



Aportaciones para una reinterpretación astronómica de Santiago de Compostela (El Dragón y el Libredón. Si te llamas Pelagius o Teodomirus...)

ANTÓN BOUZAS SIERRA^{©*}

«Qué es lo que da cosechas abundantes, bajo qué constelación es conveniente roturar un terreno y con los olmos ayuntar las parras, qué cuidados requieren los bueyes, qué atenciones la cría del rebaño, cuánta pericia las sobrias abejas, tal es, Mecenas, el canto que voy a comenzar. Vosotras, oh luminarias clarísimas del mundo, que por el cielo gobernáis el transcurrir del año; tú, Líber, y tú, nutricia Ceres, si por merced vuestra pudo trocar la tierra en apretada espiga la bellota...»(Geórgicas, Virgilio / traducc. J. Velázquez).

Sumario

Se exponen datos astronómicos y geográficos significativos que desvelan los orígenes paganos del camino de Santiago. Mediante una aproximación etnoastronómica y arqueoastronómica se propone una interpretación del mito precristiano de Santiago de Compostela (Galicia, España), basándose principalmente en la cultura céltica.

Abstract

Significant astronomical and geographical data are exposed revealing the pagan origins of the Way of St James. Through an Ethnoastronomic and Archaeoastronomic approximation, an interpretation is proposed of the Pre-Christian myth of Santiago de Compostela (Galicia, Spain), mainly based on the Celtic culture.

***Antón Bouzas Sierra** (bertami@gmail.com) es biólogo, autónomo, y trabaja en consultoría ambiental, especializado en la restauración ecológica, los sistemas de información geográfica y la interpretación del patrimonio.

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo aporta novedosas evidencias que resultarán útiles para la reinterpretación del mito de Santiago en Compostela. Se trata principalmente de una aproximación astronómica hasta ahora no considerada, en el análisis histórico, arqueológico y etnográfico de sus orígenes.

Junto a una exposición de hechos objetivos, acompañados de una serie de indicios, se esboza un principio de interpretación cultural, concluyéndose principalmente la necesidad de un replanteamiento de los estudios e investigaciones sobre el tema. Se revisan también diferentes aproximaciones de varios autores, extractándose aquí algunas de ellas. El hecho de reproducirlas no implica necesariamente compartir todas sus tesis, pues nadie como los propios autores para defenderlas, validarlas compete a los expertos en las diferentes materias implicadas.

Según la versión oficial de la Iglesia, en el año 813, ocho siglos después de la muerte del Apóstol Santiago el Mayor (decapitado en Jerusalén por orden de Herodes Agripa durante el reinado de Tiberio), un ermitaño llamado Pelagius, que vivía en el lugar de Solovio en el bosque de Libredón, observó repetidamente unas extrañas luces, por lo que avisó al obispo Teodomirus de Iria Flavia. Al recibir la noticia éste se preparó con tres días de ayuno, reunió una comitiva, y se acercó a ese lugar, para descubrir (o identificar) en la espesura el cuerpo santo del Apóstol Santiago, enterrado en un edículo junto con dos de sus discípulos.

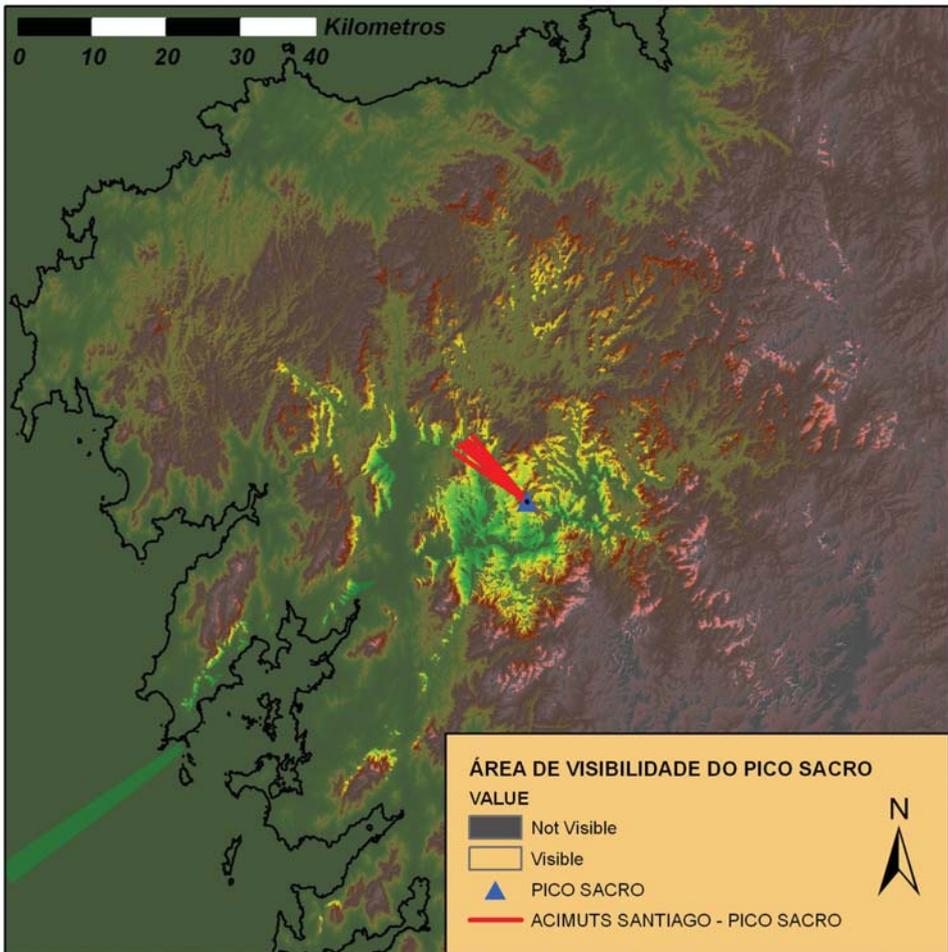
Aquel edículo estaba integrado en una necrópolis «germánica» de los siglos V al VII, heredera del cementerio de un núcleo poblacional romano que, al ser abandonado en el s. V, había dejado aquel espacio con un uso solamente funerario (Suárez Otero & Caamaño Gesto, 2003). La iglesia justificó la insólita aparición de la tumba, 8 siglos después del presunto enterramiento de un hombre que murió en el otro extremo del mundo, echando mano de relatos populares de origen local, que fueron colocados al servicio del nuevo culto (Balboa Salgado, 2005).

2. LA ALINEACIÓN ASTRONÓMICA DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Tal como reza el viejo refrán: «entre Sar e Sarela atópase Compostela» y, de acuerdo con las crónicas, el Bosque de Libredón estaría delimitado por la confluencia de estos dos ríos. Este hipotético espacio abarcaría unas 750 hectáreas, considerando como límite nordeste los arroyos de la Almáciga, lo que excluiría las zonas por encima de 300 m. de altitud (asiento de los castros de Picou y de Cruceiro da Coruña), alejadas de la confluencia de ambos ríos en la Rocha.

Este espacio inferior de apenas 3 km. de longitud se configura en una sucesión de pequeñas colinas. En la primera de ellas, el Castriño de Conxo domina la confluencia con escasamente 220 m. de altitud. Después ascendiendo suavemente hacia el nordeste, continúan el Monte da Condesa, la Carballeira de Santa Susana, y el sector norte de la ciudad vieja (Preguntoiro, Cervantes, Algalia de Abaixo, Atalaia, Porta da Pena y a Troia), siendo coronados finalmente por los 329 m. de la Almáciga.

Junto al Castriño de Conxo pasaba el camino medieval que venía del Castro Lupario y O Milladoiro (límite de la primera jurisdicción altomedieval de la ciudad, donde los peregrinos depositaban una piedra cuando divisaban Compostela) y comunicaba Compostela con las Rías Baixas, históricamente el área de más densa población de Galicia. Aunque quizás este sitio pudiera haber sido en alguna época remota el lugar más apartado



del Libredón, pues en ausencia de puentes resultaría dificultoso (sobre todo en invierno) cruzar las aguas, más anchas y caudalosas por aquí.

Desde todas estas colinas puede contemplarse el Pico Sacro a 11 Km. de distancia, destacando con toda majestuosidad sobre el paisaje de una amplia zona del sector centro-occidental de Galicia. En el mapa de la cuenca de visibilidad del Pico (que se acompaña) aparecen oscurecidas las zonas donde este monte no resulta visible, frente a aquellas en las que sí lo es (apareciendo resaltadas o transparentes). La gama de colores representa las elevaciones del terreno. Se señalan también los acimuts o rumbos desde las diferentes colinas de Santiago hasta el Pico Sacro.

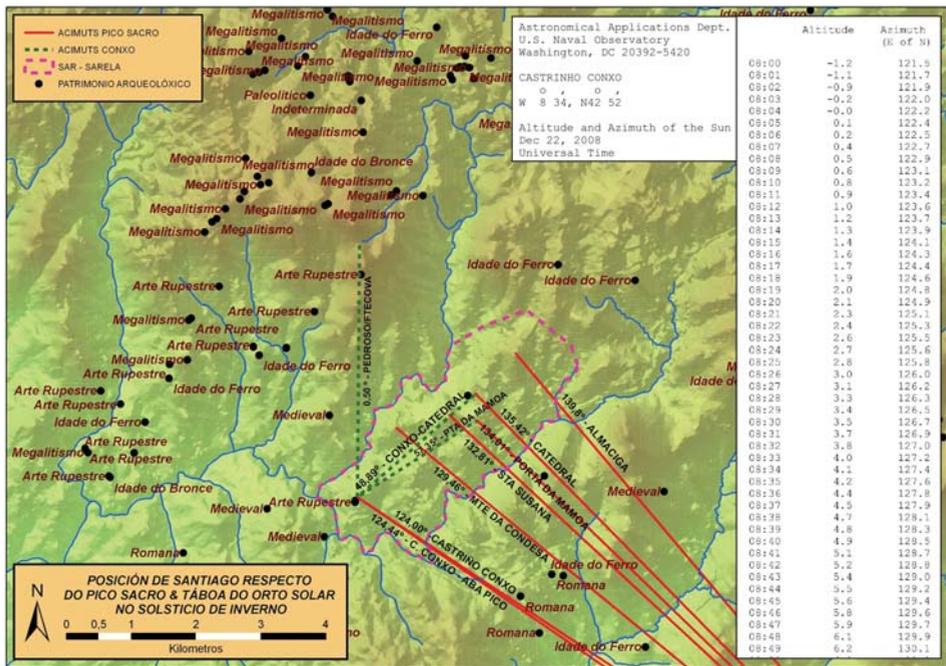
En las fotos se muestra la salida del sol el día 24 de diciembre de 2008 (la hora registrada no debe considerarse de una precisión absoluta).

Las fotos fueron tomadas desde un punto desplazado 200 m. al nordeste del Castríño de Conxo, con un acimut al Pico Sacro de $124,23^\circ$, o sea $\frac{1}{4}$ de grado desviado respecto de la alineación Castríño de Conxo–Pico Sacro. Debe considerarse por tanto que de ser tomadas las fotografías desde la propia posición del Castríño (lo que resultó imposible) el



Sol aparecería en las fotos ligeramente corrido a la derecha, por lo que se ocultaría más patentemente durante su ascensión por la falda del monte. Tampoco fue posible realizar la observación el propio día del solsticio (dos días antes); sin embargo, la diferencia es inapreciable, pues entre estas dos fechas existe tan sólo una variación de una décima de grado en la altitud o elevación del sol, y dos décimas en el acimut.

La hora anotada en las fotos está registrada en Universal Time, al igual que en la tabla adjunta del U.S. Naval Observatory que se acompaña en el mapa general, donde se representan también los acimuts de las colinas de Compostela hacia el Pico Sacro. Los datos registrados de acimuts y altitudes están anotados decimalmente y fueron calculados para esta localización geográfica (W 8° 34' - N 42° 52').



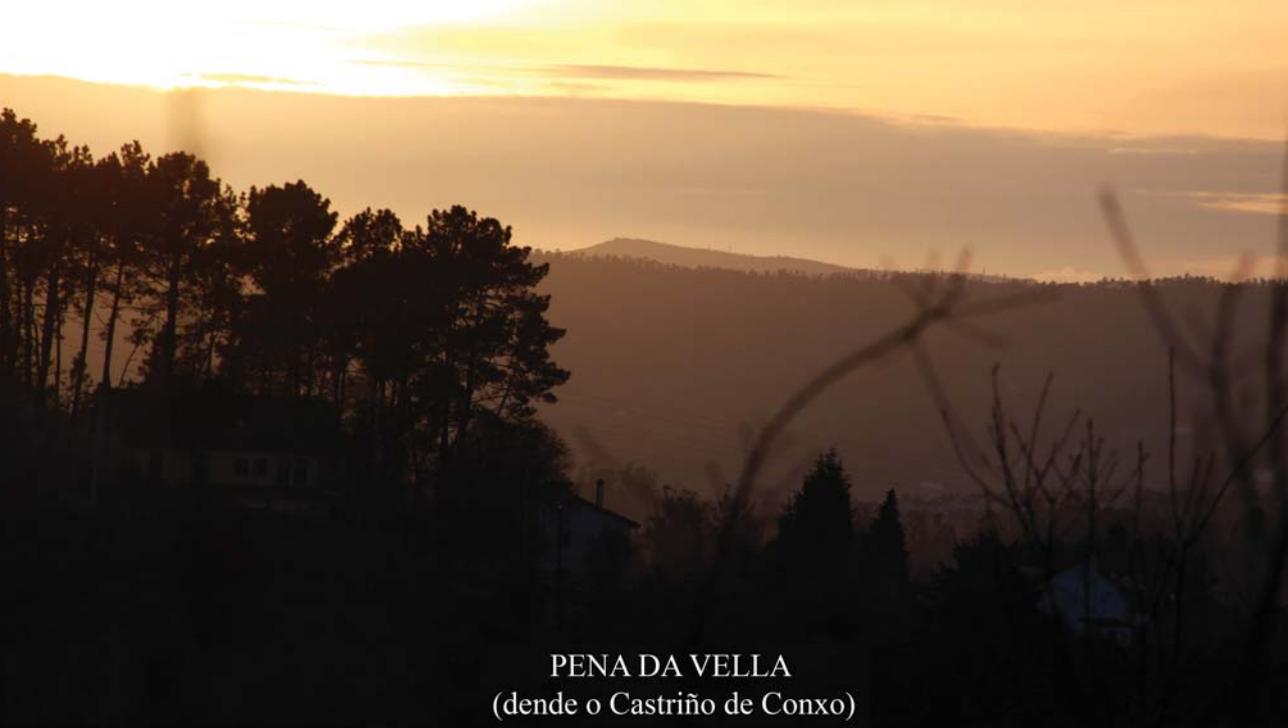
Tanto en las fotos como en la tabla se muestra que existe una orientación astronómica entre el Castríño de Conxo y el Pico, comprobándose que durante el solsticio de invierno puede observarse desde aquí cómo nace el Sol sobre ese monte.

El espacio comprendido entre la ciudad vieja de Compostela y el Castríño de Conxo ocupa aproximadamente un segmento de arco de unos 15° (138° - 123°) de la circunferencia virtual alrededor del Pico Sacro, lo que representa un 4% (15 / 360 x 100) de las posibilidades totales. Considerando sólo el Castríño de Conxo, habría una probabilidad 10 veces menor aún, de que esta orientación astronómica hubiera sido establecida por azar (y menos aun si fueran considerados nuevos datos que se aportarán más adelante).

Por supuesto que en principio todo esto no sería relevante, si no fuera por el hecho de que la propia Leyenda de Santiago le otorga un papel fundamental a este monte. Puede considerarse por tanto que el emplazamiento elegido para el enterramiento del Apóstol no se trata de un sitio cualquiera situado azarosamente alrededor de este monte sagrado.

Además de esto el Castríño de Conxo resulta estar posicionado casi exactamente al Sur de las cumbres gemelas del Pedroso y Fontecova, pues efectivamente la alineación establecida entre el Castro y un punto equidistante entre las dos cumbres sólo se desvía medio grado respecto del norte geográfico (acimut 0,5°), verificándose además un acimut de 1,1° en dirección al petroglifo que está en la cima del Monte Pedroso.

Así mismo el Castríño está alineado con la dirección de la puesta de sol en los equinoccios, ya que el Monte da Pena (de 477 m. de altitud, situado a 25 km. de distancia), cuyo Pico se conoce por el nombre de Vella (Vieja) o también por «Pena da Vella», «Pedra da Vella» o «Pedra da Pena» (Peña o Piedra de la Vieja), parece marcar el Oeste con un acimut de 272,5° hacia esa cumbre y 0,5° menos en la intersección de su ladera con el resto del horizonte.



PENA DA VELLA (dende o Castriño de Conxo)

Otro aspecto destacable del Castriño de Conxo resulta ser su Petroglifo, que según A. de la Peña Santos y J. M. Rey García (2001) se trata de la más conocida roca-panoplia del ámbito rupestre galaico, en la que algunas de las espadas representadas parecen claramente emparentadas con modelos británicos del mundo de Wessex, datables en la transición entre el III y el II Milenio (ver ilustración de estos autores). Respecto a la extraña figura de la base, José M^a Bello y Antonio de la Peña (1995) opinan que:

«Para finalizar el tema de las figuras de armas, mencionaremos ciertas representaciones más o menos claras de escudos. Parece fuera de toda duda que el diseño circular que exhibe en su brazo izquierdo la figura principal de la Pedra das Ferraduras es un escudo; mayores dificultades interpretativas ofrecen ciertos diseños de reiterada aparición en grandes rocas-panoplia como las de Castriño de Conxo en Compostela, Mogüelos en Cangas de Morrazo, Auga da Laxe en Gondomar y Pedra Ancha en Dumbría. Su forma es aproximadamente la de un triángulo isósceles con su ángulo menor dirigido hacia abajo y sendas «asas» sobresaliendo de cada uno de sus lados mayores, lo que les confiere un aspecto vagamente facial que provocó que algunos autores las interpretasen como representaciones antropomorfas sacralizadas. Sin embargo, tanto por su forma como por su asociación a los otros dos tipos de armas creemos que hay que tomarlas como muestra de la existencia de un modelo de escudo que, sin duda por su entera confección con elementos orgánicos perecederos, no ha sido documentado hasta ahora en el registro arqueológico. Lo mismo cabe decir de otra serie de figuras de parecida forma aunque mucho más sencillas, localizadas en varios petroglifos de Campo Lameiro».

No obstante, resulta que la citada forma triangular aparece orientada justo en la dirección contraria a la anteriormente descrita orientación con el Pico Sacro, por lo que aparentemente coincide con el ocaso solar del solsticio de verano. Aunque el rumbo acimutal geográfico esté por calcular un poco más exactamente, la medición efectuada con compás da un resultado de 304,2° (deduciendo el valor de la declinación magnética para ese día y lugar de medición), muy cercano al rumbo por donde se pone el Sol en esa fecha, verificándose tan sólo medio grado de diferencia.

3. CONTEXTO CULTURAL: LA LEYENDA JACOBEA

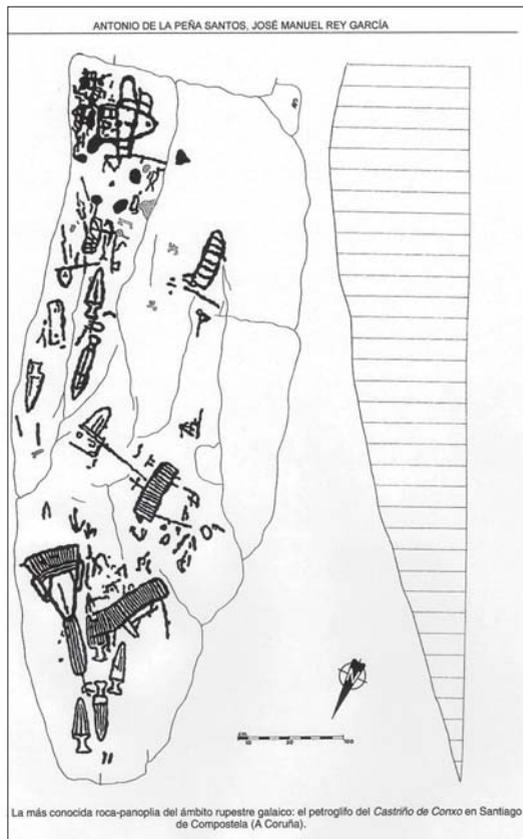
Los episodios de la Leyenda Jacobea, así como los relatos tradicionales relacionados, que fueron popularmente conocidos hasta épocas recientes, son actualmente divulgados con desigual fidelidad. Este conjunto de historias ofrece una infrecuente oportunidad de vislumbrar una interpretación de lo hechos arqueoastronómicos, o etnoastronómicos, presentes en el Libredón. No se pretende aquí revisar estos relatos sistemáticamente, sino que se trata tan sólo de apuntar algunos de los aspectos más relevantes.

3.1. Personajes principales

El cuerpo del decapitado **Apóstol Santiago el Mayor**, o el Zebedeo, llamado por el propio Jesucristo «bonaerges» (que significa hijo del trueno). Al arribar al puerto de Iria se eleva en un resplandor hasta llegar al centro del sol, para luego aparecer mágicamente depositado en su lugar de enterramiento: el arca marmórica que adopta la forma de su cuerpo. En otras versiones llega hasta allí transportado por los discípulos en un carro tirado por los bueyes del Pico Sacro. En la iconografía religiosa tradicionalmente se le representa con un carácter dual: el pacífico Santo con indumentaria de peregrino, que guía a quienes se acercan a su santuario para visitarlo, y el belicoso Matamoros que, con su caballo blanco, dirige los ejércitos en el combate contra los infieles.

El Rey de Dugium, en Finisterre. Soberano en el fin del mundo conocido, donde el sol se sumerge en el océano, es el más claro antagonista. En principio atento y benévolo rey, es reconocido como tal por los discípulos del Apóstol, quienes lo saludan de acuerdo a la etiqueta regia. Pero cuando le informan del asunto que los trae ante él (enterrar a Santiago) reacciona «*atónito por un increíble estupor*», y ordena que se les prepare una emboscada para apresarlos y matarlos. Se convierte así en un enemigo declarado, condenándose entonces y sucumbiendo al fin delante del poder de la nueva religión, al perecer tragado por las aguas con toda su tropa.

La Reina Lupa, que reside en el Castro Lupario y es una viuda de nobilísima estirpe que no quiere volver a casarse. Con dominio o soberanía sobre la tierra, posee un templo pagano donde adora un ídolo (o varios, según las distintas versiones). También era dueña



del ganado del Pico Sacro. Se asemeja a una loba, pues tiene carácter pérfido y cruel. Después de rechazarlo astutamente varias veces, finalmente acepta acoger el cuerpo del Santo en su Templo, convirtiéndose por tanto a la nueva fe. Su figura es integrada por la Iglesia, por lo que puede deducirse que resulta importante recibir su consentimiento.

3.2. Escenarios de la trama

El puerto de Iria Flavia en Padrón, situado en la confluencia de dos ríos (Ulla y Sar), a donde llega el cuerpo Santo tras una navegación oceánica maravillosa, sin gobierno, guiados por la providencia divina, similar a los Immrama gaélicos (relatos de santos, héroes o druidas que navegan al otro mundo). Algunas versiones de la leyenda dicen que llegó en una piedra, y otras que la piedra venía en una barca. La tradición dice que la nave fue atada a un ara romana que se conserva bajo el altar mayor de la Iglesia de Santiago en Padrón, que lleva una inscripción en la que se lee: NEPTUNO FOR(o)I(ri)E(n)SES DSP.

Finisterre, con su mítica carga de las tierras del sol poniente. Entre las numerosas leyendas recogidas por Fernando Alonso Romero (2002) en esta comarca, destaca por su relación la noticia de la existencia de un caballo de oro enterrado en el cabo.

Alonso Romero recoge también que el caballo blanco del Apóstol brincó desde aquí hasta Compostela:

... Generalmente las marcas del caballo del Apóstol suelen ser huellas de su paso desde oriente hacia occidente. Esas marcas tienen forma de herradura, aunque muchas son sólo muescas naturales en la roca, que la tradición atribuye a las herraduras de ese mítico corcel. Pero solamente en Finisterre es en donde el caballo de Santiago, después de haber dado varios y sorprendentes saltos para vadear ríos o salvar montañas, después de llegar hasta el fin del mundo, vuelve a dar otro salto milagroso para concluir su fantástico viaje en el lugar de su enterramiento en Santiago de Compostela. ¿Por qué, una vez que ha llegado hasta Finisterre no inicia su último salto hacia el infinito en busca de ese mítico paraíso de occidente hacia el que va el sol?

La explicación es clara. Se trata simplemente de un mito cristianizado en el que el caballo psicopompo, de rancia tradición en las viejas creencias de ultratumba, debe concluir su viaje no en el paraíso pagano de occidente, sino en el cementerio de Compostela. Igual que el caballo psicopompo de los etruscos que llevaba a los difuntos hasta el Hades y allí los depositaba (Alonso Romero, F. 1983(2), 246-247). Es de suponer que hasta la llegada del cristianismo Finisterre fuera el punto final del viaje de ultratumba; desde allí se pasaba al más allá, a ese territorio etéreo al extremo occidental de la Vía Láctea hacia el que también viaja el sol...

El río entre Finisterre y Compostela, donde sucumbe el rey de Dugium con su ejército. Los discípulos dan gracias al Señor mientras contemplan como los caballos de sus perseguidores son «tragados por el río». Según las diferentes versiones se señalan varios lugares para esta escena, siendo el más nombrado el de Ponte Maceira, cerca de «Nícaría» (Negreira), que es citado en las versiones más tardías y elaboradas, por lo que tal vez también podría simplemente simbolizar las aguas que protegen y/o rodean el Libredón. Este episodio recuerda la huida de Moisés perseguido por el Faraón, pero también se parece a la leyenda del Santuario de «A Senhora das Augas Feras», en Pedrogao Pequeno (Portugal), donde apareció un epígrafe dedicado a la Diosa Nabia y según cuenta la tradición hay que dedicarle una oración a la Santa para pasar el río, porque de no hacerlo

se levantarán las aguas para devorar con su corriente el inocente o insensato que ose cruzar sin pedir permiso (García Fernández-Albalat, 1999). Es lo mismo que tuvieron que hacer repetidas veces los discípulos del Apóstol con la Reina Lupa, para conseguir finalmente su consentimiento para enterrar al Apóstol en el Libredón.

El Pico Sacro, lugar repleto de tradiciones populares que es introducido en la historia para desarrollar una serie de episodios mágicos, en los que bueyes bravos, un dragón y otros demonios son vencidos o dominados. Los discípulos del Apóstol le cambian al monte el nombre pagano de Illicino por el más apropiado de «Pico Sagrado». Según la leyenda esta denominación de Illicinio se debe a que «*es cómo si dijéramos, el que seduce*», aunque para los autores modernos está etimológicamente relacionado con el roble.

Para Caridad Arias (1.999): «El Pico Sacro - gall. Pico Sacro o Monte do Padrón, es un monte de forma cónica, que se alza aislado y majestuoso en el valle del río Ulla, no lejos de Compostela. Se trata, seguramente, del ‘Sacer Mons’ o Mons Illicinus ‘del roble’, cuya sacralidad describió el escritor romano Justino, aunque sus antecedentes cultuales se hundan en el Neolítico. Su afirmación de que está consagrado a Júpiter» es probablemente la habitual interpretatio latina del nombre de la divinidad indígena que allí residía. A Júpiter se le dio el sobrenombre de Illicinus por ser el roble (ilex, -icis) el árbol consagrado a la divinidad suprema y de las montañas (Júpiter Elicinus o Elicinus, nombre que también recibía en el Monte Aventino de Roma)». Es relevante también que haya aparecido junto a la Catedral un ara dedicada a Júpiter, que fue reutilizada e incrustada en un muro para construir la cerca del convento de Antealtares durante la alta Edad Media.

En torno al Pico Sacro existe un rico catálogo de leyendas y tradiciones populares. En las piedras del monte dicen que se pueden ver las huellas del caballo del Apóstol. La gente le imploraba al Pico por su salud: posando un pan en la tierra, recitaban: «*Pico Sagro, Pico Sagro sándame do mal que eu traio*», y también fue invocado por los labradores para librarse de una epidemia de fuego de San Antón, provocada por el cornezuelo del centeno (Rodríguez López J., 1895).

De este monte se cuentan además muchas historias relativas a los Mouros, los Encantos y la Reina Lupa, contándose de ella que tenía allí un Pazo, y que en el tiempo de las siegas el viento arrastraba los granos de cereal de los campos de la comarca, para llenar los graneros que la reina tenía en su palacio de la cueva. También esos vientos podían empujar algún desafortunado hacia el abismo de la cueva, donde era liquidado por las mazas de dos gigantes de hierro. Se hablaba también de un túnel que llega al Río Ulla (en San Xoán da Cova), por donde los Mouros llevaban a beber sus caballos (Cuba, X.R., Reigosa, La., Miranda, X., 1998). Se pensaba que había otro túnel que comunicaba con Santiago, además de que la cueva estaba llena de tesoros.

Una opinión generalizada aun hoy en día es que esta cueva fue una mina de oro romana, opinión que es recogida incluso en la bibliografía de todos los estudiosos que hacen referencia a ella. Sin embargo no parece ser tal cosa, sino que más bien se trata de una sima natural:

«El Club Espeleológico Maúxo (CEM) de Vigo expuso ayer en compañía del alcalde de Boqueixón sus conclusiones de un estudio sobre el Pico Sagrado desarrollado al largo de casi un año. Entre sus descubrimientos, destaca el dar con la primera sima de cuarzo natural del mundo, a la que se le calcula una profundidad de 117 m. Además, consiguieron retirar de la



zona un total de 100 kilos de basura, subrayando que jamás fue explotada como mina, que no hay oro en ella y que el hueco tiene una antigüedad de dos millones de años, producto de movimientos tectónicos y no de la intervención humana.

Según explicó Marcos Vaqueiro, del Club Espeleológico, «nada más llegar a lo que suponíamos unas minas romanas nos dimos de cuenta que no había intervenido la mano del hombre en su formación, sino que era una sima natural de cuarzo». Según los datos proporcionados por la misma fuente, lo más parecido que se encontró en la naturaleza son unas formaciones similares de cuarzo de Hungría, pero originadas por la acción de aguas termales.

Además, los espeleólogos lograron eliminar hasta cien kilos de basura acumulados en el fondo de los pasadizos verticales, con abundancia de pilas, latas de refresco e incluso un madero con símbolos ufológicos grabados por iluminados sin demasiados escrúpulos, además de alguna pintada con grafitos en su recorrido. Finalmente, y tras descender aproximadamente 32 m, encontraron la cavidad colapsada por las rocas lanzadas por los peregrinos, en cumplimiento con la tradición que rememora como el Apóstol Santiago mató un dragón de una pedrada. Del mismo modo, los expertos aventuraban la posibilidad de que existieran restos de animales extinguidos, así como grabados rupestres» (El Correo Gallego 23/11/2003).

Caridad Arias ya resaltó en su trabajo las similitudes existentes entre el Pico Sacro y el Croagh Patrick, una montaña del condado de Mayo en el occidente de Irlanda, que aún hoy día es el más importante destino de peregrinación del país, hacia donde van cada año miles de personas en el «Reek Sunday» (el último domingo de Julio). Además de celebrarse el Lugnasa, se practicaban en este monte otras tradiciones populares, como es el caso de las mujeres que pernoctaban en su cumbre para tener descendencia. También se cuenta que una de las piedras de su cima es la silla de San Patricio, quien visitó el lugar en 441 d.C., y tras practicar el ayuno por 40 días y 40 noches, expulsó desde allí a todos los demonios y serpientes de Irlanda (especie que nunca existió en la isla).

Este monte fue en los tiempos paganos morada del dios Lugh, el dios del brazo (o mano) largo (o grande), que maneja la lanza Luin. Posteriormente esta deidad se transformó en un simple artesano en el folklore de la Irlanda cristiana: Lugh chromain (el jorobado), que derivó finalmente en el simple trasgo zapatero de los cuentos europeos (Berresford Ellis, 2001). García Fernández-Albalat (1999) lo describe de la siguiente forma:

La figura del dios Lug, es otra característica de la religión celta. Lug es luminoso y politécnico, posee todas las capacidades y asume todas las funciones de las otras divinidades. Tiene por madre a Eithe personificación alegórica de la soberanía y por madre adoptiva a Tailtiu, símil de la tierra de Irlanda. Su fiesta, el Lughnasad, es la fiesta del rey en tanto que garante de la abundancia y prosperidad de su reinado. Es un fuera de clase al ser sacerdote, guerrero y artesano. El es el rey de los dioses, pero no el dios-rey. Se vincula tanto a las facetas brillantes y luminosas como también hereda de su madre la oscuridad de las divinidades sombrías o fomorianas. Lug comanda el ejército de su hermano Mananan y con él recorre los caminos hacia el campo de batalla.

El Bosque de Libredón situado en el confín de la comarca de Amahía («*in finibus amae*»), en el espacio delimitado por la confluencia de los ríos Sar y Sarela. En él se localiza el templo pagano de Lupa, donde los discípulos encuentran unas herramientas que emplean para destruir los ídolos, deshacer el edificio y reedificar el nuevo sepulcro.

Emplazamientos como este, cerca del nacimiento de un río o en la confluencia de dos o más corrientes de agua, suponen una circunstancia relevante para el mundo antiguo, pues los grandes santuarios solían establecerse en lugares semejantes, tal como ocurre en Lugdunum (Lyon), situado donde se juntan El Ródano y el Saona y que se trata de un destacado lugar de culto del dios Lug (Balboa Salgado, 2005).

En cuanto al topónimo, de nuevo según Caridad Arias (1999):

El nombre Libre don ha sido objeto, tradicionalmente, de la etimología cultista *libero donum*, «libre don o regalo libre, referido a la supuesta donación por parte de alguien, de un terreno para enterrar al Apóstol. Esta leyenda piadosa trata de encuadrar el antiguo topónimo en el Ciclo Jacobeo y en el latín, cuando, en realidad, se trata de un nombre prehistórico, que no es único, ni mucho menos, en la Toponimia del Occidente Europeo.

En Asturias existe una localidad con la variante Libardon, del mismo nombre. Este topónimo se repite en Francia: el antiguo Liber-dunum o *Libero-duno-n, hoy Liverdun, dép. de Meurthe-et-Moselle, arrond. Toul, que Holder traduce por: 'fuerte de Liber'. Por lo tanto, si se aceptase la teoría cultista o más bien simplista del 'libre regalo', habría que suponer otros semejantes en Asturias y la Galia prerromana.

Liber es una divinidad bien conocida, posiblemente celta (Holder), que en la antigüedad también se llamó Liber Pater, Lusios o Lusius y Dioniso... El elemento -don, del Libredon compostelano, probablemente no alude al castro en sí (celta irl. dun-o), forma que parece no fue usada en Hispania, sino que debe corresponder al antiguo título *Don (*domnus*, *dunus*, *dunus*, etc.) equivalente a ,Sanctus, San, «S» que frecuentemente acompaña, sufijado, a nombres de divinidades. Se trataría, en cualquier caso, de la divinidad epónima de aquel lugar.

Otro equivalente de Libre-don puede ser Don-Lebun o San Lebú, patrón de los Lebunos, gentilidad autóctona de Galicia, asentada, según Plinio, en el conventum Lucensis. El mismo nombre, esta vez sin título, lo llevan Liber (Ponte Liher) cerca de Becerreá, Lugo; Lliber, en Alicante (con l' palatalizada); Leber en Portugal y posiblemente Libar en Málaga. Braña Libel, en Asturias. Los Libui fueron gentes de la Galia. Las fuentes citan también los antropónimos: Liber (*Adamnani vita s. Columbae* 3, 6), Libiacus (Fr.) y Libienses, en Hispania (Plin. n.h. 3, 24); *Liberalis*. *Liberiu.s*, *Libranus* (**Liberanus*), etc.

El nombre Libre-don parece ser, por lo tanto, testimonio de la adscripción del lugar a Liberus o Liber, el joven dios de la Naturaleza, que muere y resucita... El nombre Liber,

Liberus, se entremezcla con las formas epigráficas que se refieren a los Lares, que antes hemos visto relacionadas también con Lug y Mercurio. Es posible que se trate, en todos los casos, de las mismas divinidades o de divinidades distintas con funciones muy próximas. De Donón (Morrazo, Pontevedra) son las siguientes inscripciones, que señalan la equivalencia Liberus-Laribus: «Deus Liberus Breus», «Deus Lariberus Breus í Breoronis», «Deus Larius Breus Brus San(ctius)...»

Por otra parte para Balboa Salgado (2005), en el Libredón:

Entre los escasos topónimos conservados se encuentra alguno con raíces celtas o, cuando menos, indoeuropeas. En concreto, Callobre y Turobriga, documentados en Santiago. Las dos llevan el sufijo en -briga que sirve como marca distintiva de la Hispania indoeuropea. La primera de ellas es más reciente en el tiempo, como es común en muchos topónimos actuales existentes en Galicia, que son derivaciones de tales topónimos. Pero aquí, además, existe otra particularidad, si es cierta la propuesta de I. Millán de que la actual calle de la Troia procede de Turobriga, estaríamos ante un apelativo conocido por acompañar a la diosa Ataecina, diosa lusitana relacionada con el mundo ctónico, como recoge su nombre.

Algunos interpretan que el nombre de Ataecina puede derivar del celtibero «ate gena», (renacido), mientras que Balboa lo relaciona etimológicamente con el irlandés «adaig», noche, y el catedrático de sociología de las religiones portugués Moisés Espíritu Santo afirma que combina Atta y Jana, siendo el primero un epíteto de la diosa madre arquetípica, y el segundo correspondiendo a la deidad romana Jana (forma femenina de Jano) o posiblemente Diana, diosa de la Luna, por lo que concluye que se trata de una deidad sincrética, del renacer, la fertilidad, la naturaleza y la curación.

Respecto al lugar de Solovio, donde vivía el ermitaño Pelagio, Caridad Arias opina que la tradicionalmente aceptada etimología latina de «*sub-lobio*» (bajo el sepulcro) es inverosímil dada su situación en la Iglesia de San Fiz de Solovio (junto a la actual plaza de abastos), que en absoluto esta bajo el sepulcro, por lo que por el contrario la relaciona con la partícula aumentativa celta «so/ su»: el bueno, o el gran - lobo.

Aunque esto tampoco sea aceptado por todos los investigadores, en realidad no deja de estar en la línea de las conclusiones de Balboa (2005), quien señala la dimensión funeraria de varias imágenes de Diosas del mundo Ibérico, Escandinavo y Griego (Hécate), que aparecen asociadas con lobos y/o devorando cadáveres de muertos, por lo que concluye que: «el nombre de Lupa, remarca su carácter funerario, similar al de otras diosas también representadas bajo la figura del lobo, pues Lupa se presenta por derecho propio como la persona adecuada para recibir el cadáver del Apóstol Santiago».

De todas formas, de acuerdo con el aspecto soberano de Lupa remarcado por este autor, y siguiendo la interpretación de García Fernández-Albalat (1999) en lo tocante a la soberanía femenina céltica y sus huellas de culto en Galicia, en la Reina Lupa se vislumbraría el trasunto de una diosa trifuncional, caracterizada por: «...Su aspecto majestuoso y soberano en los títulos de Sulis o Sulevia, nombre derivado del sol» o de Erbina, «la majestuosa, la elevada. La diosa Brigit es además patrona de artesanos pues, a manera de Atenea, es la diosa de la técnica. La costumbre medieval gallega de colocar figurillas femeninas en los telares mientras se invoca a Diana, —otro de los nombres de Brigit es Dana—, recoge esta idea.

La divinidad femenina es la más cruel diosa guerrera bajo el nombre de Morrigan, equiparándose a la Nabia Corona «señora de los ejércitos» galaica y lusitana. Será una diosa



Da Chich Annan



Pedroso &
Fontecova

Castríño de Conxo

sangrienta que conduce a los guerreros a su seno, es decir a la tierra, a la llanura mítica, imagen doble de campo de batalla y cementerio. La diosa Macha «la llanura» traduce esta idea de la llanura como campo de batalla e imagen del más allá, simbología derivada de la llanura del mar. Toda llanura es un infierno —real si hubo una batalla y se ha formado un cementerio con los guerreros muertos—, o mítico.

En Galicia esta idea está muchas de veces recogida por varios teónimos Reua 'la llanura (del combate)', Reua Langanitaeus 'la larga llanura del combate'; Lama, 'la llanura', etc. Esta divinidad, ávida de sangre, vive, en ocasiones, en ríos respondiendo al esquema de que el agua es un camino directo de acceso al más allá. La diosa Nabia Corona, 'Señora de los ejércitos', tiene el mismo nombre que el río Nabia y conduce a los ejércitos, evidentemente, hacia el río, los atrae hacia la muerte...

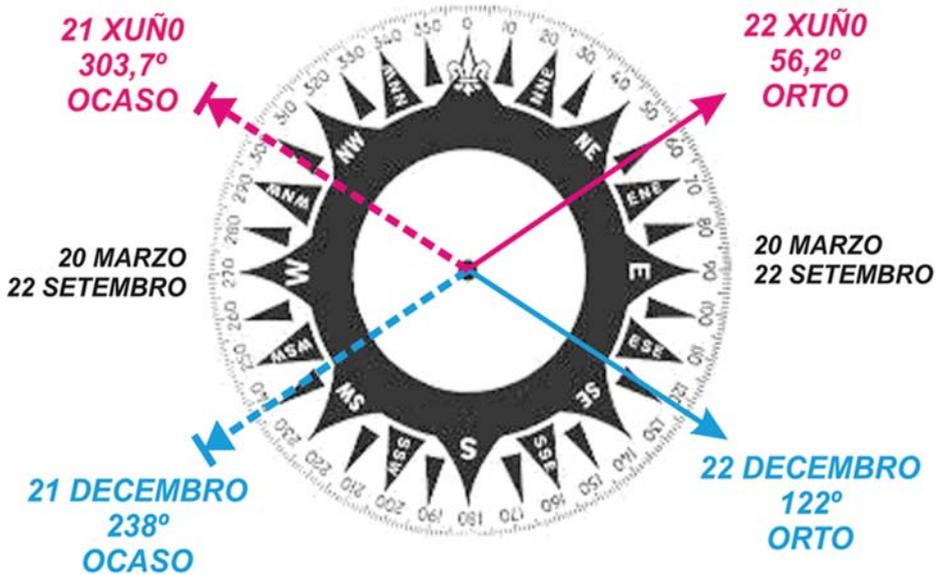
Para completar esta breve aproximación resulta interesante señalar lo que Castiñeiras González, M. A. (1995) apunta respecto del Concilio Compostelano del año 1060, celebrado bajo el obispado de Cresconio:

...En su planteamiento, el texto recuerda bastante el canon 72 del II Concilio de Braga, puesto que se llega a la conclusión de que son actos idolátricos, invitando el cristianismo a hacer las cosas sólo en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Existe, sin embargo, en esta relación una noticia de interés que, además de confirmar su relación con el sermón de Martiño de Dumio, indica la pervivencia de una costumbre pagana en el Santiago del siglo XI. Según el texto del concilio, las tejedoras compostelanas solían colgar figuritas de mujer en los telares (A. López Ferreiro, II). La mención recuerda la crítica hecha por Martiño a las mujeres que invocaban a Minerva -diosa de las hilanderas y bordadoras-, mientras tejían, por lo que muy posiblemente esas estatuillas femeninas a las que alude el canon compostelano no son otra cosa que algún tipo de resto del culto a la antigua diosa latina...

Otra peculiaridad del Libredón es que resulta encontrarse al pie de dos elevaciones gemelas, el Monte Pedroso y Fontecova, que (al igual que el Pico Sacro y el Croagh Patrick) podrían corresponderse a otra réplica en unos montes irlandeses del condado de



ACIMUTS SOLSTICIOS
N 42° 53' - W 8° 33' (2008)



Kerry, conocida como las Tetras o los Pechos de Anu (Anu Paps), o por su nombre gaélico Da Chich Anann. De estos dos montes se dice que deben su denominación a la diosa Anu.

Anu, Anann, Anna o Dana es la diosa Madre de los antiguos celtas. Se prendían fuegos por ella en el solsticio de verano. En la mitología Irlandesa es madre de los Tuatha Dé Danann y en la tradición galesa Dôn, es madre también de dioses más o menos heroizados: Amaethon, Gwyddyon y Arianrod (J. Markale, 1993). Anann suele ser identificada con el nombre de Morrigan en el Lebor Gabala Éirenn, y se divide a veces con Badb y Macha en una triple diosa (una tríada de diosas de la guerra). Como tal, es una personificación de la muerte, profetizándola en la batalla. Como diosa del ganado se lleva con ella al más débil, por lo que antiguamente las gentes trataban de embaucarla llamándole

«Gentle Annie», para así tratar de librarse de su depredación. Es también una diosa de la fertilidad y de la prosperidad, conocida además por confortar e instruir a los moribundos en su trance.

4. FUNDAMENTOS Y ANTECEDENTES ASTRONÓMICOS

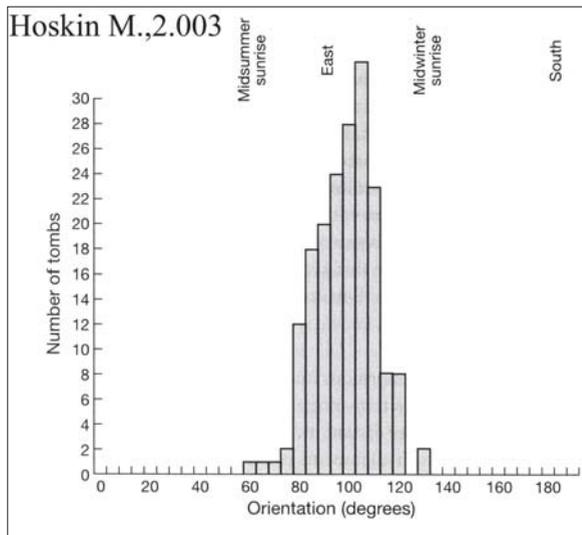
4.1 Referencias históricas y arqueológicas

El Sol y la Luna son los objetos celestes más fácilmente observables, de modo que las culturas antiguas se basaron en ellos para organizar su calendario. La orientación astronómica de los distintos lugares de culto y observación puede variar en función de los ritos y deidades atendidas, por estar asimilada a diferentes cuerpos celestes y situaciones astronómicas. Otros factores de variación de las orientaciones establecidas puede ser la configuración del horizonte (que demanda una mayor o menor altitud en los ortos y ocasos del astro considerado) o la práctica desarrollada, ya que podrían monitorizarse los movimientos de los propios astros, la proyección de su luz emitida, o incluso sus sombras.

En la Roma clásica se llegó a ordenar el derribo de edificios en el monte Celio (Cicerón, *Sobre los deberes*, 3, 66), porque impedían realizar las preceptivas observaciones (desde el auguraculum del Arx, en las cercanías del templo de Júpiter), de la salida del sol sobre los montes Albanos durante el solsticio de Invierno (García Quintela & Santos Estévez, *Complutum*, 2004). Aunque los romanos no fijaron la fecha del solsticio de invierno con fines religiosos hasta Julio César (que estableció la fecha del 25 de diciembre), y que posteriormente en los tiempos de Caracalla (211-217) fue cuando la celebración del Sol Invicto llegó a ser realmente popular, las «Saturnalia» eran ya en fechas anteriores unas importantes fiestas, que se celebraban en honor a Saturno (asimilado por los romanos al dios prehelénico Crono), para festejar el final del período oscuro del año.

Estas celebraciones paganas representan un antecedente de la navidad cristiana, y tuvieron una larga pervivencia. De acuerdo con Manuel A. Castiñeiras (1995), en Roma:

Desde el siglo I d. C. se habían puesto de moda los calendarios (*Fastos* de Ovidio, *Menología Rústica*, etc.) y las indicaciones astrológicas en las lápidas de las tumbas. A eso hay que sumar la coincidencia entre el ciclo hebdomadal de la sinagoga judía, que, siguiendo los consejos bíblicos, aconsejaba trabajar durante seis días y descansar el séptimo, y la semana planetaria del paganismo, que le dedicaba también el día de Saturno al reposo, para no despertar la funesta ira de Chronos. La progresiva expansión de la religión mitraica reforzó en el siglo III la creencia en una semana solar, que sería la heredada por el Cristianismo. Baste con recordar las críticas del Papa León a los fieles que iban a celebrar el día de navidad a San Pedro del Vaticano, y se iban al atrio para saludar al Sol naciente (Ch. Pietri).



Una posible relación entre las orientaciones astronómicas y las creencias de la antigua Gallaecia podría revelarse en las aspás o «cruces de San Andrés» que aparecen en las estelas funerarias galaicas y las aras del santuario de Donón. Contrariamente a la opinión de otros investigadores, que sostienen que corresponden a representaciones esquemáticas de la figura humana, para Alonso Romero (2008) estas aspás serían la representación de los ortos y ocasos solsticiales. Pero estas aspás podrían tener raíces bien antiguas. Ocho de ellas aparezcan grabadas sobre el dintel de la entrada al túmulo de Newgrange (en Irlanda), lo que según la interpretación de ciertos autores (Anthony Murphy/ Astronomy Ireland, January 2002) correspondería a una representación de la monitorización del ciclo de Venus, en el que cada ocho años el planeta retorna periódicamente al mismo punto del cielo (este período sinódico fue también conocido en el antiguo Egipto y otras culturas antiguas).

En el histograma adjunto se muestran las orientaciones de 177 túmulos del centro de Portugal y regiones limítrofes españolas. Cuando las elevaciones del horizonte son consideradas se comprueba que las tumbas fueron orientadas cada una hacia el orto solar de un momento determinado del año, muchas de ellas en los meses del otoño (Hoskin M., 2.003).

Orientaciones como la del dolmen de Dombate, hacia el orto solsticial invernal, son habituales en los dólmenes de corredor de Galicia y zonas vecinas. Aunque también se dan otras orientaciones, este acimut se repite en megalitos como: a Casa dos Mouros de Baíñas, a Arca da Barbanza en Boiro, a Casa da Moura en Vilanova de Pavía en Portugal, además de muchos otros casos (López Plaza *et al*, 1991-92), lo que probablemente guarda relación con las ideas de muerte, renacimiento y renovación asimiladas al comportamiento del sol durante este período oscuro del año.

Otras orientaciones astronómicas, correspondientes ya a la edad del Hierro, fueron descritas en el ámbito de la antigua Gallaecia. García Quintela & Santos Estévez (2004). Describen un Santuario castreño en A Ferradura (Amoeiro, Ourense), donde existe una orientación arqueo astronómica correspondiente con el solsticio de invierno, cuando al amanecer el Sol sale por el Monte San Trocado, e ilumina un petroglifo a través de la hendidura de una roca. Citan también la existencia, en la cumbre de la vecina acrópolis de San Cibrán de Lás (en línea de visibilidad directa con A Ferradura), un epígrafe rupestre con una tosca inscripción indígena con la palabra: «IOVI» (Júpiter).

Siguiendo la síntesis de Alinei y Benozzo (2006), en Galicia:

...deben además señalarse los «santuarios solares» (o mejor, «solsticiales») de los que se descubrieron vestigios, recientemente, cerca de las cimas de las montañas, frente al océano (cf. García Quintela *et al*. 2003, García Quintela, Santos Estévez, 2006). Se trata de los santuarios de Corme, Pedrafita, Fentáns en Campolameiro y O Raposo. En estas construcciones se encuentran agujeros en las rocas, a través de los cuales (como recientemente demostró González- Ruibal) al ponerse el Sol los días 1 de Agosto y 1 de Noviembre (es decir, los días de las más conocidas festividades del calendario céltico: Lugnasad y Samhain), los rayos de luz vienen a iluminar un punto interior del «santuario» donde debía haber existido un túmulo.

El estudio pormenorizado de González-Ruibal es esclarecedor; su único defecto es el de datar en los primeros siglos antes de nuestra era un rito solar de este tipo: un defecto justificado por la falta de un cuadro de referencias de larga duración, dado que, para la teoría tradicional, los Celtas sólo llegaron aquí muy tardíamente – si es que alguna vez llegaron a Galicia –, casi el tiempo de la última romanización, tras haber atravesado toda Europa, en la cual ya llevaban cerca de 700 años. En la interpretación de la Teoría de la Continuidad

Paleolítica, por el contrario, hasta los «santuarios solsticiales» en cuestión encuentran una datación mucho más creíble en un horizonte por lo menos mesolítico tardío. De hecho, difícilmente se puede pensar que fenómenos complejos como los de Newgrange, en Irlanda (datado en 2475 a.C.), o los de estos santuarios gallegos hubieran surgido por vía poligénica; es más verosímil afirmar que deberían pertenecer a una civilización cohesionada, es decir, anterior a la separación de las islas del continente.

Por otra parte en el Facho de Donón (Hío), se ha descubierto el hasta ahora mayor santuario precristiano conocido en Galicia, en el que parece que fue practicado algún tipo de culto solar, y donde aparecieron cientos de aras y restos de fustes y capiteles de columnas pertenecientes a un hipotético templo, que fue atribuido en un principio al dios romano del vino, Liber. En este santuario galaico-romano, situado sobre una elevada colina que domina la costa, se excavó en sucesivas campañas: un poblado del Bronce final (siglos IX y VII a.C.) situado en una de las laderas del monte, mientras que en la contraria apareció un castro de la edad del Hierro (fundado en el siglo VI a.C.), que fue abandonado aproximadamente por la época de la conquista romana, un siglo antes de que el santuario hubiera comenzado a funcionar como centro de peregrinación.

Este santuario de la cima se mantuvo en activo entre los siglos II e IV A.D, dedicado a un dios galaico romano desconocido para los investigadores hasta los años 60. En 1.978 el filólogo Isidoro González Millán corrigió la primera interpretación atribuyéndolo a Bero Breo, según su opinión una divinidad protectora de las fortalezas. Sin embargo recientes excavaciones revelaron que: «la gente acudía a ese dios en busca de la curación de sus enfermedades, de protección frente a los peligros que ponen en riesgo la vida. La referencia inscrita que aparece en buena parte de las aras es ‘Pro salute’, es decir, por mí salud».

De acuerdo a esta otra interpretación se trataría de un «dios Lar», o sea un dios doméstico que era visitado en ese «lugar de peregrinación», por lo que se piensa que se trataría de un santuario local de la población de esa zona de las Rías Baixas. Sin embargo, ante la perspectiva del gran número de aras encontradas, otros autores opinan que podría otorgársele una mayor importancia.

La mitología y los cultos de los antiguos Galaicos son todavía insuficientemente conocidos y están sujetos a controversia entre autores pertenecientes a diferentes escuelas. Prueba de ello es el propio Santuario del Facho de Donón, que para Pena Graña y Alfredo Erias (2006) está dedicado al DEO LARI BERO BREO, para ellos el Dios Lar (DEO LARI), de la alta, Muy Alta, (BERO), Muralla de la Ciudad, (BREO), o si acaso etimológicamente mejor: ‘Alta-Ciudadela’ o ‘Alto Castro’. Se trata de un receptor y conductor de los muertos, el propio Don (Dios irlandés), que reaparece en una estela de Donón como BRIEGOCO, o BRIEGOECO (de la alta Casa), y de nuevo en Irlanda en la forma BRIAGA en el Leabhar Ghabhála Érenn, en definitiva un Dios de los muertos, al que los librados de la muerte dedicaron aras con forma de estela en el Facho de Donón.

Y según Alinei y Benozzo (2006 / www.continuitas.com):

...Puede añadirse que exactamente aquí, en los alrededores de Pontevedra, durante las excavaciones de 2003, fue encontrada una de las más importantes inscripciones votivas, dedicada al Dios Larios Breus Brus Sanctus; no parecen restar dudas sobre la identificación de esta divinidad con una figura mitológica conectada a Brennos/Bran, el dios-cuervo de la mitología céltica (la caída de la -n- es una tendencia arcaica bien documentada también en la toponomástica de Galicia)...

Pena Graña y Alfredo Erias resaltan en su trabajo que Galicia era para los antiguos el Fin del Mundo, la meta del Sol, el lugar de su muerte, el último avatar de los dioses solares antes de hundirse en el océano, para resucitar después y reiniciar su ciclo de tres pasos en el cielo. De ahí la representación del trisquel, pues el sol sube, declina tras los finisterres atlánticos y retorna resucitado por el otro lado, ya que nace y muere en el transcurso de un día y también en el de un año, pues según ellos dicen:

... En el primero paso el apolíneo y brillante Sol asciende hasta el mediodía o hasta el solsticio de verano. En el segundo paso, el mercurial, vespertino, decadente y psicopompo Sol desciende a los Finisterres atlánticos cada día, y en el solsticio de invierno cada año, hasta su puesta, para tomar la barca funeraria. Pero, en el tercer paso, el Sol se hace infernal y cornudo, convirtiéndose en el dios de los muertos, a quien corresponden los epítetos de Briareo / Berobreo / Vestio / Cernuno... para descender al reino de la muerte. Va hacia su morada, adonde los vivos no lo pueden seguir, brindando a los muertos una promesa de resurrección con el cíclico amanecer...

En este mismo trabajo se da cuenta de un texto de Aristóteles en el que se informa de que las Columnas de Hércules habían sido anteriormente conocidas como «Columnas de Briareo» (personaje que se identificaría con el dios indígena Berobreo) y también se recoge la noticia de la existencia de un antiguo camino de peregrinación que llevaba a los finisterres atlánticos (particularmente a Galicia), pues en su trabajo estos autores afirman que:

... existía además, desde tiempos muy remotos ya, como hoy, una infraestructura hospitalaria y garantías de tránsito para caminantes, asegurada con severas sanciones penales contra los infractores, según señala en el s. III a.C. el [pseudónimo] Aristóteles en los *Mirabilia* 837 a7, 837 a10: - Sostienen que de Italia hasta el País Celta [la Galia Cisalpina], y a los Celtoligos [la costa del sur de Francia] e Iberia, existe un camino nombrado Heracleo, es decir, el camino que hizo el héroe solar Hércules, para pedir el caldero prestado a Helios, y si por él peregrina un griego o un indígena, es tomado bajo la protección de los que viven cerca [es decir por donde el camino discurre] para que no sufra ningún atropello y que exigen el castigo [esto es, garantías y penalmente la protección y seguridad a los caminantes que hacen la ruta] contra los responsables de que [el peregrino] hubiera padecido injusticia-...

4.2 El antiguo conocimiento astronómico

Para Manuel A. Castiñeiras (1995) el proceso de instauración del calendario cristiano en la Gallaecia fue mediatizado por la tardía introducción del cristianismo y la pervivencia de la religión indígena en sectores de población muy poco romanizados, como era el campesinado:

«... La condena a los cristianos que presten atención a las diversas supersticiones -adivinación, sortilegios, encantamientos y astrología- se encuentra ampliamente recogida en los cánones del XII (año 681) y XVI (año 693) Concilio de Toledo y en el II Concilio de Braga. Valga como ejemplo el texto del impuesto 72 de este último, en el que se dice: No les está permitido a los cristianos conservar las tradiciones de los gentiles ni festejarlas, ni tampoco tener en cuenta los elementos, el curso de la luna, o de las estrellas, o la vana falacia de los astros, para la construcción de su casa, o para la siembra o plantación de árboles, o para la celebración del matrimonio, pues está escrito: «Todo lo que hacéis, sea de palabra, sea de obra, hacedlo en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, dándole gracias a Dios» (Concilios visigóticos).

A pesar del empeño en erradicar las supersticiones y las creencias astrológicas, el problema no se resolvió, por lo que era habitual que en los concilios y sínodos gallegos de la Edad Media se hiciera siempre una alusión al asunto. Y en el Concilio Compostelano del año 1060, celebrado bajo el obispado de Cresconio, se incluye un canon destinado a criticar tanto la creencia en augurios y encantamientos como la observación del curso de la luna y de los «animales inmundos»...

En cuanto a cuáles serían los antiguos conocimientos astronómicos y calendáricos que podrían haber estado en el origen de estas creencias, se puede comparar la situación con Irlanda, aunque en Galicia el éxito del trabajo de la iglesia fue tan completo que al menos en la Gallaecia llegó incluso a alcanzar su objetivo de erradicar los nombres de los dioses paganos para designar los días de la semana, logrando introducir el más aséptico sistema de denominación de las «feiras», actualmente en uso en Portugal (un caso insólito en Europa).

En Irlanda, por el contrario, aún a la altura del siglo X, se dice en el «Saltair na Rann» (Salterio de los Cuartetos) que toda persona educada debía poseer unos conocimientos rudimentarios de astronomía y astrología y, según el «Glosario de Cormac» /una obra un poco anterior) « toda persona inteligente de esta isla puede estimar la hora de la noche estudiando la posición de los astros». Además, a causa de dos eclipses solares que ocurrieron en el año 810, el monje irlandés Dungal escribió ese mismo año un discurso para Carlomagno explicando el fenómeno. En él proponía el principio de que para que se diera cualquier tipo de eclipse, la Luna debía de estar en el plano de la eclíptica, demostrando así conocer la inclinación de la órbita lunar respecto de la trayectoria solar (Berresford Ellis, 2001).

Existe un amplio catálogo de voces gaélicas referentes a la astronomía y a la astrología que, aunque perdidas en las modernas lenguas célticas, han sido recuperadas por los estudiosos. Este vocabulario testimonia una longeva tradición de estudio de los astros en la antigua Irlanda, que continuó durante el Cristianismo celta. El sistema astronómico árabe no fue introducido en la isla hasta el s. XIV, aunque en el s. XI los planetas ya se denominaban con nombres Latinos. El proceso de sustitución del antiguo conocimiento astronómico fue bastante largo, como se revela por ejemplo en el hecho de que no se adoptara hasta el s.XVII la palabra «stodiaca» para referirse al zodíaco, abandonando la vieja denominación gaélica «reithes grian», que significa «rueda del sol».

En cuanto a la supervivencia de las creencias populares, se puede citar que durante el reinado de Isabel I de Inglaterra, el historiador William Camdem observó cómo los irlandeses todavía se arrodillaban mirando hacia la Luna, mientras recitaban una plegaria al Señor. (Berresford Ellis, 2001).

Existen autores que opinan que los antiguos Celtas practicaban una forma predictiva de astrología que guarda paralelismos con la astrología Védica, concordante con el fondo común indoeuropeo, según revela el estudio de la terminología, las figuraciones cosmológicas y la estructura y filosofía del calendario. El nivel de conocimiento astronómico llegó a ser muy elevado. Así, en el *Táin Bó Cúailnge*, cuando una vez el héroe Cúchulain quiso saber la hora mientras estaba en una fiesta, ordenó a su cochero Loeg que saliera a «observar las estrellas del cielo para determinar cuándo es medianoche» (Berresford Ellis, 2001).

Para Kevin Danaher (1981) la fijación de las fechas de las festividades en la cultura celta fue responsabilidad de un grupo de personas cualificadas e instruidas, postulando que la asociación de fuegos y hogueras con las festividades podría ser un atavismo de un sistema de señales, que anunciaban a todo el mundo la llegada de un día señalado, lo que

resultaba de vital importancia, no sólo por la festividad en sí, sino también para los trabajos agrícolas de la temporada.

Resulta un clásico obligado citar *De Bello Gallico* de Julio Cesar, donde se recoge que los druidas enseñaban y comentaban muchas cosas sobre las estrellas y sus movimientos (Alonso Romero, 2008), y se informa también que los galos «calculaban el tiempo por las noches transcurridas, y el principio de los meses y los años contándolos comenzando por la noche de una jornada». En Roma Julio César era considerado una autoridad en materia astronómica, y de hecho entre sus obras se incluye una titulada «Astris», que aunque perdida, se conoce de su existencia porque fue citada por muchos autores latinos posteriores, de lo que se deduce que Cesar resulta una fuente relevante en estos aspectos. Plinio el Viejo informa también en su *Historia Naturalis* (XVI) que para los celtas el sexto día de la luna marcaba el comienzo de los meses, los años y los siglos, de 30 años de duración (Gaspani A., 2000).

El culto a la luna era común entre los celtas. En Gales se le rendía culto a Arianrhod, «Rueda de Plata». Según Polibio los druidas de los Gálatas detuvieron una guerra en 218 por un eclipse total de luna, y Estrabón recoge (De Situ Orbis, III, 4.16) que en las noches de Luna llena los Celtiberos y otros pueblos vecinos del norte de la Península Ibérica festejaban a una divinidad innombrable.

El complejo calendario lunisolar de Coligny, que difiere de todos los demás antiguos calendarios hasta ahora conocidos, fue encontrado en un pozo del sur de Francia junto a una estatua de Marte (hubo además otros hallazgos posteriores que ayudaron a completarlo). Según J. Monard estos bronces pudieron ser tardíamente grabados por la casta sacerdotal gala, cuando se sintió amenazada por la imposición del Calendario Juliano, con lo que se incumplió así la prohibición druidica de registrar el conocimiento por escrito.

La única festividad señalada en los bronces de Coligny es «Trinvxtion Samoni», las denominadas: «tres noches de Samonios», al principio del período oscuro de este mes, antes de la Luna nueva (el gaélico Samhain o final del verano, se hace corresponder actualmente con la noche de Difuntos y el día de Todos los Santos).

En este calendario los meses aparecen divididos en dos mitades, una luminosa (de cuarto creciente a menguante) y otra oscura (de menguante a creciente), pues cada mes comenzaba con la Luna en su primer cuarto. Además, en estos bronces se representa una secuencia de cinco años de 12 meses (de 29 o 30 días), más 2 meses adicionales (de 30 días), que serían intercalados para ajustar el cómputo de las fases de la Luna con el año solar (5 años = 62 meses lunares).

Según Adriano Gaspani (Osservatorio Astronómico di Brera, Italia) un esquema de 5 años de 12 meses lunares cada uno acumularía una retrogradación progresiva de año en año, ya que 12 lunaciones representan 11 días menos que un año solar, lo que provoca con el paso de los años un desfase cada vez mayor. De este modo sólo después de pasados 33,58 años este calendario volvería a acoplarse de nuevo con la fecha real, razón por la cual se intercalaba un mes adicional cada dos años y medio, a fin de ajustar el ciclo lunar y el solar cada 30 años (el *saeculum* de los druidas), dejando aún un cierto grado de imprecisión. Según otras interpretaciones el desfase remanente de este ajuste se corregiría omitiendo, antes de Samonios, uno de los dos meses extras (Ciallos) del último grupo de 5 años (el 6º).

Otros autores relacionan la duración de 30 años del *saeculum* con el período de revolución de Saturno, que dura 29,46 años (este planeta tarda una media de dos años y medio en atravesar cada una de las constelaciones del zodiaco). De acuerdo con un relato de las «Moralia» de Plutarco (*De faciae in orbe lunae*), en Gran Bretaña zarpaban hacia el

oeste en una singladura de cinco días hasta la isla atlántica de Ogygia (el lugar donde Cronos fue confinado por Zeus, se asentó el vigilante Briareus, y Heracles tiene la mayor honra...), aquellos que pasaron largo tiempo preparándose para el sacrificio y la expedición... «cuando a intervalos de treinta años entra en el signo del Toro la estrella de Cronos, llamada por nosotros la esplendorosa, y por ellos (los indígenas) el vigilante de la noche».

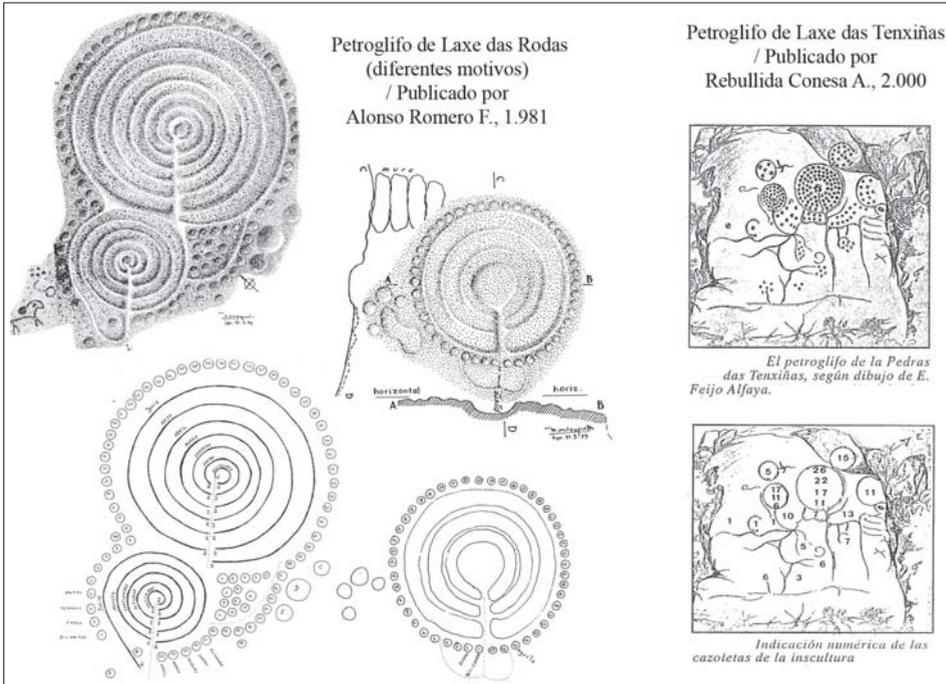
Para Gaspani el análisis de la compleja estructura registrada en los bronce de Coligny indica que, pese a su matriz notablemente lunar, este calendario guarda una clara relación con el ciclo solar. Una vez establecido un criterio satisfactorio de intercalación de los meses extra (que no son simplemente unos meses adicionales, sino que más bien representan un algoritmo específico con el que conseguir un acuerdo equinoccial de primavera entre el Sol y la Luna) se posibilitaría la utilización del calendario, no sólo con fines rituales para el establecimiento de las fechas de las principales festividades anuales y los trabajos agrícolas (sujetos ambos a las estaciones del año definidas por el Sol), sino que entonces ofrecería también la posibilidad de ser empleado con libertad para otras aplicaciones prácticas, especialmente las lunares.

En su análisis Gaspani propone que el de Coligny sería algo más que un simple calendario, de suerte que constituiría además una tabla de cálculo astronómico que ofrece una herramienta eficaz para la predicción de eclipses, puesto que este calendario resulta similar a un almanaque. En sus tablas aparecen marcadas las fases del primero y el último cuarto de algunos meses repetidos con cierta regularidad, que para este autor corresponden a las fechas de posible ocurrencia de eclipses, pues cuando la Luna alcanza (simultáneamente a esas fases) el extremo (positivo o negativo) de su latitud eclíptica durante el ciclo mensual, entonces siete días después resulta posible un eclipse.

Los eclipses se producen sólo cuando el Sol y la Luna están alineados con la Tierra, de modo que sólo ocurrirán los de Sol con la Luna nueva y los de Luna con la Luna llena. Por término medio se producen anualmente 2,3 eclipses solares y 1,5 lunares, pero la probabilidad de contemplar un eclipse total de Sol desde un punto determinado del planeta es muy baja, puesto que su observación esta circunscrita a una reducida área de 200 Km., y en las áreas limítrofes a esa franja el eclipse es parcial, aunque las zonas en las que la intensidad de la luz disminuye suficientemente para percatarse del fenómeno a simple vista son bastante restringidas.

Por el contrario, los de Luna son visibles desde amplias regiones geográficas, pues resultan observables desde cualquier lugar del globo siempre que nuestro satélite esté sobre el horizonte (prácticamente más del 50% de la superficie total), de tal manera que en el transcurso de un siglo pueden observarse desde un mismo lugar unos 90 eclipses de Luna (un 62 % del total acaecido), lo que explicaría, junto al hecho de no ser dañinos para la vista, el descubrimiento prehistórico de las relaciones periódicas de estos eclipses (Rebullida Conesa A, 2000).

Junto a otros, Gaspani postula que los druidas llegaron a predecir los eclipses de Luna basándose en el ciclo de Saros, un período de 18 años y 11 días (223 lunas), que fue conocido por otras antiguas culturas y que supone que los eclipses se repiten en el mismo orden. Para Gaspani la predicción de este fenómeno podría anticiparse eficientemente siguiendo el «método de las posiciones opuestas», mediante el cual se registraría la sombra proyectada por un palo clavado en la tierra en el momento de la puesta del Sol, que sería comparada con la posición naciente de la Luna, para comprobar en caso de que coincidieran, que entonces resulta más que probable la ocurrencia de un eclipse.



Sin embargo el conocimiento de Saros no basta para predecir las fechas de los eclipses, pues para manejar un calendario basado en la Luna se necesita además conocer otro ciclo fundamental, el denominado Ciclo Metónico de 19 años (= 6.940 días = 235 Lunas o meses sinódicos), a lo largo del cual las fases de la Luna se repiten en la misma fecha, de suerte que este ciclo representa la base de la sincronización de los calendarios lunisulares. Para Rebullida Conesa (2000) el calendario religioso basado en este periodo buscaba la coincidencia del plenilunio con el solsticio, momento en el que el ciclo lunar y el solar tienen un inicio común, para contabilizar el principio del año con la primera Luna llena que se producía pasado el solsticio.

Gaspani sostiene que para que una cultura llegue a reconocer empíricamente el comportamiento de la Luna basta con disponer de una casta sacerdotal que realice observaciones repetidas durante una serie de ciclos, de suerte que al cabo de un siglo (5 o 6 ciclos), tras dos generaciones registrando los movimientos de la luna, la tercera estaría ya en disposición de predecir los eclipses. Gaspani asimila ese proceso de aprendizaje a la denominada en estadística «evaluación o estima estocástica», de modo que la repetida y constante observación del cielo termina sugiriendo la existencia de ciclos, que aunque inicialmente sean apreciados como escalas de tiempo o pseudoperiodicidades, finalmente terminan por convertirse en genuinas periodicidades, que posibilitan la predicción «a priori».

Respecto de esta exposición precedente sobre el calendario lunisolar y la predicción de eclipses, conviene destacar que para Galicia y otras zonas del occidente ibérico hay quien reconoce los 19 años del ciclo Metónico, en las coviñas (cazoletas) o en las puntas de la cornamenta de los ciervos de algunos petroglifos (Rebullida Conesa A, 2000), postulando incluso que el petroglifo de Pedra das Tenxiñas en Pazos de Borbén es el máximo exponente astronómico del neolítico-bronze de la Europa occidental, argumentando

A. GASPANI

1) Remarkable dates through out the Celtic Year.

Celtic Month	Gregorian dates	Festival	Astronomical Recurrence
Samon	7/11	Trinox Samoni	Beginning of Winter Time Heliacal rising of Antares
Duman-Rivros	26/12		Winter Solstice
Anagantio-Ogronn	13/2	Imbolc	Heliacal rising of Capella
Ogronn-Cutios	26/3		Vernal Equinox
Giamoni	18/5	Belteine	Beginning of Summer Time Heliacal rising of Aldebaran
Simivisonna-Equos	26/6		Summer Solstice
Equos-Elembiu	28/7	Lungnasad	Heliacal rising of Sirius Summer Triangle high in the Sky
Edrini-Cantlos	28/9		Autumnal Equinox

2) Agricultural occurrences related to astronomical events

Month	Sky	Season	Festival	Agriculture
Samon (28/X)	First quarter Moon, Heliacal rising of Antares Setting of Aldebaran.	Starting Winter	Trinox Samoni	Sowing
Dumann				
Riuros (21/XII)	Sun rising at its maximum Azimut	Winter Solstice	Druids Yearly Assembly	
Anagantio				
Ogronn (26/II)	Heliacal rising of Capella Setting of Spica, Pleades at the Meridian		Imbolc (Thanksgiving Feast)	Hop Pruning
Cutios (23/III)	Heliacal rising of the Pleades	Vernal Equinox		Nearly Harvest
Giamoni				
Simivisonna (13/V)	Heliacal rising of Aldebaran, Setting of Antares and Arcturus	Starting Summer	Beltaine	Wheat Reaping
Equos (21/VI)	Minimum Azimut of the rising Sun	Summer Solstice		
Elembiu				
Edrini (1/VIII)	Heliacal rising of Sirius, Arcturus high in the sky at Sunset, Summer Triangle at the Meridian.		Lughnasa	Gleaning, Wheat Gathering
Cantlos (23/IX)	The Plejades rise at the Sunset	Autumn Equinox		Wheat Stocking, Hop Plucking, Firewood Cutting and Stocking

que en él fueron codificados los ciclos de la luna, y que fue empleado con fines calendáricos y para la predicción de los eclipses lunares.

Por otra parte existe otro autor que previamente había señalado algo equiparable para un petroglifo diferente. Fernando Alonso Romero (1981, 1983) interpretó las espirales, coviñas y círculos de Laxe das Rodas (en Muros) como un calendario Lunisolar, que serviría para computar un ciclo de 9 años y 5 meses, por lo que sugiere la posibilidad de que este período hubiera servido para la predicción de eclipses lunares, pues estaría aquí representada la mitad de un ciclo lunar. Posteriormente Rebullida Conesa (1998) reelaboró para este mismo petroglifo otra interpretación lunisolar diferente, también con predicción de eclipses.

Por lo demás parece que en épocas posteriores a estos petroglifos los celtas, al igual que otras viejas culturas, atendían no solamente a los movimientos del Sol y la Luna, sino que monitorizaban también el orto heliaco de las estrellas (la primera reaparición de un astro tras su período de invisibilidad, de aproximadamente medio año), guiándose por ellas para el establecimiento de sus principales festividades.

En la investigación desarrollada por Gaspani fueron recreadas mediante simulación por ordenador diferentes situaciones astronómicas en determinadas fechas del calendario, a fin de averiguar cuáles eran los eventos más importantes con los que estaban relacionadas. Se acompañan aquí dos tablas elaboradas por este autor, donde aparecen los meses del calendario de Coligny, junto a eventos astronómicos, fechas, festividades y trabajos agrícolas. La simulación fue realizada para unas coordenadas de 47° N, y las fechas fueron calculadas para el 500 a.C (para variaciones de medio milenio se modificarían aproximadamente +/- una semana. En períodos relativamente cortos la alteración de las fechas puede estimarse por métodos simples, pero para órdenes superiores a 3 milenios se requiere la aplicación de ecuaciones no lineales, junto con métodos que minimicen la propagación de errores numéricos hacia el pasado).

Entre otras conclusiones se comprobó para el período céltico las siguientes relaciones entre festividades y estrellas: Samain/Antares, Imbolc/Capella, Beltaine/Aldebarán, y Lugnasad/Sirius. Para el autor resulta significativo que Sirius, la estrella más brillante y luminosa del firmamento corresponda a la deidad más importante del panteón celta, y también que Capella, la segunda estrella más brillante de estas cuatro, esté asociada a Brigit, la diosa céltica de mayor importancia.

Además, junto a los ortos, habría también otros sucesos astronómicos de importancia en el calendario, que incluirían ocasos, culminaciones de estrellas y aparición de planetas y constelaciones. Para Gaspani la observación de la astronomía estelar fue fundamental en la organización de la agricultura y la vida social, dado que constituye una herramienta que ofrece una mayor precisión que la conseguida con la simple observación del Sol y la Luna (proponiendo también que Antares y Aldebarán permiten establecer la fecha del calendario a lo largo de todo el año, pues están en posiciones opuestas en el cielo (180°), de tal manera que el orto de una coincide con el ocaso de la otra).

Como conclusiones finales Gaspani establece que:

- Para realizar un uso dinámico del calendario deben realizarse observaciones sistemáticas en el tiempo.
- Se necesita determinar las posiciones del Sol y la Luna para calibrar el sistema y decidir como intercalar días en él.

- La habilidad para determinar las posiciones de los cuerpos celestes a simple vista implica disponer de dispositivos de demarcación más o menos exactos, o bien hacer uso de líneas de visión basadas en la proyección de configuraciones naturales distantes, tales como perfiles montañosos.
- Estos conocimientos fueron desarrollados por las culturas precélticas megalíticas, y fueron heredados por la cultura celta, siendo utilizados con propósitos calendáricos.

4.3 La mitología en el firmamento

La estrella Sirius, Sopdet para los antiguos egipcios, representaba a Isis, la diosa de la fecundidad, dispensadora de vida, que estaba asociada a los rituales funerarios. Isis era hija de Re, y esposa (además de hermana) de Osiris, el dios del otro mundo (asociado a las tres estrellas del cinturón de Orión), que fue resucitado por ella, tras ser asesinado y despezado por su hermano Seth.

El término Sirius proviene del griego «Sierios», con el significado de abrasador o ardiente. El primer registro de esta estrella bajo esa denominación aparece en los «Trabajos y los días» de Hesiodo en el siglo VII a.C. El origen del término es posiblemente indoeuropeo, relacionándose con «Tishiya», que aparece registrado en la India en el 1500 a.C., y también con el antiguo Irán «Tishtrya». En los Vedas (textos sagrados hindúes), aparecen ambas variantes, junto con Tishia, Thishiga o Tistar, con el significado de «jefe de las estrellas». Frecuentemente en la antigua India Sirius se asociaba a la caza, y se le otorgaba el título de mata-ciervos o cazador.

Los griegos solían denominarla la estrella del Perro, o simplemente el Perro, y la relacionaban con un elaborado catálogo de creencias, entre las que estaban la llegada del calor del verano, el fuego, el brillo, las fiebres, y en ciertas ocasiones incluso con la ominosa presencia de un destino fatídico. La más antigua referencia griega a ella aparece en la *Ilíada* (s. VIII a.C.). Homero la cita sin nombrarla en tres metáforas poéticas sobre combates heroicos, en las que emplea atributos típicos de la estrella como el brillo flameante, y se refiere a ella también como la «estrella de la muerte», cuando trata del combate del desventurado Héctor contra Aquiles (Holberg J. B., 2007).

En su obra «Phaenomena» el poeta Aratus (310 – 260 a.C.) describe el ascenso de Orión en el cielo seguido de su guardián el Perro, la constelación de Canis major a la que pertenece Sirius. Los romanos continuaron el mismo sistema de creencias relacionadas con esta estrella, a la que solían denominar también como «El Perro». Al igual que para los Griegos, los Romanos la asociaban a las fauces o la boca de este animal, y llamaban «canícula» a los días calientes del verano, presuntamente debido a su simultaneidad con la reaparición de Canis Major.

Otra de las ideas asociadas a Sirius fue su naturaleza estremecedora. La asociación con los perros iba más allá del hecho de pertenecer a la constelación de Canis Major, pues antiguamente se pensaba que de todos los animales los perros eran los más afectados por la reaparición anual de Sirius, hasta el punto incluso de resultar habitual las representaciones de perros con síntomas de desecación interna, mostrando la lengua fuera. En esa temporada del año los cánidos corrían el peligro de contraer la rabia y contagiarla a los humanos por una mordedura.

El ocaso heliaco de la estrella, tres meses antes, era también un acontecimiento notable. En Roma se celebraba desde 238 a.C. la fiesta de Robigalia en fechas próximas al 25 de abril, en la que los sacerdotes vestidos de blanco sacrificaban un perro rojizo para solicitar

a la diosa Robigo que protegiera los cultivos frente a la roya (de color óxido) que arruinaba el grano de cereal.

A pesar de tratarse de una estrella de color blanco-azulada, Sirius fue frecuentemente descrita en la antigüedad como una estrella de brillante color rojo, hasta el punto de que cuando Ptolomeo de Alejandría cataloga en su *Almagestum* las posiciones y magnitudes de 1.022 estrellas, comenta sólo el color de un grupo de seis rojas: Betelgeuse, Aldebarán, Pólux, Arcturus y Antares, incluyendo a Sirius entre ellas. La explicación más razonable (fuera de la histórica polémica astronómica sobre la presunta existencia de algún evento o cuerpo estelar extraño) es que, al igual que el Sol cuando está bajo en el horizonte, las estrellas más brillantes adquieren ese color a causa de la atmósfera terrestre. En el caso de Sirius es tanta su magnitud que, por debajo de los 5° sobre el horizonte y dependiendo de las condiciones atmosféricas, puede adquirir ese aspecto llamativo sin llegar a extinguirse su luz.

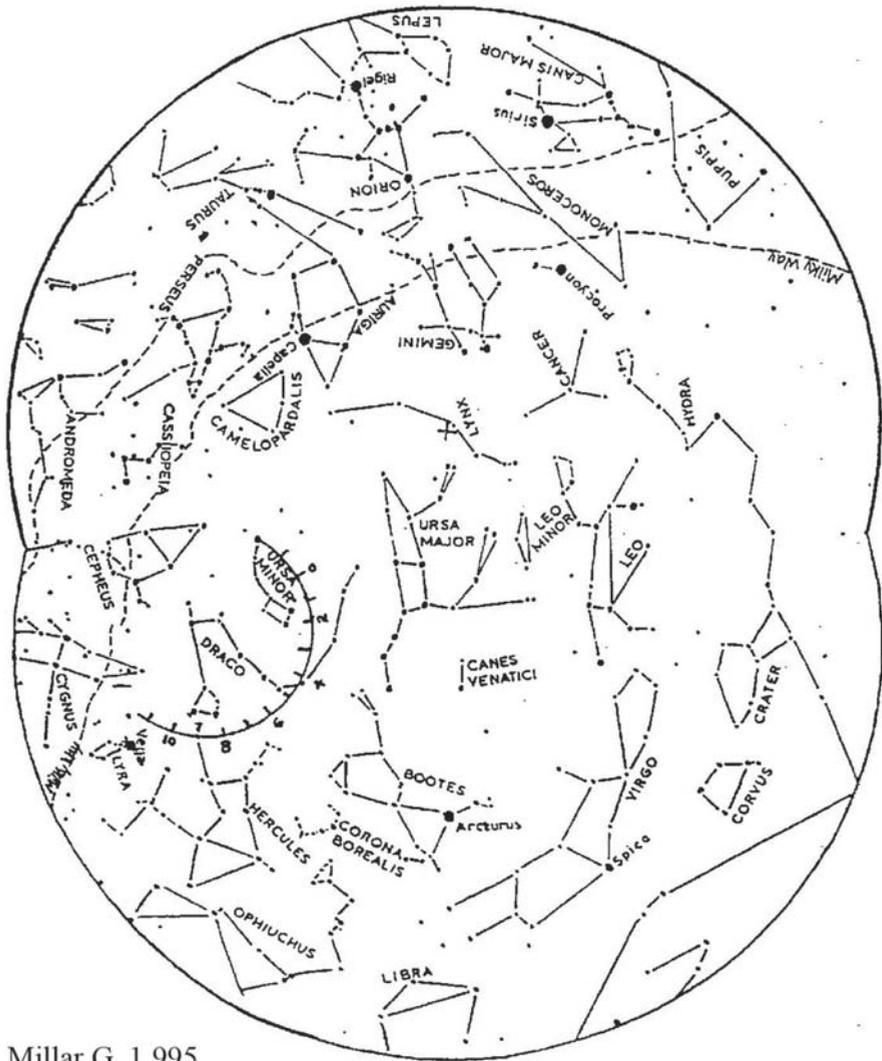
Sobre la constelación del Canis Major se encuentra Canis Minor con la estrella Procyón, otra de las de mayor magnitud del cielo. Canis Major se localiza abajo a la izquierda de Orión, y Canis Minor más arriba en el mismo lado, representando ambas a los perros de presa compañeros del cazador (o guerrero) Orión, que ataca al Toro representado por Taurus. El nombre griego de Procyón significa literalmente el que «precede» o que va delante, pues esta estrella aparece aproximadamente en el cielo una hora antes que la otra. Juntas, Procyón, Sirius y Betelgeuse (la más brillante de Orión) constituyen el llamativo asterismo conocido como «triángulo de invierno» (Holberg J. B., 2007).

Artemisa, la Diosa virgen de la caza (asimilada la Diana romana, y asociada la Luna) que era representada con un arco y unas flechas, fue quien mató a Orión engañada por su propio hermano Apolo. Orión, hijo de Poseidón, era el hombre más apuesto que existía. Era cazador y se dedicaba a fanfarronear de que libraría de fieras y monstruos toda la Tierra. Tras diversos avatares (en los que perdió los ojos, y recuperó la vista tras viajar por mar hacia el este, donde se tornó hacia Helios con las cuencas vacías de su cara, cuando este asomaba sobre el océano) conoció luego a Artemisa y fue invitado por ella para cazar juntos. Pero la Madre Tierra, instigada por Apolo, dispuso un monstruoso escorpión de armadura impenetrable para vengarse.

Orión luchó contra el monstruo, pero finalmente huyó echándose al mar. Entonces Apolo engañó a Artemisa retándole a que demostrara su puntería con un pequeño punto oscuro que se veía en la lejanía sobre las aguas. La diosa disparó tan certeramente que le atravesó la cabeza a Orión. Pero cuando se dio cuenta de que había matado al cazador le pidió a Asclepio que lo resucitara. Entonces intervino Apolo de nuevo para impedirlo, matando esta vez a su propio hijo Asclepio con un rayo. Finalmente, Artemisa desconsolada colocó en el firmamento la imagen de Orión, para que no pudiera ser alcanzado por la venenosa picadura del escorpión (Graves R., 1984). Por eso desde entonces ambas constelaciones están alejadas en la bóveda celeste, ocultándose el cazador cuando el otro reaparece por el extremo opuesto.

Debido al imperfecto conocimiento de la mitología céltica, así como a la ausencia de una tradición literaria comparable, no resulta posible establecer una correspondencia precisa entre asterismos y deidades a la manera en que se acostumbra en la tradición greco-romana. No obstante, pueden explorarse algunas vías sobre esta cuestión.

Parece ser que en la mitología galesa Orión representaba a Mabon, un tipo de deidad asociada al Sol invernal, la única capaz de manejar al perro de caza Drudwyn, por lo que algunos lo identifican con Cernunnos (Griffiths M, 2.008), de quién se piensa que sobrevivió



Millar G, 1.995

Chart of that portion of the sky visible to an observer near latitude 45° N. The locus of the celestial pole, moving as a result of precession, is shown as an arc scaled in thousands of years BC.

en el folklore inglés bajo la figura de «Herne The Hunter» (recogido literariamente por Shakespeare). Mabon es un personaje mitológico galés que fue arrebatado a su madre Modron en la tercera noche de su nacimiento, lo que probablemente representa la imagen del nuevo Sol prisionero de las oscuras fuerzas de la noche. Su nombre significa hijo (y se encuentra en la raíz de Maponos, sobrenombre del Apolo galo), mientras que Modron significa «maternal», correspondiendo a la matrona gala (Markale, 1.993).

Existen indicios de la pervivencia en tiempos tardorromanos del culto a Cernunnos (o la tríada Esus-Smertios-Cernunnos) en la Galia, donde durante las calendas de Enero hombres y mujeres bailaban disfrazados de ciervos, toros o becerros, tras realizar cacerías rituales. La relación entre estas prácticas y el ciclo mítico estacional de Esus-Smertios-Cernunnos podría estar documentada en una serie de elementos galo-romanos, como por ejemplo en un vaso del s.III hallado en Alesia, en el que aparece representada una escena

de caza del ciervo junto a un cortejo báquico. Al parecer en el momento en que Cernunnos se transformaba en Esus los galos salían a los bosques para cazar ciervos y bailar frenéticamente, disfrazados con sus pieles recién desolladas y aún calientes.

Así mismo se vio una posible manifestación encubierta del Cernunnos celta en las frecuentes representaciones de la Leyenda de Acteón, que aparece en los relieves funerarios galos, (Reboreda Morillo & Castro Perez, 2003 2004). En esta Leyenda, recogida en la *Metamorfosis* de Ovidio, se cuenta cómo Acteón, un hermoso príncipe tebano que iba de caza, sorprendió a Artemisa bañándose desnuda en un arroyo. En venganza la Diosa lo convirtió en ciervo, para darle caza con sus cincuenta perros, y despedazarlo.

Otros autores reconocen en la simbología de las constelaciones una leyenda euroasiática común, que ejemplifican en la historia de David y Goliath (Millar G, 1995): «*En seguida metió la mano en su bolsa, sacó de ella una piedra y la arrojó con la honda, hiriendo al filisteo en la frente. La piedra se le clavó en la frente, y él cayó de bruces contra el suelo*» (I Samuel 17:48, <http://www.vatican.va/archive/bible>). Según esta teoría el mismo esquema estaría en el origen de la lucha de Lugh contra Balor, la muerte de Conchobar mac Nessa a manos de Cet mac Mágach, así como también en un relato de Fionn en el que el antagonista es un Mago tuerto.

Basándose en el fenómeno de la precesión de los equinoccios, Millar data la fijación de este mito a partir del 3500 a.C, debido según él a que el papel de sostén del eje del cielo pasó de la constelación de Hércules a la de Bootes, a causa de la translación del polo celeste. Para la comprensión de esta argumentación conviene percatarse de que el movimiento constante de la posición relativa de las estrellas en la bóveda celeste responde a una lenta oscilación del eje terrestre, lo que produce un movimiento de traslación del polo norte celeste, de tal manera que se realiza un círculo completo en un período de 25.780 años (retornando a la posición inicial).

A causa de este fenómeno, la estrella Vega marcaba prácticamente el polo norte celeste hace 13.000 años. Después las polares fueron sucesivamente: Tau Herculis, en el 7000 a.C.; Alpha Draconis, de la constelación del Dragón, alrededor del 2000 a.C (llamada Thuban, una importante estrella para los egipcios); Kochab, en 600 a.C (Beta Ursae Minoris, la polar del período céltico); y la Ursae Minoris en la era actual.

Muy sintéticamente la teoría de Millar sobre la lucha entre el David y el Goliath celestes consistiría en lo siguiente: Tomando como referencia las imágenes representadas en el caldero de Gundestrup se establece que las principales constelaciones implicadas serían: Bootes (el Pastor, o el Boyero), Orión, y Hércules, que representarían a Lugh (David), Balor (Goliath), y el padre del primero (o quien le da las armas). La identificación se justificaría además por el hecho de que las tres constelaciones representan figuras humanas armadas, que se relacionan además con lluvias de meteoritos que anualmente se producen en el cielo, concretamente las Perseidas, las Oriónidas y las Hercúlidas. Descartando las Perseidas y argumentando que las armas de Lugh le fueron entregadas por su padre, éste atacaría a Orión con su honda (Corona borealis).

La estrella solitaria de la cabeza de Orión se correspondería con el único ojo del personaje representado. Según una explicación etimológica del nombre de Conchobar, el autor concluye que su sentido es: «deseoso de coger o agarrar, o bien «perro o guerrero deseoso», que en cualquier caso concordaría con el ataque a Taurus y su estrella principal, la rojo-anaranjada Aldebarán, siempre en retirada hacia el oeste. En árabe Aldebarán significa

«la seguidora, o perseguidora» (en Latín se le llamaba *Oculus Tauri*), porque sigue a las Pléyades en su movimiento por la bóveda celeste.

Al identificar sus elementos resulta importante para este esquema que coincidan al mismo tiempo las distintas constelaciones junto con los episodios de meteoros. Se considera relevante que en torno a 3500 a.C. Bootes culminara en el cielo sobre el 4 de Agosto (Lughnasad) mientras que Orión estaría bajo, hasta desaparecer en su ocaso helíaco el 4 de Noviembre (Samhain). Medio milenio más tarde Orión tan sólo desaparecía una semana antes, mientras que Bootes, situado ahora más bajo sobre el horizonte norte (por Lughnasad el 4 de Agosto), seguiría en posición para bombardearlo, aunque no sin la oposición de Orión.

Meteoros aparte, y pese a sus eventuales debilidades, existe cuando menos una cierta coherencia en el esquema, que se manifiesta en el hecho de que Orión sea un buen candidato para representar una divinidad que desciende al inframundo. Entre las principales razones está la de que se trata de la mayor y más visible de las constelaciones. Ostenta una espada (¿o un pene?) bajo la cintura (o cinturón). Está situada relativamente baja en el cielo, de suerte que anualmente aparece y desaparece de la Tierra, por los lugares por donde aproximadamente sale y se pone el Sol en el solsticio de invierno (recuérdese que es perseguido de cerca por Sirius, la estrella más brillante). Además, Orión cumple también esa función en otras culturas (Osiris es el más afamado). Y la leyenda griega de Acteón suele relacionarse con Orión, ya que según ciertas interpretaciones los 50 perros que lo despedazan simbolizarían los 50 días de canícula tras el orto helíaco de Sirius.

Debido a la precesión de los equinoccios la fecha de este evento fue retrasándose en el calendario. Así, según Gaspani el orto helíaco de Sirius coincidiría con Lughnasad aproximadamente sobre el 28 de Julio durante el período propiamente céltico (500 a.C.), otorgándole de este modo un único sentido de persecución y despedazamiento al período de 50 días. Mientras que para cobrar un doble sentido, añadiéndole la representación de los días de más calor del verano, la reaparición de Sirius tendría que coincidir con el solsticio de verano, cosa que ocurrió en torno al intervalo de las fechas estimadas por Millar para la fijación del mito.

Estos 50 días podrían quizás compartir una base con los 8 períodos fundamentales que dividían el año en la cultura celta, cuatro cuartos definidos por los equinoccios y solsticios, divididos a su vez por las 4 festividades principales que eran intercaladas: Imbolc, Beltaine, Lughnasad y Shamain (cuya fecha era establecida de un modo un poco más irregularmente, tal como fue ya visto).

Debe recordarse que en períodos relativamente cortos la alteración de las fechas puede estimarse por métodos lineales, pero para 3 milenios o más, el problema exige un sofisticado aparataje matemático. También debe tenerse en cuenta que los cálculos de Gaspani son para 47° N, los de Millar para 45° N y que la antigua Gallaecia esta situada entre los 41 y 43,5° N, de lo que se derivan también ligeras variaciones.

Por otra parte, para que esta especulación cobrara pleno sentido, Sirius tendría que interpretarse como la causa directa del ocaso de Orión, cuando en realidad al estar ambas situadas muy próximas en el cielo, sus ciclos son bastante parejos (aproximadamente existe un mes de retraso entre ellas). Por tanto, el asunto no resulta evidente, dado además que la desaparición de Orión fue también relacionada tradicionalmente con el orto de la constelación de Scorpio, y su rojiza estrella principal Antares, asociada por Gaspani con el Shamain.

Antares en griego significa opuesto a Ares, debido a que para los antiguos astrónomos esta estrella era rival (o semejante) de Marte, pues este planeta tiene el mismo color. Dada

la práctica inexistencia de escorpiones en la Europa atlántica, Scorpio fue identificado por algún autor con el Anfac, una criatura acuática monstruosa del folklore Galés (Griffiths M, 2.008), lo que derivaría el asunto hacia el tema del caballero y el Anguípedo (o tal vez también pudiera guardar alguna relación con las tradicionales supersticiones gallegas referentes al Alacrán).

En el norte de la antigua Galia y Armórica fueron censados 1.289 monumentos del tipo «columnas del Caballero y el Anguípedo», un monstruoso ofidio que lucha contra un Dios identificado con el Júpiter céltico. En estas representaciones estatuarias aparecen también los siete días de la semana (o las siete divinidades planetarias), los cuatro puntos cardinales: con representaciones de Juno (o la Diosa madre) en el este, Hércules (el Ogmios galo) en el norte, Minerva (Brigit, Rigantona o Rhiannon) en el oeste, y Mercurio (Lug) en el sur, además de las cuatro estaciones del año o las cuatro principales festividades célticas.

El Júpiter galo aquí representado se trata de un dios soberano de carácter «mitraico» que agruparía en uno solo a Taranis (el tronante), Teutatis (el padre de la tribu), Esus (el bueno), Sucellos-Silvanus (el dios de la maza que da y quita la vida), y Dis-pater (el padre de los Dioses), diferentes apelativos todos de una misma divinidad. Este caballero divino dejó a lo largo de los siglos diversas «secuelas» tanto en las leyendas medievales de dragones, como en la hagiografía de afamados santos: San Jorge, San Miguel, y el propio Santiago el Mayor el «Matamoros» (Brosseur M., 1998).

Aunque no todas las culturas observan una figura humana en Orion, así cerca del ecuador, donde la constelación aparece tumbada de lado, son más frecuentes otras interpretaciones: en las Islas Carolinas (Estados Federados de Micronesia), por ejemplo, es visto como una casa-canoa con tres hombres dentro, y en las zonas rurales de Java (Indonesia) el cinturón y tres de las cuatro estrellas exteriores (Rigel, Bellatrix, y Saiph, pero no Betelgeuse) forman la constelación del arado, cuyos ciclos anuales de aparición y desaparición tradicionalmente ayudaron a regular el año agrícola.

Sin embargo Orión se presta a ser interpretada muy fácilmente como una figura humana sobre todo en latitudes medias, donde puede verse en posición vertical. Su movimiento a través del cielo nocturno alienta la idea de que está persiguiendo o está siendo perseguido por otros personajes (Ruggles, Clive L.N., 2005). Así como en la tradición griega Orión representa un hombre en busca de un grupo de mujeres jóvenes (las Pléyades), esta idea también puede encontrarse en las leyendas de lugares tan lejanos como los aborígenes australianos. Una variante se encuentra en la mitología védica, donde Orión representa la figura del creador Prajapati buscando a su hija, Rohini (Aldebarán), y el cinturón de Orión es una flecha que le fue disparada por la espalda por un cazador enojado (Sirius). En la Antigua China las estrellas de Orión y Escorpión fueron dos hermanos que se pelearon y terminaron en los lados opuestos del cielo (Ruggles, Clive L.N., 2005).

De modo que en cualquiera caso, y más allá de la complejidad de los relatos arquetípicos eventualmente implicados, existen suficientes indicios que apuntan a que Orión desempeñó un papel destacado (incluso de especial protagonismo) en los mitos celestes, también en la Europa atlántica. Aunque para el tema aquí tratado, convendría esclarecer primeramente si Sirius representa a su perro, o por el contrario a quien lo ataca. Porque lo que sí resulta evidente es que Orión transita por los caminos que comunican el cielo con el submundo, siempre con Sirius detrás.

Finalmente, apuntar que en el ciclo Feniano se refiere una interesante noticia con un claro sabor a estos asuntos. Se cuenta que en cierta ocasión, antes del amanecer, Conn

Cetchathach, Rey supremo de Irlanda, fue acompañado de sus druidas Mael, Bloc y Blucine hasta el pie de los muros de Tara (la antigua capital de Irlanda) para estudiar el firmamento, temeroso de comprobar la presencia de seres hostiles que pudieran descender desde los cielos sobre la Isla para atacarla (Berresford Ellis, 2.001).

5. EVIDENCIAS E INDICIOS ASTRONÓMICOS DEL LIBREDÓN

5.1 Revisión de datos locales

En la tabla del U.S. Naval Observatory adjunta al mapa del capítulo 2 se registran las posiciones Solares cada minuto. Debe considerarse que el Orto solar se produce cuando el limbo superior de su disco asoma sobre el horizonte, y que dado que los grados de altitud del Sol están referidos a su centro, hay que deducir $0,25^\circ$ para conocer cuándo asoma en el horizonte, puesto que el disco solar tiene un radio de medio grado. Además, en un horizonte plano sin montes habría que restar otro medio grado más, debido al fenómeno de la refracción solar.

Si comparamos el acimut de 124° existente entre el Castríño de Conxo y el Pico Sacro (ver mapa) con los datos de la tabla, donde se registra que la posición del Sol a $123,8^\circ$ de acimut se corresponde con una altitud de $1,5^\circ$ (que es la diferencia de elevación entre la cumbre del monte y el castro), se comprueba que estos dos acimuts son prácticamente idénticos, verificándose que el eje Pico Sacro-Castríño de Conxo está alineado respecto del Sol en el solsticio invernal.

Ahora bien, debido a las variaciones casi periódicas en la oblicuidad de la eclíptica (en 41.000 años la inclinación oscila entre $22,5^\circ$ y $24,4^\circ$, siendo actualmente de $23,45^\circ$), el acimut considerado disminuyó ligeramente desde el Neolítico hasta hoy, de suerte que para Santiago en 4000 a.C. el acimut era de $0,96^\circ$ más que actualmente (y ya de $0,71^\circ$ más en el 2300 a.C.) (López Plaza *et al*, 1991-92).

Para una mayor exactitud, además de datos astronómicos, se precisaría de un trabajo topográfico *in situ*, pues en principio se pueden dar variaciones significativas simplemente dependiendo de cuál sea el punto observado: la cumbre del Pico, o la escotadura de su base (casi $0,5^\circ$ más a la derecha), influyendo también el lugar exacto desde el que se haga la observación (dentro del perímetro del castro). Por lo demás, lo lógico sería que ésta se realizara desde algún lugar de las murallas, o incluso por fuera de ellas (y las eventuales edificaciones), lo que daría lugar a una variación cercana a un grado, compensándose así las posibles diferencias en el acimut detectado.

De cualquier manera, para que (desde la colina del castro) el Pico funcionara como un marcador solsticial antes del primer milenio, bastaría con que el Sol saliera a la derecha de este monte, ya que durante el resto del año el orto siempre sería por la izquierda del mismo. Recuérdese que solsticio significa ‘parada del Sol’, lo que hace referencia a que en torno a esos días las posiciones solares varían muy poco.

Junto a la orientación Solar descrita para el Castríño de Conxo, existe además otra astronómicamente diferente, que aparece también al revisar los acimuts del Libredón, pero esta vez respecto de la Luna. Conviene recordar que para numerosos investigadores existen evidencias de la observación del cielo en las orientaciones de muchos monumentos megalíticos europeos, que manifiestan una reconocible capacidad de identificación en el horizonte de los puntos de los lunasticios (cuando el satélite consigue los valores máximos y mínimos de su latitud eclíptica), de lo que se deduce que basándose en ellos las

poblaciones europeas occidentales disponían, cuando menos desde la Edad del Bronce, de reglas empíricas para la predicción de eclipses (Gaspani A., 2000).

Sin embargo, así como las fases de la Luna son fácilmente reconocibles y sencillas de monitorizar para cualquier observador inexperto, las posiciones y la trayectoria del satélite resultan más difíciles de predecir, resultando sólo asequibles para observadores más cualificados. Si la Luna orbitara en el mismo plano que la Tierra entonces completaría ciclos semejantes al de los solsticios y equinoccios, con un rango de declinaciones similar al Solar, aunque no lo haría a lo largo de un año, sino en el intervalo de un mes. Pero resulta que la órbita de la Luna presenta una inclinación adicional, de algo más de 5° respecto de la eclíptica (o trayectoria solar), que afecta a sus declinaciones extremas.

Esta complicación no se resuelve simplemente sumando o restando ambas inclinaciones orbitales, debido a que la órbita lunar tiene un movimiento de precesión (similar al bamboleo de una moneda rotando), que le hace dar un giro completo cada 18,61 años. Se trata del denominado ciclo de regresión de la línea de nodos (los puntos por donde la órbita de la Luna cruza el plano de la órbita terrestre), que provoca que cada 18,61 años (cuando el nodo ascendente coincide con el punto de Aries, o equinoccio de primavera) la inclinación de la órbita lunar respecto del ecuador sea máxima ($28,5^\circ$, resultado de sumar la inclinación de la órbita de la Luna a la inclinación de la órbita de la Tierra), mientras que 9,3 años después la inclinación será mínima ($18,5^\circ$, como resultado de restarlas) (Aparicio A., Belmonte J. A., Esteban C., 2.000).

De este modo cada 18,61 años los ortos y ocasos de la Luna alcanzarán en el horizonte las posiciones más extremas respecto de las solares en los solsticios, llegando más al norte que el solsticio de verano, y cambiando en el breve plazo de medio mes a las posiciones más alejadas al sur de las correspondientes al Sol en el solsticio de invierno. Se trata del llamado Lunasticio o Parada mayor de la Luna (en el que también se conseguirán las máximas y mínimas culminaciones en lo alto de la bóveda celeste). Esta situación de declinaciones extremas se repetirá con variaciones mínimas, de cerca de $1/3$ de grado, durante todos los meses lunares de ese año (Thom, 1973).

Por el contrario el Lunasticio menor (o Parada menor) representa el límite inferior de este ciclo, que sucede 9,3 años después, cuando las trayectorias de la Luna quedarán más lejos de conseguir las posiciones de los solsticios de verano y de invierno. En el resto de los años de este ciclo de Lunasticios (de $9,3 + 9,3 = 18,6$ años) las posiciones del satélite serán lógicamente intermedias.

La construcción de una teoría lunar completa es una tarea extraordinariamente difícil que fue desarrollada por algunos de los mejores astrónomos y matemáticos que hubo en la historia. Existen cientos de períodos y perturbaciones conocidas de los elementos orbitales del satélite. En nuestros días se calcula la posición de la Luna dentro de un instante dado, considerando las variadas revoluciones y perturbaciones que la definen, entre las que se incluyen principalmente: los períodos sidéreo, tropical, sinódico, draconítico y anomalístico, para elaborar los Almanques de Efemérides Astronómicas. No obstante las observaciones y la elaboración de modelos sobre la extraordinariamente compleja órbita de la Luna, es algo que aún hoy continúa su curso (Kaler J. B., 1996).

A falta de datos astronómicos concretos para milenios anteriores, se emplearán aquí a modo de ejemplo los correspondientes al última Parada mayor de la Luna, ocurrida en 2006. Ese año la máxima declinación se dio el 15 de septiembre, y la mínima el 22 de marzo (aunque durante el resto de los meses de ese año también se dieron posiciones similares

con un rango de variación de 20 minutos (= 1/3 de grado), tanto para los máximos como para los mínimos). En la tabla adjunta, se recoge el inicio de la secuencia de los ortos lunares en los episodios de máxima y mínima declinación. Los resultados de altitud y acimuts, obtenidos mediante un programa astronómico, fueron comprobados con la calculadora del U.S. Naval Oceanography portal (<http://aa.usno.navy.mil/fecha/docs/AltAz.php>), encontrándose escasas diferencias de tan sólo 1 a 3 minutos.

<i>Posicións da Lúa na Parada maior</i>		
<i>Declinación</i>	<i>Max (Norte)</i>	<i>min (Sur)</i>
<i>Data</i>	15/09/2006	22/03/2006
<i>Altitude</i>	<i>Acimuts</i>	
+0°	+49,50°	+130,95°
+0,5°	+50,75°	+131,67°
+1°	+50,87°	+132,42°
+1,5°	+51,52°	+133,13°
+2°	+52,75°	+133,85°
2,5°	+53,35°	+134,58°
+3°	+53,95°	+135,32°

Lo más interesante de estos datos resulta ser que la posición extrema alcanzada por la Luna al sur sobre el horizonte, se corresponde con el acimut de la ciudad vieja de Compostela respecto del Pico Sacro. El lugar idóneo de observación estaría donde el acimut alcanzara valores entre 132,75° y 133,75° (aproximadamente, cuando la Luna alcanza elevaciones entre 1° y 2°), lo que en principio coincidiría con algún punto situado entre Santa Susana y la Porta da Mámoa. Aunque, al igual que el Sol, las posiciones de la Luna hubieran variado ligeramente en los últimos milenios, esto ampliaría el rango de posibilidades a todo el entorno de la ciudad vieja, lo que aún está pendiente de confirmar y determinar con más precisión (Gaspani da para el 500 a.C una variación en la oblicuidad de la eclíptica de 0,4° mayor que hoy en día).

En cualquier caso, al nivel actual resulta relevante que el ángulo formado entre el Castriño y Compostela respecto del Pico Sacro, sea precisamente el necesario para añadir la monitorización de la Luna a la anteriormente descrita del Sol, por lo que la conclusión lógica sería que si el Castriño de Conxo resulta adecuado para observar la salida del Sol durante el solsticio invernal, el entorno de la ciudad vieja de Compostela parece ideal para monitorizar el Lunasticio Mayor de la Luna respecto del mismo Pico.

En cuanto a las posiciones alcanzadas más al norte (también durante la Parada Mayor) se revela un segundo eje que aparentemente coincide con el que une el Castriño de Conxo con la Ciudad vieja, aunque dado que el horizonte en esa dirección no termina a la altura de la ciudad, sino que va más allá de ella, no puede llegarse a una conclusión tan evidente como la anterior.

Sin embargo, resulta lógico pensar que el objetivo de las posibles observaciones debería ser más bien la eventual monitorización de la Luna desde la propia Compostela, algo que sobrepasa los objetivos y los medios disponibles en el presente trabajo. No obstante, se puede especular con el hecho de que al prolongar el eje Conxo-Compostela hacia el oriente, se llega hasta los denominados Montes da Vella (de la Vieja), cerca del río Tambre, situados junto al lugar de Nemenzo, topónimo que proviene del céltico «santuario» (la posible relación entre los topónimos de ambos lugares ya fue resaltada por Martín Estevez H., 2.008). Conviene recordar a este respecto que, tal como fue expuesto en el apartado 2°, existe además otro monte llamado Pena da Vella que marca el oeste en los equinoccios (contemplado desde el Castriño de Conxo).

Para finalizar, hay que hacer referencia a la observación de algunas de las estrellas más importantes, vistas desde la localización geográfica del Libredón, destacando en primer lugar Sirius, puesto que una de las múltiples peculiaridades de esta estrella consiste en

que compartió en la época megalítica la posición del orto con el Solsticio invernal, de modo que esta estrella contemplada desde el Libredón nacería también en el Pico Sacro.

Como ya fue explicado anteriormente, el momento de reaparición de una estrella (tras su período de invisibilidad) era sin duda un acontecimiento importante, pero junto a esto sería también evidentemente relevante el lugar del horizonte por donde tuviera lugar esa reaparición. El Orto helíaco de Sirius ocurre entre finales de Julio y principios de Agosto (dependiendo de la latitud, las condiciones locales y la época histórica), produciéndose cuando el momento de levantamiento de la estrella se desfasa ligera pero suficientemente respecto del propio orto solar: como regla general para Sirius, cuando éste ascendió por encima de las capas más espesas de la atmósfera, aproximadamente a 6° sobre el horizonte, mientras que el Sol está aún 5° por debajo de él (Holberg J. B., 2.007).

Por tanto, de acuerdo a esta norma, fueron revisadas también las posiciones del orto de Sirius, resultando que su orto helíaco sería visible sobre el Pico Sacro: en el cuarto milenio antes de Cristo contemplado desde Compostela, y a partir de la primera mitad del segundo milenio visto desde el Castriño de Conxo, para quedar ya ligeramente desplazado en el siguiente milenio, hasta llegar a la situación actual en la que aparece a unos 5° a la izquierda (del eje Castriño-Pico Sacro).

Junto a otras estrellas (que ya no pudieron ser consideradas), una circunstancia que también pudiera ser remarcable en el Libredón es el hecho de que Vega (la tercera estrella más brillante del hemisferio norte, de la constelación de Lira) y Arcturus (la segunda en magnitud, de la constelación del Pastor o el Boyero, Bootes) fueron circumpolares hasta el Megalítico, por lo que «no bajaban a tierra» en toda la noche. Y a partir del cuarto milenio ya rozaban el Pedroso y Fontecova (a principios del mismo la primera, y a finales la segunda), saliendo y poniéndose en posiciones muy próximas al norte geográfico (llegando actualmente a describir sobre el horizonte un arco de aproximadamente 300° y 240° respectivamente, alrededor del polo celeste).

Para más de un autor la precesión fue la causa de que los antiguos hubieran desconfiado de que el cielo pudiera derrumbarse sobre sus cabezas. Para 8000 a.C. ya era evidente que Vega había perdido su condición de estrella polar, y continuó cayendo hasta los 51° que la separan actualmente del polo celeste. Parece ser que el nombre de Vega se deriva según algunos del indoeuropeo «weg», ‘despierto’ o ‘vigilante’ (para otros viene del árabe Waki: ‘caer’ o ‘descender’, y aun otros dan An nash al waki = ‘águila sobrevolando’). Los Acadios le llamaban «la vida del cielo» (o celeste), y los Asirios «el juez del cielo». Según Millar, en la Biblia podría aparecer una referencia a la caída de esta estrella, pues en el escarnio contra el Rey de Babilonia se dice (Isaías 14:12-13, <http://www.vatican.vana/archive/bible>): «¡Cómo has caído del cielo, Lucero, hijo de la aurora! ¡Como has sido precipitado por tierra, tú que subyugabas a las naciones; Tú que decías en tu corazón: Subiré a los cielos; por encima de las estrellas de Dios erigiré mi trono, me sentaré en la montaña de la asamblea divina, en los extremos del norte» (Millar G., 1995).

5.2 Las fechas de las fiestas de Santiago

Puede hacerse otra aproximación al asunto de Santiago en Compostela atendiendo a las fechas de las fiestas dedicadas al Apóstol. La labor de cristianización de la Iglesia pasó inicialmente por una fase de sustitución de la religión pagana, en la que el principal objetivo era la suplantación de los antiguos cultos y divinidades. Esta estrategia se revela

con claridad en las instrucciones que el Papa Gregorio el Grande (s.VI) dio a los monjes que envió para evangelizar la Isla de Gran Bretaña:

«No suprimáis los festines que celebran los bretones en los sacrificios que ofrecen a sus dioses, trasladadlos únicamente al día de la dedicación de las iglesias o de la fiestas de los santos mártires, a fin que conservando algunas de las groserías de la idolatría se inclinen más fácilmente a gustar de las alegrías espirituales de la fe cristiana». (Gregorio. Epístola, IX, 71; cit. de Maciñeira, recogida por Sainero, Ramón. 2009).

En la moderna lengua gaélica el mes de Agosto se llama aún hoy en día el mes de Lugnasa. En el antiguo festival de Lugnasad (etimológicamente ‘fiesta de Lugh’) se celebraban las bodas de este Dios, y se creía incluso que había sido él quien había instituido el festival en honor de su madre adoptiva Tailtiu, Diosa símbolo de la Madre Tierra. Esta fiesta estaba relacionada con el inicio del período de la cosecha y consistía en una gran asamblea en la que se celebraban juegos, danzas y competiciones (Alberro M, 2.004 / Markale J, 1993).

En la carta del Papa León (Libro III del *Código Calixtino / traducción Lopez Diaz X., 2009*) sobre la fecha de la translación del Apóstol Santiago a finales de Julio y su enterramiento, que se celebra a finales de diciembre, se señala que:

«Pero San Jerónimo fue el primero en escribir a los santos obispos Cromacio y Heliodoro, en su martirologio, que su pasión ha de celebrarse el 25 de Julio; después el Santo papa Alejandro mandó celebrarla ese mismo día, cuando estableció honrar las cadenas de San Pedro el primer día de agosto. Porque en este día, en efecto, como está escrito en las historias de Roma, el mismo papa guardó en la basílica del propio santo las cadenas de San Pedro, que mucho antes fueron llevadas de Jerusalén a Roma por la emperatriz Eudoxia, después de rociarlas con agua bendita y óleo santo, y ordenó celebrar en honor de San Pedro y en su lugar las solemnidades que, según su costumbre, celebraban antes los gentiles en honor de César Augusto, porque el mismo César había vencido en las calendas del mes sextil, es decir, el 1º de agosto, a Antonio y Cleopatra envenenada por el áspid. Asimismo en tal día la hija de cierto príncipe romano llamado Quirino, por consejo del referido papa, que estaba encarcelado por el propio Quirino, besó las cadenas de San Pedro y se curó de una grave enfermedad que padecía; y el santo papa salió de la cárcel, como satisfacción del mismo Quirino. Finalmente, Beda el Venerable, elocuente doctor de la Santa Iglesia, confirmó que la muerte de Santiago debe celebrarse en dicho día, al escribir y decir en su Martirologio: Julio se alegra de tener que venerar la distancia de dos veces cuatro de las calendas, según la costumbre, a Santiago el hermano de Juan.

Así pues, padeció martirio el día 25 de marzo, el 25 de julio fue llevado desde Iria a Compostela y se le dio sepultura el 30 de diciembre, pues preparar el material y la obra de su sepulcro duró desde el mes de agosto hasta enero.

De suerte que la Iglesia celebra la fiesta de Santiago el 25 de Julio, en fecha muy cercana a la del festival céltico de Lugnasad, y tampoco se olvida de conmemorarlo el 30 de diciembre, próximo al solsticio de invierno. De acuerdo con la argumentación de H. Martínez Estévez (1999) la razón por la cual el Venerable Beda fijó la fecha conmemorativa de Santiago el octavo día (dos veces cuatro) antes del primero de agosto (las calendas) nace:

...de la genial manipulación que César Augusto hizo de la teología del paganismo céltico para sacralizar su nuevo poder imperial... Augusto fundó el culto imperial, la adoración del

emperador, en Lyon (Lugdunum «la ciudad de Lugus») en el primero de agosto del 12 a. C, con la inauguración por su yerno Druso del santuario federal de las Galias. Ya no hubo Sextilis en Roma, ni Lugunasada o Elembiwi entre los celtas, sino Augustus o Agosto, mes del nuevo Lugus, el nuevo dios-rey Augusto. Ahora bien, cuando Roma cae, la única referencia visible que sustituye al emperador es el romano Pontífice...

Pues el 1º de agosto la liturgia anglosajona santificaba el día de San Pedro (Saint Peter in Chains), celebrando su gloriosa liberación en la Pascua del 44, ya que para este autor: «...San Pedro había resultado milagrosamente liberado, pocos días después de la ejecución de Santiago. Como la Pascua cristiana es de Cristo, para honrar al primer obispo de Roma debía elegirse otra fecha... Luego para Santiago quedaba la semana anterior.

Sin embargo, considerando el asunto de Santiago y la fiesta de Lugnasad, García Quintela (2.006) no establece tan claramente una relación, aunque reconoce una conexión:

... A esto se sumaba la relación de la fiesta de Santiago con una de las fechas a las que se trasladó la Lugnasa céltica, tanto en el continente como en las Islas (MacNeill 1962: 264-5, 385-7), por lo que cabía preguntarse si algo semejante había acontecido en la Galicia medieval. Pero este fue un camino sin salida, puesto que en Compostela la relación no es evidente. En efecto, el Codex Calixtinus recoge tres fechas significativas en torno a Santiago: el 25 de marzo como fecha de su martirio, el 25 de julio como fecha de la *translatio* y el 30 de diciembre como fecha de su definitiva sepultura, dedicándose a la construcción del sepulcro el tiempo entre la *translatio* y el enterramiento.

La fecha tradicional de celebración del santo era en Hispania el 30 de diciembre, mientras que era propia del calendario romano la del 25 de julio. La primera estuvo vigente en los dominios de Alfonso VI hasta el año 1080, encontrando oposición la implantación de la nueva, que tardaría cierto tiempo en consolidarse* (López Ferreiro ya argumentaba en 1898 que el 25 de julio conmemoraba, por lo menos en el siglo VIII, la sepultura del Apóstol, siendo la razón aducida para esta anomalía que la conmemoración del día de la muerte del Apóstol durante la Pascua tendría un molesto solapamiento con la conmemoración de la Pasión de Cristo).

Sin embargo la relación entre Santiago y las fiestas citadas existe...

Basándose en diversos patrocinos parroquiales López Alsina señaló la existencia en Galicia de un culto jacobeo anterior al año 830, fecha aproximada que él da para la «invento» del sepulcro apostólico. Algunos de esos patrocinos contienen curiosos detalles sobre su fundación. En uno de ellos se refiere que a mediados del siglo octavo el Obispo Odoario fundó, entre otras, la Iglesia de Santiago de Meilán en la villa de Avézano, actualmente una parroquia rural de la ciudad de Lugo. En otro documento, el testamento (o Carta de Presura) de Avézano, un familiar suyo llegado de África para repoblar aquellas tierras, cuenta que:

«Vimos muchas veces grandes luces sobre este lugar, y en la villa llamada de Avézano; por lo cual inspiró el Señor en nuestro corazón, que yo Avézano, con mi mujer Adosinda, edificara una iglesia en el nombre de nuestro Señor Jesús Cristo, y de su discípulo el bienaventurado Apóstol Santiago, como la edificamos en dicha nuestra villa de Avézano, que está fundada donde el río que se dice Miño»... (García Quintela M. V., 2.006).

* *Codex Calixtinus*, Libro 111, 3, con el comentario *ad hoc*. de Moralejo. López Ferreiro 1898: 314-17 argumentaba que el 25 de julio conmemoraba, por lo menos en el siglo VIII, la sepultura del Apóstol, siendo la razón aducida para esta anomalía que la conmemoración del día de la muerte del Apóstol durante la Pascua tendría un molesto solapamiento con la conmemoración de la Pasión de Cristo.

Aunque en la historiografía se dio una controversia en torno a la autenticidad de estos documentos, aduciendo los autores contrarios que son falsificaciones posteriores, donde se copia la misma terminología (magnas luminarias) que aparece en las noticias del descubrimiento del sepulcro apostólico, esta opinión fue matizada o cuestionada posteriormente, argumentándose que aunque los documentos originales hubieran sido efectivamente manipulados (a causa de disputas entre señoríos eclesiásticos), no se trata en ellos de asuntos religiosos, sino que por el contrario versan sobre temas legales tales como herencias, derechos, límites, etc. De modo que para López Alsina: «*no se puede descartar que su mera existencia desde viejo fuera parte del fondo histórico sobre el que se construyeron las mencionadas falsificaciones*».

Siguiendo esta argumentación García Quintela apunta además que en la documentación de la época el término «luminaria» designaba a las lámparas que iluminan el interior de las iglesias, y entre los datos que aporta para corroborar esta interpretación cita la tardía versión de la *traslatio* del Apóstol que da Ruy Vázquez en la Crónica de Santa María de Iria (de 1467), en la que consigna que en el lugar del sepulcro: «*...se veían grandes fuegos de candelas arder de noyte et de día...*», refiriendo además (junto con otros argumentos) a la condena de San Martiño de Dumio (de época sueva) de la costumbre de los rústicos de encender cirios junto a los árboles (García Quintela M. V., 2006).

En ausencia de otras alternativas, esto podría resultar aceptable sin más. Pero resulta que no es este el caso, por lo que la hipótesis de las lámparas debe ser puesta en cuestión. Desde que aparece por primera vez un documento con el relato del descubrimiento de Pelagio (i.e. la concordia de Antealtares de 1077, escrita en Compostela probablemente compilando tradiciones locales.), en los diferentes documentos se registran distintas versiones que varían entre una estrella posada (durante varias noches sobre el lugar del enterramiento) y misteriosos resplandores que salen del sepulcro (apareciendo incluso los cánticos celestiales en algunas ocasiones).

Pero, previamente a la noticia del descubrimiento, se relata ya desde las primeras versiones de la propia leyenda otro asunto que también parece hacer referencia a los astros. Se trata del inaudito comportamiento del cuerpo del Apóstol, que a su llegada por mar a Padrón, asciende envuelto en un resplandor hasta llegar al centro del sol, y termina después mágicamente depositado en el arca Marmórica, que será su sepulcro. Resulta entonces que fue así como, a través de las capacidades volanderas del cuerpo santo, fue elegido el lugar del enterramiento. A este respecto conviene indicar que para Balboa (2005) la versión de la translación con el episodio del carro tirado por los bueyes bravos (amansados por intercesión divina en el Pico Sacro) fue introducida posteriormente para dar más protagonismo a los discípulos del Apóstol, y consecuentemente a la Iglesia (aunque el tema de los bueyes no es exclusivo de esta leyenda).

Ambos motivos, la ascensión del cuerpo refulgente hacia el sol, y la señal o señales luminosas, recuerdan el comportamiento observable de una estrella en los días de su orto heliaco, cuando tras el período de invisibilidad reaparece sobre la tierra, parpadeando muy baja en un punto del horizonte, sin tiempo a moverse demasiado, porque es apagada después por la alborada.

Se trataría, en consecuencia, del asunto del Campo de la(s) estrella(s), que la interpretación popular atribuyó como significado de «Compostela», a pesar de que la etimología aceptada la haga más bien derivar de un «Compostum» (enterramiento en latín) o de una villa bien compuesta. Pero esto no es lo más relevante, sino que por lo contrario,

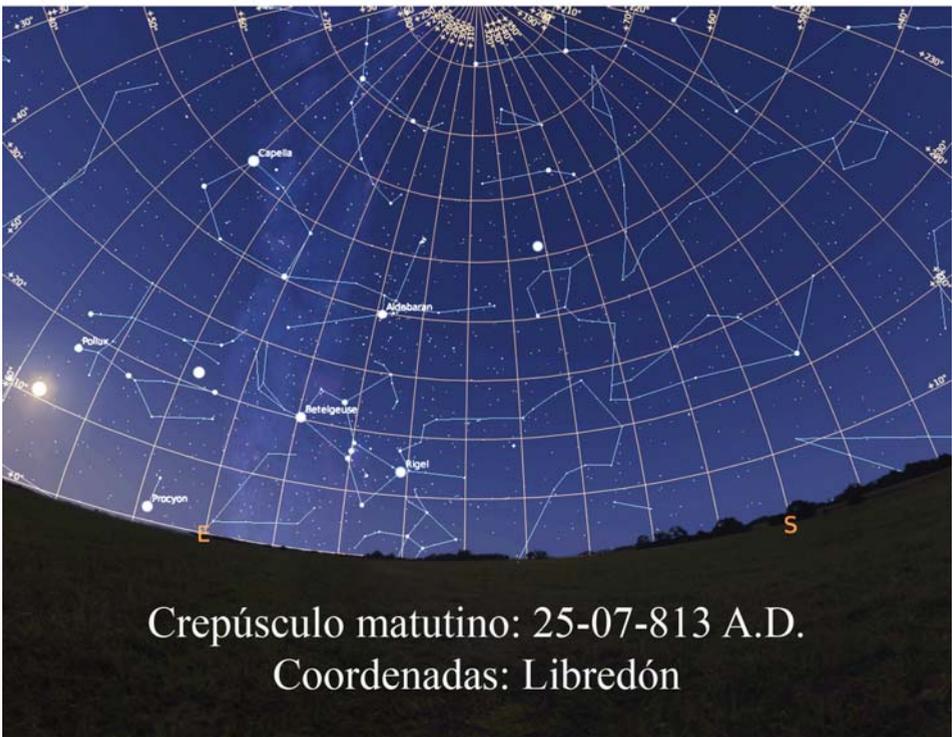
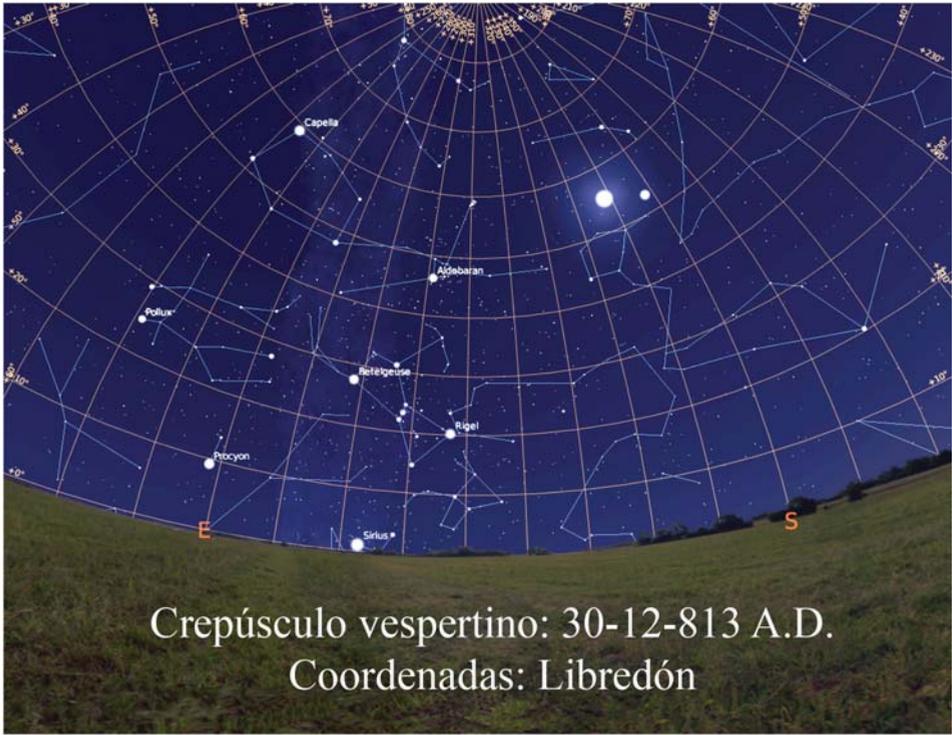
hubiera sido esta la explicación vulgarmente aceptada, y que esta creencia popular también fuera asumida por la Iglesia, aprovechándola para ornato y divulgación del Mito Jacobeo.

Así, además de reaparecer las estrellas de nuevo en la Crónica de Turpín del Códice Calixtino (donde Carlomagno ve un camino marcado por ellas hacia Santiago, extendiéndose a través de sus dominios continentales desde Frisia hasta Galicia), está también la innegable iconografía apostólica habitual, en la que el tema se convierte en un auténtico leitmotiv. Hasta el punto de que cuando a finales del XIX el canónigo López Ferreiro redescubre los restos perdidos del Apóstol desde el siglo XVI, los encuentra en una urna oculta detrás del altar mayor, bajo una estrella de mosaico en el pavimento, sobre la cual estaban pintados en la bóveda los atributos propios del Santo, incluidas el arca y la estrella (Escribano F / <http://www.satrapa1.com>). Marcas todas tradicionales, empleadas presumiblemente para señalar el escondite de los santos restos que habían sido ocultados ante la amenaza de los ataques de Drake al puerto de A Coruña.

En definitiva, existe más que una simple posibilidad de que hubiera podido haber sido efectivamente alguna estrella (o varias) las luces de Santiago, tal vez Sirius o incluso Orión. Desde luego, en ambos casos estaría justificado el empleo del calificativo de grande, y sobra repetir que ambas salen aproximadamente por donde lo hace el Sol, por lo que producirían perfectamente el efecto visual de juntarse con él. No se trata de negar la existencia de lámparas o antiguos cultos en el interior de un viejo bosque (lo que por otra parte apoyaría indirectamente las hipótesis fundamentales aquí argumentadas), ni de debatir que cronistas posteriores (probablemente con veleidades racionalistas) hubieran podido interpretar el relato de acuerdo a su experiencia en la iluminación de los recintos sagrados. Se sabe bien poco de todo esto, apenas lo que algunos dejaron por escrito tiempo después. Pero afortunadamente todavía podemos vislumbrar alguna de las luces de aquellos tiempos, para tratar de esclarecer algo este asunto.

En la imagen a continuación se reproduce el cielo en dos momentos del año 813, el año «oficial» de la *inventio*, aunque realmente pudo haber ocurrido entre 818 y 842 (Fletcher R. A, 1984). La hora elegida es la del crepúsculo (matutino y/o vespertino), con el Sol oculto y la línea del horizonte reconocible, cuando se distinguen (ya o todavía) las estrellas de mayor magnitud con las figuras de las constelaciones. Las fechas se corresponden con las fiestas de Santiago del 30 de diciembre y el 25 de Julio (calendario juliano). Como puede apreciarse, las situaciones estelares son prácticamente idénticas (los cuerpos celestes que aparecen cambiados de sitio son la Luna y los planetas). Para contemplarlos desde cualquier lugar de la Gallaecia bastaba con mirar hacia el sureste, hacia donde nace el Sol en lo profundo del invierno (en el Libredon, en dirección al Pico Sacro).

Las imágenes fueron obtenidas con el programa Stellarium (www.stellarium.org), de menor precisión que otros empleados en el presente trabajo, pero con una buena calidad de salida gráfica. Esto resulta irrelevante en este caso, ya que lo que se pretende es observar la configuración general del cielo antes que establecer una efeméride astronómica, pues presuntamente a la altura de aquellos tiempos ya habrían desaparecido de la Gallaecia los antiguos astrónomos que monitorizaban el cielo. No se trata, por tanto, de determinar la fecha de un orto o un ocaso heliaco (que, por otra parte, habría sido establecido desde épocas anteriores), sino más bien de averiguar bajo qué «cielo protector» estaba la gente que vivía al aire libre. Aquello que veían por primera o última vez en la jornada, cuando se preparaban para salir o venían de vuelta del trabajo del campo.



En la primera de estas imágenes, correspondiente a los días más cortos del año, Orión aparece al final del atardecer sobre el lugar donde nace el Sol en esa época del año. Luego durante la noche seguirá su camino (seguido por Sirius) para ocultarse por donde muere el Sol.

En la siguiente imagen, que corresponde a finales del mes de Julio, la misma constelación aparece de nuevo completa, ahora en los instantes anteriores a la aurora. Durante todo este mes Orión fue progresivamente elevándose, asomando al principio la cabeza para mostrarse ya enteramente a fin de mes. Sin embargo, ahora, tras asomar sobre el horizonte, desaparece rápidamente con la luz del nuevo día. El orto helíaco de Sirius es inminente, o está muy próximo.

Durante toda la época altomedieval ambos eventos eran visibles en la Gallaecia (y también en las latitudes medias) con pocos días de diferencia, otorgándole así un nuevo sentido al tradicionalmente conocido por estas tierras como mes de Santiago. Para un rango que abarque un milenio habría que aplicar aproximadamente una corrección de +/- una semana, pero esta regla en el caso de una constelación del tamaño de Orión significa que se obtendría un resultado muy semejante sin necesidad de desplazar tanto las fechas.

Y por cierto, en relación a la visión de Carlomagno de un camino de estrellas que conduce a Santiago, es preciso resaltar que tanto Orión como Sirius se encuentran en el borde de uno de los extremos de la parte visible de la Vía Láctea en la bóveda celeste.

6 DISCUSIÓN: ALGUNAS OTRAS HIPÓTESIS E INTERROGANTES

El movimiento de los astros es el sistema natural más predecible de todos cuantos la humanidad pudo jamás contemplar a simple vista. Es como una maquinaria perfecta. No existe en el mundo físico y natural nada comparable que pueda ser observado a simple vista, de lo que puedan inferirse patrones de comportamiento estables, que faciliten acumular en el tiempo un conocimiento empírico, del cual extraer conclusiones útiles para la sociedad.

Aunque las sociedades precientíficas explicaron el comportamiento de los astros en términos mitológicos, no se precisa de extraños esoterismos para justificar la existencia de antiguos conocimientos astronómicos. Basta con la existencia en algún momento de la historia de un grupo de gente entrenada y con continuidad en el tiempo, o sea una casta sacerdotal. No en vano el conocimiento científico comenzó por la astronomía.

La localización frente al Pico Sacro de un Santuario Cristiano, que históricamente recibió peregrinos de medio continente, para visitar el sepulcro de un Santo llegado no se sabe bien cómo, y que estuvo desaparecido por espacio de ocho siglos, no fue por casualidad. Ya fueron aquí expuestas diversas evidencias e indicios de que el eje definido entre el Libredón y el Pico Sacro configura un espacio sagrado, establecido en función de la orientación respecto a los astros.

La ocupación romana en Compostela no invalida necesariamente esta hipótesis, ya que resulta normal que el imperio quisiera controlar este lugar, al igual que se hizo con otros similares. Tampoco la eventual demostración de la autenticidad del sepulcro del Apóstol (o Prisciliano) tendría necesariamente que contradecirlo, dada la acostumbrada práctica de cristianización de los antiguos espacios sagrados.

El Libredón representa el mejor emplazamiento que pueda encontrarse por estas tierras para la práctica de la «astronomía de horizonte», pues aquí el majestuoso Pico Sacro funciona como una especie de inmenso gnomón natural, que permite ajustar el calendario con suficiente exactitud. Un puesto de observación bien calibrado, que dispone además de otras referencias geográficas como la «Pena da Vella» marcando el oeste (hacia el

Monte Pindo y Finisterre), y los montes Pedroso y Fontecova señalando el norte, de modo que facilitarían también la monitorización de las regiones circumpolares y septentrionales del cielo nocturno.

En el Libredón, tomando como referencia el Pico Sacro, el Castriño de Conxo sería por tanto un puesto de observación solar, mientras que en el lugar de la vieja ciudad de Santiago se atendería a la Luna. Presuntamente se monitorizarían también Sirius y Orión (junto con otras estrellas y constelaciones). Además, los planetas podrían controlarse fácilmente, pues al desplazarse por la línea de la eclíptica alcanzan cíclicamente posiciones muy cercanas a las solares, proporcionando a su vez nuevos marcadores calendáricos en las mismas marcas del horizonte.

¿Existe alguna otra alternativa a la existencia de un «primitivo» (o bárbaro) conocimiento, para justificar la pervivencia de un elaborado folklore de raíz astronómica en la Galicia altomedieval? La larga cadena del inaudito proceso de continuidad cultural gallega se haría patente también en este plano. De esta forma Galicia, fiel a su tradición, transformaría los mitos para así conservar los ritos.

Supuestamente fue Pelagio quien alertó al obispo Teodomiro de las supersticiones de los *paganus* / paisanos de estos pagos. Esas preocupantes creencias vulgares galaicas, aunque aculturadas por Roma y el Cristianismo, sin duda habrían disgustado a su Iglesia. ¿Luminarias en el Libredón? ¿Señales en el cielo que anuncian a todo el mundo una presencia numinosa? Al igual que Avézano y otros habían hecho en generaciones anteriores, aquellos dos santos varones precisarían encontrar una solución lógica a sus ojos, aceptable para su fe, y que sirviera además para su parroquia.

Considerando tan sólo el aspecto más elemental de la tesis de un culto solar, o sea el mitema de los tres pasos del Sol, puede razonarse que si el primero de esos pasos es el nacimiento desde la Tierra para ascender al Cielo, el segundo el descenso para morir en las Aguas del fin del mundo, y el tercero atravesar desde el Océano las aguas del inframundo para cobijarse en el seno de la Tierra, entonces resulta que el único episodio que no tiene en la Leyenda Apostólica un trasunto específico, con personajes y localizaciones concretas, es precisamente el del renacimiento. Algo muy lógico por otra parte, ya que Santiago sólo puede hacerlo desde la fe en Cristo, el día del Juicio Final.

El segundo paso estaría bien representado por la muerte del Rey de Dugium, soberano poderoso que muere finalmente. ¿También por la decapitación del propio Apóstol? Una leyenda popular perteneciente al ciclo de Santiago (El milagro de Bouzas, que fue recogida en un lugar próximo al Monte Facho de Donón), habla de otro personaje que fue tragado por las aguas, montado en su caballo. Se cuenta que cuando se acercaba a tierra la barca apostólica, un caballero, que con motivo de su boda participaba en un juego de lanzas (en el que, mientras cabalgaba, tenía que lanzarlas y recogerlas del aire), cuando inesperadamente su caballo se echó al mar. Desaparecieron caballo y caballero tragados por las aguas, y los presentes pensaron que se habían ahogado. Pero, por la gracia apostólica, en esta ocasión salieron los dos a flote recubiertos de vieiras. ¿Sólo porque el novio se encomendó al Apóstol y rezó a quien tenía que rezar?

El tercero sería el argumento central de la Leyenda, con la navegación maravillosa que llega del mar exterior para que el cuerpo santo repose en la piedra, en el inframundo, en los dominios de una soberana que lo recibe. Según una interpretación de las covañas (cazoletas) de los petroglifos: «Golpear una roca ... es propiciar el 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 continuo ciclo de vida y muerte» (Alonso Romero F., 2008).

Del primer paso, por tanto, ni rastro. En la Leyenda se da la circunstancia de que todas las localizaciones excepto una están al oeste del Libredón. En todas ellas hay alguien relacionándose con otros, que va o viene, vive, muere o es sepultado. Excepto en la del Este. Sin embargo, los discípulos del Apóstol han de ir al Este para expulsar los demonios y amansar su fuerza (los bueyes bravos). Allí no encuentran más antagonista que un enorme dragón que aterroriza el territorio, convirtiéndolo en un desierto. Le hacen la señal de la cruz y el monstruo revienta, y curiosamente en alguna de las versiones más incompletas (y tempranas) aparecen también allí los instrumentos y / o herramientas, que serán empleadas igualmente para destruir la guarida del Dragón (Balboa Salgado, 2005), confundiendo el Pico Sacro y el Libredón como si fueran el mismo lugar.

De forma que uno de los objetivos de la misión del Apóstol será destruir y sustituir al Dragón / Ídolo, o sea a quien se oculta en el Este. Alguien de quien no se debe hablar, y que renacía allí, seduciendo a la población. ¿Porque contrariamente a la versión cristiana, ordenaba el mundo, haciéndolo más habitable? Si te llamaras Pelagius o Teodomirus no dudarías de lo que deberías contar y de lo que deberías callar (puede que algo ayudara en el trabajo que el propio Zebedeo hubiera nacido aún más hacia el Este).

A pesar de todo, la gente en su superstición siguió contando durante siglos que cuando el Apóstol predicaba en vida por allí, tropezó con una serpiente que empollaba tres huevos amarillos, y aunque la mató con su espada de fuego y rompió los huevos, salieron corriendo tres lagartos que se refugiaron en la cueva, por lo que existe la costumbre de arrojar piedras por la boca de la sima (Cuba, X.R., Reigosa, La., Miranda, X., 1998).

Cortar y cauterizar, así eran practicadas las amputaciones antiguamente. ¿Si se hizo esto con el personaje del Este, que fue del resto? El Libro III del *Calixtino* informa que los discípulos le pidieron a Lupa «... un pequeño templo en donde ella había colocado un ídolo (un grandísimo ídolo construido por los paganos para adorarlo), y que era también muy concurrido por los descarriados creyentes de la absurda gentilidad». ¿Aclararía algo la condición de viuda de Lupa («por intervención de la suerte suprema»), que no se iba a casar de nuevo, ya que «no olvidando su nobleza, renunciaba al matrimonio con los que la pretendían»? Después de la muerte del Rey de Dugium temía por la suerte de sus parientes y allegados. ¿Que relación, familiar o no, mantendría con ese Rey?

Existe un viejo refrán que parece apropiado para este caso: «Lúa de xaneiro non ten compañeiro, senón a de agosto que lle da no rostro» (Taboada Chivite, 1980). Si el esposo muerto de la Reina Lupa reposara tras el tercer paso en el Libredón, y renaciera en el Pico Sacro, Lupa cumpliría al completo con las funciones de una Diosa Madre, que gobierna sobre la vida y la muerte, acoge a los muertos y pare a los vivos. ¿Podría ser entonces el Libredón la llanura o lugar de reunión al abrigo de unos pechos generosos? ¿Semejante a un pubis o un útero apropiado, donde reposar los muertos, en la confluencia o bifurcación en forma de «Y» de dos ríos?

Ya Miguel de Unamuno advertía de un aspecto femenino y maternal en la geomorfología de la tierra gallega (que a su parecer condicionaría el carácter autóctono), llegando a reconocer senos en su paisaje (Alonso Montero, X, 1974). Dada la inconveniencia de ponerse a aplicar el test de Rorschach, comenzando por el difunto de D. Miguel, queda interrogarse si los habitantes de la antigua Gallaecia compartían con él, incluso esos extremos, semejante interpretación del tradicional apelativo de «Terra Nai». Claro que él

también pensaba que «todo hombre moderno, dotado de espíritu crítico, no puede admitir, por católico que sea, que el cuerpo de Santiago el Mayor repose en Compostela» (*Andanzas y visiones españolas*, 1922).

Y ya para terminar, unas últimas cuestiones pendientes para los expertos. ¿Está el conjunto megalítico del norte de Santiago relacionado con este asunto? ¿Existen orientaciones semejantes a las del petroglifo del Castriño de Conxo? ¿Podría haber alguna correspondencia entre este topónimo y el de Vilariño de Conso? Porque este último hay quien lo relaciona con el Dios latino Consus, el Neptuno ecuestre, asimilándolo a Teutatis, el señor céltico del Más allá y padre de la nación (Martíns Estevez H., 2008). Otro tanto podría interrogarse sobre el nombre del antiguo castro de Compostela, Callobre, del cual el mismo autor interpreta como próximo a «Kalióbrix», dudando si provendrá del gaélico «cailech», ‘gallo’ (i.e. Castro del gallo). ¿Podiera ser, antes que un ave de corral, la «Cailleach», la divinidad conocida en el folklore de Irlanda y Escocia como «la vieja» o «la reina del invierno», un alter ego de Brigit? A fin de cuentas otros autores, como García Quintela (2006) opinan que:

...Se testimonia también en la epigrafía latina de Galicia el nombre de una divinidad prerromana, Coso Oenaego, que refleja la existencia de asambleas de corte céltico, oenach en irlandés, nombre que se atribuye con naturalidad como por ejemplo a la asamblea de Taitiu. E igual que las asambleas irlandesas, es más que probable que las asambleas prerromanas de Galicia tuvieran sus correspondientes mitos asociados.

Considerando estos elementos se puede proponer, por lo menos como hipótesis, que las tradiciones jacobea gallegas bebieron en parte de un fondo religioso preexistente, nutrido con elementos romanos, pero también célticos. También bajo cierto punto de vista podría considerarse la implantación del culto compostelano como una romanización (al tiempo que cristianización) desde Iria de un lugar liminar hasta ese momento pagano (aun indígena) y por tanto salvaje».

Y según Alinei & Benozzo (2006), en su síntesis respecto de los teónimos lusitano-galaicos: «Un discurso aparte merecen los teónimos célticos estudiados recientemente por Olivares Pedreño (2005), entre ellos las divinidades masculinas Bandua, Arentius, Quangeius, Reue, Crouga, Lugus, Aernus, Cosus Cohue y las divinidades femeninas Nabia, Trebaruna, Munidis, Arentia, Erbina, Toga, Laneana, Ataecina, y Lacipaea. Significativamente, el estudioso nota que la más alta porcentualidad de divinidades célticas de la península ibérica (circa 80%) pertenece a Galicia y que el área lusitana-galaica es la única de toda Hispania en la que puede individualizarse una real cohesión, un auténtico panteón originario, en el que las divinidades parecen en primer lugar representar funciones complementarias entre sí, e identifican en segundo lugar grupos étnicos tribales bien individualizables (Almeida1975, Encarnaçãel 1987). Este hecho consiente una sola interpretación: las divinidades del área galaico-lusitana no vinieron importadas y fueron luego asumidas por las poblaciones locales: ellas eran originariamente veneradas en estos lugares, tanto como para presentar, en el comienzo, etnónimos tanto como teónimos (Albertos Firmat 1974, 1985).»

Volviendo a la estricta perspectiva de este trabajo, tan sólo recordar que en la leyenda jacobea parece faltar el primer paso: el renacimiento, ascendiendo del Inframundo al Cielo. El fenómeno observable desde el Libredón: pasar del enterramiento en Compostela al Pico Sacro. Tal vez las luminarias o estrellas y el ascenso refulgente del cuerpo del Apóstol

podrían representar restos mal definidos que fueron integrados al relato. Sabemos que Julio es el mes de Santiago y Agosto el de Lugnasad y, aunque parezca un absurdo tautológico, tal vez pueda ocultarse ahí parte del misterio.

*Miña vila de Santiago, miña vila santiaguesa,
que antes de ser vila, foi devesa.*
(Cantiga tradicional)

7 NOTAFINAL

Este trabajo fue realizado sin recibir ningún tipo de ayuda de ninguna institución o financiamiento público o privado. Hace ya más de siete años desde el descubrimiento de la orientación de Santiago de Compostela respecto del Pico Sacro y el solsticio invernal. Inicialmente en un sentido impreciso, por tratarse tan sólo de una verificación hecha a compás desde lo alto del Pico Sacro (sin más cálculos o consideraciones), debido a una simple intuición. En las navidades de 2008 se intentó realizar por primera vez una observación del solsticio en Santiago. Una vez puestas las manos a la obra llevó varios días encontrar el lugar apropiado por pura aproximación. Después de conseguir las fotos, surgió la necesidad de acompañarlas con unas breves notas sobre el asunto, con la intención de poder compartirlas. Pero al comprobar los datos en el ordenador, fueron apareciendo nuevas sorpresas. Rebuscando en la bibliografía y ordenando los marcos conceptuales surgieron más novedades, una cosa llevó a la otra, y finalmente fueron así escritas estas páginas (aquí traducidas del original en gallego), con escasez de medios y tiempo disponibles. Quizás también resulte preciso indicar que debido a las limitaciones no siempre fue posible citar en la bibliografía las fuentes primarias, recurriéndose en su lugar a referencias que por lo menos justificaran mínimamente algunas de las argumentaciones expuestas.

La intencionalidad de este trabajo consistió en buscar una explicación racional a la cuestión de por qué Santiago está situado precisamente en el lugar donde está. Para el nivel de medios utilizados se intentó el mayor cuidado posible en el manejo de los datos y la información, que evidentemente podría ser más precisa, pero los eventuales rangos de variación que pudieran derivarse de estudios más detallados no parece que pudieran modificar substancialmente la realidad y complejidad de los hechos astronómicos aquí descritos. Por tanto, como conclusión, resulta lícito afirmar que las evidencias e indicios concurrentes parecen demasiadas como para responder simplemente al fruto del azar y que en cualquier caso estarían sujetas a la justificación de alguna otra interpretación alternativa, que pudiera resultar coherente.

Como pensaban Pelagio y Teodomiro, ese erguido Pico, de peculiar vegetación y extraña forma cónica, aun hoy conserva una gran capacidad sugestiva. Es singular en el centro del paisaje de un amplio territorio que fue refugio glaciario, cuando el Croagh Patrick, los Pechos de Anu y Centroeuropa estaban sepultadas bajo el hielo. Está en el centro de un área granítica sin apenas cuevas naturales, con una peculiar, antigua y muy profunda sima, tallada en blanco y brillante cuarzo (de cuya veta se extrae uno de los minerales más puros del mundo, para fabricar chips de ordenadores o placas solares, y siliconas de preservativos o mamas artificiales). Fue precisamente frente a él donde se estableció el más famoso, antiguo, y visitado santuario cristiano del occidente europeo. Entre otras cosas, no sería mala idea echarle un vistazo al Pico y a su sima, más que nada por aquello de saber.

Finalmente, por encima de teorías que aporten una renovada base para la comprensión de nuestro pasado, como la llamada Celticidad Acumulativa, la «Longue Durée» de B. Cunliffe, la Teoría de la Continuidad Paleolítica (M. Alinei y F. Benozzo, entre otros), las aportaciones de la genética de poblaciones (D. G. Bradley, o B. Sykes), o a su vez de las tesis contrarias, y en definitiva de todos las demás áreas del conocimiento implicadas, ¿no debería considerarse que la investigación científica de los restos y el sepulcro de Santiago es algo más que apropiado para una tierra que fue configurada muy particularmente por su *inventio*? Sin duda cualquiera de los posibles resultados que hubieran de obtenerse resultarían más que relevantes.

Sin olvidarse por supuesto de que con la celebración de las prácticas seguidas en la devoción Apostólica (traslación, enterramiento, y peregrinación), y de acuerdo a las tesis expuestas en el presente trabajo, la Iglesia en Compostela continúa practicando felizmente hoy en día unos rituales enraizados en un culto solar varias veces milenario. ¿Debería entonces resolverse si existe un único, legítimo y digno heredero de este antiguo legado («tradición piadosa» según una bula papal), o más bien podría esto compartirse espiritualmente más allá de las estrictas fronteras de la fe?

BIBLIOGRAFÍA

- ALINEI, M., BENOZZO F., 2006, *Alcuni aspetti della Teoria della Continuità Paleolitica applicata all'area gallega* (Texto de conferencia de «II Congreso Internacional de Onomástica Galega», Pontevedra 19-21 de Outubro de 2006). www.continuitas.com
- ALONSO MONTERO, X., 1974, *Galicia vista por los no gallegos*. Ediciones Júcar.
- ALONSO ROMERO, F. 1981, «El calendario ritual de Laxe das Rodas (Louro, Muros)». *Primera reunión gallega de estudios clásicos (Santiago-Pontevedra, 2-4 Julio 1979): ponencias y comunicaciones*. ISBN 84-7191-240-6, págs. 32-45.
- ALONSO ROMERO, F., 1983, «Nuevas consideraciones sobre el significado del Petroglifo de Laxe das Rodas (Muros, Galicia)». *Zephyrus*. Ed. Univ. Salamanca,
- ALONSO ROMERO, F. 2002. *Historias, Leyendas y Creencias de Finisterre*. Betanzos, Briga eds.
- ALONSO ROMERO, F., 2008, *Enigma na pel da Pedra*. Noia, Ed. Toxosoutos / Serie Keltia.
- APARCIO, A.; BELMONTE, J. A.; ESTEBAN, C., 2000. «Las bases astronómicas: El cielo a simple vista». *Arqueoastronomía hispánica*. Ed Equipo Sirius.
- BALBOA SALGADO, A., 2005, *Raiña Lupa e as orixes pagás de Santiago*. Ed. Lóstrego.
- BALBOA SALGADO, A., 1.996, *Gallaecia nas fontes clásicas. Biblioteca de divulgación*. Univ. de Santiago de Compostela.
- BELLO J. M. & DE LA PEÑA SANTOS, A. 1995. *Galicia na Prehistoria - Historia de Galicia*. Tomo I. Vía Láctea.
- BERRESFORD ELLIS, P., 1996, «Early Irish Astrology: An Historical Argument». *Réalta* vol. 3.
- BERRESFORD ELLIS, P., 2001, *Druidas*. Ed. Oberón.
- BRASSEUR, M., 1998, *Os Celtas, os Deuses esquecidos*. Ed. Toxos Outos.
- CARIDAD ARIAS, J. 1999, *Cultos y Divinidades prerromanas a través de la toponimia*. A Coruña, Fund. P. Barrié de la Maza.
- CASTIÑEIRAS GONZALEZ, M. A. 1.995, *Os traballos e os días na Galicia medieval*. Biblioteca de divulgación-Serie Galicia. nº 15- U.S.C.
- CLUBE ESPELEOLÓXICO MAÚXO. (En: *El Correo Gallego* / 23-11-2003).
- CUBA, X.R.; REIGOSA, A.; MIRANDA, X., 1998, *Diccionario de Seres Míticos Galegos*. Eds. Xerais.
- DE LA PEÑA SANTOS & REY GARCIA, 2001, «Ideología y sociedad en los grabados rupestres Galaicos». *Quad. Preh. Arq. Cast.* 22.

- ESCRIBANO, F. *Los Orígenes del culto a Santiago en España* (En: <http://www.satrapal.com/articulos/media/santiago/santiago.htm>)
- GARCIA FERNANDEZ-ALBALAT, B., 1999, «La soberanía femenina céltica y sus huellas de culto en el Oeste peninsular». *Actas do 1º congreso galego sobre a cultura celta*. Concello de Ferrol, Agosto 1997.
- GARCÍA QUINTELA, M. V., 2006, *Soberanía e santuarios na Galicia castrexa*. Noia, Ed. Toxos Outos / Serie Keltia.
- GARCÍA QUINTELA & SANTOS ESTEVEZ. 2004. *Complutum*. Vol. 15: 51-74.
- GASPANI, A. 2000. «Il Calendario di Coligny e la Misura del Tempo presso i Celti». *Atti del XIX Convegno di Storia della Fisica e della Astronomia*, pag. 211,222 - Istituto di Storia della Fisica – Università degli Studi di Milano, Milano.
- GASPANI, A. «Astronomy in the celtic culture». En: *Osservatorio Astronomico di Brera (OAB)*, <http://www.brera.mi.astro.it/~gaspani/celtcab.txt>
- GRAVES, R. 1.984. *Los mitos Griegos*. Ed. Ariel.
- GRIFFITHS, M., 2.008, «Under a Celtic sky». En: <http://www.lablit.com/article/341>. Wales's University of Glamorgan's Center for Astronomy & Science Education. Lab-lit online.
- HOLBERG, J. B., 2007, *Sirius, Brightest diamond in the night sky*. Ed. Springer.
- HOSKIN, M. 2003, *The History of Astronomy, a very short introduction*. Oxford University Press.
- KALER, J. B. 1.996, *The Ever-Changing sky - A guide to Celestial sphere*. Cambridge University Press.
- LOPEZ CARREIRA, A. 2005, *O Reino medieval de Galicia*. Ed. A Nosa Terra.
- LOPEZ PLAZA, S.; ALONSO ROMERO, F.; CORNIDE CASTRO M.; ALVAREZ SANTOS A. 1991 – 1992. «Aplicación de la Astronomía en el estudio de la orientación de Sepulcros Megalíticos de Corredor en la zona noroccidental de la Península Ibérica». *Zephyrus*. Ed. Univ. Salamanca.
- MARKALE, J. 1993. *Pequeño diccionario de mitología céltica*. Ed. Alejandría.
- MARTÍNS ESTEVEZ, H. 2.008, *As Tribos Calaicas, Proto-historia da Galiza a luz dos dados lingüísticos*. Eds de Galiza.
- Martínez Estévez, H. 1.999, *El misterio de Santiago: enigma en uno de los fundamentos de Occidente* (En: <http://www.almargen.com.ar>)
- MILLAR, G. 1995, «The Celestial David and Goliath». *Royal Astronomical Society of Canada Journal*, Vol 89, Nº 4.
- MURPHY, A., 2002, «The Ancient astronomers of Newgrange». *Astronomy Ireland*. January 2002.
- PENA GRAÑA, A. & ERIAS, A., 2007, «O ancestral Camiño de peregrinación ó fin do mundo: na procura do deus do Alén: Briareo, Berobreo, Breogán, Hércules, Santiago». *Anuario Brigantino 2006*, nº 29.
- REBOREDA MORILLO, S.; CASTRO PÉREZ, L., 2003 – 2004, «Cernunnos y sus antecedentes orientales». *Anales de prehistoria y arqueología*, nº 19-20, pags. 143-156.
- REBULLIDA CONESA, A., 2000, «Aportaciones al conocimiento de la Astronomía y la Matemática en el Neolítico – Bronce». *Arqueoastronomía hispana*. Ed Equipo Sirius.
- REBULLIDA CONESA, A., 1988, *Astronomía y religión en el neolítico-bronce*. Terrassa, Ed. Ègara.
- RODRIGUEZ LOPEZ, J., 1974, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares* (1895). VI edición. Lugo, Eds. Celta.
- RUGGLES, CLIVE L.N., 2005, *Ancient astronomy: An encyclopedia of Cosmologies and Myth*. Publisher: ABC-Clio.
- SAINERO, R., 2009, *San Andrés de Teixido e as Illas do Más Alá*. Noia, Ed. Toxosoutos / Serie Keltia.
- SUAREZ OTERO & CAAMAÑO GESTO, 2003, *Hª. de la ciudad de Santiago de Compostela*. Coord. Portela Silva, Concello & Consorcio & Universidade de Santiago.
- TABOADA CHIVITE, X., 1980, *O culto da Lúa no noroeste hispánico, Ritos y Creencias Gallegas*. Eds. Sálvora.