

Cuadernu

REVISTA INTERNACIONAL DE PATRIMONIO, MUSEOLOGÍA SOCIAL, MEMORIA Y TERRITORIO



ARTÍCULOS | HECHOS, VALORES Y PATRIMONIO CULTURAL. REFLEXIONES DESDE LA TEORÍA DE LA VALORACIÓN DE JOHN DEWEY ■ SANADURÍA, CORAZONAR Y TEJER UN PROYECTO MUSEOGRÁFICO PARTICIPATIVO Y COLABORATIVO QUE PLURALIZA LOS SENTIDOS DE PAZ EN COLOMBIA ■ APROXIMACIÓN AL USO DE LA CARTOGRAFÍA SOCIAL EN LA GESTIÓN DEL PATRIMONIO. ALGUNAS REFLEXIONES Y APLICACIONES DESDE VALÈNCIA (ESPAÑA) ■ SAN CIBRAO DO MONTE CALVO (OURENSE). RECRISTIANIZACIÓN DE UN MONTE SAGRADO EN EL SIGLO X ■ MAPEO DE RELACIONES Y AGENTES CLAVES COMO HERRAMIENTA DE DIAGNÓSTICO TERRITORIAL: PRÁCTICAS Y APRENDIZAJES EN LA REGIÓN CENTRO DE ARGENTINA ■ ANÁLISIS DE LA TÉCNICA DE FACTURA DE LOS AMARRES DE CUERO DE LAS CAMPANAS ANTIGUAS DEL CENTRO DE LA CIUDAD DE GUADALAJARA, MÉXICO ■ **NOTAS** | ENCORGADAS. REACTIVACIÓN DO REGADÍO TRADICIONAL DE PENELAS (TEO, GALIZA) ■ THE SHARED ADMINISTRATION OF LIVING HERITAGE IN PARABIAGO ITALIA ■ **VARIA** | EL PATRIMONIO DE LA GUERRA CIVIL COMO HERRAMIENTA PARA LA REAPROPIACIÓN IDENTITARIA Y LA VERTEBRACIÓN TERRITORIAL EN LA COMUNIDAD DE MADRID ■ **ENTREVISTA** | XOSÉ LLUÍS GARCÍA ARIAS: DE CAMPU, PATRIMONIU Y TRESCENDENCIA

Cuadernu

REVISTA INTERNACIONAL DE PATRIMONIO, MUSEOLOGÍA SOCIAL, MEMORIA Y TERRITORIO

Cuadernu

REVISTA INTERNACIONAL DE PATRIMONIO, MUSEOLOGÍA SOCIAL, MEMORIA Y TERRITORIO

COMITÉ EDITORIAL

DIRECCIÓN | Jesús Fernández Fernández (Universidad de Oviedo/La Ponte-Ecomuséu)

SECRETARÍA | Carmen Pérez Maestro (Universidad de Alcalá/La Ponte-Ecomuséu)

CONSEJO | Oscar Navajas Corral (Universidad de Alcalá); Laura Bécares Rodríguez (La Ponte-Ecomuséu); Llorián García Flórez (Universidad de Oviedo); Andrés Menéndez Blanco (Universidad de Oviedo); Carlos Suari Rodrigue (Universitat Rovira i Virgili); Sebastián Vargas Álvarez (Universidad del Rosario, Colombia); Llorián García Flórez (Universidad de Oviedo).

COMITÉ CIENTÍFICO

Julio Concepción Suárez (Real Instituto de Estudios Asturianos); Alejandra Korstanje (Instituto Superior de Estudios Sociales, CONICET/UNT, Argentina); Javier Fernández Conde (Universidad de Oviedo); Margarita Fernández Mier (Universidad de Oviedo); Armando Graña García (IES Arzobispo Valdés Salas); Jesús Ruiz Fernández (Universidad de Oviedo); Gabriel Moshenska (University College London); Sofía Chacaltana Cortez (Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú); Alberto Sarcina (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia).

EDITA

LA PONTE-ECOMUSÉU

www.laponte.org

Villanueva de Santu Adrianu s/n CP 33115 (Asturias, España)

Correo electrónico info@laponte.org

Tfno.: 985 761 403

DISEÑO Y MAQUETACIÓN | Amelia Celaya

Obra bajo licencia Creative Commons



3.0 ES

Más información en: <http://creativecommons.org/>

La revista *Cuadernu* está indexada en las siguientes bases de datos: Directory of Open Access Journals (DOAJ), European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIHPLUS), Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Sherpa/Romeo, Biblioteca Nacional de España, Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC), Catálogo de la Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN), Worldcat, Dulcinea, Dialnet y Latindex, entre otras.

ISSN-e: 2340-6895

ISSN: 2444-7765

D.L.: AS-04305-2014

Diciembre 2023

sumario

4 Editorial

Artículos

- 11** Hechos, valores y patrimonio cultural. Reflexiones desde la teoría de la valoración de John Dewey
- 31** Sanaduría, corazonar y tejer un proyecto museográfico participativo y colaborativo que pluraliza los sentidos de paz en Colombia
- 67** Aproximación al uso de la cartografía social en la gestión del patrimonio. Algunas reflexiones y aplicaciones desde València (España)
- 99** San Cibrao do Monte Calvo (Ourense). Recristianización de un monte sagrado en el siglo X
- 133** Mapeo de Relaciones y Agentes Claves como herramienta de diagnóstico territorial: prácticas y aprendizajes en la Región Centro de Argentina

- 165** Análisis de la técnica de factura de los amarres de cuero de las campanas antiguas del centro de la ciudad de Guadalajara, México

Notas

- 190** EnCorgadas. Reactivación do regadío tradicional de Penelas (Teo, Galiza)
- 210** The shared administration of living heritage in Parabiago, Italia

Varia

- 234** El Patrimonio de la Guerra Civil como herramienta para la reapropiación identitaria y la vertebración territorial en la Comunidad de Madrid
- 260** Entrevista a Xosé Lluís García Arias: de campu, patrimoni u y trescendencia



San Cibrao do
Monte Calvo (Ourense)
Recristianización de un
monte sagrado en el siglo X

*San Cibrao do
Monte Calvo (Orense)
Re-Christianization of a sacred
mountain in the 10th century*



Enviado 8 de agosto.
Aceptado 13 de noviembre.



ANA DURÁN PENABAD
(UNIVERSIDADE DE VIGO)
(ana.duran.penabade@gmail.com)

Resumen

Se analiza en este artículo la más que probable relación entre el Monte de San Cibrao, en la provincia de Ourense, y el pequeño oratorio de San Miguel de Celanova (Ourense), desde la perspectiva de la Arqueología del Paisaje, la Antropología y la Historia del Arte. El monte, sagrado desde tiempos prehistóricos, fue objeto de una temprana cristianización, viviendo un refuerzo de ésta en el siglo X con la fundación del monasterio de Celanova por parte de San Rosendo. Se propone también que este oratorio, además de participar de la topografía sagrada del conjunto monástico rosendiano y cubrir necesidades litúrgicas de la época, tendría también una ulterior función evangelizadora en la comunidad.

Palabras clave

San Miguel de Celanova,
monte de San Cibrao,
monasterio de Celanova,
fenómeno lumínico,
equinoccio, sincretismo,
cristianización.



Keywords

San Miguel de Celanova,
mount of San Cibrao,
monastery of Celanova,
light phenomenon,
equinox, syncretism,
Christianization.

Abstract

This article analyzes the more than probable relationship between the Monte de San Cibrao, in the province of Ourense, and the small oratory of San Miguel de Celanova (Ourense), from the perspective of Landscape Archaeology, Anthropology and History of Art. The mountain, sacred since prehistoric times, was the object of early Christianization, experiencing a reinforcement of this in the 10th century with the founding of the Celanova monastery by San Rosendo. It is also proposed that this oratory, in addition to participating in the sacred topography of the Rosendian monastic complex and covering the liturgical needs of the time, would also have a further evangelizing function in the community.

Introducción

Dos veces al año, durante los equinoccios, en el oratorio de San Miguel, en el monasterio de San Salvador de Celanova (Ourense), ocurre un fenómeno singular. La luz del amanecer, que aparece desde el monte de San Cibrao, a unos 8 kilómetros de distancia, se cuela a través de dos pequeñas ventanas del cimborrio de esta pequeña capilla para ser vista en el exterior de la pared oeste durante unos breves minutos, haciendo un efecto óptico deslumbrador, en el que el sol parece salir de un orificio (FIGURA 1).

Este sofisticado efecto, descubierto por el investigador y vecino del lugar, Benito Reza (Puente, 2021), en ningún caso puede ser casual y seguramente fue ideado por el promotor de este templo, San Rosendo, y diseñado por los arquitectos que lo construyeron en el siglo X de nuestra era. A partir de su observación en el trabajo de campo, muchas son las preguntas sin respuestas que merecen una investigación, y las principales serían el porqué y el para qué fue concebido. En esta contribución profundizaré sobre una hipótesis, y que tiene mucho que ver con el nuevo impulso que tuvo la cristianización de la población del norte de la Península Ibérica en el siglo X. En este sentido, planteo la posibilidad de que este efecto lumínico fuese un elemento performativo de gran impacto en la liturgia de la época, pero que también tuviese una función ulterior, cristianizadora, dirigida a la comunidad¹.

Este tipo de efecto visual, y los juegos de luz natural y arquitectura, no eran infrecuentes en la arquitectura religiosa de la época en la que este pequeño edificio fue construido y tenían probablemente funciones en el contexto de la liturgia cristiana –en este caso, la hispana, la vigente en el siglo X–, que todavía están en estudio². Sin embargo, y a pesar de la enorme espectacularidad y fascinación que el efecto lu-

¹ El contenido de esta hipótesis fue planteada y expuesta en mi comunicación *Luz y liturgia en San Miguel de Celanova (Ourense)* en el XIV Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Ad Loca Sancta: lugares, espacios y presencias, el 13 de mayo de 2023, que se realizó en Santiago de Compostela (en prensa).

² En la Historia del Arte hay cada vez más estudios sobre iluminación natural de los templos medievales y su relación con la liturgia en los oficios con finalidades performativas, destinadas a causar sensaciones en la personas y que conectaban con la religiosidad de éstas. Estos estudios enlazan con la Historia de las sensaciones y en tiempos recientes se ha acuñado un término, hierotopía, para describir el conjunto de elementos que se combinan para crear un espacio sagrado –arquitectura, liturgia, luz e

imágenes— para organizarlo y conectar lo sagrado y lo mundano. En España, J. Puente dedicó su tesis de doctorado —*La iluminación natural del espacio eclesial en los reinos hispánicos de la Alta a la Plena Edad Media* al estudio de estos efectos en relación con la liturgia. También puede consultarse *Natural Light in Medieval Churches*, de V. Ivanovici e A. I. Sullivan (eds.), sobre el mismo tema.

mínico debió tener en la fácilmente impresionable mentalidad medieval durante la representación de los oficios litúrgicos, la enorme carga simbólica de otros elementos relacionados con este evento no debe ser obviada en las hipótesis que tratan de explicar el motivo y la función del mismo. En particular, la existencia de una gran peña —conocida popularmente como *O Pedrón* y que probablemente era un espacio sagrado precristiano (García y Seoane, 2011)— delante del oratorio de San Miguel, que se interpone al mismo en la llegada de los rayos solares; y la dirección de donde proviene la luz, el Monte de San Cibrao, a unos ocho kilómetros de distancia en línea recta, dirección este, y que contiene elementos que denotan su más que probable condición de monte sagrado. Ambos elementos sugieren una sacralidad prerromana que el oratorio, dentro de una concepción cristiana y litúrgicamente ortodoxa, habría colaborado a cristianizar.

Sobre el probable carácter sagrado —desde tiempos remotos— del Monte de San Cibrao trata este artículo, y sobre su posible relación con el pequeño templo de Celanova, en particular con el curioso fenómeno equinoccial que fue cuidadosamente calculado y planificado en el siglo X por San Rosendo y sus colaboradores, en un contexto de sincretismo y cristianización.

Metodología

En este artículo se siguieron las pautas de la metodología ya usadas por C. Parceró, F. Criado y M. Santos Estévez en trabajos similares (Parceró, Criado y Santos, 1998) desde una perspectiva de la Arqueología del Paisaje para otros lugares sagrados con patrones semejantes al Monte de San Cibrao, como son A Ferradura —en el ayuntamiento de Amoeiro, en la provincia de Ourense—, Fentáns —en el ayuntamiento de Cerdedo-Cotobade, en la provincia de Pontevedra—, Monte Tetón —entre los municipios de Tui, Gondomar y y Tomiño, en el sur de la provincia de Pontevedra— o Santiaguíño de Antas —Mos, provincia de Pontevedra—.



FIGURA 1: Fenómeno solar en los equinoccios, en el templo de San Miguel de Celanova.
AUTORA: Ana Durán Penabad.

La Arqueología del Paisaje se centra en analizar, a través de la cultura material, la dimensión espacial de los grupos humanos y cómo estos fueron relacionando el espacio geográfico a lo largo del tiempo, apropiándose de él, transformándolo con su trabajo y dotándolo de diferentes significados culturales.

A partir de lo que los autores denominan *análisis estructural del paisaje* (Santos, Parceró y Criado, 1997), se identifican los distintos elementos y relaciones formales de un posible espacio sagrado y se les da una datación histórica, para después elaborar una reconstrucción

³Existe una abundante bibliografía sobre San Rosendo que incluye artículos, monografías e incluso convenciones. No obstante, la figura de San Rosendo fue objeto de estudio desde épocas tempranas. Se inició en el siglo XII cuando el monje Ordoño de Celanova escribió *Vida y Milagros de San Rosendo* (o *Vita Rudesindi*), en la que hace una biografía con motivo de su santificación. Ya en época barroca, fray Benito de la Cueva escribió *Celanova Ilustrada y Anales de San Rosendo* (1620), y Fray Pedro de Miranda *El bautista español y predicador verdadero San Rosendo obispo y abad...y apología de la predicación... contra algunas nevas corruptelas* (1665). Debido a su gran extensión, no reproduciremos aquí toda la producción científica que existe sobre San Rosendo, pero citamos a M. Carriedo Tejedo, que confeccionó una relación de la bibliografía más importante en Carriedo Tejedo, M. (2018). La «Biblioteca» de San Rosendo [1665-2015]: Relación de autores. *Rudesindus: miscelánea de arte e cultura*, (11), 41-88.

diacrónica que los relaciona dentro de un código de lectura de carácter simbólico-religioso. Las secuencias lógicas dentro de esta metodología son la *descripción*, la *deconstrucción* y el *análisis formal*. A un inicial estado de descripción, donde se hace una analítica del espacio físico y de la cultura material existente, le seguiría una deconstrucción de ésta, donde se extraen los distintos niveles de la realidad para descubrir su morfología y configuración interna. Por último, en el análisis formal se observan las formas materiales concretas, tanto las naturales —paisaje— como las artificiales —restos de cultura material, edificaciones...— sin introducir un sentido extraño a ellos, y se les da una secuencia histórica y una hipotética evolución cultural.

En el presente estudio, esta metodología se combinó con la de otras disciplinas como la Antropología y la Historia del Arte de forma que se convirtiese en un verdadero análisis interdisciplinar.

En el caso de la Antropología Social y Cultural, fue útil para describir la sacralidad desde la etnografía y la cultura popular —descripción del sentimiento popular sobre este lugar, los ritos que allí se celebran y sobre la advocación del santo que le da nombre—, que denota una continuidad desde tiempos remotos hasta nuestros días del lugar como un espacio sagrado.

En el caso de la Historia del Arte, se analizó la simbología presente en el oratorio y la posible relación con fenómenos sincréticos dentro de un contexto de larga duración en la evolución de creencias, y que bien podrían relacionar la conexión entre el Monte de San Cibrao y el oratorio de San Miguel en un contexto de cristianización.

Antecedentes. Contexto histórico-cultural

El oratorio de San Miguel es un pequeño templo perteneciente al conjunto monástico de San Salvador de Celanova (Ourense). El promotor de la fundación del monasterio fue San Rosendo (907-977), noble gallego emparentado con la realeza. Fue obispo de Mondoñedo —en la actual provincia de Lugo— y de Iria Flavia —en A Coruña—, pero también

político y administrador de Galicia, con una extraordinaria presencia en la corte del Reino de Galicia del momento³.

Este pequeño templo –adscrito al estilo llamado *mozárabe*, *arquitectura de repoblación*, o *arquitectura fusión*⁴– fue objeto de estudio de numerosos investigadores e investigadoras a lo largo de las últimas décadas⁵. Conserva su fábrica original y lo único que ha cambiado desde el siglo X es el entorno: en su origen estaba inserto en un complejo monástico altomedieval; hoy día es un pequeño apéndice al lado del inmenso edificio barroco del siglo XVII que lo envuelve⁶, muy diferente al plan original.

Éste había sido fundado en el lugar de Villare, propiedad de Froila y Sarracina –hermano y cuñada de San Rosendo, respectivamente–

⁴La denominación de “mozárabe” para describir el tipo de arquitectura religiosa propia de los reinos cristianos entre los siglos IX al XI fue acuñada a a partir de los estudios de Eloy Díaz-Jiménez, Francisco Javier Simonet y sobre todo debido a M. Gómez Moreno en 1919, con la publicación de su obra *Iglesias mozárabes: arte españoles de los siglos IX al XI*. Tuvo tanto éxito que aún se utiliza en la historiografía del arte. No obstante, el término ha sido cuestionado en fechas más recientes, especialmente en los trabajos de I. Bango Torviso y J. Camón Aznar (Martínez, 2011). También se utilizan otras denominaciones, como “arte de repoblación” o “arquitectura fusión”. El primero haría hincapié en que en algunas de estas construcciones no intervendrían únicamente comunidades venidas de Al-Andalus,

y el segundo, propuesta por Martínez Tejera (Martínez, 2011).

⁵Entre otros autores y autoras, citamos a M. Gómez Moreno [Gómez Moreno, M. (1919). *Iglesias mozárabes: arte español de los siglos IX a XI*, vol. 1. Madrid: Centro de Estudios Históricos]; a M. Núñez [Núñez, M. (1978). *Arquitectura prerrománica*. Madrid. Colexio de Arquitectos de Galicia. Versión galega de X. R. Fandiño Veiga]; a M. Guardia [Guardia, M. (2007). El oratorio de San Miguel de Celanova: arquitectura y liturgia, en Singul, F. (dir.): *Rudesindus: el legado del santo*, 130-145 e Guardia, M. (2009). O oratorio de San Miguel de Celanova: arquitectura e funcións en *Rudesindus: San Rosendo, o seu tempo e o seu legado*, 271-278]; a F. Singul [Singul, F. (2007). Simbología del espacio: San Miguel de Celanova y su entorno, en Singul, F. (dir.):

Rudesindus: el legado del santo, 146-155]; a M. D. Barral [Barral Rivadulla, M. D. (2009). Diálogos artísticos en el siglo X. La imagen arquitectónica de San Miguel de Celanova. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, (56), 93-111] e a R. Vázquez Rozas [Vázquez Rozas, R. (2008). Análisis constructivo de S. Miguel de Celanova: identificación de dos maestros de obras, *Minus*, (16), 293-306].

⁶La actual iglesia de San Salvador de Celanova, de estilo barroco, se construyó sobre la iglesia románica que había sustituido, a su vez, al templo altomedieval. Es, por lo tanto, el tercer templo dedicado a San Salvador en el mismo lugar. Las obras se llevaron a cabo, tras el levantamiento de la fachada en 1653, entre los años 1661 y 1687 siguiendo los planos de Melchor de Velasco Agüero (González, 2019).

⁷La fundación ha sido estudiada con detalle por J. M. Andrade Cernadas [Andrade Cernadas, J. M. (1995) *O Tombo de Celanova: estudio introductorio, edición e índices* (ss. IX-XII). Santiago de Compostela] y por E. Sáez y C. Sáez [Sáez Sánchez, E. y Sáez, C. (1996). *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230)*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones. En el año 936, Rosendo Gutiérrez, obispo de Dumio (el nombre de San Rosendo en aquella época), tras llevar a cabo varias fundaciones de monasterios, decide crear el suyo propio. Hay documentos escritos del lugar de Villare, el lugar de la fundación, desde el siglo IX, cuando era propiedad de un noble llamado Vítiza. Éste perdió la propiedad en favor de la familia de San Rosendo por un conflicto con el monarca Alfonso III, que como represalia le arrebató las tierras y se las dió a Hermenegildo, el abuelo del santo. Con los años, la propiedad pasó a Froila, su hermano, quien se la donó en 936. Durante seis años, el monasterio estuvo en construcción y adquisición de bienes, hasta su consagración en el año 942 (Sánchez, 2010).

en el año 942⁷. La elección del emplazamiento de este monasterio no es casual y fue cuidadosamente planificada, conjugándose elementos patrimoniales, espirituales y políticos. Era un lugar agrícola y rico –poseía viñedos, frutales, praderas y tierras de labradío–, pero también tenía ventajas estratégicas sobre los fértiles valles del Arnoia y del Sarga (Sánchez, 2010). También pareció ser determinante la articulación del territorio, y posiblemente era uno de los lugares más densamente poblados en la época. Además, era un lugar cercano a Castromao, el *oppidum* de los Coelerni y por lo tanto un lugar importante y de carácter simbólico, posiblemente el continuador poblacional de la antigua ciudadela (Sánchez, 2010). Tampoco era desdeñable la importancia estratégica del lugar elegido para la fundación del monasterio, ya que en sus proximidades confluían dos vías romanas, una que unía *Aquis Querquennis* con *Lucus Augusta*, y otra que se dirigía a *Aquis Flaviae*, en Chaves (Sánchez, 2010).

A estos elementos habría que añadirle una importancia espiritual. A pesar de que el año de la fundación del monasterio se sitúa en el año 942, la construcción del oratorio, en opinión de M. Guardia, pudo haber tenido lugar varios años después, sobre los años 60 del siglo X (Guardia, 2007). Del complejo monástico original, en el siglo XII el monje Ordoño de Celanova relata que contaba con una iglesia principal dedicada a San Salvador –donde hoy se encuentra un templo barroco–, otras pequeñas iglesias –dedicadas a San Juan y San Pedro– y el pequeño oratorio dedicado a san Miguel, situado delante de un gran peñasco conocido popularmente como *O Pedrón*. Es destacable señalar, a efectos de lo que aquí se expondrá posteriormente, que en el lugar donde se fundó el monasterio había originalmente una iglesia dedicada a San Martín (Sánchez, 2010; García y Seoane, 2011; García, 2015). No se sabe dónde estaban situadas las desaparecidas iglesias de San Pedro y San Juan, ni de su tamaño, estructura o función. Tampoco disponemos de datos arqueológicos que nos ayuden a resolver estas incógnitas. Sólo tenemos la denominación “iglesias” y a falta de más información, las posibilidades están abiertas: podrían ser

parte de un cenobio monástico benedictino, como sugiere M. Núñez, o bien podrían ser simples altares dedicados a santos y no iglesias propiamente dichas (Guardia, 2007).

La función del oratorio parece ser escatológica y su tipología sería semejante al *martirium* de tipo carolingio, un pequeño santuario dentro un circuito monástico, muy parecido a otros que había en la Marca Hispánica de la época, bajo la influencia de Cluny (Guardia, 2007).

También por influencia de este monasterio, sus celebraciones litúrgicas habrían de haber sido especialmente solemnes, y sus monjes aparecerían desde temprano como oradores especializados en las oraciones y celebraciones relacionadas con la muerte (Andrade, 1996).

La advocación a San Miguel, por su parte, parece haber sido de particular devoción por San Rosendo y su familia, dentro del contexto del siglo X en el que fue muy promovido por la nobleza en un ambiente de sacralización de la guerra (Miranda, 2011).

Respecto a la devoción familiar, ésta parece indudable. Por un lado, se señala que el más devoto pudo haber sido Froila, el hermano de San Rosendo, como sugiere M. Núñez (Núñez, 1978), pero también su madre, Ilduara (Guardia, 2007). Esta devoción debió quedar en la tradición del monasterio, cuando el monje Ordoño, dos siglos después recogió en su biografía de San Rosendo que el nacimiento del santo había sido anunciado en sueños por el propio San Miguel a su progenitora. Se produce aquí un evidente paralelismo con la vida de Cristo: a la madre del santo se le aparece un Arcángel para anunciarle la venida de su hijo, lo mismo que relata la Biblia sobre la Anunciación de Cristo a través del Arcángel San Gabriel. Sólo que en el caso de San Rosendo, hay un importante detalle que destacar: es el Arcángel Miguel, y no Gabriel, el encargado de hacer el anuncio (Díaz, Gómez y Pintos, 1990).

Sobre el segundo aspecto, no hay que olvidar que San Rosendo y su familia pertenecían a la nobleza más selecta del momento. Es en esta época, el siglo X, cuando se refuerza la figura de San Miguel como el guardián de la cristiandad ante el Islam. Es el estamen-

to nobiliario quien impulsa su difusión (Guardia 2007), aunque la devoción por este santo ya existía en la época visigoda, sobre todo a partir del éxito de los *Comentarios del Beato de Liébana sobre el Libro del Apocalipsis* (Castiñeiras, 2022), y a partir de la invasión árabe en el año 711.

No obstante, la dirección de su planta, alineada con el Pedrón y con la luz equinoccial del Monte de San Cibrao, indican una posible conexión de estos elementos que pudiesen ser ya tenidos en cuenta en cultos prerromanos, y dentro del plan litúrgico y ortodoxo de la fe cristiana tuviesen su influencia en la concepción y construcción del edificio con una función adicionalmente cristinianizadora (FIGURA 2).

San Cibrao de Monte Calvo. Análisis estructural de un monte sagrado

Descripción

El monte de San Cibrao do Monte Calvo se encuentra a 914 metros sobre el nivel del mar. Pertenece a una línea de montes entre los ríos Arnoia y Limia, cercanos a los mil metros.

Está situado en un “círculo de montañas” (Reza, 2015) visual desde el valle de Celanova y Vilanova de los Infantes, en el que los montes debieron tener un gran significado simbólico en la génesis de su territorio –en el que el monasterio fundado por San Rosendo tuvo un papel fundamental–, junto el Monte da Neve, Monte de San Marcos, los altos de Castromao y Forriolo. La importancia de San Cibrao, no obstante, debió ser primordial en la configuración del paisaje, primeramente prehistórico, después protohistórico y posteriormente ya medieval.

En la actualidad, en el siglo XXI, el monte de San Cibrao hace de lugar de *frontera* de cuatro ayuntamientos ourensanos –A Bola, A Merca, Rairiz da Veiga y Allariz–, y al mismo tiempo, de cinco parroquias –Santo André de Guillamil, San Miguel de Berredo,



FIGURA 2: Pedrón de Celanova, frente al oratorio de San Miguel de Celanova. Autora: Ana Durán Penabad.

Santiago de Pardavedra, Santa María de Corvillón y San Xoán de Seoane— y tres arciprestazgos —Celanova, Allariz y Rairiz de Veiga— (FIGURA 3).

Este dato, en apariencia irrelevante, o simplemente curioso para alguien que no conozca la fuerte vinculación de la población con el territorio en el Noroeste, no debe pasarse por alto. En el mundo espiritual y cultural de Galicia, la célula social básica ha sido por tradición la parroquia⁸ desde tiempos muy antiguos. Sus límites están marcados por las comunidades y tienen sus pautas sociales y culturales. A menudo, un lugar con fuertes elementos simbólicos hace de “inicio”

⁸En el siglo XIX se introdujo en el Estado español la figura administrativa del ayuntamiento, totalmente novedosa en el panorama jurídico de la época. En Galicia, la constitución de ayuntamientos se resolvió con la agrupación de varias parroquias, que eran la agrupación social básica, que incluía también funciones administrativas, simbólicas e identitarias. Los arciprestazgos también son agrupaciones de parroquias dentro de una unidad más amplia llamada diócesis. Por lo tanto, la parroquia, de origen muy antiguo, siguió siendo la base sobre la que se asentaron el Estado y la Iglesia en sus funciones administrativas y pastorales en la época contemporánea hasta nuestros días. A menudo, sobre todo en el rural gallego, la identidad recae todavía en la parroquia y no en el ayuntamiento. En el caso de límites que implican varias unidades administrativas al mismo tiempo (parroquias, ayuntamientos, obispados, arciprestazgos, términos judiciales) subyace la división simbólica y cultural de la parroquia en el imaginario gallego.

de varias parroquias, originando sus límites, como es el caso de San Cibrao⁹.

En el mapa, el lugar de confluencia de estas fronteras se sitúa en una pequeña capilla dedicada a San Cibrao, quien le da nombre. Oficialmente y en los mapas, la capilla pertenece a la parroquia de Pardavedra, pero realmente hace de delimitador entre parroquias.

A un costado de esta capilla hay dos tumbas, supuestamente altomedievales, donde una inscripción asegura que son dos ermitaños del siglo VII, posiblemente los fundadores del edificio¹⁰.

En lo alto del monte, donde se ubica una pequeña planicie, se encuentran tres monumentos megalíticos, llamadas *Mámoas dos Chaos*, en la parroquia de Santo André de Guillamil, dentro ya del término municipal de Rairiz de Veiga. Próximas a éstas, hay una gran piedrafita, posiblemente un gran menhir.

El monte, de gran poder visual sobre la zona, también es visto de forma notable a muchos kilómetros a la redonda. En sus alrededores hay también gran cantidad de elementos que guardan relación con él de alguna u otra forma: por ejemplo, la capilla de Santa Baia de Berredo, a unos kilómetros del oratorio, también está alienada estrictamente con el Monte de San Cibrao¹¹ (FIGURA 4), y en Santiago

⁹ Este monte es un elemento *central*, al que rodean cinco parroquias de forma radial. Lisón Tolosana habla de la parroquialidad gallega a tres niveles: real, ideal y simbólico (Lisón, 2004). Es por lo tanto, un elemento simbólico muy vinculado a las comunidades, con fronteras ideales muy delimitadas en el imaginario colectivo y con fuertes connotaciones sociales.

No obstante, a menudo las parroquias comparten lugares interfronterizos que en muchas

ocasiones corresponden a hitos –petroglifos, peñas, menhires, mámoas, cruces... (Parcero, Criado & Santos, 1998)–. Éstos pueden ser sitios sagrados cristianizados, pero con un probable culto prerromano, como sería el caso del Monte de San Cibrao. Otros ejemplos relacionados con montes sacralizados y que también constituyen lugares centrales entre parroquias serían el monte Castrove e o monte Aloia (que dividen varias parroquias en la

provincia de Pontevedra, y en los cuales hay capillas), o el Monte Faro, entre las provincias de Lugo y Pontevedra, donde está la Ermida da Señora do Faro.

¹⁰ La tradición dice, según el antropólogo Rafael Quintía, que en el pequeño cementerio al lado de la capilla de San Cibrao yacen sus fundadores, y que en la losa que los acompaña se especifica que son del siglo VII. Uno de ellos se llama Cibrao, como el santo patrón de la capilla (Quintía, 2017).



FIGURA 3: Mapa del monte de San Cibrao do Monte Calvo, y división parroquial. Mapa de elaboración propia. Fuente: <https://mapas.xunta.gal/es/visualizador-de-mapas>



FIGURA 4: Alineación entre el oratorio de San Miguel (a la izquierda) y el Monte de San Cibrao (a la derecha) en el mapa. La línea imaginaria que une ambos puntos pasa por encima de Casal do Río, donde se encuentra la capilla de Santa Baia de Berredo, y la iglesia parroquial de Mourillós. Mapa de elaboración propia. Fuente: <https://mapas.xunta.gal/es/visualizador-de-mapas>

¹¹ En la línea imaginaria que va desde el monte de San Cibrao al oratorio de San Miguel de Celanova, ésta “atraviesa” la iglesia de Santa Baia de Berredo, es decir, queda en la misma alineación de estos dos elementos (ver FIGURA 4). J. Ponte explica que el oratorio de Celanova es “*rígidamente equinoccial, no sólo por su disposición, sino por la disposición de sus vanos*” (Ponte, 2021: 294). Observa también que las capillas de San Pedro de Mourillós (a 0,9 km de distancia), la de Santa Baia de Berredo (a 3,48 km) y la ermita de San Cibrao, en la cumbre del monte, están alineados entre sí (Ponte, 2021). Sobre la ermita de Santa Baia en particular, también debe apuntarse que se conserva en su interior una placa –de función desconocida– con relieve de arquitos geminados de herradura, cuya forma estilística remite al siglo X, la misma época que el oratorio de San Miguel (Sánchez, de la Torre & Fernández, 2018).

de Pardavedra se custodia la imagen del santo que da nombre al monte, que es subido todos los años en procesión acompañado de los miembros de la parroquia para la celebración de su romería, a finales del mes de agosto, en una solemne procesión.

Los municipios que confluyen en el monte de San Cibrao poseen petroglifos próximos a la “entrada” de San Cibrao, entre los que destacan el Petroglifo do Corvo, en el municipio de Rairiz de Veiga, y otros próximos a la cumbre, descubiertos por X. Moure en 2017¹².

También, en los alrededores del monte, hubo un número considerable de castros que tenían visibilidad directa con el monte, entre los que destaca el ya mencionado Castromao, a apenas dos kilómetros de Celanova, del que se cree que el afloramiento rocoso que está delante de la capilla de San Miguel –conocido como o Pedrón– formaba parte de una zona de santuario de dicho castro (García y Seoane, 2011), que era visible desde éste y con el que tiene alineaciones arqueoastronómicas.

Esta roca, considerablemente antropizada¹³, también está alineado a su vez con el Monte de San Cibrao, por lo que se sugiere que pudo haber tenido alguna ritualidad en los solsticios y/o equinoccios, y cristianizado en épocas de la fundación del monasterio con la construcción del oratorio. Éste respeta la axialidad de la roca, que tiene una cierta forma triangular (García, 2011) y se antepone al oratorio en la dirección al sol del amanecer, y tanto su orientación como su forma podrían indicar la existencia de un culto precristiano. Esta axialidad lumínica es aprovechada y se saca partido con otra finalidad, la cristiana. Con independencia de su más que probable pasado protohistórico, el Pedrón se ve inserto en una sucesión de configuraciones simbólicas (García, 2011) a lo largo del tiempo.

M. V. García Quintela se refiere a él como un probable santuario (“altar”) precristiano del *oppidum* de Castromao (García, 2015). El atardecer del solsticio de verano coincide sobre Castromao visto desde el Pedrón, pero hoy en día no visible debido a la monumentalidad de la iglesia barroca que lo envuelve. No obstante, en palabras de García Quintela,

¹² Moure, X. Petroglifos de Galicia (provincia de Ourense). <https://onosopatrimonio.blogspot.com/2011/07/petroglifos-de-galiza-ii.html>. Recuperado el 07/11/2023.

¹³ Tiene varias cavidades de origen antrópico y unos escalones. En su día también tuvo un altar y columnas.

es relevante que ésta mantuvo sus estructuras al sur de la línea solsticial que unía la roca con el castro (García, 2015). También señala la anteriormente mencionada alineación este-oeste existente con San Cibrao en las fechas equinocciales, que conecta el Pedrón con el monte, y que mantiene el oratorio de San Miguel y que sugiere una reutilización un eje equinoccional preexistente (García, 2015; Puente, 2021).

Deconstrucción y análisis formal

Desde la Prehistoria hasta nuestros días, el monte de San Cibrao parece haber sido considerado como lugar sagrado. Durante siglos se le han ido acumulando elementos rituales y simbólicos: se empezó con el levantamiento de las mámoas prehistóricas, con las que el paisaje empezó a ser antropizado. Siguió probablemente con petroglifos, para continuar con su cristianización mediante el levantamiento de una capilla y el asentamiento de un pequeño cementerio cristiano.

Las *mámoas*¹⁴ de este lugar fueron estudiadas en detalle por F. López Cuevillas (López, 1925). Se encuentran, como ya se indicó, en el actual ayuntamiento de Rairiz de Veiga, en la parroquia de Guillamil, y López Cuevillas las vincula con las de la zona de Antela, donde se encontraron abundantes hallazgos arqueológicos –puntas de flecha, machados de piedra y cerámica–.

La más próxima se encuentra a sólo 40 metros de la capilla, muy deteriorada y de la que no pudieron establecerse ni su diámetro ni encontrar material arqueológico destacable. La segunda, está a unos 200 metros al suroeste de la anterior, y se estableció en 22 metros su diámetro y en 2 su altura, con forma circular y tronco cónica, con un agujero de violación que dejaba al descubierto cuatro piedras verticales o “chantas” –grandes piedras clavadas en la tierra–. La tercera se encuentra a unos 400 metros de la capilla en dirección sureste, también de forma circular y tronco cónica, de 25 metros y 2,60 de altura, formada por nueve “chantas”, ligeramente inclinadas hacia dentro a forma de pirámide. En esta ocasión se encontraron restos de una vasija (López, 1925).

¹⁴ Las *mámoas*, que tienen diversas denominaciones a través del territorio gallego, también conocidas como medoñas, medorras, medas..., son estructuras que contienen tierra y/o piedras y que cobijan enterramientos prehistóricos. A menudo contienen una cámara megalítica pétreo, con corredor o no. Deben su nombre a que sobresalen del suelo con forma circular, con forma de una gran mama. Normalmente, llevan asociadas leyendas e historias que forman parte del patrimonio inmaterial de la comunidad (López, 1959).

¹⁵ López Cuevillas explica este hecho a que en las zonas bajas las tierras fueron más trabajadas en la agricultura, y atendiendo a posibilidades materiales, no tanto simbólicas (López, 1959: 32-34).

¹⁶ En la parroquia de Guíllamil, en el término municipal de Rairiz de Veiga (Ourense).

¹⁷ En el lugar de Vilar, en la parroquia de Pardavedra, término municipal de A Bola (Ourense), consistente en un círculo con una covaña. Fuente: Blog “Os petróglifos de Galicia”, de Xabier Moure.

Los dos dólmenes en el interior de estas mámoas corresponden a la tipología más básica del Noroeste –de cámara circular o poligonal–, y se encontraban en un estado muy alterado de su forma original cuando López Cuevillas llevó a cabo su descripción. No se menciona en su artículo una cronología, pero recuerda que las mámoas en Galicia pertenecen al Neolítico y que son monumentos funerarios colectivos (López, 1959). También indica que se suelen encontrar en lugares no aprovechados por la agricultura, o en lugares llanos de montañas y sierras, siendo muy extraño encontrarlas en lugares bajos o recogidos¹⁵, o en las laderas de los montes. Consideraba que la cercanía de la materia prima era determinante para la ubicación de estas estructuras.

Actualmente, se admite la importancia de la cercanía de canteras y tipos de suelo en su construcción, pero también se destaca la visibilidad de las mámoas –vistas desde ellas, pero también la posibilidad de ser vistas– como elementos determinantes, con muy probables connotaciones simbólicas (Criado, 1989).

El fenómeno megalítico en el Noroeste de la Península Ibérica data de hasta cuatro milenios a.n.e. (Fábregas, 1988), y con independencia de las características de las mámoas del Monte de San Cibrao, las mámoas eran hitos que indicaban lugares importantes y sagrados para la comunidad. Queda claro que supuso un inicio en la definitiva antropización de este paisaje, una referencia visible permanente y comunitaria, un lugar solemne y sagrado desde tiempos remotos.

Tampoco faltan petroglifos en el monte de San Cibrao y en los alrededores. No tienen la espectacularidad de otras locaciones en Galicia, pero su existencia es el indicador de una continuidad sagrada en tiempos posteriores, y que al igual que el megalitismo, indican unha apropiación simbólica del paisaje.

Los petroglifos cercanos al monte de San Cibrao son simples. Hay algunos cerca de la cumbre de San Cibrao –descubiertos por X. Moure en 2017– y otros en las proximidades –petroglifo de O Corvo–¹⁶, o en las “entradas” del monte¹⁷, consistentes en *covañas* (o cazoletas), moti-



FIGURA 5: Capilla de San Cibrao do Monte Calvo.
AUTORA: Ana Durán Penabad.

vos sin una cronología determinada, pero que es considerada de larga duración, al menos desde el Neolítico hasta la Edad Media.

El lenguaje de los petroglifos gallegos está perdido para nosotros, pero sí parece evidente que, más allá del mensaje y el significado que posean, éstos constituyen hitos espaciales que construyen un tipo específico de paisaje (Santos, 2008); en este caso, y muy posiblemente, la entrada, límite y centralidad de un espacio sagrado.

Volviendo a la capilla, en su interior, a su vez, hay dos extrañas piedras, a ambos lados del altar, con forma de ara. También hay testimonios de una antigua ara entre las piedras de la capilla, hoy ilocalizable (Quintía, 2017), que servía para curaciones. A falta de documentación, examen más pormenorizado de las piedras del altar, o de una prospección arqueológica, tomamos con reserva la existencia de dichas aras, que de ser cierta, sería un indicio del uso del monte como un espacio sagrado en época romana, posiblemente heredado de las comunidades indígenas de la Edad del Hierro (FIGURA 5).

¹⁸ En la parroquia de Santiago de Vereia, cerca de la zona de Celanova, se encontró un ara romana dedicada a Júpiter (Nieto, 2002). Aunque descontextualizada, parece indicar que también existió el culto a Júpiter en esta zona. En el artículo se destaca la abundancia de aras romanas dedicadas a esta misma divinidad en esta parte de la provincia de Ourense. También debe citarse un ara romana dedicada a la misma divinidad hallada en San Munio de Veiga, en la propia comarca de Celanova (Nieto, 2002).

Enlazando esto con la época protohistórica, traemos aquí la idea de que los antiguos galaicos creían en una divinidad de las montañas, un dios guerrero –que entraría en la 2ª función en la clasificación clásica dumeziliana– que en época romana era identificada con Júpiter o Marte (Penas, 1986), asociado al dios indígena Cosus, semejante al Thor germánico, Ares griego o el Marte romano, “protector incansable del mundo humano contra los demonios de los lugares selváticos, de los bosques o de las montañas. Este dios estaría asociada a una montaña sagrada, y en época romana, con la llegada de milicias romanas que protegían las explotaciones auríferas, se asimilaría con Júpiter¹⁸, en consonancia con el culto imperial” (Penas, 1986: 138).

El origen de la capilla de San Cibrao es considerado como altomedieval, debido a tres circunstancias fundamentales: por una ventana bífora geminada, muy deteriorada, que podría ser el único resto de la capilla medieval; y dos tumbas de personas que una inscripción asegura que son dos ermitaños del siglo VII, fundadores de la capilla. La propia advocación, de las más antiguas en el mapa eclesiástico de Galicia, también lo sugiere, por lo que se puede llegar a la conclusión de que el monte, posiblemente sagrado para la población indígena, y posteriormente pasado por el tamiz de la religión romana imperial, intentó ser cristianizado desde tiempos remotos. Aunque no disponemos, insistimos, de datos documentales ni arqueológicos que nos arrojen luz sobre la datación histórica de la capilla, tenemos estos indicios de que se intentó cristianizar antes de la llegada de San Rosendo, y que por lo tanto, la capilla original pudiese ser más antigua que el oratorio de San Miguel, del que sí tenemos datos fehacientes de su fundación en el siglo X.

Sobre la ventana reutilizada en un costado de la capilla (FIGURA 6), Sánchez Pardo la define como pieza que pertenece a la parte superior de una ventana geminada, labrada en un bloque en el que se abren dos luces con formas de arco de herradura (Sánchez y de la Torre, 2021). Guarda mucho parecido con otras prerrománicas conservadas, especialmente unas de Ambía, en Baños de Molgas, municipio no muy

lejano ni de Celanova ni del monte de San Cibrao: las ventanas de la capilla de Santa Eufemia de Ambía¹⁹ —parroquia de Santo Estevo— y en particular con la que se conserva en la capilla de San Antón y Santa Rita, en un lugar llamado A Siotá. En este último caso, el parecido con la ventana bífora de San Cibrao es muy notable²⁰, y también su posición: ambas están en una de las paredes exteriores del templo, conservadas después de reconstrucciones. En todo caso, y viendo su estilo, es muy evidente que se trata de una ventana altomedieval, muy probable del siglo X (Sánchez y de la Torre, 2021); no obstante, a causa de las sucesivas reconstrucciones del templo, lamentablemente no podemos ir más allá y aventurar una datación sin un debido estudio arqueológico, tanto de los elementos de los muros del templo, como de sus alrededores.

Por otro lado, está la propia advocación de San Cibrao. Su culto tuvo gran difusión en la Península Ibérica en el siglo V (Sánchez, 2012). Este es muy anterior al auge de las advocaciones a San Martín —a partir del siglo VI, con la evangelización de san Martín de Dumio— y de San Miguel —promovido inicialmente por los visigodos en el siglo VIII y reforzado en el siglo X—, mencionados por la documentación medieval sobre la fundación del monasterio de Celanova.



FIGURA 6: Ventana geminada de la capilla de San Cibrao.
AUTORA: Ana Durán Penabad.

¹⁹ Declarada monumento histórico artístico en 1931 y como bien de interés cultural (BIC). Sobre este edificio, la historiografía del arte concuerda en su datación moderna con una cabecera altomedieval, a la que se cuestiona su estilo —entre el estilo suevo-visigodo y el mozárabe (Sánchez; Blanco & Sanjurjo, 2017)—. Conserva el altar central, y lo sustenta un ara romana reutilizada, antiguamente dedicada a las ninfas. En edificaciones del

entorno se encuentran elementos reutilizados provenientes de esta capilla, que indican que había una triple advocación: San Salvador, Santa María y Santa Eufemia. En cada uno de los ábsides hay una ventana doble, y en dos de ellas tienen arcos de herradura (Rivas y Rivas, 1990). La mayoría de los autores considera que la datación del templo está entre los siglos IX-X. Tras un exhaustivo examen de la pared donde se encuentran las

ventanas con arco de herradura, para Sánchez, Blanco Rotea y Sanjurjo la fecha de construcción está entre el siglo VIII y el XI, siendo la fecha más probable el inicio del siglo X. (Sánchez; Blanco y Sanjurjo, 2017).

²⁰ Sánchez Pardo y de la Torre ofrecen fotografías de ambas ventanas, junto a un amplio dossier de otras halladas en Galicia (Sánchez y de la Torre, 2021).

Las advocaciones de los santos de las parroquias –y también de las capillas– pueden aportar datos interesantes sobre la evolución histórica de un territorio (Sánchez, 2012). Como dato general, y aunque se sabe que han habido cambios de advocaciones en algunas iglesias, las permanencias suelen ser mayoría, lo que da cierto grado de fiabilidad (Sánchez, 2012). Esta cronología tampoco equivale en absoluto a la fecha de creación de las iglesias, y como indicadores cronológicos relativos, y no absolutos, deben ser siempre cotejados con otras fuentes –documentales, arqueológicas, etnográficas, o de otro tipo–.

En el caso del monte de San Cibrao, la conjugación de los elementos –ventana altomedieval probablemente mozárabe, menciones a ermitaños–, junto con la propia advocación podrían confirmar la antigüedad de la capilla, que se remontaría al Altomedievo. De todas formas, sería muy deseable una prospección arqueológica para confirmarlo, tanto del entorno de la capilla, como de la arquitectura de la misma.

²¹ No son pocas las leyendas sobre ermitaños en Galicia. En palabras de del antropólogo R. Quintía, *“es posible que las leyendas de ermitaños y hombres santos que habitaban en los montes del Deza y Trasdeza tengan un fondo de realidad histórica y estén relacionadas con la fundación de determinados monasterios con estas tierras”* (Quintía 2020, p.157). Esta afirmación podría ampliarse al resto del territorio gallego.

²² El fenómeno del monacato en la Península Ibérica el proceso de evangelización no fue uniforme. Empezó en las áreas urbanas y fue mucho más tardía en las zonas rurales, sobre todo las poco

romanizadas. En estos primeros tiempos, el anacoreta era bien considerado. Es Isidoro de Sevilla quien empieza a distinguir entre anacoretas que vivían en comunidad y los que buscan la soledad de los desiertos y las montañas, o encerrados en celdas, para un mejor diálogo con Dios. En la regla de Isidoro, la primera práctica era la más óptima. Su aceptación por la población legítima fue visto como un riesgo para las autoridades eclesiásticas, que se suponían que eran las legítimas productoras del capital simbólico del cristianismo. Los IV y VII Concilios de Toledo se encargan de la cuestión de los

eremitas, recomendando que éstos estuvieran bajo la autoridad de un abad (Sandoval, 2013).

²³ Por poner varios ejemplos, , y Santa María de Oia acogió en su fundación a tres comunidades de ermitaños (Moreno, 2023; De Sa Bravo, 1992). Otro caso notable es el de la Ribeira Sacra. En esta zona, San Pedro de Rocas (Esgos, Ourense) fue ocupado por anacoretas en el siglo VI, y llegó a ser un gran complejo eremítico con logros arquitectónicos notables, como la construcción de hagioscopios en las capillas. Posteriormente se convirtió en monasterio en el reinado de Alfonso II en el siglo IX (López &

El tercer indicador es la etnografía sobre las tumbas de los ermitaños, y las menciones sobre ellos en una inscripción sobre una gran piedra, en el pequeño cementerio al lado de la capilla.

El fenómeno del eremitismo existió en Galicia en la Alta Edad Media, como lo demuestran la arqueología, la documentación (Cané, 2017) y otras fuentes, como la propia etnografía²¹.

Había gran número de ermitaños y fueron varios los intentos de agruparlos en monasterios²² y someterlos a la disciplina eclesiástica²³; y se pueden citar los de San Fructuoso²⁴, en el siglo VII, o del propio San Rosendo²⁵ en el siglo X, que fundó varios monasterios antes de fundar el suyo propio en Villare. Estos monjes, a menudo poco formados en la ortodoxia, buscaban la conexión con Dios en lugares que ellos consideraban especialmente propicios en la naturaleza (Quintía, 2020). Los eremitas buscaban la conexión directa con la divinidad a través de la oración y la mortificación, y no era extraño que escogiesen lugares que eran antiguos santuarios paganos, como fue el ejemplo del monasterio de San Pedro de Rocas, fundado en el siglo VI, asenta-

Figueiras, 2018). También habría que destacar a Santo Estevo de Ribas do Sil, en el que Franquila reunió a todos los anacoretas que vivían por aquellas montañas (De Sa Bravo, 1992). En San Xes de Francelos, en la provincia de Ourense, se encontraron bajo los cimientos tumbas datadas del siglo IX, que confirma la teoría de M. Núñez, que creía que la iglesia había sido construida sobre un antiguo eremitorio levantado en siglos anteriores (Sánchez, Blanco & Sanjurjo, 2021). R. Quintía menciona que en varias islas –Tambo y Cíes– habitaban

también ermitaños (Quintía, 2020). El monasterio de Carboeiro, en Silleda, fue fundado en el año 936 por los Condes de Deza donde antes existía una capilla dedicada a san Lourenzo y que estaba custodiada por un ermitaño llamado Égica (de Sa Bravo, 1992). Del santuario de A Franqueira (A Cañiza, Pontevedra), de Sa Bravo relata que estaba habitado por ermitaños y que fueron reunidos para someterse a la regla de San Fructuoso (De Sa Bravo, 1992). En Sobrado dos Monxes (A Coruña) y en Meira (Lugo) serían agrupados también ermitaños bajo las

autoridades de Sentario y Giraldo, respectivamente (De Sa Bravo, 1992).

²⁴ En el Bierzo también había una gran cantidad de ermitaños, entre los que se encontraban los mismos San Genadio y san Fructuoso. La fama de éste último atrajo a numerosos hombres y mujeres al Valle del Compludo –también conocida como la Tebaida berciana– (Martínez, 2004).

²⁵ En San Xoán de Caaveiro fueron reubicados anacoretas por San Rosendo en el siglo X (Moreno, 2023).

²⁶ La fecha de su fiesta era el 26 de septiembre. Su nombre también fue eliminado de la versión del Martirologio Romano en el año 2001, la lista oficial de santos de la Iglesia Católica. Es protagonista de una hagiografía escrita por Elia Eudocia (*De Sancto Cipriano*), esposa de Teodosio II, y de una obra de teatro de Pedro Calderón de la Barca, llamada *El mágico prodigioso* (Meier, 1908). También está relacionado con la *Oración devotísima de san Cipriano*, letanía del siglo XVII prohibida por la Inquisición española.

²⁷ No hay una constancia histórica de su existencia, y a menudo es confundido con Cipriano, obispo de Cartago, también del siglo III, ya desde tiempos antiguos. Es mencionado por San Gregorio Nacianceno y por Prudencio. González Souza, M. (2015). As legendas dos Santos Jorge da Capadócia e Cipriano de Antioquia: relíquias da controvérsia arriana (325-381 d.C). *Revista Brasileira de História das Religiões*, 8(22), 39-74.

do en un lugar que muy probablemente era un santuario prehistórico (López y Figueiras, 2023). Por lo tanto, no tendríamos por qué desconfiar de la tradición popular y el monte de San Cibrao bien podría encajar dentro de este esquema, con una pequeña capilla custodiada por eremitas, sólo que de nuevo, hay que repetir que sería clarificadora una intervención arqueológica para comprobar la datación de la necrópolis al lado del pequeño templo.

No hay más elementos materiales entre el Altomedievo con la realidad actual, pero el santuario sigue activo. La capilla ha perdido su aspecto original, y se celebran dos romerías al año: una a finales de agosto y otra a mediados de septiembre. El santo que le da nombre, San Cibrao, reside en una parroquia en las laderas del monte, Pardavedra, y es subido en romería hasta la cumbre a hombros de la vecindad. Antiguamente se practicaba un rito que consistía en pasar tres veces por debajo del altar para curar *meigallos* –hechizos–, en especial el “tangaraño”, una enfermedad que se relaciona, en términos científicos actuales, con la desnutrición y el raquitismo, pero que en tiempos pasados era considerado un “mal de aire”, es decir, de origen mágico (Quintía, 2017).

La advocación de San Cibrao dejó de estar en el santoral y en el martirologio romano en 1969²⁶, y está relacionado con las curaciones milagrosas y los exorcismos (Quintía, 2017; Lis Quibén, 1947). Dice la tradición que antes de ser santo fue brujo (Gonzalez, 2015), y que tenía tratos con el demonio, del que renegó. Se le atribuye la autoría del Ciprianillo (Lafoz, 1979), un libro mágico que abre las puertas de tesoros en monumentos megalíticos y tiene fórmulas para expulsar los demonios de los cuerpos de las personas (Iturbide, 2010). Es un santo *no oficial*²⁷ que tiene gran devoción en la religiosidad popular gallega, especialmente contra el *mal de ollo* (Lis Quibén, 1947). Ante lo cual nos preguntamos, ¿podría ser una forma sincrética del dios galaico de las montañas, que curaba y protegía a las personas del mal? ¿Estamos ante una pervivencia cristianizada, de raíz muy antigua? Podríamos traer aquí las palabras de L. Castro cuando dice que «en

el nivel religioso se apreciaba 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» (Castro, 1995, p.61).

El oratorio de San Miguel y el Monte de San Cibrao. Conexiones

Después de esta reconstrucción diacrónica, donde se hace evidente el carácter sagrado del Monte de San Cibrao a través del tiempo y de los sucesivos cambios culturales, volvemos al oratorio de Celanova y a la probable conexión entre ambos.

Parece evidente que en la fundación del monasterio en el antiguo lugar de Villare tuvieron mucho peso factores políticos, económicos y estratégicos. Pero también parece deducirse que en este lugar, con una población heredera de creencias y costumbres prerromanas, debió haber una conexión entre la gran peña –*O Pedrón*– que estaba delante del oratorio y el monte de San Cibrao, quizás un altar, como sugieren García Quintela (García y Seoane, 2011) y J. Puente (Puente, 2021), con alguna creencia que hoy nos es desconocida. De la existencia de un templo dedicado a San Martín se deduce que ya se había intentado cristianizarla. Así, en el siglo X, en íntima conexión con esta gran piedra, se construyó el oratorio de San Miguel, pero también con el monte de San Cibrao, tanto en la dirección de su planta, como en la alienación de varias ventanas –en particular la del ábside y las ventanas este-oeste del cimborrio–, diseñadas para producir efectos de luz tanto dentro del templo como en el exterior en dos fechas muy determinadas, los equinoccios, que se corresponden en el cristianismo con la festividad de San Miguel, en septiembre, y la Anunciación, en marzo.

²⁸ Sobre la influencia en los motivos solares de los modillones de la arquitectura mozárabe, hay opiniones diferentes. Frente a la opinión de Martínez Tejera, que defiende que la influencia es oriental y lo incluye dentro de una batería de influencias variadas en el arte peninsular altomedieval (Martínez, 2012), están las opiniones contrarias de Fernández Ula y E. Rivas, que defienden que este tipo de ornamentación sería autóctona de los pueblos prerromanos, especialmente los de la Edad del Hierro. E. Rivas va más allá y asegura que del Noroeste, la iconografía de los castros influyó en el arte mozárabe, árabe e incluso en Irlanda, en su complicada miniatura (Rivas, 1994). Destaca en particular el uso de esvásticas, rosetas y sogueados en los castros galaicos y su pervivencia en el arte.

Conjugando la información que se sabe del Monte de San Cibrao, y si tomamos en cuenta que la deidad de las montañas que se adoraba en el noroeste era de carácter guerrero, hay elementos que permiten sugerir posibles fenómenos de sincretismo y una nueva voluntad cristianizadora en la comunidad de Villare en el siglo X por parte de los promotores del monasterio.

Para explicar esta hipótesis nos fijaremos en los modillones debajo de los aleros del tejado de la capilla de San Miguel (FIGURA 7), donde hay gran número de rosetas y ruedas solares, muy parecidas a los motivos célticos de los castros del norte de la Península Ibérica (Rivas, 1994), que bien podrían estar asociados con una antigua divinidad solar, y una ulterior intención de cristianización. ¿Podría ser que el efecto lumínico descrito, calculado cuidadosamente para ser visto los días de los equinoccios desde fuera del edificio, fuese dirigido a la comunidad de Villare, que aún conservaría restos de creencias paganas?

Este tipo de ornamentación solar, integrada en las denominadas *tradiciones decorativas autóctonas* y que incluyen lacerías, sogueados, esvásticas, trisqueles, rosáceas o temas figurados de jinetes, fueron también utilizados en una paulatina romanización de contenidos simbólicos prehistóricos, como episodio intermedio antes de las invasiones germánicas, y que pasaron después al período visigodo²⁸ (Rivas, 1994; Fernández-Ula, 1995). Además de Celanova, esta simbología solar está presente en otras construcciones mozárabes contemporáneas, como San Miguel de Escalada (León), Lebeña (Cantabria), Santa María de Vilanova dos Infantes (Ourense), San Millán de la Cogolla (La Rioja) o Santa María de Ferreira de Pallares (Guntín, Lugo), por poner algunos ejemplos (Fernández Ula, 1995).

Para Fernández Ula, los motivos solares de los modillones exteriores de Celanova vienen de un conato estilístico iniciado en San Miguel de Escalada, en la que la alternancia disco solar rosácea incluiría también a Santiago de Peñalba, Santa María de Vilanova, Palat de Rey, Silos y la variante de San Cebrián de Mazote, que sólo emplea rosetas, olvidando las ruedas solares, y Santa María de Lebeña y San



FIGURA 7: Ruedas solares en los modillones de la capilla.
AUTOR: Zarateman.
Licencia de Wikimedia Commons.

Millán de la Cogolla, que las enriquecen con temas vegetales, rombos, lacerías y calados (Fernández Ula, 1995). En la opinión de este autor, esta asociación física entre las estelas portadoras de los elementos decorativos autóctonos y de los templos cristianos puede constituir un indicio de que la simbología religiosa de tipo astral que encerraba sufriera un cambio de contenido y se cristianizara. Las ruedas solares pasarían a ser símbolos de Cristo como *Sol Salutis* o Sol Invicto, tan común en la liturgia hispano-romana (Fernández, 1995). Se produciría aquí un caso de sincretismo de creencias e imágenes entre la antigüedad pagana y el cristianismo triunfante. Al respecto, hay que indicar que en las poblaciones del noroeste de la Península Ibérica, donde se encontraba el reino de Galicia en el siglo X, sus religiones prerromanas no daban forma antropomorfa a sus dioses, ya que no era digno de su grandeza encerrarlos entre paredes ni representarlos bajo forma humana, pero sí los representaban a través de ideogramas o abstracciones (García-Gelabert, 2012).

Rubén Abad, por su parte, afirma que en la Hispania prerromana existía una divinidad suprema con carácter celeste y solar de tipo indoeuropeo, que era representada bajo la forma de un jinete a caba-

llo con lanza, perteneciente a la casta guerrera. En su análisis de la plástica celtíbera, dice que el sol, al igual que otras culturas, también era parte de la cosmología de los habitantes de los castros, a través de motivos soliformes, círculos concéntricos, ruedas radiadas, trisqueles y tetrasqueles. Todos ellos eran representados tanto en objetos funcionales como decorativos, y sin duda tuvieron función de talismán, para alejar el mal y proporcionar suerte (Abad, 2008). Esa función protectora llegó hasta nuestros días a través del arte popular. Es muy probable que la población de Villare, donde fue fundado el monasterio, aún conservara creencias que venían de tiempos bastantes más antiguos y posiblemente combinaran la religión cristiana con elementos de tipo pagano, que precisamente las clases nobiliarias querrían erradicar. Las creencias paganas vendrían de religiones antiguas que se resistirían en desaparecer, como aún pasa hoy en día en muchos ritos en Galicia, considerados como pervivencias, poco ortodoxas por la Iglesia Católica, muchos siglos después.

Siendo así, la religión antigua sería la que procedía de los habitantes de los castros, de la que sabemos pocos datos, pero éstos son significativos. Así las cosas, se formulan estas hipótesis, preguntas con difícil respuesta: ¿será que en el lugar del oratorio, además de su uso ortodoxo como capilla con función funeraria, de alguna forma tuvo una función evangelizadora sobre el culto solar de los habitantes del lugar? Aquí enlazarían perfectamente varios factores: la posible sacralidad del Pedrón y la axialidad con el monte de San Cibrao, combinadas con carácter guerrero de San Miguel –y anteriormente de San Martín de Tours, la posible advocación del antiguo templo que había antes del monasterio, que era un soldado a caballo, y polo tanto, asimilable a un guerrero–. También la simbología solar del exterior del templo y desde luego, la puesta en escena dos veces al año de un fenómeno que se parecía mucho a esos motivos solares que les eran muy familiares, como una materialización lumínica de algo muy común en el imaginario colectivo de aquellas gentes, pero que estaba cristianizada a través de las paredes del templo cristiano.

Posiblemente los habitantes de Villare vivirían una particular experiencia en la que se conjugarían luz solar, la plástica escultórica del edificio y relatos legendarios transmitidos por tradición oral desde tiempos remotos de generación en generación, que combinarían con el relato de San Miguel²⁹ como guerrero victorioso, con lo que se propiciaría una situación de sincretismo religioso.

Conclusiones

San Cibrao de Monte Calvo tiene elementos que demuestran su sacralidad desde tiempos prehistóricos, demostrados en su cultura material –mámoas y petroglifos–. En la Edad del Hierro, debió ser también un lugar de culto para los habitantes de los castros, que asociaban las montañas con una divinidad guerrera, encajable dentro de la 2ª función dumeziliana, que era concebido como un guerrero relacionado con la luz solar, sincretizada en un inicio con el dios Marte, y posteriormente con Júpiter, por influencia de la religión romana en la época imperial.

La cristianización del monte probablemente fue iniciada en un tiempo más antiguo que la construcción del monasterio de Celanova y del oratorio de San Miguel en el siglo X, quizás con la presencia de ermitaños –cuyo recuerdo perviviría en la cultura popular– y la construcción de una capilla en honor a San Cibrao –cuya difusión en la Península Ibérica se dio mayormente en el siglo V–, santo especializado en la lucha contra los demonios, y en la curación de enfermedades consideradas mágicas desde la Edad Media. Posiblemente, la capilla original fuese reconstruida en tiempos de San Rosendo, y de ésta quedó como testigo una ventana geminada, que estilísticamente es muy semejante a otras de la misma época en lugares no muy lejanos del monte San Cibrao.

Sin embargo, seguramente perduró en la mentalidad de los habitantes de los castros circundantes la creencia de la existencia de una divinidad de la montaña, de características guerreras y celestes.

²⁹ El Arcángel San Miguel aparece en el Apocalipsis de San Juan como el jefe del ejército celeste en su lucha contra Satán. La fe en este santo parece aumentar en los siglos IV-V de nuestra era, coincidiendo con el fin del Imperio Romano de Occidente. En esta época, por ejemplo, es famosísima la aparición en el Monte Gargano (Italia) donde mandó construir una iglesia. La fama de este milagro fue muy exitosa en toda la Cristiandad. Este fenómeno se vería reforzado cuando Carlomagno lo nombró santo protector del Imperio, y que en las zonas rurales se instaurara su culto en lugares, sobre todo en lugares en las alturas, donde antes se adoraba a dioses paganos (Caro, 1995). En la Península Ibérica cobra más importancia entre las comunidades cristianas resistentes a los musulmanes y su culto se robustece entre los siglos VIII al X (Caro, 1995).

Aprovechando el auge de la advocación de san Miguel, se llevó a cabo una nueva recristianización con la construcción de un pequeño oratorio en el recién fundado monasterio de Celanova, en el original lugar de un culto prerromano previo asociado a una gran peña. Con la utilización de un ingenioso y sofisticado juego de luz, que tenía finalidades litúrgicas en la misa de la festividad de San Miguel, se llevaba a cabo la apropiación de elementos simbólicos del imaginario popular para dotarlos de un nuevo contenido religioso, el cristiano. Entre ellos estaría la luz que llegaba del monte de San Cibrao durante la festividad del Arcángel San Miguel, que también tenía poder en los exorcismos contra los demonios, y que en última instancia, eran equiparables al mal y a los demonios paganos con los que luchaba San Cibrao, por lo que se llevaba a cabo un reforzamiento en la cristianización de la comunidad del lugar en el primitivo monasterio de Celanova.

Bibliografía

- ABAD, R. (2008). La divinidad celeste/solar en el panteón céltico peninsular. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, (21), 79-103.
- ANDRADE, J. M. (1995) O Tombo de Celanova: estudio introductorio, edición e índices (ss. IX-XII). Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- ANDRADE, J. M. (1996). La vida cotidiana en un monasterio medieval. *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, (7-8), 296-306.
- BARRAL, M. D. (2009). Diálogos artísticos en el siglo X. La imagen arquitectónica de San Miguel de Celanova. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, (56), 93-111.
- CANÉ, G. (2017). Reflexiones en torno al eremitismo visigodo. *Sociedades precapitalistas*, 6.
- CARO BAROJA, J. (1995). El culto y la leyenda: San Miguel de Excelsis. *Príncipe de Viana*, 56 (206), 1079-1086.
- CARRERO-PAZOS, M. (2021). La visibilidad como factor de localización en los megalitos del sur de Galicia. *Zephyrus, Revista de Prehistoria y Arqueología*; (87), 63-81.
- CARRIEDO, M. (2018). La «Biblioteca» de San Rosendo [1665-2015]: Relación de autores. *Rudesindus: miscelánea de arte e cultura*, (11), 41-88.
- CASTIÑEIRAS, M. (2022). San Michele nella Penisola Iberica: Immagini militanti, topografia sacra e programmi escatologici (VIII-XIII secolo). En Otranto, G. & Chierici, S. (cur.): *San Michele Arcangelo*. Milano: Edizioni San Paolo, 218-233.
- CASTRO, L. (1995). Meigas y santos en Galicia, entre la prehistoria y la historia, en Castro, X. e de Juana, J. (eds.): *A muller na historia de Galicia*.
- CRiado, F. C. (1989). Megalitos, espacio, pensamiento. *Trabajos de Prehistoria*, 46, 75-98.
- DE SÁ, H. (1992): *Monasterios de Galicia*. León: Editorial Everest.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C.; GÓMEZ, M. V. P.; PINTOS, D. V. y OTERO, J. C. (1990). *Ordoño de Celanova. Vida y Milagros de San Rosendo*. A Coruña: Fundación Barrié.
- DURÁN, A. M. (11 de maio de 2023). *Luz y liturgia en San Miguel de Celanova (Ourense)* [Comunicación]. XIV Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Ad Loca Sancta: lugares, espacios y presencias. Santiago de Compostela (A Coruña). *En prensa*.
- FÁBREGAS, R. (1988). Cronología y periodización del megalitismo en Galicia y norte de Portugal. *Espacio, Tiempo y Forma; serie I, Prehistoria*; (I), 279-291.
- FERNÁNDEZ-ULA, M. (1995). Las tradiciones decorativas del noroeste peninsular de la Antigüedad a la Edad Media. *Asturiensia medievalia*, (8), 15-29.

FIGUEIRAS, N. y LÓPEZ, J. (2023). Light of the East in the West: Natural Light in the Monastic Rupestrian Complex of San Pedro de Rocas (Galicia). En Ivanovici, V. Y Sullivan, A. I. (Eds.) *Natural Light in Medieval Churches* (pp.175-202). Boston: Leiden.

GARCÍA-GELABERT, M. P. et al. (2012). Consideraciones acerca de la iconografía solar: Pervivencias. *Hispania antiqua*, (36), 195-220.

GARCÍA, M. V. (2015). La construcción del paisaje cristiano de Galicia: hacia la definición de un modelo de transformación. *Estudos Do Quaternário / Quaternary Studies*, (12), 143-159.

GARCÍA, M. V. y Seoane, Y. (2011). La larga vida de dos rocas orensanas. *Archivo español de arqueología*, (84), 243-266.

GÓMEZ, M. (1919). *Iglesias mozárabes: arte español de los siglos IX a XI*, vol. 1. Madrid: Centro de Estudios Históricos.

GONZÁLEZ, M. Á. (2019). Nuevos datos sobre Melchor de Velasco y la obra de la iglesia de Celanova. *Rudesindus: miscelánea de arte e cultura*, (12), 267-282.

GONZALEZ, M. (2015). As legendas dos Santos Jorge

da Capadócia e Cipriano de Antioquia: relíquias da controvérsia arriana (325-381 dC). *Revista Brasileira de História das Religiões*, 8(22), 39-74.

GUARDIA, M. (2007). El oratorio de San Miguel. Arquitectura y liturgia. En Sigul, F. (Dir.) *Rudesindus, el legado del santo* (pp. 130-145). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

GUARDIA, M. (2009). O oratorio de San Miguel de Celanova: arquitectura e funcións. En *Rudesindus: San Rosendo, o seu tempo eo seu legado: congreso internacional, Mondoñedo, Santo Tirso (Portugal) e Celanova, 27-30 de xuño, 2007* (pp. 271-278). SA de Xestión do Plan Xacobeo.

ITÚRBIDE, J. (2010). Piedad popular, exorcismos y censura inquisitorial. La Oración de San Cipriano impresa hacia 1631. Huarte de San Juan. *Geografía e Historia*. (17), 333-345.

LAFOZ, H. (1979). El libro de san Cipriano en la Ribagorza, Sobrarbe y Somontano. I *Congreso de Aragón de Etnología y Antropología*, 92-186.

LISÓN, C. (2004). *Antropología cultural de Galicia* (Vol. 90). Madrid: Ediciones Akal.

LÓPEZ, J. L., y FIGUEIRAS, N. (2018). *Ecclesia edificata inter alpes roccas nominata* El complejo rupestre de san Pedro de Rocas (Esgos, Ourense). En *In tempore sueborum: el tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585), el primer reino medieval de Occidente: volumen de estudios* (pp. 373-394). Ourense: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Ourense

LÓPEZ, F. (1925): As mámoas do concello de Rairiz. Situazón e relacións xeográficas. *Boletín da Real Academia Galega*, (178), 235-245.

LÓPEZ, F. (1959): La época megalítica en el Noroeste de la Península. *Caesaraugusta*, (13), 21-77.

MARTÍNEZ, A. (2011). La arquitectura cristiana del siglo X en el reino de León (910-1037): de "mozárabe" a "arquitectura de fusión". *Antigüedad y Cristianismo*, (28), 163-229. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/ayc/article/view/380331>

MARTÍNEZ, A. M. (2012). El "orientalismo ornamental" de la mal llamada «Arquitectura Mozárabe» en el reino asturleonés (siglos IX-X): ¿inercial o

inducida?. *Anales de historia del arte* (22)2012, 221-235.

MEIER, G. (1908). *Sts. Cyprian and Justina. In The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.
<http://www.newadvent.org/cathen/04583a.htm>

MIRANDA, F. (2011). Sacralización de la guerra en el siglo X: la perspectiva pamplonesa. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (17): 225-243

MOURE, X. Os petróglifos de Galicia (provincia de Ourense). Disponible en
<https://onosopatrimonio.blogspot.com/2011/07/petroglifos-de-galiza-ii.html>
(Última consulta: 29/07/2023).

MOLINA, J. A. (2015). Monstruos y alegorías de los vicios en el «De Sancto Cipriano» de la emperatriz Eudocia: un nuevo episodio de la conversión de la cultura antigua al cristianismo. Congreso Internacional Imagen y Apariencia. <http://hdl.handle.net/10201/42855>

NIETO, E. B. (2002). Achado dunha ara a Iuppiter Optimo Maximo na parroquia de Santiago de Vereá (provincia de Ourense). *Minus*, (10), 135-142.

NÚÑEZ, M. (1978). *Arquitectura prerrománica*. Madrid: Colexio de Arquitectos de Galicia. Versión galega de Xosé R. Fandiño Veiga

PARCERO, C.; CRIADO, F.; SANTOS, M. (1998). La arqueología de los espacios sagrados. En Burillo, F. (Ed., Coord.) *Arqueología del Paisaje. 5º Coloquio Internacional de Arqueología Espacial. Arqueología Espacial*, (19-20), 507-516.

PENAS, M.A. (1986). El culto de los montes en la Antigüedad. En Bermejo Barrera, J. C. (dir.): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*. Madrid: Editorial Akal.

PUEENTE J. (2021). *La iluminación natural del espacio eclesial en los reinos hispánicos de la alta a la plena Edad Media*. León: Universidad de León.

QUIBÉN, V.L. (1947). Los pastequeiros de Santa Comba y San Cibrán. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 3(3), 491.

QUINTÍA, R. (2017). *Universos simbólicos. Olladas ao redor da cultura e da identidade galega*. Pontevedra: Ab Origine Edicións.

QUINTÍA, R. (2020). As lendas de homes santos e ermitáns

nas terras do Deza e Trasdeza. *Descubriendo: Anuario de estudos e investigación de Deza*, (13), 139-182.

REZA, X. B. y Piñero, A. (2015). Dun círculo de montañas. *Raigame: revista de arte, cultura e tradicións populares* (38), 9-15.

RIVAS, J. C. (1971). Algunas consideraciones sobre el prerrománico gallego y sus arcos de herradura geminados. *Boletín Avriense*, (1), 61-126.

RIVAS, J. C. y RIVAS, E. (1990). El ara romana de Suatorre de Ambía (Orense) y sus inscripciones. *Antigüedad y Cristianismo*, (7), 567-578.

RIVAS, E. (1994). Influxos precristiáns na arte. *Porta da aira: revista de historia del arte orensano*, (6), 207-227.

SÁEZ, E. y SÁEZ, C. (1996). *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230)*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones

SALGADO, J. (2013) "De religiosis vagis" e "De reclusis vagis": O isolamento religioso nas atas conciliares toledanas do século VII. XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento histórico e

diálogo social. 22-26 de julio de 2013.

SÁNCHEZ, J. C. (2010). Estrategias territoriales de un poder monástico en la Galicia medieval: Celanova (siglos X-XII). *Studia Historica, Historia Medieval*, (28), 155-178.

SÁNCHEZ, J. C. (2012). Topónimos y advocaciones: la información histórica en los nombres de las parroquias rurales gallegas. *Minus*, (20), (20), 187-226.

SÁNCHEZ, J. C., BLANCO, R. y SANJURJO, J. (2017). Tres arquitecturas altomedievales orensanas: Santa Eufemia de Ambía, San Xés de Francelos y San Martiño de Pazó. *Arqueología*

De La Arquitectura, (14), e062. <https://doi.org/10.3989/arq.arqt.2017.017>

SÁNCHEZ, J. C., DE LA TORRE, M. J. y FERNÁNDEZ, M. (2018). Élités, arquitectura y fundación de iglesias en Galicia entre los siglos IX y X. *Reti Medievali Rivista*, 19(2), 311-366.

SÁNCHEZ, J. C., y DE LA TORRE, M. J. (2021). Ventanas al siglo X: análisis de la producción de vanos de iluminación en la arquitectura altomedieval gallega. En *Archeologia dell'architettura: XXVI [Il paesaggio pietrificato: la storia sociale dell'Europa tra X e XII secolo attraverso l'archeologia del costruito]* (pp. 173-199). Florencia: All'Insegna del Giglio.

SANTOS, M. (2008). *Petroglifos y paisaje social en la prehistoria reciente del noroeste de la Península Ibérica*, (38). Santiago de Compostela: CSIC-XUGA-Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento

SANTOS, M., PARCERO, C. y CRIADO, F. (1997). De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados. *Trabajos de Prehistoria*, 54 (2), 61-80.

VÁZQUEZ, R. (2008). Análisis constructivo de S. Miguel de Celanova: identificación de dos maestros de obras, *Minus*, (16), 293-306.

Instrucciones para colaboradores

Normas editoriales

1. Las propuestas enviadas deberán ser originales e inéditas (que no hayan sido publicados previamente, impresa o digitalmente, en otro medio u otro idioma).
2. Son aceptados los siguientes tipos de manuscritos:
 - Artículos: su extensión no debe exceder las 10.000 palabras. Son sometidos a revisión por pares ciegos.
 - Notas: su extensión no debe exceder las 4.000 palabras. Son sometidos a revisión del consejo editor.
3. Las lenguas principales son el castellano y el asturiano, aunque puntualmente podrán publicarse trabajos escritos en otras lenguas.
4. No se admitirán en el texto términos o construcciones literarias que hagan referencia a cualquier tipo de discriminación u ofensa.
5. Las propuestas se presentarán en formato docx y constarán de las siguientes partes:
 - Título, autor/a y filiación.
 - Resumen: tendrá un máximo de 200 palabras y resumirá de manera clara y concisa el contenido. – Palabras clave: un máximo de cinco palabras descriptivas del contenido.
 - A continuación, deben seguir el orden habitual de las publicaciones científicas, con una introducción, cuerpo central descriptivo y analítico, conclusiones y bibliografía.Tanto título, resumen como palabras clave deberán presentarse también en inglés a continuación de la versión en el idioma original.
6. Figuras: se puede incluir un máximo de 10 imágenes, tablas e ilustraciones por propuesta. Las imágenes deben estar formato JPG y tener una reso-

lución mínima de 300 ppp. Se enviarán separadas del texto y denominadas con la abreviatura “Fig.” más el número que corresponda al orden de situación en el texto. Dentro del texto se señalará la posición de cada imagen todo ello entre paréntesis, Ej.: (FIGURA 6). En archivo word aparte, incluya un listado con la leyenda de cada figura. Debe señalarse la referencia y/o autoría de las figuras en caso que no correspondan al(los/as) autor(es/as) o si están tomadas de otra fuente.

7. Las notas a pie de página seguirán las indicaciones generales, reduciendo el tamaño de fuente a 10.
8. Las citas, referencias y bibliografía seguirán la norma APA 7 edición. Ejemplos:
 - Citas textuales entrecomilladas (Apellido, año, pp.), no textuales (Apellido, año).
 - Artículos
SARCINA, A. (2021). Arqueología comunitaria en un contexto de conflicto: el proyecto Santa María de la Antigua del Darién (Chocó, Colombia). *Cuadiernu: Revista internacional de patrimonio, museología social, memoria y territorio*, 9 69-106.
 - Libros
FERNÁNDEZ, J. (2018). *Reclamar el paisaje*. Madrid: MediaLab-CoLab-Ministerio de Cultura, Educación y Deporte.
 - Capítulos de libro
LOPEZ, P. y PEREZ C. (2021). Una experiencia comunitaria de divulgación científica: la Ponte-Ecomuseu. En Gibaja, J. F., Mier, M. F. y Cubas, M (Coords.) *Si te dedicas a la ciencia, ¡divúlgala!: La transferencia de conocimiento en el marco de las Humanidades* (pp. 167-179). Gijón: Trea.
9. Las propuestas se enviarán por correo electrónico a la dirección cuadiernu@laponte.org



COLABORAN



Aytu. de Santu Adrianu



RYC-2020-029619-I/AEI/10.13039/501100011033

Cuadriernu

www.laponte.org