: 167-168). Es importante subrayar que visto desde el petroglifo este monte adquiere una dimensión especial al conformarse como la única tierra visible en esa dirección (Figura 17). Por último, el sol se pone sobre el horizonte oceánico en dirección a la posición donde está el castro en torno a inicios de febrero (otra festividad celta de inicio de estación).





**Figura 16.** El castro de Baroña desde el monte Gurita. Imágenes tomadas con teleobjetivo. Arriba, desde el petroglifo con la representación solar sólo se ve la cima de la croa. Centro, desde la cima del monte se aprecia también el área residencial. Abajo, modelo digital del terreno mostrando la visibilidad desde el petroglifo de A Gurita (A) mostrando que sólo se ven las partes altas del castro (inserto B).





Figura 17. Visibilidad desde el petroglifo de A Gurita hacia el monte Louro con la representación solar en primer plano.

Además de estas relaciones con el ámbito celeste, la roca que soporta el petroglifo presenta otra particularidad. En un contexto dominado por formaciones graníticas redondeadas, muy erosionadas y de color gris muy claro, casi blanco, esta roca es prácticamente plana y tiene un color oscuro, casi negro, debido a su posición bajo un pequeño manantial cuya agua la baña de forma casi constante dándole su pátina oscura característica en contraste con las rocas del entorno (Figura 18).

Estas consideraciones no pretenden entrar en la discusión sobre la cronología del arte rupestre gallego. Nos limitaremos a considerar las situaciones posibles basándonos en la relación topográfica entre la ubicación del castro y del petroglifo que, en momentos indeterminados para nosotros, se recreó mediante el grabado de rocas o la fundación de un castro. Contemplamos tres situaciones posibles.





**Figura 18.** Arriba, vista parcial del petroglifo de monte Gurita apreciándose su patina oscura causada por el efecto del agua procedente de un manantial. Abajo, este aspecto confiere a la roca grabada una visibilidad singular en el entorno.

Si, para empezar, nos situamos en la corriente que fecha el arte rupestre en la Edad del Bronce, incluso al principio de esa época (PEÑA SANTOS, REY GARCÍA 2001). El petroglifo es anterior al castro, pero la posición topográfica de la península sobre la que se asienta el castro y en especial de su croa, fuese lo que fuese antes del castro, sería relevante para quienes grabaron el petroglifo; como probablemente también era relevante la posición del monte Louro en relación con el mismo grabado. Conocemos paralelos de esta situación en los petroglifos de Campo Lameiro y Tourón (GONZÁLEZ-GARCÍA ET AL. 2016). Esta posibilidad parte de la total independencia de cada uno de los dos momentos históricos (Edad del Bronce y Edad del Hierro) y de los elementos propios de cada uno de ellos (petroglifo y castro).

En la segunda opción interpretativa, seguiríamos con el grabado materializado en la Edad del Bronce. Sin embargo, está ubicado en un punto del paisaje local integrado en la cosmovisión de los habitantes del castro de la Edad del Hierro tal como hemos ex-



puesto. En este caso el petroglifo tiene una existencia posterior para las comunidades del entorno que es tan histórica como el momento de su grabado. En este caso el grabado es importante porque se integra en una reflexión religiosa y cosmológica propia de la Edad del Hierro (BRADLEY 2002). Es decir, el castro se asienta en la península con independencia de la situación del petroglifo, pero a partir de ese momento el petroglifo se integra en la ‘cosmovisión’ de los residentes en el castro.

Por último, podemos pensar que los dos enclaves, roca oscura en contexto blanco y croa-mirador de la Punta do Castro, son sendos hitos del paisaje local entre los cuales las comunidades humanas que los frecuentan a lo largo del tiempo establecen relaciones que se materializan en las formas indicadas sin que, en realidad, sea muy importante establecer alguna clase de cronología relativa o absoluta entre ellas (sobre todo debido a su incertidumbre). En la Tabla 1 presentamos las medidas de los elementos arqueológicos discutidos en el texto.

TABLA 1. Se muestra para cada lugar el elemento considerado, su latitud (L) y longitud (I), su azimut (a), la altura del horizonte en esa dirección (h), así como la declinación astronómica ( $\delta$ ). La última columna contiene algunos comentarios. El signo  $\rightarrow$  debe entenderse como “dirigido hacia”; SI, solsticio de invierno; SV, solsticio de verano; LMN lunasticio mayor norte.

Lugar	elemento	L (°/')	I (°/')	a (°)	h (°)	$\delta$ (°)	Comentarios
Baroña	1. Escaleras nuevas S	42/41	9/02	230	0½	29	$\rightarrow$ mar
	2. Escaleras nuevas N			240	0½	22	El punto medio entre ambos lados es el SI
	3. “puerta” en SO roca dominante			124	1½	23¼	Orto SI
	4. Líneas N de roca dominante hacia Mte. Gurita			64¾	5½		Orto SV
	5. Mte. Enxa			76½	7½	15	Orto 1 de mayo
Gurita	6. $\rightarrow$ Mte. Louro base	42/42	9/01	305	0½	24	Ocaso SV
	7. $\rightarrow$ Mte. Louro cima			307½	0½	26½	Cercano al LMN
	8. $\rightarrow$ Croa Baroña			244¾	0½	19	Ocaso cerca 1 de febrero

## Algunos paralelos

Los elementos descritos, su configuración y relaciones constituyen un único. Sin embargo, ninguna de las observaciones presentadas es, en sí misma o en sus relaciones, un caso aislado en la Edad del Hierro de Galicia. Nos limitaremos a mencionar los aspectos más relevantes remitiendo a la bibliografía para los detalles.

En primer lugar, la función religiosa de las croas o acrópolis de los castros se hace cada vez más evidente (DE BERNARDO, GARCÍA QUINTELA 2008; GARCÍA QUINTELA, SEOANE-VEIGA 2013; ÁLVAREZ ET AL. en prensa). Otra cosa es que su materialización no es evidente a primera vista cuando, como ocurre en Baroña, los habitantes del castro prefieren activar simbólicamente una formación rocosa natural siguiendo las pautas de la “arquitectura ambigua”.

De hecho, se constata cómo rocas singulares vertebran los códigos simbólicos de la comunidad o, alternativamente o al mismo tiempo, del propio urbanismo del castro. Así, la llamada “roca-eje” del castro de San Vincenzo (Avión, Ourense) (GARCÍA QUINTELA, SEOANE-VEIGA 2013: 67-74), tiene un rol similar a la “roca dominante” en Baroña.

La cuestión no es la terminología, en San Vicenzo la roca-eje tiene una función urbanística que no apreciamos en Baroña, sino comprender como una forma rocosa natural ligeramente modificada acumula indicios de que forma parte de una cosmovisión.

Yendo a los detalles, en ambas rocas hay pilas más o menos modificadas. En la roca-eje de San Vicenzo aparece una orientación hacia el 1 de noviembre (otra fecha de inicio de estación de tradición celta; Figura 19), mientras que la roca que domina el Outeiro dos Pendóns del castro de Armea (Santa Mariña de Augas Santas, Allariz, Ourense) se orienta hacia el solsticio de invierno (GARCÍA QUINTELA, SEOANE-VEIGA 2013: 78-79; GARCÍA QUINTELA ET AL. 2014; cf. BRADLEY 2000).

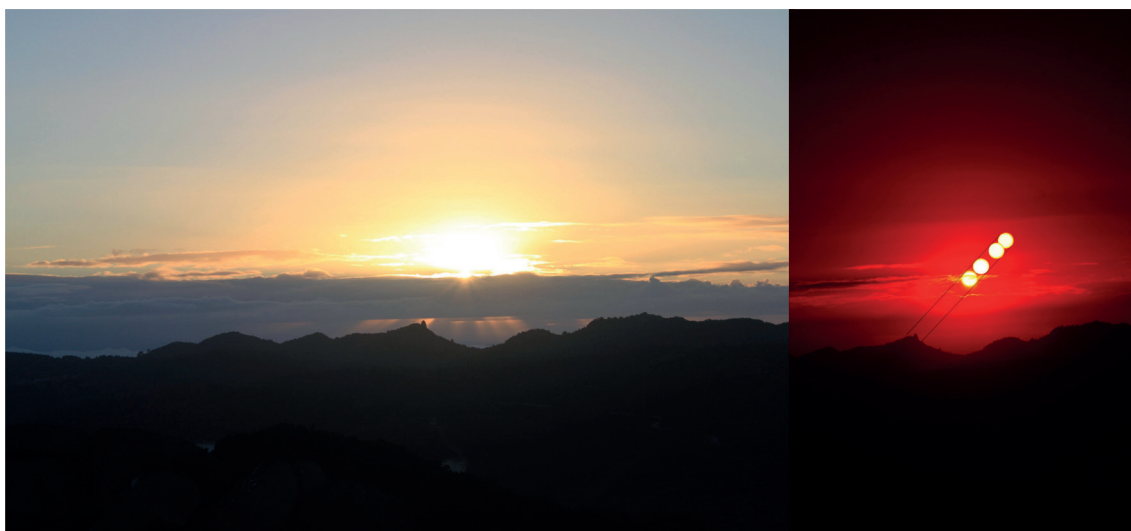


Figura 19. Amanecer desde la cima del castro de San Vicenzo (Avión) el 1 de noviembre. El sol sale por el hito del paisaje que es Pena Corneira.

Es más esclarecedor el paralelo del valle del río Barbantiño. Sobre la margen izquierda del río se ubica la estación de arte rupestre de A Ferradura, y sobre su margen derecha se sitúan el Monte de San Trocado y el castro de San Cibrán de Las (cuyo nombre celta antiguo, Lansbrica, se conoce por la epigrafía), (GARCÍA QUINTELA, SANTOS ESTÉVEZ 2008: 231-295). Son los elementos reconocidos en Baroña (Figura 20): un área de petroglifos con uno más complejo que da nombre a la estación, A Ferradura, y otros próximos de menor entidad (como en A Gurita); un castro minúsculo, Baroña, o uno de los más grandes de Galicia, San Cibrán de Las; un hito dominante en el horizonte, los montes de San Trocado o Enxa. Estos tres elementos son los vértices de relaciones solares en fechas clave sirviendo como apoyo para crear una comprensión estructurada del paisaje. El solsticio de invierno y el 1 de febrero en el Barbantiño (hay otras alineaciones en San Cibrán de Las) y el solsticio de verano y el 1 de mayo en Baroña (con las alineaciones adicionales del petroglifo de Monte Gurita).

Ambas estructuras conforman una doble relación especular. Una parte de un eje norte/sur sobre el territorio, en donde domina el componente oriental en Baroña y el occidental en el Barbantiño. La otra opera en un eje este/oeste en la medida que se prima el sector noreste en Baroña con fechas correspondientes a la estación clara/veraniega, o

el sector suroeste en el Barbantiño con fechas relativas a la estación oscura/invernal. Y, como hemos visto, combinando de distinta, forma el mismo juego de elementos<sup>1</sup>.

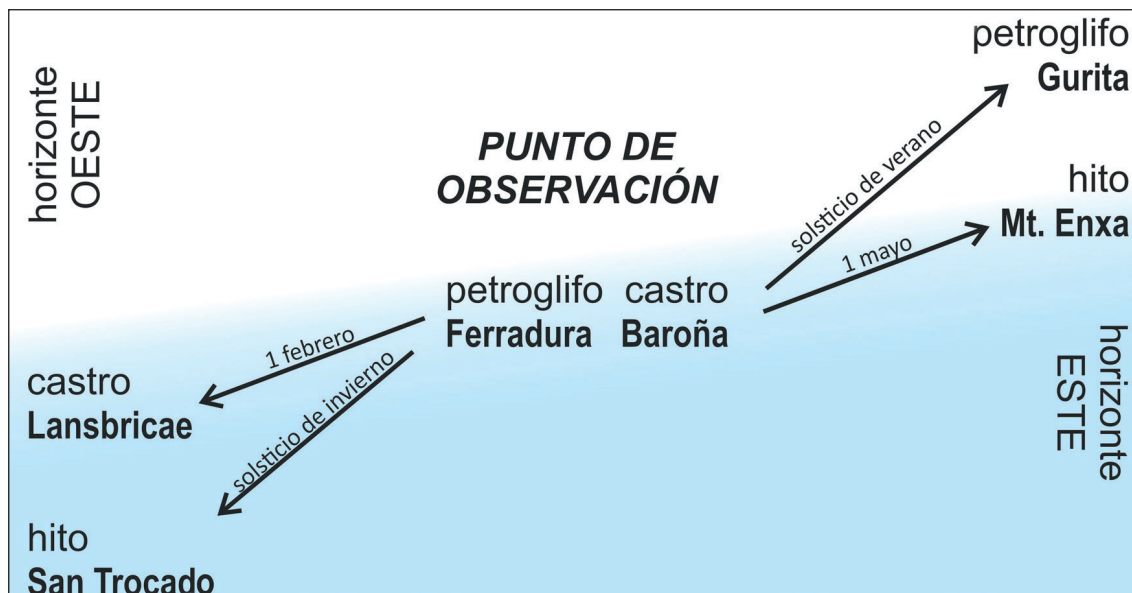


Figura 20. Relación simétrica y opuesta entre los paisajes solares del Barbantiño (izquierda, abajo) y Baroña (derecha, arriba). La composición simula la posición relativa de los elementos topográficos y arqueológicos considerados en cada lugar para mostrar la dominante occidental-invernal del Barbantiño, y oriental-estival de Baroña.

Por último, el 1 de mayo es relevante en la orientación de estructuras en contextos arqueológicos de tradición celta. En primer lugar, una fecha muy aproximada está atestiguada en el llamado “gran panel” de Peñalba de Villastar, en una inscripción difícil de leer se establece la celebración de un rito pocos días antes de las calendas de mayo (BELTRÁN ET AL. 2005). Este panel se encuentra en el extremo septentrional del gran farallón rocoso que soporta el complejo conjunto de inscripciones y grabados de Peñalba. Su estudio ha revelado que las áreas con grabados antiguos e inscripciones celtibéricas o latinas están orientadas hacia el sureste, por donde el sol sale el solsticio de invierno sobre la confluencia de varias líneas de horizonte. Además, enfrente del propio panel inscrito, un hito del horizonte marca el orto solar el 1 de noviembre (GARCÍA QUINTELA, GONZÁLEZ-GARCÍA 2010). Finalmente, la ciudad de Segobriga, romana por su materialidad y fundada hacia el 15-12 a.n.e., pero celta por su nombre y trayectoria (ALMAGRO-GORBEA, LORRIO 2006-2007), presenta su foro orientado hacia el nacimiento del sol el 1 de mayo (GARCÍA QUINTELA, GONZÁLEZ-GARCÍA 2017) (Figura 21).

Mencionando estos paralelos constatamos una realidad empírica que dificulta este tipo de investigación: los soportes materiales susceptibles de indicar la importancia de las fiestas de inicio de estación y, en particular en nuestro caso, el 1 de mayo, son muy diversos y hacen necesario tomar en consideración una gran cantidad de variables para su detección.

1 Podemos añadir, como curiosidad, que en ambos casos el castro queda a poniente y el petroglifo a levante. Además, la posición del hito (Enxa o San Trocado), cambia visto desde el castro. Pero esto no ocurre visto desde el petroglifo, pues el paralelo es mayor: en ambos casos el sol se pone sobre la posición del castro a principios de febrero, mientras que al hito topográfico sería a la puesta del solsticio de invierno sobre San Trocado, desde el petroglifo de O Raposo en A Ferradura, y a la puesta del solsticio de verano sobre el monte Louro, desde el petroglifo de A Gurita.



Figura 21. Amanecer el 1 de mayo desde el foro de la ciudad romana de Segóbriga, mostrando la orientación del foro, y de la ciudad, hacia esa fecha. Foto Rosario Cebrián.

## **INTERPRETACIÓN: UNA COSMOVISIÓN MATERIALIZADA**

Hasta aquí hemos ofrecido datos arqueográficos complementados con algunos paralelos para mostrar su integración en series todavía reducidas, pero en paulatino incremento. Para algunos lectores esto puede ser suficiente. Sin embargo, los autores estimamos que todo lo anterior tiene sentido como la materialización de aspectos de una cosmovisión de fundamento religioso. El lector no interesado en estas cuestiones puede prescindir de esta parte que, por el contrario, será pertinente para los interesados en las religiones de la protohistoria. Para entrar en materia nos basamos en presupuestos metodológicos y analíticos discutidos en otros lugares y que presentamos ahora de forma resumida.

En primer lugar, consideramos una opción metodológica y un horizonte cultural. La opción metodológica consiste en concebir la comúnmente llamada arqueoastronomía como una astronomía en la cultura para la cual la detección de ciertas alineaciones astrales no basta, pues es preciso comprender su sentido cultural. De esta premisa deriva la integración entre arqueología del paisaje y observaciones celestes pues el paisaje no termina en la línea del horizonte e integra los desplazamientos de los astros (GARCÍA QUINTELA, GONZÁLEZ-GARCÍA 2009; IWANISZEWSKI 2009).

En cuanto al horizonte cultural, consideramos la celticidad de la protohistoria de *Gallaecia*. El tema se debate entre arqueólogos, historiadores y lingüistas (GONZÁLEZ GARCÍA, GARCÍA QUINTELA 2005; GONZÁLEZ GARCÍA 2007). Partimos del consen-



so de los lingüistas según el cual los pobladores de la *Gallaecia* protohistórica no hablaban lenguas celtas en su totalidad, pero sí una parte imposible de determinar en su proporción y distribución geográfica (LUJÁN 2006; DE BERNARDO, GARCÍA QUINTELA 2008; GARCÍA ALONSO 2007, 2009; GONZÁLEZ GARCÍA, LÓPEZ BARJA 2010; BALLESTER 2014). También consideramos que la crítica arqueológica al constructo histórico-cultural celta es pertinente en muchos puntos (COLLIS 2003). Estimamos, sin embargo, que esta crítica no explica la precisión con la que las fuentes clásicas y los testimonios epigráficos identifican la presencia de “celtas” en *Gallaecia* y otras partes de Europa (GONZÁLEZ GARCÍA 2011). De lo anterior deriva que la explotación del interrogante celta como factor explicativo no corresponde a la arqueología sino a la lingüística, a la historia de las religiones y, parcialmente, a la historia del arte.

Es preciso indicar, además, que entre los pobladores protohistóricos de *Gallaecia* atestiguados por las fuentes clásicas figuraban los *celtas Praestamarci* (Plinio IV, 34, 111: *Celtici cognomine Praestamarci*; Pomponio Mela III, 1). Es probable que ocupasen la península de Barbanza, donde está Baroña, pues se considera que el nombre de la parroquia de San Isidro de Postmarcos (A Pobra do Caramiñal), conserva el etnónimo antiguo indicando su ubicación en la protohistoria e inicios del Imperio romano (TRANOY 1981: 59).

La relación entre astronomía en la cultura y horizonte celta lleva a definir una arqueología del “calendario celta” consistente en el estudio de las orientaciones de edificios y estructuras públicas hacia eventos celestes relevantes dentro de esta tradición cultural. En este sentido consideramos el predominio de la orientación hacia el este (compartido con las culturas de tradición indo-europea); la importancia de las cuatro fiestas de inicio de estación (fijadas por su cristianización en Irlanda los días 1 de noviembre, febrero, mayo y agosto, pero que en la antigüedad no pudieron ser esos días de forma exacta); y la importancia de la luna, cuya relación con las orientaciones es difícil de establecer, con la excepción de los lunásticos (GARCÍA QUINTELA, GONZÁLEZ-GARCÍA 2014, 2017).

A partir de aquí incidiremos en tres aspectos diferenciados a efectos analíticos pero que integran un todo: la cosmología celta tripartita, el “paisaje dual”, y el problema de la “arquitectura ambigua” y los espacios destinados al sacrificio entre los galaicos.

### Una cosmología tripartita

La posición del castro Baroña sintetiza y materializa una concepción celta del mundo repartido en tres niveles: el inferior, muchas veces marítimo o acuático en general, ocupado por los muertos, el medio, poblado por los humanos sobre la superficie de la tierra, y el superior, sede de los dioses (DELAMARRE 1999; MAC MATHÚNA 1999; SAYERS 1996, 2012a, 2012b, 2013; BORSJE ET AL. 2014; LACROIX 2016). Estas ideas son, a su vez, la expresión céltica de una concepción indo-europea común (MASSON 1991: 187-224; GAMKRELIDZE, IVANOV 1995: 405-410).

En Baroña, de forma obvia, el cielo ocupa el plano más alto. Sus límites con el nivel intermedio están formados por las relaciones de visibilidad y las alineaciones astrales con los puntos del horizonte que hemos presentado: la croa del castro, el petroglifo de

Monte Gurita y los montes Louro y Enxa, cuyas cimas definen un plano por encima del cual están los astros y los dioses.

Por debajo de este límite transcurre la vida de los hombres. En la topografía local este nivel aparece en las habitaciones del castro y los espacios destinados a la subsistencia. Con la romanización de la zona esto se atestigua, tal vez, con la aparición de un ara dedicada a *Diana Venatrix* (Diana Cazadora) junto a la iglesia parroquial de Baroña dedicada a San Pedro (*CIL* II 5638; *IRG* III 18; *FITA* 1911: 399; *PEREIRA* I nº 76 pp. 195-196) y muy cerca de los petroglifos de Monte Gurita.

El nivel inferior está representado por el mar, tanto en su extensión hacia occidente con sus connotaciones funerarias y de más allá, como por su profundidad. En la tradición cultural gallega estas concepciones se recogen en testimonios dispares de una idea con formulaciones diversas. Son los relatos de viajes oceánicos de San Amaro (VEGA 1987), de San Ero de Armenteira (la versión más antigua es la Cantiga nº 103 de Alfonso X el Sabio, aunque no cita a Ero), o de San Brandán o Borondón (SÁNCHEZ 1997; LAJOYE 2003). El protagonista del relato llega a través del Océano a una isla donde tiene una visión del Paraíso, consigue regresar para darse cuenta que en realidad han pasado cientos de años. F. Marco ha interpretado la iconografía de la diadema de Moñes (Asturias, Edad del Hierro) y de la estela de Villar de Sarria (Lugo, de época imperial romana), como sendas formas de plasmar iconográficamente un viaje de las almas al más allá dentro de la tradición celta (MARCO 1994, 2009).

Entre estas historias, la del monje Trezenzonio, conocida por un manuscrito del siglo XI, parece cercana a lo observado en Baroña. Presenta a Trezenzonio en una Galicia desierta como consecuencia de la invasión musulmana. Allí dio con el faro de *Brigantium* (la Torre de Hércules en A Coruña) desde donde vio, gracias a un espejo milagroso, la maravillosa Gran Isla del Solsticio (*insula magna solistitionis*). Fascinado, emprendió un viaje hasta la isla donde pasó siete años. A su regreso, Galicia había cambiado profundamente, aunque no se citan los años transcurridos, como en las otras historias (DÍAZ Y DÍAZ 1985: 95-119; VAN DUZER 2008).

Son dos los puntos comunes entre este relato y lo visto en Baroña. Topográficamente la Península de la Torre de Hércules y la Punta do Castro en Baroña son sendos “miradores” oceánicos. Astronómicamente, porque la isla vista por Trezenzonio desde la Torre se llama “Solsticio”, mientras que en Baroña hemos detectado un mirador solsticial sobre el mar.

Como paralelo podemos mencionar la cosmovisión implícita en la hagiografía de Santa Mariña en el entorno de la *lagoa* Antela (Xinzo de Limia, Ourense). Allí se detecta una estructura en tres planos superpuestos con referencias solsticiales en cada uno de ellos. En el inferior, la leyenda explica el origen de la *lagoa* como resultado del hundimiento de la ciudad de “Antioquía” para castigar los pecados de sus pobladores. Sin embargo, se ve el día de San Xoan y en Navidad se oyen cantar sus gallos (ambas fechas solsticiales). En el plano medio las parroquias que bordean la *lagoa* por el este (San Pedro de Pena y Santo Tomé de Morgade) y por el oeste (San Esteban de Sandias y San Juan de Piñeira de Arcos), están dedicadas a santos celebrados en fechas solsticiales de verano e invierno en cada lado. Por último, dominando el plano superior están las torres medievales de



Sandiás y Pena que tienen entre ellas una relación solsticial (GONZÁLEZ GARCÍA, GARCÍA QUINTELA, 2016; Figura 22). Esto ocurre en el área de poblamiento de los *limici* prerromanos, otro pueblo galaico de celticidad bien atestiguada (LUJÁN 2009).

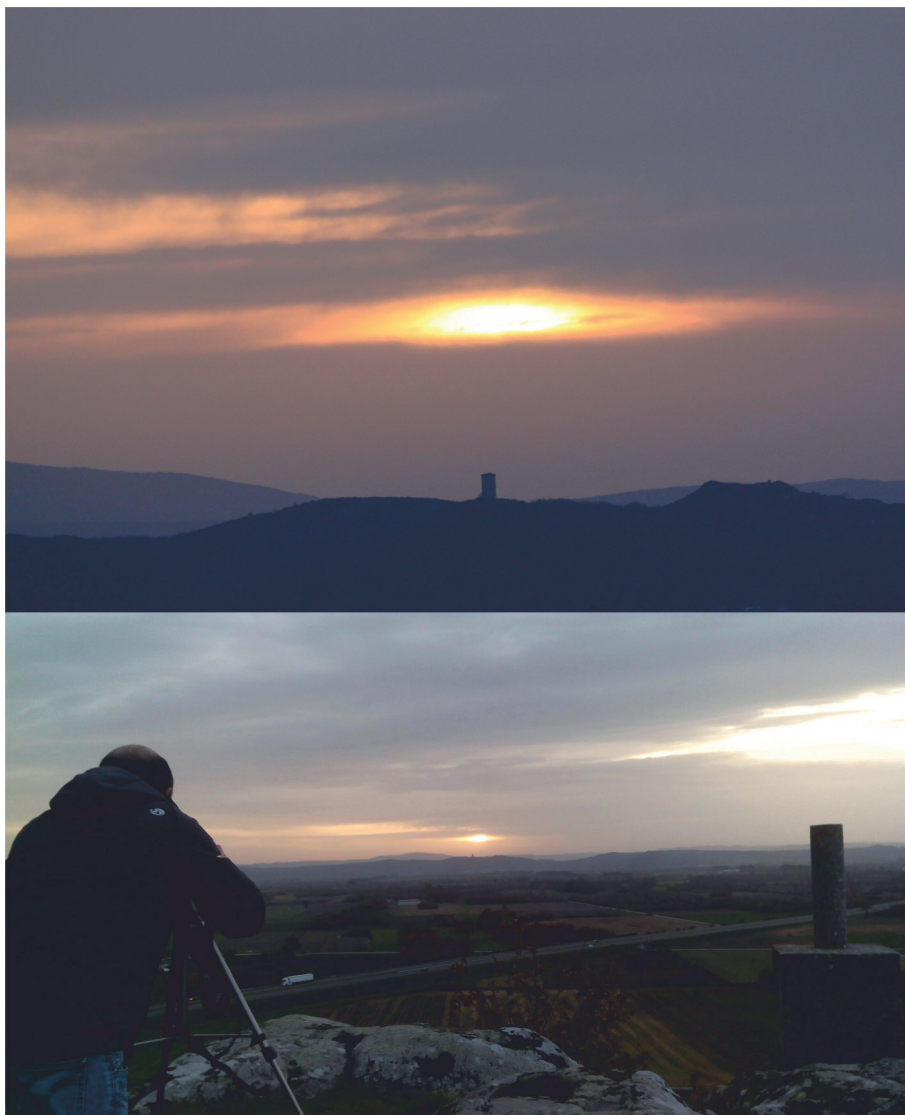


Figura 22. Orto del sol el solsticio de invierno sobre la torre de Pena vista desde la torre de Sandiás, sobre las orillas este y oeste, respectivamente, de la antigua lagoa Antela en la actualidad desecada.

A escala de objetos esta estructura reaparece en la decoración de las *pedras formosas*. Su forma pentagonal permite identificar tres sectores superpuestos con la circunstancia que en el sector inferior predomina la decoración con motivos horizontales o simétricos, en el intermedio los motivos verticales o circulares y en el superior los circulares, que a veces presentan evocaciones astrales como son los trisqueles (GARCÍA QUINTELA, SANTOS ESTÉVEZ 2015; GARCÍA QUINTELA 2016). Esa tripartición puede ser una evocación cósmica en la medida que en la parte baja se sitúa el agua condensada y evacuada de la sala de vapor, la parte superior puede relacionarse con el fuego ascendente situado en el interior del edificio, mientras que el espacio intermedio de la comunidad humana en la estructura cósmica, sería el ocupado por los individuos sometidos al baño de vapor en la microestructura del edificio de sauna (Figura 23).



Figura 23. Estructura tripartita de la decoración de las *pedras formosas* del norte de Portugal. De izquierda a derecha, Castro das Eiras, Alto das Eiras, Briteiros 1 y Briteiros 2.

Estas estructuras triples a escalas de paisaje (Baroña, Antela) y de expresión plástica y arquitectónica (*pedras formosas*), reflejan una cosmovisión de tradición indoeuropea conservada en la onomástica de los “reyes del mundo” galos, en donde el “mundo” se expresa con términos diferentes correspondientes a cada parte en donde residen seres específicos (DELAMARRE 1999; cf. MAC MATHÚNA 1999; SAYERS 1996, 2013 Figura 24). De forma más concreta conviene recordar que el inframundo se suele situar en el agua, sea esta la de pozos, lagunas o el propio mar, como ocurre en los casos aquí presentados (MAC MATHÚNA 2010; y HELSKOG 1999, con una propuesta etno-arqueológica comparable).



Figura 24. Estructura tripartita del cosmos celta y de tradición indo-europea, según X. Delamarre.

## Formas duales en el paisaje

El concepto de “paisaje dual”, que también detectamos en Baroña, complementa lo anterior. La idea parte de la organización dual del orden del tiempo en la tradición celta entendiéndose que, de forma correlativa, la reflexión sobre el espacio también expresa concepciones duales (GARCÍA QUINTELA 2014); aunque no es un rasgo exclusivo de la cultura celta (DELPECH 2015; cf. *infra*).

En Baroña observamos diversas expresiones de dualidad. De forma natural destaca la oposición entre la zona baja y meridional del castro y la zona escarpada y septentrional de la croa. La acción humana difiere en ambas al construir el hábitat en la primera con una arquitectura cuidada (murallas, escaleras, viviendas), y al servirse de la “arquitectura ambigua” en la segunda.

El principio dual también aparece en los grabados de Monte Gurita. El grabado principal destaca por su superficie plana y su pátina oscura, al estar bañado por un manantial, en contraste con la forma redondeada y el color gris claro dominante en las rocas del entorno.

Las alineaciones astrales, por su propia naturaleza, implican una polaridad en los paisajes. Hay un punto de observación y otro punto por donde la trayectoria aparente del astro interseca con el horizonte. Ahora bien, este segundo punto puede ser relevante solo por esa intersección, porque es un hito del paisaje, porque está antropizado, o por alguna combinación de esos elementos.

En nuestro caso de estudio las alineaciones solares orientales están conformadas por un hito (menor) antropizado (Monte Gurita) y otro hito (mayor) sin antropización evidente (monte Enxa<sup>2</sup>).

Si nos detenemos en la relación entre Baroña y A Gurita encontramos una relación dual entre el castro y el espacio rupestre antropizado con varios paralelos: relación entre el castro de Castromao y el llamado “pedrón” de Celanova; relación entre el Outeiro dos Pendóns, croa del castro de Armea, y las fuentes sacras de Santa Mariña de Augas Santas (que probablemente eran sacras antes de su cristianización); relación entre el área de grabados de A Ferradura y los castros de San Trocado y de San Cibrán de Las / Lansbri-cae (GARCÍA QUINTELA ET AL. 2014).

Parece relevante la dialéctica entre el petroglifo de Monte Gurita, la croa de Baroña y el Monte Louro. Por una parte, como decíamos, desde Baroña el sol sale el solsticio de verano por donde está el petroglifo mientras que, ese mismo día, desde el petroglifo, el sol se pone por la base del monte Louro. Cierra la triangulación la orientación topográfica de la muralla del castro que apunta hacia el mismo monte Louro.

Este tipo de relación no es exclusiva de Galicia. Aparece en diversos contextos culturales y épocas en el mundo mediterráneo y Europa occidental como forma de construcción del espacio de la comunidad (DE POLIGNAC 1995 y SAUZEAU 2005 para Grecia antigua; WOODARD 2006 y GARCÍA QUINTELA 2007 para Roma; y la relación entre Tara y Uisnech, capital real y santuario, unidos como “los riñones de un animal salvaje” en Irlanda, REES 1961: 146).

Otras expresiones duales derivan de las alineaciones astrales. El dualismo marcado por el sol y la luna es fundamental en la definición de las formas calendáricas conocidas en la tradición celta (LOTH 1904; DUVAL, PINAULT 1986). Otra variante son las orientaciones hacia el este, desde la croa del castro, o hacia el oeste, desde el petroglifo de

---

2 Según vecinos de Baroña, en la cima del monte Enxa había un castro que se destruyó con motivo del levantamiento de un Centro de Coordinación de Salvamento de Fisterra el año 1990. La obra no tuvo seguimiento arqueológico e ignoramos que haya habido alguna otra intervención arqueológica posterior.

monte Gurita. Ambas definen el eje de orientación básico de tradición celta (CUILLAN-DRE 1927, 1943).

Prolonga estos análisis el estudio semántico de los conceptos celtas de *\*DUBNO-* y *\*ALBIO-* (LACROIX 2016). Lacroix propone que junto con los sentidos ya conocidos de *\*dubno-* como “sombrio”, “negro”, y “mundo”, en tanto que “infra-mundo”, debe considerarse su sentido como “sol poniente”, “occidente”, y escribe “pour l’œil humain, l’astre s’incline au soir dans cette direction du ciel, allant toujours plus bas, finissant par disparaître de l’horizon terrestre ou des rivages de la mer dans la profondeur invisible... nous sommes amené à voir dans le celtique *\*dumno-* une allusion à des terres situées du côté où le soleil s’abaisse « profondément » et disparaît dans le monde invisible pour laisser place à la nuit noire” (LACROIX 2016: 67). De forma simétrica el tema *\*albo-* o *\*albjo-* significa “luminoso”, pero también “alto”, “celeste”, y “mundo” como “mundo superior”, pero, sugiere Lacroix, “à ces acceptions du thème *\*alb(i)o-*, nous ajouterons celle de « soleil levant », d’« orient »... L’orient désigne étymologiquement ce qui sort, ce qui se lève, ce qui s’élève : *oriens* ; or le celtique *\*alb(i)o-* nommait à la fois la blancheur de la lumière naissante et le mouvement d’ascension de l’astre dans le ciel” (LACROIX 2016: 72).

La propuesta de Lacroix necesitará un tiempo para asentarse, recibir correcciones, o descartarse. En su artículo argumenta que los etnónimos compuestos a partir de los términos estudiados se localizan en lugares en donde la concepción espacial expuesta tiene sentido. Aunque esa apreciación depende de la identificación correcta del punto de vista adoptado desde el cual la mención topo-astronómica tiene sentido.

Sea como sea, la observación de las relaciones solares en el paisaje arqueológico de Baroña es consonante con la propuesta de Lacroix. Dicho de otra forma, parece obvio que esas relaciones tendrían algún correlato conceptual, fuese el que fuese, y que las ideas sugeridas por ese autor se comprenden como reflejo fidedigno de tales relaciones.

Finalmente conviene señalar que los lugares sobre los que se proyectan las relaciones astrales sobre la tierra (oriente) o el mar (occidente), son importantes para la comunidad. Podemos imaginar la celebración de rituales en los puntos y fechas identificados, o la práctica de romerías con destino a los montes Gurita o Enxa. También remiten a una cosmovisión que integra ideas sobre el más allá, como los viajes oceánicos citados, y con concepciones escatológicas. Además, invitan a distinguir entre diferentes tipos de tropos astrales, solsticios o lunasticios, y las fechas de inicio de estación establecidas mediante una convención cultural cuyas claves —algún tipo de ajuste entre tropos del sol y fases de la luna— ignoramos.

## Las croas de los castros, los sacrificios y los dioses

Finalmente, es importante considerar el sentido cultural de la “arquitectura ambigua”. Denominamos así a una forma de construir la relación entre hombres y dioses entre los galaicos concordante con otras expresiones discretas de la evocación de dioses o imágenes del más allá (GARCÍA QUINTELA, SEOANE-VEIGA 2013). No parece casual que, en contraste con lo masivo de rocas informes de disposición natural pero sutilmente antropizadas, las expresiones plásticas más elaboradas de los Galaicos de la Edad



del Hierro sean los bronceos con motivos sacrificiales, pequeños y fáciles de desplazar y ocultar, y las *pedras formosas* decoradas (algunas anicónicas) del N. de Portugal ubicadas en un sector cerrado y sin luz directa del edificio destinado a sauna (GARCÍA QUINTELA, SANTOS ESTÉVEZ 2015; GARCÍA QUINTELA 2016). Y esto, relacionado con la función religiosa de las croas, nos lleva a la cuestión de la arqueología del sacrificio en *Gallaecia*.

Es una realidad ritual atestiguada por la iconografía de los bronceos con motivos sacrificiales (ARMADA, GARCÍA VUELTA 2003, 2006, 2015; ARMADA ET AL. 2011-2012; ARMADA 2015), los textos literarios (ESTRABÓN III, 3, 6-7) y la epigrafía en latín y en lusitano (VILLAR, PEDRERO 2001; PRÓSPER, VILLAR 2009; RIBEIRO 2014). Sin embargo, no se han identificado los lugares destinados a la celebración de sacrificios que en otras latitudes han generado una arqueología del sacrificio (BRULÉ, MEHL 2008; KNUST, VÁRHELHY 2011, para el mundo mediterráneo). La única excepción posible, y no evidente, deriva de la excavación llevada a cabo por el Instituto Arqueológico Alemán en Cabeço das Fraguas en las inmediaciones de uno de los epígrafes lusitanos con mención de sacrificios (SCHATTNER, SANTOS 2010; ver también RODRÍGUEZ COLMENERO 1976).

Sin pretender solventar esta laguna (¿podríamos sugerir una excavación en área de las croas de San Cibrán de Las o de Baroña?) cabe sugerir que las croas parecen idóneas para celebrar sacrificios, teniendo en cuenta paralelos bien conocidos en la Antigüedad.

Un testimonio epigráfico bilingüe, celta-latín, de Vercelli (junto al lago Como en el norte de Italia), fechado en el siglo II a.n.e., puede apoyar este argumento. El texto está inscrito sobre una piedra de esquisto que servía como límite, junto con otras tres, de un área compartida por hombres y dioses. El texto latino dice: *Finis / campo . quem / dedit . Acisius / argantomater / ecus . communem / deis . et . hominib / us . ita . uti . lapides / II II . statuti sunt* (“límites del campo que Acisio Argantomaterco dedicó para que fuese común a dioses y hombres, dentro del área donde se levantaron 4 piedras”. Del texto galo nos interesa la fórmula *TEUOXTONION*, “común a dioses y hombres”), compuesto con las expresiones “divino” (\**deiwo-*) y “terrestre, mortal” (\**gdhon-io-*) (LAMBERT 1997: 71-79, 2008).

Lo característico de esta expresión es que dioses y hombres comparten el terreno sagrado cuidadosamente acotado (aunque el texto de Vercelli no menciona sacrificios). Sugerimos que la definición de las croas o acrópolis de los castros como espacios liminales entre el mundo humano y el mundo divino las presentan como espacios compartidos por dioses y hombres (recordemos los epígrafes con menciones divinas en la croa de San Cibrán de Las; DE BERNARDO, GARCÍA QUINTELA 2008).

El punto de contacto casi imprescindible entre este análisis topográfico/cosmológico y las representaciones de sacrificios es considerar las croas de los castros como lugares adecuados para la celebración de sacrificios que expresen la comunidad entre hombres y dioses. Pero no es posible ir más allá mientras no exista una arqueología del sacrificio digna de tal nombre en *Gallaecia*.

## ¿UN CASTRO “SANTUARIO”?

¿Cómo es posible que un castro minúsculo como el de Baroña pueda concentrar tanta carga simbólica? ¿Es algo común a otros muchos pequeños castros galaicos y no sabemos identificarlo? ¿Estamos ante un castro con una concentración especial de elementos simbólicos?

Si la respuesta a la última pregunta fuese positiva, el castro de Baroña podría ser un lugar de retiro para iniciaciones, para la “fase de separación o margen”, en la terminología de Arnold van Gennep, sin que podamos saber si esa iniciación era de los jóvenes antes de entrar en la vida adulta, la de los sabios de la comunidad en proceso de formación, o cualquier otra variante. También podría ser un lugar destinado a la celebración de ritos, tal vez supracomunitarios, que requieren la residencia permanente de un reducido número de personas que, en momentos determinados, acogen a los asistentes a ceremonias procedentes de lugares diversos y mucho más numerosos. Cabe imaginar la celebración de sacrificios y *agones*, como los descritos por Estrabón (III 3, 7). Sin descartar cualquier variante, complemento o mezcla entre estas posibilidades.

Para contextualizar esta hipótesis, indemostrable a día de hoy, podemos evocar la fórmula “castros mineros” usada para definir los castros en los que se aprecia, por su ubicación y otras características, que sus pobladores se dedicaban a la minería. La expresión no indica la heterogeneidad de sus viviendas con respecto a las comunes en otros castros, o que sus habitantes no se alimentasen con los recursos ofrecidos por el entorno. De forma paralela con estas consideraciones, si estimamos que un castro tiene una especialización religiosa, como proponemos, sus habitantes ocupaban viviendas ordinarias y se alimentaban de modo ordinario. La especialización que los califica, como en los “castros mineros”, se sitúa en otro orden de observaciones.

Cabe evocar otros castros susceptibles de ser considerados “santuarios”. Nos detendremos en los de Pendia (Boal, Asturias), Facho de Donón (Cangas) y el casi desconocido castro do Pendón de Santa Mariña (Piñeiría de Arcos, Ourense).

El castro de Pendia es minúsculo, apenas ocupa 4000 m<sup>2</sup> y cuenta con una docena de viviendas. Pero está protegido por una impresionante muralla meridional, cuenta con un área comunitaria bien identificada en el extremo norte y es de los pocos que tiene dos saunas. Según F. Rodríguez del Cueto (2013: 131) las viviendas ocupan apenas un 21% de la superficie. Es decir, parece claramente desproporcionada la relación entre la superficie destinada al hábitat y las estructuras de la esfera supra-doméstica (GARCÍA Y BELLIDO 1942; VILLA VALDÉS 2007; RODRÍGUEZ DEL CUETO, VILLA VALDÉS 2009).

El castro del Pendón de Santa Mariña ocupa menos de 7000 m<sup>2</sup>, solo cuenta con defensas por el lado sur ya que los restantes están protegidos por escarpes pronunciados. En su superficie hay una gran cantidad de afloramientos rocosos haciendo que el espacio disponible para hábitat fuese muy reducido. Algunos de esos afloramientos presentan cazoletas grabadas, pilas y otras formas de acción antrópica. Por último, forma parte de un alineamiento lunar: desde este castro el lunasticio mayor sur tiene lugar sobre el castro de A Cidá, sobre el límite oriental de la Lagoa Antela (<http://altalimia.org/pdf/050067.pdf>; GONZÁLEZ GARCÍA, GARCÍA QUINTELA 2016).



También se ha propuesto que el castro del Facho de Donón (Cangas) podría ser un santuario. Está situado en el extremo occidental de la península del Morrazo (otro mirador oceánico), y destaca la gran serie de epígrafes dedicados al dios Berobreo encontrados en contextos de excavación que atestiguan su conversión en santuario tras su abandono en el siglo I de nuestra era pero reocupado más adelante como lugar de culto (SUÁREZ OTERO 2015, con la bibliografía anterior).

A esto casos podemos añadir la probable dedicación original a funciones religiosas y/o asambleas comunitarias de la zona ocupada por el castro de San Cibrán de Las que, tras la construcción del castro al final del siglo II a.n.e., cristalizó en la dedicación religiosa de la acrópolis (DE BERNARDO, GARCÍA QUINTELA 2008; ÁLVAREZ ET AL. en prensa).

En resumen, el juego de conceptos y observaciones identificadas en publicaciones recientes (alineaciones astrales, arquitectura ambigua, función simbólica de las saunas, de las croas de los castros...), sugieren que las poblaciones galaicas de la Edad del Hierro establecían una serie de hitos simbólicos complejos y diversos en su territorio. Además, es muy posible que parte de ese bagaje de observaciones fuese heredado de tradiciones anteriores operando en la ideología de las poblaciones de la Edad del Hierro como resultado de una acumulación de saber sobre el paisaje —también celeste— resultado de un proceso plurisecular. De forma general, debemos pensar que la capacidad de observación sobre el entorno de las comunidades humanas es un hecho permanente, aunque los énfasis y las conceptualizaciones a partir de esas observaciones se modulen de formas diferentes según las tradiciones culturales imperantes.

Sobre esos lugares se fijaría la narrativa de su cosmovisión conocida como un modelo tripartito indoeuropeo compartido por la tradición celta (y presente en otras tradiciones, HELSKOG 1999), consistente en una imagen del mundo organizada en tres niveles: un inframundo tenebroso, un mundo celeste poblado por astros y dioses y, entre ambos, el mundo terrestre de los humanos. Partiendo de esto, no parece difícil ver en la ubicación del castro de Baroña y en las observaciones astronómicas identificadas, la expresión material de esa cosmovisión y la consideración del propio castro, en particular de su croa, como un intercambiador, un comunicador entre esos tres mundos conectando, así, con la función usual de los santuarios a través del tiempo.

Finalmente, enlazando con las perspectivas que señalan la relación entre ideaciones y cultura material citadas al principio, constatamos que Baroña y otros lugares con rasgos semejantes podían actuar como estímulos para la reflexión, para la observación de la naturaleza, también como repositorios de la memoria colectiva de las poblaciones del entorno, pues tanto observaciones naturales como ritos formarían parte del aprendizaje del estar en el mundo de esas comunidades. Para definir esos lugares es pertinente de forma singular, el estudio de la posición del sol y de la luna en distintos momentos de sus evoluciones en relación con el entorno. Hemos intentado comprender aspectos de su sentido porque las comunidades pre y protohistóricas de esta pequeña área del Barbanza organizaban en base a sus desplazamientos su forma de estar en el tiempo, en el espacio, en el mundo.

## AGRADECIMIENTOS

Deseamos expresar nuestro agradecimiento de forma muy especial, a Yolanda Álvarez de la empresa Terra Arqueos SL, que nos puso sobre la pista del interés del castro para nuestros estudios. Contribuyeron al trabajo de campo Rebeca Blanco Rotea, Marie-Pierre Bouyssou, David Espinosa, Ana Lois y Manuel Santos Estévez. Manuel Santos y Lois Armada leyeron una primera versión del artículo ayudándonos a mejorar diferentes aspectos. Pastor Fábrega hizo para nosotros los análisis de visibilidades de las figuras 4 abajo y 16. Las aportaciones de dos lectores anónimos de *Gallaecia* nos ayudaron a mejorar nuestro argumento en diversos puntos. Cualquier error que permanezca es responsabilidad de los autores.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO-GORBEA, M., LORRIO ALVARADO, A. 2006-2007. “De Segó a Augusto: los orígenes celtibéricos de *Segobriga*”, *BSAA arqueología*, 72-73, pp. 143-181.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Y., LÓPEZ GONZÁLEZ, L., FERNÁNDEZ-GÖTZ, M., GARCÍA QUINTELA, M.V. (en evaluación). “The sacrality of place: the *oppidum* of San Cibrán de Las and the centralization processes in Late Iron Age Northwest Iberia”.
- APPADURAI, A. 2013 [1986]. *The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge.
- ARMADA, X.L., GARCÍA VUELTA Ó. 2003. “Bronces con motivos de Sacrificio del área Noroccidental de la Península Ibérica”, *Archivo Español de Arqueología*, 76, pp. 47-75. <http://dx.doi.org/10.3989/aespa.2003.v76>
- ARMADA, X.L., GARCÍA VUELTA Ó. 2006. “Symbolic forms from the Iron Age in the North-West of the Iberian Peninsula: sacrificial bronzes and their problems”. En M.V. García Quintela, F.J. González García, F. Criado Boado (eds.). *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture*, Budapest, pp. 163-178.
- ARMADA, X.L., GARCÍA VUELTA Ó. 2015. “O machado figurativo de bronce da Praia da Basteira (Cariño): novos datos para unha revisión”, *Terras de Ortegal*, 2, pp. 157-172.
- ARMADA, X.L., GARCÍA VUELTA Ó., GRAELLS I FABREGAT, R. 2011-2012. “Un bronze amb motius de sacrifici del nord-oest de la Península Ibèrica al Museu Episcopal de Vic”, *Quaderns del MEV*, 5, pp. 9-20.
- ARMADA, X.L. 2015. “Sacrificio, consumo cárnico y religión del Bronce Atlántico a los celtas occidentales”. En F.J. García Fernández, F. Lozano Gómez y A. Pereira Delgado (eds.) *El alimento de los dioses. Sacrificio y consumo de alimentos en las religiones antiguas*. Sevilla, pp. 123-156.
- BALLESTER, X. 2014. “Recéltica Gallaecia”. En, *Os celtas da Europa Atlántica. Actas do II Congreso sobre cultura celta*. Narón, pp. 211-230.
- BELTRÁN LLORIS, F., JORDÁN CÓLERA, C., MARCO SIMÓN, F. 2005. “Novedades Epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel)”, *Palaeohispanica*, 5, pp. 911-956.
- BORSJE, J.; DOOLEY, A.; MAC MATHÚNA, S.; TONER, G. (eds.) 2014. *Celtic Cosmology. Perspectives from Ireland and Scotland*. Toronto.
- BRADLEY, R. 2000. *An Archaeology of Natural Places*. Londres y Nueva York.
- BRADLEY, R. 2002. *The Past in Prehistorical societies*. Londres y Nueva York.
- BRULE, P., MEHL, V. (eds.) 2008. *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*. Rennes.
- CALO LOURIDO, F., SOEIRO, T. 1986. *Castro de Baroña: campañas 1980/84*. Santiago.



- COLLIS, J. 2003. *Celts: origins, myths and inventions*. Stroud.
- CUILLANDRE, J. 1927. “La droite et la gauche dans l’orientation Bretonne”. *Annales de Bretagne. Mélanges bretons et celtiques offerts à M. J. Loth*, pp. 263-277.
- CUILLANDRE, J. 1943. “La répartition des aires dans la Rosé des vents bretonne et l’ancienne conception du monde habitée en longitude”. *Annales de Bretagne*, 50, pp. 118-176. DOI : 10.3406/abpo.1943.1819
- DE BERNARDO STEMPEL, P., GARCÍA QUINTELA, M.V. 2008. “Población trilingüe y divinidades del castro de Lansbriga (NO de España)”, *Madrider Mitteilungen*, 49, pp. 254-290.
- DE POLIGNAC, F. 1995. *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société*. París.
- DELAMARRE, X. 1999. “Cosmologie indo-européenne, ‘Rois du Monde’ celtiques et le nom des Druides”, *Historische Sprachforschung*, 112, pp. 32-38. <http://www.jstor.org/stable/41288987>
- DELPECH, F. 2015. *Trésors et talismans : le cycle de la Charrue d’Or*. Bruselas.
- DÍAZ Y DÍAZ, M.C. 1985. “Un viaje a la isla del paraíso”. En M.C. Díaz y Díaz (éd.). *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*. Santiago, pp. 95-112.
- DUVAL, P.-M., PINAULT, G. 1986. *Recueil des inscriptions Gauloises (RIG)*. Vol. III. *Les Calendriers (Coligny, Villards d’Heria)*. París.
- ERLL, A., NÜNNING, A., eds. (2008. *Media and Cultural Memory*. Berlin y Nueva York.
- FÁBREGAS VALCARCE, R., RODRÍGUEZ RELLÁN, C., RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, E. 2008. “Naturaleza y distribución espacial de los grabados rupestres del norte de la Península do Barbanza (A Coruña)”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I, Nueva época. Prehistoria y Arqueología*, 1, pp. 191-208.
- FITA, F. 1911. “Nuevas lápidas romanas de Noya, Cando, Cerezo y Jumilla”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 59, pp. 398-417.
- GAMKRELIDZE, T.V., IVANOV, V.V. 1995. *Indo-European and the Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*. Part I. *The Text*. Berlín y Nueva York.
- GARCÍA ALONSO, J.L. 2007. “Celtas y no celtas en la Gallaecia: la toponimia y la etnonimia”. En M. Almagro, R. Sainero (eds.). *Pasado y presente de los estudios celtas*. Ortigueira, pp. 611-629.
- GARCÍA ALONSO, J.L. 2009. “Lenguas indoeuropeas prerromanas en el Noroeste Peninsular”, *Palaeohispanica*, 9, pp. 163-174.
- GARCIA QUINTELA, M.V. 2007. *Le pendu et le noyé des Monts Albains. Recherches comparatives autour des mythes et rites Albains*. Bruselas.
- GARCIA QUINTELA, M.V. 2014. “Paisajes duales en la Galicia tradicional: estructura, génesis y transformación”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 69(1), pp. 29-52. <http://dx.doi.org/10.3989/rdtp.2014.01.002>
- GARCÍA QUINTELA, M.V. 2016. “Sobre las saunas de la Edad del Hierro en la Península ibérica: novedades, tipología e interpretaciones”, *Complutum*, 27.1, pp. 109-130. <http://revistas.ucm.es/index.php/CMPL/article/view/53219>
- GARCIA QUINTELA, M.V., GONZÁLEZ-GARCÍA, A.C. 2009. “Arqueoastronomía, Antropología y Paisaje”, *Complutum*, 20(2), pp. 39-54. <http://revistas.ucm.es/index.php/CMPL/article/view/CMPLog09220039A>
- GARCIA QUINTELA, M.V., GONZÁLEZ-GARCÍA, A.C. 2010. “Campo Lameiro y Peñalba de Villastar: miradas cruzadas sobre lugares de culto prerromanos peninsulares y su romanización”. En F. Burillo Mozota (ed.). *VI Simposio sobre los Celtíberos: Ritos y Mitos*, Zaragoza, pp. 113-121.
- GARCIA QUINTELA, M.V., GONZÁLEZ-GARCÍA, A.C. 2014. “Le 1<sup>er</sup> août à Lugdunum sous l’Empire Romain: bilans et nouvelles perspectives”. *Revue Archéologique de l’Est*, 63, pp. 157-177. URL : <http://rae.revues.org/8285>
- GARCIA QUINTELA, M.V., GONZÁLEZ-GARCÍA, A.C. 2017. “Archaeological footprints of the Celtic calendar?”, *Journal of Skyscape Archaeology*.
- GARCIA QUINTELA, M.V., GONZÁLEZ-GARCÍA, A.C., SEOANE-VEIGA, Y. 2014. “De los solsticios en los castros a los santos cristianos: la creación de los paisajes cristianos en Galicia”, *Madrider Mitteilungen*, 55, pp. 443-485.

- GARCIA QUINTELA, M.V., SANTOS ESTÉVEZ, M. 2008. *Santuarios de la Galicia Céltica*. Madrid.
- GARCIA QUINTELA, M.V., SANTOS ESTÉVEZ, M. 2015. "The Iron Age Saunas of Northern Portugal: State of the Art and Research Perspectives". *Oxford Journal of Archaeology*, 34.1, pp. 67-95. doi:10.1111/ojoa.12049
- GARCIA QUINTELA, M.V., SEOANE-VEIGA, Y. 2013. "Entre Naturaleza y cultura: La arquitectura Ambigua en la Edad del Hierro del Noroeste de la Península Ibérica", *Gallaecia*, 32, pp. 47-86.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. 1942. "El castro de Pendía", *Archivo Español de Arqueología*, 15, pp. 288-307.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F.J. 2007. "Celtismo e historiografía en Galicia: en busca de los celtas perdidos". En F.J. González García (ed.). *Los pueblos de la Galicia Céltica*. Madrid, pp. 9-130.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F.J. 2011. "Los Célticos de Gallaecia: apuntes sobre etnicidad y territorialidad en la Edad del Hierro del Noroeste de la Península Ibérica", *Complutum*, 22(1), pp. 117-132. <http://revistas.ucm.es/index.php/CMPL/article/view/36784>
- GONZÁLEZ GARCÍA, F.J., GARCIA QUINTELA, M.V. 2005. "De la Idolatría en el Occidente Peninsular Prerromano", *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, pp. 27-62. <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILURO505110027A>
- GONZÁLEZ GARCÍA, F.J., LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. 2010. "La estela de Crecente: reflexiones sobre el proceso romanizador en la Galicia antigua", En M. Bueno, A. Gilman, C. Martín, F. J. Sánchez Palencia (eds.). *Arqueología, sociedad y territorio. Estudios sobre Prehistoria reciente, Protohistoria y transición al mundo romano en Homenaje a M<sup>a</sup> Dolores Fernández-Posse*. Madrid, pp. 349-360.
- GONZÁLEZ GARCÍA-PAZ, S. 1934. "Noticias de las exploraciones arqueológicas en los castros de Barneiro y Baroña". Santiago.
- GONZÁLEZ-GARCÍA, A.C., GARCIA QUINTELA, M.V. 2016. "From Hagiography to Celtic Cosmology: Archaeoastronomy and Christian Landscape in Ourense (NW Spain)", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 16.4, pp. 447-454. DOI: 10.5281/zenodo.220969
- GONZÁLEZ-GARCÍA, A.C., GARCIA QUINTELA, M.V., BELMONTE, J.A. 2016. "Landscape Construction and Time Reckoning in Iron Age Celtic Iberia", *Documenta Praehistorica*, 43, pp. 479-497. DOI: <http://dx.doi.org/10.4312/dp.43.25>
- HELKOG, K. 1999. "The Shore Connection. Cognitive Landscape and Communication with Rock Carvings in Northernmost Europe", *Norwegian Archaeological Review*, 32:2, pp. 73-94. <http://dx.doi.org/10.1080/00293659950136174>
- IWANISZEWSKI, S. 2009. "Por una astronomía cultural renovada", *Complutum*, 20.2, pp. 23-37. <http://revistas.ucm.es/index.php/CMPL/article/view/CMPL0909220023A>
- JONES, A. 2007. *Memory and Material Culture*. Cambridge.
- KNUST, J.W., VÁRHELYI, Z. 2011. *Ancient Mediterranean Sacrifice*. Oxford.
- LACROIX, J. 2016. "Le celtique \*DUBNO- et \*ALBIO- dans un ensemble de noms de peuples, de dieux, de personnes et de lieux", *Études celtiques*, 42, pp. 65-93.
- LAJOYE, P. 2003. "Les navigations et l'âme celte dans l'antiquité", *Ollodagos*, 18, pp. 3-39.
- LAMBERT, P.-Y. 1997. *La Langue gauloise : description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies*. París.
- LAMBERT, P.Y. 2008. "Gaulois *nemeton* et *atoś deuogdonion*: deux noms de l'espace sacré". En X. Dupré Raventós, S. Ribichini, S. Verger (eds.). *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e céltico*. Roma, pp. 133-49.
- LOTH, J. 1904. "L'année celtique d'après les textes irlandais gallois bretons et le calendrier de Coligny", *Revue Celtique*, 25, pp. 113-162.
- LUENGO Y MARTÍNEZ, J.M. 1999. *Excavaciones en el castro céltico de Baroña*. A Coruña.
- LUJÁN MARTÍNEZ, E.R. 2006. "The Language(s) of the *Callaeci*", *e-Keltoi*, 6, pp. 715-748. [http://www4.uwm.edu/celtic/ekeltoi/volumes/vol6/6\\_16/lujan\\_6\\_16.html](http://www4.uwm.edu/celtic/ekeltoi/volumes/vol6/6_16/lujan_6_16.html)
- LUJÁN, E.R. 2009. "Pueblos celtas y no celtas de la Galicia Antigua: fuentes literarias frente a fuentes epigráficas", *XXII Seminario de Lenguas y Epigrafía Antiguas*. Valencia, pp. 219-250.



- MAC MATHÚNA, L. 1999. "Irish perceptions of the cosmos", *Celtica*, 23, pp. 174-176. <https://www.dias.ie/wp-content/uploads/webstore/celt/pubs/celtica/c23/c23-174.pdf>
- MAC MATHÚNA, S. 2010. "Sacred Landscape and Water Mythology in Early Ireland and Ancient India". En M. Formin, S. Mac Mathúna, V. Vertogradova (eds.). *Sacred Topology of Early Ireland and Ancient India. Religious Paradigm Shift*, Washington, pp. 3-53.
- MALAFOURIS, L. 2013. *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*. Cambridge (Mass.) y Londres.
- MARCO SIMÓN, F. 1994. "Heroización y tránsito acuático: Sobre las diademas de Moñes (Piloña, Asturias)". En J. Alvar, J. Mangas (eds.). *Homenaje a J.M. Blázquez*, II. Madrid, pp. 319-348.
- MARCO SIMÓN, F. 2009. "Iconografía y mito en la Hispania céltica: la vía acuática al allende. En: F. Delpech y M.V. García Quintela (eds.). *Vingt ans après Georges Dumézil (1898-1986)*. Budapest, pp. 211-225.
- MASSON E. 1991. *Le combat pour l'immortalité*. París.
- NORA, P. 1984-1994. *Les lieux de mémoire*, 7 vols. París.
- NORA, P. 1989. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire", *Representations*, 26, pp. 7-24. DOI: 10.2307/2928520
- PEÑA SANTOS, A. DE LA, REY GARCÍA J.M. 2001. *Petroglifos de Galicia*. Oleiros-A Coruña.
- PRÓSPER, B.M., VILLAR, F. 2009. "Nueva inscripción lusitana procedente de Portoalegre", *Emerita*, 77(1), pp. 1-32. <http://dx.doi.org/10.3989/emerita.2009.v77.i1.304>
- REES, A. y B. 1961. *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*. Londres.
- RENFREW, C., SCARRE, Ch. 1998. *Cognition and Material Culture : the Archaeology of Symbolic Storage*. Cambridge.
- RIBEIRO, J.C., 2014. "'Damos-te esta ovelha, ó Trebopala!' a invocatio lusitana de Cabeço das Fráguas". *Conimbriga*, 53, pp. 99-144. [http://dx.doi.org/10.14195/1647-8657\\_53\\_4](http://dx.doi.org/10.14195/1647-8657_53_4)
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. 1976. "Excavaciones arqueológicas en el Castro de Novás (Orense)", *Noticiario arqueológico hispánico*, 4, pp. 547-584.
- RODRÍGUEZ DEL CUETO, F. 2013. "Cambios y readaptaciones en la estructura urbana de un poblado fortificado: el caso del Castro de Pendar, Boal (Asturias)", *Munibe*, 64, p. 129-143. <http://www.aranzadi.eus/fileadmin/docs/Munibe/2013129143AA.pdf>
- RODRÍGUEZ DEL CUETO, F., VILLA VALDÉS, Á. 2009. "Excavaciones arqueológicas en el castro de Pendar (Boal)", *Excavaciones Arqueológicas en Asturias 2003-2006*, pp. 159-70.
- SÁNCHEZ, J.-P. 1997. "San Borondón, San Amaro y el paraíso atlántico", *Grial*, 35/136, pp. 623-638.
- SAUZEAU, P. 2005. *Les Partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*. París.
- SAYERS, W. 1996. "Tripartition in Early Ireland, Cosmic or Social Structure?," En E.C. Polomé (ed.). *Indo-European Religion after Dumézil*. Washington, pp. 168-173.
- SAYERS, W. 2012a. "Netherworld and Otherworld in early Irish literature", *Zeitschrift für celtische Philologie*, 59, pp. 201-230.
- SAYERS, W. 2012b. "Pre-Christian Cosmogonic Lore in Medieval Ireland: The Exile into Royal Poetics", *Archiv für Religionsgeschichte*, 13.1, pp. 109-126.
- SAYERS, W. 2013. "Finn and the Man in the Tree Revisited," *e-Keltoi*, 8, pp. 37-55.
- SCHATTNER, Th.G., SANTOS, M.J.C. (eds.) 2010. *Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das Fráguas: o santuário no seu contexto. Revista de estudos ibéricos. Iberografias* 6.
- SEOANE-VEIGA, Y., GARCÍA QUINTELA, M.V., GÜMIL FARIÑA, A. 2013. "Las pilas del Monte de Santa Mariña de Maside (Ourense): hacia una tipología de los lugares con función ritual en la Edad del Hierro del NW de la Península Ibérica", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 60.126, pp. 13-50.
- SMITH, J.Z. 1987. *To Take Place*. Chicago y Londres.
- SUÁREZ OTERO, J. 2015. "Monte do Facho, castro ou santuario?: a campaña do 2008 e a arquitectura sacra na cultura castrexa", *Portugalia*, 36, pp. 295-312. <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/13890.pdf>
- TRANOY, A. 1981. *La Galice Romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*. París.

- VAN DYKE, R., ALCOCK, S.E. 2003. *Archaeologies of Memory*. Malden (MA) y Melbourne.
- VAN DUZER, C. 2008. "The Voyage of Trezenzonio to the Great Island of the Solstice: English Translation and Commentary", *Folklore*, 119, pp. 335–345. <https://doi.org/10.1080/00155870802352285>
- VEGA, C.A. 1987. *Hagiografía y literatura. La vida de San Amaro*. Madrid.
- VILLA VALDÉS, Á. 2007. "Intervención en los edificios termales en el castro de Pendia (Boal): reexcavación, lectura y consolidación con Addenda Judicial", *Excavaciones Arqueológicas en Asturias 1999-2002*, pp. 283-94.
- VILLAR, F., PEDRERO, R. 2001. "Arroyo de la Luz III", *Palaeohispanica*, 1, pp. 235-74.
- WARNIER, J.-P. 1999. *Construire la culture matérielle*. París.
- WOODARD, R.D. 2006. *Indo-European Sacred Space*. Urbana y Chicago.
- YATES, F.A. 1999. *Arts of Memory*. Londres y Nueva York.