

Otra forma de ver el paisaje: «paisaje sacro» y topoastronomía en Viveiro (Lugo, España)

Another way of seeing the landscape: “sacred landscape” and geo-astronomy in Viveiro (Lugo, Spain)

MARTÍN ALMAGRO-GORBEA
Real Academia de la Historia
Calle del León, 21, 28014 Madrid
anticuario@rah.es
<https://orcid.org/0000-0003-0065-5878>

ANTÓN BOUZAS SIERRA
Investigador independiente
bertami@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0980-4182>

LOIS LADRA
Arqueólogo y antropólogo
loisladra@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9783-3348>

Resumen

Análisis etnoarqueológico interdisciplinar del paisaje sacro del territorio de Viveiro (Lugo) como aproximación empírica para mejorar la metodología existente para interpretar el «paisaje sacro» y aproximarnos a la mentalidad y al imaginario de la sociedad prerromana, una metodología que abre nuevas vías de investigación.

Se analizan las características geográficas y la articulación territorial con el río Landrove, un hidrónimo celta, como eje. Se ha identificado la desconocida población de **Landobriga*, en el Castro da Croa de Landrove, como centro sacro de ese territorio, cuyos habitantes pudieran denominarse **Landi*, «Los hombres del llano» y también se señala la posible organización cuatripartita del territorio característica de los celtas. Particular interés ofrece la orientación topo-astronómica de muchos lugares sacros, con leyendas y ritos asociados de origen prerromano. Estos alineamientos topo-astronómicos permitían determinar los equinoccios y solsticios y las festividades celtas de media estación, *Imbolc*, *Beltaine*, *Lugnasad* y *Samain*, de acuerdo con el calendario ritual y la cosmología celtas, hecho que resalta el significado y la importancia de los análisis topo-astronómicos. Este análisis evidencia una continuidad de «longue durée» hasta la actualidad de los principales lugares sacros y su gran densidad en el territorio. Esta continuidad y densidad del «paisaje sacro» es característica de la religiosidad popular gallega, pero procede de los numerosos *numina loci* celtas, como confirman los *Dinshenchas*, *numina* en ocasiones relacionados con creencias animistas.

Los resultados confirman la importancia del «paisaje sacro», reflejado en tradiciones, ritos, mitos y leyendas populares del folclore que confirman las alineaciones topoastronómicas. Esta nueva forma de leer el paisaje es una enriquecedora aportación para conocer el imaginario y la religiosidad popular que permite comprender mejor cómo veía el hombre prehistórico su territorio y los elementos que lo conforman como un paisaje vivo y sobrenatural, de carácter sacro, dentro de tradiciones ancestrales de origen animista.

Palabras clave: religión celta, religión popular, paisaje sagrado, tradiciones populares, Etnoarqueología, Geoastronomía, Arqueoastronomía, *Gallaecia*, *Landobriga*

Abstract

Interdisciplinary ethnoarchaeological analysis of the sacred landscape of the territory of Viveiro (Lugo, NW Spain) as an empirical approach to improve the existing methodology to interpret the “sacred landscape” as an approach to the mentality and imaginary of pre-Roman society, a methodology that opens new avenues of research. The geographical characteristics and their territorial articulation with the Landrove river, a Celtic hydronym, as its axis are analyzed. It has been identified that the Castro da Croa de Landrove was the Celtic hill-fort of **Landobriga*, a sacred center of the territory, possibly with a quadripartite Celtic organization, whose inhabitants could be called the **Landi*, “The men of the plain”.

Of particular interest is the topo-astronomical orientation of many sacred places, with associated legends and rites of pre-Roman origin and with topo-astronomical alignments to determine the equinoxes, solstices and the Celtic mid-season festivals, *Imbolc*, *Beltaine*, *Lugnasad* and *Samain*, of according to the Celtic ritual calendar and cosmology, a fact that highlights the meaning and importance of these topo-astronomical analysis.

This analysis shows a continuity of “longue durée” up to the present day of the main sacred places and their great density of sacred places in the territory. This continuity and density are characteristic of the “sacred landscape” of Galicia, that comes from the numerous numina loci of Celtic origin, as we see in the Irish Dinshenchas. The results confirm the importance of this “sacred landscape”, reflected in traditions, rites, myths and popular legends of folklore and in their topo-astronomical alignments. This new way of reading the landscape is an enriching contribution to knowing the imaginary of popular religion and allows us to better understand how prehistoric man saw his territory and the elements that make it up as a living and supernatural landscape, of a sacred nature, within ancestral traditions of animistic origin.

Key words: Celtic religion, Popular religion, Folk traditions, Ideational Landscape, Ethno-archaeology, Arqueoastronomy, Geoastronomy, Gallaecia, Landobriga

1. Introducción y método

Estos últimos años despierta creciente interés el concepto de «paisaje sacro», entendido como la concepción «mágica» y «sobrenatural» del paisaje, tal como lo concebiría el hombre prehistórico, para el que montes, peñas, fuentes y ríos, como tantos otros elementos de la naturaleza eran númenes dotados de vida propia y poder sobrenatural, hecho difícil de comprender desde nuestro actual conocimiento racional y científico (Allen, 1985: 108; Almagro-Gorbea, 2016: 394 ss.). Esta vía de investigación permite profundizar en la religiosidad popular ancestral, que hasta ahora apenas se había abordado por falta de documentación, por lo que pasaba desapercibida a pesar de su importancia, ya que refleja la cosmovisión y las preocupaciones esenciales de la vida habitual de la gente, como las relaciones con el Más Alla, la fecundidad, la salud, el futuro y la muerte.

En esta reciente línea de análisis se han estudiado los ritos, leyendas y tradiciones conservados en torno a *Nosa Señora da Eirita*, en San Esteban de Anos, Cabana de Bergantiños, La Coruña (Almagro-Gorbea *et alii*, 2019), tradiciones que se puede comparar a otras conocidos en Galicia (Castro, 2001; Ayán Vila, 2005; Barandela *et alii*, 2005; Bouzas, 2013) y en otras áreas de la *Hispania celtica* (Almagro-Gorbea *et alii*, 2017; Almagro-Gorbea y Martín Bravo, 2020) y que permiten documentar una geografía mítica heredada de la cosmovisión celta que ilustra la visión sobrenatural y sacra del «paisaje sacro» conservada desde la Antigüedad hasta nuestros días (Almagro-Gorbea *et alii*, 2021: 225 ss.).

Estas tradiciones populares hasta fechas recientes eran estudiadas por la Antropología, lo que limitaba, por falta de visión diacrónica, su comprensión histórica y cultural, pues muchos fenómenos no se podían explicar por ignorarse su origen. Frente a esta postura, la actual interpretación interdisciplinar paleoetnológica valora los procesos diacrónicos de «larga duración» (Almagro-Gorbea, 2009; Moya, 2020), entendida en el sentido más pleno de la idea original de Fernand Braudel (1958). Estos procesos diacrónicos de «larga duración» permiten analizar elementos culturales del pasado a través de las tradiciones etnológicas y folclóricas conservadas, pues forman parte del mismo *filum* cultural. Estos elementos son esenciales para conocer aspectos tan importantes de una cultura como el imaginario, la religión y otros componentes del sistema social y proyectivo, como se ha comprobado en la *Hispania Celtica* (Moya, 2020), todos los cuales están estrechamente vinculados a la cosmovisión, campos que tampoco se pueden llegar a conocer desde la Arqueología tradicional por falta de documentos. Esta interpretación permite superar la dificultad que, para nuestra actual mentalidad racional, plantea comprender esa visión «sobrenatural» y «mágica», pues es el mejor medio, por no decir el único, para comprender la visión del mundo de las culturas prehistóricas, tan diferente de la nuestra y, por tanto, tan difícil de entender desde nuestra mentalidad.

Este estudio focaliza esta novedosa línea de interpretación, necesariamente interdisciplinar, en la ría de Viveiro, por ser un área de la *Marinha lucense* con características geográficas de gran personalidad que conforman un territorio bien delimitado

situado en una región de arqueología mal conocida. El objetivo es analizar los elementos sacros de este territorio desde la Antigüedad al presente, para conocer los fenómenos de continuidad que permiten una aproximación objetiva a la percepción del «paisaje sacro» de época prerromana. Para ello se han recogido de forma sistemática los elementos «sacros» del territorio, tanto antiguos como actuales, incluyendo santuarios, parroquias, ermitas, cruceiros y tradiciones como romerías y fiestas, etc. Se analizan las relaciones mutuas de estos elementos entre sí y con los elementos del hábitat y de la topografía y el paisaje físico. El «paisaje sacro» analizado en la ría de Viveiro permite introducirse en el paisaje sacro prerromano, hipótesis apoyada en un marco geográfico que ha permanecido como una constante que confirma la continuidad de los principales lugares sacros de época prerromana, alineados topoastrónomicamente y que, tras ser cristianizados, han perdurado hasta nuestros días.

2. El territorio de Viveiro

La ciudad de Viveiro, situada en la ría formada en la desembocadura del río Landro, es un paisaje característico de la *Mariña lucense*, de la que es la población principal. En términos geográfico-administrativos, el litoral septentrional de la provincia de Lugo, comprendido entre los ríos Sor al oeste y Eo al este, continúa las *Mariñas Coruñesas* y se conoce como la *Mariña Lucense*, subdividida en tres sectores: *Mariña Occidental*, *Mariña Central* y *Mariña Oriental*.

A *Mariña Lucense* comprende varios valles fluviales orientados de sur a norte que, de oeste a este, forman las rías de Vicedo, Viveiro, Foz y Ribadeo. La ría de Viveiro está situada en el sector occidental de *As Mariñas* (figura 1A-B), vertebrada por el hermoso valle fluvial del río Landro (figura 5A), antiguamente llamado Landrove, que nace en la sierra del Xistral y desemboca en el Cantábrico formando la profunda ría de Viveiro rodeada de marjales, por lo que comunica la costa con el interior y constituye el elemento esencial del territorio del actual municipio de Viveiro. El paisaje geográfico es variado y de gran belleza, pues el estuario ofrece tramos

de costa con acantilados y playas arenosas con dunas, una zona de marismas limo-arenosas y un tramo más interno fluvio-mareal de marisma fangosa que enlaza con el curso del río Landro. El tramo final de este valle es una sinuosa sucesión de meandros a lo largo de sitios con las significativas denominaciones toponímicas de *Portochao*, *A Xunqueira* y *Valdeflores*. El valle queda a los pies de destacadas elevaciones que suponen miradores naturales (figura 1A), como *San Martiño*, junto a la elevación de *O Castelo-Penido Gordo* al sur (525 m s.n.m.), *San Roque do Monte* y el *Monte Penedo* o *Penedo do Galo* al este (552 m s.n.m.) y el *Pico de Vieiro* (361 m s.n.m.) y detrás el de *Silvarosa* por el oeste (443 m s.n.m.), (Instituto Geológico Nacional-MTN25, hoja 8-II, «Viveiro», 2.^a ed., 2005). A estas alturas se debe añadir por el lado norte el *Monte Faro* (194 m s.n.m.), que domina la ensenada a la que se abre la ría de Viveiro, y en el extremo sureste la *Cruz do Pao da Vella* (702 m s.n.m.), que es el punto más alto del municipio y que constituye un *quatrifinium* compartido por cuatro ayuntamientos y, aunque ya no es visible desde el valle del Landro, domina la zona de la *Rapa das Bestas* de Candaoso perteneciente a Viveiro, mientras que las elevaciones que forman los límites occidentales con el actual municipio de Vicedo apenas alcanzan los 500 m s.n.m.

Este conjunto de montes enmarca y delimita el característico y bello paisaje de la ría de Viveiro, conformada por las márgenes pantanosas de la ría. De esta forma, la hondonada que forma la ría de Viveiro ofrece en sus puntos cardinales montes que constituyen elementos de referencia en la comarca: al norte, el *Monte Faro* es la referencia de los marineros para entrar en la ría de Viveiro; al este, el *Penedo do Galo* se alza tras la ermita de *San Roque do Monte*, lugar de la romería anual de Viveiro; al sur, junto al *Penido Gordo* se sitúa el santuario de *San Martiño do Castelo*, mientras que al occidente, en *A Silvarosa*, estaban las principales minas de hierro de la zona, que se extendían 7 km hacia el noreste hasta el *Fuciño do Porco*, un castro marítimo que controlaba la entrada a la ría de Viveiro. Estas cuatro elevaciones, en particular, la de San Roque al oriente y la de San Martiño al mediodía, destacan por su dominio visual sobre todo el valle del Landro (figuras 5A y 8A) pues, además

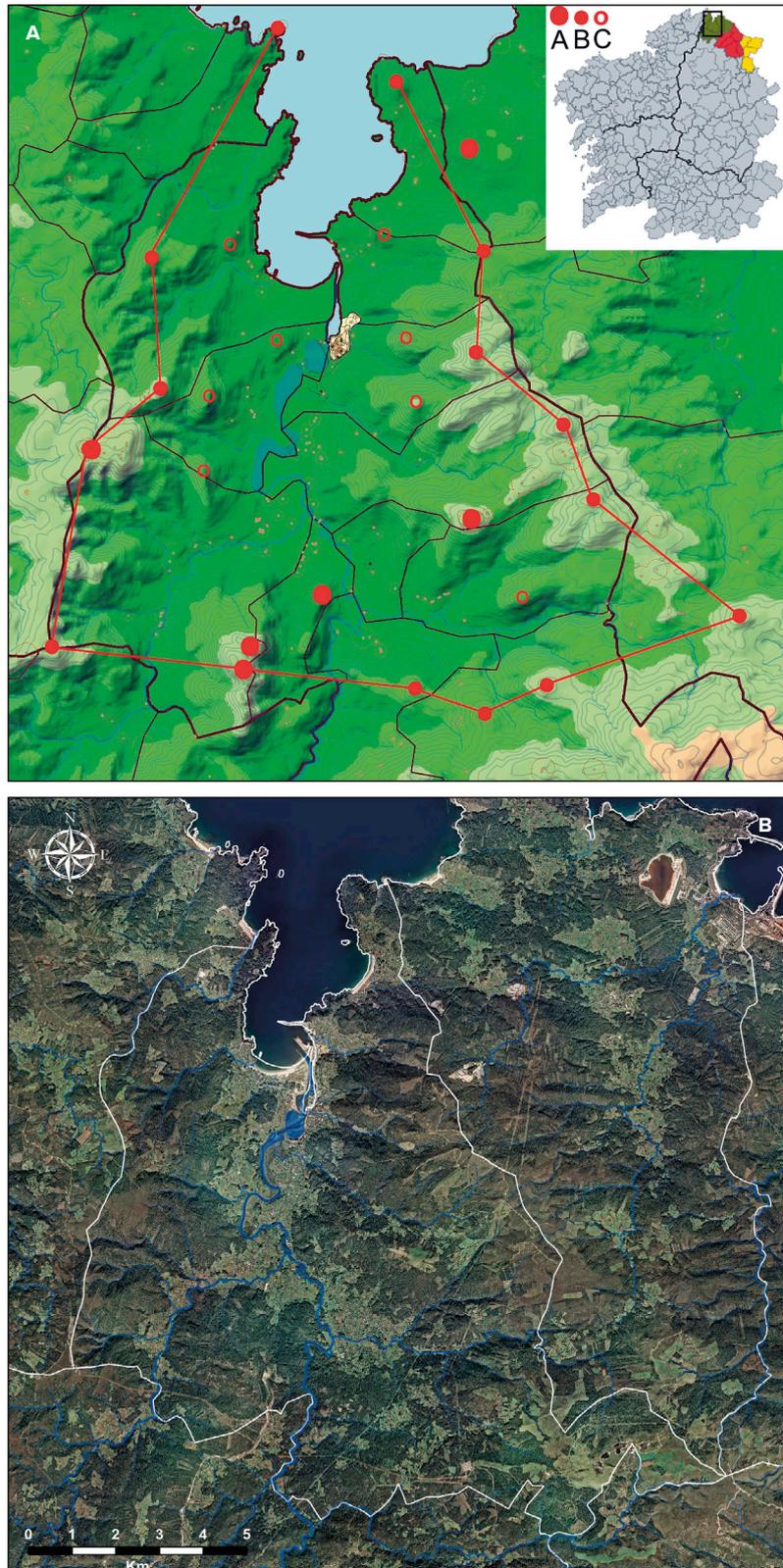


Figura 1. 1.A. Montes que enmarcan la ría de Viveiro (en rojo, Concello de Viveiro): A. Referencia geo-astronómica. B. Referencia visual del contorno. C. Altura destacada. 1.B. Fotografía aérea de la ría de Viveiro y el bajo curso del río Landro (foto Google)

Figure 1. 1.A. Mountains that frame the Viveiro estuary: A. Geo-astronomical reference. B. Visual reference. C. Highest hills. 1.B. Aerial photography of the Viveiro estuary and the lower course of the Landro river (Google photo)

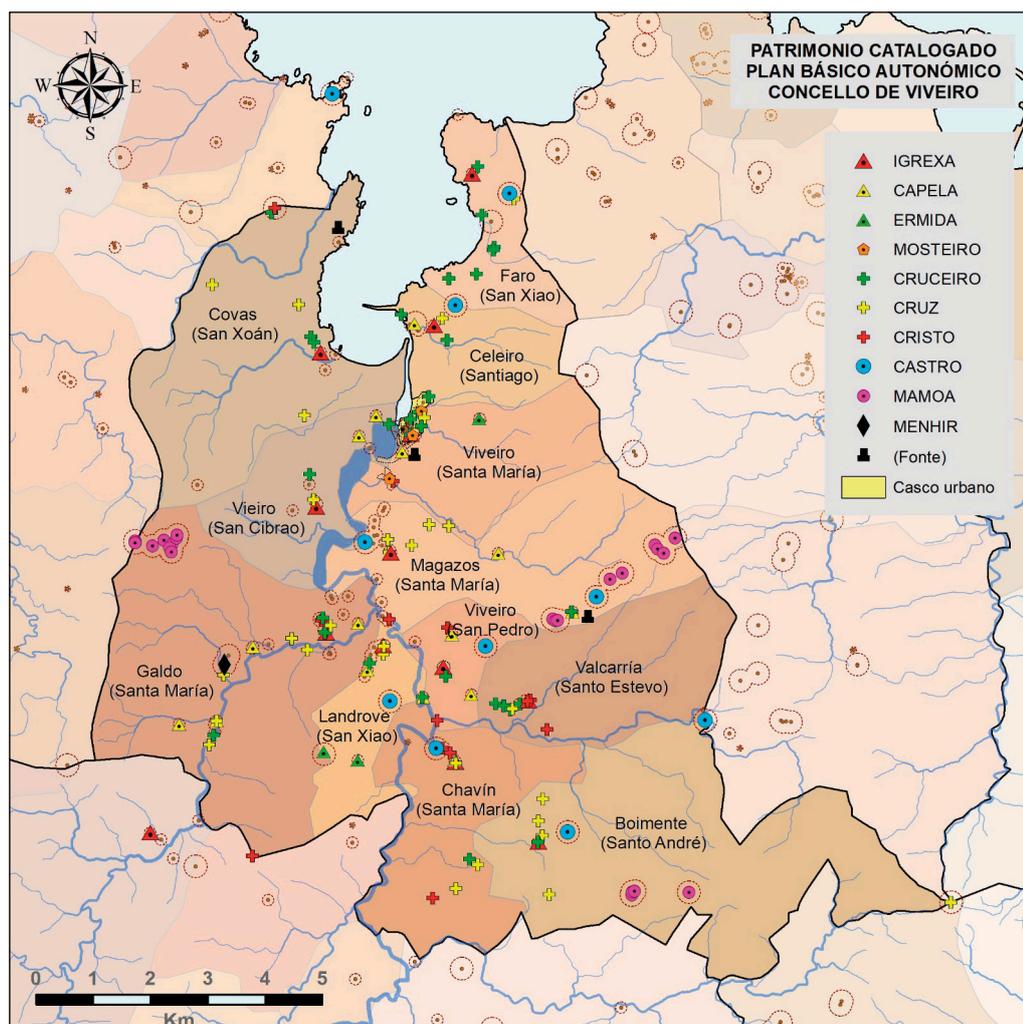


Figura 2. Mapa del territorio de Viveiro con los principales elementos y puntos sacros (IGME)

Figure 2. Territory of Viveiro with the main sacred points (IGME)

de su carácter limítrofe, la primera está cerca de la frontera entre los ayuntamientos de Viveiro y Xove y la segunda entre los de Viveiro y Orol (García Fernández-Albalat, 1999: 48-49).

El entorno fisiográfico tan definido de la ría de Viveiro es un territorio con un biotopo marino, —la ría—, y otro interior, —el valle—, a los que se añaden las zonas de monte, equiparable al *saltus* latino, donde todavía hoy pastan caballos semisalvajes, a los que se asocia una fiesta anual tan famosa como la *Rapa das bestas* (vid. infra). Esta división se refleja en tres tipos humanos (Villaamil, 1878: 82-83): *mariños* («los del litoral»), *valecos* («los del valle») y *montañeses* («los de la montaña»), diferenciación ancestral que, *grosso modo*, puede equipararse a marineros, agricultores y ganaderos.

3. El hábitat: ubicación y distribución de castros y parroquias

No se ha publicado la carta arqueológica del territorio de Viveiro y no se conocen bien los castros existentes, lo que dificulta analizar el hábitat (figura 2). Viveiro es un arciprestazgo que comprende los ayuntamientos de Cervo, Vicedo, Viveiro y Xove con sus parroquias. Viveiro se divide en 12 parroquias (Miralbes *et alii*, 1979: 50; Torres Luna *et alii*, 1989: 89): San Andrés de Boimente, Santa María de Chavín, Santiago de Celeiro, San Xoán de Covas, San Xiao de Faro, Santa María de Galdo, San Xiao de Landrove, Santa María de Magazos, Santo Estevo de Valcarría, San Cibrao de Vieiro y San Pedro de Viveiro, que también tiene las iglesias

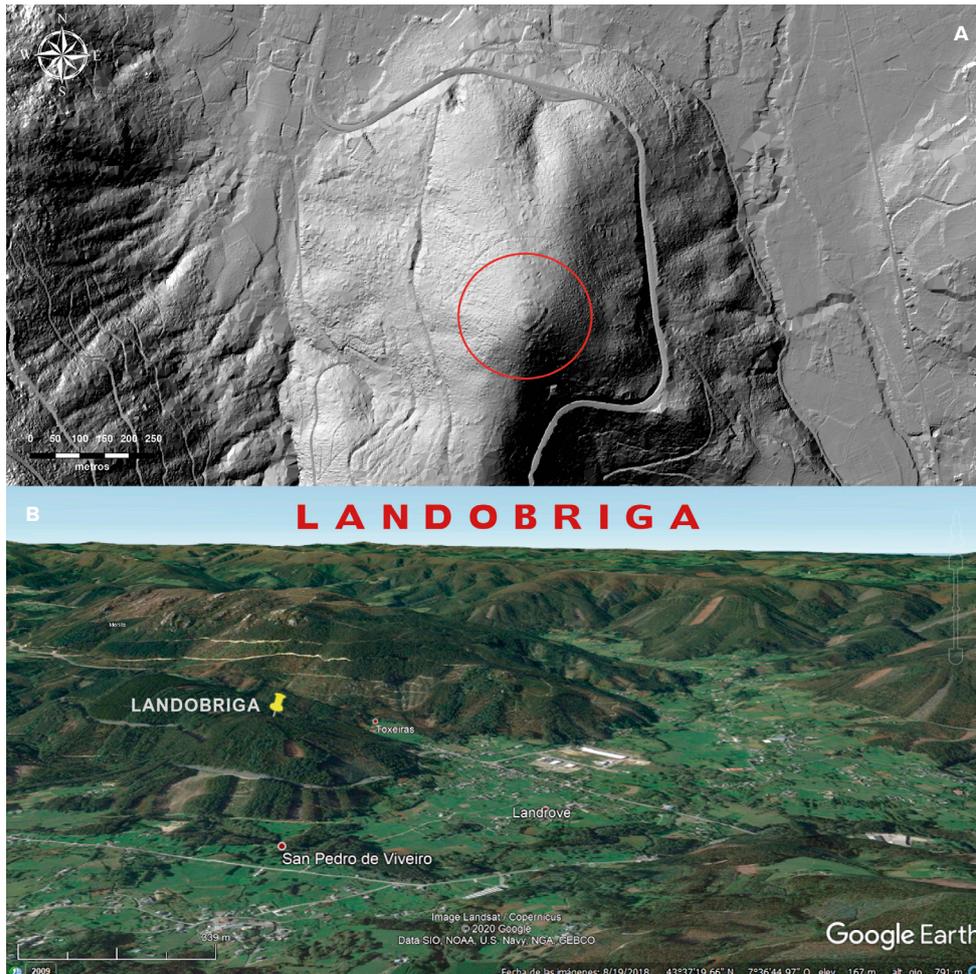


Figura 3. A. Foto aérea vertical del actual Castro da Croa, la antigua *Landobriga* (foto PXOM). B. Hondonada de Landrove con el castro de *Landobriga* alineado con San Pedro de Viveiro y San Martiño do Monte (foto Google, retocada)

Figure 3. A. Vertical aerial photo of the Castro da Croa, the former *Landobriga* (photo PXOM). B. The Landrove valley with the *Landobriga* hillfort aligned with San Pedro de Viveiro and San Martiño do Monte (Google photo, retouched)

de Santa María del Campo y de Santiago. Covas, Faro y Celeiro constituyen la zona marítima, fuera del curso del río Landro, mientras que el río pasa por las parroquias de Viveiro, Vieiro, Magazos, Landrove y Chavín, que son las tierras mejores y más pobladas. Al margen de esta franja nuclear queda al suroeste Galdo, en la cuenca del *Rego de Bravos*, que afluye al Landro por la izquierda, y al sureste la de Valcarría al final de la cuenca del *Rego de Loureiro*, que confluye por la derecha, mientras que las elevadas áreas pastoriles del Sureste conforman la parroquia de Boimente. Es interesante que estas 12 parroquias parecen reflejar un territorio cuatripartito (figura 2), tradición característica del mundo celta (García Quintela, 1995; Fernández

Nieto, 2005: 600, n. 31; Almagro-Gorbea y Almagro Vidal, 2012; Moya, 2020: II, 385), cuyo eje norte-sur es el río Landro y cuyo centro onfálico sería el *Castro da Croa* de Landrove, identificado como *Landobriga* (vid. *infra*, figura 3). El territorio o cuadrilla nordeste comprende las parroquias de Faro, Viveiro, Magazos y Celeiro, el sureste, las de San Pedro, Valcarría, Chavín y Boimente, el suroeste, las de Landrove y Galdo y el noroeste las de Covas y Vieiro. Cuatro parroquias en los cuartos orientales y solo dos en los occidentales, lo que se explica por la disimétrica conformación del territorio (figura 2).

Es difícil analizar los castros del territorio de Viveiro. Dada la falta de estudios del territorio, el número de castros inventariado varía entre 7 y 20 según

los diversos inventarios, por lo que algunos castros son seguros, otros son dudosos y otros discutibles¹. Esta circunstancia dificulta conocer los procesos de continuidad, como ocurre en otros territorios, como el de la Virgen de Eirita (Almagro-Gorbea *et alii*, 2019), continuidad evidente en San Xiao de Landrove, cuyo nombre y ubicación proceden de la antigua *Landobriga*, situada en el *Castro da Croa* (figura 3). Una publicación reciente cita en Viveiro los castros de *Condomiñas* y *Chao de Garita* en la parroquia de Boimente, el de *Pousadoiro* en la parroquia de San Pedro, el *Castro da Croa* en la parroquia de Landrove, el de *Casós* en el lugar de Fontecova, el de *Sobrevila* en la parroquia de Galdo, el de Celeiro en Celeiro y el de Faro en la parroquia de Faro (Vázquez Pozo, 2019: 190), pero los castros de Celeiro y de *Chao de Garita* no los citan otras relaciones. En cambio, generalmente se aceptan los castros de *Condomiñas* en la parroquia de Boimente, *Loureiro* y *Lourido* en Chavín, el de la *Croa* en Landrove, la antigua *Landobriga*, *O Coto* en Magazos, *Os Castros* en San Pedro y el de *O Casón* en Valcarría. A estos debe añadirse el topónimo *Socastro*² en la punta de *Fuciño*, castro marítimo con varios fosos y murallas que controlaría la entrada a la ría, aunque Ana Romero Masiá (1980: 66, 75) no identificó ningún castro costero en el ayuntamiento de Viveiro, afirmando que era la única ría lucense que no tenía un poblado castreño para el control defensivo de la costa. Además, el verdadero límite occidental de la ensenada a la que se abre la ría de Viveiro, desde un punto de vista geográfico, lo constituyen la punta Carneiro y la *illa Coelleira* (isla Conejera). También debe incluirse el *Castro de Sobrevila* en la planicie de Galdo y parece que falta por localizar otro castro por la zona de Vieiro, que queda vacía hasta el de *Fuciño do Porco*.

El panorama de conjunto del hábitat no parece haber variado sensiblemente desde la Edad del

Hierro hasta la actualidad, a juzgar por la sucesión de los castros en las parroquias actuales, con algún caso de continuidad evidente como el *Castro da Croa* en la actual parroquia de Landrove, que mantiene el nombre de la antigua *Landobriga*, continuidad de hábitat y elementos sacros comparable a la «Heptarquía de Eirita» identificada en la comarca de Bergantiños, La Coruña (Almagro-Gorbea *et alii*, 2019).

4. El Landrove, un hidrónimo céltico

El territorio del actual municipio de Viveiro tiene una extensión de 109,3 km², que apenas ha debido variar desde la Antigüedad, pues lo conforma el valle del río Landro, de solo 42 km de longitud y 268 km² de cuenca, que queda enmarcado por las elevaciones citadas, por lo que el paisaje habitado no alcanza los 100 km². El cauce del río aprovecha la denominada «Falla de Vivero», de 142 km de longitud, formada en la orogenia hercínica (Fernández García, 1996), que delimita dos zonas geológicas diferentes a uno y otro lado de la ría. Al oeste se extienden las formaciones graníticas de la zona Asturoccidental-Leonesa. Al este, las formaciones de pizarras del Ordovícico Superior de la Centroeibérica ofrecen kilómetros de mineralizaciones de hierro, en las que destaca la del monte de *Silvarosa* (Gutiérrez-Marco y Rábano, 2014) que sigue hasta la zona costera de *Fuciño do Porco*, explotadas probablemente ya en la Antigüedad y desde el siglo XVIII hasta mediados del XX, como evidencian las «cuevas» de la parroquia de ese nombre, cuya mena semifosforosa es rica en magnetita y hematites de ley de 50 % Fe, 1,8 % P y 0,1 % S³.

El valle del río Landro conforma una Y invertida (figura 1A), con un eje principal que va desde Viveiro, junto al mar, hasta la parroquia de Santa Marta de Chavín, 6 km aguas arriba del río, mientras que otra rama, más occidental y menor, es la hondonada de Galdo y Pontigo, por la que corre el *Rego de Bravos* hasta Santiago de Bravos, aldea que hoy no

¹ Se han utilizado los listados de Moure, 2006: 31-37; *PXOMV*, 2011: 121; *CPCXG*, 2020 y Vázquez Pozo, 2019: 190, además del facilitado por Carlos Nuevo, cronista oficial de Viveiro, a quien agradecemos su colaboración.

² <https://elviajero.elpais.com/elviajero/2018/05/24/actualidad/1527153306_865120.html; consultado 2020.11.23>.

³ IGNE CI017, Ría de Viveiro. <<http://info.igme.es/ielig/LIGInfo.aspx?codigo=CI017>>; consultado 2020.9.20.

pertenece al municipio de Viveiro. El *Rego de Bravos* es el principal afluente del Landro por la izquierda y se une al Landro en la parroquia de Landrove, donde se juntan los valles de ambos ríos al pie del gran macizo granítico del *Monte Castelo*, que separa ambas cuencas fluviales. Este lugar, en el que se asentó *Landobriga*, debió ser el centro territorial, ideológico y político en la Antigüedad, pues la estructura topográfica se refleja en la estructura dispersa del hábitat en distintos núcleos a lo largo de la historia, como ya evidencian los castros localizados de la Edad del Hierro, estructura que ha perdurado hasta las aldeas y parroquias actuales.

La importancia del río Landro requiere analizar este hidrónimo. *Landro*, según Monteagudo (1999: 278), procedería del celta **Lā-n-ar-os*, del PIE **pla-n-ar-os*, con una *-d-* epentética, etimología comúnmente aceptada: **(p)lān-* «río plano» (Delamarre, 2003: s.v. lano-). Sin embargo, es más lógico que proceda de **land-* «campo abierto (valle)», del celta **landā-* «tierra abierta»⁴, que A. Holder (1904: 141-142, s.v. landā-) deriva de **landha-* e interpreta como *kleine eingefridikte Fläche*, «pequeñas zonas planas cerradas», idea perfectamente adecuada al paisaje del Landro. El nombre antiguo del río aparece repetidamente citado como *Landroue*, al menos desde el año 1124, cuando Alfonso VII delimitó las propiedades del obispado de Mondoñedo en la *Terra de Vivario*⁵, también utilizado en documentos notariales desde 1367 y por el Licenciado Molina en el siglo XVI (Molina, 1550: fol. 35), quien reconoce la importancia de este río. Landrove es igualmente el nombre de la parroquia más importante del territorio por el que corre el río Landro, pero es problemático saber si la población ha tomado su nombre del río, que sería lo lógico, o este de la población.

4 Matasovic, 2009: s.v. **landā-*; <https://gl.wikipedia.org/wiki/Top%C3%B3nimos_c%C3%A9lticos_en_Galicia>, s.v. Landrove; consultado 2020.11.28. Puede verse también, aunque más confuso, <<http://toponimiaviveiro.blogspot.com/>>, s.v. Río Landro y Río Landrove; consultado 2021.2.15.

5 Flórez, 1789: 342-343; Universidade de Vigo, *Corpus Xelmírez - Corpus lingüístico da Galicia medieval*, 2006 Vol/ Tom SHIG Mond., pág. 10/32, <<http://sli.uvigo.gal/xelmirez/xelmirez.php?pesca=Landrove&corpus=notarial>>; consultado 2020.11.28>.

Según C. Búa (2018: 123, n. 141), Landrove procede de **Landrobre*, que significaría «Castro del río Landro» o «Castro [del río] de la llanura», aunque también podría significar simplemente «Castro de la llanura» y la misma etimología mantiene Moralejo (2009: 65), Landrove < **Landro-bris*, de **lendb-*, «terreno abierto, llano» (cf. Billy, 1993: 92), o de **lendb-*, «terreno húmedo, fuente». En cualquier caso, su evolución sería semejante a la de *Lanobriga* o *Lansbriga*, la probable denominación del castro de San Cibrán de Las (Prósper, 2002: 258; De Bernardo y García Quintela, 2008), que se supone que procedería de **(p)lānyobrigā* «castro de la llanura» (Falileyev, 2007: s.v. lān(i)o), que habría dado **(p)lānyobrixx*, de donde procede *Laniobre*, un obispado documentado en el siglo VII (Curchin, 2008: 123). Este topónimo celta (Curchin, 2007: 145), que se asocia al dios *Bandue* (HEp.7, 1997: 539 = HEp.II: 346) que sería su divinidad tutelar, está formado por **(p)lano-* «llanura» (cf. *Mediolanum* «a media llanura» en Italia), relacionado con el adjetivo **(p)lan-yo-* «llano», como en *Laniobris*, más *-briga*, «fortaleza», por lo que significa «fortaleza en la llanura». Pero el Landrove conserva la raíz **land-*, de la palabra celta *landa*, «terreno cultivado», conservada en los Pirineos y áreas relacionadas como *landa*, «llanura» en catalán, *lano*, «campo» en bearnés, les Landes, una amplia zona de Aquitania, *landa*, «campo, haza, tierra de labor, heredad cultivada» en vasco, *landa*, «campo de cultivo, llano situado a la orilla del río» en navarro, *landa*, «campo llano» en Álava (Llorente, 1957: 144) y se podría recordar el pueblo de Lándraves al norte de Burgos (Búa, 2018: 75). Esta etimología, señalada por Holder (1904: 141-142), la ratifica el topónimo del *Lago di Landro*, en alemán el *Dürrensee*, lago alpino en los Alpes Dolomitas del Tirol italiano, cerca de Dobbiaco, con idéntica topografía dado su aspecto plano en el fondo del valle glaciar.

En conclusión, Landrove procedería de **Landrobriga* (>**Landobrixx* >**Landobre* >Landrove), pues el sufijo *-bre* es uno de los resultados más comunes en gallego para *-briga* y la forma *-ve/-be* se puede explicar cómodamente como un caso de disimilación, dada la presencia de /r/ en la sílaba anterior, ya que con las líquidas (/l/ y /r/) estas disimilaciones son muy frecuentes en casi en todas las lenguas. Además,

tampoco se puede descartar que, ya en época prerromana o hacia el cambio de Era, hubiese dobles del tipo *-bris* y *-briga*, como ha defendido X. Ballester⁶, —cuyas valiosas palabras seguimos en esta argumentación—, a propósito de *Segobris* en polémica con otros autores (De Hoz, 1986; Jordán y Díaz, 2006), ya que las formas en *-bre* pueden proceder de *-briga* y ser una variante derivativa o quizá un diminutivo de la misma. Por otra parte, sobre estos topónimos en *-obre* de origen prerromano se ha señalado que la *b/v* en gallego indican el mismo fonema, aunque en la Edad Media se diferenciaba la pronunciación *b* (oclusiva) de la *u* (fricativa) hasta el siglo XIII, pero a partir de esa fecha desaparece progresivamente la diferenciación y se escribía Landrove o Landrobe⁷. Alguno de estos topónimos, como Landrove, muestran una metátesis de la *r* y en estos casos en que queda en posición intervocálica, suele predominar la grafía *v*, como en Landrove, Lestrove y O Groue, proceso que explica perfectamente el paso de **Landobriga* a **Landobris* y a Landrove, como ocurre con *Langrave*, de **Langa-bre*, en Boal, Asturias (Búa, 2018, 155).

Estos topónimos, que indican una población fortificada en altura, sea un *oppidum* o un simple castro como en este caso, son muy característicos de la *Hispania Celtica* (Albertos, 1990; Untermann, 2001: 163). J.J. Moralejo (2003, 99) analizó estos topónimos en *-bre* y en *-briga* en la *Gallaecia* y señaló las formas antiguas en *-bris* (*Avilibris*, *Londobri*...) y su continuación medieval y moderna en *-bre*, *-be*, *-ve* (Deixebre, Cortobe, O Grove), entre las que se puede añadir «Landrove». Monteagudo (1986) y Búa y Lois (1995), ofrecen otra alternativa etimológica que remite al IEW 1151.2 **WER-*, *erweitert* «elevado», **WER-D-*, **WER-S-* «*erhöhte Stelle (im Gelände oder in der Haut)*», «lugar elevado (en el campo o en un cabezo)», cf. lat. *uarix*

6 Ballester, 2011. Conste nuestro agradecimiento a Xaverio Ballester por su oportuna información sobre este tema.

7 Boullón, 2013: 50. La forma Landrobe solo aparece como Lopo Peres de Landrobe, notario público en un documento de 1407 (CDMACM 135b/ 231 en <<http://sli.uvigo.gal/xelmirez/xelmirez.php?pescuda=Landrove&corpus=notarial>>; consultado 2020.11.28.

y *uerruca* como prominencias o protuberancias de la piel. Búa y Lois (1995: 40) plantean un grado cero radical y sufijación **-ih2-*, es decir, **WR-I - -*, que con betacismo acaba siendo el nominativo singular *-bris* (cf. *Avilibris*, *Bañobre*, *Castrove* y *Landrove*).

En consecuencia, Landrove es un hidrónimo de origen céltico, evidentemente relacionado con **Landobriga*, el nombre de una población que sin duda estaba situada en un castro próximo a la actual parroquia de San Xiao de Landrove. Este topónimo **Landobriga* significaría, como se ha indicado, «El castro de la llanura», pero parece más lógico suponer que su significado sería el de «El castro del Landro», es decir, «El castro [del río] de la llanura», dado que este topónimo es idéntico al del citado lago alpino de Landro. Este topónimo, derivado del hidrónimo, hace referencia a la parte final del curso, quizás en contraposición a la montuosa zona que lo rodea, que sería habitada por pastores, frente a los *valecos* o agricultores de la zona plana (Villaamil, 1878: 82-83).

En consecuencia, la población de **Landobriga*, hasta ahora desconocida, sería el castro de *A Croa* o *Castro do Campo da Forca*⁸, situado en posición dominante a escasos 750 m al sur de Landrove (figura 3A-B), pues así lo confirma la interesante continuidad toponímica. Este castro ocupa la parte septentrional de los *Montes da Croa*, a 191 m s.n.m., mientras que la meridional forma el monte del *Castelo*, de 239 m s.n.m., situado 1 km más al sur, que quizás haya constituido su continuidad en época medieval, a juzgar por su nombre. Ambas alturas controlan la salida del estrecho valle por el que corre casi encajado el río Landro antes de abrirse a las tierras llanas con marjales de la desembocadura, precisamente a partir del lugar ocupado por la actual Landrove y la antigua *Landobriga*, cuya cumbre o «croa» presenta tres alineaciones topoastronómicas relevantes, una de las cuales se establece con la cumbre de San Martiño do Castelo (*vid. infra*), en el ocaso de la festividad celta de *Samain*, fiesta relacionada con el *Sid* que marcaban la entrada del

8 Puede considerarse prácticamente inédito. Xunta de Galicia, Catálogo de Patrimonio Cultural, PBA_Actualización 2020. Clave: 27066_39431. Código: GA27066011. Nome: A Croa – Castro da Forca. Provincia: Lugo.

invierno al inicio de noviembre, la fiesta cristiana de Todos los Santos (Moya, 2020: 95 y 257). Este eje evidencia la sacralidad de la *croa* o cumbre del castro, donde pudo haber un santuario proto-«poliádico», como en Sanfins o en San Cibrán de Las, la antigua *Lansbriga* (Silva, 2007: 66; Álvarez *et alii*, 2017: 224 ss.; Untermann, 2018: 168), —cuyos topónimos actuales indican la perduración de la santidad del lugar—, quizás bajo la tutela de una **Bandua Landobrica*, a semejanza de la *Bandua Lansbrica* aparecida en San Cibrán de Las (De Bernardo y García Quintela, 2008: 260 ss.), pues su *croa* o cumbre sería el lugar sacro de asamblea de los habitantes del castro como centro sacro-político del territorio, como ocurre en otros castros, como Monte Mozinho o Briteiros (Silva, 2007: 66).

Landobriga, a pesar de su pequeño tamaño, sería el centro político y sacro del territorio del valle del Landro, como lo es, desde un punto de vista geográfico, la actual parroquia de San Xiao de Landrove y como lo confirman los alineamientos topoastronómicos que ofrece su cumbre. El hecho tiene relevancia, pues el *Landro* pudo dar nombre a la población de **Landobriga* y a los habitantes de ese territorio, como ocurre en otros ríos de Galicia, como el *Limia* respecto a los *Limici* o el *Tamaris* (Tambre) a los *Celtici Praestamarci* y a los *Celtici Supertamarci*, etc. Según esta lógica hipótesis, el actual territorio de Viveiro, bien delimitado y de evidente personalidad geográfica, estaría habitado por una tribu céltica denominada los **Landi*, etnónimo que significaría «Los del llano» o «Los llaneros», cuya población epónima sería *Landobriga* y cuyo sentido conserva la denominación popular de *valecos* (Villaamil, 1878: 82-83). Estos **Landi* serían una de las tribus de los *Celtici* que habitaban estas zonas septentrionales de Galicia en la Antigüedad, lo que contribuye al conocimiento de los *populi* de la *Gallaecia* prerromana (Pena Graña, 2004: 125; 2006: 360), que se debe completar con otros estudios similares.

Además, el río Landro es el eje vertebrador del territorio de *Landobriga* en sentido geográfico y también lo debió ser en el plano sobrenatural, pues todo río era un elemento de paso al Más Allá en la mitología y en las creencias celtas, de origen indoeuropeo. Un río que da nombre a la población principal

y probablemente al territorio y a sus habitantes, hace suponer una paternidad mítica. Los *Landi* o habitantes de la cuenca del río Landro en la Antigüedad pudieron considerarse míticamente descendientes del río *Lando*, que sería la divinidad epónima protectora del territorio, como Vindomaro, rey de los insubros, que se consideraba descendiente del río Rin (Polyb. II, 34; Prop. V, 10, 39; Zwiécker, 1934: 43), río cuyo carácter procreador confirman las inscripciones dedicadas a *Rhenus Pater* (CIL XIII, 790, 779I, 8159, 8810, 8811, etc.; AE 1969-1970: 434; Hatt, 1989: II, 84 ss.) y la tradición ordálica de sumergir a los recién nacidos en las aguas del Rin para saber si eran legítimos (Zwiécker, 1934: 24 ss.). No hay testimonios epigráficos de que el río Landro tuviera carácter de *Pater* en la Antigüedad, pero a sus aguas se arrojaron dones tan valiosos como el torques de oro aparecido en *A Xunquiera* (*vid. infra*), ofrenda que cobra mayor sentido desde esta perspectiva.

5. Ermitas y santuarios: cultos, leyendas y ritos

En el «paisaje sacro» de Viveiro es esencial la gran densidad de lugares sacros que hay en su territorio, la mayoría, a excepción de las *mámoas*, concentrados en el fondo del valle, que es la zona antropizada del territorio (figura 2). Estos elementos sacros incluyen «peñas sacras», menhires y fuentes sacras, pero también las iglesias de las poblaciones, los conventos y las capillas y ermitas del campo, así como los cruces, cruces y «cristos» situados en encrucijadas y otros lugares destacados. Igualmente formaban parte del «paisaje sacro» del territorio de Viveiro la iglesia de Santiago de Bravos y el castro de *Fuciño do Porco*, no contabilizadas por quedar fuera de los límites del actual concejo de Viveiro. La mayoría de estos puntos sacros deben interpretarse como cristianización de lugares numínicos preexistentes, por lo que suponen continuidad de creencias prerromanas más o menos cristianizadas. Asimismo, los castros tienen carácter sobrenatural como lugares de *mouros*, aún más evidente en los campos de *mámoas* situados en el *saltus* o zonas de pasto de los montes periféricos, como también tienen carácter sacro los cementerios

Iglesias parroquiales	13	PBA, 2020, incluida Santiago de Bravos
Monasterios y conventos	3	PBA, 2020, incluido el de Illa Coelleira
Capillas	15	PBA, 2020
Ermitas	3	PBA, 2020
Cruceiros	32	SETV, 1996
Cruces	31	SETV, 1996
Cristos	13	SETV, 1996
Fuentes santas	4	Donapetry, 1953
Cuevas santas	2	Donapetry, 1953
Santuarios prerromanos	[4]	(en ermitas, etc.)
Peñas sacras y menhires	9	Almagro-Gorbea y Alonso Romero, 2021
Candaoso (<i>Rapa das bestas</i>)	1	(fiesta popular)
Mámoas	>23	Moure, 2006 (no se conocen todas)
Cementerios	>12	(no se conocen los antiguos)
Topónimos	¿?	(no recogidos)
Castros y castelos	11	PBA, 2020 (inventario impreciso)
TOTAL	>176	(= >1,6/km²)

Figura 4. Cuadro de lugares y elementos sacros del territorio de Viveiro

Figure 4. Places and sacred elements of the territory of Viveiro

en uso o abandonados, lugares estrechamente asociados a las ánimas. El cuadro resultante (figura 4) ilustra la densidad de *numina* y lugares numínicos del territorio de Viveiro, ya que supera la proporción de 1,6 lugares sacros por kilómetro cuadrado. Esta densidad sería mayor si se incluyeran los topónimos, si se conocieran los elementos sacros hoy perdidos o si se valora solo la parte llana habitada del territorio. Además, no es exhaustivo, pues no hay ningún estudio de arqueología territorial de Viveiro ni un inventario seguro de los castros y monumentos⁹.

Puede sorprender esta densidad del «paisaje sacro» de Galicia a quienquiera que no conozca esta tierra y sus arraigadas tradiciones religiosas, que constituyen una de las peculiaridades de la cultura

⁹ Agradecemos a Carlos Nuevo Cal, Cronista de Viveiro, la relación de castros que nos ha enviado. Como referencia, se han utilizado los elementos de patrimonio catalogados para su protección en el *Plan General de Ordenación Municipal de Viveiro (PXOM)*, que aparecen en el *Plan Básico Autonómico de Galicia (PBA)*, pues, aunque incompletos, son los datos más fiables y accesibles, aunque no todos están catalogados y algunos, como los castros, no se conocen con precisión. Véase <https://cmatv.xunta.gal/seccion-organizacion/c/CMAOT_SX_de_Organizacion_do_Territorio_e_Urbanismo?content= SX_Ordenacion_Territorio_Urbanismo/Estado/seccion.html&std=plan_basico_autonomico.HTML>.

gallega. Sin embargo, pocas veces se comprende que son la pervivencia de creencias religiosas milenarias, más o menos cristianizadas, que se han conservado en estas áreas del *finis terrae* mejor que en otros muchos territorios en un proceso de «larga duración», si bien muchas zonas seguramente ofrecerían datos similares en la Antigüedad, aunque prácticamente nunca se ha realizado un análisis de este tipo.

Llaman la atención las más de dos decenas de iglesias, capillas y ermitas identificadas en un territorio tan reducido como la zona de estudio (figura 2), junto a más de 50 cruces y cruceros y otros puntos de carácter religioso, algunos de los cuales testimonian continuidad sacra desde época prerromana hasta la actualidad, como ocurre en otros lugares de Galicia (Bouzas, 2013). También se evidencia la sacralidad del agua, esencial en la religión y los ritos celtas, atestiguada tanto en ríos y fuentes como en los santuarios de altura y del fondo del valle (Novo y Martínez, 1987; Blanco, 1996 y Janeiro, 2000; etc.).

5.1. San Martiño do Castelo

Uno de los santuarios más interesantes de Galicia es *San Martiño do Castelo*, en la parroquia de *San Xiao de Landrove*, en una elevación muy destacada sobre

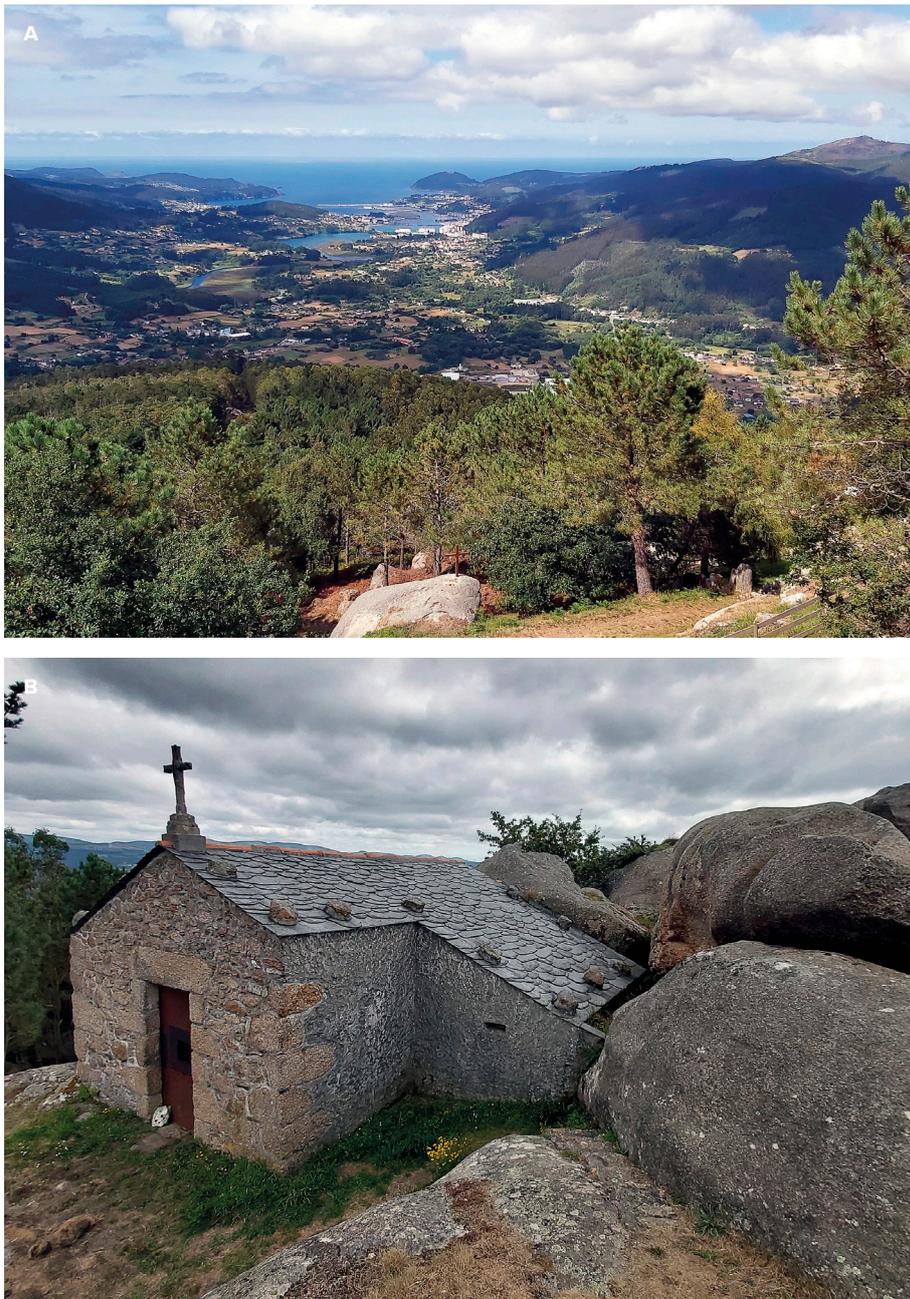


Figura 5. A. Paisaje del valle del Landro y la ría de Viveiro desde San Martiño do Castelo.
B. Ermita de San Martiño do Castelo (fotos MAG)

Figure 5. A. View of the Landro valley and the Viveiro estuary from San Martiño do Castelo.
B. Hermitage and sacred rocks of San Martiño do Castelo (photos MAG)

los profundos valles situados a su pie: el Landro al este y el *Rego de Bravos* al oeste. Es el punto paisajístico y el lugar sacro más destacado del territorio de Viveiro (figura 5A).

En este lugar existe un llamativo conjunto de siete grandes peñas a las que se ha adosado la modesta capilla de *San Martiño do Castelo* (figura 5B), dedicada a San Martín Dumense, seguramente

para cristianizar un antiguo santuario prerromano. El santuario no ocupa la cumbre del Monte Castelo (525 m s.n.m.), que queda 250 m al sureste, sino el punto dominante, a 485 m s.n.m., donde se produce la ruptura de pendiente de la ladera fuertemente inclinada que desciende hacia el norte hasta el fondo del valle y, por tanto, en el lugar de máxima visibilidad del valle inferior del río Landro y de la ría

de Viveiro. Se desconoce cuándo se fundó la capilla, ya citada en una visita diocesana del año 1613 y derruida en 1749 por estar en ruinas, cuando en su lugar se levantó una simple cruz de granito (Novo y Martínez, 1987: 15 y 21; AA.VV., 1996: 80; Novo Güisán, 1996: 30). La modesta ermita actual se inauguró en 1895 (Chao, 1975: 59) con un *vía crucis* de madera que asciende desde Landrove (Novo y Martínez, 1987: 21, nota 5; AA.VV., 1996: 80-81). De planta rectangular y tejado a dos aguas, se adosa a un gran bloque granítico situado bajo las peñas sacras (Novo y Martínez, 1987: 5). La advocación a San Martín Dumense (Donapetry, 1953) es frecuente en la *Mariña Lucense* y en la diócesis de *San Martiño de Mondoñedo* a la que pertenece; en Viveiro existieron al menos tres construcciones dedicadas a este santo fustigador de las supersticiones de los *pagani*: una capilla sobre la que se edificó el convento de la Purísima Concepción, la antigua «villa-puerto» de *San Martiño de Area*, en la parroquia de Faro, y la capilla de *San Martiño do Castelo* (Chao, 1975: 50-59).

El antiguo santuario rupestre de origen prerromano lo conforman siete peñones de granito de unos 3 m de altura (figura 6A-D) con cubetas naturales o *gnammas* producidas por la erosión, en las que se depositan y permanecen largo tiempo las aguas pluviales, en especial cuando no llueve, hecho raro en esta región de clima oceánico y húmedo. Al agua depositada en esas cubetas se le atribuyen propiedades sanatorias (Novo y Martínez, 1987: 19-20; Blanco, 1996: 34; Janeiro, 2000: 16), en especial para curar los males del oído (Donapetry, 1953: 46 y 54; Chao, 1975: 58-59; Novo y Martínez, 1987: 20), pero también de los ojos y de la cabeza, según un rito ancestral que aún se practica, pues todavía hay enfermos que recogen el agua en botellas y la llevan a sus casas (Novo y Martínez, 1987). Para alcanzar las cubetas, los peregrinos ascienden por una pequeña senda que pasa con una peña con tres escalones tallados en la roca (figura 6B), un símbolo de sacralidad repetidamente atestiguado en santuarios rupestres de la *Hispania Celtica* (Santos, 2015: 33 ss., 1009 ss.; Almagro-Gorbea *et alii*, 2021: fig. 27). La primera peña, la más septentrional, ofrece cinco entalladuras para alcanzar una oquedad (figura 6C), desde la que se cruza por una pasarela actual de cemento a la peña

central, que tiene una cubeta de *c.* 70 cm de diámetro con agua de propiedades curativas (figura 6D). Esta peña central está rodeada de los restantes peñones, que conforman una especie de «constelación» de bloque graníticos. Tanto los tres escalones como las entalladuras están hechos sin uso de hierro, lo que indica su antigüedad, pues recuerdan los entalles para subir a los altares de tipo «Lácara» de la Edad del Bronce (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000).

El lugar no está catalogado como yacimiento arqueológico¹⁰, pero desde el siglo XIX fue interpretado como «altar druídico» (García Dóriga, 1897), como «castro» (Chao, 1976: 27; 1988: 24) o como «asentamiento fortificado medieval» (Moure, 2006: 39). Se suponía que en este sitio se halló antes de 1867 una espada de bronce con vaina y empuñadura de oro, «encontrada en la cima de un coto elevado llamado Castelo, enterrada al pie de unas peñas colosales» (Murguía, 1906: 186, n. 1; Maciñeira, 1930: 225 ss.; Novo Güisán, 1996: 30), lo que pudiera ser un depósito sacro en peñas del Bronce Final (Vilaça, 2006: 44 ss.). Hay diversas leyendas de interés asociadas a la ermita.

Una cuenta que en lo alto del monte vivió un santo ermitaño, que muchos identifican con San Martín (Taboada, 1988: 174). Otra leyenda relata una disputa entre San Martín y San Roque (Janeiro, 2000: 17; Blanco, 2008: 405): cada santo se fue a su respectivo monte y se tiraban grandes peñascos, como los antiguos titanes y gigantes. San Roque tiraba peñas a San Martín; como no le daba, San Martín se burlaba de la mala puntería de San Roque, que, encolerizado, le tiró todas las piedras que había en el Monte de San Roque, que no tiene peñas, mientras que el de San Martiño do Castelo está lleno de berrocales graníticos. Se trata de un mito cosmológico para explicar la conformación del paisaje, por lo que se relaciona con la tradición existente sobre el *Peñón* de San Miguel de Celanova, que debió ser el centro onfálico del territorio de los *Coelerni* (Plin. *NH*, III, 28; Ptol. II, 6, 41; *CIL*, II, 5616). El *Peñón* habría sido arrojado a ese lugar por San Rosendo desde la

¹⁰ PXOMV, 2011: 121. El lugar, un cerro de 241 m s.n.m. situado más al este que cierra la hondonada de San Pedro de Viveiro, corresponde al n.º 119 «Castelo» del PXOM 2011 (consulta del 17/09/2020).

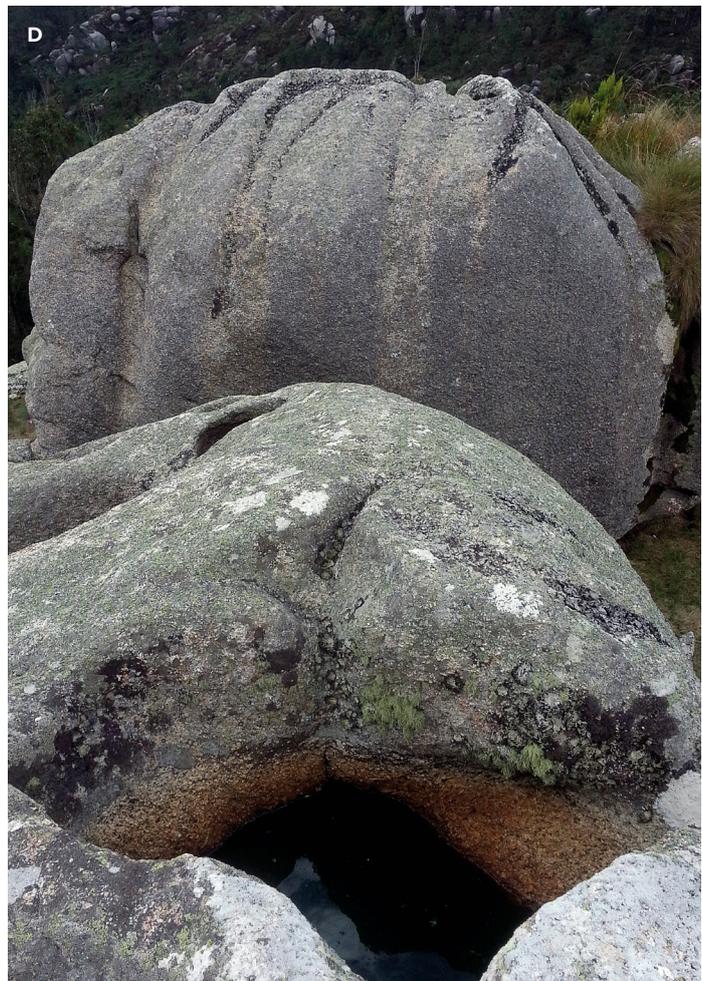
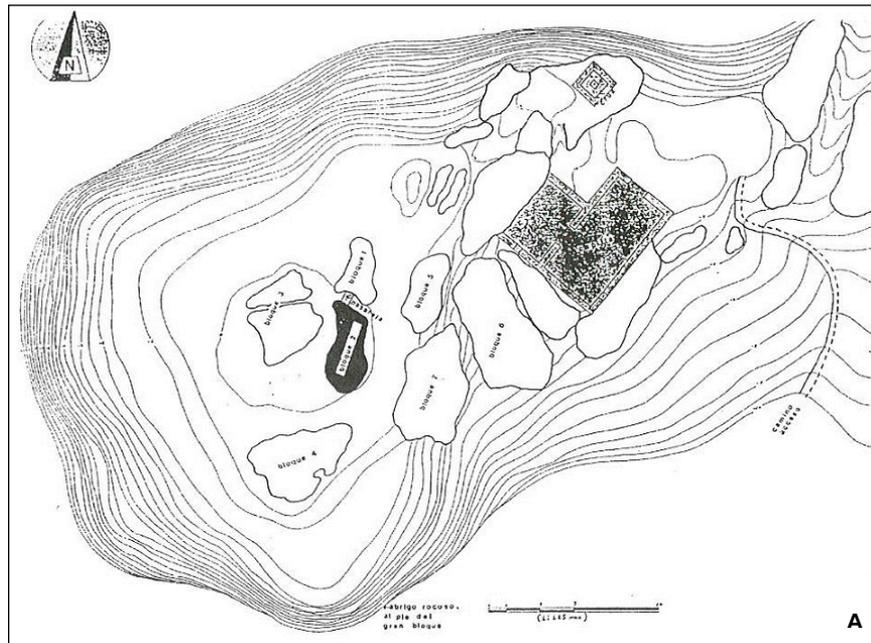


Figura 6. San Martiño do Castelo: A. Planta del santuario rupestre (fuente: J.L. Novo Güisán). B. Escalones tallados en la roca. C. Peña con entalladuras para acceder a la peña principal. D. Peña principal con cubeta con agua curativa (fotos MAG)

Figure 6. San Martiño do Castelo: A. Plan of the rock sanctuary (after J.L. Novo Güisán). B. Steps carved into the rock. C. Rock with notches to access the main rock. D. Main rock with the basin with healing water (photos: MAG)

cumbre del Monte de San Cibrao, situada a 19 km justo donde sale el sol en los equinoccios, leyenda que debe considerarse la cristianización de un antiguo mito sobre gigantes de los *Coelerni*, semejante al documentado entre los *Landi* de Viveiro. San Rosendo, como San Martiño y San Roque, actúan como los antiguos gigantes del imaginario popular (Borgese, 1901-1903; Lorenz, 1913), a los que atribuían las formaciones geológicas rocosas y la construcción de megalitos, funciones que en ocasiones pasaron al diablo (Sébillot, 2002: 167 ss.), con el que la Iglesia tendió a identificar a estas figuras mitológicas. Estos gigantes proceden de una tradición mítica ancestral documentada por toda Europa (Thomson, 1955: F531 y F532), que pudiera remontar al Paleolítico (Ballester, 2020). Desde los países escandinavos y bálticos al mundo celta de Francia, Irlanda y Gran Bretaña numerosas leyendas y mitos relacionan a los gigantes con las grandes peñas del paisaje y con los bloques glaciares erráticos, peñas que, en ocasiones, arrojaban unos gigantes a otros (Monaghan, 2004: 211 ss.), como en este mito de San Roque y San Martiño. Estas grandes peñas también eran llevadas por gigantas sobre la cabeza, como la *Cailleach* o la «Vieja» de Irlanda, mitema traspasado en ocasiones a la Virgen, como en La Peña (Salamanca). Estos gigantes son igualmente característicos de la mitología germánica y de la mitología griega, pues Apolodoro cuenta que Poseidón y los titanes enfrentados a Zeus se lanzaban grandes piedras (Cerquard, 1881: 57; Sébillot, 2002: 18), como hacía Polifemo para hundir el barco de Ulises (*Od.* IX, 480-481, 537-542). En la tradición mítica celta de gigantes que tiran grandes peñas destaca Gargantúa (Sébillot, 2002: 21, 33 ss., 132, 140, etc.), al que se atribuían muchas peñas del campo, que en ocasiones llegaban a cubrir todo un territorio.

También tiene interés la leyenda que cuenta que en las inmediaciones de San Martiño arranca un larguísimo túnel que comunica con la parroquia de Santiago de Bravos, en el vecino ayuntamiento de Orol (Janeiro, 2000: 11), a 7 km en dirección suroeste, lo que parece relacionarse con el hecho de que, desde esta iglesia parroquial, el orto solar coincide sobre la cima del Monte Castelo en el *Lugnasad*, la gran fiesta celta intermedia entre el solsticio de

verano y el equinoccio de otoño. Esta coincidencia indicaría una relación cultural entre dos puntos geográficos enlazados por túneles o por cadenas de oro en las leyendas míticas gallegas e irlandesas, como el túnel con un tesoro guardado por un perro negro en la colina de *Naas*, Co. Kildare, Irlanda (Johnston y Wailes, 2007: 189).

San Martiño do Castelo celebra una concurrida romería el Lunes de Pentecostés, hoy día trasladada al domingo anterior. Esa fecha corresponde a 49 días, es decir, 7 semanas de 7 días, después de la primera luna llena posterior al equinoccio de primavera, que varía entre el 10 de mayo y el 13 de junio, por lo que esta fecha del calendario eclesiástico procede del calendario celta (Torres, 2011: 541 ss.; Moya, 2020: 437 ss.) y coincide con la fecha de las ceremonias celebradas en la ermita de Santerón (Algarra, Cuenca) y de La Caballada (Atienza, Guadalajara), ambas en la antigua *Celtiberia* (Fernández Nieto, 2018). El Domingo y el Lunes de Pentecostés en que se celebra la romería de San Martiño do Castelo son dos días denominados en Atienza el día del *sege* (del celta **seg*, «vencedor») y de la *cernina* (del celta **Cernunnos*). También hacia Pentecostés se celebraba la *Feria de la Iguala* en la ermita del Cristo denominado *Santo del Alto Rey*, lugar de gran control territorial relacionado con pactos supracomunales que parecen ser una pervivencia de antiguas asambleas colectivas (Moya, 2020: 222 ss.), que estarían presididas por *Cernunnos*, divinidad tutelar de la fertilidad y de los pactos y contratos (Bober, 1951: 26 ss.; Fernández Nieto, 1997: 193 ss.; Olivares, 2002: 214). A la romería de San Martiño celebrada el Lunes de Pentecostés, que actualmente se ha trasladado al domingo anterior a dicha fecha litúrgica (Janeiro, 2000: 16), acuden los devotos en busca del agua lustral depositada en las cubetas o *gnammas* del santuario (figura 6D), que cura la vista y el oído y los dolores de cabeza, según la tradición popular vigente. El rito consiste en una peregrinación a pie de marcado carácter ascensional para acceder al agua sanadora, por bebida y/o por ablución, rito ancestral al que se ha añadido la imposición de la imagen del santo, una misa campestre y una fiesta en el *Campo de Landrove*, ya al pie del monte, que también pudiera ser de origen prerromano.

Peñas sacras con pías curativas de los males de la vista y el oído son bien conocidas en Galicia (Almagro-Gorbea y Alonso Romero, 2021: 239 ss.), como las *Piucas da Santa Mariña* das Aguas Santas en Armea, Orense, la *Cama de Santa Isabel*, en Penadauga, Escudro, Silleda, Pontevedra o la *Pena de Santa Xusta* en San Xosé de Carballeira, Nogueira de Ramuín, Ourense, el *Coto da Vella* en el Monte Paradanta, Franqueira, Cañiza, Pontevedra, a 935 m s.n.m., que curaba el *meigallo* de los niños, la *Pía dos Cabalos*, en Bemil, Caldas de Reis (Sa Bravo, 1972: 69) y la *Pía da Pedra da Lanzada*, que curaba el *feitizo* (Novo Güisán, 1996: 31) y también pudo ser curativa la *Pena da Agua* situada cerca de la ermita de San Roque de Viveiro, comentada más adelante, aunque se desconoce su rito. La cura de enfermedades con el agua depositada en *gnammas* se atestigua en otras áreas del mundo celta atlántico, como Bretaña (Abgrall, 1890: 69-70; Guenin, 1936: 353, nº 1936; 525, nº 2421, etc.), Irlanda, como la St. Patrick's Well (Halpin y Newman, 2006: 129) y Escocia, como la *Drake Stone* en Northumbria (Murray, 1873: 325).

5.2. A Xunqueira: Portochao y Valdeflores

Otra destacada área sacra es la zona conocida como *A Xunqueira* (figura 7A), denominación de los marjales y áreas pantanosas del fondo del valle y del final de la ría. Este extenso juncal constituye un espacio muy singular que se extiende varios kilómetros a lo largo de distintas parroquias y es una transición entre tierra y mar, que debió tener carácter sobrenatural en la Antigüedad (Sanz Donaire, 2001). Además, separa las dos márgenes del río, por lo que sería un espacio liminar relacionado con el carácter sacro del río *Landro*. En esta zona destacan dos lugares de especial interés, *Portochao* y *Valdeflores*, ambos controlados desde *San Martiño do Castelo*, cuyo dominio visual sobre el tramo inferior del valle del río es evidente (figura 5A).

Portochao, de *portus planus* (Ares, 1996, s.v.), con el mismo sentido «plano» que el hidrónimo **lando-*, situado en la parroquia de Santa María de Galdo, constituye el final de la ría y es el lugar de paso natural en el que confluyen dos importantes ejes de comunicación: uno fluvial, que penetra desde el mar

hacia el interior, y otro terrestre que conecta las dos orillas del valle del *Landro* y constituye el arranque de la vía que subía por el valle del *Rego de Bravos*, por lo que antiguamente en este lugar había un vado fluvial y barca de paso, hoy sustituidos por un puente. *Portochao* era también, hasta inicios del siglo XX, el punto de destino de una de las romerías más populares que se celebraban anualmente en Viveiro, la de San Pantaleón, el día 27 de julio, en la parroquia de Galdo, pues tanto el viaje de ida como de retorno solía hacerse por el río *Landrove*, utilizando pequeñas embarcaciones (Amor, 1928: 879; Donapetry, 1953: 63). Murguía (1906: 186, n. 1), en el siglo XIX, recoge la noticia de que «[...] en el extenso juncal de *Portochao* se halló otro objeto de oro que, según el trazo que se nos ha enviado, sospechamos fuese un brazalete». Aunque lo da por desaparecido poco después de haberse hallado, otros investigadores lo identifican con un magnífico torques aparecido «en las cercanías de Viveiro», conservado en el Museo Provincial de Lugo (nº reg. 2015/600; Ladra, 2020: 72-73) (figura 7B). Es un hallazgo de gran interés por ser un depósito u ofrenda a las aguas como punto de paso al Otro Mundo, rito característico desde la Edad del Bronce, como documenta la deposición del casco áureo de Rianxo en una playa donde alcanzan las aguas de la marea (Cardoso, 1976), tradición proseguida en la Edad del Hierro como evidencia el torques de *A Xunqueira* y el casco de Caldelas de Tui procedente del Miño (Santiso *et alii*, 1977; Graells y Lorrio, 2014), hallazgos que confirman la sacralidad del río *Landro* y que explican esta valiosa ofrenda a sus aguas.

Otro lugar de interés es *Valdeflores*, asociado a apariciones marianas «sobrenaturales». En la margen derecha del río *Landro*, junto a la confluencia del *Rego de Fontecova*, se levanta el convento de la Virgen de Valdeflores (Pardo, 1947; Manso, 1991; Rodríguez Núñez, 1993). Según la leyenda, esta Virgen apareció enterrada en *A Xunqueira*, en el sitio en el que actualmente está el altar de la iglesia, donde floreció milagrosamente un espino en pleno invierno (Donapetry, 1953: 63; Chao, 1981: 49; Fraguas, 1988: 134-135; Rodríguez Núñez, 1993), hecho que se celebra el Domingo de Ramos con una pequeña procesión que se dirige hacia una cruz de



Figura 7. A. Marisma de la Xunqueira con el cerro de la Silvarrosa al fondo. B. Torques de Viveiro conservado en el Museo Provincial de Lugo (fotos: IGNE y J.F. Iglesias)

Figure 7. A. Xunqueira marsh with the Silvarrosa hill at the bottom. B. Torques de Viveiro preserved in the Provincial Museum of Lugo (photos: IGNE and J.F. Iglesias)

piedra conocida como *Cristo da Xunqueira*, donde se da la bendición (AA.VV., 1996: 105, nº 72). La *Virgen de Valdeflores* es un convento de monjas construido a fines del siglo XIV o inicios del XV en los marjales de *A Xunqueira*. Según la tradición, un jornalero vio un espino florecido fuera de época y oyó una voz que le decía: «cava y no me hieras. Ve a tu señor y dile que venga y me saque de este lugar». El señor no hizo caso hasta que la voz reveló al labrador el número de libras de cera que guardaba en su arca; entonces, sorprendido, acudió y, al cavar, encontraron una imagen de la Virgen que llevaron a Viveiro. Pero al día siguiente la imagen desapareció y apareció de nuevo en una peña de *A Xunqueira*, sobre la que está actualmente el altar de la iglesia. Como el hecho se repitió sucesivas veces, se decidió construir en *A Xunqueira* un pequeño templo para la *Virxe*

de Valdeflores, cuya esquina noroeste se alinea con la necrópolis de mámoas de *O Tesouro de Cambelo*, en lo alto de los Montes de San Pedro, estratégica elevación de mediana altura que aparece enmarcada hacia el sureste por una ventana abierta en el relieve del horizonte de Valdeflores. Este punto debió ser el lugar sacro original, cristianizado al aparecer la Virgen en un espino florido en pleno invierno y sobre una peña, de donde se resistía a ser trasladada, como ocurre en leyendas similares de Galicia y otros lugares, en ocasiones también asociadas a alineaciones topo-astronómicas (Bouzas, 2013, 2015; Almagro-Gorbea y Martín Bravo, 2020).

Un tercer lugar sacro, más discutible, se ha considerado el *Val do Naseiro*, al suroeste de San Pedro de Viveiro, donde se celebra la *Romería do Naseiro*, una gran romería popular estival de cinco días que llega

a reunir 70 000 personas (Donapetry, 1953: 56). Esta fiesta se celebra hacia el cuarto domingo de agosto junto a una antigua ermita de Nuestra Señora de la Peña de Francia, que actualmente es la ermita de Nuestra Señora de los Remedios, tras su reconstrucción en el siglo XX, junto a la que hay un cruceiro (AA.VV., 1996: 86-87). M. Vázquez Pozo (2019: 190 ss.) ha relacionado el topónimo «Naseiro» con el teónimo irlandés *Nás* y con *Lugnasad*, la gran festividad gaélica del 1 de agosto. *Nás* o *Naas* es una diosa mal conocida, pues apenas se sabe que era una de las esposas de *Lug* (Gwynn, trad, 2011: 49, poema 5; Monaghan, 2004: 348). *Lug* fundó la ciudad de *Naas* en Co. Kildare, al suroeste de Dublín, que era la capital del antiguo reino de Leinster, y le dio el nombre de su esposa, que habría muerto y fue enterrada en ella. También dio el nombre *Nás* a la asamblea de *Lugnasad* instaurada en su honor, pues el término *Lugnasad* está formado con la unión de *Lug* y *Nás* y el sufijo irlandés /*adb/* que significa «junto a», por lo que significa «*Lug* junto a *Nás*», pero *Nás* también significa «celebración», por lo que igualmente se puede entender como «*Lug* junto a la celebración/asamblea», ya que fue *Lug* quien, según el *Leabhar Gabhála Éireann*, instauró en Irlanda la celebración de carácter funerario de la festividad de *Lugnasad*, relacionada con el complejo cultural de Dun Ailinne, situado en Carman, a 15 km al sureste de *Naas* (Johnston y Wailes, 2007: 75, 189), festividad pagana que se cristianizó asociándola a Santa Brígida, patrona de Kildare.

Vázquez Pozo supone que el culto a *Nás* habría pasado a Nuestra Señora de la Peña de Francia al sincretizar un culto femenino prerromano celta y otro cristiano, «lo que evidenciaría una posible huella de la presencia en Galicia de la esposa del dios pancéltico, *Nás*». El topónimo «Naseiro» se relacionaba con las «nasas» que se ponían en esa parte del río, pero Vázquez Porto argumenta que el topónimo, *Val do Naseiro*, designa todo el valle, no una cárcava o zona del río, por lo que pudo proceder de *naas*, palabra celta que significa «reunión». De /*Nas/*, interpretado como celebración o asamblea, más el sufijo gallego /-eiro/, del latín ariu > airo > eiro (Menéndez Pidal, 1973: 48-49), procedería «Val do Naseiro» que significaría el valle de la «celebración o asamblea

colectiva», es decir, la *oenach* establecida por *Lug* en honor de su esposa *Naas*. Es una hipótesis atractiva, pues la feria del Val do Naseiro se celebra en agosto, como la gran festividad irlandesa de la cosecha de *Lugnasad*, celebrada el 1 de agosto, intermedia entre el solsticio de verano y el equinoccio de otoño. Sin embargo, los argumentos etimológicos son poco concluyentes y *Naas* es una divinidad desconocida fuera de Irlanda, lo que obliga a recordar el prudente principio de Ockham: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

5.3. San Roque do Monte

Otro lugar destacado del paisaje sagrado de Viveiro es la ermita emplazada en el monte de San Roque, que pertenece a la parroquia de Santa María de Viveiro (Janeiro, 2000), lugar que domina el núcleo urbano de Viveiro y la parte final de la ría del Landro. Algunos suponen que pudo ser un castro (Chao, 1988: 24), pero no hay evidencias arqueológicas que lo confirmen, aunque en la actualidad está muy alterado para su disfrute turístico. Sin embargo, ofrece elementos sacros de interés, controla la bocana de la ría de Viveiro, situada a sus pies (figura 8A), y es significativo que, desde la iglesia románica de Santa María de Viveiro, el orto del *Lugnasad* coincide exactamente con la capilla de San Roque.

La ermita se consagró a San Roque, abogado contra la peste y copatrono de la ciudad por haberla librado de una epidemia en 1598, tras haber aparecido una imagen del santo en una covacha del monte. En agradecimiento, la Corporación Municipal ingresó en la Cofradía de San Roque y Santo Tomás, Patronos de Viveiro, y construyó una capilla en la que todos los años la gente de Viveiro celebra una romería con misa y procesión en honor a San Roque el 16 de agosto. Es una peregrinación ascensional, individual y colectiva, con imposición de la imagen del santo, misa campestre y comensalidad, fiesta que se prolonga después al descender hasta el sitio de *Pé do Boi* en el valle o remontando el río Landro en jira fluvial hasta *Portochao* (Fraguas, 1988: 139).

A unos 25 m bajo la ermita se halla la *Cova do Santo* (figura 8B), coronada por una pequeña cruz de granito (Torres Luna *et alii*, 1989: 114-115, nº 79 y

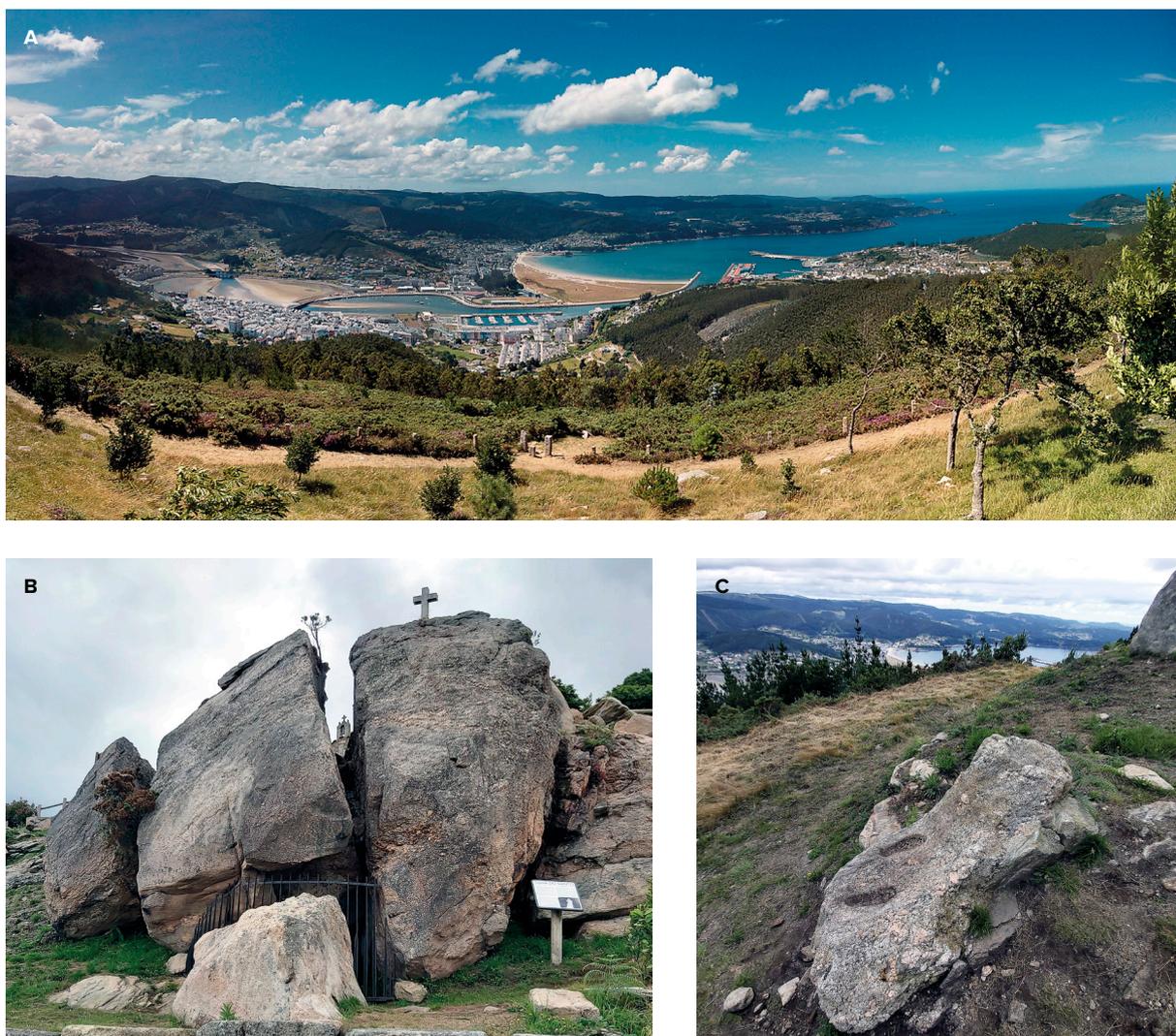


Figura 8. A. Vista de la ría de Viveiro desde el Monte de San Roque (foto Wikipedia). B. Bloques graníticos de la Cova do Santo. C. Bloque con podomorfos ante la Cova do Santo (fotos MAG)

Figure 8. A. View of the Viveiro estuary from Monte de San Roque (photo Wikipedia). B. Granite blocks of the Cova do Santo. C. Block with podomorphs in front of the Cova do Santo (photos MAG)

nº 80). La tradición popular afirma que San Roque se apareció y vivió como un solitario ermitaño en esta cueva (Donapetry, 1953: 57), que es un abrigo natural formado entre dos grandes bloques graníticos, ante el cual, ligeramente al norte, hay una peña en forma de asiento con dos podomorfos grabados, que la devoción popular identifica como las huellas o *Pegadas do Santo* (Chao, 1981: 113), aunque están rehundidas y carecen de pátina, lo que hace sospechar que sea una desafortunada mistificación moderna (figura 8C). Sin embargo, confirma la antigüedad y el carácter sacro del lugar la *Fonte do Santo* (Leal, 1999: 500, nº 19), situada en las inmediaciones de la ermita, un elemento habitual en estos santuarios, y en las

proximidades hay una *Pena da Auga* «con un tañóni lleno de ella» (Taboada, 1988: 174), que pudo servir para ritos de curación, como los de San Martiño, sin excluir que sirviera para propiciar la lluvia (Almagro-Gorbea y Alonso Romero, 2021: 320). También es significativa la leyenda comentada del combate a gigantescas pedradas que desde este monte mantuvo San Roque con San Martiño en el Monte Castelo. Esta leyenda y la tradición de que en la *Cova do Santo* vivió un ermitaño indican que es un lugar sacro celta cristianizado, como el Monte Castelo, pues la referencia a un eremita supone su cristianización en la Alta Edad Media, tradición que pasó a San Roque en la peste del 1598.



Figura 9. A. Penedo do Galo. B. Cubetas existentes en la cumbre del Penedo do Galo (fotos MAG)

Figure 9. A. Penedo do Galo. B. Basins at the top of Penedo do Galo (photos MAG)

En relación con San Roque está el *Penedo do Galo* (figura 9A), un gran peñasco de granito situado al Este de San Roque a 552 m s.n.m., cuyo topónimo parece aludir al gallo como ave solar que anuncia la salida del sol. El *Penedo do Galo* se yergue sobre el monte de San Roque y constituye el monte más alto de los que rodean Viveiro, por lo que es la mejor atalaya de la ría de Viveiro desde el este, con una amplísima visión hasta más allá del cabo de Estaca de Bares (figura 8A). Está situado en la zona de monte o *saltus*, donde viven libres los caballos semisalvajes

y el alto de la peña ofrece pías o cubetas naturales (figura 9B), que algunos autores consideran de origen antrópico, lo que no es seguro, aunque sí pudieron servir para ritos sacrificiales, como otras peñas semejantes de Galicia (Moure, 2006: 7).

6. «Peñas sacras» y otros lugares sacros

En el territorio de Viveiro hay otras peñas sacras, además de las de *San Martiño do Castelo*, la *Pena*



Figura 10. Cubeta con canal de desagüe de la Fraga das Saimas, en los Montes do Buio (foto MAG)

Figure 10. Basin with drainage channel from the Fraga das Saimas, in the Montes do Buio (photo MAG)

da Auga (Taboada, 1988: 174), las del Monte de San Roque, el *Penedo do Galo* y la peña de *A Xunqueira*, a la que volvió la Virgen para indicar dónde quería que le hicieran la capilla. La *Pena do Demo Grande*, situada en la ladera septentrional del Monte Castelo, cerca de un gran abrigo, por su denominación demoníaca indica la *damnatio memoriae* por el cristianismo de un lugar pagano, como es habitual en lugares con este topónimo. La *Pena Faladoira*, situada a media altura de la falda meridional del Monte Faro, que domina la bocana oriental de la ría de Viveiro, frente al cabo de *Fuciño do Porco* situado enfrente, es, según referencias recogidas personalmente (2020.9.24), una gran peña aplanada que producía eco, que oían perfectamente los jóvenes, hace más de 40 años, que cuidaban las vacas en esa zona, eco que se ha perdido al plantarse la zona de eucaliptos. Es, por tanto, una *pena faladoira* o «habladora», como se denominan en Galicia a las peñas con capacidad mítica de «hablar» al emitir sonidos, como en este caso (Almagro-Gorbea y Alonso Romero, 2021: 365 ss.), lo que testimonia concepciones animistas que

interpretaban los sonidos «físicos» de origen no explicable como sonidos «mágicos». Otra peña sacra pudiera ser la *Fraga das Saimas*, situada en los *Montes do Buio*, en la parroquia de Boimente (N: 43°35'37"; W: 07°31'20"; 675 m s.n.m.), en la parte más elevada y montaraz del concejo de Viveiro. Es un conjunto de peñas con cubetas con canal de desagüe (figura 10), situado en un alto en forma de morra con un amplio dominio sobre las turberas y prados circundantes en los que pastan los caballos semisalvajes; sin embargo, a pesar de su forma y su situación, no se conservan testimonios míticos ni rituales que lo confirmen.

Otro lugar de interés es el *Pau da Vella* (Moure, 2020: s.v.), un hito de granito de 1,05 m de alto en forma de tosca cruz, a modo de una tosca cruz (figura 11). Está situado en la sierra do Buio, en la cumbre de los *Montes dos Cabaleiros*, a 702 m s.n.m. y a unos 2,5 km al este del lugar de Candaoso (43°34'52.24"N, 7°28'54.29"W). Según Castelao (1950), apareció semienterrada hasta los brazos en un yacimiento de turba, habitual en ese paisaje, y es interesante su función



Figura 11. Hito de Pau da Vella (foto Wikiloc)

Figure 11. Landmark of Pau da Vella (photo Wikiloc)

como *quadrifinium* ubicado en el punto más elevado del territorio, pues era el límite entre los ayuntamientos de Viveiro al norte, Cervo al este, Valadouro al sur y Xove al oeste. Hay diversas leyendas que aluden, como el propio topónimo, a la «Vella», figura mítica identificada con la Diosa Madre prerromana ancestral, de origen megalítico (Alonso Romero, 1995). Una cuenta que, al delimitar los límites de los cuatro municipios sin ponerse de acuerdo, apareció una anciana con un palo en la mano que señaló el lugar y dijo que pusieran en él una cruz como hito. Otra leyenda narra que junto a la cruz está enterrada una vieja que solía visitar el lugar apoyada en un palo y que en ocasiones se la veía llorando. Según otra tradición, antiguamente los sacerdotes de Viveiro, Valadouro, Cervo y Xove se reunían una vez al año en el Pau da Vella y almorzaban sentados en una rueda alrededor de esa cruz, un posible recuerdo de ritos de anfictionía. Otra leyenda, más extraña, cuenta que en la noche de San Juan, dos hombres de cada parroquia iban al *Pau da Vella* para repartirse las moscas y que todos los años se peleaban con los de Budián porque solo querían tábanos. Con el *Pau de la Vella* se puede incluir la *Pedrafita de Catarou*, en la parroquia de Galdo (Moure, 2020: *s.v.*), a 5 km

de Viveiro, al final de la plana del *Rego de Bravos*, un hito de esquisto de 1,15 m sin referencias míticas o rituales conocidas.

También es un lugar ritual el paraje de *Candaoso* ($43^{\circ}35'13.0''N - 7^{\circ}31'29.9''W$), topónimo que parece significar «Peña blanca del oso», situado en Boimente, en la zona más elevada del municipio, desde la que se divisa la ría de Viveiro, la isla *Coelleira* («Conejera») y el cabo de Estaca de Bares¹¹. En los prados de ese lugar se celebra el primer domingo de julio, el que sigue a la festividad de San Pedro, la *Rapa das Bestas*, una de las fiestas ancestrales más características de Galicia (figura 12), que mantienen los pastores comuneros de los montes de Buio y Lerín, en la parroquia de Boimente. Por la mañana reúnen a los caballos que viven salvajes todo el año en el monte y los bajan en manada hasta el *curro* o cerca de troncos en la que los encierran para el ritual de marcar a hierro a los potros jóvenes y rapar

¹¹ <https://www.turismo.gal/recurso/-/detalle/fi-lu-000008/a-rapa-das-bestas-de-candaoso?langId=es_ES>; consultado 2020.11.20; <https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/amari-na/2018/07/01/viveiro-vive-hoy-rapa-das-bestas-candaoso/0003_201807X1C7991.htm>; consultado 2020.11.20.



Figura 12. Rapa das Bestas de Candaoso, Boimente (foto ImaxesdaTerra)

Figure 12. The Rapa das Bestas of Candaoso, Boimente (photo ImaxesdaTerra)

las crines de los equinos adultos. Al final de esta labor los ganaderos celebran una comida acompañada de vino y de gaitas seguida de tradicionales carreras de caballos. Este ritual es una prueba de valor de los hombres, que imponen su destreza a la furia de los garañones, en un espectáculo tan impresionante como las peleas entre los garañones que lideran las manadas (figura 12).

La *rapa das bestas* de Candaoso se celebra el primer fin de semana de julio, como la de Sabucedo, en Estrada, Pontevedra. En Sabucedo se inicia con una misa al amanecer del sábado, después se va al monte a reunir a los caballos y conducirlos hacia el *curro* y se llevan provisiones para la comida colectiva, tras la que se marcan a los caballos jóvenes y se rapan las crines de los adultos. Según la tradición, dos hermanas de Sabucedo, refugiadas en el monte para huir de la peste, ofrecieron dos *bestas* a San Lorenzo y, al pasar el peligro, bajaron del monte y donaron los caballos a la iglesia de San Lourenzo de Sabucedo. La *rapa* se celebraba junto a esta iglesia, desde donde el sol sale en el solsticio de verano sobre el monte Curuto, situado a medio kilómetro de distancia, que con sus 611 msnm domina el horizonte (Bouzas, 2015: 83). Sabucedo es una de las *rapas das bestas* más interesantes de Galicia, pues conserva bien la tradición, aunque actualmente se ha construido un *curro* nuevo fuera del pueblo. Es el único *curro* en el que los *aloitadores* se enfrentan a los caballos sin cuerdas ni palos al inmovilizarlos para raparles las crines. Los jóvenes de la parroquia se inician cada año en esa tradición profundamente asociada a la cría de estos caballos semisalvajes,

para lo que siguen y mantienen un código de actuación que aprenden desde niños, basado en la destreza y en una estrecha colaboración entre tres *aloitadores* para poder reducir a estos caballos salvajes. Por ello, la *rapa* de Sabucedo, como la de Candaoso, se consideran un rito de iniciación en el paso a la *iuventus* (Cabada, 1992), rito celebrado bajo la protección de San Lorenzo, santo relacionado con el dios *Lug*, con los caballos y con el fuego solar como evidencia su martirio y su festividad el 10 de agosto. En consecuencia, la *rapa das bestas*, asociada y celebrada bajo la protección de San Lorenzo como *despothes hippon* o dueño de los caballos salvajes, aunque los animales legalmente sean de la parroquia, es la cristianización de una fiesta ritual ancestral dedicada a una divinidad solar protectora de los caballos, lo que explica el rito iniciático y la celebración de carreras ecuestres, como en la fiesta irlandesa de *Lugnasad*, celebrada en Leinster entre el 21 de julio y el 12 de agosto (McNeill, 1962: 16, 657-658); duraba siete días con carreras rituales diarias de caballos, la primera dedicada a los santos, —que originariamente serían dioses—, la segunda a los reyes y sucesivamente a las mujeres, a las princesas, etc. (Johnston y Wailes, 2007: 190), por lo que este paralelo confirma el origen ritual ancestral celta de la *rapa das bestas*.

Los lugares sagrados incluyen cuevas y fuentes, en especial las que ofrecen connotaciones de carácter sacro. Una es la referida *Fonte do Santo* junto a la ermita de San Roque. Otra es *Fontecova*, en la parroquia de Santa María do Campo (Nuevo Cal, 2005), un manantial de aguas sulfurosas que cura dolencias de la piel y la sarna, en el que se deja el paño

con el que se lava la parte afectada. Está situada a 430 m s.n.m. antes de un puerto, cerca del Castro dos Casós (O Cacheiro-Valcarría) y de las mámoas de Chao da Moa y da Cambela. La fuente da nombre a la zona y al *Rego de Fontecova*, que desciende abruptamente hasta desembocar en el Landro junto al Monasterio de Valdeflores, por lo que su inicio y su final parecen haber sido puntos sacros. Otra *Fonte Santa* hay en la Cova de San Xoán Vello, de aguas acidulo-ferruginosas sulfatadas, situada en una gran cueva utilizada antiguamente como iglesia parroquial (Taboada Boal, 1877). Otra es la *Fonte dos Mouros*, situada extramuros de Viveiro, asociada a la leyenda de la «gallina y los polluelos de oro», que salen por el caño con el lucero del alba la noche de San Juan, como en *As Fontaiñas* del Monte Armada, Cee, La Coruña, y en otras fuentes asociadas a este conocido mito celta de carácter astral (Alonso Romero, 2002; Moya, 2020: 363 ss.).

Más discutibles es el carácter sacro de algunas cuevas. En la parroquia de Covas destaca la *Cova de San Xoán Vello*, en la que estuvo ubicada la antigua iglesia parroquial hasta que en el siglo XIX se construyó una nueva (Taboada Boal, 1877). Se ha supuesto que sería un lugar de culto pagano cristianizado, pero pudiera tener su origen en trabajos mineros de época romana que aprovecharían la rica mena de hierro que llega hasta el monte de *Silvarosa*. En esa misma zona, junto al mar, está la *Cova da Doncela* («Cueva de la Doncella»)¹², que, como la anterior, pudiera proceder de trabajos mineros romanos. Se asocia a la leyenda celta de una hermosa doncella encantada de cabellos rubios vestida de blanco, que cada año, al romper el alba en la noche de San Juan, baja por el acantilado al que se abre la cueva para bañarse y peinar sus cabellos con un peine de oro, para después retornar a la cueva hasta la mañana de San Juan del año siguiente; se cuenta que los marineros que llegan a verla mueren ahogados, lo que indica su relación con la muerte y el paso al Más Allá. Finalmente, se podría incluir el *Fuciño do Porco*, una pareidolia formada por el acantilado que

constituye el extremo occidental de la bocana de la ría de Viveiro, en el lugar denominado *Socastro*, donde parece existir un castro marítimo que controlaría la entrada a la ría de Viveiro (*vid. supra*). A los elementos anteriores se añaden numerosos cruces, cruces y cristos, muchos de ellos con su propia leyenda y con ubicaciones significativas, además de las mámoas y de los cementerios antiguos y actuales. Todos estos lugares, en su conjunto, conformaban un denso y complejo paisaje sacro poblado por numerosos espíritus o *numina loci*, que explican su carácter sobrenatural y mágico, y a estos lugares se podrían añadir otras tradiciones igualmente de origen celta, como *Os Maios* (Blanco, 2008), el *Carnaval* y las fiestas patronales de la Virgen de Agosto, que forman parte de estas costumbres de «larga duración».

7. Análisis geo-astronómico del territorio de Viveiro

El análisis del paisaje sacro viveirense nos ha permitido comprobar que el emplazamiento de muchos lugares sagrados fue seleccionado en función de un antiguo calendario astronómico de origen prehistórico, lo que indica que la sacralidad de esos lugares cristianos o cristianizados se habría heredado de anteriores tradiciones paganas. Sin pretender un estudio exhaustivo de todo el territorio, se ha realizado el análisis geo-astronómico de quince enclaves significativos: trece iglesias parroquiales, una capilla y un castro. La metodología empleada consistió en el uso de un Sistema de Información Geográfica (GIS), manejando un modelo digital del terreno (MDT) de 25 m de tamaño de *pixel* obtenido del geoportel del Instituto Geográfico Nacional, que fue contrastado con una nube de puntos elevaciones LIDAR de 1 m de resolución, obtenido de la infraestructura de datos espaciales de la Xunta de Galicia. Para los cálculos astronómicos se empleó el *software* astronómico *Starry Night Celestron*, a fin de reconocer la posición topo-astronómica de cada uno de los emplazamientos estudiados. La época considerada ha sido el año 1000 a. C., porque permite un rango de +/- 1500 años, con una variación menor de +/- un cuarto de grado en las posiciones de los solsticios.

¹² <<https://galiciapuebloapueblo.blogspot.com/2018/09/cueva-de-la-doncella-viveiro.html>; consultado 2020.11.20>.

Id	Hito observado	Código	Lugar de observación	Acimut	Elevación	Evento astronómico	Coincidencia Orientación Edificio	Ajuste Rumbos (estimados para 1000 a. C.)
1	Ermida de San Roque (Cima Mte.)	1.1	Igrexa de Sta. M ^a do Campo de Viveiro	78°	14,4°	Lugnasad orto	No	Exacto
		1.2	Igrexa de San Cibrao de Viveiro	61,0°	5,1°	Solsticio de verano orto	No	Exacto
2	Mtes. de San Pedro (Cima, necrópolis megalítica)	2.1	Igrexa de San Xoán de Cavas	139,2°	4,3°	Lunasticio mayor sur orto	No	Exacto
		2.2	Convento de Valdeflores	132,3°	7,0°	Solsticio de invierno orto	No	Rumbo 1° a la izquierda de la cima (0,1° más alta), visto desde esquina NO de edificio
		2.3	A Croa - Castro da Forca (Landrove)	61,6°	5,1°	Solsticio de verano orto	—	Exacto
3	Cima de Pedra Branca del Mte. O Padró (necrópolis megalítica)	3.1	A Croa - Castro da Forca (Landrove)	305,2°	3,9°	Lunasticio mayor norte ocaso	—	Exacto
		3.2	Igrexa de San Xiao de Landrove	296,4°	6,9°	Solsticio de verano ocaso	Sí	Rumbo 1,9° a la derecha de la cima (aplanada) y 0,2° más bajo
		3.3	Igrexa de Sto André de Boimente	308,9°	1,6°	Lunasticio mayor norte ocaso	No	Exacto
		4.1	Igrexa de Sto André de Boimente	293,0°	2,9°	Lugnasad ocaso	Sí	Sol justo en la cima y desciende por la ladera
4	Cima Ermida de San Martiño Castelo	4.2	A Croa - Castro da Forca (Landrove)	235,1°	11,5°	Samain ocaso	—	Exacto
		4.3	Ermida da Arredoada	285,8°	26,0°	Lunasticio mayor norte ocaso	No	Exacto
		4.4	Igrexa de San Pedro de Viveiro	233,7°	9,8°	Imbolc ocaso	No	Rumbo en extremo izquierdo del replano de la cima
5	Vaguada entre ambas cimas de Mte.Castelo	5.1	Igrexa de San Pedro de Viveiro	232,3°	8,4°	Lunasticio menor sur ocaso	No	Rumbo justo en la intersección de laderas
6	Cima principal Mte. Castelo	6.1	Igrexa de Santiago de Bravos	72,5°	8,4°	Lugnasad orto	No	Rumbo 0,9° a la derecha de la cima y 0,3° más abajo
		6.2	Igrexa de Sta. M ^a de Chavín	259,9°	9,8°	Equinoccio ocaso	Sí	Rumbo 1,5° a la izquierda de la cima aparente y 0,3° más bajo
7	Pena da Maraleixa Cima Mte. Fraga Maura	7.1	Igrexa de Sta. M ^a de Chavín	227,3°	17°	Samain ocaso	No	Rumbo en extremo izquierdo de la cima
		7.2	Igrexa de Sto Esteva de Valcarría	230,6°	4,6°	Solsticio de invierno ocaso	Cercana	Exacto
8	Cima Mte. da Pena Tallada	8.1	Igrexa de San Xiao de Faro	116,6°	4,2°	Samain orto	No	Exacto
		8.2	Igrexa de San Xoán de Cavas	58,3°	2,0°	Solsticio de verano orto	No	Exacto

Figura 13. Cuadro de las alineaciones geo-astronómicas del territorio de Viveiro (A. Bouzas)

Figure 13. Geo-astronomical alignments of the territory of Viveiro (A. Bouzas)

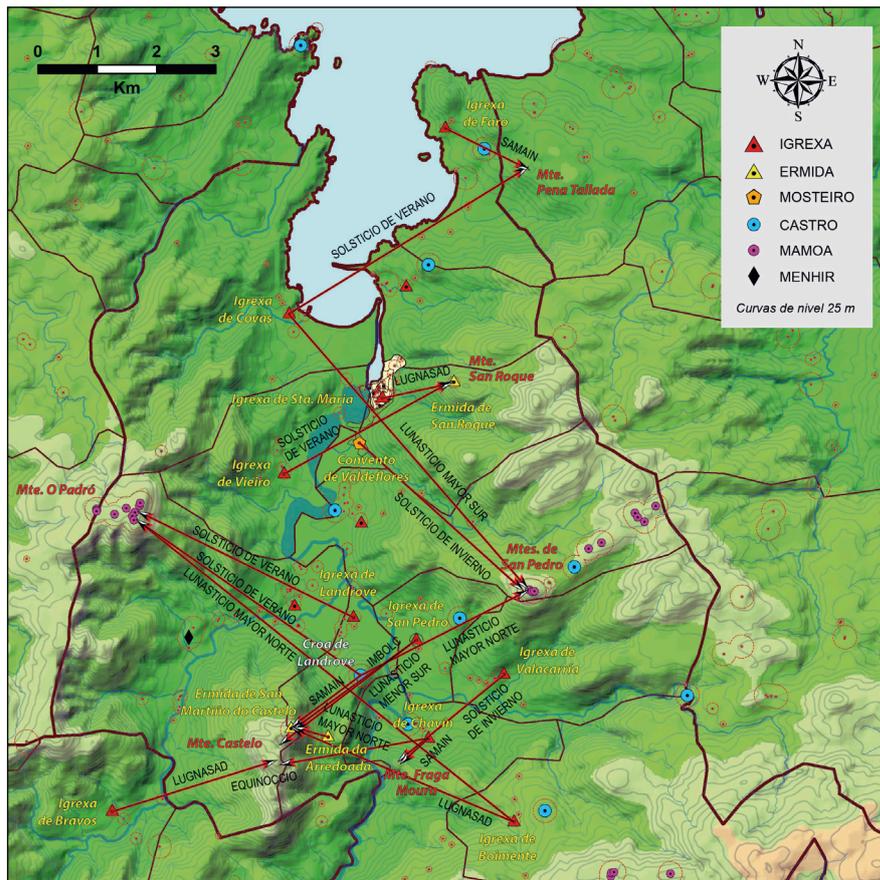


Figura 14. Mapa de las alineaciones geo-astronómicas del territorio de Viveiro (A. Bouzas)

Figure 14. Map of the geo-astronomical alignments of the territory of Viveiro (A. Bouzas)

Debe resaltarse que este método consiste en un análisis GIS y que la falta de apoyo económico tanto público como privado ha impedido abordar un estudio topográfico *in situ* más pormenorizado. Sin embargo, la precisión de las mediciones obtenidas resulta suficiente para los objetivos perseguidos, aunque estudios más extensos estarían, precisarían y ampliarían los resultados obtenidos.

Por consiguiente, debe tenerse presente que el análisis geográfico ha sido realizado partiendo del estudio topo-astronómico de cada uno de los puntos de observación considerados, aunque para la descripción ofrecida a continuación resulta preferible agruparlos por puntos de observación coincidentes, puesto que así se visualiza y entiende mejor la configuración «sacra» original del paisaje contemplado. Por tanto, en la tabla adjunta (figura 13), se especifica, con acimuts y elevaciones, los rumbos que presentan alineaciones topo-astronómicas significativas entre las localizaciones analizadas y los montes

relevantes de su horizonte cuando coinciden con fechas significativas del antiguo calendario y también las diecinueve alineaciones topo-astronómicas encontradas se muestran en un mapa (figura 14). Estos datos, objetivos, resaltan por la llamativa reiteración de muchos de los puntos, rumbos y fechas obtenidas, que resultan coherentes con el contexto cultural y los detalles conocidos de cada uno de esos lugares sacros. La cantidad de alineaciones comprobadas y su densidad, previamente insospechada, resultan concluyentes. En la mayoría de los casos, las repetidas coincidencias y exactitudes encontradas resultan abrumadoras, particularmente por la diversidad y amplio rango de elevaciones, por lo que resulta prácticamente imposible que sean fruto de la casualidad. Este importante descubrimiento es de gran transcendencia en varios sentidos, pues estas orientaciones conforman una red no visible, pero que conceptualmente sería conocida y resultaría esencial para determinar la sacralidad de un lugar mediante

la fecha exacta de las festividades de un calendario luni-solar con precisión astronómica. Además, esta tupida red de alineaciones sagradas confirma que el paisaje sacro es un concepto mental y que no está formado únicamente por los santuarios visibles, como en ocasiones se interpreta (Crumley, 1999; Knapp y Ashmore, 1999; Reese Taylor, 2012), sino que trasciende las formas físicas del paisaje y de los santuarios en él emplazados, al responder a concepciones ideológicas más abstractas, de carácter sobrenatural.

Los resultados, para facilitar su comprensión, se describen siguiendo los principales hitos paisajísticos geo-astronómicos observados¹³. Destaca el Monte

¹³ La posibilidad de que los alineamientos topo-astronómicos analizados respondan al azar no parece admisible ni es pertinente realizar un análisis estadístico pormenorizado, puesto que no solo no existe un consenso generalizado sobre como abordarlo, sino que las coincidencias, repeticiones y redundancias son tan abrumadoras que resulta imposible explicarlas sin una selección original con propósitos predefinidos de los distintos emplazamientos o puntos de observación. Entre otras razones para explicar este hecho, hay que señalar, en primer lugar, que el análisis estadístico más pertinente consistiría en comparar la situación encontrada en los 15 puntos de observación estudiados con otras series de 15 puntos teóricos de estudio seleccionados al azar, lo que invariablemente daría probabilidades ínfimas. Esta tarea resulta lógicamente ardua y por otra parte inútil y no se corresponde con los objetivos del presente estudio, como tampoco aparece en otros trabajos comparables publicados.

Para entenderlo, basta con considerar brevemente las posibilidades de que cualquier punto individual se alinee topo-astronómicamente con un hito relevante de su horizonte visual. Considerando que para cada lugar existen 20 posibles posiciones astronómicas susceptibles de ofrecer un resultado positivo (ver figura 15 con esquema de posiciones astronómicas en el calendario céltico) y que cualquier punto o hito paisajístico observado puede situarse en una posición dentro de un círculo de 360° alrededor del punto de observación y que, por último considerando una exactitud de +/- medio grado (pues el tamaño aparente de los discos solar y lunar es de medio grado), resulta que la probabilidad de que ese alineamiento se establezca por azar sería de 20/360, o sea un 5,55%. Pero esto es solo para una posición plana sobre el horizonte, pues cuando se consideran los grados de elevación del punto observado respecto del de observación las probabilidades disminuyen proporcionalmente con el número de círculos de 360° que habría que considerar cuando existen 1, 2, 10, 20 o más grados de elevación.

Por otra parte, podría considerarse la probabilidad de que un mismo punto o hito paisajístico observado se repita desde diferentes puntos de observación con diferentes grados de elevación. En este caso basta considerar que la probabilidad

de San Roque (341 m s.n.m.), con la ermita de San Roque ubicada en el borde de su cima aplanada, ligeramente desplazada al oeste de la cota máxima (348 m s.n.m.) para dominar las vistas sobre la ría y constituirse como cima aparente del monte visto desde el valle. En este lugar, al que se acude en agosto para celebrar la fiesta del patrón de Viveiro, confluyen dos alineaciones topo-astronómicas sumamente reveladoras (1.1 y 1.2 de la tabla). La primera se corresponde con el orto del *Lugnasad* contemplado desde la iglesia románica de Santa María, situada en el centro de la ciudad de Viveiro, mientras que la segunda lo hace con el orto del solsticio de verano, visto desde la iglesia de San Cibrao de Vieiro, ubicada al otro lado de la ría y algo más al suroeste. Llama la atención la apreciable elevación a la que se establecen estas dos alineaciones, bastante considerable en ambos casos, 14,4° la primera y 5,1° la segunda. Aquí debe considerarse que para calcular la festividad de *Lugnasad*, previamente hay que establecer el día del solsticio y esperar 40 días (Bouzas, 2015) hasta que el sol alcance la posición de la «festividad céltica de media estación del primero de agosto».

Otro hito paisajístico relevante del concello de Viveiro es el Monte de San Pedro (478 m s.n.m.), en cuya cima aplanada se encuentra la necrópolis megalítica del campo de Mámoas do Tesouro de Cambela (3 catalogadas), donde confluyen tres ortos a 4,3°, 7,0° y 5,1° (2.1, 2.2 y 2.3 de la tabla), que se corresponden con el lunasticio mayor sur, el solsticio de invierno y

de que se repita el resultado en dos casos a la vez se obtiene multiplicando la posibilidad de cada uno de los dos casos, de modo que, si teóricamente tuviéramos dos casos con un 1% cada uno, la probabilidad resultante sería de $1/100 \times 1/100 = 0,0001$, o sea un 0,01%.

Aplicado lo dicho a este estudio, se puede calcular cuántas son las posibilidades de que sean por azar las alineaciones topo-astronómicas establecidas entre la Ermita de San Martiño, situada en la cima del monte Castelo, con los emplazamientos de la Iglesias de Boimente, el castro de Landrove, la ermita de la Arredoadá y la iglesia de San Pedro de Viveiro, (4.1, 4.2, 4.3 y 4.4 de la tabla adjunta) a 2,9, 11,5, 26 y 9,8° de elevaciones respectivas. En cualquier caso, la repetición del punto observado y el «paralaje» (o desviación angular de la posición aparente de un objeto dependiendo del punto de vista elegido) demuestran la intencionalidad en la selección de los alineamientos elegidos por los observadores astronómicos originales.

Posiciones astronómicas a 0° de elevación para 42° 37' de latitud N (Monte Faro de Chantada, aproximadamente en el centro de Galicia)		ACIMUTS		
		2500 a. C.	1000 a. C.	500 d. C.
Lugnasad	Ocaso	296,1°	295,9°	296,0°
	Orto	64,1°	64,3°	64,1°
Lunasticio menor máximo	Ocaso valor extremo del año de lunasticio más cercano (+ rango variación mensual de ese año)	295,3° (+0,6°)	295,1° (+0,6°)	294,9° (+0,6°)
	Orto valor extremo de año de lunasticio más cercano (+ rango variación mensual de ese año)	64,6° (-0,5°)	65,0° (-0,6°)	65,2° (-0,6°)
Solsticio de verano	Ocaso	303,5	303,3	303,0
	Orto	56,5	56,7	57,0

Figura 15. Tabla de correspondencia entre el *Lugnasad* y el Lunasticio menor norte (A. Bouzas)

Figure 15. Correspondence table between the *Lugnasad* and the northern minor lunastice (A. Bouzas)

el solsticio de verano. Los puntos de observación de estos tres alineamientos son, respectivamente, la iglesia de San Xoán de Covas, el convento de Valdeflores y el castro de la *Croa* en Landrove. El primero y el último se establecen con bastante exactitud, mientras que para el de Valdeflores hay que desplazarse hacia la esquina noroeste de este gran edificio hasta alcanzar el rango requerido, circunstancia que podría atribuirse a las múltiples ampliaciones del edificio del convento o a que el lugar de observación original pudiera haber estado en el prado que lo separa del río, pero, sin duda, el solsticio de invierno se corresponde muy adecuadamente con la milagrosa aparición de la imagen de la Virgen y el florecimiento de un espino en pleno invierno.

Sobresale en esta terna el alineamiento hacia el este de la cumbre del castro de Landrove (2.3 de la tabla), que apunta al orto del solsticio de verano, como ya se dijo. Pero sorprende que este castro se alinee también hacia el oeste con el ocaso del lunasticio mayor norte (3.1 de la tabla), que se produce a 3,9° de elevación sobre otra necrópolis megalítica localizada en el Monte do Padró (512 m s.n.m.), en este caso en el flanco opuesto del valle. Sobre la amplia penillanura de esta cima se distribuye otro conjunto de 10 mámoas, en cuyo extremo que domina el valle y constituye la cima aparente del monte contemplado desde abajo, aparecen las mámoas del sector de Pedra Branca (512 m s.n.m.). Así, los dos montes que delimitan el valle del Landro por sus flancos este y oeste, ambos poseen necrópolis megalíticas alineadas geo-astronómicamente con el

castro de Landrove, que de este modo constituye el centro geográfico de todo este territorio, dominando la llanura aluvial desde su cota (193 m s.n.m.). Arqueo-astronómicamente, resulta significativo que para la observación de estos lunasticios debiera atenderse simultáneamente a los solsticios, a fin de monitorizar las lunas llenas y nuevas más próximas a ellos (Sims, 2013).

El Monte do Padró y su cima aparente de Pedra Branca presenta también otros alineamientos (3.2 y 3.3 de la tabla), que igualmente apuntan hacia él en las mismas dos fechas descritas anteriormente para el castro: el solsticio de verano, aunque ahora en su ocaso a 6,9° de elevación, y el lunasticio mayor norte a 1,6° también en el ocaso, cuando nos trasladamos respectivamente a las iglesias de San Xiao de Landrove y Santo André de Boimente. Llama la atención que el edificio de la primera se orienta en la misma dirección de su alineación hacia el solsticio, divergente de la habitual orientación este-oeste de las iglesias, pero resalta más todavía la importancia inmemorial de los monumentos megalíticos en el paisaje sacro mental de las gentes de este territorio.

Otra elevación significativa de Viveiro es el Monte Castelo (525 m s.n.m.), en cuya cima aparente norte (485 m s.n.m.) se alza la ermita de *San Martiño do Castelo*, que desde el fondo de la ría domina hacia el norte todo el territorio de Viveiro. En este peñón de San Martiño do Castelo confluyen cuatro alineamientos sumamente significativos: los ocasos del *Lugnasad*, *Samain*, el lunasticio mayor norte y el *Imbolc*, contemplados respectivamente a 2,9°,

11,5°, 26,0° y 9,8° de elevación desde la iglesia de Santo André de Boimente, la cumbre del castro de Landrove, la ermita de Arredoada y la Iglesia de San Pedro de Viveiro (rumbos 4.1, 4.2, 4.3 y 4.4 de la tabla). En ellas destaca en primer lugar la repetición de la iglesia de Boimente, cuyo edificio se orienta además en la dirección de este alineamiento, apuntando exactamente hacia el monte en la dirección del *Lugnasad*. Resalta en segundo lugar la repetición de la cumbre del castro de Landrove, lo que remarca su centralidad e identificación como solar de la antigua *Landobriga*. En tercer lugar, destaca el extraordinario caso de la ermita de Arredoada, desde donde se subía la imagen del santo hasta la ermita de la cima y donde también se celebraba la romería de San Martiño, justo al pie de dicho monte. Esta forzada posición facilita contemplar la luna poniéndose sobre el peñasco de la cima de la ermita, nada menos que a 26,0° de elevación durante el lunasticio, evento que solo puede deberse a una intencionalidad cuidadosamente planificada, a fin de monitorizar desde aquí un raro fenómeno astronómico que solo acontece a lo largo de un ciclo lunar cada 18,63 años.

Finalmente, en este hito paisajístico, la alineación citada para el *Imbolc* desde la iglesia de San Pedro de Viveiro (4.4 de la tabla) aparece acompañada de otra muy próxima, también desde la misma iglesia. Se trata del ocaso del lunasticio menor sur (5.1 de la tabla) justo en la intersección entre las dos cimas del Monte Castelo anteriormente citadas. El hecho de que ambas rumbos aparezcan tan próximos, a 233,7° y 232,3° de acimut, y 9,8° y 8,4° de elevación, hace dudar de si esta última no será producto de la casualidad, puesto que es la única de las aquí descritas que no se da en la cima de un monte, aunque parece plausible en el contexto general en el que se encuentra.

Conviene comentar aquí que, al igual que este último alineamiento, aquellos otros que aparecen ligeramente corridos a la derecha o izquierda de las cimas del monte respectivo (ver tabla), constituyen unos adecuados marcadores de la astronomía del horizonte, puesto que parecen «diseñados ex profeso para capturar el momento» en el que el astro observado aparece superando por primera vez la cima principal en su camino anual hacia el norte o el

sur, según la fecha de la que se trate. Ejemplo paradigmático de ello es cuando el sol transita por la ladera creando todo un espectáculo digno de contemplación (rumbo 4.1 de la tabla entre la iglesia de Boimente y la ermita de *San Martiño do Castelo*), tal como ocurre con el sol y la luna vistos desde Santiago de Compostela, cuando rozan el Pico Sacro ascendiendo hasta su cumbre durante el solsticio de invierno y el lunasticio mayor, cuando se contemplan desde el petroglifo de Conxo y el solar de la catedral de Santiago (Bouzas, 2009).

En la cima principal del Monte Castelo (525 m s.n.m.) confluyen además otros dos llamativos alineamientos desde las iglesias de Santiago de Bravos y Santa María de Chavín (6.1 y 6.2 de la tabla), establecidos respectivamente en el orto del *Lugnasad* a 8,4° de elevación y el ocaso del equinoccio a 9,8°, el primero de los cuales parece evidentemente relacionado con la leyenda, ya mencionada, de un túnel mítico que conecta dicha iglesia con el monte. El segundo (6.2 de la tabla), que se corresponde adecuadamente con el equinoccio de otoño (de acuerdo a lo apuntado anteriormente respecto de los rumbos ligeramente desplazados de la cima), conduce a través de un juego de espejos hacia otro monte visto también desde la misma iglesia de Chavín, donde aparece otra alineación diferente (7.1 de la tabla), pasmosamente en el *Samain*, justo 40 días después de la anterior (6.2 de la tabla), establecida ahora con el Monte da Fraga Moura, de sugerente denominación, en cuya cumbre se encuentra la Pena da Maraleixa. En ella aparecen dos alineamientos, el ya citado del *Samain* (7.1 de la tabla), y el ocaso del solsticio de invierno (7.2 de la tabla), que conecta con la iglesia de Santo Estevo de Valcarría. Otra característica llamativa de estos dos últimos rumbos es que resultan muy próximos entre sí, 227,3° y 230,6° de acimut, aunque a muy diferentes elevaciones, 17° en el caso de Chavín y 4,6° en el de Valcarría. Parecen por tanto haber sido diseñados para contemplar primero el *Samain* al pie de dicho monte, para luego retranquearse manteniendo la perspectiva en un ángulo mucho más bajo, hasta llegar exactamente al lugar de la iglesia de Valcarría, donde podrá contemplarse el solsticio de invierno sobre la misma *Pena da Maraleixa* de este monte. Recapitulando, se nos presenta una secuencia

del ciclo de invierno que comienza con el equinoccio de otoño visto desde Chavín sobre el Monte Castelo, continúa 40 días después en el mismo Chavín con el *Samaín* sobre la *Pena da Maraleixa*, y remata retirándose a Valcarría con el solsticio de invierno, para continuar contemplando el sol, poniéndose ahora en la *Pena da Maraleixa* del Monte da Fraga Moura.

Por último, entre los alineamientos descritos, intriga por su aparente escasa entidad y ausencia de particularidades destacables el Monte da Pena Tallada (181 m s.n.m.), al norte de Viveiro, del que no existe registro arqueológico y del que se desconoce su contexto cultural, pues tampoco hay noticias de creencias o tradiciones relacionadas con este lugar. Sin embargo, confluyen aquí dos alineamientos distintos (8.1 y 8.2 de la tabla) desde dos iglesias diferentes, San Xiao de Faro y San Xoán de Covas, en los ortos del *Samaín* y en el solsticio de verano a 4,2° y 2° de elevación respectivamente, lo que podría parecer fruto de la casualidad. No obstante, el hecho de que se produzcan a distinta elevación y se repita en la iglesia de San Xoán de Covas, descrita ya anteriormente en su alineación con el Monte de San Roque (2.1 de la tabla), parece indicar nuevamente el mismo tipo de fenomenología encontrada en todos los demás hitos paisajísticos revisados anteriormente.

Descritos así la totalidad de alineamientos encontrados en Viveiro, quedaría interpretar todos los múltiples aspectos y cuestiones que se derivan de esta rica «fenomenología paisajística ancestral» de carácter sagrado. Sin embargo, por razones de espacio, apenas podemos entrar aquí en una interpretación pormenorizada, más que reiterar la estrecha relación descubierta entre las orientaciones señaladas y las fechas de las principales festividades del calendario celta, lo que evidencia una selección intencionada de la ubicación de los lugares sacros en función de su monitorización y ritualización, lo que en definitiva confirma esta hipótesis general que ya había sido previamente planteada en trabajos anteriores (Bouzas, 2013 y 2015).

En resumidas cuentas, puede afirmarse que estas 19 alineaciones topo-astronómicas descubiertas no solo aportan una perspectiva diferente para entender el paisaje sacro de Viveiro, sino que evidencian el uso

en Galicia de un calendario lunisolar de tipo céltico, que determinaba con exactitud las fechas correspondientes a las festividades de media estación (*Imbolc*, *Beltaine*, *Lugnasad* y *Samain*) mediante el cómputo de períodos de cuarenta días contados a partir de los solsticios y equinoccios (Bouzas, 2013). Estas cuarentenas, que aparecen reflejadas en diferentes relatos y tradiciones celtas (Bouzas, 2015), presentan además la virtualidad de hacer corresponder bastante bien las posiciones del sol cuarenta días después del solsticio de verano en el *Lugnasad*, con las de la luna durante el lunasticio menor norte (Bouzas, 2015), como puede comprobarse en el esquema de las posiciones solares y lunares del calendario céltico, calculadas para Galicia en la figura que se acompaña (figura 16).

8. Conclusiones

Este análisis etno-arqueológico interdisciplinar del paisaje sacro de Viveiro se ha planteado como una nueva forma de leer el paisaje, no desde la perspectiva arqueológica habitual, sino como una aproximación a la mentalidad y al imaginario de la sociedad prerromana. Como resultado, se ofrecen las siguientes conclusiones:

El territorio de Viveiro se articula con el río Landro como eje vertebrador, cuyo hidrónimo celta, *Landrove*, mantenido hasta la Edad Moderna, ha permitido identificar la desconocida población de **Landobriga* (figura 3) en el *Castro da Croa* de Landrove, aldea que mantiene el antiguo nombre. Este topónimo permite suponer que los habitantes del territorio se denominarían **Landi*, «Los hombres del llano», otro etnónimo de habitantes de la cuenca de un río derivado de un hidrónimo. A la identificación de *Landobriga* se añade que la dispersión de castros y parroquias (figura 2) indicaría una organización cuatripartita del territorio según un esquema habitual en el mundo celta.

Resalta el uso de un calendario lunisolar de tipo céltico para determinar con exactitud las fechas de equinoccios y solsticios y las festividades de media estación, *Imbolc*, *Beltaine*, *Lugnasad* y *Samain*. También destaca la importancia de los montes (figura 1B) en la orientación topo-astronómica de la

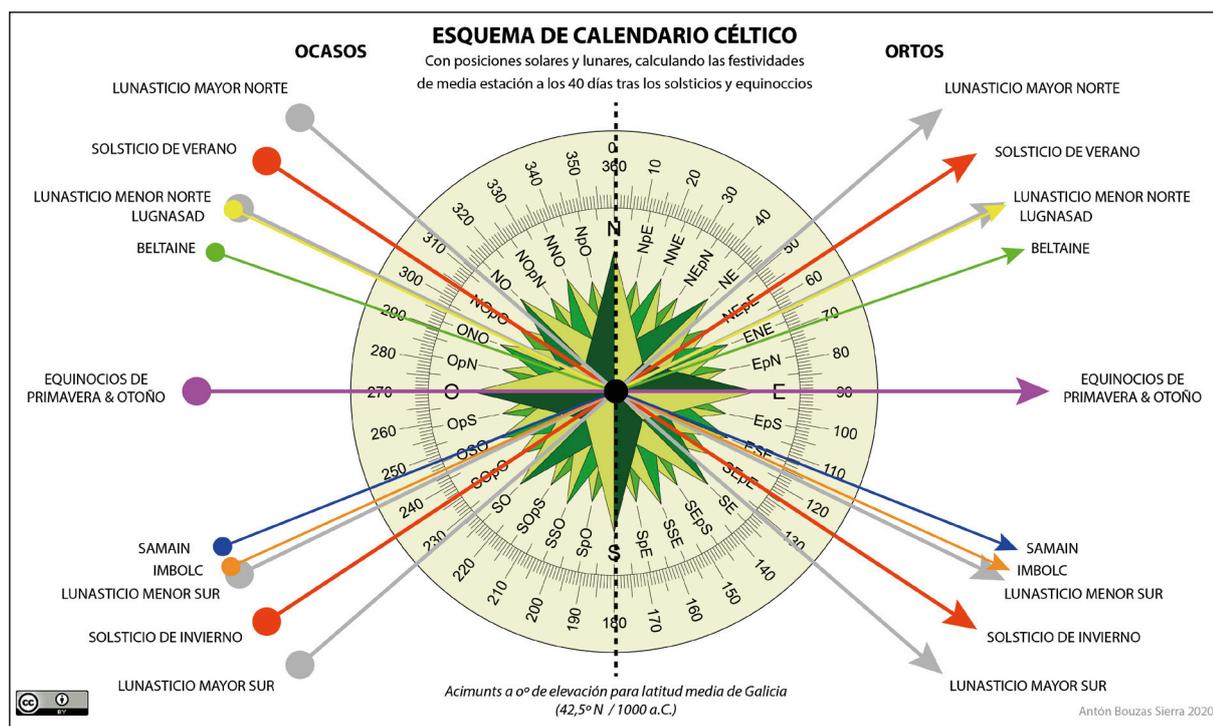


Figura 16. Esquema de calendario céltico con posiciones solares y lunares para Galicia (A. Bouzas)

Figure 16. Diagram for Galicia of the Celtic calendar with solar and lunar positions (A. Bouzas)

mayoría de los lugares sacros identificados (figura 16), acorde con ese calendario ritual celta, de origen megalítico, que ha perdurado hasta la actualidad tras su cristianización en la Alta Edad Media. Es un hecho relevante, que abre nuevos caminos a futuras investigaciones.

Este estudio del territorio de Viveiro y de sus lugares sacros con sus tradiciones y ritos revela la pervivencia de creencias celtas cristianizadas, hecho ya documentado en otros lugares, pero llama la atención la pervivencia de los monumentos megalíticos en el paisaje sacro del territorio viverense. También destaca la gran densidad de lugares sacros (figuras 2 y 4), previamente desconocida, que es característica de la religión gallega y que procede del «paisaje sacro» prerromano, poblado por numerosos *numina loci*. Esta perduración de «longue durée» hasta la actualidad no es excepcional, pero Viveiro visualiza una realidad cultural muy generalizada en la Antigüedad, tanto en Galicia como en el mundo celta atlántico y en otras culturas, hasta que progresivamente se ha impuesto una visión racional del paisaje al avanzar los conocimientos. Por ello, esta visión es una enriquecedora aportación para conocer el imaginario,

la religión popular y la cosmovisión prerromanas, lo que igualmente abre nuevas e interesantes vías de investigación.

Los elementos analizados del territorio de Viveiro confirman la importancia de esta concepción de «paisaje sacro», relacionado con alineaciones topoastronómicas, que debe considerarse habitual, aunque raramente ha sido analizado (Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991: 197 ss.; García Quintela y Santos Estévez, 2006; Bouzas, 2013 y 2015; Almagro-Gorbea y Valdés, 2017; Almagro-Gorbea y Martín Bravo, 2020; Almagro-Gorbea *et alii*, 2021; etc.). El «paisaje sacro» es un concepto cultural, no es el paisaje que se ve físicamente con los ojos ni tampoco es la ubicación de los lugares sacros en el paisaje. Es otra forma de ver y entender el paisaje, que exige trascender los elementos físicos que percibimos con los sentidos, pues incluso estos los interpretamos según nuestros conocimientos. En consecuencia, al prescindir de nuestros conocimientos actuales de los elementos naturales y de los fenómenos físicos, nos aproximamos a cómo vería e interpretaría el paisaje el hombre prehistórico según su cultura, es decir, según sus conocimientos y su cosmovisión. El «paisaje

sacro» lo integran peñas, montes y cuevas, fuentes, ríos y lagunas, el mar, árboles y bosques, etc., los fenómenos meteorológicos, como el viento, la lluvia o el arco iris, además del cielo y los astros, como el sol, la luna y los planetas y constelaciones, etc., además de elementos naturales extraordinarios, como rocas cuya forma extraña no podían explicar con sus conocimientos. Estos elementos eran considerados *numina* o seres vivos de carácter «sobrenatural», de acuerdo con una tradición animista ancestral mantenida a lo largo de milenios, pero apenas valorada (Almagro-Gorbea *et alii*, 2021: 232 ss.). Este «paisaje sagrado» era lo que veía el hombre prehistórico e interpretaba según su cultura y su cosmovisión. Es, por tanto, un elemento esencial de su cultura.

Ese «paisaje sacro» se conoce a través de las tradiciones rituales y mitos, generalmente transformados en las leyendas populares del folklore, pero también por hallazgos epigráficos y arqueológicos que evidencien actos de culto, como el torques de oro hallado en *A Xunqueira*, sin olvidar algunas referencias toponímicas y las ubicaciones y orientaciones topo-astronómicas. En muchos casos desconocemos por qué un elemento o un lugar era sagrado, pero el conjunto de los elementos señalados, estrechamente interrelacionados, conforman el «paisaje sagrado», que hay que «descifrar» para comprender cómo sería la visión original —la única auténtica y no anacrónica— de ese «paisaje sacro».

En esta nueva visión del «paisaje sacro» resalta la importancia de los análisis geo-astronómicos, pues confirman la búsqueda y selección de la ubicación topo-astronómica más adecuada para que el horizonte visual sirviera de referencia en la salida y puesta de los astros, generalmente en un monte, a fin de precisar el calendario y sus fiestas y de este modo ordenar la actividad humana. Esta tradición ritual no solo servía para seleccionar el lugar y precisar el tiempo, sino que buscaba propiciar al *numen loci* al confirmar que dicho lugar era sacro por ser acorde en el tiempo y el espacio con el orden del Cosmos. Esta tradición ritual refleja una cosmovisión enraizada en concepciones cosmológicas indoeuropeas y, en concreto, celtas, pero con profundas raíces en el mundo megalítico (Almagro-Gorbea y Alonso Romero, 2021: 437 ss.).

Las numerosas alineaciones descubiertas se asocian a la densidad de lugares sacros señalados. Esta densidad no debe sorprender, pues debía ser habitual entre los celtas como confirman los *Dinsbenchas* (Gwynn, trad. y ed., 1903-1935; Thurneysen, 1921; Jouët, 2012: 333), al explicar el origen sobrenatural y mítico de los topónimos de Irlanda. Por ejemplo, en torno a Dún Ainline se ha señalado que «there are so many apparently ritual monuments spread across the Irish countryside (that) the entire Irish landscape was seen as in some sense as sacred» (Johnston y Wailes, 2007: 189). Lo mismo ocurre con el frecuente alineamiento de puntos sacros, como la asociación de Carbury Hill con Green Hill y Rurker's Hill en las tradiciones del folklore irlandés y una asociación similar de tres colinas sacras se repite en Curragh y en Slieve na Calliagh (*ibidem*), generalmente con relaciones topo-astronómicas. El mismo hecho se ha analizado en Galicia (Bouzas, 2013 y 2015), por ejemplo, entre San Trocadero, A Ferradura y la acrópolis del San Cibrán de Las (García Quintela y Santos Estévez, 2006: 231 ss., fig. 6.1), la antigua *Lansbriga*, en Carballiño, Orense, pero se constata igualmente en otros lugares de la *Hispania Celtica* (Almagro-Gorbea y Martín Bravo, 2020).

Esta riqueza numínica del «paisaje sacro», característica del imaginario gallego, procede de la religión celta, pero debía ser general. Mircea Eliade (1954, 149) señaló cómo en Nueva Caledonia «hay entre la maleza innumerables rocas y piedras horadadas que tienen un significado especial. Aquel agujero es propicio para buscar la lluvia, este otro es la morada de un tótem, en el de más allá ronda el espíritu vengativo de un hombre asesinado. Todo el paisaje está así animado, sus más pequeños detalles tienen significado, la naturaleza está cargada de historia humana». Este lejano paralelo permite comprender esa tradición animista ancestral, en la que el hombre, con un conocimiento racional incipiente, apenas diferenciaría seres animados de inanimados, proceso que ilustra el debatido problema del origen de la religión humana asociado al desarrollo del cerebro (Mithen, 1996; Geertz, 2013). Estas creencias animistas, aunque procedan de ancestrales orígenes paleolíticos todavía difíciles de precisar, han perdurado en la religión popular hasta la actualidad, pues, por su simplicidad, se adaptan sin problema a los cambios culturales.

La falta de estudios previos revela la dificultad de investigar y comprender el significado «sobrenatural» o «mágico» del paisaje, a pesar de ser uno de los rasgos más importantes y atractivos del imaginario y de la mentalidad de una cultura. El paisaje mágico es la visión del mundo que tenía el hombre y constituye la mejor aproximación para comprender cómo experimentaba el fenómeno mental y psicológico de lo «sacro». Este concepto de «paisaje sacro» es esencial en toda cultura humana, pues refleja la mentalidad, el imaginario y la comprensión del mundo y era un elemento de autoidentificación de quienes vivían en un territorio. Esta concepción mental trascendía la percepción física, de ahí su carácter «sobrenatural». Por ello, la interpretación del «paisaje sagrado» es esencial para definir una cultura en el aspecto social, religioso, mental e identitario, es decir, en su cosmovisión en el sentido más profundo de la palabra. Esa visión «sacra» del paisaje, tan distinta de la nuestra, era «sobrenatural» y «mágica», ya que se basaba en concepciones míticas. En conjunto, conformaba una Geografía Sacra en la que tiene significado cada uno de los innumerables elementos del «paisaje sagrado», concebidos como *numina*, hecho que explica la riqueza numínica observada en Viveiro. Todo paisaje sagrado supone una mitología que lo explica. En Viveiro el hidrónimo principal, las tradiciones rituales

conservadas y las orientaciones topo-astronómicas revelan un mundo mítico celta, en el que destaca una multitud de *numina* que parecen haber evolucionado desde ancestrales concepciones animistas casi abstractas hasta transformarse en deidades antropomorfas, posteriormente asimiladas a santos cristianos, tradición que explica su asociación al mundo anímico de los muertos y al Otro Mundo.

El análisis realizado del «paisaje sacro» de Viveiro es una aproximación empírica, a partir de los datos contrastados, que permite mejorar la metodología existente para interpretar el «paisaje sacro» tal como lo entendían quienes lo vivían como sagrado de acuerdo con su mentalidad y superar el concepto anacrónico de lo que se suele entender como «paisaje sagrado» (Crumley, 1999; Knapp y Ashmore, 1999; Reese Taylor, 2012; etc.).

En conclusión, esta nueva perspectiva plantea cómo percibía el hombre prehistórico su territorio y los elementos que lo conforman como un paisaje vivo y sobrenatural, de carácter sacro, dentro de tradiciones ancestrales de origen animista, aunque estemos todavía lejos de comprender muchos aspectos, como la especial sacralidad de determinado lugar o por qué una peña, fuente, árbol o monte era considerado «sacro», como todavía se conocen mal las transformaciones de ese paisaje sacro a lo largo del tiempo.

Bibliografía

- AA.VV. (1996): *Catálogo dos cruceiros e cruces da Terra de Viveiro*. Seminario de Estudios «Terra de Viveiro». Viveiro.
- AA.VV. (2007): *Estudo da microtoponimia nas Mariñas lucenses e Ortegal*. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela.
- Abgrall, Abbé (1890): “VIII. Les pierres à empreintes. Les pierres à bassins”, *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 17: 62-72.
- Albertos, M.L. (1990): “Los topónimos en -briga en Hispania”. *Veleia*, 7: 131-146.
- Allen, D. (1985): *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- Almagro-Gorbea, M. (2009): “La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Céltica”. *BSAA Arqueología*, 75: 91-142.
- Almagro-Gorbea, M. (2016). “Sacra Saxa. ‘Peñas Sacras’ propiciatorias y de adivinación de la Hispania Céltica”. *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22: 329-410.
- Almagro-Gorbea, M. y Almagro Vidal, C. (2012): “De la organización celta cuatripartita del territorio a las cuadrillas medievales”. *Homenaje al profesor García Escudero, IV*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid: 37-65.
- Almagro-Gorbea, M. y Alonso Romero, F. (2021, e.p.): *Peñas sacras de Galicia*. Fundación L. Monteagudo. Betanzos.
- Almagro-Gorbea, M., Alonso Romero, F., Bouzas Sierra, A. y Ladra, L. (2019): “Tradición y ‘paisaje sacro’ en la *Virxe da Eirita* (Santo Estevo de Anos, Cabana de Bergantiños, A Coruña)”. *Anuario Brigantino*, 42: 1-30.
- Almagro-Gorbea, M., Barriga Bravo, J.J., Martín Bravo, A.M., Perianes Valle, E. y Díez González, N. (2017): “El ‘paisaje sacro’ de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)”. *Revista de Estudios Extremeños*, 73 (1): 91-134.
- Almagro-Gorbea, M., Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J.A. y de San Macario Sánchez, O. (2021): *Berrocales sagrados de Extremadura. Orígenes de la religión popular de la Hispania Céltica*. Real Academia de la Historia, Universidad de Extremadura y Caja Rural de Extremadura Badajoz.
- Almagro-Gorbea, M. y Gran Aymerich, J. (1991): *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia)*. Complutum, Extra 1. Madrid.
- Almagro-Gorbea, M. y Jiménez Ávila, J. (2000). “Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico”. *El Megalitismo en Extremadura (Homenaje a Elías Diéguez Luengo)*. *Extremadura Arqueológica*, 8. Mérida: 423-442.
- Almagro-Gorbea, M. y Martín Bravo, A.M. (2020): “La percepción del ‘paisaje sacro’: peñas sagradas y santuarios en Alconétar (Cáceres) del Bronce Final a la cristianización”. *Complutum*, 31 (2): 325-341.
- Almagro-Gorbea, M. y Valdés, L. (2017): “Les sanctuaires de l’Hispania Celtica: nouvelles données”. *Colloque de l’AFEAF. Dole-2017*: 15-30.
- Alonso Romero, F. (1995): “The Cairn and Stones of a Galician ‘Cailleach Bhéara’: A Comparative Study of Folklore in the North West of Spain”. *10th International Congress of Celtic Studies*. University of Edinburgh. Edinburgh: 494-495
- Alonso Romero, F. (2002): “La gallina y los polluelos de oro”. *Anuario Brigantino*, 25: 63-76.
- Álvarez González, Y., López González, L., Fernández-Götz, M. y García Quintela, M.V. (2017): “El oppidum de San Cibrán de Las y el papel de la religión en los procesos de centralización en la Edad del Hierro”. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 43: 217-239.
- Amor Meilán, M. (1928): *Provincia de Lugo*. En F. Carreras y Candi (dir.): *Geografía General del Reino de Galicia*. Alberto Martín. Barcelona (re-ed. La Coruña, 1980).
- Argall, Abbé (1890): “Pierres à bassins”. *Bulletin de la Société archéologique du Finistère*, 17: 69-70.
- Ares Vázquez, N. (1996): “Toponimia do concello de Viveiro”. *Estudios mindonienses*, 12: 603-618.
- Arias, F. (1987): “Castros lucenses de época romana”. *Memorias de Historia Antigua*, 8: 7-16.
- Ayán Vila, J.M. (2005): “Etnoarqueoloxía e microhistoria dunha paisaxe cultural: a parroquia de S. Pedro de Cereixa (Pobra de Brollón, Lugo)”. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 118: 117-172.
- Ballester, X. (2011): “Probable nuevo texto celtibérico con SEGoBIRIGeA”. *Lxcentvm*, 30: 117-125.

- Ballester, X. (2020): “Paradigma de la continuidad paleomítica”. *Ljburna*, 16-17: 19-48.
- Barandela Rivero, I., Castro Pérez, L., Lorenzo Rodríguez, J.M. y Otero Janeiro, R. (2005): “Notas sobre los santuarios rupestres de la *Gallaecia*”. *Minius. Revista do Departamento de Historia, Arte e Xeografía*, 13: 47-68.
- Blanco Prado, J.M. (1996): *Exvotos e rituais nos santuarios lucenses*. Diputación Provincial de Lugo. Lugo.
- Blanco Prado, J.M. (2008): “Celebracións no curso baixo do Landro: o San Roque, o Naseiro e a Virxe de Valdeflores”. En B. Vázquez González (ed.): *Tempos de festa en Galicia*, II. Fundación Galicia Obra Social. A Coruña: 403-415.
- Bober, Ph.F. (1951): “Origin and Transformation of a Celtic Divinity”. *American Journal of Archaeology*, 55 (1): 13-51. <<https://doi.org/10.2307/501179>>.
- Borgese, G.A. (1901-1903): “Giganti e Serpenti”. *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 20 (1901): 507-520; 21 (1902): 90-103, 161-181, 315-327 y 449-461; 22 (1903): 35-49.
- Boullón, A.I. (2013): “Variación e estandarización na toponimia galega”. En M.D. Gordón Peral (ed.): *Lengua, espacio y sociedad: Investigaciones sobre normalización toponímica*. Patronymica romanica, 25. De Gruyter. Berlin-Boston: 37-59.
- Bouzas Sierra, A. (2009): “Aportaciones para una reinterpretación astronómica de Santiago de Compostela”. *Anuario Brigantino*, 32: 47-92.
- Bouzas Sierra, A. (2013): “Espacios paganos y calendario céltico en los santuarios cristianos de Galicia”. *Anuario Brigantino*, 36: 43-74.
- Bouzas Sierra, A. (2015): “Etnoastronomía del calendario céltico en Galicia”. *Anuario Brigantino*, 38: 67-90.
- Braudel, F. (1958): “Histoire et Sciences sociales. La longue durée”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13 (4): 725-753.
- Búa, C., (2018): *Toponimia prelatina de Galicia*. Verba, Anexo 78. Universidad de Santiago. Santiago de Compostela.
- Búa, C. y Lois, S. (1994-95): “Los topónimos gallegos en -bre de origen prerromano”. *Beiträge zur Namenforschung. Neue Folge*, 29-30 (1): 13-41.
- Cabada, M. (1992): *A rapa das bestas de Sabucedo. Historia e antropoloxía dunha tradición*. Ir Indo. Vigo.
- Cardoso, M. (1976): “Valioso achado arqueológico em Espanha”. *Revista de Guimarães*, 86: 173-176.
- Castelao Rodríguez, A. (1950): *As cruces de pedra na Galiza*. Editorial Nós. Buenos Aires (reed., Madrid 1975).
- Castro Pérez, L. (2001): *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*. Servizo de Publicacións. Universidade de Vigo. Vigo.
- Cerquard, J. F. (1881): *Taranis Lithobole, étude de mythologie celtique*. Seguin frères. Avignon.
- Chao Espina, E. (1975): “Cauca, los suevos y las advocaciones de S. Martín en Vivero”. *Bracara Augusta*, 29: 43-59.
- Chao Espina, E. (1976): *Libro y guía de Vivero*. A Coruña.
- Chao Espina, E. (1981): *Leyendas de Galicia y otros temas narrativos*. Ortigueira.
- Chao Espina, E. (1988): *Historia de Vivero*. Edición do Castro. Sada.
- CPCXG (2020): *Catálogo Patrimonio Cultural de la Xunta de Galicia*. PBA_ actualización 2020. <<https://www.cultura.gal/es/catalogo-patrimonio-cultural-galicia>; consultado 2020.11.25>.
- Crumley, C.L. (1999): “Sacred landscapes: constructed and conceptualized”. En W. Ashmore y A.B. Knapp (eds.): *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*. Blackwell. Oxford, 269-276.
- Curchin, L. (2007): “Toponyms of Lusitania: A re-assessment of their origins”. *Conimbriga*, 46: 129-160.
- Curchin, L. (2008): “Los topónimos de la Galicia romana. Nuevo estudio”. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 55 (121): 109-136.
- De Bernardo, P. y García Quintela, M.V. (2008): “Población trilingüe y divinidades del castro de Lansbriga (Prov. Ourense)”. *Madriditer Mitteilungen*, 49: 254-290.
- De Hoz, J. (1986): “La epigrafía celtibérica”. *Epigrafía hispánica de época romano-republicana*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 43-102.
- Delamarre, X. (2003): *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental*. Errance. Paris.
- Eliade, M. (1954): *Tratado de Historia de las Religiones*. Era. Madrid.

- Donapetry Yribarnegaray, J. (1953): *Historia de Viveiro y su concejo*. Diputación Provincial de Lugo. Viveiro (reed. Lugo, 1991).
- Falileyev, A. (ed.) (2007): *Dictionary of Continental Celtic Place-Names*. Aberystwyth. <<http://docshare02.docshare.tips/files/28516/285161581.pdf>; consultado 2020.11.28>.
- Fernández García, J. (1996): "Sobre el origen de la falla de Viveiro y su evolución respecto al Macizo Hercínico (Prov. de Lugo)". *Geogaceta*, 20 (4): 782-785.
- Fernández Nieto, F.J. (1997): "La federación celtibérica de Santerón", en F. Villar y F. Beltrán (eds.): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana (Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas)*. Universidad de Salamanca. Salamanca: 183-201.
- Fernández Nieto, F.J. (2005): "Religión, derecho y ordalía en el mundo celtibérico: la federación de San Pedro Manrique y el ritual de las Móndeidas". *Palaeohispánica*, 5: 585-618.
- Fernández Nieto, F.J. (2018): "La federación celtibérica de Santerón". *Instituta Hispaniae Celtica*. Universidad de Sevilla. Sevilla.
- Flórez, E. (1789): *España Sagrada*. Tomo XVIII. Imprenta de José Rodríguez. Madrid.
- Fraguas, A. (1988): *Romarías e santuarios*. Galaxia. Vigo.
- García Dóriga, A. (1897): "Un monumento druídico. Probabilidades de su existencia en las inmediaciones de Viveiro". *El Eco de Viveiro*, X: 477-479.
- García Fernández-Albalat, B. (1999): *Las rutas sagradas de Galicia. Perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual*. Diputación Provincial. A Coruña.
- García Quintela, M.V. (1995): "¿Cuatro o cinco partes del territorio de los celtíberos?". *El poblamiento celtibérico. III Simposio sobre los celtíberos* (Daroca, 1991). Institución Fernando el Católico. Zaragoza: 471-475.
- García Quintela, M.V. y Santos Estévez, M. (2006): *Santuarios de la Galicia céltica*. Abada Editores. Madrid.
- Geertz, A. W. (ed.) (2013): *Origins of religion, cognition and culture*. Routledge. Durham.
- Graells, R. y Llorio, A. (2014): "El casco celtibérico de Muriel de la Fuente (Soria) y los depósitos de armas en las aguas". *Complutum*, 24 (1): 151-173.
- Guénin, G. (1936): *Pierres à légendes de la Bretagne*. Émile Nourry. Paris.
- Gutiérrez-Marco, J.C. y Rábano, I. (2014): "Hierros sedimentarios ordovícicos y patrimonio mineiro de Viveiro (Lugo)". *De Re Metalica*, 23: 1-37.
- Gwynn, E. (trad., ed.) (1903-1935): *The Metrical Dindschenchas*, I-V. Royal Irish Academy Todd Lecture Series. Dublin.
- Gwynn, E. (trad.) (2011): *The Metrical Dindschenchas*. Cork. <<https://celt.ucc.ie//published/T106500C/index.html>>; consultado 2021.2.14.
- Halpin, A. y Newman, C. (2006): *Ireland. An Oxford Archaeological Guide to Sites from Earliest Times to AD 1600*. Oxford University Press. Oxford.
- Hatt, J.-J. (1989): *Mythes et dieux de la Gaule*. Picard. Paris.
- Holder, A. (1904): *Alt-celtischer Sprachschatz*. II. Leipzig. IGN-MTN25 [Mapa Topográfico Nacional Esc. 1:25.000] (2005): *Viveiro. Hoja 8-II. 2.ª ed.* Instituto Geográfico Nacional. Madrid.
- Janeiro Rodríguez, F.J. (2000): *Romarías e santuarios da comarca de Viveiro*. Concello de Viveiro/ Diputación Provincial de Lugo. Lugo
- Johnston, S.A. y Wailes B. (2007): *Dun Ailinne: Excavations at an Irish Royal Site, 1968-1975*. University of Pennsylvania. Philadelphia.
- Jordán, C. y Díaz, B. (2006): "Ni sekobirikia ni sekobirikea: sekobiriza. A propósito del tratamiento *g-yod en celtibérico". *Palaeohispánica*, 6: 131-138.
- Jouët, Ph. (2012): *Dictionnaire de la mythologie et la religion celtiques*. Yoran Embanner. Fouesnant.
- Knapp, A. B. y Ashmore, W. (1999): "Archaeological Landscapes: Constructed, Conceptualized, Ideational". En W. Ashmore y A. B. Knapp (eds.): *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*. Blackwell. Oxford: 1-32.
- Ladra, L. (2020): *Os Torques Ártabros. Arqueoloxía e contextos para o ouro galaico*. Amigos dos museos de Galicia. A Coruña.
- Leal Bóveda, J.M. (1999): *Hórreos, molinos y fuentes de la Terra de Viveiro*. Diputación Provincial. Lugo.
- Llorente Maldonado de Guevara, A. (1956-1957): "Las 'Palabras pirenaicas de origen prerromano', de J. Hubschmid, y su importancia para la Lingüística peninsular". *Archivo de Filología Aragonesa*, 8-9: 127-157.

- Lorenz, E.F. (1913): "Das Titan-Motiv in der allgemeinen Mythologie". *Imago*, 2, 22-72.
- Maciñeira Pardo de Lama, F. (1930): "Interesantes noticias inéditas sobre antigüedades gallegas". *Boletín de la Real Academia Gallega*, 19: 225-230.
- Manso Porto, C. (1991): "El convento de Santa María de Valdeflores de Viveiro". *Estudios Mindonienses*, 7: 331-365.
- Matasovic, R. (2009): *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*. Brill. Leiden.
- McNeill, M. (1962): *The Festival of Lughnasa. A Study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest*. Comhairle Bhéaloideas Éireann. Oxford.
- Menéndez Pidal, R. (1973): *Manual de Gramática Histórica Española*. Espasa-Calpe. Madrid.
- Miralbes Bedera, R., Torres luna, M.P. de y Rodríguez Martínez-Conde, R. (1979): "Vivero". *Mapa de límites de las parroquias de Galicia*. Universidad de Santiago. Santiago de Compostela.
- Mithen, S.J. (1996). *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*. Thames and Hudson. London.
- Molina, B. (1550): *Descripción del Reyno de Galicia y sus cosas notables*. Mondoñedo. Reed. Valladolid, 2005.
- Monaghan, P. (2004): *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*. Infobase Publishing. New York.
- Monteagudo, L. (1986): "Orientales e indoeuropeos en la Iberia prehistórica". En J. de Hoz (ed.): *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Universidad de Salamanca. Salamanca: 25-136.
- Monteagudo, L. (1999): "Hidronimia gallega". *Anuario Brigantino*, 22: 255-314.
- Moralejo, J.J. (2003): "Cambre, Pambre e outros topónimos en -bre". *Revista Galega de Filoloxía*, 2003, 4: 97-112.
- Moralejo, J.J. (2009): "Hidronimia prerromana de Gallaecia". En D. Kramer (ed.): *Onomástica Galega II. Verba, Anexo*, 64. Universidad de Santiago. Santiago de Compostela: 37-90.
- Moure, X. (2006): *Mámoas e castros de Viveiro*. Santiago de Compostela.
- Moure, X. (2020): "Círculos líticos e pedrafitas de Galiza/Galicia". *O noso patrimonio*. <http://onosopatrimonio.blogspot.com/2011/07/circulos-liticos-e-pedrafitas-de-galiza_09.html; consultado 2020.II.20>.
- Moya Maleno, P.R. (2020): *Paleoetnología de la Hispania Celta. Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore*. I-II. British Archaeological Reports International Series, 2996. Archaeopress. Oxford.
- Murguía, M. (1906): *Historia de Galicia*, II (2ª ed). La Coruña (reed. 1979).
- Murray, J. (1873): *Northumberland. Handbook to Durham and Northumberland II*. London.
- Novo Güisán, J.M. (1996): "De nuevo sobre San Martín Castelo". *Croa. Boletín da Asociación de Amigos do Museo do Castro de Viladonga*, 6: 30-34.
- Novo Güisán, J.M. y Martínez Arias, L.M. (1987): *Un pasaje de la medicina popular de Galicia: San Martín Castelo (Viveiro-Lugo)*. Diputación Provincial de Lugo. Lugo.
- Nuevo Cal, C. (2005): "A Romaría da Sarna. Un ritual curativo de tipo híbrido". *Semana Santa 2005*. Viveiro: 9-15.
- Olivares, J.C. (2002): *Los dioses de la Hispania Céltica*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 15. Real Academia de la Historia. Madrid.
- Pardo Villar, A. (1947): "El Convento de Nuestra Señora de Valdeflores (Apuntes históricos)". *Boletín de la Comisión provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo*, III, 23-24: 33-35.
- Pena Graña, A. (2004): "Cerimonias celtas de entronización real na Galiza". *Anuario Brigantino*, 27: 117-160.
- Pena Graña, A. (2006): "Las Trebas, 'tribus' celtas de Gallaecia y su constitución política: estudios de la Edad del Hierro en el Noroeste peninsular". *Gallaecia*, 25: 371-399.
- Prósper, B. (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*. Ediciones Universidad Salamanca. Salamanca.
- PXOMV (2011): *Plan Xeral de Ordenación Municipal de Viveiro. Documento de aprobación inicial. Abril de 2011. Memoria descriptiva e xustificativa*. Ayuntamiento de Viveiro. Viveiro.
- Reese Taylor, K. (2012): "Sacred Places and Sacred Landscapes". En D.L. Nichols y Chr. A. Pool (eds.): *Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*. Oxford University Press. Oxford: 752-763.

- Rodríguez Núñez, C.C. (1993): “El monasterio de Nuestra Señora de Valdeflores de Viveiro”. *Estudios Mindonienses*, 9: 441-539.
- Romero Masiá, A. (1980): “Asentamientos castrexos *costeiros* no Norte de Galicia”. *Gallaecia*, 6: 61-80.
- Sa Bravo, H. (1972): *El monacato en Galicia*, II. Librigal. La Coruña.
- Santiso, A.G., Gómez Sobrino, J. y Martínez do Tammuxe, X. (1977): *Casco celta de Caldelas de Tuy. Singular hallazgo arqueológico*. Diputación de Pontevedra. Tuy.
- Santos, J. Correia dos (2015): *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*. Tesis doctoral. Universidad de Zaragoza. Zaragoza. <<https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TE-SIS-2015-069.pdf>>.
- Sanz Donaire, J.J. (2001): “Los humedales en la Ilíada. Entre las cosmovisiones mediterráneas e indoeuropeas”. *Complutum*, 12: 143-162.
- Sébillot, P. (2002): *Gargantua dans les traditions populaires*. BiblioLife. Genève.
- Silva, A.C. Ferreira da (2007): *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*. Câmara Municipal de Paços de Ferreira. Paços de Ferreira.
- Sims, L.D. (2013): *Interpretation through emergence: reconstituting the lost complexity of the Late Neolithic/Early Bronze Age cosmovision by multi-disciplinary method*. PhD thesis. University of East London. <<http://hdl.handle.net/10552/1885>>.
- Taboada Boal, N. (1877): *Hidrografía médica de Galicia*. Madrid. <<http://www.manuelgago.org/blog/2017/08/01/san-xoan-vello-un-enigma-rupestre-sobre-o-mar/>>; consultado 2020.11.23.
- Taboada Chivite, X. (1988): *Ritos y creencias gallegas*. Sálvora. Imp. Magoygo. La Coruña.
- Thomson, S., ed. (1955): *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Indiana University Press. Copenhagen.
- Torres, J. (2011): *El Cantábrico en la Edad del Hierro. Medioambiente, economía, territorio y sociedad*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 35. Real Academia de la Historia. Madrid.
- Torres Luna, M.P. de, Pérez Fariña, M.L. y Santos Solla, J.M. (1989): “Viveiro”. *Municipios y parroquias de Galicia*. Universidad de Santiago. Santiago de Compostela.
- Thurneysen, R. (1921): *Die irische Helden- und Königssage bis zum siebzehnten Jahrhundert*. Max Niemeyer. Halle.
- Untermann, J. (2001): “La toponimia antigua como fuente de las lenguas hispano-celtas”, *Palaeohispanica*, 1: 187-218.
- Untermann, J. (2018): *Die vorrömische einheimische Toponymie des antiken Hispanien*. Monumenta Linguarum Hispanicarum, VI. Ludwig Reichert. Wiesbaden.
- Vázquez Pozo, M. (2019): *Leabhar Gabhála Éireann: reminiscencias de una relación intercultural entre Galicia e Irlanda*. Tesis doctoral. Universidad de la Coruña. La Coruña. <https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/24963/VazquezPozo_Monica_TD_2019.pdf?sequence=2&isAllowed=y>; consultado 2020.11.30.
- Vilaça, R. (2006): “Depósitos de Bronze do território Português. Um debate em aberto”. *O Arqueólogo Português*, Serie IV, 24: 9-150.
- Villaamil y Castro, J. (1878): “Pobladores, ciudades, monumentos y caminos antiguos del Norte de la provincia de Lugo”. *Boletín de la Sociedad Geográfica*, V, nº 8: 81-141.
- Zwiecker, J. (1934): *Fontes Historiae Religionis Celticae*. De Gruyter. Berolini.