

# Análisis etnográfico y arqueológico de una Diosa Madre en el petroglifo del Outeiro do Filladuiro en Mallou (Carnota, A Coruña): «Coviñas» y círculos

FERNANDO ALONSO ROMERO\*

## Sumario

Análisis etnoarqueológico de una Diosa-Madre grabada en una roca de Carnota (A Coruña. España), así como varias hipótesis propuestas sobre el origen de los círculos concéntricos y las «coviñas». El autor sugiere que estos grabados de la Edad del Bronce son símbolos de un culto a los muertos.

## Abstract

The following article provides an ethno-archaeological analysis of a petroglyph depicting a Mother Goddess in Carnota (Corunna. Spain), as well as various hypotheses on the origins of concentric circles and cup marks at the site. The author suggests that these Bronze Age carvings are symbols associated with ancestor worship.

**E**n este trabajo estudio uno de los numerosos petroglifos que descubrió José Cernadas Sande en las cercanías de Lira (Carnota, A Coruña), y que posteriormente publicó en su libro «Gravados rupestres nos montes de Carnota»; una obra importante que muestra no solamente los petroglifos hallados, sino también una serie de datos técnicos de cantería, hasta ahora no mencionados en ninguna de las numerosas publicaciones sobre grabados rupestres. El petroglifo se encuentra en el llamado «Outeiro do Filladuiro», cuyas coordenadas UTM, señaladas en la obra de Cernadas Sande, son: x: 492,190 y: 738,770 (Fig. 1). Ese «outeiro» es una elevación rocosa situada en el extremo sur de los montes que bordean toda la playa de Carnota. Desde el «Outeiro» se ve también el lugar donde está el castro de Mallou (Maceiras. Carnota), a un kilómetro aproximadamente, sobre una pequeña colina cerca de la playa. En ese castro probablemente vivieron los autores que realizaron el petroglifo del Filladuiro, aunque esto está aún por confirmar puesto que todavía no se ha terminado la excavación arqueológica que se inició hace ya varios meses.

En el lado occidental del «Outeiro do Filladuiro» sobre una roca plana a ras del suelo, se encuentra un sorprendente petroglifo que nos trae a la memoria la imagen de una mujer con un niño en brazos, aunque diseñada de tal modo que más bien parece obra de un autor del siglo XX que de un artista de hace miles de años. Sin embargo, el aspecto de los surcos del petroglifo, así como los demás grabados rupestres localizados en rocas muy próximas (Fig. 2), descartaban totalmente esta posibilidad. Fue trazado, como señala su descubridor, por medio de la unión de varios *rebaixes cuadrangulares de arestas redondeadas, algúns bordeados con trazos concéntricos coa mesma forma do rebaixe. Os seus tamaños varían entre os 19 x 16 cm do maior e os 4 x 4 do máis pequeno, cunha profundidade de entre 0'5 e 1 cm. Completan esta combinación varios trazos reticulados e liñas curvas* (Cernadas Sande, J. 2007, 131). El paso del tiempo en Galicia no ha afectado mucho a los grabados rupestres de Carnota debido a la dureza de las rocas graníticas, y a pesar de que la mayoría

---

\*Fernando Alonso Romero es catedrático de Historia y cultura de los países de habla inglesa, en la Universidad de Santiago de Compostela.

tiene más de tres mil años de antigüedad, se pueden distinguir casi todos sus trazos originales, sobre todo con la luz rasante del sol poniente.

Después de observarlo con detenimiento y de compararlo con el dibujo de Cernadas Sande publicado en su libro, tengo la impresión de que nos encontramos ante un diseño totalmente insólito en el corpus de los petroglifos atlánticos europeos, pues parece representar la figura de una mujer con un hijo en brazos. Soy consciente de que demostrar esta posibilidad no es posible, ya que carecemos de testimonios escritos de la Edad del Bronce sobre los grabados de esa época. Sin embargo, el planteamiento de una hipótesis puede suscitar el interés de otros investigadores y animarlos a rechazar la mía, a mejorarla o a proponer otras nuevas que ojalá aclaren algún día el misterio de éste y de la mayoría de los grabados rupestres que se encuentran en los montes de Carnota, en uno de los paisajes, además, más hermosos de Galicia.

Con dicho propósito investigador, conseguí un día del verano de 2007 que me acompañaran a ver ese petroglifo el arqueólogo Luis Monteagudo García y el director del Museo das Mariñas Alfredo Erias, además de otros amigos y profesores entre los que se encontraba el doctor Miguel Pérez Dieste, experto dibujante, al que debo el diseño de la Figura 3, realizado *in situ* gracias a la luz rasante del sol poniente, que resaltaba con gran claridad rasgos no señalizados en el diseño de Cernadas Sande, y también gracias a la experiencia, reconocida internacionalmente, del arqueólogo Monteagudo García, que realizó varios eruditos comentarios sobre el petroglifo. (Fig 4).

La mayoría de los petroglifos gallegos suelen estar situados en las laderas de los montes, y a veces cercanos a lugares de paso o antiguos caminos (Vázquez Rozas, R. 1993, 72) o muy cerca de algún manantial o regato, como sucede también con los grabados rupestres británicos (Beckensall, S. 2006, 195). Todas estas características geográficas las tiene el petroglifo que estudiamos pues por sus cercanías pasaba también una calzada que iba desde Muros a Carnota, y desde su «outeiro» cercano a la cima del monte en el que se encuentra, se divisa casi todo el valle de Carnota. Lo que sugiere la posibilidad de que sus autores tuvieran necesidad de disponer de un amplio horizonte de visión con alguna finalidad concreta, que podría estar relacionada con el castro de Mallou. Resulta evidente que la localización geográfica en un lugar prominente al pie de un «outeiro», se eligió para que el pueblo, o los encargados de realizar algún rito o ceremonia mágica, estuvieran en un lugar elevado con el fin de conseguir que una divinidad celeste o de la montaña les fuera propicia.

El estudio de los petroglifos realizados en épocas remotas, suele ser bastante desalentador porque no existe sobre ellos ningún testimonio escrito de fechas tan antiguas. Ni siquiera en los textos que los autores griegos y romanos escribieron sobre la Gallaecia de sus tiempos, se menciona su existencia; circunstancia que reduce también nuestra capacidad de análisis, y conlleva el riesgo de que partamos de ideas preconcebidas debido a los conocimientos culturales en los que nos movemos; como es el hecho de que interpretemos el diseño de este petroglifo como la figura de una mujer con su hijo. De ahí que pensemos que pudiera ser la representación de una Diosa Madre. Una diosa con esta característica debe tener un hijo, como sabemos por las diferentes imágenes de esa divinidad que se encontraron en diversos yacimientos arqueológicos de la Edad del Bronce e incluso anteriores. En Babilonia, por ejemplo, se rindió culto a una Diosa Madre que se representaba con un niño en brazos, igual que sucedió en Egipto con la diosa Isis y su hijo Osiris. A Isis se la consideraba la madre de toda la naturaleza, dueña y señora de los elementos, a quien la gente veneraba bajo diferentes formas, nombres y variados ritos (Apuleyo, *Metam.* XI,



*Fig. 1.- El petroglifo del Outeiro do Filladuiro. Fotos de Alfredo Erias.*

5). Pero lo que sabemos sobre la imagen que se tenía en Galicia de la Diosa Madre en la Edad del Bronce es prácticamente nada; como tampoco de los ritos relacionados con su culto. Lo poco que conocemos lo deducimos de sus supuestas representaciones esquemáticas en diferentes grabados rupestres o en ídolos de piedra con rasgos femeninos. Aspecto que nos conduce a suponer que existía ya en esa época la creencia en una divinidad femenina, en una mujer majestuosa con poderes propios de su feminidad: receptáculo de la vida, seno fecundo del ser humano y, por extensión también, de la fecundidad de la Tierra. Los hombres que le rendían culto lo hacían por medio de ritos mágicos con el fin de conectarse con ella, de conjurar sus poderes para satisfacer las necesidades individuales o colectivas del pueblo que la veneraba. Ella era el vínculo entre la vida del ser humano en la Tierra y las fuerzas de la naturaleza que le afectaban no sólo a él, sino también a su entorno y a todos los seres que vivían en el mismo espacio geográfico. Su imagen femenina es difícil de comprender porque es una diosa, y como tal, resulta enigmática, hermética, indefinible y, al mismo tiempo, hechizante y atractiva como una visión onírica. Así es el petroglifo de Filladuiro, la figura de una divinidad que oculta su verdadero aspecto con trazos geométricos que perfilan un cuerpo y un rostro redondo, sin rasgos faciales claramente definidos porque los dioses son misteriosos.

Si ese petroglifo es realmente la representación gráfica de una diosa, es necesario aportar algún testimonio arqueológico, histórico y etnográfico que corrobore nuestra hipótesis. Pero en Galicia no se ha encontrado ninguna imagen ni figura de fecha tan remota que se pueda considerar como la representación de una diosa con su hijo. Los únicos testimonios de grabados rupestres de divinidades son tan ambiguos e imprecisos que sólo podemos admitirlos como probables representaciones de figuras humanas, a las que, además, atribuimos el calificativo de «divinidades» únicamente por su excepcionalidad y rareza. Algo parecido sucede con los testimonios históricos porque no se conoce ningún texto en el que se mencione la existencia de una iconolatría dedicada a una Diosa Madre, ni tampoco un culto a la fertilidad. Para encontrarlos tenemos que avanzar muchos siglos en el tiempo, hasta la época de Estrabón (s. I a. de C.) o deducirlo de las representaciones de las llamadas «matres» y «matronae», es decir, figuras de mujeres portando cestos con frutos, un niño en brazos u otros elementos alusivos a la fecundidad, pero ya de época romana. Sin embargo, en la mitología céltica de Irlanda si se ve claramente la existencia de una Diosa Madre, la diosa Danu, así como su implicación en la tutela del territorio y en el matrimonio del soberano con la diosa de la tierra. Según Blázquez, del que tomo estas notas, era *una variante del antiguo complejo mítico-ritual del Próximo Oriente, que implicaba el matrimonio sagrado entre el Dios del Cielo (o de la tormenta o del Sol) y la Diosa Tierra, personificados por el soberano y una «hieródula». Este «hieros gamos» aseguraba durante un período determinado la fecundidad del país y la forma del reinado* (Blázquez, J. M. 1983, 298). También en los relatos sobre la diosa Macha irlandesa, que con frecuencia se presenta bajo el aspecto de una vieja repulsiva, pervive la antigua creencia en la existencia de una Diosa Madre entre los celtas. Cuando el hombre ante el que se aparece accede a darle un beso o a casarse con ella, se transforma en una joven hermosa que se casa con él y le confiere la soberanía. Estas diosas celtas, con sus múltiples funciones relacionadas con la fecundidad, la riqueza, la guerra y la muerte, se encuentran también entre los germanos; lo que nos remite a un viejo origen indoeuropeo con el que se mezclaron *influjos mediterráneos* (Blázquez, J. M. 1983, 299). En las descripciones de las diosas célticas que se conservan en la antigua literatura irlandesa se ve claramente la pervivencia de los atributos de las Diosas Madres (Alberro, M. 2000). En Sardiñeiro, cerca de Finisterre, apareció un ara romana dedicada a la Madre de los Dioses; testimonio evidente de que también en esa zona tan cercana a Carnota había un culto a una divinidad femenina relacionada con la fecundidad.

Para intentar descubrir en la Galicia de la Edad del Bronce la existencia del concepto de madre como imagen femenina de una divinidad superior, a la que hacer responsable de la fecundidad humana, podemos seguir el camino de investigación que nos ofrece la etnografía. Todos los seres humanos llevamos en nuestra mente el recuerdo infantil de la madre nutricia y protectora a la que debemos no sólo nuestra existencia, sino todos los cuidados que nos prodigó hasta que fuimos capaces de valernos por nosotros mismos. Estas experiencias vitales dejaron en el hombre primitivo la imagen de un mundo que funcionaba gracias a la íntima relación entre dos realidades femeninas contrapuestas pero complementarias: primero, las necesidades vitales del ser humano no podían ser satisfechas sin la existencia de una madre y, en segundo lugar, tampoco el hombre adulto podía resolver por sí solo las dificultades que se le planteaban cuando las fuerzas de la naturaleza le negaban el sol o llovía que necesitaba para sus cultivos y ganados. El descubrimiento de la inferioridad del ser humano en ese mundo tan hostil en el que vivía, le hizo imaginar que existían seres superiores con características humanas como la suyas, pero con poder para controlar aspectos de la



*Fig. 2.- El conjunto de grabados rupestres de As Laxiñas, cerca del Outeiro do Filladuiro. Al fondo, en el valle, el castro de Mallou. Foto de Alfredo Erias.*

naturaleza que a él le estaban vedados. Para conseguir su ayuda podía comportarse como un niño hace con su madre, es decir, por medio de súplicas y de oraciones, e incluso propiciándolos con ofrendas y manifestaciones de diversos tipos. Nacieron así ininidad de mitos con los que el hombre intentó explicar el origen de los fenómenos naturales y las causas de los acontecimientos vitales: como las enfermedades y la muerte para los que no tenía otra explicación que su atribución al designio de los dioses; benéficos unos, y malignos otros, dependiendo estas clasificaciones de su comportamiento con el ser humano. Y una de esas divinidades cuya existencia imaginó el hombre primitivo, tenía que ser necesariamente femenina: una mujer con características biológicas y psicológicas humanas, pero dotada de poder para influir no sólo en la vida de las personas, sino también en la de todos los demás seres de la naturaleza. En la etapa más primitiva de estos conceptos en la imaginación del hombre, la representación gráfica de la Diosa era muy esquemática; se prestaba más atención al símbolo de su condición femenina que a su imagen de mujer; y así se explica la existencia de grabados y pinturas rupestres en los que el triángulo sexual es la primera muestra gráfica que nos queda del deseo humano de perpetuación de la vida, de la necesidad de tener descendencia en un mundo en el que la mortalidad infantil, y también la de los adultos, era muy elevada. Al mismo tiempo que la Diosa era responsable de la vida en general, lo era también de la muerte porque en la mentalidad primitiva la duración de la vida dependía de su voluntad, de ahí que con la desaparición del ser humano del mundo terrenal se imaginara su traslado a otra dimensión: la Diosa se lo llevaba al Más Allá. Si la Diosa de la vida era

responsable de los nacimientos, de la fecundidad de la naturaleza en general, también lo era del destino de la vida. De ahí la dualidad de atributos que poseen las Diosas-Madres como diosas de la vida y de la muerte. Estos conceptos sobre las diosas de la naturaleza se encuentran en muchas culturas. Artemidoro cuenta que cerca de Britannia había una isla en la que los celtas veneraban a Demeter y a Core como se hacía en Samotracia (Mar Egeo) (Estrabón, 4.4.6). Demeter era una diosa muy antigua protectora de las cosechas. Su hija Core, también llamada Persefone, fue raptada por Hades y se pasaba parte del año en el Infierno. Retornaba a la superficie de la Tierra con la primavera; de ahí que esas diosas recibieran cultos para favorecer la fertilidad y el renacer de la naturaleza (Freeman, Ph. 2006, 147).

El hombre de la Prehistoria vivía en una estructura espacial constituida por el mundo celeste, el mundo terrenal en el que habitaba, y el mundo subterráneo o interior de la Tierra en el que imaginaba que también vivían determinados seres. De la Tierra veía surgir los frutos con los que se alimentaban los seres vivos. De ella brotaban las aguas de los ríos y de las fuentes que regaban los cultivos de los campos. A las Diosas Madres se les rendían cultos dedicados a favorecer la fertilidad, la abundancia y la salud; y es importante señalar el hecho de que fueran adoradas en lugares relacionados con las fuentes y los manantiales (Olivares Pedreño, J. C. 2002, 255). Y cuando el agua faltaba y la naturaleza sufría las consecuencias de la sequía, se recurría a la Diosa Madre o al dios del Cielo con súplicas y ritos para que la Tierra no dejara de ser fecunda. En dos espacios de esta cosmovisión se localizaban los paraísos o lugares míticos a los que iban los muertos: en el espacio celeste donde estaban los astros y en el mundo subterráneo en el que también veían penetrar todas las noches a los astros y surgir al día siguiente. De esta manera se reconocían dos direcciones muy significativas: la que estaba por encima de sus cabezas y la que estaba bajo sus pies. Y al descubrir que el Sol y la Luna tenían sus ortos y sus ocasos en determinados puntos del horizonte, el hombre primitivo fue capaz de confeccionar un calendario, resaltando principalmente los equinoccios y los solsticios, que tanto influirían posteriormente para fijar las fechas de sus ritos e incluso la orientación de sus enterramientos.

La idea de que el Cielo y la Tierra son los dioses principales del Universo, así como su relación conyugal, nació precisamente de la observación que hizo el hombre al descubrir que la lluvia y la luz que proceden del Cielo fertilizan la Tierra y, como consecuencia, ésta se cubre de vegetación y da sus frutos; de ahí que estos conceptos hayan sido la fuente de inspiración en la aparición de los mitos de muchas culturas sobre los principales dioses del Universo (Ramos, M. G. 1928, 40). Hesíodo (s. VIII a. de C.) describe en su «Teogonía» a la Tierra como una deidad generadora existente desde el inicio de los tiempos (Nodar Fernández, V. R. 2002, 336). En las antiguas culturas pastoriles europeas ha existido la creencia en un «dios del cielo, del cual quedan vestigios en el folklore y en la lengua vasca (Caro Baroja, J. 1980, 15). En vasco tanto el Sol como la Luna son femeninos; en algunas creencias populares se le llama «abuela Sol» y se dice que al ponerse se va con su madre. Según Baroja, esto es un dato de gran interés pues de acuerdo con el viejo modo de pensar, el Sol sale del seno de la Tierra y al desaparecer vuelve a ella otra vez. La madre del Sol es, en consecuencia, la Tierra (Caro Baroja, J. 1980, 40). Igualmente en el folklore vasco se dice que la Tierra es la madre de la Luna (Barandiarán, J. M. 1972 (2), I, 388), que en vasco se llama «Ilargi» que significa luz de los muertos, por eso en las creencias vascas se dice que *la luz de la Luna alumbra a las almas de los difuntos* (Ortiz-Osés, A. 2007, 28, 53). En la mitología vasca el Cielo es también *el que fecunda a la Madre Tierra con sus lluvias benéficas o bien*

*remueve y renueva con sus rayos, pedriscos y tormentas* (Ortiz-Osés, A. 2007, 28). El matrimonio cósmico entre el Cielo y la Tierra es un mito cosmogónico de amplia difusión (Eliade, M. 1999, 199), como lo es también el matrimonio entre el Sol y la Luna, creencia que aún se mantenía en Galicia a principios del siglo XIX (Howes, H. W. 1929, 54), y mencionada también en el siglo XIII por Alfonso el Sabio en su «Setenario» (Ley XXV) cuando dice: *...y por ende algunos de los gentiles llamaron a la luna mujer del sol. Y cuando era llena, decían que estaba preñada.*

En diversos testimonios de la cultura tradicional de los países europeos se observa el antiguo concepto indoeuropeo del agua que surge de la tierra como la manifestación femenina de una Diosa Madre, así como la creencia de que el agua celeste es producto de una divinidad masculina del Cielo: Júpiter en la tradición clásica o Yahve en las antiguas creencias de Israel, es decir, un dios del Cielo y de las tormentas, un dios creador todopoderoso, cuyo «semén» revitalizador es la lluvia que viene del cielo (Eliade, M. 1974, 122, 124). En el siglo XIX en algunas aldeas de Galicia todavía le rendían culto a ese Dios del Cielo que, aunque cristianizado, le seguían dejando ofrendas de pan en los alfeizares de las ventanas cuando la tormenta

amenazaba con destruir las cosechas (Howes, H. W. 1929, IV, 387). En esas antiguas creencias el agua del Cielo es el elemento activo y la Tierra el pasivo. La idea debió de surgir simplemente de la observación de los fenómenos atmosféricos, determinantes de los comportamientos biológicos de la vegetación y de los animales (Espíritu Santo, M. 1988, 16). En la columna Aureliana, obra del año 176, que se conserva en la Piazza Colonna de Roma, se representa al dios del Cielo, un Júpiter alado con aspecto de anciano majestuoso de largas barbas, del cual descende la lluvia (Perea Yébenes, S. 2002. Alonso Romero, F. 2006, 65). En el siglo IV d. C. en el Noroeste de Hispania se creía que la lluvia era el resultado del encuentro amoroso de dos espíritus divinos. Esta creencia aparece en el «Conmonitorio» de Orosio a Agustín al hablar de los errores que se le atribuían a Prisciliano (Sáenz de Argandoña, 1990, 333. Alonso Romero F. 2006, 64). Los antiguos habitantes que vivían en la aldea de Fieiro, en el monte Pindo (Carnota, A Coruña) creían que Dios había mandado el Diluvio a la Tierra porque ésta era infecunda, y al enviar esas lluvias torrenciales pronunció la siguiente contundente sentencia:



Fig. 3.- El petroglifo del Outeiro do Filladuiro.  
Dibujo de Miguel Pérez Dieste.

*¡Date Terra!*  
*Y todo cuanto darás,*  
*todo comerás* (Alonso Romero, F. 1983, 253).

La cristianización de esa antigua divinidad celeste responsable de la lluvia, se observa también en el rito de fertilidad que realizaban los jóvenes del pueblo de Barrado, en las Hurdes, que vertían sobre la tierra el agua que recogían en la noche de San Juan bajo la creencia de que fecundaba la tierra y producía efectos benéficos sobre las personas (Flores del Manzano, F. 1998, 61). Creencia que tiene un equivalente en el rito que realizaban los campesinos de Corgarff, en Escocia, de derramar leche el primer día de abril sobre dos lugares determinados de los campos con el fin de que los habitantes del mundo de ultratumba no le hicieran daño ni al ganado ni a los establos (Davidson, T. D. 1955, 22). Para obtener de los antepasados algún beneficio, como el hallar alguna res perdida, los campesinos de Motrico (País Vasco) encendían velas o depositaban comestibles en los alfeizares de las ventanas (Barandiarán, J. M. 1980, 41). También en el mundo romano se ofrecían alimentos a los seres del otro mundo para aplacar el hambre. Sobre todo líquidos, porque se creía que los muertos tenían mucha sed. *Para saciarla se les libaba, derramando sobre un orificio practicado previamente sobre la tierra, sangre de las víctimas inmoladas, leche, miel – o el «melikratón», que es la mezcla de ambas – y sobre todo vino, que es el sucedáneo de la sangre en muchas ocasiones* (Baena del Alcázar, L. 2002, 227-228).

En el siglo XIX en la isla de Seil, en Escocia, las campesinas más jóvenes subían cada primavera hasta lo alto de una colina para derramar leche sobre una gran cazoleta destinada a los seres del otro mundo. Si no lo hacían así, corrían el riesgo de que en el otoño disminuyeran la leche y los alimentos (Morris, R. W. B. 1979, 20). A principios del siglo XVIII en las islas Hébridas los isleños derramaban un poco de leche de vaca sobre determinadas piedras para propiciar a un ser imaginario que llamaban Brownie (Martin, M. 1716, 110). En el siglo VI d. C. Gregorio de Tours cuenta que los campesinos de las cercanías de Dijon (Francia) solían verter vino y sidra en las depresiones rocosas que, según la creencia popular, eran las marcas que habían dejado los pies de San Benigno de Dijon al ser martirizado con plomo fundido que sus verdugos derramaron sobre ellos. Dichas bebidas eran después utilizadas para enjugar los ojos de los devotos que padecían alguna enfermedad (Gregory of Tours, 1988, I, 50). En Corbillón (A Merca, Ourense) hay una piedra con cazoletas, llamada «a peneda da Nosa Señora», a ella acuden los devotos para celebrar ritos de curación y de fecundidad con el agua de dichas cazoletas. Y sobre la roca dejan ropas de niños, prendas de mujer y también monedas. (Pereira Poza, A. 2001, 36). En Niederbronn, en Vosgos (Francia) las mujeres que deseaban tener hijos iban por la noche hasta las rocas en las que había cazoletas y después de salpicar las rocas con agua dejaban una ofrenda en una de las cazoletas. En Lötschental, en el Canton suizo de Valais, a las cazoletas las llamaban *Papatollen*, que quiere decir «hueco de comida». Hasta el siglo XX tenían la costumbre de hacer una mezcla con agua y harina e introducirla en las cazoletas como ofrenda a los espíritus de la naturaleza y a los muertos. En la zona alpina de Basodino (Canton Ticino) dejaban ofrendas en las cazoletas para que el espíritu de la montaña fuera benévolo (Streit, J. 1984, 49). En el monte Castelo, del municipio de Viveiro (Lugo) hay una capilla adosada a una gran roca granítica dedicada a San Martín. Sobre esa roca hay varias cazoletas en las que se conserva el agua de la lluvia. El día de la romería, que antiguamente se celebraba el lunes de Pascua de Pentecostés, acudían los romeros para mojarse los

oídos, ojos y cabeza con el agua de esas cazoletas debido a las propiedades curativas que le atribuían (Novo Guizán, J. M. y Martínez Arias, L. 1987). También en algunas localidades de La Creuse y en Finistère (Francia) la gente solía beber el agua depositada en determinadas cazoletas naturales de las rocas a las que les atribuían propiedades curativas. Y en épocas de sequía se dejaban ofrendas para que lloviera; con ese mismo fin, vertían agua bendita y la revolvían con un palo al mismo tiempo que pronunciaban unas oraciones (Sébillot, P. 1902, 100, 103). Este rito hídrico era muy antiguo pues ya en el «Malleus Maleficarum», libro del siglo XV contra la brujería, se acusa



*Fig. 4.- El arqueólogo Luis Monteagudo García señalando los rasgos llamativos del petroglifo en compañía de Miguel Pérez Dieste y Alfredo Erias Martínez, en primer plano.*

a las brujas alemanas de producir lluvias y granizadas echando agua en un agujero y revolviéndola (II, 338, 512). Creo que en el dicho tradicional «bailarle el agua a uno», que tiene el significado de «adular a alguien con fines interesados, con diligencia y agasajo» (Iribarren, J. M. 1994, 89), quedó constancia de esta vieja práctica propiciatoria.

En Glenlyon (Escocia) los campesinos decían que San Adamnan había conseguido terminar con el avance de una plaga que estaba afectando a la población, con el simple hecho de hacer una cazoleta en una roca para capturar en ella a ese mal y evitar así que siguiera causando daño (Mackenzie, J. B. 1899, 334).

El agua del Cielo al caer en la Tierra no sólo la hace fecunda, sino que es causa de que de su interior surjan los manantiales y las fuentes, de ahí su advocación a las ninfas y otras divinidades acuáticas femeninas y el culto a las fuentes, que pervive en nuestros días en su gran mayoría bajo la advocación de una Virgen (Alonso Romero, 2006). Fruto de esos antiguos cultos es también toda una serie de personajes imaginarios, de «mouras» galaicas, de «xanas» asturianas y de otros seres femeninos del folklore europeo relacionado con las fuentes, cuyas características son una herencia común de antiguas divinidades europeas femeninas que suelen estar en los acuíferos a la espera del ser humano que las desencante, como diosas célticas de la soberanía deseosas de matrimonio.

En la parte central del petroglifo de «Filladiuro» hay un receptáculo enmarcado por una serie de líneas que lo rodean de forma laberíntica, parece representar el seno materno envolviendo y protegiendo al producto de la concepción mágica o milagrosa que se espera obtener de la Madre con las ofrendas propiciatorias que se han depositado sobre ese seno, en esa matriz nutricia fecundada por el dios del Cielo que hace que de la Madre Tierra broten las aguas subterráneas que alimentan las fuentes y los ríos. Ese centro laberíntico representado simbólicamente sobre la roca, sobre un producto de la Madre-Tierra, no lo eligieron aleatoriamente, sino siendo conscientes de que la roca es hija también de la Tierra. De ahí que su superficie pétreo sea utilizada para propiciarla, uniendo así en esa comunión de magia simpática, de relación de semejantes, a la Madre con su hija: la roca, que también surge de las profundidades de la Tierra como el agua que brota de las minas subterráneas.

A la concepción de este planteamiento, de esta interpretación, nos conducen las creencias populares gallegas sobre las piedras. Incluso a las imágenes de santos de piedra se les atribuía antiguamente en Galicia más poder milagroso que a las de madera (Howes, H. W. 1929, 55). Pero también los pastores de la montaña asturiana creían en el poder milagroso de determinadas «piedras santas» a las que invocaban para que desviarán las tormentas y los rayos no hicieran daño a sus ganados (Concepción Suárez, J. 2002, 70). Hace ya casi treinta años, cuando comenzamos a recoger el folklore del monte Pindo (Carnota. Coruña), se creía todavía en las aldeas cercanas que las piedras crecían y aumentaban de tamaño de un año para otro, y a los enfermos desahuciados se los llevaban a la cima rocosa de dicho monte con la esperanza de que su contacto con el duro suelo les devolviera la salud. A su cumbre solían subir también los casados estériles e infecundos con el fin de tener sucesión, como nos cuenta el Padre Sarmiento cuando pasó por sus cercanías en el año 1745 (Sarmiento, Fr. Martín, 1975, 82. Alonso Romero, F. 1983). En el condado de Suffolk (Inglaterra) todavía en el siglo XIX los campesinos creían que las piedras poseían vida propia, que crecían con el paso del tiempo y que incluso tenían una reproducción natural (Bord, J. and C. 1976, 155). En Portugal también se recurría a determinadas piedras en busca de sus poderes fertilizantes y porque se creía también que ayudaban a dar a luz. La siguiente cantiga popular de Guimarães así nos lo recuerda:

*Venho a esta penha  
para que fillos tenha.  
ou rapaz ou rapariga  
que me saia da barriga.* (Taboada Chivite, 1980, 162).

En Extremadura, cuyo folklore tiene grandes semejanzas con el gallego, los matrimonios infecundos de Casar de Cáceres acudían a yacer sobre la «Lancha de Valdejuán, una piedra plana de grandes dimensiones. Acto seguido la mujer hacía oscilar un peñasco que había en el centro de la lancha. Eso era suficiente para que *la hembra alcanzara la fecundidad* (Domínguez Moreno, J. M, 1984, 137).

En el folklore de Irlanda, Bretaña y Galicia encontramos diversos testimonios sobre los poderes fertilizantes atribuidos a determinadas piedras, e incluso de prácticas matrimoniales tendentes a conseguir descendencia realizadas sobre enterramientos o en las llamadas «camas de santos» (Rees, A. and Rees, B. 1976. Bord, J. and C. 1982. Alonso Romero, F. 2004). En el Cabo Finisterre, hasta hace muy pocos años, se seguían celebrando encuentros amorosos sobre el sarcófago de la capilla de San Guillermo; tradición popular que ya había mencionado el Padre Sarmiento en 1745.

Los ritos que hasta hace poco efectuaban las parejas estériles sobre las duras rocas de la Madre-Tierra, no son fáciles de comprender si no averiguamos sus orígenes. Las rocas



Fig. 5.- Petroglifo de Pedra redonda en el monte Churumel (Carballedo. Pontevedra).

sobre las que se acostaban los matrimonios suelen encontrarse en lo alto de los montes, como la famosa «cama» que existe en el «Croagh Patrick», la montaña sagrada de Irlanda, hasta donde subían las parejas con el fin de pasar una noche en ella (Bord, J. and C, 1982, 38). La dura piedra, la roca granítica que es la parte esencial de esas prácticas de fertilidad debe estar en lo alto de una montaña, cerca del Cielo, del éter nutricio del que se espera la lluvia fertilizante. San Jerónimo, en una de sus cartas acusó a Prisciliano y a sus seguidores de realizar ritos de fecundidad con mujeres mientras cantaban los siguientes versos de Virgilio:

*Entonces Eter, padre omnipotente,  
entre lluvias fecundas baja al seno  
de la alegre consorte y, con abrazo inmenso,  
inmenso él, crecer hace todo germen* (Virg.  
*Georg.*2. 325 ss. San Jerónimo, 1963), 739).



Fig. 6.- *Idoliforme femenino del petroglifo portugués de Bouça do Colado (Parada-Lindoso).* (Baptista, A. M. 1981).

El hecho de que se pensara que los seres humanos nacían de la Tierra es una creencia universal. En cada país europeo existen creencias tradicionales sobre las fuentes o los peñascos que «traen» a los niños: son los *Kinderbrunner*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen* (Dieterich, 1905, 19 y ss. 126 y ss. Eliade, M. 1999, 190-191). En Suiza a las rocas que tenían «coviñas» se las conocía con el nombre de «rocas de los bebés» porque se decía que los recién nacidos procedían de dichas rocas. Cerca de Schlos Rothburg, en el cantón de Vaud, se destruyó a principios del siglo XX una de esas características rocas (Astley, D. 1911, 97). Son muchas las creencias que describen los embarazos que consiguen las madres al ponerse en contacto con determinadas rocas, en espera de que el alma de un niño que se alberga en la piedra y que *hasta entonces vivía una especie de existencia embrionaria en el seno de su verdadera Madre-Tierra*, se encarna en el seno de la mujer que espera concebir. Deucalión tiraba los «huesos de su madre» por encima de los hombros para repoblar el mundo. Estos «huesos» eran piedras y al sembrar piedras Deucalión estaba engendrando la humanidad (Eliade, M. 1999, 191). Que en el interior de las rocas habitaban seres nos lo recuerda también el folklore de Cantabria, pues se creía que antes de la llegada del fin del mundo se producirán una serie de señales premonitorias, entre ellas, que *saldrán quejidos angustiosos de las peñas, los árboles y las cuevas*. (Llano, M. 1968, II, 567).

En el norte de Albania se hacían, igual que en Galicia, «amilladoiros» o montones de piedras que se formaban generalmente al borde de los caminos. Por cada fallecido se depositaba una piedra pues se decía que en ella podía descansar el alma (Elsie, R. 2001, 113). En el Pirineo español los caminantes que pasaban por el lugar donde había ocurrido alguna muerte, cogían una piedra, la besaban y la dejaban en el lugar del suceso. Según las creencias primitivas, en cada piedra había un espíritu y al amontonar piedras encima de una sepultura se calmaban las ansias de los difuntos que buscaban compañía de nuevos muertos; así la piedra ofrecida por los viandantes servía a la vez de plegaria y de sacrificio. Los bretones franceses efectuaban la misma costumbre (Violant i Simorra 1989, 498-499). En

algunas romerías gallegas era costumbre que la mujer que deseara casarse o quedarse embarazada, tirara una piedra al tejado de la capilla donde se celebraba la romería. Creencia que es una cristianización de la práctica que se realizaba en las llamadas «Piedras de las Ánimas», sobre las que se lanzaban piedras con fines oraculares y de fertilidad relacionados con el mundo de los muertos, cuya protección se buscaba, evitándose con esa ofrenda que hicieran daño a los humanos que andaban por lugares agrestes y apartados de los poblados; como en el llamado «Canto de los Responsos» de Ulaca (Ávila), así como también en los «amilladoiros». Rito de claro origen céltico, según demuestra Almagro en un documentado estudio sobre el origen y pervivencia de esta práctica en el mundo céltico, de la cual se conocen todavía diversos testimonios en diferentes lugares de la antigua Celtiberia (Almagro-Gorbea, M. 2006), como en la «Peña de las Ánimas», en Carbellino (Sayago, Zamora), en donde todo caminante que no deseara tener un mal encuentro con las ánimas debía rezar un padrenuestro por las ánimas y echar una piedra encima de esa Peña (Panero, J. A. 2005, 135). En ese mismo lugar de Carbellino también se realizaban antiguamente ritos de fertilidad relacionados con las piedras hincadas e incluso en determinados cruceros de los caminos (Carnero Felipe, R. M. 1991, II, 144).

En el pueblo de Trascastro, en León, al lado de una fuente y en el Camino Real, hay una piedra llamada «Peña de la Fortuna» porque el caminante al pasar suele tirarle una piedra, y si se queda en lo alto se supone que el viaje será feliz. Y en la Redonda (Salamanca) está la «Peña del Perdón» donde se realiza un rito semejante creyendo que así se perdona un pecado (Morán Bardón, C. 1990, 296). En el camino a la ermita de las Majadas Viejas (La Alberca, Salamanca) los caminantes solían tirar una piedra en un «amilladoiro» al tiempo que rezaban una oración por los difuntos de la familia (Domínguez Moreno, J. M. 1991, 148). Antiguamente se llevaba también a los niños a la «Peña del Perdón» y se les propinaba a manera de rito iniciático un coscorrón contra la peña para que adquirieran conocimiento (Benito del Rey *et al.* 1992, 92). Interesante tradición que, sin duda, tiene que ver con la creencia en el espíritu que se supone habita en el interior de la roca, y que nos trae a la memoria el rito que todavía se efectúa en el «Santo dos Croques» de la catedral de Santiago de Compostela, en donde los devotos se golpean la frente contra la imagen pétreo del sabio Maestro Mateo con el fin de adquirir su inteligencia. En Trie (Oise, Francia) a los niños recién nacidos los depositaban sobre la losa superior de un dolmen para que adquirieran fortaleza y buena salud (Sébillot, P. 1902, 87). Lo que nos permite ver cómo en todas estas prácticas pervivía la antigua relación entre el mundo de los vivos y el de los muertos, heredera de la dualidad de atributos que tenían las divinidades de vida y muerte.

Se decía que en interior de la iglesia de San Miguel de Aralar, en el País Vasco, había una losa sobre la que se solían colocar las mujeres para oír misa porque creían que dicha piedra les confería la facultad para tener hijos (Satrústegui, J. M. 1977, IX, 332). En diferentes pueblos a lo largo de la cordillera de los Vosgos, que se extiende desde Belfort (Francia) alcanzando la Baviera renana, se creía en el siglo XIX que los niños nacían con las almas de sus antepasados. Pero esta creencia no se limitaba a esa región, sino que en Suiza y en Alemania se suponía que las almas de los antepasados se ocultaban en las piedras horadadas en espera de su reencarnación (Gélis, J. 1991, 39).

Antiguamente se creía en Bretaña y también en otras regiones de Francia, que en el interior de las rocas con formas extrañas vivían seres sobrenaturales. El contacto con dichas rocas confería determinados poderes beneficiosos, la mayoría de las veces relacionados con la fecundidad. Las jóvenes se dejaban resbalar sobre las llamadas «rocas

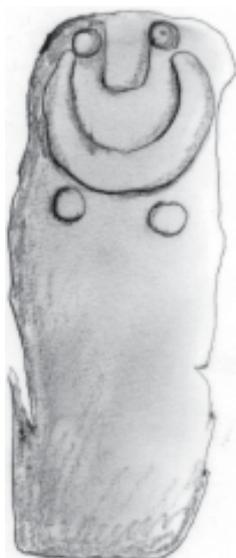


Fig. 7.- Estatua-menhir descubierta en los alrededores de Évora (Portugal).



Fig. 8.- Una de las tres figuras rectangulares o ídolo-cilindro del petroglifo Pedra das Ferraduras, en Fentans (Cotobade. Pontevedra).



Fig. 9.- Estatua-menhir de Laniscar (Finistère. Bretaña).

para deslizarse», llamadas en Galicia «pedras escorregadoiras», a las que atribuían la facultad de garantizarles el matrimonio en el plazo máximo de un año. A modo de ofrenda, dejaban después sobre esas rocas una cinta o una prenda de ropa. Una práctica semejante se realizaba sobre el enorme menhir de Locmariaker, en Morbihan, que se encuentra en el suelo partido en cuatro trozos. Sébillot recogió a finales del siglo XIX varios ejemplos de la práctica tradicional del contacto con las rocas o con los monumentos megalíticos para tener descendencia. En Carnac la joven que deseaba tener novio se desnudaba y frotaba su ombligo contra un menhir. Lo mismo se hacía en el menhir de Plouarzel, en Finistère, aunque en este caso el rito lo efectuaban igualmente la mujer y el marido. A finales del siglo XVIII las mujeres de Locronan (Finistère), que no tenían hijos, se frotaban contra unas rocas en las que había dos surcos que atribuían al paso del carro de San Ronan (Sébillot, P. 1902, 78 y ss.). En el castro de Cabañas (NE de Pontedeume, A Coruña) hay un marco-menhir en el que hasta mediados del siglo pasado las mujeres estériles rozaban su vientre para tener hijos (Monteagudo, L. 1985, 107, 2003,36), igual que en el miliario, lleno de cruces y de «coviñas», que se encuentra en Santiaguíño das Antas (Mos. Pontevedra) al que las mujeres le atribuían propiedades fertilizantes. Y en la capilla de San Paio de Vilacoba (Betanzos) había un ara romana dedicada a Júpiter, (conservada ahora en el Ayuntamiento de Cesuras, A Coruña), a la que se acercaban las mujeres para efectuar ritos curativos y también de fertilidad femenina (Erias Martínez, A. 1984. Pereira Menaut, 1991, 171). Todas estas creencias y prácticas relacionadas con las piedras y las almas se mantuvieron en la mayoría de los países del área atlántica europea hasta el siglo XX, y es posible que algunas todavía pervivan.

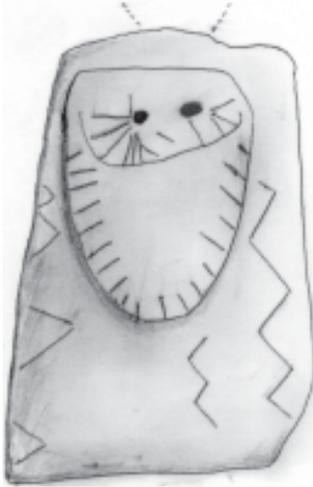


Fig. 10.- Ídolo placa femenino de A Carballeira (Ponte Caldelas. Pontevedra).



Fig. 11.- Ídolo de Cambrocino (Cáceres).



Fig. 12.- Ídolo de piedra procedente de Paredes de Abajo (Castro de Rey. Paradela. Lugo).

#### LA REPRESENTACIÓN DE LA DIOSA EN LA ICONOGRAFÍA PREHISTÓRICA

Para saber qué aspecto debía tener esa divinidad femenina, esa Diosa majestuosa, podemos recurrir a las imágenes que realizaron otras culturas europeas ya desde el Paleolítico. Los factores psicológicos que motivaron su aparición en diferentes pueblos fueron probablemente los mismos, ya que la idea de la madre como fuente y sustento de la vida es común en la mentalidad de todos los seres humanos; así como también la existencia de un padre fecundador, de un dios supremo del Cielo. Pero en Galicia los grabados rupestres de figuras humanas al igual que los antropomorfos, que suelen ser de mayor tamaño, son muy escasos (Costas Goberna, F. J. *et al.* 1993, 126), y hay que recurrir a la imaginación para ver en ellos rasgos humanos, como sucede con el petroglifo de «Pedra redonda» en el monte Churumel (Carballedo, Pontevedra). (Fig.5). Más fácil de interpretar resulta el ídoliforme femenino grabado en el centro del gran petroglifo de Bouça do Colado (Parada-Lindoso. N. de Portugal) (Fig. 6) en torno al cual se encuentran varios círculos concéntricos y «coviñas» semejantes a los que se ven en otros petroglifos del área atlántica europea. Dicho ídolo muestra de forma muy esquemática dos pechos marcados con un círculo y una «coviña», y un triángulo sexual; lo cual, en opinión de su investigador, sugiere la pervivencia en la Edad del Bronce de un culto neolítico a la Diosa-Madre. En la aldea de Ermida, a sólo dos kilómetros de este petroglifo, se encontró una estatua-menhir, probablemente femenina debido a los dos pechos que muestra. Una de las hipótesis apuntadas sobre el significado de este tipo de estatuas-menhir, sugiere la posibilidad de que fueran *representações de deusas ligadas a cultos de fecundidade ou agrícolas* (Baptista, A. 1985, 40; 1981). Las estatuas-menhires de finales del Neolítico descubiertas en los alrededores de Évora (Portugal), muestran pechos femeninos y la luna bajo el rostro; lo que permite suponer que se trata de divinidades relacionadas con la Luna y, por lo tanto, con la idea de renovación y crecimiento. De ahí su vinculación tanto con la fertilidad humana como con la tierra

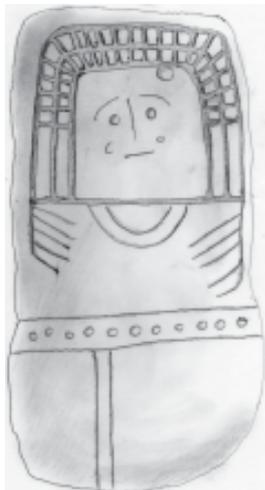


Fig. 13.- Ídolo de Hernán Pérez VI (Cáceres).



Fig. 14.- Ídolo de la estela antropomorfa de la Granja de Toniñuelo (Jerez de los Caballeros, Badajoz).



Fig. 15.- Ídolo de la Edad del Bronce descubierto en Robledillo de Gata (Cáceres). (Sevillano, C. 1974, Fig.1).

(Varela Gomes, M. 1997, 275-278) (Fig.7). En el petroglifo denominado «Pedra das Ferraduras» (Fentans, Cotobade, Pontevedra) hay tres figuras rectangulares con dos semicírculos en la parte superior que parecen la estilización de una estatua-menhir con el símbolo lunar (Fig. 8). Algunos arqueólogos ven en estas figuras una relación con ritos funerarios (De la Peña Santos, A. *et al.* 2005, 106). Sin embargo, ese supuesto símbolo lunar parece más bien un collar en las estatuas-menhir y en las estelas antropomorfas francesas (Fig. 9). Ese collar aparece también en la placa femenina de A Carballeira (Ponte Caldelas, Pontevedra) (Fig. 10), que tiene paralelos con el mundo megalítico del Alentejo y con el sur de Francia, y que se suma a las Peña Tú, Tabuyo, etc. *Estas evidencias nos permiten afirmar la presencia de representaciones antropomorfas de estilo alentejano en el Norte Peninsular, confirmando una interacción constante entre el megalitismo del Norte y del Sur, desde los momentos más antiguos de estas figuraciones, en la primera parte del IV milenio a. C., hasta las más recientes, II milenio a. C.* (Bueno Ramírez, P. *et al.* 2003, 59). Las estelas femeninas de finales de la Edad del Bronce muestran peinados muy elaborados además de collares, lo que podría interpretarse como un deseo de mostrar un rango elevado. Estas estelas se han encontrado en Salamanca, Cáceres, Badajoz y Ciudad Real (Gibson, C. 2000, 85). (Fig. 11). También en Galicia se han encontrado petroglifos con representaciones de figuras cuadrangulares como el ídolo de piedra procedente de Paredes de Abajo (Castro de Rey, Paradela, Lugo) (Fig. 12), parecido al ídolo de Hernán Pérez VI (Cáceres) (Fig. 13) que también lleva un collar. Algunos autores piensan que podrían ser figuras esquemáticas de guerreros por el hecho de que en algunas se grabaron puñales, como en Peña Tú, en la de Sejos II en Cantabria o en la de Tabuyo del Monte (León) con una alabarda y un puñal a ambos lados respectivamente de la figura cuadrangular (Fábregas Valcarce, *et al.* 2007, 40). Lo que permite situar esta pieza dentro de una etapa temprana del Bronce Antiguo (Bueno Ramírez, P. 1983, 155). Sin embargo, Gómez-Tabanera ve en la figura asturiana de Peña Tú una posible representación de una divinidad celeste, *como faz oculada o como firmamento*, meta de un

simbólico receptáculo final del difunto o del iniciado, según determinadas creencias sobre las cuales solamente se pueden hacer suposiciones (Gómez-Tabanera, 1983), como también la de suponer que estos ídolos y los ídolos placa, muestran un simbolismo astronómico representado en su decoración geométrica, que servía para llevar un cómputo de las lunaciones (Rebullida Conesa, A. 2000, 123). Peña Tú tiene paralelos con el ídolo-estela de Granja de Toniñuelo (Jerez de los Caballeros, Badajoz) (Fig. 14), probablemente del Calcolítico (Bueno Ramírez, P. et al. 1997) y con el ídolo del Bronce Final de Robledillo de Gata (Cáceres) (Sevillano San José, M<sup>a</sup>. C. 1974, 149). (Fig. 15). Las estatuas-menhires bretonas del Neolítico Final muestran también rasgos femeninos muy esquemáticos (Le Roux, C.T. 1998). (Fig. 16). No hay duda de que a finales del Neolítico existió un culto en el occidente de Europa a una figura que se representaba con rasgos femeninos, que para algunos es un testimonio de la existencia de una antigua Diosa-Madre, pero lo cierto es que sus atributos como tal diosa no se pueden precisar con seguridad (Shee Twohig, E. 1998, 179).

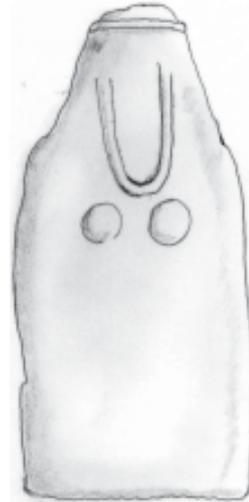


Fig. 16.- Estatua menhir de Câtel (Isla de Guernesey).

Los antropomorfos incompletos pueden representar divinidades o espíritus *no totalmente materializados* (Varela Gomes, M. 2001, 85), como parecen ser las imágenes de dos idoliformes que se ven en el petroglifo del Monte da Laje, en Valença (Viana do Castelo. Portugal) que, según algunos autores, traen a la memoria los diseños de las estelas antropomórficas y las estatuas-menhires que relacionan el Norte de la Península Ibérica con el Sur de Francia, pasando por el Norte de Italia y la Rumania y llegando hasta las orillas del Mar Negro (Lopes da Silva E. J. et al. 1986, 156). (Fig. 17). Los idoliformes del Monte da Laje se parecen bastante a los del petroglifo de Redondelos (Matamá. Vigo); lo cual no es de extrañar dada su proximidad geográfica (Hidalgo Cuñarro, J. M. 2006). Más incompleto y esquemático es el ídolo de Noceda (León); antropomórfico femenino en una de sus dos caras, y en la otra, que también es una pura abstracción, muestra un rasgo masculino debido al trazo recto vertical que sobresale en la parte inferior, insinuando un falo. Probablemente pertenece al segundo milenio a. C. (Almagro, M. 1971). (Fig. 18).

La imagen de un objeto real no se dibuja siempre reflejando fielmente la realidad, como si fuera una fotografía, y mucho menos cuando, como en el diseño de Filladuiro, se muestra la representación abstracta de un ser que consideramos que es una mujer, o una divinidad femenina, grabada sobre la superficie plana con trazos que nos parecen enigmáticos pero que, sin duda, poseían un significado concreto con los que se pretendió mostrar la visión de un ser al que se le rendía un determinado culto con ofrendas o sacrificios. De ahí esos receptáculos o figuras rectangulares con los que se compuso toda la imagen de esa supuesta mujer, y que parecen adecuados para dejar en ellos variados tipos de ofrendas. Para nuestra mentalidad actual este petroglifo encierra un lenguaje secreto que se escapa a nuestra capacidad de análisis, pero precisamente es ese significado desconocido, esa aparente figura de mujer, la que emite un insinuante atractivo que nos atrae como la hechizante visión de una «moura» galaica: *-¿Qué soy?*, parece decirnos, y su silenciosa pregunta suscita ineludiblemente la necesidad de responderle. Pero, ¿cómo hacerlo? Lo primero que nos sorprende es el nombre mismo de «Filladuiro»; ¿qué significa esta palabra? Cuando se

designa una cosa con una palabra se muestra en nuestra mente el objeto mencionado. Cada cual lo representa según la visión previa que de él haya tenido, y en este caso ese es el nombre que lleva el «outeiro»; los «outeiros», según los estudios realizados por el arqueólogo Monteagudo, eran los montículos en los que los antiguos galaicos solían realizar sus ritos, de ahí otro testimonio más a favor de la posibilidad de que en dicho petroglifo se realizara alguna ceremonia mágica o religiosa determinada. La investigación etimológica nos puede dar una pista sobre dicha ceremonia y, como consecuencia, disponer de un punto de partida más sólido sobre el que fundamentar una hipótesis interpretativa. El profesor Juan José Moralejo, en amable información



Fig. 17.- Idoliformes del petroglifo portugués del Monte da Laje, en Valença (Viana do Castelo). (Lopes da Silva, E. J. y Leite da Cunha, A. M. C. 1986, 153).

personal, me comentó que no ve otro punto de partida para averiguar su significado que la palabra \*Filiatorium; teniendo en cuenta que hay un verbo \*Filiare>Fillar, es decir, «botar renovos as plantas», Por lo tanto, el profesor Moralejo opina que Filladiuro podría ser un fitotopónimo alusivo a la vegetación abundante, maleza, fraga... En consecuencia, y esto es ya sugerencia mía, podría tener relación con los ritos que en ese «outeiro» se realizaran con el fin de propiciar el retorno de la naturaleza cada primavera, o quizá con el otro significado que también tiene la palabra «fillar» en el «Diccionario enciclopédico gallego-castellano»: «fillar» = «prohijar, recibir o adoptar como un hijo al que no tiene padres» (Rodríguez González, 1960, v. Fillar).

#### LA FIGURA DE LA DIOSA EN EL FOLKLORE

En el folklore gallego se conserva la figura de la «moura», es decir, un hada o mujer sobrenatural, (sin nada que ver con las musulmanas), que en las leyendas relacionadas con los monumentos megalíticos se la describe desplazándose por el aire llevando en su cabeza piedras para construir un dolmen, mientras que al mismo tiempo va hilando y dando de mamar a un niño que lleva en brazos (Alonso Romero, F. 1998) o, incluso, llevando comida para todos (Risco, V. 1979, 319). Cuando le apetece, deja caer las piedras que transporta, que al llegar al suelo adoptan la estructura de un dolmen, de un menhir, o simplemente resaltan en el paisaje por su enorme tamaño o forma llamativa. Entre las varias descripciones que se conocen de esa mujer en los países del área atlántica europea, citaré - por su proximidad geográfica al petroglifo de Filladiuro- la que menciona que el dolmen de Parxubeira



Fig. 18.- El ídolo de Noceda (León). (Almagro, M. 1971).

(San Fins de Eirón, Mazaricos) lo construyó una «moura» que llevaba las piedras mientras iba hilando con la rueca y dando de mamar a su hijo (Llinares García, M. 2000, 104). Esa «moura» es una mujer extraordinaria a la que la imaginación popular atribuyó cualidades sobrehumanas, dotándola de una fuerza capaz de realizar varias tareas al mismo tiempo. En algunas leyendas aparece transformada en una vieja, aunque hace las mismas tareas que la «moura» joven, o incluso cristianizada como una Virgen. Varios aspectos de la personalidad de esta «moura» son propios de una divinidad de la naturaleza. Además de su actividad como hilandera, amamanta niños o lleva comida. Y todo eso lo realiza al mismo tiempo que transporta grandes piedras con las que transforma el paisaje (Alonso Romero, F. 2008). Su imagen ha pervivido en el folklore a lo largo de diferentes épocas históricas hasta muy recientemente, no sólo en Galicia, sino en el norte de España, en Francia y en las Islas Británicas. En esta «moura» se ve la pervivencia de una Diosa-Madre pre-indoeuropea, con características muy parecidas a las de la figura de la diosa madre Mari de la mitología vasca; así como también en las numerosas esculturas en las que aparecen mujeres sentadas con frutos de la tierra o niños en sus rodillas. Son las *Matres*, a las que se les rindió culto en la Europa céltica, incluida evidentemente *Gallaecia*, en donde aparecen tanto en la epigrafía como en esculturas, con nombre muy significativos como *Matres Galaicas*, *Matres Brigaecas*, etc. (García Fernández-Abalat, B. 1993, 54). Hay que tener en cuenta que la diosa Madre galaica del período céltico procede de una diosa muy antigua con múltiples aspectos o categorías divinas (Peña Graña, A. 1994, 46). A estas *deae nutrices* se las representa también amamantando a uno o dos niños, y se las considera protectoras del hogar; de ahí que aparecieran en diversas figurillas de arcilla en viviendas, tumbas y templos de la Galia, de Renania, e incluso en Londres, principalmente de los siglos I y II d. de C. (Green, M. 1995, 113). (Fig.19). Es evidente, como nos recuerda Perea Yébenes, que *los dioses indígenas prerromanos de la Península Ibérica carecen de una mitología escrita propia* (2001, 269). Pero no por ello se perdió su culto, que en algunos casos se introdujo en el cristianismo, o incluso pervivió en el folklore. En Galicia es fácil observar en las celebraciones religiosas de las fiestas a la Virgen en el mes de septiembre, la pervivencia de antiguos cultos a una diosa de los frutos de origen indoeuropeo, que después los romanos continuaron venerando bajo el nombre de Cibele, cuya fiesta se celebraba precisamente a principios de ese mes. Por ello es muy probable que el culto a una antigua divinidad maternal facilitara el hecho de que también en la comarca de Finisterre se rindiera culto a la Madre de los Dioses, puesto que en el pueblo de Sardiñeiro (Finisterre) apareció hace años un ara votiva dedicada precisamente a esa diosa, es decir, a Cibele, la cual junto con otras encontradas también en el *conv. Bracaraugustanus*, atestiguan en esa zona la existencia del culto que se rendía a esta diosa de la naturaleza (Pereira Menaut, 1991, 185). Lo mismo sucedió en la Galia en donde el culto a las diosas madres prerromanas se asimiló a Cibele, igual que el que se rendía en la ciudad de Autun (Galia) a la diosa Berecintia, cuya imagen en el siglo III d. de C. todavía se llevaba en procesión por los campos para garantizar la prosperidad de los cultivos (Martínez Maza, C. 2002, 185-188). Desde sus orígenes en el primer milenio antes de Cristo, el culto a Cibele como Gran Madre o simplemente Madre y protectora de la vida, se extendió por el imperio romano llegando hasta el Atlántico (Roller, L. E. 1999, 1, 6). Otra divinidad que también influyó en la conservación del culto a la Madre, fue la diosa Isis, la gran diosa Madre de Egipto que aparece mencionada en los Textos de las Pirámides de la V y VI dinastías (2465- 2150 a. C.). La contemplación de Isis como Diosa Madre se mantuvo durante mucho tiempo y se infiltró en el mundo grecorromano (Hassan, F.

A. 1998, 98). Una de sus imágenes preferidas era la que la representaba amamantando a su hijo Horus (Alvar, J. 2001, 49), que posteriormente influyó en el cristianismo, dando lugar a imágenes de la Virgen ofreciendo el pecho a un bebé: como la «María Lactans» del siglo III que se pintó en un fresco de las catacumbas de Santa Priscila, en Roma. (Warner, M. 1991, 256), así como también en las imágenes de la Virgen de la Leche y de la Natividad (Murray, M. A. 1934, 93).

#### HIPÓTESIS SOBRE EL SIGNIFICADO DE LAS COVIÑAS.

Si realmente existe alguna posibilidad de desentrañar el significado de las *coviñas*, es en el folclore europeo en donde podrían hallarse vestigios de su significado original que nos permitan plantear hipótesis con algún fundamento. La práctica de grabar *coviñas* se efectuaba en Francia ya en el Paleolítico, y en el Neolítico la encontramos en toda la franja atlántica en contextos funerarios, difundándose ampliamente por Europa en la Edad del Bronce (Coimbra, F. 2004, 58).

La sorprendente conservación de determinadas creencias tradicionales entre el campesinado gallego hasta no hace aún muchos años, así como sus paralelos con creencias y tradiciones de otros países del área atlántica europea, nos permite pensar en la antigua existencia de una serie de relaciones atlánticas, fruto de las cuales fueron no sólo ese patrimonio de la cultura espiritual, sino también algunos testimonios arqueológicos, como el hecho de que determinados diseños de petroglifos galaicos se encuentren igualmente en zonas tan remotas como Irlanda o Escocia (Bradley, R. *et al.* 1994, 377): por ejemplo, las llamadas cazoletas o *coviñas*, única palabra gallega admitida ya en el vocabulario arqueológico internacional, y también la infinidad de círculos concéntricos, aislados o en grupos, sobre cuyo significado se han propuesto todo tipo de hipótesis. Sin embargo, continúan siendo uno de los misterios más difíciles de desentrañar, aunque en la malla de ese tejido internacional de petroglifos atlánticos está el origen de algunas creencias religiosas y de mitos sobre los que se fundamentó nuestra cultura actual. También podemos suponer que no hubo relación directa entre comunidades tan distantes y que sus semejanzas se deben a que los chamanes utilizaron sustancias psicotrópicas para realizar esos petroglifos, hipótesis que sostienen algunos investigadores; pero que, por otra parte, no invalidaría el primer presupuesto difusionista debido a la existencia de testimonios arqueológicos sobre las relaciones atlánticas (Vázquez Varela, J. M. 1993, 90. Alonso Romero, F. 1976).



Fig. 19.- Una Dea Nutricia (s. I d. C.) encontrada en Londres. Probablemente procede de la Galia o de la Renania.

Los círculos concéntricos, las espirales, las *coviñas* o cazoletas no fueron grabadas en las rocas por motivos ornamentales, sino obedeciendo a determinadas creencias cuyo significado está implícito en esos grabados rupestres, verdaderos ideogramas que pueden tener multitud de significados, pero que lo más probable es que todos ellos tengan que ver con la necesidad humana de hacer frente a algún riesgo o peligro relacionado con las fuerzas de la naturaleza. Y precisamente por ello relacionados también con el mundo del Más Allá. En algunas estelas funerarias galaico-romanas aparece la Luna con un círculo encima que podría ser el Sol, en cuyo centro hay un pequeño orificio o *coviña*, que podría interpretarse como la representación simbólica del alma que penetra en el Sol tras su paso primero por la Luna. Recordemos que los estoicos creían que el alma tenía forma circular, igual que los astros. El origen remoto de esta escatología astral parece ser que tuvo lugar en Mesopotamia (Cumont, F. 1959, 156; 1966, 69; 1987, 111), que transmitió al mundo occidental la creencia en la naturaleza aérea de las almas, doctrina que los filósofos pitagóricos desarrollaron con su visión de la ascensión de las almas hacia el reino de los astros (Bloch, R. 1977, III, 266). Crisipo (siglo III a. C.) y los estoicos creían que las almas tenían forma esférica o circular, igual que los cuerpos celestes (Crisipo, stoic. Vet. Frag. II, 815. Cumont, F. 1959, 98). Todavía en el folklore vasco pervivía en el siglo pasado la vieja relación de la Luna con las almas de los difuntos. A la Luna se la llama en vascuence *Ilargi* (de *Il* «muerto» y *Argi* «luz»), porque se dice que la Luna alumbraba las almas de los muertos. Pero la creencia vasca, semejante a la cacereña (Domínguez Moreno, J. M. 1989, 184), que más relación guarda con los mitos astrales es la que considera que el morir durante el cuarto creciente es señal de buen augurio para la vida ulterior del alma (Barandiarán, J. M. 1972 (3), I, 103, 434). Una de las creencias más antiguas sobre el viaje astral de las almas, situaba el paraíso en la Luna, que las recibía durante su periodo de crecimiento. Los maniqueos decían que cuando la Luna estaba en creciente, su circunferencia se iba llenando de almas, mientras que al menguar las iba transfiriendo al Sol. Esta creencia, era una síntesis de viejos conceptos astrales que se habían extendido por Occidente; de ahí que los pitagóricos opinaran que el paraíso estaba en el Sol y la Luna; y fueron también el origen de la representación del creciente lunar, a veces en solitario o conjuntamente con el Sol, que aparece en las lapidas funerarias de los territorios celtas, circunstancia que indujo a Cumont a pensar que los druidas pudieron también haber difundido entre sus enseñanzas la que relacionaba a la Luna con el Otro Mundo (Cumont, F. 1959, 93-94), mezclándose así creencias astrales procedentes del mundo clásico, con creencias autóctonas (Cumont, F. 1966, 177 y ss.). Recordemos que Julio Cesar en su obra *De Bello Gallico* (VI, 13-18) dice que los druidas enseñaban y comentaban muchas cosas sobre las estrellas y sus movimientos; y que los germanos, según Tácito, daban gran importancia a los novilunios y plenilunios, y también, al igual que los celtas, medían el paso del tiempo por noches y no por días (*Germania*, XI, 2). Los celtas galos, según Valerio Máximo (II, 6, 10), tenían las mismas creencias que Pitágoras. Testimonio que también recoge Diodoro de Sicilia (V, 28) pues dice que los celtas mantenían la creencia de Pitágoras sobre la inmortalidad de las almas. Creencia que difundían los druidas al enseñar, según Estrabón (*Geografía*, IV, 4, 4), que las almas eran indestructibles al igual que el Universo. Como consecuencia del viaje astral de las almas y de su inmortalidad en los astros, quedaron numerosos testimonios en el folklore europeo; como la costumbre de pedir un deseo cuando se ve una estrella fugaz, pues se considera que es un alma que entra en el paraíso, o las creencias relacionadas con la Vía Láctea. Gran parte de ese folklore europeo sobre el mundo astral, que se sustenta sobre un substrato común indoeuropeo, incrementó su

arraigo en la mentalidad popular al unirse a las creencias religiosas que había difundido el imperio romano, y que el cristianismo nunca consiguió borrar del todo (Alonso Romero, 2005).

En el petroglifo del *outeiro do Filladuiro* no hay cazoletas ni círculos concéntricos como en los demás numerosos petroglifos de la comarca de Carnota, mencionados en la obra José Cernadas Sande (*op. cit.*); sin embargo, a unos cincuenta metros por encima de dicho petroglifo, se encuentran otros con varios círculos, cazoletas y *coviñas*. En los círculos concéntricos lo más llamativo es la *coviña* central rodeada por uno, dos, tres o más círculos concéntricos, y a veces con un surco o varios que parten de ese centro y que atraviesan en línea recta todos los círculos, saliendo al exterior, o penetrando desde el exterior hacia el centro, puesto que las dos interpretaciones son posibles. El centro es una *coviña*, un hueco realizado sobre la roca, un agujero u hoyo redondo, cuya visión resalta al estar rodeada de círculos, como si se quisiera protegerla o como si de esa *coviña* emanara algo que progresa y se expande en círculos sobre la roca que, en algunos casos, se unen a otros formando así una maraña de círculos concéntricos que se tocan o entrecocan y que incluso llegan a unir sus surcos, que no sabemos si son de entrada o de salida, pero que señalan una ruta, un camino que mana del centro o muere en él. Pero, ¿qué es lo que representa ese centro?, ¿qué finalidad tiene la *coviña*?. Lo más probable es que haya tenido diferentes significados a lo largo de su historia hasta casi nuestros días. Sabemos que la *coviña* es una marca que aparece en muchas culturas de diferentes países europeos e incluso en otros continentes. En el Tíbet los peregrinos hacían *coviñas* como señales de paso (Morris, R. W. B. 1979, 25). Rivett-Carnac señaló hace ya muchos años la posibilidad de que estos petroglifos europeos fueran caracteres de una escritura hemisférica, que también se utilizaba en la India, pues allí se encuentran petroglifos semejantes, aunque no aclaró su significado (Rivett-Carnac, J. H. 1902, 437). ¿Pero cuál es su significado en el mundo atlántico europeo?

Cuando trazamos una cruz cristiana sobre una roca, lo hacemos movidos por una creencia y con una finalidad: que puede ser la búsqueda de protección – como objetivo primordial – pero también el deseo de dejar el testimonio de que allí estuvo un cristiano que cumplió un voto, una promesa o un peregrinaje. A principios del siglo XIX los habitantes del valle de Iza, en el País Vasco, cuando pasaban junto a la peña de Oskia *tomaban en sus manos un guijarro y trazaban con él una cruz en la peña para conjurar a las brujas que abundaban en aquel lugar* (Barandiarán, J. M. 1972, 75). En los alrededores de Pinheiro Novo (Vinhães. Portugal) hay una roca a la que solían ir las parejas de enamorados, y como testimonio de su amor cada uno trazaba una cruz creyendo que así su compromiso quedaba asegurado para siempre (Taboada Chivite, 1980, 164). Varios de los surcos que se ven en los muros o columnas de los antiguos templos egipcios, fueron trazados en el siglo XIX por mujeres que deseaban tener hijos. Para conseguirlo se arrodillaban y grababan con un cuchillo o una piedra un surco de unas diez pulgadas de longitud y una de anchura (Leland, G. C. 1897, 86). Igualmente, los que trazaban *coviñas* lo hacían movidos por una convicción, es decir, una idea religiosa o mágica, que les llevaba a buscar un fin: a conseguir algo o a protegerse contra algo. De manera que la *coviña* en este sentido pudo tener la misma finalidad que la cruz cristiana. Pero así como conocemos bien el significado que tiene la cruz cristiana, sabemos lo que representa, en el caso de la *coviña* nos encontramos con multitud de posibilidades, la mayoría fundamentadas en hipótesis muy lógicas pero, lamentablemente, imposibles de demostrar con certeza absoluta. La *coviña* con círculos y surcos indica que hay algo en su interior, algo que quiere brotar de la roca o llegar a su interior.

Evidentemente las *coviñas* que tienen una cierta profundidad, que son susceptibles de contener líquidos u ofrendas, es lógico suponer que servirían para introducir algo en ellas, como vimos anteriormente. Probablemente el testimonio más antiguo que tenemos en Galicia sobre la práctica de ritos oferentes se lo debemos a Prisciliano que fue acusado de consagrar las primicias de los frutos con encantamientos mágicos y conjuros al Sol y a la Luna (*Tract.* I. 28). Tanto en las Islas Británicas (Price, L. 1959, 167, 171) como en Galicia y en Bretaña, al agua de la lluvia que se depositaba en determinadas cavidades rocosas se le atribuían propiedades curativas principalmente relacionadas con la esterilidad y la salud. Taboada Chivite se ocupó en uno de sus trabajos en recoger el folklore gallego relacionado con las cazoletas o pías megalíticas y con las propiedades curativas del agua que se recogía en su interior (Taboada Chivite, 1980, 171). En un magnífico trabajo sobre estos temas realizado por Barandela, I., Castro, L., Lorenzo, J. M. y Otero, R., (2005, 61), se mencionan los motivos principales por los que se utilizaban estas cazoletas: A) Para tener buenas cosechas (Monteagudo, L. 1996, 88). B) Para bendecir los campos con el agua de esos receptáculos (García Quintela, 2004, 57). C) Por las propiedades curativas y profilácticas de sus aguas (Taboada Chivite, 1980, 171). Domínguez Moreno apunta la posibilidad de que el agua recogida en las cazoletas, que también se encuentran en la provincia de Cáceres, sirviera para que las almas se lavaran y purificaran antes de entrar en el Otro Mundo, cuya entrada se ubicaba en un pozo que había en la ermita de Nuestra Señora de los Hitos (Alcántara), junto a la que también se acumulaban guijarros en los que se suponía que había un alma, y que dejaban allí los devotos para que pudieran entrar en el Otro Mundo. Basa esta hipótesis en la creencia que existía todavía a principios del siglo XX en Navas del Madroño (Alcántara, Cáceres) de que el alma, al separarse del cuerpo buscaba agua para purificarse (Domínguez Moreno, 1991). No descarto que ésta fuera una de las finalidades de las *coviñas* puesto que también en los asientos y rocas cercanas de los atrios de algunas iglesias gallegas del siglo XVIII hay también *coviñas* y pequeñas cazoletas, como, por ejemplo, en la capilla de la Virgen del Carmen (siglo XVIII) en Muros (A Coruña), una Virgen dedicada precisamente a la protección de las ánimas.

La *coviña* central del círculo concéntrico es la clave del significado de este tipo de petroglifos, contiene el misterio del tránsito entre el mundo real humano y el mundo del Más Allá. Algunos autores piensan que viene a ser como la representación del ombligo humano por el que penetra la vida que le da la madre; de ahí también el hecho de que muchas *coviñas* tengan un surco que representa el cordón umbilical. Por ejemplo, en Hawai la *coviña* está relacionada precisamente con el ombligo (Callahan, K. L. 2000).

La *coviña* es como una invocación a un ser superior y al rodearla de círculos se resalta su significado pero también se la protege. Y esto nos lleva a compararlos con el significado que tiene el círculo en los testimonios etnográficos. En la «Eira do monte do Moucho», que está en el pueblo de El Pindo, a pocos kilómetros del petroglifo de Filladuiro, se solía realizar un sorprendente rito para curar el «el mal de aire» dentro de un círculo que se trazaba sobre la piedra con una teja virgen. El círculo es protector, defiende del peligro exterior a lo que está dentro de él, como el círculo que se debe trazar en el suelo para introducirse en su interior y evitar así ser llevado por la Santa Compañía en su procesión fúnebre de ultratumba. Dentro del círculo no hay peligro, es como un recinto sagrado; un espacio en el que no puede penetrar la muerte, ni el mal. El círculo es apotropaico, impide que los espíritus de los muertos se lleven a los vivos. La Santa Compañía sale del seno materno de la Tierra, sale del espacio subterráneo en donde está su paraíso del Más Allá. Sus componentes son hijos de

la Tierra, pero pueden retornar al mundo de los vivos para llevarse en su grupo fantasmal a cualquier ser humano con el que se encuentren en su ruta. Sus paralelos son la *Sluagh* escocesa o la irlandesa, que sólo se diferencian de la Compañía en los matices que el cristianismo consiguió introducir en ese viejo mito céltico del viaje del alma al Paraíso, a la Tierra del Más Allá, a esas islas de la Eterna Juventud ocultas entre las nieblas del Océano Atlántico, allá por donde se pone el sol todos los días sobre el mar de los territorios célticos.

Golpear una roca para hacer una *coviña* es propiciar al seno de la Diosa Madre, penetrar en el mundo de ultratumba donde están los espíritus, pero también es un mundo de regeneración porque de las entrañas de la Diosa vuelve a salir la vida terrena en un ciclo continuo de vida y muerte. En Bohuslän (Suecia) algunas *coviñas* parecen representar claramente el sexo femenino; y también en Finnmark, en el norte de Noruega. Lo mismo ocurre con algunos antropomorfos de Valcamónica (Coimbra, 2004, 59). De ahí que también se piense que el círculo con *coviña* y un surco podría ser la representación del útero materno. Algunos autores han comparado las *coviñas* y sus círculos con el «yoni» hindú. El «yoni» es un símbolo también del Sol y de la fertilidad, de manera que al trazar una *coviña* con un taladro (representación fálica del «lingam») se estaba realizando no sólo un acto simbólico sexual de fertilidad, sino también facilitando al muerto su vuelta a la vida (Kaliff, A. 2007, 185). De ser cierta esta hipótesis, nos encontraríamos ante una práctica de origen indoeuropeo conservada en la India (Dames, M. 1992, 43). Y en ella podría hallarse también el origen de un rito de magia que se realizaba aún en el siglo pasado en Escocia y en Irlanda con las llamadas «piedras de maldecir». En algunas rocas y también en las bases de algunos cruceros, como en el del cementerio de Kilchoman, en la isla de Islay (archipiélago de las Hébridas), había cazoletas con un canto rodado en su interior que hacía girar, en el sentido contrario al del movimiento del Sol, la persona que deseaba maldecir a alguien. Cuando la petición era positiva, -casi siempre relacionada con la salud o el deseo de tener descendencia-, se hacía girar la piedra dentro de la cazoleta pero en el sentido del movimiento del Sol, es decir, de izquierda a derecha; con lo que la implicación de la simbología solar en este rito es claramente evidente. En Kilchoman se decía en el siglo XIX que esas cazoletas del crucero las habían hecho las madres embarazadas deseosas de tener descendencia masculina (Somerville, J. E. 1898, 140). En la capilla de San Ronan, en la isla de Rona (Hébridas), había en el siglo XVIII un altar con diez cazoletas en cada una de las cuales había un canto rodado a los que las isleñas atribuían la virtud de facilitar los partos (Martin, M. 1716, 21).

Con esos surcos que salen de la *coviña* parece que se quiere representar ese camino de ida y vuelta al centro de la Tierra, ese eterno retorno del que no es ajeno tampoco la Luna con sus fases, sus círculos periódicos, de ahí sus vínculos con la mujer y con las diosas de diversas culturas europeas. La Luna también sale del seno de la Tierra, de su madre, y va creciendo periódicamente hasta que el cabo de 28 días muere todos los meses, para luego volver a aparecer. No en vano fue utilizada para la confección del calendario, y hoy todavía sigue cumpliendo alguna función en el calendario tradicional agrícola y pastoril. Pero lo más significativo en este análisis es su renacer cíclico, su muerte y resurrección periódicas; de ahí que fuera también el destino de las almas, y que su fase de Luna llena estuviera simbólicamente representada en la *coviña*, precisamente su fase plena cuando estaba llena de almas antes de enviarlas a una nueva vida, según las antiguas creencias astrales mencionadas en este trabajo.

De manera que trazar una *coviña* era no solamente buscar la ayuda de la Madre Tierra, sino también depositar en ella una esperanza de vida, de fertilidad y de protección de los

espíritus que se albergaban en su seno. Con el trazado de la *coviña* los espíritus se volvían propicios, inclinados a hacer el bien; de ahí que con el paso del tiempo, todavía en el siglo XIX, se siguieran trazando *coviñas* o pequeñas cazoletas en las bases de los cruceros de las encrucijadas en las que se depositaba el agua de la lluvia, tan necesaria para los muertos que tienen sed, y también granos de cereal al igual que todavía se continúa haciendo en los altares de ánimas de Galicia. Pero allí donde no había un crucero, en lugar de trazar una *coviña* se depositaba una piedra en el «amilladoiro» o se tiraba sobre las llamadas «Piedras de las Ánimas» o «Cantos de los Resposos» para que las almas agradecidas no nos hicieran daño. Manteniéndose así desde el Neolítico, cuando se trazaban *coviñas* en el interior de los dólmenes, un culto ancestral de ultratumba que llegó hasta casi nuestros días.

Sin embargo, no es ésta hipótesis que sugiero la única que se puede considerar como la más aproximada al verdadero significado de las *coviñas*; sobre ellas y los círculos se conocen más de cien interpretaciones; lo que nos permite suponer que alguna pueda estar en lo cierto o, al menos, se aproxime a la realidad (Morris, R. W. B. 1979, 15). Citaré las que considero también más probables:

1ª.- Si tenemos en cuenta que entre el año 7000 a. de C., - fecha en la que las Islas Británicas se separaron del Continente Europeo - , y la Edad del Bronce hubo grandes cambios climáticos, podemos pensar que una persistente sequía condicionó la realización de determinados ritos mágicos con el fin de conseguir que lloviera. Parece ser que a partir del año 3000 el clima en Galicia era frío y seco y que no fue sino hasta el año 1000 a. de C. cuando volvió a hacer calor y empezaron grandes precipitaciones (Monteagudo, L. 1985, 32, n.7). La repercusión de las fluctuaciones climáticas en la vida tradicional campesina se observa también en la frecuente referencia que se hace en los relatos medievales de las vidas de los santos celtas sobre la necesidad de lluvia, así como en los milagros que dichos santos realizaban para que lloviera o brotaran nuevas fuentes; lo cual constituye un testimonio que nos permite intuir las duras condiciones climáticas de los siglos V y VI en las Islas Británicas y en Bretaña (Pounds, N. J. G. 1943, 263). Como consecuencia de los cambios climáticos, se supone que se trazarían círculos concéntricos, aislados o en contacto, que vendrían a representar las gotas de la lluvia que al caer sobre la superficie del agua estancada, producen una serie de ondas que se van expandiendo y juntándose unas con otras. Y así se pensaría que con este rito de magia simpática se atraía la lluvia. La repetición de estos círculos mostraría también el grado de intensidad con el que se quería expresar simbólicamente la necesidad de lluvia. En el siglo XVII se creía en Inglaterra que el círculo nebuloso que en algunas noches se ve alrededor de la luna era un pronóstico de lluvia. Cuando el círculo era grande y estaba a cierta distancia de la luna, significaba que tardaría en llover, mientras que si estaba muy cerca la lluvia era inminente (Brand, J. 1877, 659). En Andalucía se dice que el halo lunar es un anuncio de lluvia igual que en Galicia y en Extremadura (Casas Gaspar, E. 1950, 15). En Galicia se conoce sobre este tema la siguiente cantiga:

*Esta noite vai chover  
que leva circo a lua;  
queira Dios non chovan paus  
nas costelas de algunha.* (Lorenzo Fernández, X. 1973, 77).

La alusión a los palos se refiere muy probablemente a la realización de un rito de estimulación de la fertilidad, semejante al que efectuaban antiguamente los pescadores de

la isla de Ons, que apaleaban sus embarcaciones cuando pescaban poco, e incluso a sus mujeres cuando el parto resultaba difícil (Das Casas, A. 1934, II, 172).

En Escocia, al igual que en otros países, la observación del comportamiento de la Luna servía para hacer pronósticos sobre el tiempo atmosférico y sobre diversos temas (Brand, J. 1877, 660). Antiguamente los pastores que cuidaban los rebaños de ovejas y de cabras del monte Aloia (Tui. Pontevedra) solían subir a una de sus cumbres la noche de Año Viejo para «*olla-las temporas*», es decir, observar las estrellas, la Luna y la dirección del viento con el fin de hacer pronósticos sobre las cosechas y los pastos (Romero Rodríguez, A. 2002, 61). Estas tradiciones nocturnas es probable que vinieran de los tiempos de los celtas o de los germanos, que también tenían en cuenta las fases lunares.

Hay quien opina que los círculos concéntricos representan nubes que traen lluvia, al igual que en la antigua China en la que con el signo formado por círculos concéntricos representaban una nube (Golan, A. 1991, 20). En Galicia, ya desde el siglo XVI, se conservaron testimonios escritos sobre la realización de rogativas públicas en las que se pedía la intervención divina para obtener el tiempo atmosférico más conveniente para el ganado y los cultivos (Sobrado Correa, H. 1999, 890). Aunque estas rogativas venían de muy atrás pues ya en el año 912 las menciona el obispo Sisnando I cuando habla de los «clamores» que se realizaban en el Pico Sacro, cerca de Santiago de Compostela (Ferro Couselo, J. 1952, 63). Estas «procesiones o clamores» fueron condenadas en el Sínodo de Braga de 1477; aunque en realidad lo que se hizo fue cristianizar creencias paganas que conservaba el pueblo desde tiempos inmemorables, pues en Grecia se efectuaban rogativas a Zeus, el dios del Cielo, para que lloviera; al mismo tiempo que se pedía también a la diosa Deméter, personificación de la Tierra, para tener una buena cosecha de cereales: de ahí que existiera una fuerte relación entre el dios masculino que enviaba la lluvia y la diosa Madre (Davidson, H. E. 1998, 54, 89). Petronio, a principios del siglo I d. C., cuenta que antiguamente *las mujeres iban con los pies descalzos, desgreñada la cabellera, velada la frente y pura el alma, a implorar a Júpiter a la cima de los collados para que lloviera, y enseguida caía el agua a torrentes...*(«El Satiricón», XLIV. Robert, R. Trad.). Pervivencias de esos ritos son también las creencias populares sobre la existencia de *nubeiros*, tronantes, tempestarios y otros seres fantásticos a los que se atribuía el control de los elementos todavía en nuestra juventud (Alonso Romero, 2005). La mayor parte de las malas cosechas viene provocada por el exceso de lluvia o por la falta de ésta; por eso se efectuaban numerosas rogativas *pro serenitate* y también *pro pluvia*. (Fernández Cortizo, C. 2005, 259). Cuenta el Cardenal Del Hoyo que en el siglo XVII en Finisterre, cuando había sequía, la gente iba en procesión hasta un peñasco que estaba en la orilla del mar y sobre él se decía misa; se afirmaba que después siempre llovía (Del Hoyo, 1607). Entre las prácticas tradicionales que conocían los hechiceros de la Galicia ucraniana, en el sur de Polonia, para evitar las granizadas, destaca la que realizaba el «hradiwnyk» u hombre del granizo el día de Nochebuena. Durante todo el día ni comía ni bebía, tampoco podía hablar con nadie, ni escupir. Al llegar la noche se desnudaba completamente y de esa guisa se trasladaba al campo. Allí trazaba varios círculos en el suelo con una vara, mientras pronunciaba una serie de fórmulas con las que pretendía atraer al granizo hacia él. Como evidentemente el granizo no aparecía, el «hradiwnyk» lo recriminaba diciéndole que *puesto que no se había presentado, debería mantener ese comportamiento a lo largo de todo el año*. (Koenig, S. 1937, 76). En el Bierzo (León) aún se conjuraban las tormentas a finales del siglo XX haciendo un círculo en el suelo en el que se metía el conjurador para rezar una serie de oraciones. En otras ocasiones, como en el pueblo

de Rodilana (El Bierzo), el párroco para alejar la tormenta se subía a un cerro y allí se quedaba un rato tocando una esquila hasta que el nublado se alejaba. En Cuenca de Campos (Valladolid) hay un cerro que lleva el significativo nombre de «El Conjuradero», desde el que se divisa casi toda la Tierra de Campos, donde se hacían rogativas para alejar la tormenta (Alonso Ponga, J. L. 1999, 91, 98). Estos, y otros ritos parecidos, se siguieron haciendo durante muchos años, a pesar de que ya en el Sínodo de 1403, celebrado en Braga, se había condenado expresamente a los magos que hacían círculos para conocer el futuro (*Synodicon Hispanum*, II).

2ª.- Con los círculos concéntricos se representaba el Cielo. Los surcos que los atraviesan son el camino de entrada y salida. Por lo tanto, era igualmente una representación del mundo de los muertos que se localizaba en el Cielo. De ahí también la forma circular de muchos enterramientos megalíticos con un corredor de entrada con el que se pretendería simbolizar la entrada al Más Allá (Golan, A. 1991, 182). Los círculos concéntricos que aparecen en los petroglifos son *significadores de los cielos planetarios, representación que permanece invariable hasta tiempos recientes, y particularmente en astrología durante toda la Edad Media heredada de época prehistórica* (Santos, D. 1986, 46). En una tablilla del siglo XVII a. de C. encontrada en Nippur, cerca de Babilonia, se muestra un sistema del mundo formado por ocho esferas concéntricas, la primera de las cuales es la de la Luna (Torroja Menéndez, J. Mª. 1980, 14). El calendario babilónico era lunar, y el mes comenzaba con la primera observación de la Luna nueva; el empleo de este calendario les servía para hacer cálculos astronómicos y para regular las necesidades de la vida cotidiana (Hoskin, M. 1994, 56). Alfonso el Sabio, refiriéndose a los antiguos, también dice que en el octavo cielo estaban los signos del zodiaco («Setenario». Ley XXXIII). El número de circunferencias que tienen los círculos es variable, pero a medida que se van perfeccionando los conocimientos de cosmología aumento el número de cielos planetarios, llegando en Eudoxio de Cnido (siglo IV a. de C.) a trazarse hasta 27 esferas concéntricas con la Tierra. Por ello se considera que son más antiguos los de menor número (Santos, D. 1986, 47). Para este autor, los círculos concéntricos con radios saliendo del centro indican que *los cielos de los planetas han de estar en determinada posición relativa de modo que el alma pueda pasar por sus «puertas» (posiciones en Conjunción o aspecto) para liberarse de la materia y acceder al paraíso, é igualmente en sentido contrario para encarnarse en la materia, doctrina de las esferas que ya vemos en Platón. Ello muestra ya una teoría espiritual metempsíquica complicada, por lo que dichas figuras indican una época más tardía, y los símbolos poseen una carga protectora religiosa mayor que la de los círculos concéntricos sin radios*. Opina también este autor que el hecho de que se encuentren estos círculos en el interior de algunos dólmenes *corrobora esta doctrina espiritual celeste en el hombre antiguo, lo mismo que se representan en las cámaras interiores de las pirámides egipcias las vicisitudes del alma tras la muerte* (Santos, D. 1986, 47, 48). Por consiguiente, al trazar sobre las rocas círculos concéntricos se representaba el mundo del Más Allá con fines propiciatorios o de protección vinculados con el mundo de los antepasados.

3ª.- Los círculos representan la imagen de una divinidad. Los niños pequeños suelen escoger los círculos para representar la cabeza a partir de la cual se desarrolla la figura humana pero, en sus orígenes, el círculo representa la figura entera (Arnheim, R. 2001, 182). El círculo es uno de los símbolos religiosos más antiguos, por lo que su representación gráfica se reinterpretó de diversas maneras a través de las épocas: como disco solar, rueda, esfera ígnea, etc. (Azcu, E. A. 1976, 22). En el arte rupestre de Escandinavia el círculo o los

círculos concéntricos se interpretan como símbolos solares; hipótesis muy aceptada entre los especialistas, sobre todo por su semejanza con la imagen del Sol representada en el llamado «Carro del Sol», de la Edad del Bronce, que se encontró en Trundholm Mose, en Odsherred (Sjaelland). Sobre ese carro se transporta un disco solar, de varios círculos concéntricos, y un caballo que parece que va tirando del Sol. La escena es la representación del viaje mítico del Sol por el cielo arrastrado por un caballo; imagen que también aparece en los petroglifos (Kaul, F. 1998, 195). El simbolismo solar de los círculos concéntricos se ve igualmente en las construcciones circulares de las piedras halladas en los túmulos escandinavos del Bronce antiguo (Kristiansen, K. y Larsson, T. B. 2005, 273). Según Robert Graves, los herreros en la antigua Grecia se tatuaban con círculos concéntricos en la frente, en honor del Sol, la fuente de energía del fuego de sus hornos; y los tracios todavía se continuaron tatuando hasta la época clásica (Graves, R. 1969, 32). Debido a su forma circular el Sol fue considerado en muchas culturas como el Ojo del Cielo o como un círculo con radios, de ahí que en muchas imágenes de divinidades solares galas se representen con una rueda en la mano (O'Rahilly, T. 1976, 58, 303-304, 520). A esto hay que añadir el hecho de que a los anillos y a los amuletos con forma circular se les atribuyeran antiguamente propiedades curativas por su relación con el Sol (O'Rahilly, T. 1976, 304). En Escocia se consideraba al círculo como un elemento protector, principalmente contra las brujas. En Strathspey los campesinos hacían un aro con ramas de serbal y obligaban a sus rebaños de ovejas a pasar a través de él. Igualmente, cuando ordeñaban a las vacas colocaban siempre un anillo cercano a las ubres para evitar que a las vacas les afectaran los hechizos de las brujas. Incluso muchas familias escocesas guardaban en sus casas cinturones que estuvieran benditos para favorecer los partos y mitigar los dolores (McPherson, J. M. 1929, 225, 252).

4ª.- Los círculos concéntricos son representaciones de escudos apotropaicos, que representaban la imagen del Sol para reforzar mágicamente la protección. Esto explicaría también el hecho de que en algunos casos se grabaran espadas, puñales o alabardas en algunos petroglifos.

5ª.- En el Laxe das Rodas (Muros, A Coruña), uno de los petroglifos gallegos de la Edad del Bronce más impresionantes y complejos, se grabaron varias *coviñas* que, al parecer, se utilizaban como símbolos lunares para marcar el paso del tiempo. Cada *coviña* equivalía a una lunación (Alonso Romero, F. 1983(2)); lo que, por otra parte, no invalida el hecho de que con ese símbolo se representara también a la Luna, entendida como divinidad celeste de ultratumba a la que iban y de la que salían las almas. De ahí que trazar su imagen sobre la roca fuera dejar constancia de una plegaria, un rito de protección o simplemente un testimonio; igual que si se trazara una cruz cristiana. Para algunos autores, el hecho de que ciertos agrupamientos de *coviñas* parezcan representar constelaciones o conjuntos de estrellas, ha dado pie para pensar que el hombre primitivo representaba sobre las rocas estos conjuntos de astros con algún fin mágico o religioso, como sucede en Dalby, en Dinamarca, en donde algunos conjuntos de *coviñas* parecen constelaciones claramente reconocibles (Coimbra, F. 2004, 59). En el año 2002 se descubrió en Nebra (Sajonia-Anhalt) un disco metálico que se fecha en el año 1600 a. de C. en el que se representa el Sol y la Luna, y con círculos las estrellas y la constelación de las Pléyades. *Hasta la fecha es el documento más antiguo de una cosmología en la temprana Europa* (Von Stuckrad, K. 2005, 50). Los que vivimos en las ciudades no podemos contemplar el firmamento con la misma luminosidad y esplendor con que lo veían nuestros antepasados. Las luces eléctricas y la contaminación atmosférica han creado un velo tras el que se oculta la inmensa multitud de astros que brillan por la

noche en la bóveda del cielo. Sin embargo, hace cientos de años, esta situación era muy diferente y los seres humanos, sobre todo los que vivían en grandes espacios abiertos con horizontes despejados, podían contemplar sin impedimento alguno la inmensidad del espacio que tenían sobre sus cabezas. Sin duda alguna, se sintieron atraídos por el fascinante desplazamiento de las estrellas en el transcurso de la noche y por sus curiosos agrupamientos, que la imaginación popular imaginó que representaban imágenes determinadas, creando así el Zodíaco que a lo largo del año gira en torno a la estrella Polar, única que parece estar fija y que en la latitud en la que se encuentra Galicia se muestra ligeramente inclinada, en lugar de estar en el cenit como ocurre en el Polo. Con el Zodiaco y las órbitas de los astros surgieron infinidad de mitos y de creencias relacionadas con el mundo de las almas. Síntoma evidente de una rápida concepción era para la mujer de Nava de Sotrobal el divisar un cometa (Domínguez Moreno, J. M. 2004, 290). En Albania se creía que cada persona poseía su propia estrella en el Cielo. La visión de una estrella fugaz avisaba de la muerte de un ser humano (Elsie, R. 2001, 94). Cicerón comenta en dos de sus obras que la estrella de Júpiter o la de Venus, cuando coincidían con la Luna, eran propicias para la concepción de los niños, mientras que la de Saturno o la de Marte eran adversas (*Sobre la adivinación*, I, 39, 85. Escobar, A. 1999). También se pensaba que *la Luna iluminada por el Sol procura los embarazos y los partos, así como las mejores condiciones para la crianza* (*Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 46, 119. Escobar, A. 1999). En el II Concilio de Braga celebrado el año 572, se prohibió a los cristianos guiarse por el curso de la Luna o las estrellas para realizar determinados trabajos o celebraciones, por considerar que eran creencias paganas (Vives, J. 1963, 27). Y en el siglo XVIII el Padre Feijoo critica a los que todavía creen en la Astrología y trazan *las imágenes de las constelaciones estampadas en piedras* (Fr. B. G. Feijoo, 1777, III, 26). Para abreviar, opino que lo más probable es que la *coviña* haya tenido diferentes significados a lo largo de su historia en los países del área atlántica europea, conservándose únicamente su forma circular trazada sobre las piedras como signo unificador, pero con distintos significados y empleos aunque sin perder nunca sus vínculos originales con el mundo del Más Allá. Algo semejante debió de suceder con los círculos concéntricos, con los que en sus orígenes se representaba al Sol, también relacionado con el mundo de los muertos, según las antiguas creencias astrales que ya vimos. Por eso en la estela funeraria galaico-romana de Vilacova (Troitosende. A Baña), el rostro del difunto aparece en el centro de varios círculos concéntricos; sin duda el Sol, porque también en esa estela aparece un símbolo aspada, semejante al de la famosa estela romana de Mazarelos (Rodeiro, A Coruña), con el que no solamente se representaban las cuatro estaciones del año solar, sino también los puntos solsticiales de la salida y la puesta del Sol en invierno y en verano, marcados por los extremos de las aspas: los de la parte superior se corresponden con la salida y puesta del Sol en el solsticio de verano; mientras que los dos inferiores señalan la salida y la puesta del Sol en el solsticio de invierno. Era pues el aspa una forma esquematizada basada en la posición celeste del Sol con respecto al plano terrestre en esas fechas tan significativas; sin nada que ver con la supuesta figura humana que algunos autores han querido ver en ella (Alonso Romero, F. 2005, 173). (Fig. 21).

#### EL PODOMORFO DE FILLADUIRO

Al lado de la figura del petroglifo de Filladuiro hay grabado un enorme pie calzado que, sin duda, tendría alguna relación con dicha figura; posiblemente sobre él se pondría el pie humano en algún rito de magia simpática para obtener la fertilidad (Fig.20). En los petroglifos

Europeos es frecuente la representación del pie humano; a veces un solo pie, o ambos o incluso varios. Algunos se representan descalzos, otros parecen sandalias o algún calzado parecido. Muchos tienen un tamaño normal y otros muy grande. Es posible que tuvieran relación con algún rito del ser humano en un proceso de transformación mental para penetrar en otra dimensión (Aldhouse-Green, M. & S. 2005, 97). Son varias también las hipótesis interpretativas que se han publicado sobre su significado. La mayoría sugiere que es un testimonio de la presencia de un ser superior; de ahí la pervivencia en el folklore europeo de leyendas y creencias sobre las huellas de los pies del algún santo o Virgen, con las que el fervor popular interpreta estos petroglifos; a veces incluso las meras grietas o erosiones naturales de las rocas son utilizadas por la fe de los creyentes para explicar el paso de una divinidad cristiana. Tal es el caso de la huella del pie de Jesucristo que se conserva junto a las famosas «Piedras Santas» del Cabo Finisterre (Alonso Romero, F. 2005, 17). También en Cornualles y en



Fig. 20.- El posible podomorfo del Outeiro do Filladuiro.

Gales hay huellas de pies atribuidas al pie de Jesucristo (Bord J. 2004, 41). Por el Puerto de Plasencia están grabadas en una roca los pasos de la Sagrada Familia, que dicen que por allí pasó cuando huía a Egipto (Domínguez Moreno, J. M. 1991). La misma explicación tradicional se atribuye a los podomorfos de Tras-os-Montes en Portugal (Coimbra, F. 2004, 51) e igualmente a algunos de la provincia de Cáceres (Domínguez Moreno, J. M. 1991, 148). Esta creencia es muy probable que sea el resultado de un antiguo vínculo cultural con algún mito pagano en el que dichas huellas se atribuían a un ser superior: a un dios o a una diosa. En la Grecia clásica y en el mundo romano también existían huellas de pies atribuidas a Hércules y a otros personajes mitológicos; e igualmente en Egipto atribuidas a la diosa Isis principalmente (Takács, S. A. 2007, 357 y ss.). Las mujeres que no tenían hijos solían visitar el santuario de San Remachus, junto a la fuente de Groesbeeck, en Spa (Bélgica) y bebían durante nueve días un vaso de agua. Después colocaban un pie sobre la huella pétreo del Santo que estaba junto a la fuente, creyendo que así se estimulaba la fertilidad y quedaban preñadas. Ritos semejantes se realizaban también en Francia, Irlanda, Austria y Alemania. En todos esos países existía la creencia de que las huellas de pies dejadas en la roca por un ser superior favorecía la fertilidad (Bord, J. 2004, 3-4). Los podomorfos también se han interpretado como marcas o señales de paso rumbo a un destino indeterminado, que algunos interpretan como un viaje al Más Allá, en el que probablemente estarían implicados determinados ritos o prácticas chamánicas. En las Islas Canarias el astrofísico Belmonte ha podido demostrar la relación de los podomorfos con una intencionada orientación en la montaña sagrada de Tindaya de la isla de Fuerteventura. En las cotas altas de esta montaña se localizan varios podomorfos orientados hacia el oeste-sudoeste del horizonte. En ese sector se produce la puesta del Sol en el solsticio de invierno, la visión de los crecientes lunares invernales y la estrella de Venus como Lucero vespertino cuando, según el campesinado, se comporta como estrella portadora de lluvias, por lo que creemos enfrentarnos a un caso excepcional y paradigmático de arqueoastronomía y arqueotopografía combinadas (Belmonte, J. A. 1999, 256-257). En Escocia e Irlanda se

utilizaban los podomorfos para proclamar el nombramiento de un rey o jefe de clan. Las huellas de pies grabadas en determinadas rocas eran consideradas como las huellas del rey antepasado, de manera que su sucesor debía poner sus pies sobre ellas, reconociendo así que «seguiría sus pasos» y gobernaría a su pueblo siguiendo la tradición ancestral (Bord, J. 2004, 33). Como bien señaló Marco García Quintela en un interesante y bien documentado estudio sobre los podomorfos de Galicia, no es posible una interpretación homogénea de todos ellos puesto que cada uno dependía de la cultura de sus autores, establecidos en zonas geográficas diferentes y en distintas épocas. Este mismo autor sugiere también la posibilidad de que en la antigua Galicia existieran ritos de investidura como los que se realizaban en las Islas Británicas durante la época céltica sobre los grabados de huellas de pies, de ahí que algunos pertenezcan a la Edad del Hierro. No descarta la posibilidad de que otros podomorfos pudieran haber tenido un significado fálico (2006, 95, 116, 132) e incluso relacionados con la fecundidad (2002, 103). En Portugal los podomorfos se concentran principalmente al norte del río Tajo (Coimbra, F. 2004, 60), y algunos los interpretan como testimonios de peregrinación o de algún mito de viaje (Varela Gomes, M. 2001 82). Es interesante resaltar que algunos de los grabados del Tajo muestran claramente sus semejanzas con los de Galicia, Bretaña e Irlanda (Beltrán Martínez, A. 1993, 20), circunstancia que para algunos se debe al hecho de que fueron efectuados bajo el efecto de técnicas chamánicas (Baptista, M.A. 1981(2)).

En resumen, y teniendo en cuenta lo que hemos visto sobre la figura del petroglifo de Filladuiro, podemos imaginar que la función de su podomorfo, grabado al lado de una figura de mujer con su hijo, estaría relacionada con los ritos tendentes a favorecer la fertilidad de las personas.

Después del esfuerzo de haber llegado hasta aquí analizando el petroglifo del *outeiro do Filladuiro*, soy consciente de que sólo he realizado una interpretación hipotética de una figura enigmática y única en el llamado arte esquemático gallego. Sabemos que muchos de sus diseños de «coviñas» y de círculos se encuentran también en otros países, lo que nos permite suponer que con ellos expresaban sus temores, sus deseos y sus mitos, en un mundo primitivo en el que la subsistencia de la vida humana y de sus ganados dependía de las fuerzas de la naturaleza producidas por los cambios cíclicos del año solar. Sus ruegos iban dirigidos a los espíritus de los antepasados y a las divinidades que habitaban en la Tierra y en los astros. Descubrir ese mundo de antaño en el que tantas personas se pasaron muchos días de sus vidas grabando petroglifos, es tarea no sólo del arqueólogo, sino también del historiador, del antropólogo y de los especialistas en otras disciplinas capaces de utilizar sus conocimientos para penetrar en otras dimensiones y ampliar así el campo de la arqueología (Kristiansen, K. y Larsson, T. B. 2005, 413).



Fig. 21.- Estela galaico-romana de Vilacova (Troitosende. A Baña. A Coruña).

## AGRADECIMIENTO

La redacción de este trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración y sugerencias de las siguientes personas: Alfredo Erias Martínez, David Green, Francisco Fernández Naval, Juan José Moralejo Álvarez, José Miguel Pérez Dieste, Luis Cea, Luis Monteagudo García, María Castroviejo Bolívar, Maribel Longueira Mira, y Natividad Deán Suárez. A todas ellas quiero dejar aquí constancia de mi agradecimiento por su generosa colaboración e interés prestado.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, M. 2000. Las tres leyendas célticas de Macha: reflejos de la transición hacia una sociedad patriarcal (*Anuario Brigantino*, nº 23, pp. 57-74).
- ALDHOUSE-GREEN, M. & S. 2005. *The Quest for the Shaman*. (Thames & Hudson. London).
- ALFONSO EL SABIO. *Setenario*. (Edición de KENNETH H. VANDERFORD. Editorial Crítica. Barcelona, 1984).
- ALMAGRO BASCH, M. 1972. Los ídolos y la estela decorada de Hernán Pérez (Cáceres) y el ídolo estela de Tabuyo del Monte (León). (*Trabajos de Prehistoria*, vol. 29).
- ALMAGRO-GORBEA, M. 2006. El «Canto de los Responsos» de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá. (*Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 11).
- ALMAGRO, M. 1971. El ídolo de Noceda (León). (*Trabajos de Prehistoria*, vol. 28; pp. 305-312).
- ALONSO PONGA, J. L. 1999. *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*. (Junta de Castilla y León).
- ALONSO ROMERO, F. 1976. *Relaciones atlánticas prehistóricas entre Galicia y las Islas Británicas, y medios de navegación*. (Editorial Castrelos. Vigo).
- ALONSO ROMERO, F. 1983. La leyenda de la Reina Lupa en los montes del Pindo (Galicia). (*Cuadernos de Estudios Gallegos*, vol. 99; pp. 227-267).
- ALONSO ROMERO, F. 1983(2). Nuevas consideraciones sobre el significado del petroglifo de Laxe das Rodas (Muros, Galicia). (*Zephyrus*, nº 36; pp. 79-91).
- ALONSO ROMERO, F. 1998. Las *mouras* constructoras de megalitos: estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas. (*Anuario Brigantino*, nº 21; pp. 11-28).
- ALONSO ROMERO, F. 2004. La figura de mujer del petroglifo da Pena Furada (Figueiras, Santa Mariña de Lesa, Coirós, A Coruña). (*Anuario Brigantino*, nº 27, pp. 161-178).
- ALONSO ROMERO, F. 2005. *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*. (Briga Ediciones. Betanzos).
- ALONSO ROMERO, F. 2006. La *flor del agua*, el saúco y el rocío en las tradiciones hídricas de la Europa céltica. (*Anuario Brigantino*, nº 29; pp.63-90).
- ALONSO ROMERO, F. 2008. *Mitología dolménica de la Costa de la Muerte*. (En prensa).
- ALVAR, J. 2001. *Los misterios. Religiones orientales en el Imperio Romano*. (Editorial Crítica. Barcelona).
- ANATI, E. 1968. *Arte rupestre nelle Región occidentali della Penisola Ibérica*. (Edizioni del Centro Camuno di Studi Preistorici. Archivi di Arte Preistorica, nº 2).
- ASTLEY, DUNKINFIELD, 1911. Cup and Ring Markings: Their Origin and Significance. (*Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vo. XLI, pp 83-100).
- ARNHEIM, R. 2001. *Arte y percepción visual*. (Alianza Editorial. Madrid).
- AZCUY, E. A. 1976. *Arquetipos y símbolos celestes*. (García Cambeiro. Buenos Aires).
- BAENA DEL ALCÁZAR, L. 2002. Mito y ornamentación escultórica en los monumentos funerarios romanos del Alto Guadalquivir. (En: MARTÍNEZ-PINNA (Coord.). *Mito y ritual en el Antiguo Occidente Mediterráneo*. (Universidad de Málaga).
- BARANDELA, I., CASTRO, L., LORENZO, J. M., OTERO, R. 2005. Notas sobre los santuarios gallegos de la Gallaecia. (*Minus*, nº XIII, 47-68).
- BARANDIARÁN, J. M. 1972. *El mundo en la mente popular vasca*. (Editorial Auñamendi. San Sebastián).
- BARANDIARÁN, J. M. 1972 (2). *Obras Completas*. (Tomo I. Editorial Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao).
- BARANDIARÁN, J. M. 1972 (3). *Diccionario Ilustrado de Mitología Vasca*. (Editorial La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao).
- BARANDIARÁN, J. M. 1980. *Estelas funerarias del País Vasco*. (Editorial Txertoa. San Sebastián).
- BAPTISTA, A. M. 1981. O complexo de gravuras rupestres da Bouça do Colado (Parada-Lindoso). (*Giesta*, 4).
- BAPTISTA, A. M. 1981(2). *A origem da arte do Vale do Tejo*. (Grupo de Estudos Arqueológicos do Porto).
- BAPTISTA, A. M. 1985. A estatua-menhir da Ermida. (*O Arqueólogo Português*, Serie IV, 3, pp. 7-44).
- BECKENSALL, S. 2006. *Cicles in Stone. A British Prehistory Mystery*. (Tempus. Strout. Gloucestershire).

- BELMONTE, J. A. 1999. *Las leyes del cielo. Astronomía y civilizaciones antiguas*. (Ediciones Temas de Hoy. Madrid).
- BELTRÁN MARTÍNEZ, A. 1993. Algunas consideraciones sobre el arte rupestre del Noroeste de la Península Ibérica y las relaciones atlánticas. (*Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueología*. Vigo, vol. I, pp. 19-24).
- BENITO DEL REY y GRANDE DEL BRÍO, R. 1992. *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca* (Gráficas Cervantes. Salamanca).
- BLÁZQUEZ, J. M. 1983. Primitivas religiones ibéricas. (Ediciones Cristiandad. Madrid).
- BLOCH, R. 1977. La religión romana. (En: *Las religiones antiguas*. PUECH, H. C. (Director). Editorial Siglo XXI, tomo III, Madrid).
- BORD, J. and C. 1976. *The Secret Country*. (Book Club Associates. London).
- BORD, J. and C. 1982. *Earth Rites*. (Granada. London).
- BORD, J. 2004. *Footprints in Stone*. (Heart of Albion Press. Wymeswold, Loughborough).
- BRADLEY, R., CRIADO BOADO, F., FABREGAS VALCARCE, R. 1994. Rock Art Research as Landscape Archaeology: A Pilot Study in Galicia, North-West Spain. (*World Archaeology*, vol. 25, nº 3, pp. 374-390).
- BRAND, J. 1877. *Observations on Popular Antiquities*. (Chato & Windus. London).
- BUENO RAMÍREZ, P. 1983. Estatuas-menhir y armas en el norte de la Península Ibérica. (*Zephyrus*, 36; pp. 153-157).
- BUENO RAMÍREZ, P.; DE BALBÍN BEHRMANN, 1997. Arte megalítico en sepulcros de falsa cúpula. A propósito del monumento de Granja de Toniñuelo (Badajoz). (*Brigantium*, vol. 10; pp. 91-121).
- BUENO RAMÍREZ, P.; FÁBREGAS VALCARCE, R.; BARCIELA GARRIDO, P. 2003. Placas, estatuas, ídolos. Representaciones antropomorfas megalíticas en Galicia. A Carballeira (Pontevedra). (*Brigantium*, vol. 14, pp. 47-61).
- CALLAHAN, K. L. 2000. *Ethnographic Analogy and the Folklore of Cup and Ring Rock Art*. (Department of Anthropology. University of Minnesota).
- CARNERO FELIPE, R. M. 1991. *La otra historia de Sayago*. ( José López Villa y Pascual Rodrigo. Zamora)
- CARO BAROJA, J. 1980. *Sobre la religión antigua y el calendario vasco*. (Editorial Txertoa. San Sebastián).
- CASAS GASPAS, E. 1950. *Ritos agrarios. Folklore campesino español*. (Madrid).
- CERNADAS SANDE, J. 2007. *Gravados rupestres nos montes de Carnota*. (Edita tresCtres Editores. Santa Comba (A Coruña)).
- CICERÓN. *Sobre la adivinación*. (Trad. de ESCOBAR, A.). Editorial Gredos, Madrid, 1999).
- CICERÓN. *Sobre la naturaleza de los dioses*. (Trad. de ESCOBAR, A.). Editorial Gredos, Madrid, 1999).
- COMBRA, F. 2004. Arte rupestre do Concelho de Barcelos (Portugal). (*Anuario Brigantino*, nº 27, pp. 37-70).
- CONCEPCIÓN SUÁREZ, J. 2002. El género femenino en la toponimia de montaña asturiana. (En: VV. AA. *Emografía y folklore asturiano*. Real Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo; pp. 53-74).
- COSTAS GOBERNA, F. J.; DE LA PEÑA SANTOS, A.; REY GARCÍA, J. M. 1993. A propósito de la figura humana: una disculpa para reconsiderar el arte rupestre galaico. (*Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueología*. Vigo, pp. 125-130).
- CUMONT, F. 1959. *Afterlife in Roman Paganism*. (Dover Publications. New York).
- CUMONT, F. 1966. *Recherches sur le Symbolisme Funéraire des Romains*.
- CUMONT, F. 1987. *Las religiones orientales y el paganismo romano* (BERMEJO BARRERA, J. C. (Trad.). Akal. Madrid).
- DAMES, M. 1992. *Mythic Ireland*. (Thames & Hudson. London).
- DAS CASAS, A. 1934. A illa de Ons. (*Nos*, tomo II, nº 131-132; pp. 167-181).
- DAVIDSON, H. E. 1998. *Roles of the Northern Goddess*. (Routledge. London).
- DAVIDSON, T. D. 1955. The Untilled Field. (*The Agricultural History Review*, vol. 3, part I, pp. 20-25).
- DEL HOYO, J. 1607. *Memorias del Arzobispado de Santiago*. (Edición de Rodríguez González y Varela Jácome. Porto Editores. Santiago de Compostela, sin fecha).
- DE LA PEÑA SANTOS, A.; COSTAS GOBERNA, F. J. 2005. Roteiro de petroglifos de Galicia. (En: HIDALGO CUÑARRO (Coordinador), *Arte rupestre prehistórica do eixo atlántico*. (Eixo Atlántico. Vigo, pp. 83-170).
- DIETERICH, 1905. *Mutter, Erde, ein Versuch über Volksreligion*. (Leipzig-Berlin).
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. 1984. Ritos de fecundidad y embarazo en la tradición cacereña. (*Revista de Folklore*, tomo 04b; pp. 136-141).

- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. 1989. La muerte en Extremadura. (*Revista de Folklore*, tomo 09b; pp. 183-187).
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. 1991. Microlitos y megalitos funerarios en Alcántara (Cáceres). (*Revista de Folklore*, vol. 11ª; pp. 147-155).
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. 2004. Creencias y costumbres acerca de la fertilidad en la comarca de la tierra de Alba. (*Salamanca. Revista de Estudios*, nº 51, pp. 275-293).
- ELIADE, M. 1974. *Tratado de historia de las religiones*. (Ediciones Cristiandad. Madrid).
- ELIADE, M. 1999. *Mitos, sueños y misterios*. (Editorial Kairós. Barcelona).
- ELSIE, R. 2001. *The Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folklore*. (Hurst & Company. London).
- ERIAS MARTÍNEZ, A. 1984. «O Berce», ara romana de Vilacova. (*Anuario Brigantino*, nº 7; 9-14).
- ESPIRITU SANTO, M. 1988. *Origens orientais da religião popular portuguesa* (Assírio & Alvim. Lisboa).
- FÁBREGAS VALCARCE, R.; GUITIÁN CASTROMIL, GUITIÁN RIVERA, J.; RODRÍGUEZ RELLÁN, C. 2007. Un petroglifo de tipo Outeiro do Corno en Porto do Son (A Coruña). (*Gallaecia*, nº 26, pp. 55-68).
- FEIJOO, FR. B. G. 1777. *Teatro Crítico Universal*. (Madrid).
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C. 2005. ¿En Galicia, el hambre entra nadando? Rogativas, clima y crisis de subsistencias en la Galicia litoral sudoccidental en los siglos XVI- XVIII. (*Semata*, vol. 17; pp. 259-298).
- FERRO COUSELO, J. 1952. *Los petroglifos de término y las insculturas rupestres de Galicia*. (Orense).
- FLORES DEL MANZANO, F. 1998. *Mitos y leyendas de la Alta Extremadura*. (Junta de Extremadura. Editora Regional de Extremadura. Mérida).
- FREEMAN, PH. 2006. *The Philosopher and the Druids*. (Souvenir Press. London).
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ABALAT, 1993. El hecho religioso en la Galicia céltica. (En: *O feito religioso na historia de Galicia*. (Asociación Galega de Historiadores, pp. 27-58).
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 2002. II. Imágenes, textos, paisajes e ideas: los santuarios castreños en contexto (*Semata*, vol. 14; pp. 37-149).
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 2004. *Mitos Hispánicos II. Folklore e ideología desde la Edad Media hasta nuestros días*. (Akal. Madrid).
- GARCÍA QUINTELA, M. V. 2006. *Soberanía e santuarios na Galicia castrexa*. (Editorial Toxosoutos. Noia).
- GÉLIS, J. 1991. *History of Childbirth*. (Polity Press. Cambridge).
- GIBSON, C. 2000. Plain Sailing? Later Bronze Age Western Iberia at the Cross-roads of the Atlantic and Mediterranean (En: HENDERSON, J. C. (Ed). *The Prehistory and Early History of Atlantic Europe*. BAR International Series 861; pp. 73-97).
- GOLAN, A. 1991. *Myth and Symbol. Symbolism in Prehistoric Religions*. (Jerusalén. No se cita la editorial).
- GÓMEZ-TABANERA, J. M. 1983. El Peñatu de Vidiagu (Llanes, Asturias). Mito y religión en la prehistoria astur (*Zephyrus*, 36; pp. 265-275).
- GRAVES, R. 1969. *The Greek Myths*. (Pelican Books).
- GREGORY OF TOURS, 1988. *Glory of the Martyrs*. (VAN DAM, R. (Trad.). (Liverpool University Press).
- GREEN, M. 1995. *Celtic Goddesses*. (British Museum Press. London).
- HASSAN, F. A. 1998. The Earliest Goddesses of Egypt. (En: GOODISON L. and MORRIS, E. (Eds). *Ancient Goddesses*. (British Museum Press. London).
- HIDALGO CUÑARRO, J. M. 2006. *Arte rupestre prehistórico do eixo atlántico*. (Gráficas Planeta. Vigo).
- HOSKIN, M. 1994. Astronomía pregregia. (En: PÉREZ JIMÉNEZ (Ed). *Astronomía y Astrología: de los orígenes al Renacimiento*. (Ediciones Clásicas. Madrid, pp. 43-58).
- HOWES, H. W. 1929. Gallegan Folklore, III. (*Folklore*, vol. 40, nº 1, pp. 53-61).
- HOWES, H. W. 1929. Gallegan Folklore, IV. (*Folklore*, vol. 40, nº 4, pp. 384-391).
- IRIBARREN, J. M. 1994. *El porqué de los dichos*. (Gobierno de Navarra. Pamplona)
- KALIFF, A. 2007. *Fire, Water, Heaven and Earth. Ritual Practice and Cosmology in Ancient Scandinavia: An Indo-European Perspective*. (Riksantikvarieämbetet. Stockhom).
- KAUL, F. 1998. *Ships on Bronze. A Study in Bronze Age Religion and Iconography*. (National Museum. Studies in Archaeology & History, vol. 3, I. Copenhagen).
- KOENIG, S. 1937. Magical Beliefs and Practices among the Galician Ukrainians. (*Folklore*, vol. 48, nº 1, pp. 59-91).
- KRISTIANSEN, K. y LARSSON, T. B. 2005. *La emergencia de la sociedad del Bronce. Viajes, transmisiones y transformaciones*. (Ediciones Bellaterra. Barcelona).
- LELAND, C. G. 1897. Marks on Ancient Monuments. (*Folklore*, vol. 8, nº 1; 86-87).

- LE ROUX, C. T. 1998. Du menhir à la statue dans le mégalithisme armoricain. (*Actes du 2<sup>ème</sup> Colloque International sur la statuaire mégalithique*, pp. 217-233).
- LE ROUX, C. T. 1998. Quelques réflexions sur l'art mégalithique d'Armorique et d'Ailleurs. (*Groupe vendéen d'études préhistoriques*, 34; pp. 52-63).
- LOPES DA SILVA, E. J. y LEITE DA CUNHA, A. M. C. 1986. As gravuras rupestres do Monte da Laje (Valença). (*Arqueologia*, nº 13; pp. 143-158).
- LORENZO FERNÁNDEZ, X. 1973. *Cantigueiro popular*. (Galaxia. Vigo).
- LLANO, M. 1968. *Obras Completas*. (Fundación Marcelino Botin-Sanz de Sautuola. Santander).
- LLINARES GARCÍA, M. 2000. Os habitantes míticos da Costa da Morte. (En: *Nos orixes da nosa identidade*. (Neria. Cee; pp. 103-115).
- MACKENZIE, J. B. 1899. Notes on Some Cup-marked Stones and Rocks near Kenmore, and their Folklore. (*Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, vol. 34).
- Malleus Maleficarum*. (MACKAY, C. S. (Trad.). Cambridge University Press, 2006).
- MARTINHO BAPTISTA, A. 1985. A estátua-menhir da Ermida. (*O Arqueólogo Português*, Serie IV, 3: pp. 7-44).
- MARTIN, M. 1716. *A Description of the Western Islands of Scotland*. (London).
- MARTÍNEZ MAZA, C. 2002. La processio de Berecintia-Idea: un ritual cristianizado (En: MARTÍNEZ-PINNA, J. *Mito y Ritual en el Antiguo Occidente Mediterráneo*. (Universidad de Málaga).
- MCPHERSON, J. M. 1929. *Primitive Beliefs in the North-East of Scotland*. (Longmans, Green and Co. London).
- MONTEAGUDO, L. 1985. Orientales e indoeuropeos en la Iberia prehistórica. (En: DE HOZ, J. (Ed), *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*. (Universidad de Salamanca, pp. 25-135).
- MONTEAGUDO, L. 1996. La religiosidad *callaica*: estela funeraria romana de Mazarelos (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y *outeiros*. (*Anuario Brigantino*, nº 19; pp. 11-118).
- MONTEAGUDO, L. 2003. «Menhires y marcos de Portugal y Galicia». (*Anuario Brigantino*, nº 26; pp. 25-50).
- MORÁN BARDÓN, C. 1990. *Obra Etnográfica y otros escritos. II*. Diputación de Salamanca).
- MORRIS, R. W. B. 1979. *The Prehistoric Rock Art of Galloway and the Isle of Man*. (Blandford Press. Poole, Dorset).
- MURRAY, M. A. 1934. Female Fertility Figures. (*The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 64; pp. 93-100).
- NODAR FERNÁNDEZ, V. R. 2002. De la Tierra Madre a la lujuria: a propósito de un capitel de la girola de la Catedral de Santiago (*Semata*, vol. 14; pp. 335-347).
- NOVO GUIZÁN, J. M. y MARTÍNEZ ARIAS, L. 1987. *Un pasaje de la Medicina popular de Galicia*. (Diputación Provincial de Lugo).
- OLIVARES PEDREÑO, J. C. 2002. *Los dioses de la Hispania céltica*. (Real Academia de la Historia. Universidad de Alicante).
- O'RAHILLY, T. 1976. *Early Irish History and Mythology*. (Dublín Institute for Advance Studies).
- ORTIZ-OSÉS, A. 2007. *Los mitos vascos*. (Universidad de Deusto).
- PANERO, J. A. 2005. *Sayago. Costumbres, Creencias y Tradiciones*. (Aderisa. Zamora).
- PEÑA GRAÑA, A. 1994. O territorio e as categorías sociais na Gallaecia Antiga: un matrimonio entre a Terra («Treba») e a Deusa Nai «Mater». (*Anuario Brigantino*, nº 17; pp. 33-78).
- PEREA YÉBENES, S. 2001. *Entre Occidente y Oriente. Temas de Historia romana: aspectos religiosos*. (Signifer Libros. Madrid).
- PEREA YÉBENES, S. 2002. *La legión XII y el prodigio de la lluvia en época del emperador Marco Aurelio*. (Signifer Libros. Madrid).
- PEREIRA MENAUT, G. 1991. *Corpus de inscricións romanas de Galicia. Provincia de A Coruña*. (Consello da Cultura Galega. Santiago de Compostela).
- PEREIRA POZA, A. 2001. *Ritos de embarazo e parto*. (Cadernos do Seminario de Sargadelos, 89. Sada A Coruña).
- PETRONIO. *El Satiricón*. (ROBERT, R. (Trad.). Sempere y Cia. Editores. Valencia)
- POUNDS, N. J. G. 1943. Holy Wells and Climatic Change. (*Folklore*, vol. 54, nº 1, pp. 262-264).
- PRICE, L. 1959. Rock-Basins, or «Bullauns», at Glendalough and Elsewhere. (*The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, vol. LXXXIX, pp. 161-188).
- RAMOS, M. G. 1928. *De Astronomástica Vasca*. (Imprenta Gráficas Forés. Tarragona).

- REBULLIDA CONESA, A. 2000. Aportaciones al conocimiento de la astronomía y la matemática en el Neolítico-Bronce (En: BELMONTE AVILÉS, J. A. (Coordinador). *Arqueoastronomía hispánica*. (Equipo Sirius. Madrid, pp. 123-156).
- REES, A. and REES, B. 1976. *Celtic Heritage*. (Thames & Hudson. London).
- RISCO, V. 1979. Etnografía. Cultura espiritual. (En: *Historia de Galicia*. OTERO PEDRAYO (Director). Akal. Madrid).
- RIVETT-CARNAC, J. H. 1902. La Piedra de la Coronación en la abadía de Westminster y su conexión legendaria con Santiago de Compostela. (*Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 40, pp. 430-438).
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, E. 1960. *Diccionario enciclopédico gallego-castellano*. (Galaxia. Vigo).
- ROLLER, L. E. 1999. *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. (University of California Press. Berkeley and Los Angeles).
- ROMERO RODRÍGUEZ, A. 2002. *Dende o Monte Aloia*. (Gráficas Bouzas. Vigo).
- SÁENZ DE ARGANDOÑA, 1990. El Conmonitorio de Orosio a Prisciliano. ¿Una nueva antropología? (*Compostellanum*, vol. 35, nº 1-2; 329-344).
- SAN JERÓNIMO, 1963. *Cartas de San Jerónimo*. (Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid).
- SANTOS, D. 1986. *Introducción a la historia de la astrología* (Edicomunicación. Barcelona).
- SARMIENTO, FR. MARTÍN. 1975. *Viaje a Galicia (1975)*. (Edición de J. L. PENSADO. Universidad de Salamanca, 1975).
- SATRÚSTEGUI, J. M. 1977. Medicina popular vasca y ginecología. (*Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, vol. IX; pp. 331-343).
- SÉBILLOT, P. 1902. The Worship of Stones in France (*American Anthropologist*, vol. 4, pp. 76-107).
- SEVILLANO SAN JOSÉ, M<sup>a</sup>. C. 1974. Un nuevo ídolo de la Edad del Bronce aparecido en Robledillo de Gata (Cáceres). (*Zephyrus*, XXV; pp. 145-150).
- SHEE TWOHIG, E. 1998. A Mother Goddess in North-West Europe c. 4200-2500 BC? (En: GOODISON, L. and MORRIS, C. (Ed). *Ancient Goddesses*. British Museum Press. London).
- SOBRADO CORREA, H. 1999. Creencias, prácticas religiosas y devoción popular en la Galicia postridentina. La diócesis de Lugo, siglos XVI al XIX. (En: QUINTERO FIUZA, L. y NOVO, A. (Eds). *En camino hacia la gloria*. Instituto Teológico Compostelano, 1999, pp. 881-926).
- SOBRINO BUHIGAS, R. 1935. *Corpus Petroglyphorum Gallaeciae*. (Seminario de Estudios Gallegos. Santiago de Compostela).
- SOMERVILLE, J. E. 1898. Notice of an Ancient Structure Called «The Altar», in the Island of Canna. (*Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, vol. 33; pp. 133-140).
- STREIT, J. 1984. *Sun and Cross*. (Floris Books. Edinburgh).
- Synodicon Hispanum. II. Portugal*. (Biblioteca de Autores Cristianos, 1982).
- TABOADA CHIVITE, X. 1980. *Ritos y creencias gallegas*. (Editorial Sálvora A Coruña).
- TAKÁCS, S. A. 2007. Divine and Human Feet: Records of Pilgrims Honouring Isis. (En: ELSNER, J. et al. (Edit.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity*. (Oxford University Press, pp. 253-369).
- TORROJA MENÉNDEZ, J. M<sup>a</sup>. 1980. *El sistema del mundo desde la Antigüedad hasta Alfonso X el Sabio*. (Instituto de España. Madrid).
- VARELA GOMES, M. 1997. Estatuas-menhir antropomórficas do Alto-Alentejo. Descobertas recentes e a problemática. (*Brigantium*, vol. 10; pp. 255-279).
- VARELA GOMES, M. 2001. Arte rupestre do Vale do Tejo (Portugal): antropomorfos (estilos, comportamientos), cronologías e interpretaciones. (En: VV.AA. *Semiótica del arte prehistórico*. Diputación Provincial de Valencia; pp. 53-88).
- VÁZQUEZ ROZAS, R. 1993. Los petroglifos gallegos: selección de su emplazamiento y selección de las rocas grabadas. (*Actas del XXII Congreso Nacional de arqueología*. Vigo; pp. 69-76).
- VÁZQUEZ VARELA, J. M. 1993. Alucinaciones y arte prehistórico: teoría y realidad en el Noroeste de la Península Ibérica. (*Pyrenae*, nº. 24, pp. 87- 91).
- VIOLANT I SIMORRA, R. 1989. *El Pirineo español. Vida, usos. Costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria*. (Editorial Alta Fulla. Barcelona).
- VIVES, J. 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid).
- VON STUCKRAD, K. 2005. *Astrología. Una historia de los inicios hasta nuestros días* (Herder. Barcelona).
- WARNER, M. 1991. *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. (Taurus Humanidades. Madrid).



*Vista general con el petroglifo del Outeiro do Filladuiro en Mallou  
(Carnota, A Coruña). Foto de Alfredo Erias.*