

DATOS PARA UNHA ARQUEOLOXÍA DO CULTO NO NORTE DE GALICIA

Xosé-Lois Armada Pita
Facultade de Humanidades de Ferrol

Os santuarios rurais forman unha parte importante -quizais non cualitativa pero sí cuantitativa- do patrimonio da diócese de Mondoñedo e, como tal, foron obxecto de atención de diversos especialistas.

Este traballo pretende deterse en varios deles dende unha das perspectivas posibles. Parte, pois, de dúas premisas complementarias que considero bastante obvias: 1) que estos santuarios rurais suministran útiles informacións para o arqueólogo e prehistoriador; e 2) que deben ser obxecto de atención preferente cando se estudia o proceso de cristianización de Galicia.

De xeito predominante, dito proceso de cristianización analizouse dende unha perspectiva que poderíamos denominar historiográfica, baseándose case exclusivamente nunha documentación medieval abondo problemática.¹ Afirmando por suposto o valor e lexitimidade deste tipo de traballos, existe outro tipo de aproximación que pretendo desenvolver aquí: é a efectuada dende o que denomino arqueoloxía do culto, que ten como obxecto o estudio dos aspectos relixiosos e creenciais do pasado conxugando os datos arqueolóxicos coa tradición oral e, no caso de ser posible, as fontes escritas. Ó meu entender unha aproximación deste tipo constitúe un complemento absolutamente indispensable á perspectiva historiográfica se se pretende obter unha visión cabal e realista de toda historia relixiosa.

Así pois, por un lado resulta imprescindible atender á superposición de igrexas, pequenas capelas ou cemiterios sobre estruturas anteriores, sexan habita-

¹ Entre outros autores DÍAZ Y DÍAZ, M. C.: "Orígenes cristianos en Lugo", en *Actas del coloquio internacional sobre el bimilenario de Lugo*. Lugo, 1977, pp. 237-50; BLÁZQUEZ, J. M.: *Religiones en la España antigua*. Madrid, 1991, pp. 361-442; LÓPEZ PEREIRA, X. E.: "A cristianización da Gallaecia", en *Galicia castrexa e romana (Galicia terra única, catal. expos.)*. Lugo, 1997, pp. 282-88.

cionais ou cultuais. Por outro, ter presente a existencia de pervivencias e fosilizacións de cultos moi antigos no cristianismo de momentos posteriores, pois “*en el nivel religioso se aprecia una continuidad de valores transmitidos y también desvirtuados, fosilizados en gestos e imágenes, entre la Galicia prerromana y otras épocas posteriores, es decir, la pervivencia de rasgos culturales una vez desaparecida la cultura en que se formaron. (...) la religiosidad popular ha conservado el culto a determinadas imágenes o fuerzas que de un modo u otro hunden su raíz en la Prehistoria*”.²

Asumir estos preceptos dende unha lente crítica implica, tal e como fai o autor da cita reproducida, alonxarse dun modelo hermenéutico tradicional, ó que xa me teño referido noutra ocasión, que considero francamente obsoleto.³ Estou a falar dunha liña de indagación moi extendida -incluso perviviu ata hai moi poucos anos- que consideraba todo aquilo non asimilable á ortodoxia ritual católica unha viva testemuña da relixiosidade do home prehistórico; o folklore considerábase unha fonte de inesgotable valor (que non precisaba ser contrastada con ningún outro tipo de datos) a partir da cal era posible inferir a existencia de cultos á lúa, ás pedras, ás fontes ou mesmo ás árbores. Quede claro de entrada, por un lado, que toda análise da relixiosidade indíxena debe partir do rico panteón suministrado pola epigrafía de época romana⁴; e, por outro, que o folklore require contrastación con outro tipo de datos arqueolóxicos e textuais.

As pretensións deste traballo son, polo demais, modestas. En ningún caso debe considerarse o que segue unha historia da cristianización do Norte de Galicia. Aquí presento simplemente unha serie de reflexións, nalgún caso interpretacións, e refírome á problemática que plantexan determinados achádegos arqueolóxicos, todo elo partindo das premisas ata agora expostas.

AS VILLAE ROMANAS DO NORTE DE GALICIA. VINCULACIÓN CO CRISTIANISMO E PRISCILIANISMO.

Toda historia relixiosa no Noroeste peninsular esixe ter en conta o papel xogado pola romanización. Sen embargo, son relativamente frecuentes os autores que, analizando pervivencias e fosilizacións, tenden unha ponte bastante arriscada entre a relixión indíxena prerromana e o cristianismo. É ben certa, non obstante, a

² CASTRO PÉREZ, L.: “Meigas y santos en Galicia, entre la prehistoria y la historia”, en *A muller na historia de Galicia*. X. Castro e J. de Juana (eds.), Ourense, 1995, p. 25.

³ ARMADA PITA, X. L.: “Unha revisión historiográfica do celtismo galego”, en *Os Celtas da Europa Atlántica. Actas do Iº congreso galego sobre a cultura celta*. Ferrol, 1999, pp. 242 ss.

⁴ A análise máis completa ata o momento por GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B.: *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*. A Coruña, 1990.

permisividade romana con respecto ós cultos indíxenas, pero -por exemplo- a plasmación destes por escrito constitúe xa unha novidade de importancia destacada. Por outra parte, hoxe semella demostrado que Roma estimulou o papel dos santuarios rurais indíxenas como factor de integración cultural⁵; cómpre aludir a este respecto non só ás inscricións latinas asociadas a estruturas rituais celtibéricas ou lusitanas, caso de Panoias⁶, senón tamén -o que é máis importante- ós epígrafes en lingua indíxena pero alfabeto latino que coñecemos nos contextos lusitano (Cabeço das Fraguas e Lamas de Moledo) e celtibérico (Peñalba de Villastar).

Aínda que poidamos falar de procesos de sincretismo -en ocasións máis aparentes que reais- e solapamento de cultos, debe admitirse igualmente que os exclusivamente romanos non tiveron eco no ámbito rural. En primeiro lugar porque a difusión da relixión romana vincúlase estreitamente á adquisición da cidadanía; e en segundo porque o cultural depende da estrutura administrativa en tres niveis: municipio, *conventus* e provincia⁷, o que equivale a afirmar que o culto oficial só podía desenvolverse en *Gallaecia* nos sete núcleos con institucións municipais (duouiri, decuriones) testemuñadas (número reducido en relación a outros lugares da Península): Braga, Nocelo da Pena (*Forum Limicorum*), Chaves, Lugo, Astorga, Villasabariego (*Lancia*) e Dehesa de Morales (*Brigaecium*).⁸ Entre as innovacións introducidas polos descendentes de Rómulo destaca o culto imperial, rexistrado xa nun momento temperán e articulado sobre os tres niveis administrativos mentados, polo que se difundiría fundamentalmente a nivel urbano.

Mais o ámbito xeográfico que nos ocupa -basicamente concellos das comarcas de Ferrol e Ortegal- amosa unha feble romanización. Áchase relativamente afastado das vías de comunicación máis activas e dos principais centros de poder e/ou militares, carece de explotacións mineiras relevantes (que por medio dos *procuratores metallorum* e os movementos migratorios contribuíron á difusión da relixión romana) e a presenza epigráfica é ata o momento tenue, limitándose a unha pizarriña, exhumada na *villa* de Noville (Mugardos), de interpretación dis-

⁵ Fundamental a este respecto MARCO SIMÓN, F.: “Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales”, en *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*. P. López e S. Reboreda (eds), Xinzo de Limia 1996, pp. 81-100.

⁶ ALFÖLDY, G.: “Die Mysterien von Panóias”, *Madriider Mitteilungen*, 38 (1997), pp 176-246; un estudio máis breve dos epígrafes en RODRÍGUEZ COLMENERO, A.: *Corpus-catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante Noroeste de la Península Ibérica*. A Coruña, 1993, pp. 61-74.

⁷ LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P.: “Religiones romanas y orientales en el noroeste peninsular”, en *Las religiones en la historia de Galicia*. M. V. García Quintela (ed.), Santiago, 1996, pp. 236s.

⁸ LÓPEZ BARJA, P.: “Religiones romanas y orientales...”, p. 238.

cutida⁹ e a un interesantísimo epígrafe procedente da ermida de Santa Eulalia de Portorroibo (As Pontes) sobre o que voltarei de seguido.

Entre os, polo demais, variados testemuños de época romana detereime nunha serie de *villae* espalladas pola liña costeira que se estende dende Estaca de Bares á cidade da Coruña, con prolongacións cara ó interior. Unha das propostas principais deste traballo é que estas residencias rurais son claves para comprender o proceso de cristianización de *Gallaecia*.

Acostuma a recoñecerse que estas *villae* estaban habitadas por indíxenas que trasladan a súa residencia fora dos castros, nos que continúa vivindo a maior parte da poboación. Carecemos polo momento de datos concluíntes acerca da cronoloxía das *villae* romanas do Noroeste; os existentes permiten albiscar un proceso que se produce maioritariamente nos séculos III e IV, se ben pode apuntarse unha fase inicial confirmada sobre todo en zona portuguesa e datada nos séculos I e II.¹⁰ Os casos cofecidos no Norte da provincia da Coruña -sinaladamente Centroña (Pontedeume) e Noville (Mugardos)- presentan cronoloxía posterior a esta fase inicial.¹¹

Unha serie de indicios permiten soste que a dúplice estrutura de poder -política e relixiosa- típica do castrexo¹² foi aproveitada pola administración romana e perviviu ata o período medieval.¹³ A situación viuse favorecida porque Roma mantiña a mesma indisociabilidade entre poderes políticos e deberes relixiosos,

⁹ PENA GRAÑA, A: “O territorio e as categorías sociais na Gallaecia Antiga: un matrimonio entre a Terra (*Treba*) e a Deusa Nai (*Mater*)”, *Anuario Brigantino* 17 (1994), pp. 70 s; PÉREZ LOSADA, F.: “Sobre a villa romana de Noville (Mugardos): síntese científica divulgativa e valoración patrimonial”, en *Ferrolterra Galaico-Romana*. V. Alonso Troncoso (ed.), Ferrol, 1997, pp. 100 ss.

¹⁰ PÉREZ LOSADA, F.: “Arqueoloxía e arte no mundo rural: hábitat e arquitectura das villae galaicorromanas”, en *Arqueoloxía e arte na Galicia prehistórica e romana*. L. Castro e F. Pérez (coords.), A Coruña, 1995, pp. 170-73.

¹¹ Unha breve síntese da cuestión en PÉREZ LOSADA, F.: “A romanización rural do Golfo Ártabro e as mariñas coruñesas”, en *Ciudad y Torre. Roma y la Ilustración en A Coruña*. A Coruña, 1991, pp. 29-33.

¹² Esta estrutura dúplice de poder no ámbito castrexo estaría constituída polo *princeps* e unha especie de sacerdote similar ós druidas célticos. Tendeu a negarse a existencia desta figura na protohistoria do Noroeste peninsular, pero nos últimos tempos a tese vense replantexando con argumentos que considero en liñas xerais satisfactorios. Realizou unha primeira chamada de atención GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B.: *Guerra y religión*, pp. 44-47 ó interpretar o *OVIATUUS* que aparece na ara portuguesa de Queiriz (Fornos de Algodres, Beira Alta); con posterioridade desenvolveron a cuestión outros autores: GARCÍA QUINTELA, M. V.: “El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos”, *Polis* 3 (1991), pp. 25-37; PENA GRAÑA, A.: “O territorio e as categorías sociais”, pp. 47-61.

¹³ Un amplo traballo sobre o problema por PENA GRAÑA, A.: *Narón, un concello con historia de seu*, vol. 2. Narón, 1993.

coa diferenza de que, en moitos casos, ambos eran desempeñados pola mesma persoa a nivel municipal¹⁴. Así pois, en parte por reminiscencias da Idade do Ferro, os bispos suevo-visigóticos dos séculos V-VII aparecen revestidos de enormes poderes.¹⁵

En razón do exposto, na miña opinión resulta lóxico pensar que as residencias rurais de época romana -pero habitadas por indíxenas- xogaron un papel relevante no regulamento da actividade relixiosa da súa época. Temos cronoloxías que levan a ocupación das *villae* romanas ata momentos tardíos, séculos VI e VII, nos que existen probas de vida eremítico-monacal e o rexistro documental amósanos unha igrexa moi ben organizada territorialmente. Os nomes destas primitivas unidades eclesiásticas correspóndense moitas veces cos étnicos da Idade do Ferro, polo que debemos supor que se estableceron sobre os territorios demarcados que agrupaban varios castros (*populi*). Xa a principios de século Maciñeira deducía a ubicación da diocese de Arros recurrido ós xeógrafos clásicos¹⁶, e recentemente Pena Graña retomou esta metodoloxía con resultados satisfactorios.¹⁷ O Norte da provincia da Coruña comprendía catro unidades eclesiásticas (*Besancos, Trasancos, Lapatiencos e Arros*) que aparecen mentadas en fontes como o *Parochiale Suevum* (tamén denominado *Divisio Theodomiri* ou *Concilium Lucense anno 569*) e o *Liber Fidei* ou *Cronicón Iriense*.

Mais esta vertebración territorial da primitiva igrexa, relativamente sinxela ó aproveitar as delimitacións castrexas¹⁸, non implica necesariamente coherencia e madurez doutrinal. Lémbrese o problema priscilianista, cuos ecos proxecciónse moito tempo despois do momento álxido da herexía. O carácter rural e indíxena das *villae* propiciou que se convertesen durante un período en células deste

¹⁴ LÓPEZ BARJA, P.: “Religiones romanas y orientales...”, p. 237.

¹⁵ CASTRO PÉREZ, L.: “Meigas y santos en Galicia”, p. 31.

¹⁶ MACIÑEIRA, F.: “Arros”, separata do *Boletín de la Real Academia Gallega*. Xaneiro 1911.

¹⁷ *Narón, un concello con historia de seu*, vol. 2; “O territorio e as categorías sociais.” O estudo da territorialidade protohistórica a partir das dióceses medievais lévase a cabo tamén fora das nosas fronteiras: BRUN, P.: “From chiefdom to state organization in Celtic Europe”, en *Celtic chiefdom, Celtic state*. B. Arnold e D. B. Gibson (eds.), Cambridge, 1995, pp. 13-25.

¹⁸ Non me deteño aquí no coñecido postulado que considera á parroquia herdeira do territorio castrexo; sobre él publicouse moito, tanto a favor como en contra. Aínda que non estudiei a cuestión, a primeira vista parécese un plantexamento bastante difícil de soste: o feito de que nalgunha parroquia non exista ningún castro pode rebatirse argüindo que pode estar destruído ou non se atopou ata o momento, pero resulta menos doado explicar a existencia de dous e máis castros nunha mesma parroquia. Certo que sabemos de varias remodelacións da estrutura parroquial, pero non é suficiente, na miña opinión, para dar conta dun fenómeno tan común e recorrente.

movemento. Os cánones do concilio de *Caesaraugusta* (380) citan ás *villae alienae* entre os lugares frecuentados polos seguidores da doutrina de Prisciliano.¹⁹

No excelente traballo citado, Antonio Blanco Freijeiro amosou ademais a relación da *villa* romana co xurdimento das primeiras comunidades monacais. En efecto, tanto o patio interior peristilado como a estancia absidiada son elementos presentes nestas construcións romanas que despois repítense na arquitectura relixiosa. A luxosa estancia absidiada, que en Galicia aparece exclusivamente na *villa* mugardesa de Noville²⁰, puido en ocasións empregarse, xa en época romana, como lugar de reunión e oración; outras veces foi o lugar preferido para realizar enterramentos, como sucede en A Hermida (Quiroga, Lugo).²¹ Segundo ben remarcou o insigne arqueólogo mariñense, a *villa* contiña tódolos requisitos precisos para a vida espiritual e material dunha comunidade, o que propiciou a reconstrución ou rehabilitación das mesmas para mosteiros, tal e como recolle Gregorio de Tours (*Vitae Patrum* 15, 1).

Vexamos a continuación en qué medida é posible constatar patróns deste estilo ou similares mediante o rexistro arqueolóxico. Salientar en primeiro lugar que a superposición de edificacións relixiosas e/ou enterramentos sobre *villae* e necrópoles de época romana é un feito dabondo frecuente, e poden mentarse casos como San Xulián de Moraima ou mesmo Santiago de Compostela²²; para a zona que nos ocupa destaca o Peñón de Igrexa Vella (Bares, Mañón), antiga igrexa parroquial sobre unha *villa* con mosaico. Nalgúns casos a ocupación é inmediata en termos cronolóxicos, dándose incluso un reaproveitamento das estruturas do propio edificio romano, mentres que noutros transcorre un período de tempo; nesta segunda opción é posible que, case irrecoñecible o seu aspecto orixinal polo grao de deterioro, o lugar quedase revestido de connotacións simbólicas que propiciaron o erguemento do edificio relixioso.

Á beira do cabo Ortegal atópase a ermida de San Xiao do Trebo (Cariño) no entorno da cal véñense atopando tégulas e outros restos constructivos romanos, que tamén aparecen reintegrados nos muros da ermida actual. No corte da terra-

¹⁹ Cfr. BLANCO FREJEIRO, A.: “La villa romana en Gallaecia y su posible relación con la *vita communis* del priscilianismo”, en *Prisciliano y el priscilianismo*. Oviedo, 1982. Sigo a reedición en *Arqueología gallega*. Pontevedra, 1998, pp. 421-40; BLÁZQUEZ, J. M.: *Religiones en la España antigua*, pp. 404-9; MONTEAGUDO, L.: “La religiosidad *callaica*: estela funeraria romana de Mazarelas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros”, *Anuario Brigantino* 19 (1996), p. 100.

²⁰ PÉREZ LOSADA, F.: “Sobre a villa romana de Noville”, pp. 95s.

²¹ BLANCO FREJEIRO, A.: “La villa romana en Gallaecia”, p. 438.

²² ALONSO ROMERO, F.: *Santos e barcos de pedra*. Vigo, 1991, pp. 9 e 77.

za superior aprécianse baixo a vexetación restos de estruturas constructivas e, recentemente, unha ampliación -efectuada sen o pertinente control arqueolóxico- da pista que transcorre pola fronte da capela formando ángulo co citado corte, puxo ó descuberto (por debaixo da mesma) un pavimento e outros restos constructivos, posiblemente algo posteriores.

É probable que estemos ante un caso de ocupación continuada ó longo dun dilatado arco temporal, quizais dende a época romana ata o intre actual. O lugar aparece mentado no ano 1101, nun documento do cartulario A da colección diplomática de San Martín de Xubia²³ coa forma *sancto Juliano de Trebula*, polo cal a segunda parte do topónimo non pode ser explicada a partires do fitónimo (latín *Tripholium*). Pode tratarse, pois, dunha forma prerromana, e incluso dun teónimo indíxena fosilizado, plantexamento por agora imposible de confirmar.²⁴ No momento de redactar este traballo está proxectada unha actuación sobre a ermida e o seu entorno que conlevará unha intervención arqueolóxica que, no seu caso, podería clarear algunhas cuestións.

Os restos son na maioría das ocasións moi problemáticos, debido á carencia de excavacións arqueolóxicas que confirmen o que no intre actual son meras hipóteses. As noticias de achádegos de época romana ou altomedieval teñen pre-

²³ MONTERO DÍAZ, S.: *La Colección Diplomática de San Martín de Jubia*. Santiago, 1935, nº XVII.

²⁴ Coñecemos algúns casos análogos nos que primitivos teónimos perviven fosilizados en forma de topónimos. Por exemplo Santa Comba de Bande, derivado de *Bandua*, teónimo abundantemente rexistrado en toda a área galaico-lusitana; estudia este sincretismo CASTRO PÉREZ, L.: "Un exemplo de cristianización de un culto prerromano en Galicia", en *Galicia: da romanidade á xermanización*. Santiago, 1993, pp. 147-75; sobre *Bandua* véxase GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B.: *Guerra y religión*, pp. 23-241. A forma *Treb* aparece na inscrición lusitana de Cabeço das Fraguas (*Trebopala* e *Trebaruna*, esta segunda presente noutros epígrafes da mesma área), no marco terminal de O Rigueiral (Sanfins, Valpaços), onde lemos *Termin Treb T Obili* e formando parte do étnico *ArroTREBae* (Plin. *Nat. Hist.* IV, 111 e 119), do cal *Artabri* sería para algúns a forma sincopada. Sen embargo, tendo en conta a moi posible asociación *Treba*= territorio ou terra, non debe descartarse un erro por parte de dous dos xeógrafos antigos (Estrabón III, 3, 5 e Plinio, *Nat. Hist.* IV, 114), pois estamos ante unha forma composta de *Arroni*, isto é, 'a terra dos *Arroni*'; neste senso, é cando menos curioso que en Mela (III, 13) e Ptolomeo (II, 6, 2 e II, 6, 21) non se atope a equiparación *Artabri*=*Arrotrebae*. De ser correcto *Arrotrebae*=terra de Arrós, semellaría aínda máis destacable esta segunda forma do topónimo (*Trebula*> Trebo) por atoparse moi posiblemente dentro do que foi esta antiga demarcación territorial. Sobre a inscrición de Cabeço das Fraguas cfr. RODRÍGUEZ COLMENERO, A.: *Corpus-catálogo*, pp.104s; PENA GRAÑA, A.: "O territorio e as categorías sociais", pp. 45-57; MARCO SIMÓN, F.: "Romanización y aculturación religiosa", pp. 86s; o marco terminal de O Rigueiral inclúe RODRÍGUEZ COLMENERO, A.: *Corpus-catálogo*, pp.14s. Practicamente rematado este traballo chega ás miñas mans o recente libro -discutible en numerosos puntos- de CARIDAD ARIAS, J.: *Cultos y divinidades de la Galicia prerromana a través de la toponimia*, A Coruña 1999, no que, paradoxicamente, non se aborda nin a evolución *Bandua*> *Bande* nin a forma *Treb* e a súa plasmación toponímica.

sencia en toda a área citada, pero na maioría das ocasións non deixan de ser iso, meras noticias que agardan confirmación. Só a partir da obra de vellos cronistas, historiadores locais, notas de prensa, etc. é posible completar un catálogo nada desdeñable. No lugar de Arón (Montoxo, Cedeira) achou Maciñeira uns restos que considerou a sede da primitiva diocese de Arros. En palabras do insigne autor: "...*hay una finca labrantía, que aparece en un gran ámbito materialmente rellena de trozos de grandes ladrillos, de 0'40 de largo; muchos de ellos adovelados acusando haber sido utilizados en la fábrica de arcos o bóvedas. Y, por lo visto, entre esas venerables ruinas se han hallado también algunas sepulturas rectangulares, de diversas amplitudes, construidas con los propios materiales, cuyo interior contenían restos osteológicos y fragmentos de adornos, pero que no alcancé a poder examinar*".²⁵ ¿De novo un edificio relixioso e/ou necrópole sobre unha primitiva *villa romana*?

Valiosísimos datos forneceu igualmente a ermida de Santa Eulalia de Portorroibo (As Pontes), entre cuíais ruínas excavaron en 1973 varios afiliados á O.J.E.²⁶ No atrio da mesma apareceron ladrillos e outros restos romanos, varias moedas do século XV, etc. Exhumáronse, ademais, dous enterramentos, un en rocha (non se especifica se fixo ou móvil) e o outro tipo cista, con laxes de pizarra; a cronoloxía para este segundo tipo de enterramento podería situarse entre os séculos IV e VIII.²⁷

Nas excavacións apareceu tamén un ara romana que resultou ser un oráculo do Apolo de Claros, polo que a importancia do achádego é excepcional.²⁸ Montero Herrero realizou un estudio deste tipo de inscricións²⁹, reseñando os outros sete exemplares coñecidos, procedentes de Corinium (Dalmacia), Borcovicium (Hussesteads, Britannia), Djemila (Numidia), Cerdeña, Volubilis (Mauritania), Marruvium (Italia) e Gabii (Italia); son epígrafes de destacable uni-

²⁵ MACIÑEIRA, F.: "Arros", p. 15.

²⁶ RIVERA ROUCO, E.: *Historia de Puentes de García Rodríguez*. A Coruña, 1976, pp. 57-66.

²⁷ Cfr. QUIROGA, J. L. e LOVELLE, M. R.: "As sepulturas antropomorfas en rocha e a súa problemática histórica: unha proposta para o seu estudio", *Larouco* 1 (1991), pp. 62s.

²⁸ MONTERO HERRERO, S.: "Un oráculo del Apolo de Claros en Galicia", en *Homenaje a S. Montero Díaz. Anejos de Gerión II*, Madrid 1989, p. 357 atribúe a Rivera Rouco a seguinte lectura: *Dis D(eabus) q(ue)/ex interp-/retatione/oraculi/Clari Apo-/I]inis C/AD SACE/[-----*; cando en realidade o cronista pontés (*Historia de Puentes*, p. 64) ofrece o seguinte: *BIXDO/XINOR/REIALION/OINLA*, e unha interpretación cando menos curiosa. Montero a pé de páxina expresá o seu agradecemento a G. Pereira polas facilidades ofrecidas para o seu estudio; quizais por un malentendido, non tendo consultado a *Historia de Puentes de García Rodríguez*, atribúe ó seu autor o que en realidade é unha lectura de Pereira.

²⁹ "Un oráculo del Apolo de Claros en Galicia", pp. 357-64.

formidade e coincidentes cronoloxicamente. Por motivos médicos puido Caracalla visitar este oráculo de Asia Menor no outono do 214 e ordear a continuación a distribución destas inscricións por todo o imperio, o que explicaría a súa homoxeneidade e variada localización. O santuario de Claros caracterizábase a finais do século II e comezos do III polo seu sincretismo, como amosan ademais os epígrafes citados; tamén o propio Caracalla mantivo unha política sincretista da que proporciona boa conta a súa *Constitutio Antoniniana*.³⁰

En As Pontes existen abundantes restos de época romana cuio estudio sistemático contribuiría a contextualizar este importante epígrafe; dase non obstante o mesmo problema antes plantexado: as noticias confusas e carácter casual dos achádegos. As excavacións recentes con carácter científico son case inexistentes (cómpre citar non obstante a realizada hai uns anos por S. Ricart e A. González en O Chamoselo, xacemento indeterminado de cronoloxía tardorromana). López Barja lembra a proximidade do campamento da *cohors I Celtiberorum* en Cidadela (a uns 40 km) como unha posible explicación da presenza do epígrafe en As Pontes.³¹ En todo caso, merece remarcarse a existencia dunha inscrición de carácter sincrético nunha zona debilmente romanizada e na cal o peso do indixeirismo debeu ser considerable.

Ata aquí un pequeno botón de mostra da importancia das *villae* e outros restos de época romana para a análise da arqueoloxía do culto no Norte de Galicia. Existen, sen embargo, outros moitos casos nos que a pegada de Roma non aparece rexistrada. Vexamos algúns deles.

A CONTINUIDADE DOS LUGARES DE CULTO E O CARÁCTER INMÓVIL DOS SANTUARIOS.

A continuidade dos lugares de culto ó longo de extensos períodos de tempo é un feito repetidamente testemuñado en toda a historia das relixións. No ámbito indoeuropeo, entre outros, o sacro -polo tanto todo santuario- é unha categoría situacional, de emprazamento, o que explica que os santuarios galegos teñan un carácter inamovible.³²

³⁰ MONTERO HERRERO, S.: “Un oráculo del Apolo de Claros”, pp. 362 ss.

³¹ LÓPEZ BARJA, P.: “Religiones romanas y orientales”, p. 243.

³² Sobre o sacro como categoría de emprazamento cfr. MARCO SIMÓN, F.: “Romanización y aculturación religiosa”, p. 84. Acerca do carácter inamovible dos santuarios galegos GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B.: *Las rutas sagradas de Galicia. Perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual*. A Coruña, 1999, pp. 52-54.

Temos no Noroeste peninsular crenzas debedoras deste tipo de concepcións. Dentro da área aquí analizada, na igrexa de Ferreira (San Sadurniño) atópase unha imaxe de San Vicente atada con cadeas porque, segundo a crenza popular, o santo antigamente fuxía da igrexa e ía durmir a un monte próximo, o Pico Ferreira.³³ En Pico Ferreira poden observarse un amplo número de cazoletas ou piletas, algunhas delas naturais, pero outras con claros sinais de acción antrópica. Ó lado dunha pileta de considerable tamaño atópase un sartego antropomorfo fixo e sen tapa, no cal durmía o santo (de ahí o nome de *cama de San Vicente*); varias cruces gravadas na rocha acompañan o conxunto. Os aqueixados de moi diversas doenzas acudían ó lugar e daban cinco voltas arredor do sartego, mollando a parte ferida na auga da choiva depositada na pileta; existían rituais semellantes para a curación de animais. Tamén se encendían velas nas grietas das rocha o día 25 de maio; tendo en conta as cruces gravadas en torno ó conxunto, tal vez poida porse en relación este rito co de encender velas nas encrucilladas, denunciado xa por San Martiño de Dumio (v. nota 51) e de fondo arraigo en toda Galicia.³⁴ Tampouco debería descartarse algún tipo de vinculación coa festa dos maios, trasladada nalgúns lugares dende o día primeiro a outros do mesmo mes; o lume goza de especial protagonismo nesta celebración, que preserva elementos moi arcaicos e cuxa coincidencia temporal coa festa céltica de Beltaine non semella casual.³⁵

En Pico Ferreira probablemente estemos ante un vello santuario onde tiveron lugar cultos ó longo dun dilatado período de tempo. O sartego pode suministrar-nos unha mínima referencia cronolóxica: este tipo fixo cavado na rocha dáta-se nos séculos IX-X³⁶, pero elo non constitúe unha data *post quem*, ou sexa, non é en absoluto significativo con relación á data de inicio dos cultos neste cumio, que ben puido ser un lugar de sacrificios en época protohistórica.

Na mesma comarca constátanse lugares de fisonomía similar nos que tamén hai indicios de culto dende datas moi temperáns. O Grupo de Arqueoloxía da

³³ O meu agradecemento ós membros do Grupo de Arqueoloxía da Terra de Trasancos por dar-me a coñecer este xacemento e a lenda de San Vicente. Interesantes informacións sobre o lugar en: “La ‘Cama do Santo’, una roca en la que dormía San Vicente”, *La Voz de Galicia*, edición Ferrol, martes, 18-8-1998, p. 30. O diploma XXX do cartulario A de San Martín de Xubia, datado en 1125, fala dunha igrexa na parroquia que posiblemente estivese ubicada neste lugar (“...*de aeclesia sancti Vicentii de Ferraria cum adiuntionibus suis integram*”). Publica o documento MONTERO DÍAZ, S.: *La Colección Diplomática de San Martín de Xubia*, pp. 76 s. Extendo o agradecemento ó Prof. Dr. M. Montero Santalha por advertirme da existencia deste texto.

³⁴ Una posible explicación do costume por GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B.: *Las rutas sagradas de Galicia*, pp. 28-31.

³⁵ Cfr. CASTRO PÉREZ, L.: “El 1 de mayo: Druidas y santos”, en *Os Celtas da Europa Atlántica. Actas do Iº congreso galego sobre a cultura celta*. Ferrol, 1999, pp. 197-214.

³⁶ QUIROGA, J. L. e LOVELLE, M. R.: “As sepulturas antropomorfas en rocha”, p. 63.

Terra de Trasancos deu a coñecer recentemente o achádego dun petroglifo de círculos concéntricos e cazoletas ó carón da ermida ferrolana de Chamorro, ubicada no monte do mesmo nome; este lugar puido estar dotado de sacralidade xa dende a Idade do Bronce ou incluso o Neolítico Final, pois hai autores que datan algúns petroglifos deste tipo no 3000 a.C.³⁷

Nun extenso traballo Luis Monteagudo proporciona un marco metodolóxico e contextual ó meu xuízo moi acertado para a comprensión e encadre de todo este tipo de xacementos, que o autor denomina *outeiros*. Son lugares que, en consonancia coa concepción do sacro como categoría espacial, foron sitios de culto ó longo de moitos séculos; unha *“institución socio-religiosa, que probablemente partió de los indoeuropeos de la Edad del Bronce, y sufriendo evolución e influencias, y respetada o tolerada por los romanos, tuvo vigencia en la romanidad tardía, y aun se pueden detectar sus vestigios, fuertemente cristianizados, bajo el aplastante poder de la Iglesia medieval”*.³⁸ Caracterización que completa unha cita de Ilídio de Araújo: *“O altarium (outeiro) era geralmente uma colina ou alto sobranceiro ao assento da vila ou casal, e escolhido para nele se erguer a ara ou altar destinado a depositar as ofrendas ás divindades protectoras dos moradores e bens da vila ou casal, e em torno do qual se celebravam os actos litúrgicos em honra das mesmas divindades”*.³⁹ A cristianización dun outeiro mediante a construción dunha ermida ou igrexa é un feito testemuñado en Chamorro e en moitos outros casos no Noroeste peninsular, pois o concepto de outeiro non implica necesariamente espacio elevado; así pois, é posible que nesta categoría teñamos que englobar moitísimos dos lugares onde se atoparon aras romanas; nesta mesma liña, debe igualmente prestarse atención a aqueles casos nos que unha capela ou ermida e un castro se atopan próximos (algo moi frecuente en Galicia), pois pode tratarse dun fenómeno análogo de cristianización do anterior altar protohistórico. Tamén de moi posibles fenómenos de cristianización fálanos as ermidas sitas á carón de lagoas coa lenda da cidade asolagada, pois este ciclo lendario afunde as súas raíces na protohistoria.⁴⁰ Obviamente, esta tarefa debe acompañarse do traballo coa documentación escrita, para dar conta da secuencia ocupacional dos distintos santuarios.

³⁷ ERIAS, A. e PENA, A.: “Unha estación rupestre nas Mariñas de Betanzos: As Travesas (Vigo, Paderne, A Coruña)”, *Anuario Brigantino* 17 (1994), p. 29. Sobre o petroglifo de Chamorro GRUPO DE ARQUEOLOXÍA DA TERRA DE TRASANCOS: “Aporte sobre vellos cultos no Monte de Chamorro (Ferrol)”, *Anuario Brigantino* 19 (1996), pp. 119-22.

³⁸ MONTEAGUDO, L.: “La religiosidad *callaica*”, p. 53.

³⁹ Tomo a cita de MONTEAGUDO, L.: “La religiosidad *callaica*”, p. 54.

⁴⁰ ALONSO TRONCOSO, V.: “Á carón do camiño: as lendas de cidades asolagadas”, en *Aulas no Camiño. O Camiño Inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*. J. Leira (ed.), A Coruña, 1997, pp. 43-58.

Algúns destes santuarios permiten ir máis aló e tentar unha reconstrucción das características do culto que se desenvolveu no lugar en época protohistórica. Por medio da historia comparada, o manexo conxugado das fontes e o rexistro arqueolóxico constatan en ocasións cómo baixo a figura dos santos da igrexa católica se agocha o que previamente foi un deus ou unha celebración indíxena.⁴¹ No sector septentrional de Galicia pode tentarse esta vía no santuario de San Andrés de Teixido, tal vez o máis famoso de toda a comunidade autónoma. Foron moitas as hipóteses que tentaron explicar a orixe do culto; unha serie de traballos recentes apuntan nunha dirección que semella bastante verosímil.⁴²

Son fundamentalmente catro os datos que revelan con relativa seguridade o tipo de culto precristián desenvolvido en San Andrés de Teixido: 1) a vinculación -aínda hoxe- a un contexto funerario de ultratumba; 2) a lenda da barca petrificada na cal chegou San Andrés a este lugar; 3) a coincidencia da festividade do santo no mesmo mes que a festa céltica de Samain; e 4) os montóns de pedras ou amiladoiros que se atopan ó longo da rede de camiños que se dirixen ó santuario.⁴³

Evidentemente, resulta obrigado partir do significado do culto actual existente no lugar para ver se podemos atopar algunha vinculación ou continuidade co que puido desenvolverse en momentos anteriores ó cristianismo; é probable que a cristianización dun culto se leve a cabo mantendo características e funcións análogas ás que éste posuíu. Así pois, vemos en San Andrés varios elementos que evocan unha vinculación co tema da morte e a metempsicose: a obrigatoriedade de realizar a peregrinación en vida (pois do contrario terase que facer despois da morte reencarnado nun animal), as ofrendas de cadaleitos que noutros tempos teñen sido frecuentes, etc. A ubicación do santuario, nun escarpado cantil sobre o océano, é así mesmo significativa: para os celtas a vida despois da morte tiña lugar nunha mítica illa situada máis alá do océano, onde se pon o sol. Os astros guiaban á alma no seu camiño ó paradiso, e por elo na zona de Cotobade (Pontevedra) coñécese á Vía Láctea co nome de “Camiño de San Andrés” e dise

⁴¹ Cfr. CASTRO PÉREZ, L.: “Un exemplo de cristianización”; IDEM, “El 1 de mayo en Galicia”; GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B.: *Las rutas sagradas de Galicia*, pp. 65-75; CARIAD ARIAS, J.: *Cultos y divinidades*, pp. 211-21.

⁴² ALONSO ROMERO, F.: *Santos de barcos de pedra*, pp. 109-47; GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B.: *Las rutas sagradas de Galicia*, pp. 59-64; ARMADA PITA, X. L.: “As raigames precristiáns do culto a San Andrés de Teixido”, *Arrós 2* (1999), pp. 7-11.

⁴³ ARMADA PITA, X. L.: “Cultos ancestrais e peregrinacións a Teixido”, en *Aulas no Camiño. O Camiño Inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*. J. Leira (ed.), A Coruña, 1997, pp. 336 ss.

que remata enriba do santuario.⁴⁴ O elemento astral, vinculado en moitas ocasións ó ámbito funerario, está moi presente na Galicia protohistórica e romana, destacando neste último período estelas funerarias como as de Mazarelas, Recebés, Fisteus ou Vigo.⁴⁵ Parece, pois, probable que todo canto de relativo ó outro mundo vemos en San Andrés posiblemente teña unha orixe protohistórica.

Nesta dirección apunta a lenda da chegada en barco do santo; un penedo figurativo entre os moitos que a natureza modelou na serra da Capelada presume do honor de ser a barca de San Andrés; para algúns petrificou trala chegada do santo, mentres outra versión da lenda subliña que a embarcación era en pedra dende o primeiro momento, co cal a milagre acrecentárase. Alonso Romero consagrou un excelente libro⁴⁶ a este tipo de lendas, presentes en Galicia, ademais deste caso, en Padrón, no desaparecido eremitorio de San Xoán da Misarela (Pobra do Caramiñal), na “Virxe da Barca” en Muxía e no relato do apóstolo Santiago. A idea do barco como medio de tránsito a un mundo dos mortos que se atopa á outra beira dun océano ou un lago está amplamente difundida na prehistoria, en especial no contexto indoeuropeo, se ben os indicios levan a unha orixe exipcia⁴⁷; lendas medievais como a de Trezenzonio afondan neste mesmo motivo. Por outro lado existe un certo trasfondo histórico vinculado a toda esta tradición; son as navegacións dos monxes anglosaxóns no período altomedieval, froito das cais rexístrase unha influencia da igrexa celta británica na Galicia deste momento; a diócese de Bretoña (Lugo) é o máis claro testemuño destas relacións directas. Outra proba da existencia destes monxes navegantes constitúena varios mosteiros do Norte de Galicia situados en illas: ahí están os casos da Coelleira (fronte ó porto de Bares), San Vicente (na ría de Ortigueira) e Negradas (desembocadura do Sor). Estamos ante outra cuestión clave e practicamente sen investigar a nivel arqueolóxico: pouco máis cabería citar que as prospeccións de Maciñeira a finais do século pasado.⁴⁸

44 Cfr. ALONSO ROMERO, F.: *Santos e barcos de pedra*, p. 123; MONTEAGUDO, L.: “La religiosidad *callaica*”, p. 46. Sobre os diferentes máis alá dos celtas pode verse GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B.: “Antigüedad: La religión de los castreos”, en *Las religiones en la historia de Galicia*. M. V. García Quintela (ed.), Santiago, 1996, pp. 72 ss; estudia o tema da illa da reu-rección MARCO SIMÓN, F.: “Procopio, *Bell.* 8, 20, 42 ss.: el pasaje de los muertos”, en *II Reunión de historiadores del mundo griego antiguo. Homenaje al Prof. F. Gascó*. Sevilla, 1997, pp. 497-511.

45 Sobre as crenzas astrais en Galicia e o seu reflexo nas estelas funerarias romanas MONTEAGUDO, L.: “La religiosidad *callaica*”, pp. 11-35 e 40-53.

46 *Santos e barcos de pedra*.

47 ALONSO ROMERO, F.: “Los barcos solares”, *Gallaecia* 5 (1979), pp. 185-95.

48 MACIÑEIRA, F.: *Crónicas de Ortigueira*. A Coruña, 1892, pp. 1-31. O nome de San Vicente, illa situada na ría de Ortigueira e na cal houbo un mosteiro, pode non ser casual. No cabo de San Vicente, ó Sur de Portugal, dase un culto vinculado ó martir San Vicente de Zaragoza, morto no 304, que chega á costa nunha barca sen timonel, acompañado de dous corvos, aves oraculares asociadas ó

A importancia da coincidencia cronolóxica da festividade de San Andrés co Samain céltico remarcouna recentemente García Fernández-Albalat.⁴⁹ O día de San Andrés Apóstolo celébrase o 30 de novembro, mentres que Samain cadraba o primeiro dese mesmo mes. Entre outras cousas, a festa do Samain caracterizábase pola comunión entre os vivos e os mortos; era o día no que os mortos podían saír do sid e participar nos asuntos humanos e viceversa, de ahí o seu marcado carácter funerario. Aínda que non sería o único caso no que unha das catro festas celtas aparece cristianizada, pois sucede así nos maios con respecto a Beltaine (*vid. supra*), persoalmente gustaría de ter algúns datos máis para dar como segura esta vinculación entre a festividade de San Andrés e o Samain.

Queda por examinar un último punto acerca da orixe prerromana do culto en San Andrés de Teixido; trátase da morea de amilladoiros situados ó pé dos camiños que conducen ó santuario. Moitos deles son sen dúbida de época histórica⁵⁰; na peregrinación a este santuario galego é preciso arroxar a pedra ó amilladoiro, pois dise que o día do xuízo final, cando as pedras falen, confesarán quen cumpríu co deber de visitar ó santo, e xa se sabe que a San Andrés, quen non peregrinou de vivo deberá facelo de morto convertido en animal. O rito de arroxar a pedra ten orixe prerromana; aparece denunciado por Martín Dumiense⁵¹, pero semella que a igrexa, ó non poder abolilo, transformouno en precepto obrigatorio. Toda esta simboloxía dos montóns de pedras e das encrucilladas está moi vinculada ó mundo funerario, como proban unha morea de lendas e tradicións de transmisión oral; mostra ademais múltiples puntos de contacto coa relixión celta, e en particular coa concepción das rutas sagradas cara ó máis alá.⁵² Estamos, pois, ante outro conxunto creencial de longa duración; hai xa algún tempo Bermejo Barrera puxo de manifesto as similitudes existentes entre o Hermes grego e a divindade castrexa dos camiños, que no intre de ocupación romana aparece ago-

alén. Sobre este último caso ver CARIDAD ARIAS, J.: *Cultos y divinidades*, pp. 100 ss. Sabedores do significado mítico das illas en época protohistórica e altomedieval, e coñecida esta lenda do Sur da Península, a hipótese dalgún tipo de vínculo non meramente circunstancial é moi suxerente.

⁴⁹ *Las rutas sagradas de Galicia*, pp. 62 e 74s.

⁵⁰ ARMADA PITA, X. L.: "Cultos ancestrais e peregrinacións", p. 336.

⁵¹ "Outro demo quixo chamarse Mercurio, que foi un astuto inventor de toda clase de furtos e fraudes, a quen, coma deus do lucro, os homes codiciosos, ó pasar polas encrucilladas, ofrécenlle como sacrificio montóns de pedras que se van formando ó tiralas" (*De correct. rust.* 7.3). No relativo a encender velas nas encrucilladas: "Pois encender cirios xunto ás pedras, ás árbores, ás fontes e polas encrucilladas, ¿qué outra cousa é senón culto ó diabo?" (*De correct. rust.* 16.2.). Trad. LÓPEZ PEREIRA, X. E.: *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva*. A Coruña, 1996.

⁵² GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B.: *Las rutas sagradas de Galicia*, pp. 22-35.

chada nos epígrafes ós *Lares Viales*.⁵³ Posteriormente, como vimos, Martín de Dumio dá conta deste corpus de concepcións no período medieval, que perviviu longamente, máis ou menos desvirtuado, no folklore galego.⁵⁴

Na miña opinión os catro puntos citados proporcionan unha imaxe meridianamente clara do senso do primitivo culto a San Andrés de Teixido. Estamos ante unha peregrinación vinculada ó alén e ó tránsito acuático á illa da resurrección; o cristianismo logrou modificar parte das concepcións indíxenas, pero perviviu o significado básico do culto. O lugar puido acoller peregrinación xa en época prehistórica; as peregrinacións en contexto indoeuropeo están rexistradas, dentro da Península Ibérica no santuario de Peñalba de Villastar (Teruel), onde a verba *comeimu* fai alusión á chegada de xentes de diversa procedencia.⁵⁵

A igrexa católica soubo aproveitar moi ben as posibilidades que ofrecía un escenario de culto como San Andrés de Teixido. Documentalmente está probada a existencia dun pequeno mosteiro que polo ano 1162 atopábase en decadencia⁵⁶; con posterioridade medrou a fama do santuario e deuse parellamente unha melloira das infraestructuras dos catro principais camiños que conducían ó mesmo.⁵⁷ Así, acondicionáronse os camiños, creáronse novas ermidas e capelas, erguéronse cruceiros e xurdiron máis amilladoiros. Polo tanto, todo estudio do acervo precristián en Teixido e inmediacións esixe ter moi en conta todas estas creacións *ex novo* datadas en intres plenamente históricos. Do contrario as conclusións ás que se chegue poden ser francamente dispartadas.

PERSPECTIVAS DE ACTIVACIÓN PATRIMONIAL.

Falar de patrimonio implica pensar nunha posible rendabilidade económica e sociocultural dos distintos bens considerados. En canto construción cultural, o patrimonio aparece unido a unha serie de valores, conductas, prescricións e intereses sociais. Por constituir unha parte importantísima do pasado dunha comunidade, é evidente que os edificios relixiosos e restos arqueolóxicos citados no presente estudio poden ser susceptibles dunha activación patrimonial: a orixe dos cultos e crenzas actuais é un tema sen dúbida suxerente.

⁵³ BERMEJO BARRERA, J. C.: “Los dioses de los caminos”, en *Mitología y mitos de la Hispania prerromana* 2. Madrid, 1986, pp. 193-230. Unha primeira versión en *La sociedad en la Galicia castreña*. Santiago, 1978, pp. 77-117.

⁵⁴ Cfr. TABOADA CHIVITE, X.: *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña, 1982, pp. 285-98.

⁵⁵ MARCO SIMÓN, F.: “Romanización y aculturación religiosa”, p. 89.

⁵⁶ MONTERO DÍAZ, S.: *La Colección Diplomática*, pp. 90 ss.; USERO, R.: *El santuario de San Andrés de Teixido*. Cedeira, 1992, pp. 62-64.

⁵⁷ ARMADA PITA, X. L.: “Cultos ancestrais e peregrinacións”, pp. 337-43.

Ó meu entender unha exhaustiva laboura de investigación e protección debería preceder a toda política de activación. Paso de seguido a esbozar brevemente o estado da cuestión, propondo algunhas medidas de aplicación máis ou menos complexa.

Aqueles lugares nos cais se rexistra unha continuidade no culto posúen unha particularidade con connotacións positivas e negativas. Por un lado é difícil que cheguen a un estado de conservación deplorable, pois intereses utilitarios primarán sobre as adversidades que impoña o paso do tempo. Pero, sen embargo, este móvil meramente funcional conduce en moitas ocasións a unha intervención carente de todo interese proteccionista (o revoco de aparellos de mampostería é un dos problemas frecuentes; para o caso que nos ocupa está a alteración dos xacementos soterrados sen a revisión dos especialistas pertinentes). En realidade son intereses en permanente contradicción que só poden conxugarse mediante un traballo previo de catalogación e avaliación do estado actual dos distintos lugares de culto, para a continuación, regular as actuacións nos mesmos. Este tipo de laboura debe conlevar o inventariado tanto do patrimonio moble como do inmovible, na medida en que o expolio e alteración dos bens pode levarse a cabo en moitas ocasións con total impunidad.

Un problema engadido resulta ser outras veces a titularidade privada de determinadas ermidas. As chaves áchanse nestes casos nas mans de particulares, o que pode dificultar toda tentativa de activación; o certo é, sen embargo, que no caso de situarse o edificio sobre un xacemento arqueolóxico ou posuir aquel algún interese especial dende o punto de vista artístico ou histórico, as posibilidades de acción do dono vense restrinxidas pola correspondente lexislación ó respecto.

Así pois, a casuística é tremendamente plural e diversa, de ahí a dificultade de propor solucións e liñas de intervención omnivalentes e de aplicación directa en tódolos casos. Dase en segundo lugar outro condicionante clave: a dispoñibilidade económica que se teña para cada ocasión. Unha solución moi empregada, por cómoda e barata, é a elaboración de roteiros de sendeirismo dentro dos cais soen incluírse un ou máis edificios relixiosos; é unha boa opción para integrar determinados bens de valor intrínseco moi relativo que poden revalorizarse mediante esta inclusión nunha cadea máis ampla, pois o produto illado sería difícilmente vendible. Pero lamento ter que subliñar que na maioría dos casos que coñezo esta pretensión de rendabilización remata moi axiña e o estado dos distintos roteiros previamente acondicionados devén lamentable.

Ó meu entender este fracaso prodúcese por unha actuación moi improvisada e, tamén, pouco ambiciosa. Porque, certamente, créase deste xeito unha oferta, quizais interesante pero en ningún caso suficiente. De entrada, non basta con

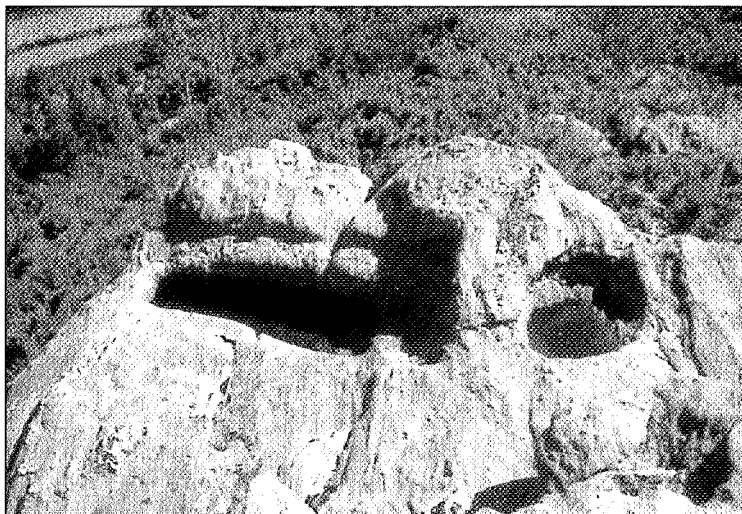
indicarlle ó usuario qué pode visitar e por onde debe achegarse: precísase un acondicionamento dos distintos lugares e, en definitiva, unha verdadeira activación dos mesmos. Por outro lado, deben ofertarse outras posibilidades que complementen o disfrute e contemplación do patrimonio histórico, arqueolóxico ou etnográfico. Deste xeito, parécese imprescindible unha actuación en políticas urbanísticas, medioambientais, culturais, etc. parella ás distintas tentativas de rendabilizar turisticamente o pasado histórico.

Mención aparte merece a cuestión dos camiños a San Andrés de Teixido. Dentro deste auténtico revival das peregrinacións, o fato de camiños que conducen ó santuario constitúen un moi aproveitable recurso. Nesta dirección véñense artellando diversas iniciativas dende hai uns anos, nalgunhas das cais tiven e teño a honra de participar. Non é sen embargo o único ben aproveitable dunha zona máis ampla -todo o sector septentrional de Galicia- de enormes posibilidades.⁵⁸



Corte producido pola ampliación da pista que transcorre á carón da ermida de San Xiao do Trebo (Cariño). Poden apreciarse restos do xacemento romano.

⁵⁸ Agradezo ó Prof. Dr. Víctor Alonso Troncoso as súas valoracións e comentarios a este traballo, aínda que eu son o único responsable de todo canto criticable aquí poida atoparse. Como se comprobará, aínda que manteño basicamente o exposto na intervención oral, o título desta versión escrita non é o que figurou inicialmente no programa do congreso (“Sincretismo e reutilización de elementos constructivos en santuarios rurais do Norte de Galicia”).



Sartego antropomorfo fixo e pia, en Pico Ferreira (San Sadurniño)



Sartego antropomorfo fixo de Pico Ferreira