

Tradición y «paisaje sacro» en la *Virxe da Eirita* (Santo Estevo de Anos, Cabana de Bergantiños, A Coruña)

MARTÍN ALMAGRO-GORBEA*
FERNANDO ALONSO ROMERO**
ANTÓN BOUZAS SIERRA***
LOIS LADRA****

Eppur si muove
Galileo Galilei

Sumario

Presentamos un estudio inicial sobre el santuario rural de *Nosa Señora da Eirita*, conformado por cuatro elementos singulares: una ermita, un *cruceiro*, una fuente y un gran batolito. En torno a ellos se analizan los ritos, leyendas y tradiciones que denotan una geografía mítica heredada de la antigua cosmovisión celta de los galaicos, que contribuye a comprender la visión sobrenatural y sacra del paisaje desde la Antigüedad.

Abstract

We present an initial study of the rural sanctuary of *Nosa Señora da Eirita* (Our Lady of Eirita), which is made up of four unique elements: a chapel, a stone cross, a spring and a large rock known as the *Pena da Santa*. With these elements as focal points, we analyze the rites, legends and traditions which may denote a mythical topology inherited from the ancient Celtic cosmovision of the Galicians. This contributes to the understanding of the sacred and supernatural conceptualization of the landscape since antiquity.

Galicia ha conservado tradiciones populares que son verdaderos documentos históricos para conocer la sociedad y la mentalidad de sus poblaciones celtas prerromanas. Estas tradiciones hay que documentarlas y estudiarlas con toda urgencia, pues la mayoría prácticamente ya han desaparecido y las que todavía se conservan están a punto de desaparecer –como ocurre en otros lugares de la España despoblada– a pesar de su gran interés y de que, hasta finales del siglo XX, eran las mejor conservadas de toda Europa Occidental.

Estas tradiciones se solían considerar campo de estudio de la Antropología Cultural, hecho que ha limitado su comprensión histórica, a pesar del interés que ofrecen por representar la fase final de procesos diacrónicos de «larga duración», en el sentido de Fernand Braudel¹, que son esenciales para su interpretación correcta, pues su origen se puede precisar al relacionar estas tradiciones con la religión, el imaginario y los restantes elementos del sistema etno-cultural de la *Hispania Celtica*². Esta vía es el único modo de llegar a conocer aspectos esenciales de la sociedad hispano-celta, en concreto, en Galicia, que habría conservado una percepción del «paisaje sacro» estrechamente vinculada a la cosmovisión de época prerromana de la que procede, difícil de comprender desde nuestra mentalidad racional. De ahí su extraordinario interés.

* Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, Madrid. anticuario@rah.es

** Universidad de Santiago de Compostela. fernando.alonso@usc.es

*** Licenciado en Biología (USC) y Master en Arquitectura del Paisaje (UDC & USC). bertami@gmail.com

**** Lúnula. Patrimonio Cultural e Arqueoloxía. lunulapatrimonio@gmail.com

En esta línea de estudios, necesariamente interdisciplinarios y realizados con perspectiva histórica, se analiza el conjunto sacro de *Nosa Señora da Eirita*, situada en la parroquia de Santo Estevo de Anos, en el ayuntamiento de Cabana de Bergantiños, provincia de A Coruña. Se trata de uno de tantos ejemplos conservados en Galicia de un conjunto sacro de origen celta ancestral, para cuyo análisis se sigue el método iniciado con éxito hace algunos años al estudiar la «Peña de los Responsos» de Ulaca, Villaviciosa, Ávila³, inspirado en el estudio de las tradiciones del Monte Autore por Angelo Brelich⁴, cuya apropiada metodología etnoarqueológica, aplicada a los ritos prerromanos conservados en el folklore⁵, permite analizar un campo tan difícil de documentar científicamente como es el «paisaje sagrado» o visión «sobrenatural» del paisaje que tenía el hombre, un tema que atrae creciente interés por constituir un elemento esencial de toda cultura al estar estrechamente vinculado a su visión del mundo o cosmovisión, como ha evidenciado el reciente análisis del «paisaje sacro» del territorio de Garrovillas, Cáceres⁶.

La ermita de *Nosa Señora da Eirita* –también conocida como *Capela da Virxe do Espiño*– se localiza en la parroquia de Anos, perteneciente al ayuntamiento coruñés de Cabana de Bergantiños, en plena *Costa da Morte*. Muchos y variados son los elementos que conforman el paisaje sagrado actual de este término municipal, siendo así referidos por la musa popular algunos de sus santuarios más destacados⁷:

*Vexo todo Bergantiños...
ata cerca de Carballo!*

*Vin San Adrián do Mar,
Nosa Señora do Faro,
San Xulián de Brantuas
e o noso San Fins do Esto!*

*Capela de Santa Mariña
e de Santa Margarida,
Nosa Señora do Briño,
Nosa Señora da Eirita!*

*Vexo todo Bergantiños...
toda ela boa terra!*

Nosa Señora da Eirita constituye un interesante conjunto sacro cuyos orígenes remontan a época ancestral, como tantos ejemplos comparables que se han conservado hasta nuestros días en Galicia, muchos de ellos en la actualidad en trance de desaparecer⁸. Este conjunto sacro⁹ lo integran cuatro elementos: una ermita, que recibe indistintamente la designación de *Nosa Señora da Eirita* o *Virxe do Espiño*, un *cruceiro* de piedra situado al noreste de la misma, una fuente sacra, denominada *Fonte da Santa*, y el monte adyacente situado al Este, coronado por un doble macizo pétreo cuyas respectivas denominaciones microtoponímicas corresponden a *Pena da Santa* y *Pena da Eirita*.

Este lugar sacro de la parroquia de Anos constituye un punto estratégico de comunicación entre dos comarcas naturales: la *Terra de Bergantiños*, situada al norte, y la *Terra de Soneira*, al sur, cruce de caminos que resalta el simbólico *cruceiro*. La ermita de



Fig. 1.- Detalle de la hoja 43-IV (Laxe) del Mapa Topográfico Nacional 1:25.000, con “A Eirita”, “Capela de Nosa Señora do Espiño”, “Fonte da Santa”, “Pena da Santa” y “Pena da Eirita”.

A Eirita, aparentemente modesta, tiene, sin embargo, un muy interesante papel como «lugar central» del territorio en el que se asienta¹⁰, pues en ella se juntaban una vez al año el *Concello* o *xunta de veciños*¹¹ de siete parroquias de Cabana de Bergantiños. (fig. 1)

Ermita da Eirita

La ermita está dedicada a la *Virxe do Espiño da Eirita*¹². Inicialmente, el santuario tenía la advocación de *Nosa Señora da Eirita*, a la que parece haberse superpuesto el culto a *Nosa Señora do Espiño* a finales del siglo XVIII, culto que Lema Suárez considera de origen vasco por influencia de Nuestra Señora de Aránzazu¹³, aunque esta advocación



Fig. 2.- Santuario de A Eirita: capilla, atrio y cruceiro. Foto: Martín Almagro-Gorbea.

(que pudiera proceder de una hierofanía celta cristianizada, como la de otras vírgenes aparecidas en árboles) tiene precedentes anteriores, remontándose al menos al siglo XIII, pues la Virgen del Espino de Soria figura en el Padrón de vecinos de 1270 y la Virgen del Espino de Montañana la Yerma, de Burgos, apareció en 1399¹⁴. En todo caso, en la capilla de A Eirita se rinde culto a las dos imágenes de la Virgen y ambas salen en procesión en la romería de la festividad local de la *Virxe do Espiño*, que se celebra el día 22 de septiembre.

La capilla está situada en un cruce de caminos locales al pie del *Monte da Pena*, a 200 msnm y a 43°11'03,9'' N y 8°54'23,0'' W. En su día parece haber formado parte del pazo del «MARQU(és) DE LA SIERRA / S(eño)R DE TEVTON», según indica una inscripción grabada en el arco triunfal, que, probablemente, se refiere a un importante personaje de tiempos de Carlos II, el Teniente General y Mariscal de Campo Don Fernando Antonio Pablo Mariño de Lobeira Andrade y Sotomayor (1648-c. 1713), que obtuvo en 1693 el Marquesado de La Sierra¹⁵, tal vez en un deseo de controlar el papel que tenía la ermita como centro del territorio. (Fig. 2)

La actual ermita parece haber sido fundada en 1545, tal como recoge una inscripción situada en uno de los pilares del arco triunfal¹⁶ y ofrece una simple fachada del siglo XVI y una sola nave, con una cabecera cubierta por bóveda de cañón, rehecha probablemente a inicios del siglo XVIII, como se deduce de la visita de 1741¹⁷. Fue muy dañada por temporales en los años 1985-1986, por lo que en 1987-1988 fue reconstruida con acierto¹⁸.

El interior de la ermita albergaba hasta hace pocos años dos imágenes de la Virgen. La más antigua es la de *Nosa Señora da Eirita* –una María *Theotokos* del siglo XV o XVI– que debe considerarse la imagen originaria de la patrona, y otra más reciente, la *Virxe do Espiño*, del siglo XVIII, representada con un pastor y cabras, vacas y ovejas, que actualmente es la más venerada y que se ha considerado que es una Virgen de Aránzazu introducida en una fecha incierta del siglo XVIII¹⁹. La iconografía de esta Virgen del Espino corresponde a una Virgen Pastora, que se adecua a la tradición de llevar a su romería animales para curarlos y preservarlos de males con el agua bendita, pero la tradición local indica que la Virgen también cura las verrugas de las manos y otras afecciones de la piel, además de proteger las cosechas, en especial las de cereal. A día de hoy, la imagen de *Nosa Señora da Eirita* se custodia en el templo parroquial, mientras que la de la *Virxe do Espiño* se conserva en la capilla homónima. (Fig. 3)



Fig. 3.- Imagen de la Virxe do Espiño.
Foto: Lois Ladra.

Según referencias locales de tradición oral²⁰, la Virgen se apareció sobre un espino situado bajo la Pena da Santa, en la que hay unas supuestas «pisadas» suyas, a un vecino de Iñaño, que era el único que la podía ver, aunque estuviera acompañado de más gente. El espino (*Crataegus monogyna*) es un árbol o arbusto de flores blancas y frutos otoñales de color rojo, que ha jugado un destacado papel como planta singularmente apreciada por diversas comunidades europeas, pues sirve como elemento defensivo por impedir el paso y como seto para retener al ganado y, además, sus flores, frutos y hojas son comestibles –e incluso permiten hacer aguardiente– y contienen tanino, flavonoides, aceites esenciales, pigmentos, vitaminas y es rico en calcio, potasio y magnesio, por lo que sus propiedades curativas son bien conocidas, pues contribuye a regular la presión arterial, facilita el sueño, alivia las vías respiratorias y también se recomienda para cólicos gástricos y diarreas, además de poseer su corteza funciones antifebriles, propiedades que explicarían su papel simbólico como *arbor sacra*. El nombre gaélico del espino, planta que tenía gran importancia entre los celtas, es *sceach*, relacionado con la palabra gallega *escallo*²¹.

En la Isla de Man se recogían sus ramos el primer día de Mayo con el propósito de proteger casas y establos contra las brujas; ese mismo día, las muchachas jóvenes de Escocia lavaban sus caras con el rocío caído sobre las hojas del espino, con el propósito de estar más bellas²². En Inglaterra se evitaba permanecer bajo las ramas del espino, pues se decía que esta planta pertenecía a las *fairies* y que quien allí se sentara podría ser raptado por ellas²³. En Bohemia también se usaban ramas de espino para proteger los establos contra el maléfico poder de las brujas²⁴.



Fig. 4.- Cruceiro da Eirita.
Foto: Lois Ladra.

La veneración de la Virgen del Espino en España es más popular en tierras ganaderas, desde Burgos a Extremadura, quizás en relación con las rutas de la antigua Mesta, lo que parece confirmar su carácter pastoril. Sin embargo, en Galicia existen tres santuarios consagrados a la advocación mariana de la Virgen del Espino: el de Coucieiro, con su famosa «Santiña de Tresufre», en el vecino arciprestazgo de Nemancos²⁵, el de Valdeflores, en plena Mariña Lucense, en Viveiro, y el de A Eirita. En este último lugar se celebra todos los años el 22 de septiembre una romería a la que acuden gentes de la *Terra de Bergantiños* y de la *Terra de Soneira*, con misa seguida de procesión en la que participan las dos imágenes de la Virgen, realizando ambas una circumambulación alrededor de la ermita en sentido contrario al de las agujas del reloj, tras la cual se celebra una comida popular campestre, seguida de baile.

Cruceiro da Eirita

A escasos metros al noreste de la ermita se sitúa, en pleno atrio y recibiendo de brazos abiertos al visitante, el *cruceiro* de A Eirita. Está datado epigráficamente en el

año 1675²⁶, época en la que la capilla de *Heyrita* o *Lerita* dependía del priorato compostelano de Santa María do Sar²⁷. Se trata de una sencilla cruz de piedra granítica, con Cristo crucificado en el anverso y Virgen orante en el reverso, todo ello sobre un capitel troncopiramidal escalonado, encimando un fuste monolítico apoyado en un pedestal que descansa sobre doble graderío cuadrangular. Se trata de un elemento simbólico muy popular en Galicia²⁸, donde sin duda representa la cristianización de los *Lares viales*²⁹, simbolismo que confirmaría su situación en un lugar que es un cruce de caminos, pero que también era un punto axial de unión de cielo, tierra e inframundo. (Fig. 4)

Fonte da Santa

A unos 325 m al sur de la ermita mana la *Fonte da Eirita* o *Fonte da Santa*. Se trata de una fuente santa que surge en la base de la pendiente occidental del *Monte da Pena de Santa María* o *Monte da Eirita* y da lugar al nacimiento de un pequeño arroyo. En la actualidad, la estructura de la fuente se halla acondicionada de manera simple, con una escalinata de bajada y un pequeño nicho con techo de protección, de estética no muy afortunada. Una placa indica que en 1984 fue «mandada construir por Josefa Fondo Vidal, [vecina] de Iñaño en honor a la Virgen del Espino y Nuestra Señora de la Eirita». Frente a



Fig. 5.- Fonte da Santa. Foto: Lois Ladra.

la fuente y a su derecha se dispone longitudinalmente un pequeño seto arbustivo, mientras a su izquierda se desenvuelve en pronunciada curva un muro bajo con aparejo de piedra seca local, tras el cual destaca un boj centenario. (Fig. 5)

En épocas de fuerte sequía, como ocurrió en el verano de 1989³⁰, se realiza el rito de llevar a la Virgen en procesión hasta la *Fonte da Santa*, donde se sumerge un paño en el agua y se moja con él la cara y los pies de la imagen para provocar la lluvia. El lavado, aspersión y/o inmersión de imágenes religiosas con fines impetratorios o propiciatorios del tipo *ad petendam pluviam* es un fenómeno ritual bien conocido en Bretaña³¹ y en Galicia³², pero también en diversos lugares de España³³ y de Portugal³⁴, rito que tiene claros antecedentes en el mundo clásico, pues es una tradición que se remonta a la Antigüedad³⁵.

El agua de esta fuente también posee virtudes sanatorias, pues se dice que cura diversas afecciones cutáneas como las verrugas y los bultos de la piel, tanto de personas como de animales. Asimismo, resulta beneficiosa para tratar las dolencias en las ubres de las vacas³⁶. Por este motivo, los devotos cuelgan los pañuelos y otras pequeñas telas mojadas en los arbustos existentes al lado de la fuente y también se depositan como exvotos –arrojándolos a la fuente– pequeños guijarros de cuarzo blanco y monedas, ritual recogido por Xosé Luis Otero Cebra³⁷: «os romeiros bótanlle cartos para gañar os favores da Virxe. Para curar as verrugas hai que lavalas na fonte e levarlle unha prenda que, unha vez pasada pola doenza, se deixa alí na campiña». Además, la fuente tiene tradiciones míticas, pues «pola noite de San Xoán (23 a 24 de junio) a fonte tórnase enmeigada, xa que sae o demo envolto en lava desde as mesmas entrañas do Inferno», y «por San Valentín (14 de febrero) as augas trocan de cor (volviéndose rosadas), pero só durante un instantiño».

Varias de estas prácticas rituales tienen claros paralelos en otras comunidades de la Europa Atlántica como Irlanda, Bretaña y otras regiones de Francia, la Isla de Man o Portugal³⁸. Así, por ejemplo, no lejos de la localidad irlandesa de Stranorlar, en Donegal, está el Pozo de Santa Brígida, al que acudían los devotos en busca de curación; cada uno de ellos llevaba tres guijarros blancos y los dejaba en el *amilladoiro* inmediato al pozo³⁹. Los guijarros que se solían llevar a las fuentes y pozos santos de la Isla de Man también solían ser blancos y, a veces, en lugar de dejarlos en el *amilladoiro*, los echaban al agua; pero la finalidad es la misma, aunque en algunos casos también se acudía a las fuentes con la intención de conseguir que se levantaran vientos. No obstante, esta última práctica era ya rara a finales del siglo XIX⁴⁰. Otro ejemplo es la *St. Patrick's Well* o «Pila de San Patricio», una roca con una oquedad con agua lustral situada próxima al «Trono de San Patricio» que, según la tradición, no se seca nunca y tiene propiedades curativas, especialmente para las verrugas. Junto a ella hay dos árboles donde se depositan pequeños trapos⁴¹.

A Pena da Santa – A Pena da Eirita

Al oriente de la ermita y de la fuente de A Eirita se eleva una gran masa granítica, cuya cumbre se sitúa a unos 350 m de distancia hacia oriente. Esta elevación, en la actualidad muy alterada por plantaciones recientes de eucaliptos y por antenas de comunicación, ofrece una doble cumbre: *Pena da Santa*, al norte, que alcanza 295 msnm y *Pena da Eirita*, al sur, de 278 msnm.

Pena da Santa es un cabezo de gneis glandular de biotita⁴², con cubetas o *pías* subtriangulares producidas por diaclasas, que han debido ser consideradas como «*pegadas da Santa*», esto es, como huellas míticas de las pisadas de la Virgen. Es tradición, recogida por Otero Cebra⁴³, que cuando hacía falta sol por exceso de lluvia, se conducía la imagen de la Virgen hasta la *Pena da Santa*, que constituye la cumbre del monte, mientras que las rogativas para obtener lluvia consistían en llevar la imagen de la Virgen del Espino hasta la *Fonte da Santa* y lavar con agua su cara y sus pies, tradición mítica que refleja la capacidad de regular el tiempo meteorológico. Prácticas propiciatorias significativamente análogas a estas fueron descritas por Xesús Taboada Chivite para el Monte Aloia, cerca de Tui, donde «*hai unha capela dedicada ó mártir San Xulián, cuia imaxe levan deica a chamada Pedra da Auga, si se quer choiva, ou deica a Pedra do Sol, si a auga dana os campos*»⁴⁴. (Fig. 6)

En el *Monte da Pena da Santa* hay que resaltar la destacada situación topográfica de esta elevación, que permitiría calcular el tiempo y precisar el calendario con facilidad a partir de la observación de los referentes orográficos que desde allí se divisan y que conforman el horizonte. El norte coincide con la cumbre del conocido santuario de *Nosa Señora do Faro*⁴⁵ (229 msnm) y el Este con la de *A Picota* (359 msnm), mientras al noroeste destaca la Ría de Corme-Laxe, así como la desembocadura del río Anllóns. Al oeste sobresale la elevación denominada, precisamente, *Fonte do Espiño* (341 msnm), situada a poco más de 3 km en línea recta del *Monte da Pena da Santa*.

Revisadas las posiciones geoastronómicas de los principales lugares de la parroquia de *Santo Estevo de Anos*, se comprueba que los lugares donde se sitúan sus dos centros de culto más importantes, la capilla de *Nosa Señora do Espiño* y la iglesia parroquial de San Esteban, ambos emplazamientos presentan sendas alineaciones arqueoastronómicas establecidas con hitos paisajísticos relevantes de sus horizontes.



Fig. 6.- A Pena da Santa.
Fotografía de Martín Almagro-Gorbea.

Se entiende por alineamiento arqueoastronómico la relación geográfica existente entre aquellos lugares con ocupación y registro histórico y/o arqueológico relevante y los hitos geográficos remarcables de su horizonte visual, de suerte que la alineación establecida entre estos puntos de observación y los observados concuerde con la posición registrada de eventos astronómicos coincidentes con fechas significativas del calendario. Consecuentemente, se deduce que dichos hitos paisajísticos observados resultan apropiados para una «astronomía del horizonte», practicada desde los puntos de observación, ritualizada e integrada en la mitología y cosmología de las antiguas culturas precristianas.

De este modo, numerosas culturas antiguas y prehistóricas de todo el mundo controlaron empíricamente las fechas más destacadas del calendario, como pueden ser los solsticios o equinoccios, además de otras de carácter indudablemente cultural – como, por ejemplo, las festividades célticas de media estación, o cualquier otra festividad relevante de otras culturas– o también las de otros astros importantes además del Sol, como pueden ser los Lunasticios, es decir los máximos y mínimos alcanzados por la Luna en su ciclo de 18,61 años, de los que existe constancia que fueron monitorizados en la Europa Atlántica, al menos desde el Neolítico y la Edad del Bronce.

Dicha práctica de la «astronomía de horizonte» y el consiguiente manejo ritualizado del calendario, implicaría que sólo puede explicarse su existencia mediante la actividad de algún tipo de «casta sacerdotal» de especialistas, capaces de transmitir de generación en



Fig. 7.- Alineamiento Capela do Espiño - Pena da Santa, coincidente con el orto del solsticio de verano. Elaboración: Antón Bouzas.

generación estos conocimientos astronómicos adquiridos empíricamente, de tal suerte que así habrían quedado «fossilizadas» en estos paisajes culturales parte de sus elucubraciones y creencias⁴⁶. Este hecho, constatado desde mediados del siglo XX en los monumentos megalíticos⁴⁷, se confirmó en el estanque monumental de Bibracte⁴⁸ y posteriormente en otros santuarios celtas⁴⁹ y, en los últimos años, se ha comprobado de manera general, con numerosos ejemplos analizados en tierras gallegas⁵⁰.

El estudio arqueo astronómico aquí realizado pretende únicamente comprobar la posibilidad de que los emplazamientos de estos dos templos y lugares de culto de la parroquia de Anos hubieran sido seleccionados con carácter previo al momento exacto de su fundación en tiempos históricos, por lo que su carácter sagrado vendría heredado de épocas anteriores, lo cual, eventualmente, apoyaría una hipótesis de continuidad cultural y cristianización de cultos paganos.



Fig. 8.- Alineamiento de la iglesia de Santo Estevo de Anos – O Castro, coincidente con el orto del lunasticio mayor. Elaboración: Antón Bouzas.

La capilla de A Eirita se alinea con la salida del sol en un acimut de 69,3° y elevación de 13,0°, significativamente coincidente con la posición del solsticio de verano. Conviene tener presente que esta posición estimada para el año 1000 a. C. apenas ha variado, pues teniendo en cuenta que el disco solar ocupa aparentemente 0,5°, la variación del acimut para los 1500 años antes de dicha fecha sería tan solo de un cuarto de grado menor, y para los 1500 años después otro tanto mayor. (Fig. 7)

Resulta interesante que la Pena da Santa –situada a 365 metros de distancia– no sea visible desde la capilla de A Eirita, pues le faltan como mínimo unos 8 metros más de elevación (estimación realizada por cálculo trigonométrico), por lo que se oculta tras la cima aparente del monte –en la vista divisada desde el emplazamiento de la capilla– aunque a pesar de todo coincidan en el mismo rumbo la ermita, la Peña y el acimut del orto del solsticio de verano. En cualquier caso, llama la atención que la tradición oral del santuario

informe de que «la Virgen se apareció sobre un espino situado bajo la *Pena da Santa*», lo que bien podría aludir a la ladera al pie de este monte.

En cuanto a la posición de la iglesia parroquial de San Esteban, se comprueba que se alinea con el castro de Anos (distante a 700 metros), en el acimut de 52,7° y 2,4° de elevación, lo cual coincide con el orto del lunasticio mayor (máxima posición norte), estimado para el año 1010 a.C. con una variación de +/- 0,5° en +/- 1500 años, por lo que continúa resultando un rango más que suficiente para la exactitud de la monitorización a lo largo de todo ese período. (Fig. 8)

La existencia de creencias, tradiciones y folclore concordantes con alineamientos astronómicos como los descritos es algo que puede describirse a menudo en otros muchos santuarios gallegos. Frecuentemente sus relatos fundacionales, que se remontan al tiempo de los «mouros», aluden a misteriosas luces, estrellas, imágenes, vírgenes o santas que aparecieron en lo alto de los montes próximos, con los que se establecen este tipo de relaciones geoastronómicas santuario-monte. En el caso que nos ocupa, además de la referencia a que «la Virgen se apareció sobre un espino situado bajo la *Pena da Santa*», disponemos también de una fascinante cantiga popular que nos cuenta que:

*«En Anos naceu o Sol,
na ermida naceu a Lúa
e no lugar de Cotarelo
nace a Estrela da Fortuna»⁵¹*

La composición oral tradicional que acabamos de referir localiza el nacimiento del Sol y de la Luna en este territorio sacro, pero al mismo tiempo deja entrever un posible mito uránico de matrimonio sagrado divino, pues se puede relacionar en la mitología gaélica con la hierogamia de la Diosa madre de la tierra, *Ériu*, diosa epónima de Irlanda, con *Mac Gréinne*, «Hijo del Sol» y nieto de *Dagda*, de cuya descendencia procederían los gaélicos irlandeses⁵², lo que aporta un dato de gran interés para reconstruir la mitología del lugar, siempre desde el imaginario celta. La «*Estrela da Fortuna*» (o «*da Fartura*») hace referencia en la tradición oral gallega al planeta Venus como lucero matutino. Desconocemos donde podría estar ese lugar de Cotarelo, pero podría tratarse del Cotaredo que aparece en el Mapa Topográfico Nacional al norte de esta iglesia, lo que significaría que se localizaría más o menos al oeste del castro. En tal caso, este lugar resultaría por tanto adecuado para observar el orto de Venus sobre el referido poblado, aunque no puede asegurarse por falta de datos para un cálculo preciso.

Estos posible mitos astrales confirman que A Eirita es otro de los numerosos santuarios prerromanos que quizás se romanizarían, pero que después se transformaron en ermitas y santuarios de veneración cristiana, como San Miguel da Mota, en el Alentejo, Santa Lucía del Trampal, en Cáceres, Porto Loboso, en Ávila, San Trocado y San Miguel de Celanova, en Ourense, la Cueva Santa de El Cabriel, en Mira (Cuenca) y un largo etcétera que da idea de la cantidad de información que ofrecería su recopilación y análisis sistemático. Lo mismo pasó con numerosas divinidades prerromanas cristianizadas, de las que sólo algunas han sido debidamente estudiadas, como San Torcuato o Santa Comba de Bande⁵³, proceso desde hace tiempo analizado en Francia⁵⁴, en muchas ocasiones manteniendo la misma fiesta en el calendario, como ocurre en A Eirita⁵⁵, pues cada vez más investigadores señalan la perduración de elementos celtas en las tradiciones cristianas⁵⁶.

En cuanto a la referencia al Sol y a la Luna, debe considerarse que la monitorización de la Luna resulta bastante más complicada que la del Sol, puesto que ésta sólo alcanza sus posiciones extremas en el horizonte tras un largo ciclo de 18,61 años en el que se repiten los llamados lunasticios mayores, mientras que a la mitad de este período se intercalan los denominados lunasticios menores, cuando alcanza sus menores valores de declinación⁵⁷. Ambas situaciones son reconocibles por las posiciones extremas (máximas y mínimas) de nuestro satélite en los ortos y ocasos a la derecha o la izquierda de la ocupada por el Sol en los solsticios.

El hecho de que durante los años de lunasticio (tanto mayores como menores) los eclipses de Luna ocurran siempre en el entorno cercano de las Lunas llenas de los equinoccios tiene especial relevancia, ya que en definitiva constituye otro modo de remarcar este ciclo. Existen además otras consecuencias prácticas derivadas de la monitorización de los lunasticios. La primera fue formulada por Alexander Thom⁵⁸, quien opinaba que esto proporcionaba la base para entender los ciclos de eclipses. Además, puesto que a lo largo de cada mes lunar durante el año del Lunasticio se alternan las posiciones extremas norte y sur de la Luna, de modo semejante a lo que ocurre con el sol durante un año completo de su ciclo, las posiciones extremas absolutas de los años de lunasticio se repetirán varias veces a lo largo de cada uno de los meses de ese año, con una variación cercana a medio grado. Sin embargo, lo importante es que las Lunas llenas y nuevas sólo coincidirán con las posiciones de los extremos absolutos del lunasticio durante los solsticios (contemplándose los máximos y mínimos durante el resto del año del lunasticio con la Luna en fases intermedias). De este modo, durante los años de lunasticio (tanto mayor como menor) la Luna nueva del solsticio de invierno marcará siempre la posición extrema sur, y la del solsticio de verano la del norte, mientras que, por el contrario, con la Luna llena ocurrirá exactamente al revés: la Luna llena del solsticio de invierno aparecerá en el extremo norte y la del solsticio de verano en el sur⁵⁹. Por consiguiente, puede reconocerse una nueva coincidencia y relación entre las posiciones geoastronómicas de la capilla y de la iglesia: la posición de la capilla resultaría necesaria para monitorizar el solsticio de verano, que en definitiva determinaría el momento de atender al nacimiento de la Luna nueva, vista desde la posición de la iglesia en el año del lunasticio. Finalmente, como última coincidencia conviene anotar que la festividad de la Virgen en A Eirita se celebra el 22 de septiembre (como tantas otras Vírgenes de septiembre), coincidiendo con el equinoccio, del que ya señalamos antes la importancia que tiene en los años de lunasticio, pues asegura la contemplación de eclipses de Luna.

El paisaje sacro

El conjunto formado por la *Ermida da Virxe da Eirita*, la *Fonte da Santa* y el adyacente *Monte da Pena* constituye una asociación de elementos sacros muy característica, que puede considerarse como un ejemplo significativo de «paisaje sacro»⁶⁰, sin duda procedente de tiempos prerromanos, pues reúne los elementos esenciales de un santuario celta, caracterizado por ritos y cultos que hasta ahora se consideraban naturalistas, denominación que esconde raíces animistas y que indica una concepción «sobrenatural» y «mágica» de la naturaleza. Esta visión se puede sintetizar en una serie de mitemas o interpretaciones míticas de los distintos elementos que conformaban este y otros muchos santuarios, todos los cuales ofrecen paralelos en la religión celta, sin excluir que sus raíces sean en algunos casos todavía más profundas.

El análisis se debe iniciar señalando la evidente asociación del santuario a una fuente santa y a un monte o peña sacra. Esta asociación de elementos sacros prerromanos cristianizados tiene numerosos paralelos en nuestras tradiciones populares. Un magnífico ejemplo es el santuario de *Nossa Senhora de Numão*⁶¹, en Castro Laboreiro, Portugal, donde la Virgen se apareció en una gran mole granítica, la *Pena de Numão*, que preside el valle, y, tras repetidas tentativas para llevar la imagen a Castro Laboreiro, siempre volvía a Numão, donde se le construyó una pequeña capilla⁶². *Numão*, quizás relacionado etimológicamente con *nemus*, «bosque sacro», ofrece todos los elementos de un *nemeton* celta prerromano, que ha perdurado cristianizado hasta nuestros días, como ocurre en A Eirita. Está situado en una vaguada presidida por la inmensa mole de la *Pena de Numão* en la que nace el río Agro, que desemboca en el Limia, con una fuente, un *palambrio* o abrigo entre canchales de granito y una peña sacra a la que se ha adosado un púlpito decorado con círculos solares para presidir la explanada en la que se celebra la *oenach* o romería, en cuyo camino hacia Castro Laboreiro hay una peña adivinatoria con una oquedad para saber si acabará en matrimonio una relación de pareja, probablemente establecida durante la romería⁶³.

Por ello, la Virgen de A Eirita debe considerarse un ejemplo característico de este tipo de santuarios, lo que nos ha animado a proceder a este análisis de sus elementos sacros de origen prerromano. La primera consideración que se debe tener en cuenta es que el verdadero *sema* o manifestación visible del *Numen loci* prerromano del territorio no debe considerarse la capilla actual, sino el monte sacro, en este caso el *Monte da Pena*, o, más concretamente, la *Pena da Santa* o *Pena da Eirita*, duplicidad quizás reflejada en la doble advocación mariana del santuario cristianizado. La sacralidad del lugar la confirman las *pegadas da Santa* o huellas de las pisadas de la Virgen, comparables a otras huellas míticas semejantes, frecuentes en Galicia y en otras áreas de la Península Ibérica y de la Europa Atlántica⁶⁴, aunque sea un fenómeno muy general, documentado igualmente en la antigüedad clásica (Cic. *De nat. deor.* III, 5). Aún más significativo resulta que esa peña es un punto con gran visibilidad y de evidente control territorial, seguramente asociado al «control» del calendario y de las horas por medio de los ortos y ocasos solares y lunares en los diversos montes y valles que conforman el horizonte, desde el Monte do Faro a la Ría de Corme-Laxe. Estas orientaciones topoastronómicas son características de santuarios prerromanos cristianizados⁶⁵, pues se asocian al control del calendario y a la determinación de las festividades, de tanta importancia sacra y socio-política, pues era el principal elemento aglutinador de la sociedad. Este significado lo confirma la festividad de la *Virxe da Eirita* el 22 de septiembre, que se corresponde exactamente con el equinoccio de otoño, una fecha muy significativa en el calendario pastoril tradicional, pues representa el final de un año y el inicio del siguiente. (Fig. 9)

El carácter de centro controlador territorial se confirma al ser un estratégico punto de comunicación entre la *Terra de Bergantiños*, que se extiende hacia el norte, y la *Terra de Soneira*, hacia el sur y oeste. Este carácter de centralidad territorial explica que fuera el centro «sacro» y socio-político del territorio, como lo indica la celebración de una reunión anual que congregaba en el atrio de la capilla de A Eirita a los representantes de siete parroquias. Esta reunión de siete parroquias debe interpretarse como una posible cristianización de la *oenach* o asamblea de una anficiónía prerromana, probablemente celebrada en origen en la misma *Pena da Santa*. Al cristianizarse, esta práctica habría sido trasladada al pie del monte, en el lugar en que se alza la actual capilla de A Eirita, que atrajo



Fig. 9.- Centralidad del santuario de A Eirita en relación con las siete parroquias cabanesas del Arciprestazgo de Soneira. Elaboración: Lois Ladra.

el culto y el carácter de centralidad que anteriormente tenía la referida peña, posiblemente, incluso conservando la misma fecha de celebración de la festividad en el equinoccio de Otoño. Aunque las creencias originales perduraron en la tradición de llevar la imagen de la Virgen a la *Pena da Santa* para rogar que hiciera sol, este hecho indica el carácter solar que originariamente debía tener dicha peña y la divinidad que simbolizaba, desposada con el sol, según la interpretación mítica anteriormente señalada.

Estos argumentos explican la reunión de siete parroquias, que evidencia la tradición de celebrar una asamblea territorial el 22 de septiembre. Esta interesante tradición puede interpretarse como una antigua anficiónía, comparable al magnífico ejemplo que nos ofrece la de El Santerón, en Cuenca, cuyas raíces celtas han sido perfectamente analizadas por Fernández Nieto⁶⁶. Esta tradición permite reconstruir la *Heptarquía* o *Anficiónía de A Eirita*, integrada por las siete parroquias del ayuntamiento de Cabana de Bergantiños que pertenecen al arciprestazgo de Soneira: Santo Estevo de Anós, San Xoán de Borneiro, San Martiño de Canduas, Santo Estevo de Cesullas, San Paio de Cundíns, San Pedro de Nantón y San Martiño de Riobó. Esta asamblea de parroquias representaba un pequeño territorio, de unos 60 km², del que este santuario era el centro sacro originario, sin excluir que a la festividad celebrada en la ermita acudieran gentes de territorios limítrofes y más alejados, como todavía es costumbre en las romerías gallegas y en las fiestas populares de toda España. Además, la centralidad del santuario de A Eirita respecto a los territorios políticos recuerda que las tetraarquías de los Gálatas (Str. XII, 5, 1; XII, 3, 13; XII, 13, 1; CIG, 4033; Apian. Syr. 50; id. *Mythr.* 46; Plin. *NH.* 5, 27) tenían su centro en el santuario de *Drunemetum*, el «Santuario del Roble». Estas anficiónías, analizadas por Fernández Nieto en «El Santerón» en la Serranía de Cuenca y en «La Cabalgada» de Atienza, documentan las fórmulas y ritos jurídico-políticos que regían las alianzas para explotar y defender en común un territorio, generalmente estructurado en torno a valles y comarcas naturales,

como los de los arciprestazgos medievales y los de las comunidades medievales de villa y aldea, cuyos límites territoriales prácticamente no variaron desde época prerromana, por lo que A Eirita contribuye a reconstruir el Derecho Hispano-Celta y su sistema jurídico-administrativo consuetudinario, de indudable interés para el estudio de la sociedad prerromana.

Aunque entre los antiguos celtas era más habitual la organización territorial cuatripartita –estructura que ha perdurado en muchos territorios de ciudad y aldeas medievales⁶⁷– el número de siete parroquias reunidas en la *Capela da Eirita* es significativo, pues también tiene numerosos paralelos en el ámbito cultural y religioso celta, del que procede con seguridad, aunque ese número de siete iglesias erróneamente se haya considerado inspirado en las *Sette Chiese* o *Siete Basílicas* de Roma⁶⁸. Ya se ha comentado la *Anfictionía de El Santerón* en Cuenca, formada por siete poblaciones circundantes⁶⁹, pero en Galicia existen varios ejemplos ilustrativos, incluida la leyenda de una figura de caballo escondida en el Monte de Sofán, en Carnota (Muros, A Coruña), asociada a un barril de veneno que si se toca mata a todos los vecinos de siete parroquias próximas⁷⁰. En la península de Barbanza se conocen dichos populares alusivos a heptarquías, como «*Entre Braññas e Brañas de Prados, hai os haberes de sete reinados*», con su variante «*De Mazaricos a Brañas de Prados, hai os haberes de sete reinados*». En otros ejemplos, estos «haberes» son «minas» de siete reinados⁷¹. Asimismo, a esta estructura del territorio aludiría «*o cura de sete paróquias*», como representante del poder atribuido al número siete que se necesita para desencantar a una *moura* que vivía en una cueva, según nos cuenta una leyenda recogida por José Leite de Vasconcelos⁷². En ocasiones, especialmente en la parte occidental de la Península Ibérica, este septenario corresponde a siete ermitas altaneras o santuarios dotados de intervisibilidad recíproca, que se relacionan con la conocida leyenda de las siete hermanas⁷³. También esta asociación de siete parroquias se reitera en diversos santuarios de Irlanda, como las *Seven Churches at Glendalough*, asociadas al Festival de San Kevin⁷⁴, o las siete iglesias de San Diarmid, santo del siglo VI venerado en la isla de Inis Clothrann, en Longford, donde habitó la famosa reina de Connacht, inspiradora de la *Razia del Ganado de Cooley*⁷⁵.

Todos estos elementos indican que la *Pena da Santa* o *Pena da Eirita* debe considerarse el centro umbilical del territorio, que tendría carácter sacro como centro onfálico en el que se unían cielo, tierra e inframundo y en el que se manifestaba el *Numen loci*. Estos puntos onfálicos a menudo son una «peña sacra», que materializa y hace visible al *Numen loci*⁷⁶, como el *omphalós* de Delfos⁷⁷ o las peñas, túmulos o *cairns* en los que se celebraba la *Oenach* en la Irlanda celta, cuyo carácter funerario, entendido como relacionado con los antepasados y ancestros del lugar, confirma el *Libro de Lecan* (fol. 247, a)⁷⁸. En esos lugares se celebraba anualmente, en una fecha determinada, la *Oenach* o gran reunión sacro-política de las gentes en la Irlanda celta⁷⁹, por lo general asociada a un túmulo o tumba regia, hasta que a partir del siglo IX se cristianizaron y fueron sustituidas por festividades de santos populares, como Santa Brígida o San Colman⁸⁰. Estas reuniones tenían funciones sacras y políticas, como dar el consentimiento a las disposiciones regias⁸¹, pero, sin duda, también servían de mercado y eran ocasión de encuentro, especialmente importante para los jóvenes, y de entretenimiento de la población, para la que constituía un importante elemento de agregación.

Con esta *Pena da Eirita* debió relacionarse originariamente la *Fonte da Santa* como fuente sacra situada al pie de la ladera, a unos 450 m al suroeste, por lo que formaría parte

esencial de este conjunto sagrado. El significado ritual del agua es universal y está bien documentado desde la Antigüedad entre los celtas (Str., IV 1, 13)⁸². La tradición ha perdurado hasta nuestros días⁸³, como evidencian las numerosas «fuentes sacras» existentes, muchas de ellas dedicadas a la Virgen y a los santos y asociadas a mitos que evidencian su remoto origen animista⁸⁴.

La *Fonte da Eirita* ofrece un evidente carácter sacro, que pasó a *Nosa Señora da Eirita*, como indica el rito de procesionar la figura de la Virgen hasta la fuente, sumergir en el agua un paño y mojar la cara y los pies de la imagen para provocar la lluvia. Pero también al agua de esta fuente sacra se asocia la propiedad de curar verrugas y afecciones de animales, dejando colgados en los cercanos arbustos espinosos existentes al lado de la fuente, como exvoto o, más bien, como elementos impuros después del rito de *lustratio*, los pañuelos y pequeñas telas usadas para pasarlos por el lugar que se quería sanar. Este rito está bien documentado en otras fuentes similares de Galicia⁸⁵, como en la cercana romería de San Fins en Cesullas, celebrada el 1 de agosto, en la que igualmente se curan verrugas al mojarlas con un paño sumergido en una fuente sacra⁸⁶, lo mismo que en el *Penedo de Nosa Señora*, en un *outeiro* al sur de Corbillón (A Merca) y en *Santa Uxía*, en Milmanda (Celanova), ambos en Ourense⁸⁷. Muy significativo y, quizás más primitivo, debe considerarse el rito de arrojar al fondo de la fuente pequeños guijarros de cuarzo blanco, aunque también se arrojaban monedas en fechas recientes. Esta tradición se suele considerar como ofrenda de exvotos, pero más bien debe relacionarse con un rito propiciatorio de la lluvia, al que aluden las *Constituciones del Obispado de Évora*⁸⁸, que prohibían expresamente que los feligreses «*revolvam penedos e os lancem na água para haver chuva*»⁸⁹, rito también atestiguado en otras localidades portuguesas⁹⁰.

La ermita de A Eirita, en consecuencia, debe considerarse el emplazamiento heredero y cristianizado de la *Pena da Santa*, hecho que confirma el estar situada al pie del monte y cerca de la *Fonte da Santa* como fuente sacra asociada. La *Pena da Santa* tenía carácter solar, pues se ha conservado el rito de subir hasta ella la imagen de la Virgen en procesión para atraer el buen tiempo y el sol. Esta tradición ritual indica el carácter solar del *Numen loci*, asociado al de ser centro onfálico del territorio, ideas traspasadas a *Nosa Señora da Eirita* tras la cristianización y al que todavía parecen aludir las referencias al nacimiento del Sol y la Luna de la cantiga popular comentada. Pero el *Numen loci* también tendría poder sobre el tiempo, pues podía conceder el sol e igualmente la lluvia en la fuente sacra situada a sus pies, propiedades que pasaron a la *Virxe da Eirita* tras la cristianización. Además, es interesante que la necesidad de cumplimentar el rito de ir a la *Pena da Santa* para obtener sol y el buen tiempo y a la *Fonte da Santa* para lograr la lluvia son prerrogativas que evidencian la cristianización de creencias animistas prerromanas de origen ancestral.

También hay que señalar la cristianización del *Numen loci* como Diosa Madre, a juzgar por la iconografía de la *Virxe da Eirita* y por la atribución a ella de las pisadas o *pegadas da Virxe*. Estos detalles indicarían que dicho *numen* pudo haber tenido carácter femenino, como confirmaría la tradición local de asociar la *Virxe da Eirita* a la protección de la vegetación y de las cosechas, en especial de los cereales⁹¹, lo cual la identificaría con una *Dea Mater* de la fecundidad, capaz de proteger frente a las plagas y escaseces frumentarias. Además, sanaba las verrugas de las manos y otras afecciones de la piel en personas, lo que denota un carácter sanatorio general. Igualmente, resulta de gran interés la prerrogativa de que también curaba verrugas y afecciones de animales con el agua de su fuente sacra, lo que puede relacionarse con su transformación en la *Virxe do Espiño*, una característica

Virgen Pastora. Esta doble acepción de la *Dea Mater* explica la existencia y convivencia, incluso en la procesión, de las dos imágenes de la Virgen, una como *Theotokos* o Madre y otra como Pastora. La relación con la ganadería de esta *Dea Mater* ancestral resulta especialmente adecuada al medio ambiente local, favorable para la cría de ganado.

En el mismo sentido debe interpretarse su festividad el 22 de septiembre, que corresponde exactamente con el equinoccio de Otoño, fecha en la que concluye el ciclo ganadero. La coincidencia de esta fecha con el día del equinoccio permite suponer que la misma es la originaria de la festividad de la *Virxe da Eirita*, ya que la fiesta de la *Virxe do Espiño*, si se equipara a la Virgen de Aránzazu, debería celebrarse el 9 de septiembre. Sin embargo, generalmente, la festividad equinoccial de Otoño se suele celebrar una semana después, en el día del Arcángel San Miguel, el 29 de septiembre⁹², que cumple la misma función en el calendario ganadero, en una fecha ligeramente desplazada del equinoccio astronómico, como ocurría en el territorio de la antigua *Celtiberia*, donde el *Concejo de Comunidad* reunía a «jurados... e homes de las aldeas... por San Miguel» para regular los pastos y asuntos económicos⁹³. (Fig. 10)

El carácter de centro onfálico sagrado de tradición celta atribuible a este santuario debe relacionarse con la circumambulación de la ermita el día de la romería. Este rito, consistente en dar una o más vueltas alrededor de un elemento simbólico, que puede ser desde una persona a todo un territorio, es un rito muy extendido⁹⁴, que está bien documentado en el mundo indoeuropeo, en particular entre los celtas⁹⁵, y, en concreto, en la *Hispania Celtica*⁹⁶, probablemente asociado al concepto de centralidad y a la idea de que todo rito debe ajustarse al orden cósmico establecido. En la *Ermida da Eirita*, la procesión celebrada el día de la romería rodea la capilla en sentido contrario al de las agujas del reloj, que es el mismo que se sigue en San Cibrán de Tomeza (Pontevedra), donde se dan nueve vueltas y se tiran nueve piedras al tejado de la ermita para espantar el mal de ojo⁹⁷. En diversos lugares de Galicia se pueden señalar otros muchos ejemplos, como Santo André de Teixido⁹⁸, en Cedeira (A Coruña) o San Torcuato, en San Amaro-Punxín (Ourense)⁹⁹.

Otros ejemplos ilustrativos de circumambulaciones rituales, en torno a capillas, ermitas y santuarios de la *Hispania Celtica*, han sido recogidos en fecha reciente por Pedro R. Moya¹⁰⁰, quien ha señalado que generalmente son puntos onfálicos y/o sedes de anfictionías territoriales, como ocurre en la *Ermida da Eirita*. Una vuelta a la ermita se da en la Virgen de Cabrera, en Urrez (Burgos)¹⁰¹, tres en la ermita de San Antón, en La Alberca (Salamanca)¹⁰² y en el santuario de San Benito, en Andévalo (Huelva)¹⁰³, topónimo que quizás se relacione con *Endovelico*¹⁰⁴, siete vueltas se dan en torno a la ermita de Sta. Catalina, en Palazuelo de Sayago (Zamora)¹⁰⁵ y nueve en la ermita de San Antón de La Nave, en Miranda de Ebro (Burgos)¹⁰⁶ y en la desaparecida ermita de San Martín del Queso, en Navacedilla de Corneja (Ávila)¹⁰⁷, en la ermita de El Santerón (Cuenca), en la de la Virgen de la Estrella, en Atienza¹⁰⁸ y en la del Santo del Alto Rey¹⁰⁹, ambas en Guadalajara; en la Virgen de la Cueva, en Jaca¹¹⁰, etc. Esta *circumambulatio*, siempre en número impar de vueltas, es una evidente tradición celta, pues era un rito propiciatorio y de veneración de la sacralidad divina al que aluden diversos autores clásicos siguiendo a Posidonio (Ateneo IV, 152D; Plin. *NH*, XXVIII, 25; Estrab. IV, 4, 6), tradición conservada en el área atlántica, como la circunvalación de algunos *penedos* en Portugal, en la *Troménie* de *Locronan*, en Bretaña¹¹¹ y de *cairns* de Irlanda.

Un último aspecto importante, que no debe pasar desapercibido a pesar de que pueda parecer obvio, es la tradición de celebrar una comida seguida de baile, que se celebra en la *Ermida da Eirita* el día de la romería, tal como se hace en ocasiones similares en tantos otros lugares. Esta costumbre forma parte de un ritual ancestral consistente en celebrar una comida en la festividad, a la vez social y sacra, analizada por numerosos autores y etnógrafos en otros santuarios¹¹². Su importancia es primordial, pues suponía para los asistentes una expansión tras las ceremonias religiosas, que aglutinaba y fortalecía la sensación de unidad, al proceder en su mayoría del territorio sacro del santuario, pero, además, tenía otra función no menos importante, pues era el principal medio de conocerse las parejas jóvenes y superar de este modo el riesgo de consanguinidad, dada la dispersión del hábitat, por lo que esta comida, seguida de música y baile, tenía un papel esencial en la sociedad. Además, estos banquetes comunales que ya menciona Poseidonios (Athen. IV, 152b) formaban parte esencial de las festividades religiosas celtas¹¹³ y en la Grecia preurbana se evidencia su estrecha relación con las fraternías y los ritos de iniciación¹¹⁴, además de ser la ocasión de comer carne y dulces, lo que permitía complementar la dieta de los asistentes, habitualmente más pobre. Estos banquetes son también de origen ancestral y en ellos las autoridades y ancianos gozaban de cierta preeminencia simbólica¹¹⁵, tradición ya señalada por Estrabón (III 3, 7) entre los montañeses lusitano-galaicos, pues en los banquetes celtas los personajes de más edad y rango ocupaban una posición relevante (Posidon., Fr. A295, en Athen. IV 152b; Diod. Sic., *B.H.* V, 28,4) y costumbres prerromanas semejantes se atestiguan desde la Edad del Bronce¹¹⁶, pues probablemente se retrotraen al período Campaniforme¹¹⁷. Además, sabemos que el Papa San Gregorio Magno recomendó a Mellitus (†624), primer obispo de Londres, cómo cristianizar esta tradición social tan importante, al adaptar al cristianismo ritos y lugares sacros, entre ellos estos banquetes asociados a festividades religiosas celebradas en los santuarios paganos: «y puesto que se solían sacrificar muchos bueyes a los espíritus malos, es necesario también conservar, modificada, esta costumbre, haciendo un convite, un banquete, con mesas y ramas de árbol puestas alrededor de las iglesias, que antes eran templos, el día de la consagración de la iglesia misma o de la fiesta de los santos mártires cuyas reliquias se hallan colocadas en los tabernáculos» (Beda, *Hist. Eccl.* I, 30)¹¹⁸.



Fig. 10.- Imagen de la Virgen del Espino en un grabado antiguo.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas hemos visto como en *A Eirita* confluye toda una serie de elementos singulares que conforman un santuario rural integrado por ermita, *cruceiro*, fuente sagrada y Pena da Santa. Hasta allí acudían los fieles devotos para obtener diversos favores, al tiempo que la imagen de la Virgen actuaba como protagonista de los ritos impetratorios que clamaban por la lluvia o por el sol, según las circunstancias. La ubicación concreta de estos elementos no resulta aleatoria en absoluto, pues, tal como hemos creído demostrar, el alineamiento existente entre la ermita y la Pena da Santa, así como el que une el templo parroquial y el yacimiento de O Castro responden a realidades arqueoastronómicas muy concretas y específicas, que no pueden ser fruto del azar.

Por otro lado, «A Eirita», que en algún documento figura como «Heyrita» o «Lerita», no tiene una explicación etimológica sencilla, aunque a primera vista parece un diminutivo locativo que evoca e indica la presencia de una «eira», lo cual no deja de ser significativo, pues las eras siempre actuaron como lugares de encuentro y de agregación social en diversas labores productivas y reproductivas de carácter comunitario. Y estas reuniones no sólo afectaban al plano material de los seres humanos, sino también a la esfera mítica de las alteridades imaginadas, representada en los conocidos, cercanos y frecuentes topónimos de «Eira dos Mouros» o «Eira das Meigas». Sin embargo, aunque sería necesario un estudio etimológico más profundo de este topónimo, tampoco se puede desestimar la semejanza de este aparente diminutivo con el teónimo *Ériu* del Irlandés Antiguo¹¹⁹ y *Éire* en Irlandés Moderno, que es el nombre de la isla tomado de la Diosa epónima de la antigua Irlanda, con el que también se relaciona el hidrónimo o teónimo femenino *Earn* y *Eire-Eireann*, del río que cruza Escocia a la altura de Perth¹²⁰, y los etnónimos **Iweriū* / **Iveriū*¹²¹, del que procede en Gaélico *Iwerddon* o *Iverion*, el nombre latino *Ivernia* y el etnónimo *Hiverni* (Ptol. II, 1), denominación de uno de los pueblos que habitaban en el suroeste de Irlanda¹²². De esa misma raíz procede el nombre *Ἰέρπη* (*Ierne*) dado a Irlanda desde el periplo de *Piteas* hacia el siglo IV a. C. La semejanza de estos topónimos llama la atención, dado el carácter femenino de la divinidad prerromana de *A Eirita* y plantea su posible relación etimológica con el topónimo *Iria* (*Flavia*), cerca de la actual Padrón, *Cova da Iria*, en Fátima¹²³ e, incluso, quizás, con la isla y diosa *Erytheia* de la bahía de Cádiz, asimilada en las fuentes clásicas a Afrodita-Juno¹²⁴ y a la Gran Diosa fenicia *Astart*, cuya raíz pudiera indicar un teónimo celto-tartésico originario del mundo atlántico, ya que esta divinidad femenina celta –atestiguada en Escocia, Irlanda e Hispania– podría compararse con el teónimo hispano *Niethos-Netón* y el nombre del dios gaélico de la guerra, *Néit*¹²⁵.

La arqueología también muestra como contexto inmediato del santuario de *A Eirita* la existencia *in loco* de una necrópolis tumular prehistórica en el Monte da Pena da Santa, compuesta por un mínimo de nueve túmulos catalogados¹²⁶, a poco más de 5 km. en línea recta del famoso Dolmen de Dombate. Esta conocida estructura megalítica, conformada por una cámara poligonal abierta dotada de corredor longitudinal, dispone de *siete* ortostatos que delimitan su recinto nuclear y los investigadores también le atribuyen, además de una funcionalidad funeraria como túmulo de inhumación colectiva, un claro papel como centro simbólico y ceremonial de agregación de las comunidades prehistóricas regionales¹²⁷.

A estos antecedentes más remotos habría que añadir los ocho castros catalogados en las siete parroquias cabanesas del arciprestazgo de Soneira¹²⁸, cuyos respectivos territorios debieron seguramente coincidir *grosso modo* con los de las citadas parroquias. La misma coincidencia territorial entre los antiguos castros celtibéricos y las aldeas actuales se

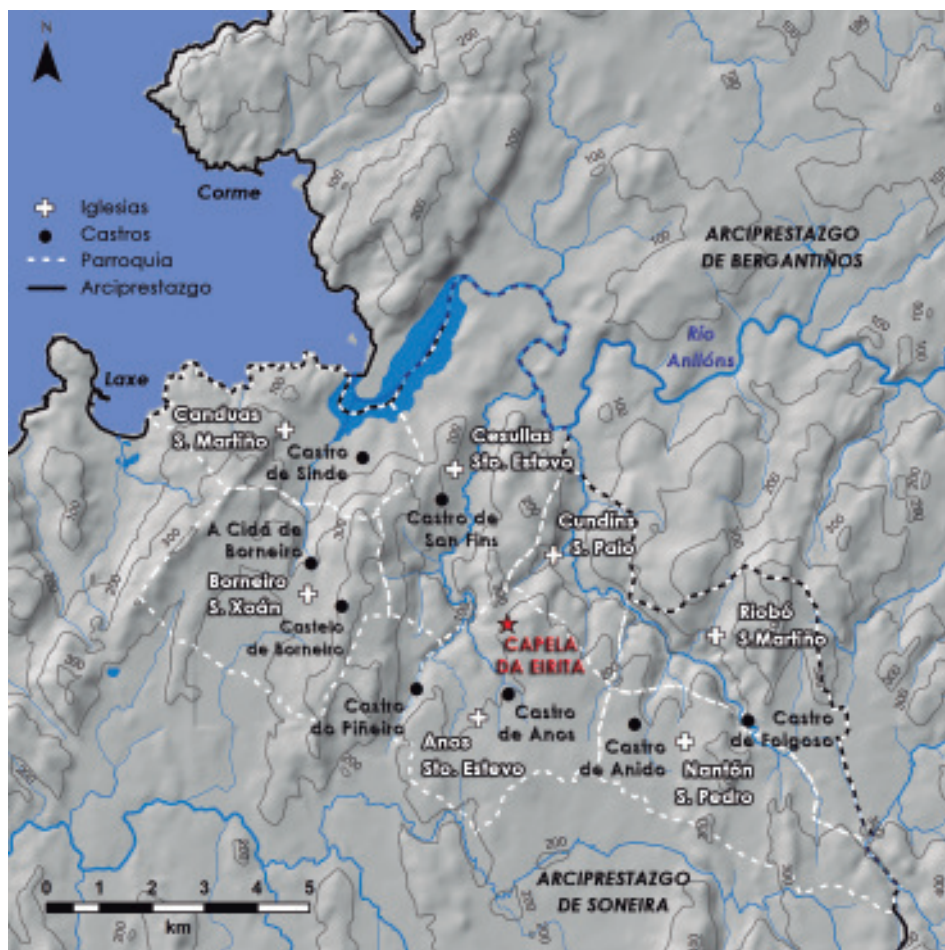


Fig. 11.- Territorio de la heptarquía celta de A Eirita, con los castros catalogados (puntos) y las iglesias parroquiales (cruces) de las siete parroquias cabanasas del Arciprestazgo de Soneira. Elaboración: Antón Bouzas.

constata en la Sierra de Albarracín¹²⁹ y lo mismo ocurriría en la anficiónía de El Santerón, en Cuenca. Este hecho indica que se ha conservado articulado en torno al santuario eiritense la antigua estructura de un territorio prerromano de carácter sub-tribal, cuyos límites aproximados se habrían proyectado diacrónicamente hasta nuestros días. Este territorio pertenecería al pueblo céltico de los *Nerii* (Mela 3, 1, 11; Plin. *NH.* IV, 111), pero quizás ya limítrofe de los *Artabri* (Strab. III, 1, 3; Mela 3, 13; Plin. *NH.* IV, 114), unos y otros habitantes de estas tierras según las referencias clásicas¹³⁰. Este territorio centralizado en A Eirita permite precisar la articulación interna del territorio de los *Nerii*, siguiendo el camino iniciado por André Pena al identificar los territorios tribales prerromanos de la *Gallaecia* a partir de su «fossilización» y perduración casi hasta nuestros días en los arceprestazgos medievales¹³¹. El territorio de A Eirita, habitado por gentes que quizás se denominarían **Eiri*, se extendía al sur del río Anllóns hasta las elevaciones que conforman

el límite septentrional de la cuenca del río Grande, territorio del arciprestazgo de *Soneira*, cuyo nombre parece derivado de **Subnerii*, otra sub-etnia de los *Nerii*, que serían sus pobladores. (Fig. 11)

Este análisis de las tradiciones celtas de A Eirita es de objetivos limitados, pues sólo pretende poner en relieve, en uno de tantos santuarios rurales de Galicia, la visión tan interesante que proporciona la Etnoarqueología al abrir nuevos caminos multidisciplinares de investigación en la larga tradición de estudios de las tierras gallegas, pues permite una mejor comprensión del profundo trasfondo céltico que todavía hoy subyace en numerosas manifestaciones de la religiosidad popular y en buena parte del sistema etno-cultural galaico, como pone de relieve este caso modélico, concretado en el santuario de Nosa Señora da Eirita.

Este breve trabajo, aunque no analiza a fondo los temas tratados, permite comprender la riqueza de elementos celtas conservados en A Eirita a lo largo del tiempo, en un proceso de larga duración en el que la identificación del substrato celta con las tradiciones locales es prácticamente total, lo que evidencia la profunda celticidad de numerosos aspectos de la cultura tradicional gallega. Basta para ello hacer una rápida recapitulación de los principales temas que forman parte de las tradiciones de A Eirita, aunque tradiciones similares se documentan igualmente en tantos otros santuarios y ermitas de Galicia, donde se han conservado en muchos lugares estos elementos, que también se rastrean en otros sitios de la Península Ibérica y del mundo celta atlántico. Destacan entre estos temas la asociación santuario-fuente santa-monte sacro, todos ellos con ritos y mitemas característicos del mundo celta, relacionados con el *Numen loci*, en un punto central del territorio, de gran visibilidad, que utiliza sus características topoastronómicas locales y que, al mismo tiempo, es un punto estratégico de comunicación. A ello se añaden las «pisadas de la Virgen», otro mitema característico, y la identificación de *Nosa Señora da Eirita* como Diosa Madre y de la *Virxe do Espiño* como Virgen Pastora con el *Numen loci*, identificación que es un claro ejemplo de cristianización de una Diosa Madre celta, cuyo teónimo *Eirita* pudiera tener relación con *Ériu*, la diosa epónima de Irlanda. Su festividad el 22 de septiembre en el equinoccio de Otoño, el rito de circumambulación y de comida colectiva seguida de baile, la procesión hasta la fuente y hasta la *Pena da Santa* para propiciar el tiempo, la virtud de curar afecciones de la piel de personas y animales con el agua de la fuente santa, las características de este rito con deposición de guijarros de cuarzo blanco y trapos o paños, su protección de las cosechas, etc. son elementos culturales celtas característicos, derivados de su cosmovisión o visión «sobrenatural» y «mágica» del mundo, como evidencian los paralelos señalados. Otro tema igualmente originario del mundo celta es que la ermita de A Eirita es el centro sacro-socio-político del territorio correspondiente a las siete parroquias de Cabana de Bergantiños adscritas al arciprestazgo de *Soneira*, territorio que prácticamente coincide con el de los castros de la Edad del Hierro allí identificados y que puede atribuirse a una sub-etnia de los célticos *Nerii*, que habitaban esta zona de la *Gallaecia* en la Antigüedad. A cada una de estas tradiciones se añaden las múltiples interrelaciones entre unas y otras, que contribuyen a precisar su origen y su función y significado dentro del complejo sistema sociocultural al que pertenecen.

En breves palabras y como conclusión final, sorprende la cantidad de tradiciones celtas en este lugar, aunque lo mismo ocurre en tantos otros de Galicia, como hemos comentado, que convendrá analizar en el futuro. Si tras esta reflexión final todavía hay quienes se obstinan en negar la profunda celticidad de las tierras galaicas desde la

Antigüedad, «celticidad» que muy probablemente remonta al Campaniforme como indican los análisis genéticos¹³², la lingüística y la arqueología¹³³, sólo queda recordarles la frase atribuida a Galileo cuando los que seguían negando que la tierra giraba alrededor del sol le condenaron sin querer mirar por el telescopio: *Eppur si muove*.

Este análisis de las tradiciones celtas de A Eirita revela al mismo tiempo un interesantísimo «paisaje sacro», característico de muchas áreas de la *Hispania Celtica*, que permite entender, a pesar de nuestra mentalidad racional, cómo montes, fuentes, ríos, árboles y bosques, caminos, peñas, etc. eran *numenes* de carácter divino, que revelan una visión sobrenatural o «mágica» del «paisaje sacro» desde época prerromana. A estos *numenes* se les debía respeto y veneración y con ellos había que relacionarse a través de ritos que acabaron cristianizados y que prácticamente habían perdurado hasta estos últimos años. Por eso tienen tanto interés estos testimonios que constituyen un último resto, ya fosilizado, de tradiciones ancestrales cuyos orígenes se rastrean hasta creencias animistas de gran antigüedad, algunas de ellas, probablemente, anteriores incluso a los celtas de la Protohistoria, raíces que permitirán conocer en el futuro mitos y ritos de las fases iniciales del *Homo sapiens*. Los testimonios que ofrece A Eirita, como los analizados recientemente en Garrovillas (Cáceres), son teselas de un mosaico que, si sabemos reconstruirlo con paciencia y objetividad, permitirá conocer de manera mucho más vívida y objetiva la casi desconocida religión popular de los galaicos, su imaginario y su visión viva y «mágica» del «paisaje sacro».

Estas consideraciones conducen a concluir que todo estudio arqueológico territorial debe recoger junto a los restos de cultura material estos testimonios etno-arqueológicos, en especial las tradiciones relacionadas con ritos y mitos, pues unos y otros son imprescindibles para estudiar un territorio y definir su sistema cultural. Por ello mismo, es imprescindible inventariar y conservar estas importantes tradiciones, hoy en serio riesgo de desaparición.

Ya en el plano de la actuación práctica, esta visión interdisciplinar basada en la Peloeoetnología es imprescindible para estudiar los castros y monumentos de la Protohistoria gallega, pues en otro caso es como estudiar una ciudad romana sin conocer ni la Historia de Roma ni la cultura del mundo clásico... Y también hay que tener en cuenta que sin esta visión interdisciplinar no se pueden comprender ni valorar las profundas raíces culturales celtas de estas tierras, en serio riesgo de desaparición, a pesar de constituir una parte esencial del Patrimonio Cultural de Galicia, de España y de toda Europa, raíces celtas que forman parte de la Historia y de la forma de ser de estas tierras y sus gentes.

NOTAS

- ¹ Braudel, 1958.
- ² Almagro-Gorbea, 2009; *id.*, e. p. 2019; Moya, 2012.
- ³ Almagro-Gorbea, 2006.
- ⁴ Brelich, 1954.
- ⁵ Almagro-Gorbea, 2017, 25 s.
- ⁶ Almagro-Gorbea *et al.*, 2017.
- ⁷ Varela Varela, 2013, 70.
- ⁸ Alonso Romero, 2014; Bouzas 2013.
- ⁹ <https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=5&id=2255>; consultado 2020.3.15. Sobre la *Ermida da Eirita* y sus elementos asociados puede verse Giadás, 2012,a; *id.*, 2012,b.
- ¹⁰ Otero Cebral, en Varela, 2005.
- ¹¹ Lisón, 2004, 131 s.
- ¹² Lema Suárez, 1998, II, 688 s.
- ¹³ Lema Suárez, 1998, II, 692.
- ¹⁴ Salomón, 1855, 2.
- ¹⁵ «Serra, Marquesado da», *Gran Enciclopedia Gallega Silverio Cañada*, XLI, Pontevedra, s.a., 26; *Diccionario Biográfico Español*, Madrid, s.v.
- ¹⁶ Soraluze Blond y Fernández Fernández, 1999, 72.
- ¹⁷ Lema Suárez, 1998, II, 690.
- ¹⁸ www.turismo.gal; Lema Suárez, 1998, II, 690.
- ¹⁹ Lema Suárez 1998, I, 244.
- ²⁰ galiciaencantada.com; consultado 2020.3.10.
- ²¹ Otero Álvarez, 1969. Agradecemos a Martín Fernández Maceiras esta interesante información.
- ²² MacKinlay, 1893, 299-300.
- ²³ Radford y Radford, 1995, 183-185.
- ²⁴ Frazer, 1911, II, 55.
- ²⁵ Vilar, 1995, 456 s. Lema Suárez 1998, II, 692.
- ²⁶ Garea, Giadás y Navarro, 1995, 54. Laredo y Lema, 2012, 32-33.
- ²⁷ Garea *et al.*, 1995, 53.
- ²⁸ Fernández de la Cigoña, 1997.
- ²⁹ Almagro-Gorbea, 2006, 25 s.
- ³⁰ Lema Suárez, 1998, II, 692.
- ³¹ Saintyves, 1933.
- ³² Cf. *inter alia*, Bouza Brey, 1963, 129 s., con numerosos ejemplos.
- ³³ Cruz Sánchez, 2010.
- ³⁴ Correia dos Santos, 2012.
- ³⁵ Saintyves, 1933.
- ³⁶ Información oral facilitada *in loco* por Perfecto Pastoriza Rame, de 85 años, vecino de A Eirita, el 10/03/2020.
- ³⁷ Otero Cebral, ms., en Varela, 2005.
- ³⁸ Coelho, 1993, I, 406.
- ³⁹ Kinahan, 1886, 256.
- ⁴⁰ Moore y Terry, 1884, 218-219.
- ⁴¹ Halpin y Newman, 2006, 129.
- ⁴² Parga Pondal, 2010, 59.
- ⁴³ Otero Cebral, ms., en Varela, 2005.
- ⁴⁴ Taboada Chivite, 1980, 165.
- ⁴⁵ Bouzas Sierra, 2013, 67-71.
- ⁴⁶ Bouzas Sierra, 2015.
- ⁴⁷ Atkinson, 1975; Hawkins, 1970; Hoyle, 1977; Newham, 1972; Ruggles, ed., 2015; Thom, 1967; *id.*, 1977; Wood, 1978; etc.
- ⁴⁸ Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991.
- ⁴⁹ Romeuf, 2011.
- ⁵⁰ García Quintela y Santos Estévez, 2008; Bouzas Sierra, 2013; García Quintela *et al.*, 2014; González-García y García Quintela, 2016.
- ⁵¹ Lema Pérez *et al.*, s. d.
- ⁵² Rolleston, 1991, 132.
- ⁵³ Castro, 2001; Brañas, 2000.
- ⁵⁴ Saintyves, 1907.
- ⁵⁵ Szewczyk, 2013, 209 s.
- ⁵⁶ Mac-Neill, 1962; McCluskey, 1989; Laurent, 1995; Guibert de la Vaissière, 2003; Flechner, 2016; etc.
- ⁵⁷ Thom, 1971.
- ⁵⁸ Thom, 1971, *passim*.
- ⁵⁹ Sims, 2013.
- ⁶⁰ Crumley, 1999; Knapp y Ashmore, 1999; Reese-Taylor, 2012.
- ⁶¹ https://www.geocaching.com/geocache/GC1P9VW_senhora-da-anamao?guid=fa59c8a1-bab2-43c3-822d-f9376f6b2f5b (consultado 2019.11.27)
- ⁶² Este es un mitema bien conocido: una aparición milagrosa se intenta trasladar a la iglesia de la población para cristianizar un rito preexistente, pero vuelve al lugar de origen ya que para la tradición popular ese era el lugar sacro donde se manifestaba el *numen loci*. El mismo mitema se conservaba, por ejemplo, en los *moledros* del Cabo San Vicente, cuyas piedras eran consideradas almas de soldados que, si se desplazaban, volvían por la noche a su lugar originario (cf. Leite de Vasconcelos, 1905, II, 205 s.).
- ⁶³ Almagro-Gorbea, 2015, 352, fig. 30, 43 y 44.
- ⁶⁴ Reinach, 2005, 33; Sébillot 1904, 359-412.
- ⁶⁵ Bouzas, 2013; García Quintela *et al.*, 2014.
- ⁶⁶ Fernández Nieto, 2018, 137 s.
- ⁶⁷ Almagro-Gorbea y Almagro Vidal, 2012.
- ⁶⁸ Harbison, 1992, 236.
- ⁶⁹ Fernández Nieto, 2018.

- ⁷⁰ González Fernández, 1989, 18.
- ⁷¹ Risco, 1979, 327.
- ⁷² Leite de Vasconcelos, 1882, 95, cit. en Murguía, 1888, 79.
- ⁷³ Ladra, 2017.
- ⁷⁴ Petrie, 1845, 245 s.; Simms, 1987, 63.
- ⁷⁵ Harbison, 1992, 130.
- ⁷⁶ Almagro-Gorbea, 2017a, 18 s.
- ⁷⁷ Fontenrose, 1959.
- ⁷⁸ Petrie, 1845, 105.
- ⁷⁹ Simms, 1987, 60 s.
- ⁸⁰ Simms, 1987, 62 s.
- ⁸¹ Binchy, 1979, 73.
- ⁸² Brunaux, 1996, 95-98.
- ⁸³ Torres-Martínez, 2011, 461-466.
- ⁸⁴ Almagro-Gorbea *et al.*, 2017: 92, 131 s.
- ⁸⁵ Alonso Romero, 2016, *passim*.
- ⁸⁶ Vilar Álvarez, 1995, 456 s.; Lema Suárez, 1998, III, 59.
- ⁸⁷ Taboada, 1980, 174-176.
- ⁸⁸ *Constituições do Bispado d'Evora, Lisboa, 1534*.
- ⁸⁹ Braga, 1885, 49 s.
- ⁹⁰ Correia dos Santos, 2012, 7.
- ⁹¹ Lema Pérez *et al.*, s. d., 2.
- ⁹² Torres, 2007; *id.*, 2011, 558; Moya 2012, 461 s.
- ⁹³ Almagro-Gorbea, e. p. 2019, 12-13.
- ⁹⁴ Sébillot, 1902, 205; *id.* 1904, 340; Frazer, 1922, 686; MacKenzie, 1926, 123 s.
- ⁹⁵ Laurent, 1990.
- ⁹⁶ Moya, 2012, 537 s.
- ⁹⁷ <https://www.galiciamaxica.eu/galicia/pontevedra/comarca-de-pontevedra/pontevedra-c/san-cibrán-de-tomeza> (consultado 2020.3.20)
- ⁹⁸ Barandiarán, 1972, 79; Luque, 1992; Flores, 2001, 124; Alonso Romero, 2016, 32; etc.
- ⁹⁹ Castro, 2001.
- ¹⁰⁰ Moya, 2010.
- ¹⁰¹ Moya, 2012, 486 s.
- ¹⁰² Puerto, 1988, 16.
- ¹⁰³ Romero, 1994, 62; Garrido, 1998, 118.
- ¹⁰⁴ Moya, 2012, 489.
- ¹⁰⁵ Arco *et al.*, 1994, 175.
- ¹⁰⁶ Valdivielso, 1993, 63.
- ¹⁰⁷ Tomé, 1996, 423.
- ¹⁰⁸ Fernández Nieto, 2018.
- ¹⁰⁹ Vacas y Vacas, 2007, 131; Balbín *et al.*, 2007, 91 s.
- ¹¹⁰ Monesma, 2007.
- ¹¹¹ Laurent, 1990.
- ¹¹² Íñiguez, 1924; Layna, 1945, 385-486; Caro Baroja, 1974, 111 s.; Fernández Nieto, 1997, 191 s.; *id.* 2018.
- ¹¹³ Le Roux y Guyonvarc'h, 1995; Torres, 2011, 480 s.; Moya, 2012, 205 s.
- ¹¹⁴ Gernet, 1982, 30 s.
- ¹¹⁵ Tomé, 1996, 478.
- ¹¹⁶ Armada Pita, 2008; Armada Pita y García Vuelta, 2003.
- ¹¹⁷ Delibes y Guerra, eds. 2019, 83-87.
- ¹¹⁸ Spitzbart, 1982, 110-112; Maldonado, 2003, 32; Moya, 2016, 530.
- ¹¹⁹ http://www.dil.ie/search?q=%C3%89riu&search_in=headword, referencia que agradecemos a Martín Fernández Maceiras.
- ¹²⁰ Macbain, 1922, 148, 335.
- ¹²¹ Holder, 1904, s.v. *Iveriu; Pokorny, 1925.
- ¹²² O'Rahilly, 1946; Isaac, 2009, 49-55.
- ¹²³ Agradecemos la información sobre estos topónimos a Martín Fernández Maceiras.
- ¹²⁴ Padilla Monge, 2014, 22-23.
- ¹²⁵ Almagro-Gorbea, 2002.
- ¹²⁶ <http://mapas.xunta.gal/visores/descargas-pba/> (Concello de Cabana de Bergantiños, consultado 2020.03.26)
- ¹²⁷ Cebrián del Moral *et al.*, 2011.
- ¹²⁸ <http://mapas.xunta.gal/visores/descargas-pba/> (Concello de Cabana de Bergantiños, consultado 2020.03. 26). Una primera catalogación arqueológica de este territorio fue realizada por A. Rodríguez Casal (1975). Posteriormente, J. Rey Castiñeira (1984) y X. Agrafoxo (1989) catalogaron los castros de la zona, aunque la primera, inexplicablemente, no recoge ningún ejemplar en la entrada –por otra parte inexistente– que debería corresponder al ayuntamiento de Cabana de Bergantiños (Rey, 1984, 75).
- ¹²⁹ Almagro-Gorbea, 1995.
- ¹³⁰ AA.VV., 1991, 25, 79; Albaladejo, 2012, 117 s.
- ¹³¹ Pena Graña, 1994, 75-76.
- ¹³² Silva *et al.*, 2019; Otalde *et al.*, 2019.
- ¹³³ Almagro-Gorbea, 2014.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1991): *TIR K-29: Porto. Conimbriga. Bracara. Lvcvs. Astvrica*. Madrid, Unión Académica Internacional – Comité Español.
- ABELLA CHOUCIÑO, X. R. (2019): *Xeoantropoloxía mítica da Costa da Morte*. Noia, Editorial Toxosoutsos, Col. «Divulgación e Ensaio».
- AGRAFOXO, X. (1989): *O poboamento castreño na rexión occidental da provincia da Coruña*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia.
- ALBADALEJO, M. (2012): *Léxico de Topónimos y Etnónimos del Noroeste de la Península Ibérica en la Antigüedad*. Madrid, Polifemo Ediciones.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1995): «Aproximación paleoetnológica a la Celtiberia meridional: Las serranías de Albarracín y Cuenca», en *El poblamiento celtibérico (III Simposio sobre los celtíberos)*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 433-446.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2002): «Una probable divinidad tartésica identificada: Niethos/Netos». *Palaeohispanica*, 2: 37-70.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006): «El ‘Canto de los responsos’ de Uleca (Ávila): un rito celta del Más Allá». *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 11: 5-38.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2009): «La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta». *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid*. *Arqueología*, 75: 91-142.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2014): «Los Lusitanos». M. ALMAGRO-GORBEA, ed., *Protohistoria de la Península Ibérica del Neolítico a la Romanización*. Burgos, Fundación Atapuerca, 183-194.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015): «Sacra Saxa. ‘Peñas sagradas’ propiciatorias y de adivinación de la Hispania Celtica». *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22: 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017): «El ‘Medianeto’, una institución de origen celta en los fueros de Extremadura», en J. C. Bermejo & M. García (eds.), *Bonds of friendship. Studies in Ancient History in honour of Francisco Javier Fernández Nieto*. Barcelona, Universitat, Col. «Instrumenta», 58: 23-42.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017a): «Sacra Saxa. Una propuesta de clasificación y metodología de estudio». *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 10-65.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2019, e. p.): «De los libros perdidos de Poseidonios a la Etnología como fuente de conocimiento de la Hispania prerromana». *Revista Otarg*, 4: 1-27.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y ALMAGRO VIDAL, C. (2012): «De la organización celta cuatripartita del territorio a las cuadrillas medievales», en *Homenaje al Prof. García Escudero, IV*, Madrid, Editorial Complutense, 37-65.
- ALMAGRO-GORBEA, M., BARRIGA BRAVO, J. J. MARTÍN BRAVO, A. M^a, PERIANES VALLE, E. y DÍEZ GONZÁLEZ, N. (2017): «El ‘paisaje sacro’ de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)», *Revista de Estudios Extremeños*, 73 (1): 91-134.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y GRAN AYMERICH, J. (1991). *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia)*. Madrid, Editorial Complutense [Complutum, Extra 1].
- ALONSO ROMERO, F. (2002): *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*. Betanzos, Briga Edicións.
- ALONSO ROMERO, F. (2012): *Cultos y creencias en torno a los megalitos del área atlántica europea*. Santiago de Compostela, Andavira Editora.
- ALONSO ROMERO, F. (2014). *San Mamed. Origen precristiano y significado del culto*. Santiago de Compostela, Andavira Editora.
- ALONSO ROMERO, F. (2016): *Devociones y creencias sobre el agua. Galicia y otros pueblos europeos*. Santiago de Compostela: Andavira Editora.
- ALONSO ROMERO, F. (2017): «Piedras sagradas del mundo celta atlántico», en *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 151-166.
- ARCO, E. del, et al. (1994): *España: rito y fiesta*. Madrid, Ediciones Merino.
- ARMADA PITA, X. L. (2008): «¿Carne, drogas o alcohol? Calderos y banquetes en el Bronce Final de la Península Ibérica». *Cuadernos de prehistoria y arqueología de la Universidad de Granada*, 18: 125-162.
- ARMADA PITA, X. L. y GARCÍA VUELTA, O. (2003): «Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica». *Archivo Español de Arqueología*, 76: 47-75.
- ATKINSON, R. J. C. (1975): «Megalithic Astronomy: a prehistorian’s comments». *Journal for the History of Astronomy*, 6: 42-52.
- BALBÍN, P. et al. (2007): «Lo que el viento no se llevó. Metodología y práctica para el estudio de la Hispania Céltica», en R. Sainero (Coord.), *Pasado y presente de los estudios celtas*. Ortigueira, Fundación Ortegálica – Instituto de Estudios Celtas, 75-108.
- BARANDIARÁN, J. M. de (1972): *Obras completas, I. Diccionario ilustrado de mitología vasca y alguna de sus fuentes*. Bilbao, Gran Enciclopedia Vasca.
- BINCHY, D. A. ed. (1979) [1941]: *Críth Gabhlath (Mediaeval and Modern Irish Series, 2)*. Dublín, Institute for Advanced Studies.

- BOUZA BREY, F. (1963): *Ritos impetratorios da choiva en Galiza: a inmersión dos sacra e os vellos cultos hídricos*. Lisboa, Junta de Acção Social [Reed. en *Etnografía y Folklore de Galicia*, 1: 125-138. Vigo, Edicións Xerais de Galicia].
- BOUZA BREY, F. (1970): «El culto a Nuestra Señora de Aránzazu en Galicia». *Compostellanum*, 15 (2): 255-263.
- BOUZA BREY, F. (1973): *La mitología del agua en el Noroeste hispánico: discurso leído el día 27 de julio de 1941 en su recepción pública*. A Coruña, Real Academia Galega.
- BOUZAS SIERRA, A. (2013): «Espacios paganos y calendario céltico en los santuarios cristianos de Galicia». *Anuario Brigantino*, 36: 43-74.
- BOUZAS SIERRA, A. (2015): «Etnoastronomía del calendario céltico en Galicia». *Anuario Brigantino*, 38: 67-90.
- BRAGA, T. (1885): «Superstições populares portuguesas». *O povo português nos seus costumes, crenças e superstições*, I-II. Lisboa (reed. Lisboa, 1991, 1994, Publicações Dom Quixote).
- BRAÑAS ABAD, R. (2000). *Deuses, heroes e lugares sagrados na cultura castrexa*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco Edicións.
- BRAUDEL F. (1958): «Histoire et Sciences sociales. La longue durée». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13 (4): 725-753.
- BRELICH, A. 1954: «Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore a Vallepiedra». *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, 24-25: 36-59.
- BRUNAU, J.-L. (1996): *Les religions gauloises: rituels celtiques de la Gaule indépendante*. Paris, Errance.
- CARO BAROJA, J. (1974): *Ritos y mitos equívocos*. Madrid, Istmo.
- CARRÉ ALVARELLOS, L. (1977): *Las leyendas tradicionales gallegas*. Madrid, Espasa-Calpe, Col. «Austral», n.º 1609.
- CASTRO, L. (2001): *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*. Vigo, Universidade de Vigo.
- CEBRIAN DEL MORAL, F. et al. (2011): *El dolmen de Dombate: arqueología, arquitectura y conservación*. A Coruña, Diputación Provincial.
- CEBRIÁN FRANCO, J. J. (1982): *Santuarios de Galicia. Diócesis de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela, Arzobispado.
- COELHO, A. (1993): *Festas, costumes e outros materiais para uma Etnologia de Portugal*. Lisboa, Edições Dom Quixote.
- CORREIA DOS SANTOS, Mª J. (2012): «A Rocha e o Mito. Crenças e tradições na cultura popular portuguesa». https://www.academia.edu/1980689/A_Rocha_e_o_Mito_Cren%C3%A7as_e_tradi%C3%B5es_na_cultura_popular_portuguesa
- COUSILLAS RODRÍGUEZ, M. (1997): *Literatura popular en la Costa da Morte (enfoque semiótico)*. A Coruña, Concello de Ponteceso.
- CRUMLEY, C. L. (1999): «Sacred landscapes: constructed and conceptualized», en W. Ashmore y A. B. Knapp, eds, *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, Oxford, Wiley: 269–276.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2010): «Remojar al santo. Las rogativas pro lluvia a San Ginés en Robleda (Salamanca)». *Cahiers du P.R.O.H.E.M.I.O.*, 11: 459-477.
- DELIBES, G. y GUERRA, E., eds. (2019): «Los usos de la vajilla campaniforme», en *Un brindis por el príncipe*, Alcalá de Henares, Museo Arqueológico Regional, 83-87.
- EVORA, Arquidiocese (1534): *Constituições do Bispado Deuora. Lisboa, Germam Galharde*. <http://purl.pt/14928>
- FERNÁNDEZ CARRERA, X. X. (2017): *Lendas da Costa da Morte*. Ferrol, Edicións Embora, Col. «Historia».
- FERNÁNDEZ CARRERA, X. X. y VILAR ÁLVAREZ, M. (2011): *Romarias da Costa da Morte*. Vimianzo, Seminario de Estudos Comarcais. <http://semescom.gal/romarias-da-costa-da-morte>
- FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, E. (1997): *Cruces e cruceiros de ánimas de Galicia*, Pontevedra, Asociación Galega para a Cultura e a Ecoloxía.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (1997): «La federación celtibérica de Santerón», en F. Villar & F. Beltrán (Coord.): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*. Salamanca, Universidad, 585-618.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (2018): *Instituta Hispaniae Celtica*. Sevilla, Universidad.
- FLECHNER, R., 2016. «Conversion to Christianity in Early Medieval Ireland», en E. Boyle, ed., *A Companion to the Church in Early Medieval Ireland, c. 400–1150*. Woodbridge, Boydell & Brewer, 1-30.
- FLORES ARROYUELO, F. J. (2001): *Fiestas de ayer y de hoy en España*. Madrid, Alianza.
- FONTENROSE, J. E. (1959): *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. California, University of California Press.
- FRAZER, J. G. (1911): *The Magic art and the evolution of kings*. Londres, MacMillan.
- FRAZER, J. G. (1922): *La rama dorada: magia y religión*. México, FCE.
- G. E. G. [Gran Enciclopedia Galega] (2003): s. v. «Eirita, A». Tomo 14, p. 228. Lugo: El Progreso – Diario de Pontevedra.

- GARCÍA QUINTELA, M. V., GONZÁLEZ GARCÍA, A. C. y SEOANE VEIGA, Y. (2014): «De los solsticios en los castros a los santos cristianos: La creación de los paisajes cristianos en Galicia». *Madrid Mitteilungen*, 55: 443-485.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. y SANTOS ESTÉVEZ, M. (2008): *Santuarios de la Galicia céltica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*. Madrid, Abada Editores.
- GAREA, F.; GIADÁS, L. & NAVARRO, E. (1995): *Cabana: análise histórica e social*. Cabana de Bergantiños, Concello. <https://es.calameo.com/read/00104442649edf241b610>
- GARRIDO PALACIOS, M. (1998): «Romerías de la comarca del Andévalo (Huelva)». *Revista de Folklore*, 208: 116-123.
- GERNET, L. (1982): *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris, François Maspero.
- GIADÁS, L. (2012,a): «A lonxitude dunha corda ou a devoción á Virxe do Espiño». *La Voz de Galicia*, 22.9.2012
- GIADÁS, L. (2012,b): «A pluviolatría ou a devoción á Virxe do Espiño, en Anos». *La Voz de Galicia*, 25.9.2012.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, X. M. (1989): *Tradicions e costumes populares da Fisterra: guía cultural da comarca de Corcubiión*. Corcubiión, Concellaría de Cultura.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. (2012): *Os santos titulares de parroquia en Galiza*. Santiago de Compostela, Sotelo Blanco Edicións.
- GONZÁLEZ-GARCÍA, A. C. y GARCÍA QUINTELA, M. V. (2016): «From Hagiography to Celtic Cosmology: Archaeoastronomy and Christian Landscape in Ourense (NW Spain)». *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 164 : 447-454.
- GUIBERT de la VAISSIÈRE V. (2003): *Les Quatre fêtes d'ouverture de saison de l'Irlande ancienne*. Crozon, Editions Armeline.
- HALPIN, A. y NEWMAN, C. (2006): *Ireland. An Oxford Archaeological Guide to Sites from Earliest Times to AD 1600*. Oxford, University Press.
- HARBISON, P. (1992): *Pilgrimage in Ireland. The Monuments and the People*. New York, Syracuse University Press.
- HAWKINS, G. S. (1970): *Stonehenge Decoded*. London, Fontana.
- HOLDER, A. (1904): *Alt-Celtischer Sprachschatz*. Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- HOYLE, F. (1977). *On Stonehenge*. London, Heinemann.
- ÍÑIGUEZ Y ORTIZ, M. (1924): «Ritos celtibéricos. La fiesta de San Pedro Manrique». *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, III, 57-70.
- ISAAC, G. R. (2009): «A note on the name of Ireland in Irish and Welsh». *Ériu*, 59: 49-55.
- KINAHAN, G. H. (1886): «Donegal superstitions». *The Folklore Journal*, IV (3): 255-258.
- KNAPP, A. B. y ASHMORE, W. (1999): «Archaeological Landscapes: Constructed, Conceptualized, Ideational», en W. Ashmore y A. B. Knapp, eds, *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, Oxford, 1-32.
- LADRA, L. (2017): *Lendas fundacionais e raíces etnológicas das comunidades transmontano-durienses no vale do rio Tua*. Oporto, monografía inédita, EDP-AHFT-EHE.
- LAREDO CORDONIÉ, J. M. y LEMA SUÁREZ, X. M. (2012): *Os cruceiros mais sobranceiros da Costa da Morte*. Vimianzo, Seminario de Estudos Comarcais.
- LAURENT, D. (1990): *Le juste milieu. Réflexion sur un culte de circumambulation millénaire: la troménie de Locronan. Tradition et Histoire dans la culture populaire*. Paris, Documents d'Ethnologie Régionale, 11.
- LAURENT, D. (1995): «La troménie de Locronan. Rite, espace et temps sacré», en *Saint Ronan et la troménie*. Locronan, Association Abardaeziou Lokorn, 11-57.
- LAYNA SERRANO, F. (1945): *Historia de la villa de Atienza*. Madrid, Diana Artes Gráficas.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. L.: Véase VASCONCELOS, J. L. LEITE DE.
- MURGUÍA, M. (1888): *Galicia*. Barcelona, Daniel Cortezo y Cía.
- LEMA PÉREZ, M. E. et al. (s. d.): *O camiño medieval por Cabana de Bergantiños*. Cabaña, Concello de Cabana de Bergantiños. <https://es.calameo.com/read/001044426e38b29d6f0f5>
- LEMA SUÁREZ, X. M.^a (1998) [1993]: *A arte relixiosa na Terra de Soneira*. 2.^a Ed. Santiago de Compostela, Editorial Coordenadas.
- LE ROUX, G. y GUYONVARC'H, Ch.-J. (1995): *Les fêtes celtiques*. Rennes, Ouest-France.
- LISÓN, C. (2004) [1971]. *Antropología cultural de Galicia*. 3.^a Ed. Madrid, Akal.
- LUQUE RODRÍGUEZ, R. (1992): «La romería de San Andrés de Teixido». *Narría*, 59-60: 51-56.
- MACBAIN, A. (1922): *Place names, Highlands & Islands of Scotland*. Stirling, E. Mackay.
- MACKENZIE, D. A. (1926): *Migration of symbols*. Londres, Routledge.
- MACKINLAY, J. M. (1893): *Folklore of Scottish lochs and springs*. Glasgow, William Hodge & Co.
- MACNEILL, M. (1962): *The Festival of Lughnasa. A study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest*. Oxford, Oxford University Press.
- MALDONADO, L. (2003): «La religiosidad popular», en L. C. Álvarez et al., eds., *La*

- religiosidad popular. Vol. I: Antropología e historia*. Rubí, Anthropos, 30-43.
- MARIÑO FERRO, X. R. (2003): *Santuarios mágicos de Galicia*. Vigo, Edicións Nigra Trea, Col. «Andaina».
- MARTIN, M. (1999) [1703]: «A description of the Western Isles of Scotland circa 1695», en M. Martin & D. Monro: *A description of the Western Isles of Scotland circa 1695*. Edimburgo, C. W. J. Withers, 13-231.
- MARTÍNEZ LEMA, P. (2010): *A toponimia das comarcas de Bergantiños, Fisterra, Soneira e Xallas na documentación do Tombo de Toxos Outos*. Tesis doctoral. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela. <http://hdl.handle.net/10347/2870>
- McCLUSKEY, S. C. (1989): «The Mid-Quarter Days and the Historical Survival of British Folk Astronomy». *Archaeoastronomy* 13 (Suppl. to *Journal for the History of Astronomy* 20), 1-19.
- MONESMA MOLINER, E., dir. (2007): *Romería de la Virgen de la Cueva*. DVD. Huesca, Pyrene, P. V.
- MOORE, A. W. y TERRY, J. F. (1894): «Water and well-worship in Man». *Folklore*, V (3): 212-229.
- MOYA, P. R. (2010): «La sacralidad y los ritos circuncambulatorios en la Hispania Céltica a través de las tradiciones populares», en F. Burillo, ed., *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Daroca, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, 553-562.
- MOYA, P. R. (2012): *Paleoetnología de la Hispania Céltica. Etnoarqueología, etnohistoria y folklore como fuentes de la Protohistoria*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense. <https://eprints.ucm.es/17441/>
- MTN (2011): *Mapa Topográfico Nacional*. Esc. 1:25.000. Hoja 43-IV «Laxe». Madrid, Instituto Geográfico Nacional.
- MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M. (2010): *Arquitectura, urbanismo y paisaje en los santuarios españoles*. Madrid, Gea Patrimonio.
- NEWHAM, C.A. (1972): *The Astronomical Significance of Stonehenge*. Leeds, Blackburn.
- O'RAHILLY, P. (1946): «On the Origin of the Names Érain and Ériu». *Ériu*, 35: 7-28.
- OLALDE, I. et alii (2019): «The genomic history of the Iberian Peninsula over the past 8000 years». *Science*, 363(6432): 1230-1234.
- OTERO ÁLVAREZ, A. (1969): «Algunas adiciones al léxico hispánico». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 24 (72-73-74): 154-171.
- OTERO CEBRAL, X. L. (2005): *Historia de Cabana de Bergantiños a través dos seus fontanais*, ms. inédito.
- PADILLA MONGE, A. (2014): «Los inicios de la presencia fenicia en Cádiz». *Gerión*, 32: 22-23.
- PARGA PONDAL, S. (2010) [1950]: *Comarca natural de Bergantiños*. A Coruña, Asociación de Desenvolvemento da Comarca de Bergantiños.
- PENA GRAÑA, A. (1994): «O territorio e as categorías sociais na Gallaecia antiga: un matrimonio entre a Terra (*Treba*) e a Deusa Nai (*Mater*)». *Anuario Brigantino*, 17: 33-78.
- PETRIE, G. (1845): *The Ecclesiastical Architecture of Ireland, Anterior to the Anglo-Norman Invasion*. Dublin, Hodges & Smith.
- POKORNY, J. (1925): «Der Name Ériu». *Zeitschrift für celtische Philologie*, 15: 197-203.
- PUERTO, J. L. (1988): «Algunas fiestas albercanas de invierno». *Revista de Folklore*, 91: 16-20.
- QUINTÁNS SUÁREZ, M. (2000): *Cancioneiro do Fisterra galego*. Noia: Editorial Toxosoutos, Col. «Nume».
- RADFORD, E. y RADFORD, M. A. (1995): *The Encyclopedia of Superstitions*. Oxford: C. Hole – Helicon.
- REESE-TAYLOR, K. (2012): «Sacred Places and Sacred Landscapes», en D. L. Nichols y Chr. A. Pool, eds., *Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*. Oxford, Oxford University Press.
- REINACH, S. (2005) [1908]: *Les Monuments de Pierre Brute dans le Langage et les Croyances Populaires*, Cortaillod. <https://arbredor.com/ebooks/MonumentsDePierre.pdf>
- REY CASTIÑEIRA, J. (1984): «Estudio y catalogación de castros de la provincia de La Coruña». *Gallaecia*, 7-8: 59-147.
- RISCO, V. (1979): *Etnografía. Cultura espiritual*. En R. Otero Pedrayo (Dir.), *Historia de Galiza*. Madrid, Akal.
- RODRÍGUEZ CASAL, A. A. (1975): *Carta arqueológica del partido judicial de Carballo de Bergantiños (Coruña)*. Valladolid, Universidad, Col. «Studia Archaeologica», n.º 34.
- ROLLESTON, T. W. (1991) [1911]: *Celtic Myths and Legends*. Londres.
- ROMERO DOMÍNGUEZ, J. (1994): *San Benito Abad en el Cerro de Andévalo*. Huelva, Hermandad de San Benito Abad – Diputación.
- ROMEUF, D. (2011): «Le Sanctuaire Arverne de Corent et l'Astronomie» <http://www.david-romeuf.fr/Archeologie/CorentAstronomie/SanctuaireCorentEtAstronomie.html>
- RUGGLES, C. L. N., ed. (2015): *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, New York, Springer.
- SAINTYVES, P. (1907): *Les saints successeurs des dieux*. Paris, Librairie Critique.
- SAINTYVES, P. (1933): «De l'immersion des idoles aux baignades des statues saintes dans le christianisme spécialement en France». *Revue d'Histoire des Religions*, 108 : 144-192.
- SALOMÓN, R. (1855): «El ex-monasterio de Ntra. Sra. del Espino». *Semanario pintoresco*, 7-I-1855, 2.

- SÉBILLOT, P. (1902): *Le culte des pierres en France*. Paris, École d'Anthropologie [Revue de l'École d'Anthropologie de Paris, XII].
- SÉBILLOT, P. (1904): *Le Folk-lore de France*. Paris, E. Guilmoto.
- SILVA, M. et alii (2019): «The archaeogenetics of Celtic origin», en B. Cunliffe y J. T. Koch, Exploring Celtic Origins: New ways forward in archaeology, linguistics, and genetics. Oxford, Oxbow Books, 153-190.
- SIMMS, K. (1987): *From Kings to Warlords. The Changing Political Structure of Gaelic Ireland in the Later Middle Ages*. Bury St Edmunds, Boydell Press.
- SIMS, L. D. (2013): *Interpretation through emergence: reconstituting the lost complexity of the Late Neolithic / Early Bronze Age cosmivision by multi-disciplinary method*. PhD thesis. University of East London. <http://hdl.handle.net/10552/1885>
- SORALUCE BLOND, J. R. y FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, X. (1999): *Arquitecturas da provincia da Coruña*. Vol. 5: Cabana, Carballo, Coristanco. A Coruña, Diputación.
- SPITZBART, G. (1982): *Beda der Ehrwürdige Kirchengeschichte des Englischen Volkes*. Darmstadt, Wissenschaftlichen Buchgesellschaft.
- SZEWCZYK, M. (2013): «Apollon au Vieil-Évreux: de Lugus à saint Taurin». *Dialogues d'histoire ancienne*, 39 (2): 191-240.
- TABOADA CHIVITE, X. (1980): *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña: Sálvora.
- TABOADA CHIVITE, X. (2008) [1965]: *O culto das pedras no noroeste peninsular*. Verín, Concello de Verín.
- THOM, A. (1967): *Megalithic sites in Britain*. Oxford, Clarendon Press.
- THOM, A. (1971): *Megalithic Lunar Observatories*. Oxford: Clarendon Press.
- THOM, A. (1977): *La géométrie des alignements de Carnac. Métrologie et astronomie préhistoriques*. Rennes, Université de Rennes.
- TOMÉ MARTÍN, P. (1996): *Antropología ecológica. Influencias, aportaciones e insuficiencias*. Ávila: Diputación – Institución Gran Duque de Alba.
- TORRES MARTÍNEZ, J. (2007): «De los trabajos y los días: el calendario de tradición celta en la Península Ibérica» en Pasado y presente de los estudios celtas. Ortigueira, Fundación Ortogonalía, 305-348.
- TORRES MARTÍNEZ, J. (2011): *El Cantábrico en la Edad del Hierro. Medioambiente, economía, territorio y sociedad*. Madrid: Real Academia de la Historia, Col. «Bibliotheca Archaeologica Hispana», 35.
- VACAS MORENO, P. y VACAS GÓMEZ, M (2007): «Leyendas del Alto Rey. La montaña sagrada». *Cuadernos de Etnología de Guadalajara*, 39: 101-139.
- VALDIVIELSO ARCE, J. L. (1993): «Costumbres en torno a la fiesta de San Antón (17 de enero) en la provincia de Burgos». *Revista de Folklore*, 152: 59-65.
- VARELA VARELA, X. M. (2005): *Cabana de Bergantiños. A harmonía da Costa da Morte*. Cabana, Concello de Cabana. <https://es.calameo.com/read/001044426cdd32cd24682>
- VARELA VARELA, X. M. (2013): *Antoloxía de poetas populares de Cabana de Bergantiños*. Cabana, Concello de Cabana. <https://es.calameo.com/read/001044426bed2662ad528>
- VASCONCELOS, J. L. LEITE DE (1882): *Tradições populares de Portugal*. Porto, Livraria Portuense de Clavel.
- VASCONCELOS, J. L. LEITE DE (1905): *Religiões da Lusitânia*. Vol. II. Lisboa, Imprensa Nacional.
- VILAR ÁLVAREZ, M. (1995): «Festa e identidade nunha parroquia de Nemancos». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 42 (107): 445-466.
- VILAR ÁLVAREZ, M. (1999): «Os santuarios como configuradores da paisaxe cultural». *Actas do I Simposio de Historia da Costa da Morte*. Baio – Zas, Neria.
- WOOD, J. E. (1978): *Sun, Moon, and Standing Stones*. Oxford, Oxford University Press.

AGRADECIMIENTOS

Los autores desean manifestar su gratitud hacia todas aquellas personas que han hecho posible que este artículo se haya publicado. Muy especialmente, agradecemos a Martín Fernández Maceiras, a Pablo Sanmartín y a Perfecto Pastoriza Rame sus valiosas y enriquecedoras informaciones.