

SOBRE ICONOGRAFÍA Y TEONIMIA EN EL NOROESTE PENINSULAR

Silvia Alfayé Villa

Este trabajo ofrece una revisión crítica de las figuraciones indígena-romanas del territorio gallego a las que se ha atribuido un teónimo vernáculo, ya fuera porque el teónimo —documentado epigráficamente— y la imagen formaban parte del mismo soporte (grupo I); por la proximidad espacial entre el lugar de hallazgo de inscripciones votivas dedicadas a un dios indígena y el de las imágenes antropomorfas (grupo II); o por la comparación iconográfica de figuras sin nombre ni contexto con otras identificadas como supuestas representaciones de dioses indígenas (grupo III).

I. TEÓNIMO + IMAGEN EN EL MISMO SOPORTE

I.1. *Anodius*, Chao do Castro, O Bolo (Ourense)

La primera y única edición de esta pieza epigráfica aparecida en la localidad de Chao do Castro (fig. 1), y realizada en granito basto, se la debemos a A. Rodríguez Colmenero, quien ofrece la lectura *Anod/io M(artius) Sigir(us)*, “Marco Sigiro hizo esta dedicatoria a ¿Anodio?” (Rodríguez Colmenero 1997, 131-132, nº 105; *HEp* 3, 273). De acuerdo con su propuesta, la figura antropomorfa representada en la parte superior del fragmento, bajo la decoración moldurada, era la imagen del dios indígena *Anodius* o quizás un ser monstruoso similar a una medusa con ojos bulbosos: “trata-se do retrato esquemático do deus ou génio comemorado nesta epígrafe? Nao contamos con demasiados paralelos no ámbito do mundo indígena, pelo que é possível que pudesse producir-se qualquer proceso mimético com respeito a modelos do mundo romano, perceptível no friso de ovas da parte inferior” (Rodríguez Colmenero 1997, 132).

Pero desde que Rodríguez Colmenero realizara su estudio de esa pieza, ningún otro investigador había vuelto a verla, aunque ésta debía permanecer *in situ* en las inmediaciones de la iglesia, donde fue descubierta. Como parte del proyecto de investigación (HAR2011-25370) sobre teonimia indígena del NW dirigido por M. C. González, nos desplazamos en el año 2010 hasta Chao do Castro para realizar la autopsia de la pieza, y allí pudimos compro-

bar que la inscripción había desaparecido y que se desconocía su paradero actual. Afortunadamente, pudimos obtener información oral sobre las circunstancias de hallazgo, así como varias fotografías (fig. 1) y un detallado dibujo de la inscripción realizados por un vecino que pudo verla antes de su desaparición.

El acceso a ese material gráfico inédito (fig. 1) permitió confirmar nuestras sospechas iniciales sobre la datación antigua de la pieza, ya que sobre la base de esa documentación —y de la propia fotografía publicada por Rodríguez Colmenero—, consideramos que nos encontramos no ante una inscripción de cronología romana sino ante un epígrafe moderno en el que el supuesto teónimo indígena *Anodio* se debe leer en realidad como *an(n)o d(e)*. Del mismo modo, lo que dicho autor identificaba como una figura divina o mítica no sería sino la esquemática representación de una cruz cristiana (fig. 1). En este sentido, cabe señalar que la factura de esta pieza presenta similitudes con el cruceiro y peto de ánimas existente en el propio Chao do Castro, que se fecha en el siglo XVIII d.C. (Fernández 1984, 55-56; González García 2004, 131-132), siglo en el que se construyó la iglesia de esa localidad y en el que posiblemente también deba encuadrarse nuestra inscripción. Aunque el estado fragmentario de la pieza no permita precisar su funcionalidad, es posible que hubiera pertenecido originariamente a la base de un cruceiro, o bien que se trate de una inscripción funeraria o religiosa relacionada quizás con el propio contexto de hallazgo, es decir, el entorno de la iglesia y el cementerio.

I.2. Dioses indígenas tutelares/ *Lares*/ *Matres Civitates*, estela bifronte de Nocelo da Pena (Ourense)

La estela bifronte de Nocelo da Pena (figs. 2-3) ya se encontraba mutilada cuando fue descubierta en el siglo XVIII en la desaparecida ermita de San Pedro, en la cima del “Monte do Viso”, en la que había sido reutilizada como material de construcción. El carácter fragmentario y el pésimo estado de conservación de esta pieza impiden resolver las controversias historiográficas existentes sobre ella, que atañen tanto a su naturaleza votiva o funeraria como a la lectura de los epígrafes, o a la interpretación de las figuras humanas representadas en ambos lados. En el anverso se ha representado en posición frontal tres cabezas humanas, actualmente muy desgastadas (fig. 2); en el reverso, en medio relieve se representaron dos personajes de pie y en posición frontal, con larga vestimenta —¿togados?—, que parece que van a derramar conjuntamente el líquido de un vaso oferente — en lo que algunos identifican como un ara—, imagen junto a la que se observan letras de una inscripción hoy muy borrosa (fig. 3).

La mayoría de los investigadores se decantan por identificar esta pieza bifronte como un ara, interpretando los epígrafes como inscripciones votivas y las imágenes como figuraciones divinas y/o de los oferentes, aunque las interpretaciones que ofrecen de textos e imágenes no sean coincidentes. Así,

a principios del siglo pasado Fita 1911, 403-404, consideraba que el altar bifronte se había consagrado a varios dioses indígenas tutelares —*Navia*, *Genius*— y acuáticos —río Limia y sus dos afluentes—, y que éstos aparecerían representadas en las cabecitas del anverso y en las dos figuras togadas del reverso, que simbolizarían a los dos afluentes de dicho río (figs. 2-3). Para Arias, Le Roux y Tranoy 1979, 83, nº 61, la pieza estaría dedicada a los *Lares Civitatis Limicorum* por tres individuos, *Claudius*, *Tacius* y *Tapilus*, a quienes corresponderían las testas del anverso.¹ En cambio, para Rodríguez Colmenero 1997, 171-174 y González Ruibal 2007, 556-557, se trata de un ara consagrada a la *Matres* de las *Civitas Limicorum*, representadas en las tres cabecitas (fig. 2).² En el reverso aparecerían los comitentes *Tacius* y *Tapilus* en el momento de ofrecer un sacrificio a su cofrade *Claudius*, o bien la pareja formada por *Apila* y *Tacio*, esposos o sacerdotes de la *civitas Limicorum* que estarían ejecutando un sacrificio libatorio sobre un altar (fig. 3) (Rodríguez Colmenero 1977, 413, 387, lám VII, 3 y 5; 1997, 171-174, nº 156).³

Otra interpretación es la propuesta por Lorenzo 1968, 27-28, nº 1, para quien se trataba del monumento que conmemoraba la federación de tres comunidades vecinas en una *tricivitas*, representadas simbólicamente mediante las cabezas.⁴ En el reverso aparecería representada la celebración religiosa del pacto entre esas tres ciudades (fig. 3), que comportaba un sacrificio comunitario, y también la inscripción *Iovi O(ptimo) M(aximo)*.

Considerando las similitudes existentes entre el fragmento de Nocelo da Pena (figs. 2-3) y las estelas funerarias bifrontes⁵ del territorio gallego y del norte de Portugal —como, por ejemplo, las lucenses de Aldai o Vilar de Sarria—, Rivas 1983, 81-93, fig. 1, láms. I-III; *HEp* 7, 545, sugiere que ésta sea una pieza funeraria y no votiva.⁶ En su opinión, y al igual que sucede en

¹ Le Roux y Tranoy 1975, 271-274: a) *[L]ari(bus) Civita[tis/ Li]m(ico)rum Claud[ius]/ Taciu[s]/ et Ta[pilus]*; b) *Tapilus/ Tacius/ v(ota) s(olverunt)*. Vid. también Tranoy 1981, 323.

² Se trata de tres cabezas humanas y no de tres figuras sedentes como afirma González Ruibal 2007, 556. Sobre las representaciones de las diosas *Matres* en la Península Ibérica, vid. Alfayé 2011, 83-88, e *infra*.

³ Rodríguez Colmenero ha ofrecido al menos dos lecturas diferentes de esta pieza. La primera (1977, 314, 387) es: *[M]atri(bus) civita(tis) [P/r]o Ma(rci) Cl(audi) Aur[e]ll(iani) s(alute) T[itus] Asin[i/us] et T(itus) Apilus/ [v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*; b) *T(itus) Apilus/ T(itus) Asini/us*. Otra de sus lecturas (1997, 172) es a) *Matri(bus) civita(tis) [pr(o)]/ Amace Avi[te s(alute)] Taciu/s et Ta[pila]*; b) *Tapila/ Taciu[s]/ v(otum) s(olverunt) l(ibentes) [merito]*.

⁴ Lorenzo *IRG* IV, 28: a) *Tricivita[t]em Claud[u/n]um Aob[ri/g]en et Tama[g/anorum] ...*; b) *Iovi O(ptimo) M(aximo)*.

⁵ Sobre las estelas bifrontes galaico-romanas, fechadas en los siglos II-V d.C., cf. entre otros, Rivas 1983, 86-90; Nodar 2004; Díez 2006; Acuña y Casal 2011, 15-16; Balseiro 2011, 24-31, nº 2-5.

⁶ La lectura propuesta por Rivas 1983, 93, fig. 1, sería: a) *[Q(rintus) L]abicius Ta[ngi/nus] Mac(rini) F(ilius) Aur[ien]sis an(norum) LXI La(bicio) ov[ini(us)] f(ilio) an(norum) XLI et T(itus) v(enus/tus) f(ilio) an(norum) XXVI Mater/r et uxori carissi/mae h(ic) s(itus) e(st) s(it) t(ibi) t(erra) l(evis) f(aciendum) c(uravit)]*.

las estelas bifrontes, en el anverso de esta pieza (fig. 2) se habría inscrito un epígrafe funerario y, dentro de un nicho u hornacina, se habrían representado en medio relieve las *imagines* de los difuntos a los que se dedica este monumento (Rivas 1983, 88-89 y 91-93, fig. 1). En el reverso (fig. 3), y como sucede en las estelas bifrontes donde la parte posterior se dedica a temas religiosos o míticos, se mostraría una libación funeraria realizada por los familiares o por dos especialistas religiosos, que portarían sendos vasos ofe-rentes (Riva 1983, 89-90, fig. 1).

Desafortunadamente, y aún a pesar de haber realizado la autopsia de la pieza, hay que decir que su carácter fragmentario y su pésimo estado de conservación no permiten ofrecer lecturas epigráficas o iconográficas concluyentes en un sentido u en otro, ni decantarse por ninguna de las propuestas interpretativas. Sin embargo, no quisiéramos dejar de destacar la notable similitud entre las estelas funerarias bifrontes y la de Nocelo da Pena, por lo que de ser cierta la propuesta de Rivas, se debería excluir definitivamente la identificación divina de las figuras representadas en esta pieza.

II. IMAGEN ANTROPOMORFA + ARA CON TEÓNIMO EN DIFERENTES SOPORTES PERO PROCEDENTES DEL MISMO YACIMIENTO

II.1. *Iuppiter Optimus Maximus et/vel Cosus*, Logrosa, Negreira (A Coruña)

Del asentamiento indígena-romano conocido como “El labrantío”, en Logrosa, proceden dos grandes bustos de piedra (fig. 4) y tres inscripciones votivas —dos dedicadas a *Iuppiter Optimus Maximus* (Pereira 1991, 75-77, nº 23-24), y una tradicionalmente atribuida a *Cosus* (Pereira 1991, 73, nº 22) cuya lectura ha sido recientemente revisada (González y Ramírez e.p.)—, que se exponen en el Museo do Pobo Gallego, en Santiago de Compostela, donde se realizó la autopsia

Las dos esculturas son dos bustos antropomorfos de grandes dimensiones (82 x 29 x 35 y 72 x 32 x 20 cm) que responden a una misma cadena técnico-operativa, mostrando idéntica gestualidad —los brazos están en vertical, los antebrazos están doblados por el codo en ángulo recto, y las manos apoyados sobre el vientre y con los dedos marcados—,⁷ rasgos faciales esquemáticos, y ausencia de indicaciones sexuales (fig. 4). Una de las piezas muestra además un elemento circular alrededor del cuello que podría ser un

⁷ Esa postura se repite en una escultura del castro de Santa Tegra, A Guarda (Pontevedra) (Calo 1994, 579-580, 593, 736, 738); en una escultura sedente con torques de la *citania* de Briteiros, Guimaraes (Portugal) (Calo 1994, 170-171, 178, 735-736); en la figurilla femenina de Carabelas, Rois (A Coruña) (Calo 1994, 196-197, 741); en la escultura fálica y con torques del castro de Vilapedre, Sarria (Lugo) (Calo 1994, 638-640, 747, nº 90); y en la femenina de Sendim, Felgueiras (Portugal), identificada como una mujer embarazada (Calo 1994, 600-602, 739, 741). Para Calo 1994, 747, ese gesto sería intencional y formaría parte de una iconografía estereotipada de significado religioso, ya fuera funerario o votivo. *Vid.* también González Ruibal 2007, 556-557, figs. 4, 183-184.

torques, y en la cabeza se ha representado un peinado o un tocado.⁸ Su singularidad motivó su temprana identificación como imágenes divinas castreñas (López Cuevillas 1957, 135) o romanas (Rodríguez Lage 1974, 72-73; Acuña 1984, 311-312). Así, López Cuevillas 1957, 135, consideraba que se trataba de esculturas castreñas que representaban a “dos personajes de probable carácter divino y tan íntimamente asociados el uno con el otro que tengan que aparecer juntos obligadamente”, y Blázquez 1983, 264, las interpretaba como divinidades tutelares del castro. La existencia de esas tres aras —las dos a Júpiter y la tercera a *Cosus* u otra deidad— procedentes del asentamiento indígena-romano del “labrantío de Logrosa” llevó a los investigadores a atribuir dichos teónimos a las esculturas, afirmando incluso que éstas y las inscripciones a Júpiter habían aparecido juntas (Taboada 1965, 16; Rodríguez Lage 1974, 72-73; Acuña 1984, 311-312; López Monteagudo 1989, 331), y suponiendo así la existencia de un espacio cultual en el habrían estado depositadas (Alfayé e.p.). Sin embargo, aunque tanto los epígrafes como los bustos quizás provengan del mismo asentamiento indígena-romano, lo cierto es que, como ya alertara Pereira 1991, 71, la revisión de la información publicada sobre las circunstancias de hallazgo de las piezas revela que fueron descubiertas en momentos distintos y en zonas diferentes de Negreira,⁹ por lo que la atribución de esos teónimos (*Iuppiter/Cosus*) a los bustos no resulta tan evidente como pudiera parecer. Por ello, y sin descartar que estemos ante representaciones castreño-romanas de entidades divinas, parece más prudente por el momento no proponer ninguna identificación teonímica para estas piezas, de las que ni siquiera podemos precisar su cronología o su contexto originario.

II.2. *Vestius Aloniecus* / *Lugh (lamfhada)* / *Cernunnos* / *Berobreus*, *Lourizán* (Pontevedra)

Un relieve de Lourizán (67 x 46 x 16 cm) en el que se ha representado la mitad superior de una figura antropomorfa con cuernos y las manos extendidas con los dedos marcados (fig. 5) ha sido identificado como la imagen del dios indígena *Vestius Aloniecus*, al que se dedicaron dos aras votivas

⁸ Sobre las estatuas *vid.* López Cuevillas 1957; Taboada 1965, 16; Rodríguez Lage 1974, 72-73; Acuña 1984, 311-312; Calo 1994, 302-304, 741-742, n° 42; González Ruibal 2007, 556-557, fig. 4.183, quien erróneamente las considera femeninas; y Alfayé e.p.

⁹ Así, los dos altares dedicados a Júpiter se descubrieron en 1876 junto a la iglesia de Santa Eulalia, en Logrosa, y en 1953 se guardaban junto con otros restos romanos en una vivienda particular de esa localidad, desde donde se trasladaron al Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, en Santiago (López Cuevillas 1957; Pereira 1991, 75-77). Las esculturas habían sido encontradas en el castro de Negreira en una fecha indeterminada, y trasladadas al lugar de Chancela, en la parroquia de Logrosa, donde estaban “colocadas a manera de centinelas, a ambos lados de la puerta que daba acceso a un terreno plantado de hortalizas, de la casa llamada del Faro (López Cuevillas 1957, 131). En cuanto al ara erróneamente relacionada con el dios *Cosus* (González y Ramírez e.p.), ésta apareció en 1970 en un campo cerca de Logrosa (Pereira 1991, 73).

halladas en esa misma localidad (fig. 6).¹⁰ Todas esas piezas, junto con una tercera ara anepígrafa, han sido fechadas en el siglo II d.C. y se descubrieron reutilizadas en diferentes construcciones modernas en el año 1944, cuando fueron extraídas para su traslado al Museo Provincial de Pontevedra (Bouza 1946), donde se conservan actualmente, aunque la información sobre los contextos exactos de hallazgo de estas piezas sea contradictoria.¹¹

Pese a tratarse de piezas descontextualizadas, Bouza 1946, 113-116, figs. 4-5, fue el primero en relacionar el relieve con las aras a Vestio Aloniego (figs. 5-6) y sugerir que se trataba de la imagen de esa divinidad, lectura que ha gozado de gran aceptación historiográfica (Taboada 1965, 15-16; Blázquez 1975, 83-84, 181-182; y 1983, 262, 444-445; Marco 1997, 236; Alfayé 2011, 70-71), y que fue compartida por López Cuevillas 1951, 193, quien sin embargo fue más allá al señalar la similitud entre la figura de Lourizán con los brazos extendidos y las manos abiertas y el epíteto *lamfhada*, “el de largas manos” que acompañaba al teónimo *Lugh* en el poema irlandés altomedieval *Leabhar Ghabhala* IX. 108. Sobre esta base, López Cuevillas propuso que Vestio Aloniego pudiera ser una variante local del dios céltico *Lugh* (*lamfhada*), identificación seguida por diversos investigadores.¹² Pero además de ésta, se han propuesto otras adscripciones teonímicas para el relieve de Lourizán (fig. 5): que se tratara de una imagen de *Cernunnos*,¹³ ya fuera como deidad propia (Tranoy 1981, 291) o como “un apelativo del ciclo mito-

¹⁰ Sobre el relieve, vid. Bouza 1946, 113-116, figs. 4-5; López Cuevillas 1951, 193-195, lám. IV; Tranoy 1981, 291; Calo 1994, 305-309, 742-744, n° 43; Marco 1997, Santos y García Quintela 2003, 121-122; González Ruibal 2007, 530-531, 555-556, fig. 4.181; Alfayé 2011, 68-71. Sobre las inscripciones, vid. Bouza 1946, 110-113, figs. 1-3; *IRG* III, 27-28; *AE* 1950, 22-23; Blázquez 1975, 81-84; Baños 1994, 253-256, n° 107-108; Olivares 2002, 69, 212-213.

¹¹ Según Bouza 1946, 110, las tres aras se hallaron en el lugar de “La Iglesia”, “formando parte del paramento de viviendas y muros vecinales, incluso habitaciones interiores, de los que han sido extraídas después de penosa labor”. Una de ellas —la dedicada por *Severa*— “fue extraída del paramento interior de la cocina de la vivienda de Avelina Varela Villanueva, casa que se emplaza a la izquierda de la carretera de Pontevedra a Marín. Cuando se hizo la pared se colocó visible la cara que contiene el epígrafe, y ello fue causa del blanqueo en calado que presenta en la superficie” (Bouza 1946, 111). La otra ara apareció “en un lugar de un cubierto anejo de la casa-habitación de Domingo Bermúdez, situada casi frontera a la vivienda donde estaba el ara antes descrita, pero en la parte opuesta de la carretera” (Bouza 1956, 112). En cuanto al ara sin epígrafe, ésta apareció “en la pared de un cubierto de la casa de Antonia Bermúdez, que linda con la de Domingo Bermúdez. Estas dos viviendas formaron antes de las modernas edificaciones un conjunto de ambiente popular” (Bouza 1946, 112; Filgueira y D’Ors 1955, 96, n° 62). El relieve figurado se encontró según Bouza 1946, 113, “formando parte del muro de cierre de la finca, propiedad del político D. Eugenio Montero Ríos, en la esquina, a la izquierda de la carretera antecitada, en situación muy baja”. En cambio, Filgueira y D’Ors 1955, 49-50, 96, n° 27-28 y 62, afirmaban que las dos inscripciones se hallaron en el alpendre de la casa de Domingo Bermúdez, lo que no concuerda con la información dada por Bouza.

¹² Como Olivares 2002, 212-216; García Quintela 2002, 195-197, fig. 6; Santos y García Quintela 2003, 121-122; y García Quintela y Santos 2008, 151, 163.

¹³ Una revisión crítica de las supuestas imágenes de *Cernunnos* en la Céltica peninsular en Alfayé 2011, 77-80.

lógico de *Lugh*” (Olivares 2002, 216); que fuera la representación funeraria de un “Mercurio ctónico, psicopompo” (Calo 1994, 744; Calo 1997, 146); o que Vestio Alonieco fuera Berobreo, un “hospedero de los muertos” que esperaba a los difuntos en el allende con los brazos abiertos (Pena y Eirás 2006; Pena 2008, 122). Pero pese a todas estas hipótesis, lo cierto es que ni siquiera podemos saber con certeza si la imagen representada es la de un dios indígena-romano, suposición que se basa únicamente sobre la proximidad espacial de los lugares de hallazgo del relieve y de las aras a Vestio Alonieco (figs. 5-6).¹⁴

Pese a ello, el relieve de Lourizán y su identificación como *Vestius Aloniecus = Lugh* ha servido como referente para atribuir idénticos teónimos a otras imágenes innominadas del territorio galaico antiguo —principalmente petroglifos a los que se ha atribuido una cronología protohistórico-romana (González Ruibal 2006-2007, 550-551, fig. 4.181; García Quintela y Santos 2008, 149-151, 162-163, fig. 4.4-5)—, y a otras figuraciones antiguas de la *Hispania* Céltica (Alfayé 2011, 68-70). Y aunque ninguna de ellas aparece asociada ni directa ni contextualmente a ningún epígrafe votivo, e incluso su cronología protohistórica y/o romana resulte controvertida, el hallazgo o la (re)lectura de cada nuevo petroglifo dentro de ese horizonte teonímico ha venido siendo utilizado como una “prueba” que ratificaba que esa identificación era la correcta en tanto que el corpus iconográfico de supuestos *Lughs* no dejaba de crecer... (Alfayé 2011).

III. IMÁGENES SIN RELACIÓN CONTEXTUAL CON EPÍGRAFES VOTIVOS

III.1. *Lugh on the rocks*: los petroglifos de Casota do Páramo

Quisiera ejemplificar la problemática de esos *Lughs on the rocks*, a los que pese a no aparecer asociados contextualmente a ningún epígrafe votivo se les ha atribuido un teónimo indígena, mediante el análisis de las dos figuras grabadas sobre un ortostato del interior del dolmen de Casota do Páramo,¹⁵ Boio (A Coruña), en la Serra do Barbanza (fig. 7). Se trata de dos grabados que han sido identificados como representaciones antropomorfas divinas — la primera inscrita dentro de una rueda solar, la segunda con cuernos—, que habrían sido realizadas en la II Edad del Hierro por las comunidades castreñas como parte de un fenómeno de reutilización ritual de megalitos, y que representarían al dios indígena *Vestio Alonieco/ Lugh* o a otras entidades divinas similares a éstos (González Ruibal 2007, 550-551, fig. 4, 181.a.2).

¹⁴ No quisiera dejar de señalar que también han sido identificadas como representaciones de *Vestius Aloniecus* las dos cabezas humanas talladas sobre sendos bloques de piedra *gossam* hallados en “Cerro Salomón”, en Riotinto (Huelva). Sin embargo, considero que esta identificación divina no es plausible, y que los problemas existentes en torno a la cronología, el contexto arqueológico y la adscripción cultural de estas piezas obligan incluso a ser cautos en su interpretación como imágenes de dioses célticos (Oria 1997, 206, 208-210; Alfayé 2009, 358-359).

¹⁵ Sobre este dolmen, *vid.* Criado 1986, 38-46, figs. 2-9.

Sin embargo, existen dos problemas que obligan a reconsiderar la interpretación de esos grabados como imágenes de deidades indígenas: en primer lugar, la verosimilitud del calco presentado por quienes defienden esa lectura divina (fig. 7); y, en segundo lugar, la propia cronología de las figuras. Así, por ejemplo, como pude comprobar directamente en el año 2008 al llevar a cabo la autopsia de los grabados, el dibujo ofrecido por González Ruibal 2007, fig. 4, 181.a.2, no se corresponde con las figuras representadas sobre el dolmen, que sí aparecen bien documentadas en otros trabajos como los de López Cuevillas y Bouza 1928; o Agrafoxo 1986, 74, fig. 9. De hecho, la figura superior (fig. 7) no sería un antropomorfo “inscrito dentro de una rueda solar” (González Ruibal 2007, 550-551), sino un círculo con cuatro radios del que parten líneas divergentes y que se apoya sobre una rectángulo a modo de peana (Shee y García 1973; Agrafoxo 1986, 73-74, fig. 9; Costas y Pereira 1998: 132, fig. 3). En mi opinión, esta imagen presenta notables similitudes con las custodias y relicarios hispánicos de los siglos XVII-XVIII d.C. (por ejemplo, González García 2004, 130-131, fig. 5; Bierge y Bierge 2000, 62, 82, 106, 109), lo que me lleva a proponer una datación moderna para este grabado. En cuanto a la figura antropomorfa grabada bajo el motivo cruciforme (fig. 7), ésta no tiene los cuernos o el tocado astado que refleja erróneamente el calco de González Ruibal 2007, fig. 4, 181.a.2, pero sí presenta los brazos extendidos y las manos abiertas (López Cuevillas y Bouza 1928; Agrafoxo 1986, 73-74, fig. 9; Costas y Pereira 1998, 145, fig. 15.4). La gestualidad de esta figura es similar a la del relieve de Lourizán antes mencionado, pero ésta también se constata en otros grabados antropomorfos del territorio gallego que han sido datados en épocas ya históricas (Costas y Pereira 1998, 145-146, figs. 14-16), por lo que quizás —y sólo como hipótesis— podría representar a un orante cristiano moderno ante una cruz, dada su proximidad al motivo cruciforme (fig. 7).

Teniendo en cuenta la existencia de paralelos iconográficos medievales y modernos para las dos figuras de Casota do Paramo, es posible que se equivoquen “quienes reivindicán cronologías antiguas para tipologías modernas exclusivamente porque están grabadas sobre un soporte prehistórico”¹⁶ (Costas y Pereira 1998, 132), y que estos grabados no sean imágenes divinas realizadas en la II Edad del Hierro o en época romana. De hecho, diversos investigadores han expresado ya con anterioridad sus dudas acerca de la cronología prehistórica de estos grabados: así, por ejemplo, Sobrino 1956, 11, consideraba “poco prehistórico” el aspecto del motivo superior, escepticismo compartido por Shee y García 1973 para ambas figuras, que Costas y Pereira 1998, 146, sugerían fechar en época medieval. Por tanto, si la cronología antigua de estas imágenes resulta más que dudosa, también lo es su interpretación como representaciones indígena-romanas de *Vestius Alo-*

¹⁶ Sobre grabados históricos sobre soportes megalíticos *vid.*, entre otros, Costas y Pereira 1998, 146 y Martínez 2003.

niecus/ Lugh, una lectura que debería descartarse teniendo en cuenta todo lo expuesto.

III.2. *Matres*, Monte Mozinho, Penafiel (Portugal)

Una mutilada escultura en granito local procedente del castro de Monte Mozinho ha sido identificada como una imagen de las *Matres* dado que parece representar a tres féminas sedentes (fig. 8), aunque el pésimo estado de conservación no permite saber cuántas figuras componían originalmente el conjunto. Pese a que González Ruibal 2007, 556-557, afirme que esta escultura procede de un templo fechado a finales del siglo I d.C., lo cierto es que según lo publicado por su descubridor “nao sabemos porém o local exacto do castro onde terá sido encontrada” Almeida 1980, 55, tratándose por tanto de una pieza descontextualizada (Soeiro 2005, 28, 30).

En el fragmento esculpido se aprecian dos figuras sedentes y restos de una tercera, hoy completamente desaparecida, vestidas con túnicas y togas con grandes pliegues que caen hasta los pies (fig. 8). Una de ellas lleva sobre sus rodillas lo que parece ser el cuerpo de una criatura, y la otra sobre el regazo tiene una pátera (Soeiro 2005, 30), o un cesto, o quizás otro niño. Pese a que no se han encontrado en Monte Mozinho inscripciones dedicadas a las *Matres*, la iconografía de esta escultura es similar a la que muestran otras imágenes de esas diosas halladas en la Céltica antigua (Green 1986, 78-91, figs. 29-38), aunque curiosamente ninguna proceda de la Península Ibérica, a no ser que aceptemos la lectura iconográfica que ofrece Rodríguez Colmenero 1997 de la estela de Nocelo da Pena antes analizada.

Pero aún sin descartar que el fragmento escultórico de Monte Mozinho represente a las *Matres*, no quisiera dejar de comentar la posibilidad de que esta pieza fuera en realidad una estela funeraria de gran tamaño, en cuya parte superior se hubiera plasmado en altorrelieve a un grupo familiar, como sucede en la estela de Crecente, en San Pedro de Mera (Lugo) —donde aparecen dos figuras femeninas sentadas, una de las cuales lleva una niña en el regazo y una patera en las manos (Nodar 2004, 211, 214-215; Balseiro 2011, 22-23, nº 1) —, o en algunas bifrontes galaico-lusitanas en las que también se han representado figuras sedentes con togas y túnicas de grandes pliegues, con actitud oferente, y portando algo entre sus manos —como sucede con la lucense de Atán, con tres figuras sentadas en el anverso (Acuña y Rodríguez 2000, 203, fig. 8; Nodar 2004, 210-211, 214; Díez 2006; Balseiro 2011, 24-27, 30-31, nº 2-3 y 5). Estas representaciones humanas serían las imágenes de los difuntos (Acuña y Casal 2011, 15-16), interpretación que podría hacerse extensiva a las figuras sedentes del fragmento de Monte Mozinho de comprobarse que se trata de una estela funeraria y no de una pieza votiva. En cualquier caso, todos los autores coinciden en atribuir una cronología ya plenamente romana para esta imagen (Calo 1994, 311, 347, n. 3).

III.3. *Navia/ Nabia*: la inscultura de “A Moura”, Pena Furada, Coirós (A Coruña)

Aunque la figura femenina con gran vulva tallada sobre un afloramiento granítico de Pena Furada (fig. 9) se conocía desde hace tiempo (Fernández Malde 1993; Vázquez y Alcorta 1996; Alonso 2004), su identificación como una imagen de *Navia* no se produjo hasta hace dos años en el contexto de la excavación arqueológica de ese supuesto santuario rupestre indígena-romano dedicado a la diosa (Fernández Malde 2011, 5). Sin embargo, en ese paraje no se han encontrado materiales atribuibles a ese horizonte cultural ni ninguna inscripción que documente el culto a esa divinidad en ese espacio, por lo que la interpretación indigenista y religiosa tanto de la figura como de su contexto resultan discutibles.

En realidad, y aunque existan imágenes femeninas galaico-romanas con el sexo indicado —como se ha expuesto anteriormente—, considero más plausible la propuesta de Alonso 2004, quien relaciona la figura de “A Moura” con imágenes románicas de mujeres exhibiendo abiertamente su sexo, fechándola en época medieval. De hecho, existen figuras femeninas mostrando su vulva representadas sobre canecillos de la cercana iglesia románica de Betanzos (A Coruña), e imágenes similares se documentan también sobre otras construcciones medievales gallegas (Alonso 2004; Carrillo y Ferrín 1996, 237, fig. 3; Eirás 2010, 325-327) y en otras del románico europeo de los siglos XI-XIII d.C.¹⁷ La interpretación de estas imágenes es controvertida, y aunque para algunos investigadores muestran “posturas procaces que incitan a la unión sexual”, para la mayoría estaríamos ante producciones visuales cristianas con un fin moralizante, que pretendían alejar al potencial pecador de las tentaciones carnales mostrándole los horrores y la fealdad del pecado, y que en ningún caso representaban divinidades precristianas célticas relacionadas con cultos de la fecundidad (Del Olmo 1999, 132, 213-215, 221; Weir y Jerman 2000, 11-22, 149-150; Alonso 2004).

Dada la abundancia de paralelos iconográficos medievales para la figura “A Moura” (fig. 9), y teniendo en cuenta la ausencia de materiales antiguos en las excavaciones de Pena Furada, parece razonable pensar que la factura de este petroglifo es también medieval. En cualquier caso, y aún cuando se comprobara su datación protohistórica o romana, no existe base documental que permita sostener científicamente que “A Moura” es la imagen de la diosa *Navia*, por lo que dicha atribución teonímica debería ser desechada.

III.4. *Reve Larouco*, Vilar de Perdizes (Montalegre, Portugal)

La figura masculina desnuda y con martillo/mazo representada en un relieve conservado en la iglesia de San Miguel, en Vilar de Perdizes (Portu-

¹⁷ Sobre estas imágenes, *vid.*, entre otros, Carrillo y Ferrín 1996, 238-239; Del Olmo 1999, 132, 214, 243, 254; Weir y Jerman 2000, 11-22, 86-90, 111-122, figs. 3-7, 35-36, 51, pls. 2-8, 37-41, 59-69, 74; Alonso 2004; Eirás 2010, 323-330.

gal) (fig. 10), ha sido recientemente identificada como la imagen del dios indígena *Reve Larouco* (Gago 2012), sobre la base de que tanto en esa localidad como al otro lado de la frontera, y del Monte Larouco se han encontrado altares dedicados a esa divinidad,¹⁸ sin que exista otro argumento que ése para sustentar dicha lectura iconográfica. Sin embargo, otra interpretación es posible, sobre todo si se tiene en cuenta que la imagen aparece representada sobre lo que es el fragmento superior de una pieza de mayor tamaño (fig. 10), cuya morfología presenta notables similitudes con las de las estelas funerarias del ámbito galaico-lusitano con remate circular y decoradas con figuraciones humanas en la zona superior de la pieza, ya que la inferior se reserva al campo epigráfico (Redentor 2002; Rodrigues Gonçalves 2007; Acuña y Casal 2011). De hecho, algunas de esas estelas funerarias muestran representaciones de figuras masculinas desnudas desproporcionadas, de gran tamaño, de pie, con rostro frontal, con los rasgos faciales marcados con incisiones, y genitales destacados, imágenes muy similares a la que decora el relieve de Vilar de Perdizes.¹⁹

Aunque algunos investigadores relacionen estas imágenes masculinas con cultos dionisiacos de carácter funerario (Acuña y Rodríguez 2000, 201-202; Acuña y Casal 2011, 14, 19), la mayoría las identifican como imágenes de los difuntos a los que se dedicaban esas estelas (Tranoy 1981, 352-353; Rodríguez Colmenero 1997, 265-268; Redentor 2002, 202, 242). Por ello, teniendo en cuenta estos paralelos iconográficos y que el fragmento de Vilar de Perdizes podría corresponder tipológicamente a una estela funeraria con remate circular, considero más probable que estemos ante una pieza funeraria con la representación de un difunto que ante un relieve votivo que muestre a *Reve Larouco*, máxime cuando no se conserva inscripción que permita tal identificación divina y que el único argumento para ello es que en esa localidad se halló un ara consagrada a ese dios, sin que exista ninguna constancia de proximidad contextual entre ambas piezas.

¹⁸ Se trata del ara a *Larouco Deo Maximo* hallada cerca del santuario rupestre de Pena Escrita, en Vilar de Perdizes (*AE* 1980, 579; Rodríguez Colmenero 1997, 148, n° 127); y del altar a *Reve Larouco* conservado en la capilla de la Asunción, en Baltar (Ourense), que posiblemente proceda del castro de Outeiro (*IRG* IV, 94; *AE* 1976, 298; Rodríguez Colmenero 1997, 149, fig. 128).

¹⁹ Entre esos ejemplos, fechados en su mayoría en los siglos II-III d.C., cabe mencionar la estela de Atios, Porriño (Pontevedra) (*IRG* III, 50; Rodríguez Lage 1974, 42, 65, n° 81; Baños 1994, 323-324, n° 137; *HEP* 6, 761; Acuña y Rodríguez 2000, 201-202); una estela coruñesa (Rodríguez Lage 1974, 20, n° 8); la de Araño, en Rianxo (A Coruña) (Rodríguez Lage 1974, n° 23; Pereira 1991, 205-206, n° 81; *IRG* III, 42; Acuña y Rodríguez 2000, 201, fig. 4); la estela de Bandomil (A Coruña), con individuo desnudo con prominente sexo (Pereira 1991, 121, n° 44; Acuña y Casal 2011, 13-14, fig. 5); la de Dehesa de Vilanova, Bragança (Rodríguez Colmenero 1997, 267-268, n° 297; Redentor 2002, 143-144, 202, 212, 242, n° 80, lám. XX.83), con el falo indicado; la de Águas Revés, Valpaços (Rodríguez Colmenero 1997, 265-266, n° 294; *HEP* 7, 1247); o las de San Tirso de Cando, en Outes (A Coruña) y Samarigo, Bueu (Pontevedra), con figura humana sin indicación sexual explícita (respectivamente Pereira 1991, 191-192, n° 74, y Baños 1994, 99, n° 37).

CONCLUSIONES

Después de lo expuesto, resulta innegable la compleja problemática que presenta la atribución de teónimos indígenas a las imágenes del territorio galaico-romano, necesitadas de una revisión crítica en profundidad, que esperamos poder realizar en el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña 1984: F. Acuña, “Aspectos artísticos”, en: J. M. Vázquez y F. Acuña, *Galicia. Prehistoria. Historia Antigua*, I, Santiago 1984, 307-313.
- Acuña y Casal 2011: F. Acuña y R. Casal “A plástica provincial romana en Galicia: notas introductorias a una exposición”, en: A. Balseiro (ed.), *A plástica provincial romana no Museo de Lugo*, Lugo 2011, 9-21.
- Acuña y Rodríguez 2000: F. Acuña y P. Rodríguez, “La plástica funeraria en la Galicia romana”, en P. León y T. Nogales (eds.), *Actas de la III Reunión sobre escultura romana en Hispania*, Madrid 2000, 197-209.
- Agrafoxo 1986: X. Agrafoxo, *Prehistoria e arqueoloxía da terra da Barbanza*, Santiago 1986.
- Alfayé 2009: S. Alfayé, *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*, Oxford 2009.
- Alfayé 2011: S. Alfayé, *Imagen y ritual en la Céltica Peninsular*, A Coruña 2011.
- Alfayé e.p.: S. Alfayé, “Cult contexts of the inscriptions to indigenous deities in *Gallaecia*”, *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse*, e.p.
- Almeida 1980: C. A. Ferreira de Almeida, “O templo do Mozinho e seu conjunto”, *Portugalia* 1, 1980, 51-56.
- Alonso 2004: F. Alfonso, “La figura de mujer del petroglifo da Pena Furada (Figueiras, Santa Mariña de Lesa, Coirós, A Coruña)”, *Anuario Brigantino* 27, 2004, 161-178.
- Arias, Le Roux y Tranoy 1979: F. Arias, P. Le Roux y A. Tranoy, *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, París 1979.
- Balseiro 2011: A. Balseiro, *A plástica provincial romana no Museo de Lugo*, Lugo 2011.
- Baños 1994: G. Baños, *Corpus de inscripciones romanas de Galicia. II. Provincia de Pontevedra*, Santiago 1994.
- Biarge y Biarge 2000: F. Biarge y A. Biarge, *Libranos del mal: creencias, signos y ritos protectores en la zona pirenaica aragonesa*, Huesca 2000.
- Blázquez 1975: J. M. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid 1975.
- Blázquez 1983: J. M. Blázquez, *Primitivas religiones ibéricas. Tomo II. Religiones prerromanas*, Madrid 1983.
- Bouza 1946: F. Bouza, “Vestio Alonico, nueva deidad galaica”, *AEspA* 19, 1946, 110-116.

- Calo 1994: F. Calo, *A Plástica da Cultura Castrexa Galego-Portuguesa*, 2 vols. A Coruña 1994.
- Calo 1997: F. Calo, *A cultura castrexa*, Vigo 1997.
- Carrillo y Ferrín 1996: M. P. Carrillo y J. R. Ferrín, “Algunas representaciones de vicios en el románico gallego: la lujuria”, *Anuario Brigantino* 19, 1996, 235-244.
- Costas y Pereira 1998: F. J. Costas y E. Pereira, “Los grabados rupestres de épocas históricas”, en: F. J. Costas y J. M. Hidalgo, (coords.), *Reflexiones sobre el arte rupestre prehistórico de Galicia*, Vigo 1998, 129-175.
- Criado *et al.* 1986: F. Criado *et al.* *La construcción del paisaje: megalitismo y ecología. Sierra de Barbanza*. Santiago 1986.
- Del Olmo 1999: A. Del Olmo García, *Iconografía sexual en el románico*, Salamanca 1999.
- Díez 2006: F. Díez Platas, “Sólo imágenes para la muerte: la cuestión de las estelas bifrontes galaico-romanas”, *Semata* 17, 2006, 61-75.
- Eirás 2010: A. Eirás, “Iconografía dos conzoros das tres igrejas góticas de Betanzos”, *Anuario Brigantino* 33, 2010, 285-332.
- Fernández 1984: E. Fernández, *Esmoleiras e petos de ánimas da provincia de Ourense*, Vigo 1984.
- Fernández Malde 1993: A. Fernández Malde, “Petroglifos de Peña Furada (Figueiras, Coirós)”, *Anuario Brigantino* 16, 1993, 15-24.
- Fernández Malde 2011: A. Fernández Malde, “O santuario rupestre de Pena Furada (Figueiras, Santa Mariña de Lesa)”, *As 4 aldeas*, nº de Diciembre, 4-5, 2011.
- Filgueira y D’Ors 1955: H. Filgueira y A. D’Ors, *Inscripciones romanas de Galicia. III. Museo de Pontevedra*, Santiago de Compostela 1955.
- Fita 1911: F. Fita, “Lápidas romanas de Mosteiro de Ribeira”, *BRAH* 58, 1911, 388-407.
- Gago 2012: M. Gago, “Deuses e deusas na raia (e III): mirarlle a cara a un antigo deus”, www.manuelgago.org/blog/index.php/2012/01/25/mirarlle-a-cara-a-un-antigo-deus (consultado 8-9-2012).
- García Quintela 2002: M. V. García Quintela, “El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug: aspectos del dossier ibérico”, *Arys* 5, 2005, 153-202.
- García Quintela y Santos 2008: M. V. García Quintela y M. Santos, *Santuarios de la Galicia céltica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*, Madrid 2008.
- González García 2004: M. A. González García, “Apuntes para el estudio del arte en tierras de O Bolo (Ourense)”, *Porta da aira: revista de historia del arte orensano* 10, 2004, 125-186.
- González Rodríguez y Ramírez e.p.: M. C. González Rodríguez y M. Ramírez, “Towards the creation of the corpus of *Gallaecia*: new texts and revisited inscriptions”, *Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse*, e.p.
- González Ruibal 2007: A. González Ruibal, *Galaicos. Poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)*. Tomo II. (= *Brigantium* 19), A Coruña 2006-07.

- Green 1986: M. Green, *The gods of the Celts*, Stroud 1986.
- López Cuevillas 1957: F. López Cuevillas, “Las estatuas de Logrosa”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 36, 1957, 131-135.
- López Cuevillas y Bouza 1928: F. López Cuevillas y F. Bouza, “Unha estrana gravura e o folkloro da freguesía de Maceda”, *Prehistoria e Folklore da Barbanza*, 52, 1928.
- López Monteagudo 1989: G. López Monteagudo, “Avance sobre el culto a Marte indígena en la Península Ibérica”, *Anejos de Gerión II*, Madrid 1989, 327-332.
- Lorenzo, D’Ors y Bouza 1968: J. Lorenzo, A. D’Ors y F. Bouza, *Inscripciones romanas de Galicia. IV. Provincia de Orense*, Santiago 1968.
- Marco 1997: F. Marco, “*Vestius Aloniecus*”, *LIMC* VIII.1, 1997, 236.
- Martínez 2003: J. Martínez, “Grabados rupestres en soportes megalíticos: su influencia en los estudios de arte rupestre”, en: J. R. González Pérez, (ed.), *I Congreso Internacional de gravats rupestres i murals. Homenatge a L. Diez Coronel*, Lérida 2003, 71-88.
- Nodar 2004: C. Nodar, “Estelas funerarias figuradas de época romana en Galicia”, en *Actas del VII Congreso Internacional de Estelas Funeraria. Volumen I*, Santander 2004, 209-224.
- Olivares 2002: J. C. Olivares, *Los dioses de la Hispania Céltica*, Madrid-Alicante 2002.
- Oria 1996: M. Oria, “Testimonios religiosos en las minas de Riotinto: algunas reflexiones”, *SPAL* 6, 1996, 205-220.
- Pena 2008: A. Pena, “O camino a Finisterre dos celtas”, *Galegos* 3.3, 2008, 119-125.
- Pena y Eirás 2006: A. Pena y A. Eirás, “O ancestral camino de peregrinación ó Fin do Mundo: na procura do deus do Alén, Brioreo/ Berobreo/ Breogán/Hércules/Santiago...”, *Anuario Brigantino* 29, 2006, 23-38.
- Pereira 1991: G. Pereira, *Corpus de inscripcions romanas de Galicia. I. Provincia de A Coruña*. Santiago 1991.
- Redentor 2002: A. Redentor, *Epigrafia romana na regio de Bragança*. Lisboa 2002.
- Rivas 1983: J. C. Rivas, “Sobre la identidad de la supuesta ara romana de las “*Trivicitas*”, *Boletín Auriense* 13, 1983, 75-98.
- Rodrigues Gonçalves 2007: L. J. Rodrigues Gonçalves, *Escultura romana em Portugal: uma arte do quotidiano*, 2 vols., Mérida 2007.
- Rodríguez Colmenero 1977: A. Rodríguez Colmenero, *Galicia meridional romana*, Bilbao 1977.
- Rodríguez Colmenero 1997: A. Rodríguez Colmenero, *Aquae Flaviae I. Fontes Epigraficas da Gallaecia meridional interior*, Chaves 1997.
- Rodríguez-Corral 2009: J. Rodríguez-Corral, *A cultura castrexa*, Santiago 2009.
- Rodríguez Lage 1974: S. Rodríguez Lage, *Las estelas funerarias de Galicia en época romana*, Ourense 1974.

Sobre iconografía y teonimia en el Noroeste peninsular

- Santos y García Quintela 2003: M. Santos y M. V. García Quintela, “Arte rupestre y santuarios”, *Semata* 14, 2003, 37-148.
- Shee y García 1973: E. Shee y M. C. García, “Tres tumbas megalíticas decoradas en Galicia”, *TP* 30, 1973, 335-348.
- Sobrino 1956: R. Sobrino, “Ensayo sobre los motivos de discos solares en los petroglifos gallegos atlánticos”, *Zephyrus* 7, 1956, 11-19.
- Soeiro 2005: T. Soeiro, *Monte Mozinho. Sitio arqueológico*, Penafiel 2005.
- Taboada 1965: J. Taboada, *Escultura celto-romana, Cuadernos de Arte Gallego*, Vigo 1965.
- Tranoy 1981: A. Tranoy, *La Galice romaine*, París 1981.
- Vázquez y Alcorta 1996: X. Vázquez y E. Alcorta, “Insculturas rupestres en Coirós (A Coruña)”, *Larouco* 2, 1996, 247-249.
- Weir y Jerman 2000: A. Weir y J. Jerman, *Images of lust. Sexual carvings on medieval churches*, London-New York 2000.

Silvia Alfayé Villa
Universidad de Zaragoza
Grupo de Investigación Hiberus
correo-e: silvia.alfayé@gmail.com

Fecha de recepción del artículo: 19/06/2013 Fecha de aceptación del artículo: 19/07/2013



Fig.1: La inscripción de Chao do Castro, O Bolo (Ourense) (foto J. González).



Fig. 2: Anverso de la estela bifronte de Nocelo da Pena, Ourense (foto Museo Arqueológico Provincial de Orense).



Fig. 3: Reverso de la estela bifronte de Nocelo da Pena, Ourense (foto Museo Arqueológico Provincial de Orense).



Fig. 4: Una de las dos esculturas monumentales halladas en Logrosa, Negreira (A Coruña), expuestas actualmente en el Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela (foto autor).



Fig. 5: Relieve de Lourizán, Pontevedra (foto Calo Lourido 1994).

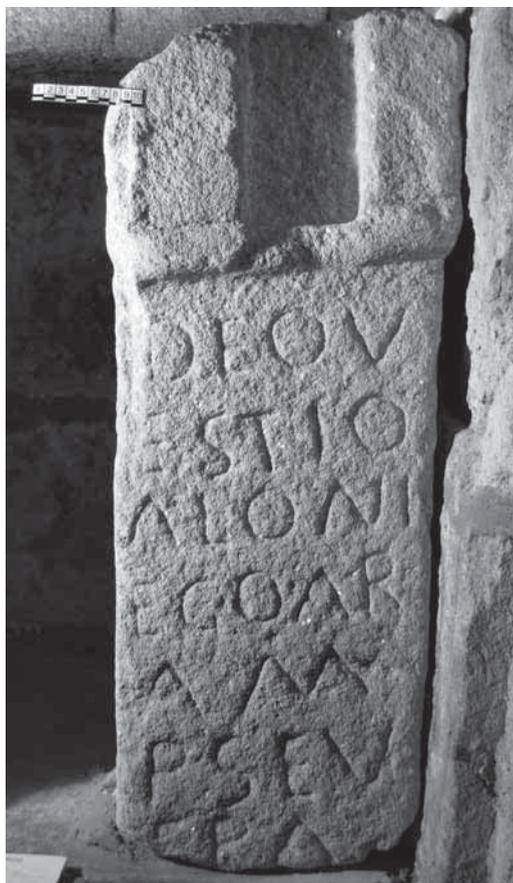


Fig. 6: Altar dedicado a Vestio Alonieco hallado en Lourizán (foto autor).



Fig. 7: Calco de las dos figuras grabadas en el interior del dolmen de Casota do Paramo, Boio (según López Cuevillas y Bouza 1928).



Fig. 8: Escultura recuperada en el castro de Monte Mozinho, que ha sido identificada como una representación de las *Matres* (foto Soeiro 2005).

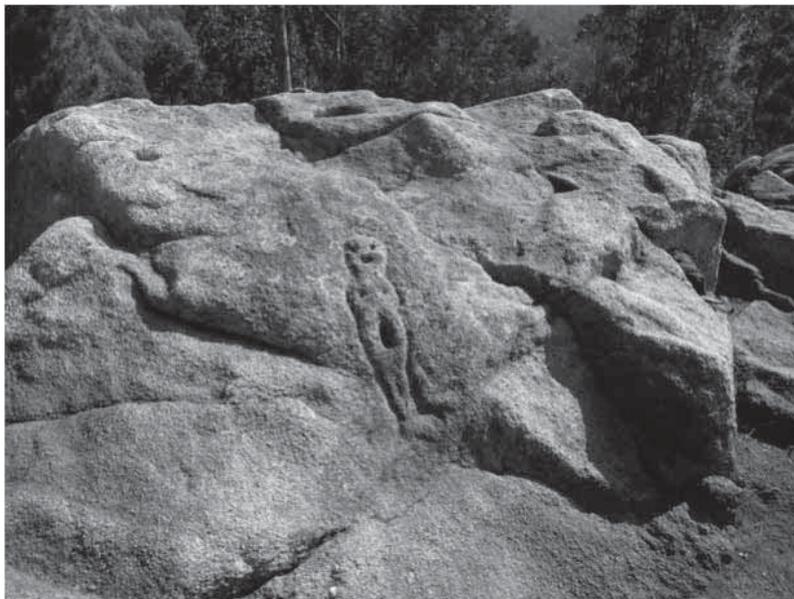


Figura 9: Inscultura de “A Moura”, Pena Furada, Coirós (A Coruña)
(foto Fernández Malde 2011).



Figura 10: Relieve conservado en la iglesia de San Miguel, Vilar de Perdizes (Portugal),
identificado como *Reve Larouco* (foto Gago 2012).