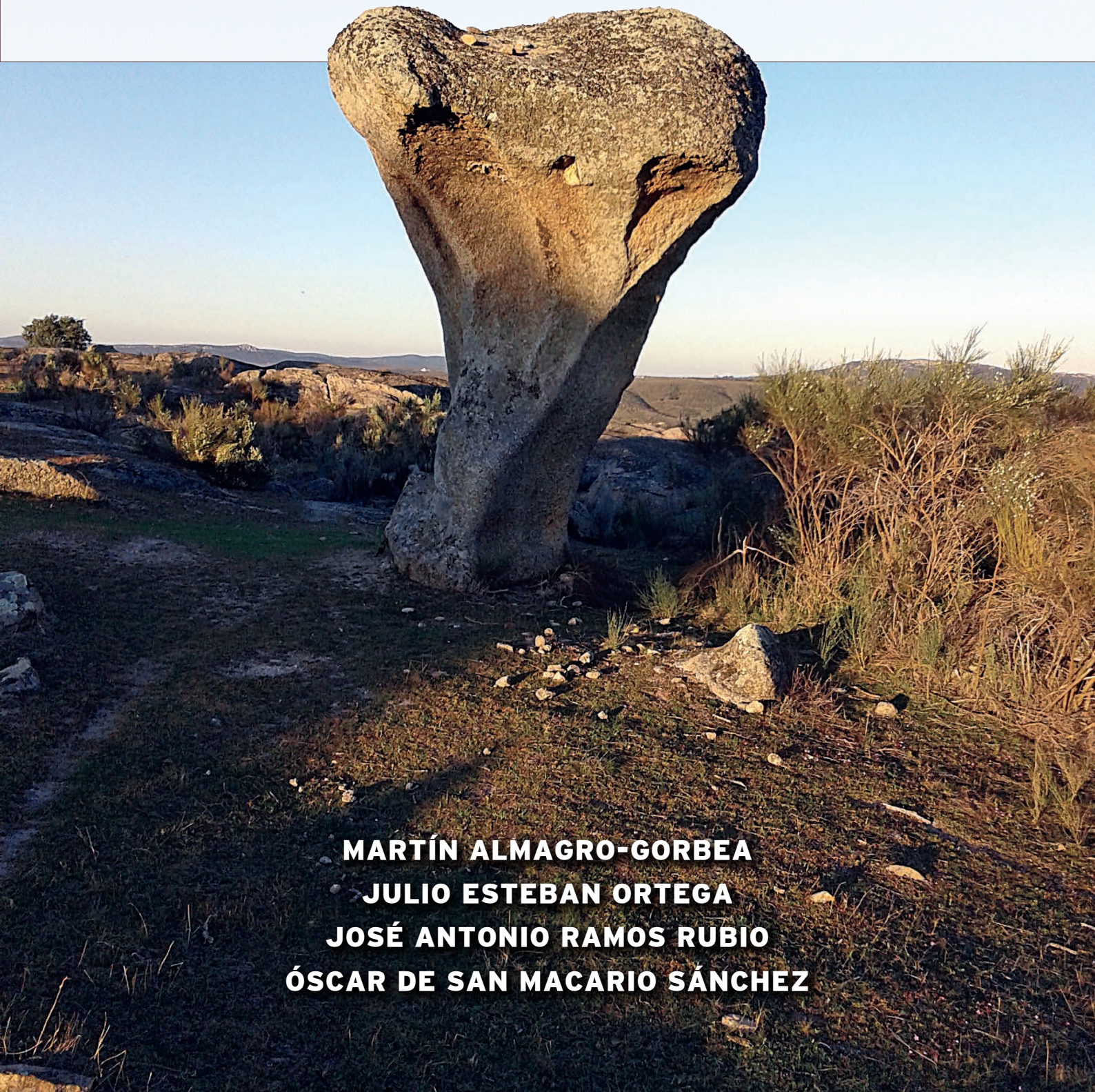
BERROCALES SAGRADOS DE EXTREMADURA

ORÍGENES DE LA RELIGIÓN POPULAR DE LA HISPANIA CÉLTICA



MARTÍN ALMAGRO-GORBEA
JULIO ESTEBAN ORTEGA
JOSÉ ANTONIO RAMOS RUBIO
ÓSCAR DE SAN MACARIO SÁNCHEZ

BERROCALES SAGRADOS DE EXTREMADURA

ORÍGENES DE LA RELIGIÓN POPULAR DE LA HISPANIA CÉLTICA

MARTÍN ALMAGRO-GORBEA
JULIO ESTEBAN ORTEGA
JOSÉ ANTONIO RAMOS RUBIO
ÓSCAR DE SAN MACARIO SÁNCHEZ

ALMAGRO-GORBEA, Martín

Berrocales sagrados de Extremadura : Orígenes de la religión popular de la Hispania Céltica / por Martín Almagro-Gorbea, Julio Esteban Ortega, José Antonio Ramos Rubio y Óscar de San Macario Sánchez. – Badajoz: Fondo de Educación y Promoción de Caja Rural de Extremadura, 2021. – 276 p. : il., gráf. ; 30 cm.

Bibliografía: p. 241-275

D.L.: BA-025-2021 – ISBN:

1. Lugares sagrados-Extremadura. 2. Etno-arqueología 3. Extremadura-Restos arqueológicos prehistóricos

I. Julio Esteban Ortega. II. José Antonio Ramos Rubio. III. Óscar de San Macario Sánchez. IV. Fondo de Educación y Promoción de Caja Rural de Extremadura, ed. V. Título.

® BERROCALES SAGRADOS DE EXTREMADURA
ORÍGENES DE LA RELIGIÓN POPULAR
DE LA HISPANIA CÉLTICA

Foto de Portada:
La Porra del Burro, Valencia de Alcántara, Cáceres.

Foto contraportada:
Peñas de *Los Barruecos*, Malpartida de Cáceres (Foto: M. Modesto Mata).

Autores:

© Martín Almagro-Gorbea
© Julio Esteban Ortega
© José Antonio Ramos Rubio
© Óscar de San Macario Sánchez

Edita:
Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia.
Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Extremadura.
Caja Rural de Extremadura.

Maquetación e Impresión: www.iberprint.net

Índice

Introducción 7

Agradecimientos 13

El descubrimiento y estudio de las peñas sacras extremeñas 15

Peñas numínicas 23

Altares rupestres 37

Peñas propiciatorias y de adivinación 83

Peñas resbaladeras 103

Las peñas oscilantes 121

Menhires y peñas fálicas 129

Lechos rupestres 141

Peñas solares 151

Pareidolias, peñas oculadas y peñas en forma de seta 161

Peñas con huellas míticas 179

Las peñas-trono 189

Peñas sonoras 199

Las peñas con tesoros 205

Peñas con cruces y cristianización de las peñas sacras 211

Las "peñas sacras" de Extremadura: del presente hacia el futuro 221

- Ritos y tradiciones en las peñas sacras 222
- Dispersión y características locales 224
- Orígenes y evolución de las peñas sacras 225
- Las peñas sacras y la concepción sobrenatural del "paisaje sacro" 232
- Las "Peñas Sacras" como Patrimonio 234

Apéndice 1. Peñas Sacras de Extremadura (citadas en el texto) 237

Bibliografía 241



Fig. 1. Altar de Lácara (Mérida, Badajoz), que domina un característico paisaje de dehesas extremeñas.

Introducción

Extremadura ofrece paisajes de berrocales graníticos de extraordinaria belleza (fig. 1), que siempre han debido atraer al hombre desde tiempos prehistóricos, cuando las sugerentes formas de estos berrocales suscitarían una visión animista del paisaje, con sus elementos naturales dotados de vida propia, visión que en algunos casos ha perdurado en las tradiciones populares hasta nuestros días.

En la Naturaleza hay pocos elementos que estimulen más el imaginario del hombre que las grandes peñas del paisaje, que siempre han llamado la atención por sus formas espectaculares, por lo que muchos pueblos del mundo han considerado a las peñas como objeto de culto y de ritos muy diversos, en ocasiones conservados en tradiciones folklóricas. Este tema suscita creciente interés por su atractivo, muy superior al que ofrecen los habituales estudios arqueológicos especializados. En consecuencia, en estos últimos años se han multiplicado los trabajos y publicaciones sobre estas "peñas sacras" en Extremadura[1], dentro del interés general surgido en España hacia las "peñas sacras" o *sacra saxa*, término aplicado a las peñas asociadas a mitos y ritos, hoy prácticamente perdidos, que revelan su carácter sacro y sobrenatural[2]. Estas peñas sacras contribuyen a conocer las creencias y los ritos de origen prehistórico, pero también el carácter "mágico" o sobrenatural que tenía el paisaje en el imaginario y en la cosmovisión de los pueblos prerromanos de la antigua Extremadura[3]. Este hecho ha sido hasta ahora escasamente valorado, a pesar de su evidente interés, pues muchos especialistas no consideraban probada la gran antigüedad de estas peñas. Pero las "peñas sacras" tienen el atractivo de permitir adentrarse en el origen de las concepciones y percepciones religiosas más simples y primitivas de la humanidad y, con una perspectiva histórica que supere visiones antropológicas acrónicas, nos aproximan al origen y a la evolución de estas primeras creencias, que se han adaptado a las sucesivas culturas a lo largo de milenios. Las peñas sacras proceden de una tradición animista cuyo origen se hunde en tiempos ancestrales, pues remonta a tiempos del Paleolítico en los que el hombre inició el desarrollo de su capacidad racional para explicar el mundo que le rodeaba, aunque pueda sorprender que una tradición tan antigua haya perdurado casi hasta la actualidad.

Podemos recordar a Mircea Eliade cuando decía que "para el hombre religioso, la naturaleza está siempre cargada de un valor religioso y esto es así porque el Cosmos es una creación divina y, por lo tanto, el mundo está cargado de sacralidad. El Mundo se presenta de tal manera que, al contemplarlo, el hombre religioso descubre los múltiples modos de lo sagrado y, por consiguiente, del Ser. El Mundo tiene una estructura, no es un caos, y la Tierra se presenta como la madre y nodriza universal. Por todo ello, desde esta óptica, lo natural está indisolublemente ligado a lo sobrenatural y la naturaleza expresa siempre algo que la trasciende". De ahí el atractivo que siempre tienen estos temas para la humanidad. A ese atractivo responde esta obra. Su objetivo es estudiar las "peñas sacras" para desmitificar estas piedras "mágicas" y aprender y transmitir lo que

1 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000; Correia Santos 2014; Esteban Ortega *et al.* 2014; *iid.* 2017a; *iid.* 2017b; Ramos *et al.* 2015; Rodríguez Plasencia 2013, 95 s.; Almagro-Gorbea 2018; Almagro-Gorbea *et al.* 2019; *iid.* 2020; etc.
2 Almagro-Gorbea y Gari, eds. 2017.
3 Almagro-Gorbea, Barriga *et al.* 2017; Almagro-Gorbea y Martín Bravo 2020.

son en realidad. Por ello, este trabajo se ha realizado con metodología científica para poder llegar a comprender mejor la sacralidad de estas peñas y el carácter sobrenatural y mágico que tenían.

En estos años han aparecido estudios cada vez más frecuentes dedicados a estos monumentos en publicaciones científicas[4], pero su análisis adolece todavía de la falta de catálogos o *corpora* especializados, lo que dificulta su conocimiento, pues nunca se ha hecho su inventario, ni existe una clasificación de conjunto válida, ni estos monumentos están debidamente protegidos a pesar de su interés. En consecuencia, la labor de análisis y estudio de las "peñas sacras" en la Península Ibérica puede considerarse todavía en una fase inicial, que requiere, en primer lugar, inventariar todas las peñas sacras conocidas para disponer de buenos *corpora* especializados como fase previa e imprescindible para, a partir de esos datos, poder definir, analizar y catalogar los distintos tipos identificados de "peñas sacras"[5].

La importancia de las peñas sacras nos ha animado a emprender este trabajo en Extremadura dentro de una amplia colaboración con otros equipos que trabajan en diversas áreas de la Península Ibérica coordinados desde el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Estas colaboraciones, siempre altruistas, permiten intercambiar experiencias y ampliar conocimientos en un campo tan poco estudiado. En este amplio esfuerzo colectivo queremos citar, en Galicia, al Prof. Fernando Alonso Romero, en la zona granítica de Salamanca y Zamora, a José Miguel Sánchez Benito[6], en Ávila a Jesús Caballero y a la Dra. María Mariner[7], en Ciudad Real al Dr. Pedro Moya, en Burgos al Prof. Ignacio Ruiz Vélez y a Mª Victoria Palacios Palacios y en Huesca al Dr. Ángel Gari del Instituto de Estudios Altoaragoneses, todos con el objetivo de que llegue a ser realidad el necesario *Corpus de "Peñas Sacras" de la Península Ibérica (CPSPI).*

En Extremadura esta labor tenía cierta tradición gracias al equipo formado hace años en Cáceres por el Prof. Julio Esteban Ortega, el Dr. José Antonio Ramos y Oscar San Macario. Su eficaz actividad ha identificado numerosas peñas sacras, con descubrimientos de gran interés y novedad recogidos en esta obra, como el lecho rupestre de Ceclavín, el altar, el trono y el mitreo rupestres de *El Cancho,* en Navas del Madroño, la *Cabeza del Moro* de Berzocana o la *Piedra Refaliza* de Usagre, hasta un total de más de 200 "peñas sacras" que se han valorado por toda Extremadura.

El desconocimiento de este importante Patrimonio Cultural de Extremadura y el interés que ofrece como un nuevo capítulo del mismo ha sido uno de los principales alicientes que han impulsado esta obra. Durante muchos años, el estudio de estos monumentos permaneció prácticamente ignorado, pues son monumentos difíciles de datar e interpretar, ya que se carecía de método para atribuirlos con objetividad a una etapa histórica, por lo que se consideraban meras tradiciones folklóricas sin preocuparse de su cronología ni de su origen. Estos temas esenciales muchas veces quedaban al buen entender de aficionados sin formación suficiente, con interpretaciones muchas veces pseudocientíficas e incluso fantasiosas que apartaban aún más a los especialistas del estudio de estos monumentos.

En la actualidad, cada vez se valora más que las peñas sacras son imprescindibles para conocer el pensamiento y el imaginario de tiempos remotos, por lo que cada vez atraen más a estudiosos especializados y a cuantos se interesan por nuestros paisajes y nuestras ricas tradiciones populares. Esta razón nos ha movido a llevar a cabo la laboriosa tarea de búsqueda y localización de

4 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000; Almagro-Gorbea 2006; *id.* 2016; *id.* 2017; Fabián 2010; Correia Santos 2015; Almagro-Gorbea y Gari, eds. 2017; etc.

5 Almagro-Gorbea 2017, 17 s.

6 Almagro-Gorbea y Sánchez Benito 2018 (en prensa).

7 Almagro-Gorbea y Caballero 2018 (en prensa).

estos monumentos y de proceder a su estudio, que aquí se ofrece y que pretende, como finalidad última, llegar a interpretar las visiones míticas que se desprenden de las leyendas populares. En efecto, las "peñas sagradas" se asocian a mitos, ritos, leyendas y tradiciones populares cuyo origen remonta a tiempos prerromanos, aunque en muchos casos desgraciadamente ya han desaparecido o están a punto de perderse.

La obra es fruto de este deseo. Pero es también el resultado de numerosos viajes por las bellos paisajes de Extremadura, de muchas encuestas por tierras extremeñas y de estudios interdisciplinares en la línea de investigación suscitada desde el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia con la finalidad de utilizar la rica documentación que ofrece la Paleoetnología para estudiar las sociedades prerromanas de la antigua Hispania. Este trabajo estudia las "peñas sagradas" de Extremadura con una imprescindible visión interdisciplinar para profundizar en las creencias y en la visión sobre el "paisaje sacro" de las poblaciones prerromanas. Los resultados obtenidos esperamos que contribuyan a la valoración cultural de las "peñas sacras" como verdaderas joyas del Patrimonio de Extremadura, ya que estos monumentos suscitan en los últimos años una creciente atracción para los especialistas y para toda la sociedad, pues forman parte de la profunda tradición cultural de las tierras extremeñas, por lo que su valoración enriquece nuestro Patrimonio Cultural además de ser un nuevo y valioso atractivo turístico para los amantes de la Naturaleza, el Paisaje y el Medio Ambiente, la Arqueología y el Patrimonio Monumental y el Folklore y las Tradiciones Populares.

—

La labor no ha estado exenta de dificultades. En muchas ocasiones no es tarea fácil localizar una peña sacra, pues las informaciones pueden ser imprecisas o la roca puede estar situada en un lugar de difícil acceso. A ello se han añadido las dificultades de escribir este libro durante la pandemia del Coronavirus, que en ocasiones impedía el acceso a los monumentos, a los informantes y a las bibliotecas de estudio.

En primer lugar, se ha hecho un gran esfuerzo para realizar el catálogo de las más de 200 peñas sacras localizadas en Extremadura, que no se había emprendido nunca. Gracias a las prospecciones realizadas estos últimos años es posible ofrecer una primera aproximación al inventario general de estos monumentos pétreos repartidos por todo el territorio extremeña, cuyo número supera el centenar y medio, aunque en realidad debe más que doblar esta cifra. Su estudio y catalogación se organizó por provincias y, dentro de cada provincia, por municipios dispuestos en orden alfabético. Para unificar criterios, se ha procurado seguir la *ficha tipo* de cada monumento recomendada por la Reunión sobre *Saxa sacra I,* celebrada en Huesca en 2016[8]. En las fichas se hace constar el *Nombre* o denominación popular de la piedra y si este no se conoce, el topónimo del lugar donde se halla, junto al *Municipio* y la *Provincia*, seguida de su *Localización* (coordenadas geográficas) y, a ser posible, su *Altura* en msnm y la forma de *Acceso*. A continuación, se recoge la *Descripción,* con su *Forma* (tipo de peña, tamaño y características) y *Estado de conservación*, y se acompaña del *Contexto medioambiental* (paisaje, medio ambiente, proximidad a fuentes, etc.) y, si se conoce, del *Contexto arqueológico* (yacimientos próximos, vías y caminos antiguos, santuarios, etc.). La parte final recoge datos de gran importancia, como la descripción de los *Ritos* y de las *Leyendas asociados,* en los casos en que se han podido documentar, y otras *Observaciones* que puedan ser de interés, así como los *Informantes*, si no quieren permanecer anónimos, y la *Bibliografía*, en caso de que exista.

8 Navarro 2017, 287 s.

También ha habido que superar la ausencia de una buena metodología para el estudio de estos monumentos. Se ha puesto especial cuidado en evitar afirmaciones acríticas no científicas y en no publicar datos no contratados, así como también se ha huido de aceptar interpretaciones que sólo existen en la mente de sus autores, pues este campo, tan sugestivo, a menudo ha estimulado la fantasía, lo que ha repercutido en el alejamiento de los especialistas. El trabajo se ha desarrollado con metodología científica, pero se presenta como un ensayo. El estudio ha sido interdisciplinar, al analizar estas peñas como monumentos arqueológicos dentro de su contexto cultural, pero su función se ha interpretado gracias a las tradiciones populares y a los relatos orales desde la Etnología, la Antropología y la Historia Comparada de las Religiones[9]. En muchos casos el estudio se ha basado en deducciones obtenidas de los ritos y de la situación y estructura de la peña, pero la interpretación de la función se obtenía de los ritos y mitos documentados, pues deben considerarse continuidad de una cultura ancestral en un proceso de "larga duración", característico de sociedades rurales que, gracias a la adaptación secular de su estructura socio-cultural al medio ambiente, han conservado estas tradiciones de origen prehistórico, a pesar de la acelerada tendencia a su desaparición tras los cambios ocurridos desde el último tercio del siglo XX.

Esta obra requiere precisar qué se entiende por "peña sacra". Se considera "peña sacra" la peña que pertenece al mundo de lo sagrado, de lo sobrenatural, como lo expresa el término latino *saxum sacrum* ("peña sagrada"), por lo que queda fuera de la esfera humana, ya que en ella reside un *numen*, espíritu o divinidad ancestral, de algún modo vinculado a las ánimas del territorio y a los ancestros. En consecuencia, al margen de su aspecto físico, estas "peñas sacras" se consideraban dotadas de una fuerza numínica "sobrenatural" que explicaba propiedades que quedan fuera de nuestra forma racional de entender el mundo y la naturaleza, lo que daba a la peña connotaciones "mágicas" desde nuestro punto de vista, en muchos casos asociadas a una presencia numínica de la que la peña sería el elemento visible y, como tal, el lugar donde se realizan los ritos correspondientes, que explicaban leyendas míticas transmitidas por vía oral. Estas características "sobrenaturales" y "mágicas" son las que dan interés a estos monumentos, ya que lo mitos y ritos son tan importantes como la propia peña, pues se asocian a creencias de origen ancestral que responden a una forma prerracional de entender el mundo y la naturaleza, anterior a nuestra actual concepción del mundo.

En consecuencia, una "peña sacra" se reconoce por los mitos y/o ritos asociados, aunque cuando estos se pierden, en ocasiones el carácter sacro de una peña puede reconocerse por su topónimo, por su situación topoastronómica, por determinadas formas de la peña, como tener escalones labrados, o por testimonios dejados por los ritos asociados, como, por ejemplo, la acumulación de pequeñas piedras arrojadas a su cumbre en un acto ritual. En consecuencia, es la función lo que permite identificar una "peña sacra", por lo que hay que ser prudentes cuando esa función "mágica" no se puede documentar.

La "peñas sacra" suele estar aislada para propiciar la relación personal con el devoto, ya que en los ritos no suele haber personas que actúen como intermediarios, aspecto que diferencia la "peña sacra" de un santuario rupestre, que supone un mayor desarrollo espacial y social. Santurio y peña sacra son dos conceptos distintos que responden a concepciones religiosas diferentes, pues en la peña predomina la relación individual, frente a la relación social y colectiva del santuario, lo que pudiera suponer dos fases distintas, probablemente sucesivas, del desarrollo del culto y de los ritos en la evolución de este fenómenos religioso, aunque "peñas sacras" y "santuarios rupestres" pertenezcan a un ámbito sagrado muy similar.

9 Almagro-Gorbea 2016, 10 s.

Otro aspecto que ofrece cierta dificultad es la tipología o clasificación de las "peñas sacras", mucho más rica y compleja de los que pudiera suponerse, aunque no se han incluido las peñas asociadas a "fuentes sacras", como la de Fuente de la Higuera, en Torreorgaz, que tanto recuerda la "Fonte do Idolo" de Braga[10], ni las peñas con epigrafía y con petroglifos o grabados rupestres, ya que tienen su propia tradición de estudios. En la clasificación se han diferenciado, en primer lugar, las peñas-*numen*, asociadas a la divinidad, entre las que se incluyen las peñas relacionadas con "moros" y "moras" y las "peñas del tesoro". Otro capítulo lo constituyen los altares rupestres, tras los que se analizan las peñas propiciatorias y de adivinación, seguidas de los distintos tipos de peñas con ritos de fecundidad y de sanación. Después se recogen las peñas calendáricas, los tronos y peñas de coronación y las peñas sonoras, para finamente tratar las pareidolias y las peñas con huellas míticas. Sin embargo, algunas peñas sacras ofrecen un carácter muy transversal, pues pueden incluirse en diversos tipos, como ocurre con las peñas topoastronómicas.

El objetivo último de la obra es llamar la atención sobre el rico conjunto de peñas sacras que conservan las tierras extremeñas y que forman parte esencial del paisaje y de las tradiciones más ancestrales de Extremadura. Estos monumentos, hasta ahora olvidados, en su inmensa mayoría carecían de un estudio adecuado y muchos de ellos son prácticamente desconocidos. Por ello, esta obra es una contribución a su conocimiento y a su conservación, escrita con sentido crítico para abrir una nueva vía de investigación que, de forma paulatina, esperamos que permita conocer y valorar estos monumentos tan interesantres del Patrimonio Cultural de Extremadura.

—

10 Garrido y Martins 2008.



Fig. 2. Peña resbaladera en los prados del entorno de Campanario (Badajoz)

Agradecimientos

Esta obra tiene por finalidad dar a conocer las peñas sacras de Extremadura y permitir a todos su disfrute. En esta labor se ha contado con numerosas ayudas, siempre altruistas, como lo ha sido el esfuerzo realizado, que, en cierto sentido, puede considerarse colectivo. Son muchas las personas, que, movidas por el deseo de participar en este objetivo, han proporcionado informaciones que siempre han sido de utilidad. Por tanto, es de justicia *suum cuique tribuere* y agradecer las numerosas colaboraciones recibidas, incluso de quienes no han querido dar su nombre tras prestar su ayuda y dar una información. Conste, por tanto, nuestro agradecimiento a todos, tanto los mencionados a continuación como los que, por discreción, -o por un olvido involuntario-, no aparecen citados.

Hay que mencionar en *Aldeacentenera* a Francisco Muñoz Jiménez, en *Almendralejo* a Antonio Donaire, Pedro María Espinosa y Francisco López Muñoz, en *Arroyo de San Serván* a Francisco Javier Redondo, en *Badajoz* a Luis Berrocal Rangel, en *Berzocana* a Miguel Urbina, en *Bienvenida* Francisco J. Ortega Suárez, en *Burguillos del Cerro* a Manuel Lima Díaz, en *Cáceres* a Fernando Moreno Domínguez, en *Fregenal de la Sierra* a Rafael Caso Amador, en *Fuente del Arco* a Fernando Chávez Bueno, en *Garrovillas* a Ana María Martín Bravo, José Julián Barriga Bravo, Norberto Díez González, Pedro Durán, Luis Gutiérrez, Santiago Molano, Emilio Perianes Valle y Salvador Valle, en *Higuera la Real* a Santiago Guerra Millán, en *Hinojal a* José María Díaz, en *Huertas de Ánimas* a Marcos Suero Rodríguez, en *Jerez de los Caballeros* a Dolores García Sirgado, en *Llerena* a Luis Garraín Villa, en *Malpartida de la Serena* a Juan Francisco Benítez Bresca, en *Medellín* a María Reyes Gil Casillas, María Victoria Morcillo Guerrero y Tomás García, en *Mérida* a José Mª Álvarez Martínez, Francisco Javier Jiménez Ávila, Víctor Gibello Bravo y Germán Rodríguez Martín, en *Montehermoso* a Félix Barroso y Domingo Quijada González, en *Plasencia* a José Antonio Pajuelo Jiménez, en *Puerto de Santa Cruz* a Florentino Escribano Ruiz, en *Salvatierra de Santiago* a Marcelino Moreno Morales, en *Segura de León* a Andrés Oyola, en *Torrecilla de la Tiesa* a Jesús Barbero Mateos, en *Trujillo* a Cristina Esteras, Francisco López Muñoz y Francisco Pérez Solís, en *Usagre* a Gregorio Arévalo Díaz, en *Valencia de Alcántara* a José Manuel Márquez Gavanches y Antonio Higuero, en *Villafranca de los Barros* a Miriam García Cabeza, a Vanessa Sayago Redondo y José Antonio Ramírez en *Zafra* y a José Calvente Cubero en *Zalamea de la Serena*.

Además de a los informantes, también agradecemos su colaboración a diversos colegas que nos han apoyado y prestado ayuda y noticias de interés para hacer esta obra. Conste nuestro reconocimiento al Prof. Fernando Alonso Romero de la Universidad de Santiago de Compostela, al Prof. Xaverio Ballester de la Universidad de Valencia, al Dr. Ángel Gari Lacruz del Instituto de Estudios Altoaragoneses de Huesca, a la Dra. Ana Mª Martín Bravo, Conservadora del Museo del Prado, a la Prof. Dra. Dirce Marzoli, Directora del Instituto Arqueológico Alemán de Madrid, al Prof. José Manuel Pedrosa de la Universidad de Alcalá de Henares y a D. José Manuel Sánchez Benito de Salamanca.

Por último, es de reconocer el apoyo recibido de la *Caja Rural de Extremadura*, gracias a la cual se ha podido componer y editar esta obra a través del Fondo de educación y promoción. Conste su generoso patrocinio al servicio del Patrimonio y de la Cultura de Extremadura.

Gracias a la generosa colaboración de todos, ha sido posible llevar a cabo este trabajo.

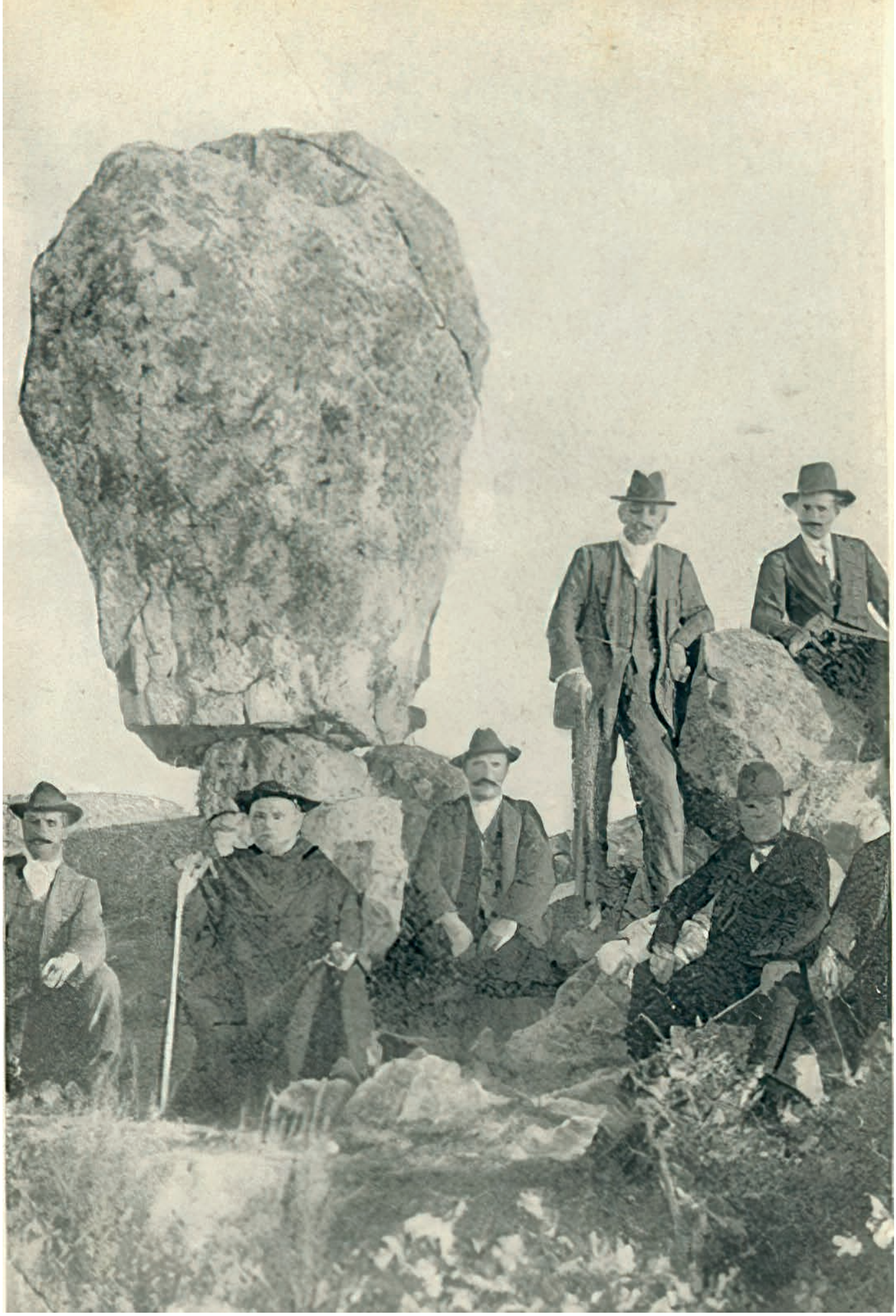


Fig. 3. Visita en 1906 al *Cancho que se menea* de Montánchez de Mario Roso de Luna, Rafael García Plata de Osma, Tirso Lozano y Eduardo Hernández Pacheco.

El descubrimiento y estudio de las peñas sacras extremeñas

Las peñas sacras de Extremadura carecen de tradición historiográfica, pues apenas se han valorado a lo largo del siglo XX. Sin embargo, en Extremadura también se constata una tradición de valorar como monumentos celtas los dólmenes y ciertas piedras naturales de características especiales, como las basculantes, interpretación que alcanzó su máximo desarrollo en la arqueología tardo-romántica del siglo XIX avanzado. Estos estudios se centraron, básicamente, como hemos indicado, en los altares y las peñas caballeras o basculantes, que eran las que suscitaban mayor atención, pero sin que los estudios asocien ambos tipos, cada uno de los cuales ofrece su propia historiografía.

Fue Gregorio Sánchez de Dios, un ilustrado sacerdote de Casar de Cáceres de finales del siglo XVIII[11], el primero que identificó en Extremadura un "altar de sacrificios", lo que supuso el inicio de una larga historia, no exenta de interés, en la revaloración de los altares rupestres y de otras peñas sacras extremeñas. Los humanistas, desde el Renacimiento, ya se interesaron por estas antigüedades, en las que se incluían peñas y monumentos megalíticos[12], y en los siglos XVII y XVIII los monumentos megalíticos que se descubrían tendieron a ser identificados como "altares de sacrificios"[13], que solían atribuirse a los druidas o sacerdotes celtas. Esta corriente también se documenta en España y Portugal con repetidos ejemplos. El año 1609 el portugués Manuel Severin de Faria consideró las antas como lugares de sacrificios gentiles, idea mantenida por el ilustrado obispo Manuel de Cenáculo (1724-1814)[14], mientras que en España se puede citar, entre otros, a Fernando José López de Cárdenas, quien en 1775 consideraba que "aras, sacelos ú idolos en las montañas, sin otros vestigios de población, denotan los antiguos lucos, ó bosques, donde se juntaban los gentiles á sacrificar á ciertos dioses de noche"[15]. La misma tradición prosigue Juan Agustín Ceán Bermúdez, a inicios del siglo XIX, cuando interpreta "unas antas ó losas brutas; con cuatro de ellas se formaba un sacelo, en cuyo centro se colocaban aras, y sacrificaban sobre ellas los gentiles"[16]. Esta interpretación de los dólmenes como "altares de sacrificio" era mantenida por la mayoría de los anticuarios de los siglos XVII y XVIII, tanto en Portugal[17] como en España y especialmente en Galicia, donde estas interpretaciones fantasiosas prosiguieron hasta fechas avanzadas del siglo XIX[18], con una confusión habitual entre altares y dólmenes, al atribuir los dólmenes, menhires, piedras con cubetas y piedras caballeras a los celtas y ver en muchas de ellas "altares druídicos", ideas que igualmente se extendieron por Extremadura[19].

---

11 Sánchez de Dios 1794.
12 Magnus 1645, 29-31.
13 Sébillot 1907, 78-86, apartado dedicado a "Légendes des sacrifices humains".
14 Leite de Vasconcellos 1897, 4-5.
15 López de Cárdenas 1775, II, 52.
16 Ceán Bermúdez 1832, 423-424.
17 Kinsey 1829, 481.
18 Barros Sivelo 1875, 76; Murguía 1888, 73-77, 509, 516; etc.
19 Sánchez Cuenca 2010, aunque no alude a su interpretación; *id.* 2012, 46 s.

A mediados del siglo XIX, Manuel de Assas, que conocía los monumentos considerados "célticos" de las Islas Británicas y Bretaña, los comparó con los de España[20] y señaló la existencia de dólmenes, crómlech, menhires, piedras horadadas relacionadas con ritos salutíferos, piedras vacilantes y *Piedras con Pila,* "que tienen en su parte superior una cavidad de la cual parte una canalita", por lo que añade que "algunos llaman *altares naturales* a los monumentos de este género porque los suponen destinados por el culto druídico a sacrificios bárbaros, y que la cavidad era un receptáculo en que se hacía caer la sangre de las víctimas humanas". Pocos años después, en 1873, José Villa-Amil y Castro[21], en sus *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia,* dedica un capítulo entero a los *altares naturales* o *peñas-altares,* que asocia a sacrificios humanos de los druidas. Sin embargo, desde mediados del siglo XIX, las obras de referencia ya consideraban que los dólmenes eran sepulturas y no altares druidas. Este avance supuso que decayera progresivamente el interés hacia los altares rupestres y las peñas sacras en la investigación arqueológica[22], con alguna excepción notable, como Salomón Reinach[23] gracias a la amplitud de su experiencia como gran arqueólogo, por lo que estos estudios quedaron relegados a los especialistas del folklore[24]. De este modo se impuso una postura contraria al estudio arqueológico de peñas sacras y altares rupestres como reacción pendular frente a la larga tradición de interpretaciones fantasiosas, lo que llevó a Émil Cartailhac en 1887, a decir, no sin cierto desprecio, "de las descripciones y láminas de D. José Villaamil y Castro se desprende que sus *piedras fitas*, sus *altares*, sus *peñas altares*, sus *peñas abaladoiras* no nos conciernen", aunque, ciertamente, esas obras adolecían de falta de criterio científico.

Sin embargo, Marcelino Menéndez Pelayo, con su visión más amplia y bien razonada, admitía la existencia de *altares rupestres*[25], pues consideraba que el hombre "es muy natural que aprovechase como altares ó como oráculos las piedras *fitas* o hincadas que tanto abundan en la nomenclatura geográfica de la Península, y las vacilantes ú oscilatorias. Gran parte de las *cúpulas* ú oquedades… están excavadas artificialmente en piedras naturales, lo cual no autoriza en verdad los sueños de altares druídicos en que corría á torrentes la sangre de las víctimas, pero se considera generalmente como indicio de algún concepto simbólico. El pueblo mismo ve algo de misterioso en estas rocas, como lo prueban los nombres de *pena d'o altar* y *penas d'os gigantes* y *d'os gentíls* que ha dado á algunas de ellas, y las raras tradiciones que de otras consignan autores antiguos, prescindiendo de los modernos que pueden ser sospechosos de adulteración literaria". En este posterior olvido general de los *altares rupestres* hubo excepciones, pues en Galicia, todavía en 1961, Conde-Valvís, publicó "Un altar de sacrificios humanos"[26], aunque sin sentido crítico alguno dentro de la tradición popular todavía viva a mediados del siglo XX en Galicia de considerar las *pías* y peñas con *corgos* o cubetas como altares, pues muchas todavía eran objeto de veneración, con tradiciones sagradas del mundo pagano apenas adaptadas a la cristianización[27].

En este contexto se enmarca el descubrimiento de los primeros altares rupestres en Extremadura, cuando todavía era mayoritaria la interpretación de los dólmenes como "sacelos" o "altares druídicos"[28]. Ya se ha hecho referencia a que Gregorio Sánchez de Dios a fines del siglo XVIII

20 Assas 1857, 130-131, fig. 4.
21 Villa-Amil y Castro 1873, 32-40.
22 Cartailhac 1886, 146, 191; Vilanova y Piera y Rada y Delgado 1890.
23 Reinach 1893; reed. 2005.
24 Sébillot 1902, 175; *id.* 1904, 300 s., "Les rochers et les pierres"; *id.* 1907.
25 Menéndez y Pelayo 1911, 76 y 103 s., con una buena síntesis del tema en su época.
26 Conde-Valvís 1961.
27 Taboada 1982, 173.
28 Sánchez Cuenca 2010, *id.* 2012.

ofrece la primera noticia del altar de Lácara[29] y en el siglo XIX Vicente Paredes da noticia de un doble altar rupestre situado junto a las *Lanchas de Valdejuán*[30], cerca de la Ermita de Altagracia, en Casar de Cáceres. Allí había un altar de tipo Lacara, que se describe más adelante, y un altar "sin escalones", que Paredes describió en 1899 indicando que era una peña "parecida á la de la dehesa de Lácara con dos desagües, pero no tiene escalones". A continuación, señalaba que "En las inmediaciones de Casas del Monte y Segura, hay muchas peñas con pilas semejantes á estas, que los campesinos creen que han podido servir para pisar uvas; pero yo las he examinado detenidamente y no pueden servir para este uso, porque los desagües que tienen no están en disposición de poder recoger fácilmente el mosto, y en algunas imposible. Estas pilas se confunden fácilmente con las naturales que se forman en las rocas al descomponerse algunos de sus puntos más blandos. Pero los campesinos y los que tienen la costumbre de verlas naturales, porque habitan en terreno granítico, saben muy bien distinguirlas". En su deseo de explicar la función de estas peñas, Paredes añadía: "No es fácil averiguar qué uso se ha hecho de estas piedras; pero por la circunstancia de encontrarse en sitios en que abunda, ó ha podido abundar el arbolado, porque en la mayor parte de ellas cabe cómodamente á tenderse una persona, y por la proximidad á cementerios romanos, en que se suelen encontrar urnas cinerarias, me han hecho sospechar que sirviesen para la cremación de los cadáveres, de manera que pudieran recogerse fácilmente sus cenizas. Esta suposición, si fuera acertada, despojaría de mucho interés é importancia á estos monumentos, porque dejaría de suponérsele altares druídicos de sacrificios y otros usos de más remota antigüedad; pero se aviene más á la manera de pensar de los que no quieren añejar las cosas para aumentar su mérito y creen que no es necesario remontarse mucho años en el curso de la historia para llegar á la Edad de Piedra en algunos puntos de nuestra Península, sin que por esto merme la importancia y valor de los monumentos y restos de su industria que se descubran para conocer sus desconocidas costumbres".

Todavía a inicios del siglo XX José Ramón Mélida alude al altar de Lácara, que consideraba que "pudo ser utilizado para sacrificios ó para observatorio"[31]. En los años siguientes desaparece el interés por estos monumentos, salvo alguna referencia aislada, como una breve publicación de Carlos Posac Mon en 1953 del altar de Ulaca[32], que seguía sin tener eco en obras de conjunto, como tampoco los interesantes trabajos de Xulio Taboada[33], quien, al estudiar las peñas sacras de Galicia, recoge en un apartado las *piedras de sacrificio*, aunque las considera campo de la etnología. Esta situación un tanto confusa en buena parte era debida a que nunca se había abordado el estudio de estos monumentos con metodología arqueológica y con una perspectiva histórica para superar la ausencia de análisis críticos que permitieran conocer sus orígenes y su contexto cultural para poder fecharlas y superar de este modo la confusión existente, anterior incluso a los anticuarios románticos. Del olvido de estos monumentos en el siglo XX da idea que el altar de Lácara ni siquiera es mencionado por Ismael Roso de Luna y Eduardo Hernández Pacheco al tratar del dolmen de Lácara en 1950[34] y tampoco lo hizo Martín Almagro Basch al publicar este gran megalito en 1959[35]. Sin embargo, en 1995 fuimos a visitar este impresionante altar con nuestro

29 Sánchez de Dios 1794.
30 Paredes 1899, 301-302; *id.* 1909, 434.
31 Mélida 1914, 13-14.
32 Posac Mon 1953.
33 Taboada 1965, 12 s.
34 Roso de Luna y Hernández-Pacheco 1950, 56-57.
35 Almagro Basch 1959.

colega y amigo y admirado arqueólogo extremeño José María Álvarez Martínez, a instancias de Joaquín Lomba, que nos había informado de su existencia, entonces casi olvidada.

El estudio y publicación del altar rupestre de Lácara el año 2000 en el *Homenaje a Elías Diéguez Luengo*[36] fue un hito que marcó una nueva vía para estudiar las peñas sacras con metodología arqueológica, al permitir datarlas e interpretarlas como cualquier elemento arqueológico y al estimular su estudio entre los especialistas, para lo que se ofrecía por primera vez un *corpus* provisional con 132 peñas sacras de toda la Península Ibérica. Como era necesario volver a valorar estos monumentos, con esta intención se ilustró la portada del catálogo de la gran exposición *Celtas y Vettones*[37], realizada el año 2001, con el Altar de Ulaca, para dar publicidad a las peñas sacras y aumentar el interés hacia estos monumentos rupestres. A partir de entonces la situación ha cambiado y en Extremadura, como en otras regiones, se han vuelto a valorar las "peñas sacras" como monumentos prehistóricos[38]. Este interés creciente va en aumento, aunque siempre haya quienes sigan negándose a admitir su existencia por considerarlos propios de "celtófilos", sin otro argumento para oponerse a las evidencias[39]. A estos se añaden los que siguen interpretando y publicando sin sentido crítico[40], movidos por el evidente atractivo de estos monumentos, que no deja de crecer. A pesar de estos casos, en los últimos años los estudios dedicados a los altares rupestres y, en menor medida, a otras peñas sacras son cada vez más numerosos[41]. Así ha ocurrido en los estudios dedicados a las peñas sacras de Extremadura[42], panorama que se ha visto reforzado por los coloquios *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*[43], celebrados en Huesca en 2016 y 2019 y que constituye un ambiente de estímulo en el que se enmarca esta obra de conjunto sobre las peñas sacras de Extremadura.

Un proceso de estudio paralelo al de los altares ofrecen las peñas caballeras u oscilantes. Estas peñas ya llamaron la atención en la Antigüedad y algunas son citadas por el Pseudo-Aristóteles[44] y por Plinio (*Nh.* II, 98,1), al margen de la discutida referencia de Artemidoro y de Estrabón (III,1,4) al rito de mover piedras en el Cabo San Vicente[45]. Aunque la primera referencia en España a una peña oscilante parece ser un documento de Ordoño II del año 922, fueron los celtistas románticos del siglo XIX quienes las popularizaron al considerarlas monumentos prehistóricos de los celtas, entre los que incluían menhires, dólmenes y crómlech. Sin embargo, ya a mediados del siglo XIX se constató que las peñas bamboleantes eran un fenómeno natural y M. de Cessac señaló que "las piedras oscilantes pertenecen a la Geología por su origen, pero a la Arqueología por su uso"[46]. Esta idea pronto se generalizó entre arqueólogos extranjeros[47] y también españoles, como Villa-Amil y Castro en sus *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia*[48], al margen de las fabulaciones inventadas por mentes románticas menos razonables. Las piedras oscilantes o *pierres branlantes* fueron incluidas

36 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000.
37 Almagro-Gorbea *et al.* eds. 2001.
38 Barandela *et al.* 2005.
39 González Ruibal 2006-2007, 560-567.
40 Serna 2009; Pires 2011.
41 Fabián 2010; Correia dos Santos 2010; *id.* 2015; etc.
42 Esteban Ortega *et al.* 2014; *id.* 2017; Ramos Rubio y San Macario s.a.; etc.
43 Almagro-Gorbea y Gari 2017; *id.* e.p.
44 Bussemaker 1857, 9.
45 Reinach 2005, 35; Mélida 1920, 4 y 65 s.
46 Des Moulins 1850; Cessac 1881, 169.
47 Batissier 1860, 322-323; Reinach 2005, 77, § XII.
48 Villa-Amil y Castro 1873, 49.

en el *Inventaire des Monuments mégalithiques*, de Francia, en 1880[49] y todavía aparecen mencionadas en el famoso *Manuel d'Archéologie* de Joseph Déchelette, obra clásica de referencia publicada en 1908[50]. Sin embargo, a partir de inicios del siglo XX el descrédito de estas peñas fue en aumento y dejaron de tener interés para los prehistoriadores, que prácticamente abandonaron este importante campo de estudios etno-arqueológicos hasta que se han reemprendido en el siglo XXI, ya que sólo les siguieron dedicando cierta atención los estudiosos del folklore[51].

El interés hacia estas peñas ya atrajo al arqueólogo cántabro Manuel de Assas y Ereño, que en el *Semanario Pintoresco Español* de 1857[52] informaba sobre los monumentos entonces considerados "célticos" de las Islas Británicas y Bretaña, que comparó con los que había en España, entre los que incluye las piedras oscilantes. De este trabajo se hizo eco Marcelino Menéndez Pelayo[53], quien menciona diversas peñas "vacilantes, trémulas u oscilatorias" precisamente de Cáceres[54], pues dedica un párrafo completo a la de Casar de Cáceres: "No me detendré en la lancha de Valdejuán, descrita en 1794 por D. Gregorio Sánchez de Dios, cura del Casar de Cáceres[55], porque de la misma descripción se infiere que el entendido párroco tuvo razón en considerar como mera curiosidad natural el enorme monolito que se erguía sobre dicha lancha, pues se trata de una piedra oscilante «que un muchacho movía con sólo reclinarse en ella, aunque se calculaba su peso en muchas toneladas. Hoy esta piedra ha desaparecido, pero se citan otras análogas, en el camino de Garrovillas á Alcántara y en la sierra de Montánchez («el cancho que se menea»)". Menéndez Pelayo daba la razón al cura, al decir que "Gregorio Sánchez de Dios,… tuvo razón en considerar como mera curiosidad natural el enorme monolito", pero no le llegó información o no fue capaz de valorar el rito tan interesante asociado a esta peña, ya que han llegado noticias que, aunque escasas, indican que las mujeres estériles acudían a yacer con su marido a la lancha de Valdejuán, tras lo que la mujer movía el cancho oscilante que había en el centro de la lancha, lo que le proporcionaba la fecundidad[56]. Este rito debió mantenerse hasta que el Canto fue destruido por los campesinos en fecha imprecisa antes de 1899, ya que estorbaba para trillar en la gran lancha granítica sobre la que se apoyaba y que usaban como era[57].

La *Lancha de Valdejuán* fue descrita por el bibliófilo pacense Vicente Barrantes en 1875 pocos años antes de ser destruida a fines del siglo XIX. Barrantes recogió la noticia de un manuscrito de 1794 de Don Gregorio Sánchez de Dios, el citado cura del Casar de Cáceres[58]: "la antigüedad más remota y curiosa de cuantas el Sr. Sánchez de Dios describe, es la lancha de Valdejuán, a dos leguas al oeste-noroeste del pueblo (unos 12 km), que es casi toda de una pieza y tan grande, que puede sobre ella trillarse una extensa parva con 80 á 100 cobras con reses vacunas (sabido es que forman cada cobra lo menos cinco cabezas). Hacia el comedio de dicha lancha yérguese otra piedra, no nacidiza sino artificial, un monolito en puridad, tan desmesurado, que se calcula su peso en quinientos quintales, y puesto en término tal de equilibrio, que un muchacho lo mueve con solo reclinarse en él. Simplemente como curiosidad natural lo describen estos apuntes; más yo

49 Sébillot 2018, 47.
50 Déchelette 1908, 377.
51 Sébillot 2018, 47-50.
52 Assas 1857, 131.
53 Menéndez y Pelayo 1911, 76.
54 Menéndez y Pelayo 1911, 115, n. 2
55 Barrantes 1875, 452-456.
56 Domínguez Moreno 1991, 153-154.
57 Barrantes 1875, 453; Paredes Guillén 1899, 300; Martín Gil 1945, 151.
58 Sánchez de Dios 1794, en Barrantes 1875, 452-456.

pienso por lo contrario que allí lo puso la mano del hombre primitivo, que ahora dicen *prehistórico* los fundadores de una de tantas ciencias nuevas como en este siglo nos llueven, que es en suma un monumento *megalítico…*"

Tras Barrantes, el afamado arqueólogo José Ramón Mélida, tan vinculado a Extremadura, publicó en 1920 un trabajo sobre "Monumentos megalíticos en la Provincia de Cáceres" en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*[59]. En este estudio considera que en Cáceres había piedras bamboleantes, pero no en Badajoz, mientras que en Badajoz había menhires y en Cáceres no, lo que no es del todo cierto. En dicho estudio dedica un pequeño capítulo a las *piedras bamboleantes*, todas prácticamente desaparecidas en la actualidad, a excepción del *Cancho que se menea* de Montánchez, que también fue destruido, aunque ha sido remontado recientemente, pero sin recuperar el movimiento que le daba singularidad[60]. Las juiciosas observaciones de Mélida transmiten la mentalidad de la época: "Esta clase de megalitos, raros en nuestra Península y en muchos casos considerados como accidentes o fenómenos naturales, no como producto del ingenio y de la mano del hombre, que suelen ir unidos a supersticiones que en los tiempos primitivos tuvieron forma de creencias religiosas, no los hemos hallado en la provincia de Badajoz y, en cambio, podemos dar noticia de tres en la de Cáceres, de los cuales uno ya no existe". "Nos referimos a la piedra oscilante la *Lancha de Valdejuán*, que existía en término del Casar de Cáceres, cerca de la estación del ferrocarril, la cual, según el señor Paredes[61], fue destruida por los campesinos porque les estorbaba para trillar en una era, y que, según la misma referencia, a pesar de que pesaba muchas toneladas, "un niño podía hacerla oscilar". En cuanto a que tales megalitos estuvieran directamente relacionados con las creencias religiosas de los hombres prehistóricos, menester es recordar con don Marcelino Menéndez Pelayo[62] "que la litolatría es una de las formas más antiguas del culto naturalista" y que, en general, se considera que estas piedras debieron estar consagradas a la adivinación y destinadas, por tanto, a ser utilizadas como oráculos según el número de oscilaciones u otra circunstancia de ellas cuando se pusieran a prueba. A esta costumbre se refiere Estrabón (III,1) por referencia de Artemidoro, cuando, al hablar del Promontorio Sacro, habla de unas piedras que allí se veían tendidas de tres en tres o de cuatro en cuatro, a las que hacían dar vuelcos las gentes que allí llegaban. Respecto de que las piedras bamboleantes deban considerarse como obra del hombre, sin olvidar que, aunque lo sean de la Naturaleza, no excluye esto, antes confirma la idea de culto, es de notar que, aunque en la mayoría de los casos se crea fenómeno natural el equilibrio de tales piedras, no deja de admitirse que "la mano" del hombre haya intervenido para facilitar o regularizar el trabajo caprichoso de la Naturaleza, como dice Dechelette[63]. Tal pudiera pensarse del ejemplar notable que vamos a describir inmediatamente", tal como Mélida hace a continuación.

El Cancho que se menea había sido dado a conocer a fines del siglo XIX por Vicente Paredes, a través de Eduardo Saavedra, en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*[64], peña bamboleante que, al haberse destruido el Cancho de Valdejuán a fines del siglo XIX, pasó a ser el monumento de este tipo más importante de Extremadura. Paredes, tras describirlo brevemente, ofrece la interpretación de su época: "Probablemente fue adorada como dios titular y tutelar de la sierra.

59 Mélida 1920, 65 s., lám. VII.

60 https://www.hoy.es/v/20130820/caceres/montanchez-colocara-sitio-cancho-20130820.html?ref; consultado 2020.4.2.

61 Paredes Guillén 1909, 418-427 y 433-442.

62 Menéndez y Pelayo 1911, 120.

63 Déchelette 1908, 377.

64 Paredes Guillén 1887, 279-280. AA.VV. 2001, 73, nº 509.

Ningún epígrafe, sin embargo, como lo hace presentir el texto de Estrabón, ni resto de altar, ni vestigio de culto, asoma en aquella atalaya de un panorama inmenso". A partir de entonces esta peña caballera se hizo popular y fue publicada también por el gran geólogo Eduardo Hernández Pacheco el año 1903[65] y por el arqueólogo-teósofo Mario Roso de Luna el año 1905[66], quienes formaron parte de una excursión de estudio que hicieron expresamente para verla en 1906 el propio Roso de Luna, el folklorista Rafael García Plata de Osma, el canónigo Tirso Lozano y Eduardo Hernández Pacheco[67] (fig. 2), quienes, a excepción del primero, consideraron que era obra de la erosión natural. Pocos años después también fue a estudiar el *Cancho que se menea* José Ramón Mélida[68], que lo consideró igualmente una pareidolia al publicarlo, pues indica que "su aspecto y forma ensanchada por arriba, lo delgado del plinto sobre el pedestal y este dan la ilusión de un incorrecto busto humano, lo que ha sugerido la idea de que pudiera ser un ídolo que mueve la cabeza sobre sus hombros y domina desde aquella eminencia grandísima extensión, idea que se apunta en la citada nota del Boletín académico[69], donde se consigna, sin embargo, que allí no hay "resto de altar ni vestigio de culto".

También de esta peña se hizo eco el señor Roso de Luna en su libro *Atlantes Extremeños*[70] y el sabio geólogo extremeño Eduardo Hernández Pacheco, buen conocedor de su tierra y del *Cancho que se menea*, la incluye en una obra que escribió con Manuel Cazurro y Antonio Martínez[71], en la que interpretó el Cancho como "ejemplo de la acción de la intemperie, esto es, de las acciones químicas que el aire húmedo produce por virtud del vapor de agua, anhídrido carbónico y oxígeno que contiene, descomponiendo el granito, abriendo erosiones y dando por resultado las piedras caballeras y las de equilibrio inestable. Pero si este fenómeno natural, que aun en un caso como este, en que las piedras por su forma y disposición parecen cortadas y colocadas de intento, se admite hoy ante la explicación científica de su causa, ¿cómo no admitir que el inculto hombre primitivo debió considerar tal gravitación como milagro debido a un poder sobrenatural? Esa piedra movible en sitio eminente debió ser objeto de supersticioso respeto y, por tanto, de culto". La piedra mantuvo su capacidad de movimiento hasta que en 1937 fue derrumbada por un grupo de soldados, lo que supuso la práctica pérdida de este interesante monumento[72], pues, aunque ha sido recolocado recientemente en su emplazamiento original, no ha recuperado el movimiento. Sin embargo, también hay que lamentar que no tengamos más noticias del rito asociado, salvo una referencia relativamente reciente de Domínguez Moreno que señala que "era un fácil recurso para que las mujeres alcanzaran la fertilidad. Hasta allí iban todas las estériles que deseaban descendencia y, abrazándose a la misma, la movían ligeramente"[73]. Pero esta referencia, a pesar de su interés, es muy parca y dudosa, pues no coincide con el modo de mover la piedra según Mélida, y ni Paredes, ni Saavedra, ni Menéndez Pelayo, ni Roso de Luna, ni García Plata de Osma, ni Hernández Pacheco ni Mélida hacen la menor alusión al rito, como tampoco hay referencias al mismo en la peña bamboleante del Bodegón, cerca de Garrovillas, hoy desaparecida, dada a

65 Hernández Pacheco 1903, 55, fig. 3.
66 Roso de Luna 1905.
67 García Plata de Osma 1906.
68 Mélida 1920, 66 s., lám. VII; *id.* 1924, lám. X.
69 Paredes Guillén 1887, 279-280. AA.VV. 2001, 73, nº 509.
70 Roso de Luna 1905, también publicado en la *Revista de Extremadura*, VII, 421.
71 Cazurro, Martínez y Hernández Pacheco 1916, 23, fig, 17.
72 Lozano Rubio 1970, 18 s.; Ramón Lluch 2015, 63-64, fig. 24.
73 Domínguez Moreno 1984; *id.* 1991, 153.

conocer por Vicente Paredes en 1909[74]. Sólo en fechas muy recientes, Félix Barroso ha dado a conocer en la zona de los Montes de Cáparra la *Piedra el Pilungueu*[75], que considera una "roca oscilante", pues "pilungueu" es un topónimo dialectal que significa "balanceo", aunque actualmente carece de esa capacidad y no se dan noticias de que tuviera algún rito asociado.

En el último decenio las peñas sacras de Extremadura han suscitado un creciente interés, con numerosas publicaciones, en especial del grupo de estudio formado en Cáceres por Julio Esteban Ortega, José Antonio Ramos y Oscar San Macario, que han dado a conocer muchas peñas nuevas, algunas tan interesantes como lecho rupestre de Ceclavín o las de la Sierra de Santa Cruz[76], equipo con el que ha pasado a colaborar el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Esta actividad ha permitido identificar en Extremadura más de 200 peñas sacras, número superior al que se conocía el año 2000 para toda España[77]. Además, hay que contar igualmente con otros diversos equipos e investigadores locales, a los que agradecemos su colaboración en la *Introducción* de esta obra. Este auge del estudio de las peñas sacras en fechas recientes se debe a que su estudio es muy atractivo, mucho más que el que ofrecen los habituales trabajos arqueológicos especializados. En consecuencia, en estos años se han multiplicado en Extremadura los descubrimientos y publicaciones sobre "peñas sacras" dentro del interés general surgido en España hacia estos monumentos, asociados a interesantes mitos y ritos de nuestro folklore hoy ya prácticamente perdidos, que revelan su carácter sacro y sobrenatural[78] y que constituyen una nueva vía, de especial interés, para adentrarnos en las creencias, la cosmovisión y el imaginario del hombre prehistórico.

74 Paredes Guillén 1909, 435; Mélida 1920, 67.
75 Barroso 2019.
76 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000; Correia Santos 2014; Esteban Ortega *et al.* 2014; *iid.* 2017a; *iid.* 2017b; Ramos *et al.* 2015; Rodríguez Plasencia 2013, 95 s.; Almagro-Gorbea 2018; Almagro-Gorbea *et al.* 2019; *iid.* 2020; etc.
77 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000, 440 s., fig. 16.
78 Almagro-Gorbea y Gari, eds. 2017.

Peñas numínicas

Entre los diversos tipos de "peñas sacras" destacan por su interés las peñas que se identifican con la divinidad. Estas peñas apenas habían sido valoradas hasta ahora, pues en su mayoría no ofrecen características especialmente "visibles", como ritos asociados o escalones y otras huellas de actividad humana, aunque sí pueden haberse conservado tradiciones míticas que indican su carácter sobrenatural. Estas peñas sacras identificadas con la divinidad se deben distinguir de los altares rupestres, teóricamente dedicados a sacrificios, y de otras peñas sacras con funciones propiciatorias y de adivinación, con funciones fecundantes y sanadoras y con otras funciones diversas, como las de precisar el calendario o hacer cambiar el tiempo atmosférico.

No es fácil explicar qué características tiene una peña sacra ni por qué una peña sacra se identifica con la divinidad. Generalmente no tienen una forma especial ni ningún detalle que las caracterice visualmente, pero ofrecen el interés de que fueron consideradas como materialización visible de un espíritu o fuerza anímica que se debe identificar como la divinidad del lugar, el *Numen loci,* término latino que resalta su carácter anímico y sobrenatural, por lo que las hemos denominado peñas-*numen*. El objeto de veneración no es la peña ni el lugar en sí, como se ha señalado en ocasiones[79], pues en estas creencias de tradición animista, la peña, el monte, la cueva, la fuente o corriente de agua, el árbol, etc., son sacros porque son la morada y símbolo del *numen loci* que custodia el lugar y sus riquezas, que es quien detenta la sacralidad, que en ocasiones se ha mantenido tras la cristianización y ha pasado a advocaciones de la Virgen y de diversos santos. En suma, lo que es sagrado no es la peña sacra en sí, sino el *numen* que mora en ella.

Estas peñas sacras como visualización material de ese espíritu del lugar o del teritorio circundante pueden equipararse al significado de la palabra griega *sema,* "señal", usada para denominar la estela de piedra dispuesta generalmente sobre un túmulo funerario, que se consideraba símbolo sobrenatural del difunto, y que, al mismo tiempo, tenía carácter onfálico, es decir, era el punto de unión del inframundo, de la tierra y del cielo y, por tanto, el lugar en que se manifestaba el espíritu del lugar, generalmente identificado con un ancestro, como muy probablemente ocurría con las peñas-*numen*.

Estas peñas identificadas con el *numen* local pueden compararse por su simbolismo a algunos árboles "sagrados" que se consideraba que eran la propia divinidad. Así lo consideraba el filósofo neoplatónico del siglo II d.C. Máximo de Tiro, que ha transmitido que los celtas adoraban a Júpiter en la forma de un alto roble (Max. Tyr., *Disert.* II,8: Κελτοὶ σέβουσιν μὲν Δία, ἄγαλμα δὲ Διὸς Κελτικὸν ὑψηλὴ δρῦς). En el territorio de la antigua *Celtiberia* estas creencias han perdurado hasta nuestros días, como el *Roble de las Dos Ermitas* de Olmeda de Cobeta, en Guadalajara[80], el gran quejigo denominado *Dios de Pajares*, en Cuenca[81] o el soberbio *Carballo de San Antón*, cerca de Carballo,

79 Martos Núñez y Martos García 2015, 93.
80 Arenas 2007.
81 http://lacantimploraverde.es/dios-pajares-cuenca/ (consultado el 5.1.2017).

La Coruña[82], cuyo precedente encontramos en la Galicia del siglo VI en la tradición de un árbol sagrado, que se supone que sería un pino, que taló el obispo Martín de Braga, por lo que desde entonces le llamaron *San Martinho Pinario*[83]. En Extremadura, probablemente una perduración de creencias similares es el impresionante *Cristo de la Encina* de Ceclavín, en Cáceres, cuyo cuerpo todavía tiene forma de encina[84] y a estos ritos celtas remonta igualmente el conocido Roble de Guernica[85].

La identificación de las peñas sacras con un numen divino no había sido valorada, aunque Salomon Reinach[86], al estudiarlas a fines del siglo XIX, propuso una clasificación basada en la interpretación mítica popular de estos monumentos que recogía de forma implícita su carácter sobrenatural y sacro, que supone su pertenencia a la divinidad. Dicha clasificación diferenciaba las que producen temor y respeto, las que tenían relación con moros, gnomos, demonios, hadas, etc., y con gigantes y otros seres míticos, como Heracles, Gargantua, Roldán, etc., las vinculadas a la Virgen, a santos cristianos o al diablo, las que ofrecían petrificaciones y huellas de seres míticos, las que se asociaban a leyendas de tesoros escondidos y, por último, las que eran consideradas tumbas. Esta última idea deja entrever que eran la materialización visible de los espíritus ancestrales, vesosímilmente de los antepasados, que, muy probablemente, es el simbolismo original de estas peñas sacras que se denominan peñas-*numen*.

Todos estas peñas sacras numínicas se pueden clasificar en varios grupos, aunque todos ellos parecen reflejar la misma concepción mítica. El primero lo formarían las peñas consideradas sedes de algún muerto o asociadas a su espíritu y las que, por ello, producen temor, peñas que no se han documentado en Extremadura. El siguiente grupo serían las relacionadas con personajes míticos, que en España y Portugal suelen ser "moros", pero también puede ser el diablo, denominación que supone una *damnatio* hecha por el cristianismo del *numen* sacro pagano originario. En otro grupo distinto se pueden incluir las peñas con tesoros, generalmente custodiados por esos mismos personajes míticos. Otro grupo más son las peñas con huellas petrificadas de seres míticos, que muchas veces en Extremadura son huellas atribuidas a figuras cristianas. Finalmente, hay peñas que se vinculan a la Virgen y a santos cristianos como consecuencia de la cristianización de las peñas sacras anteriores.

—

Las peñas-*numen* son escasas en Extremadura (fig. 4), seguramente por no estar identificadas e inventariadas. Entre las peñas que se asocian a una idea de tumba debe considerarse la peña que preside el Castro de Capote, en Higuera la Real, Badajoz (fig. 5A). Es un peñasco que destaca en la cumbre de este castro, del que parece constituir su centro onfálico. Esta peña, además, está situada no lejos de un interesante altar para sacrificios orientado a la puesta del sol en el solsticio de invierno y asociado a banquetes comunitarios de carácter funerario[87]. Este contexto hace suponer que tenía carácter onfálico relacionado con el citado altar, ambos dedicados al culto al "Héroe fundador" de la población, que sería la divinidad suprema del mismo[88], del que esta peña

82 https://www.monumentaltrees.com/es/esp/galicia/carballo/8970_elpazodevilafrancosofan/17656/; consultado 2020.3.20.
83 Moya 2012, 42, n. 52.
84 Moya 2012, 220 y 405, fig. 267.
85 García Quintela 2007; García Quintela y Delpech 2013.
86 Reinach 1893.
87 Berrocal 1994; Almagro Gorbea y Berrocal 1997.
88 Almagro-Gorbea y Lorrio 2013.

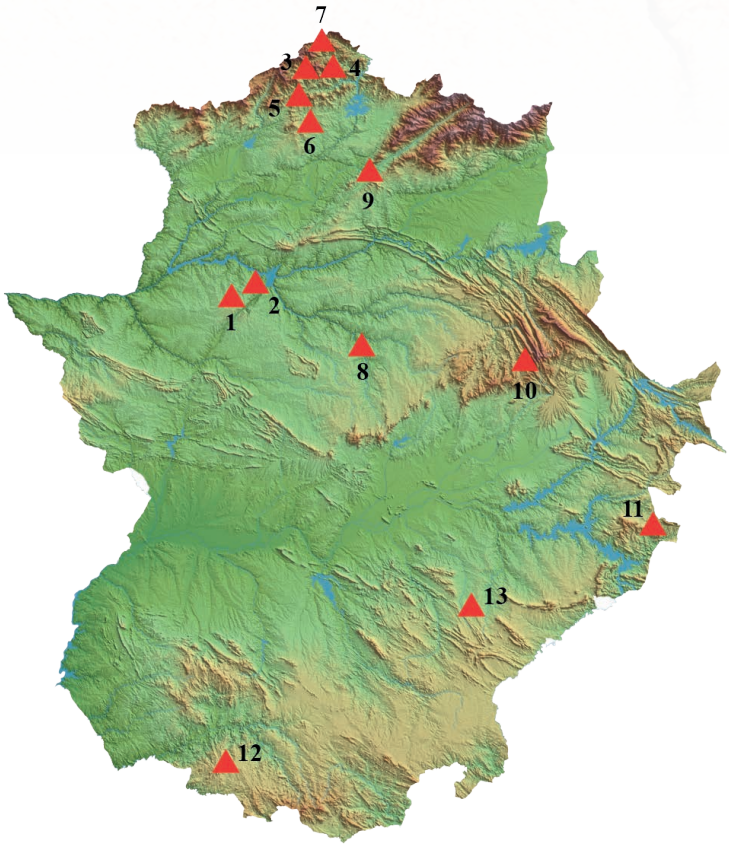


Fig. 4. Dispersión de las peñas-numen de Extremadura.

sacra se consideraría su *sema* o "estela". El mismo hecho se repite en el *oppidum* de Tiermes, Soria, donde, junto a la peña onfálica que es el punto más alto de la acrópolis, se construyó un templo dedicado al Héroe fundador local[89]. No son frecuentes las referencias a peñas sacras de carácter onfálico situadas en poblados prerromanos, pero hay otros ejemplos significativos, como la peña que domina el castro de Chao Samartín en Grandas de Salime, Asturias[90], a cuyo pie había una hoguera, sin duda ritual, y cerca de la misma una cista con un cráneo humano que confirma el carácter cultual y sacro de esa zona del castro. Otro caso similar pudiera considerarse el conjunto de peñas graníticas del castro de Baroña, en La Coruña, con cubetas y orientaciones topoastronómicas que coinciden con el 1 de mayo, por lo que se considera un santuario[91].

En Extremadura apenas se han estudiado hasta ahora las peñas sacras numínicas relacionadas con "moros", aunque la figura mítica habitual suele ser una "mora"[92]. Estas peñas son frecuentes en muchas regiones de España, pues "moro/a" es la denominación popular de los *numenes* de origen prerromano, como ya observó Menéndez y Pelayo[93]. Además de cuevas, fuentes y otros lugares[94], la morada de la "mora" suele ser generalmente una peña. En la vecina Portugal, lo mismo que en Galicia, es frecuente que una peña sea la morada de un ser mítico, generalmente una "mora", aunque también pueda ser un diablo, pues a esta idea responde el 21% de las peñas sacras portuguesas, seguidas en importancia por las *peñas con tesoros*, un 20%, las huellas de seres míticos, un 17%, y las de la *hilandera encantada*, un 9%[95].

Dentro de esta tradición en Extremadura, se puede señalar la *Peña Morina*, en Aceitunilla[96] o el *Huerto del Cura*, una aldea de la Sierra del Cordón, en las Hurdes, además del petroglifo conocido como la *Pisada de la Mora* que está situado en el pago conocido como Las Travillas, en el límite con el Robledo sobre la margen derecha del Arroyo Travillas, en el término de Caminomorisco[97]. En este canchal hay un podomorfo y varios grabados de líneas y motivos circulares, presumiblemente signos astrales. Debemos de añadir otras *Patadas de la Mora* existentes en

89 Almagro-Gorbea y Lorrio 2013, 161 s.
90 Villa Valdés y Cabo 2003, lám. VII.
91 García Quintela y González García 2017, fig. 8,1.
92 Risco 1927; Caro Baroja 1941, 56 s.; Llinares 1990; Aparicio Casado 1999; Parafita 2006 97 s.; Quintia Pereira 2016; etc.
93 Menéndez y Pelayo 1992, 403.
94 Barroso 1985; Flores del Manzano 1998, 182 s.
95 Santos 2010, 9-10.
96 Barroso 1985, 44-48.
97 Sevillano y Bécares 1998, 289-302.



Fig. 5A. Peña onfálica situada en el centro del castro de Capote, Badajoz (Foto: Rafael Caso).

varios lugares de Las Hurdes, como en la *Piedra de la Rueca* del Puerto del Gamo o en la *Piedra Rayá*[98], donde un podomorfo aparece entremezclado con las distintas líneas que configuran un tectiforme. Y otro podomorfo acompañado de cazoletas, signos y varios trazos se localiza en la comarca de Trujillo, en Valdehonduras, en el término municipal de Santa Marta de Magasca[99]. Además de estas y otras peñas con huellas de moro o de mora, que se tratan más adelante, puede citarse en las Villuercas la impresionante peña de la *Cabeza del Moro*, en el término de Berzocana[100] (fig. 84), y la *Peña de la Mora*, en Baterno[101], en La Siberia, ya cerca del límite con Ciudad Real. A estos ejemplos se deben añadir las peñas relacionadas con tesoros asociadas a "moros" y "moras"[102].

También corresponde al mismo imaginario mítico que las peñas de moras el *Tortero de la Vieja,* en Zalamea (fig. 5B), que quiere decir la "Fusayola de la Vieja", pues "La Vieja" con su huso es una figura mítica de la Diosa Madre ancestral, aunque en Zalamea no se ha conservado

98 Sevillano 1976; *id.*, 1991.
99 Rubio Andrada y Pastor González 2001.
100 Mera 2013; http://onocrotalo.blogspot.com/2013/12/la-cabeza-del-moro-berzocana-las.html; consultado 2020.3.30.
101 https://www.dices.net/espana/movil/mapa-Badajoz-Collado-de-la-Penya-de-la-Mora-2229969; consultado 3.3.2020.
102 "La piedra del tesoro", *Diario Hoy*, 19.3.2012 (http://blogs.hoy.es/extremadurasecreta/2012/03/19/la-piedra-del-tesoro/; consultado 2020.3.20). Véase el capítulo dedicado a las Peñas con tesoros.



Fig. 5B. *Tortero de la Vieja*, Zalamea de la Serena, Badajoz (Foto: José Calvente).

la leyenda que explicaría esa curiosa denominación. Esta "Vieja" es bien conocida en Galicia[103] y en Bretaña[104] y se puede identificar con la Gran Diosa de Irlanda[105]. También se conoce en Portugal[106], donde las grandes peñas graníticas que llaman la atención habrían sido llevadas por la "moura" o la "Vieja", que en las tradiciones portuguesas también puede ser la Madre del Diablo, que se describe como una mujer fuerte y gigantesca que generalmente lleva la piedra en la cabeza y a su hijo de una mano, mientras sostiene el huso y la devanadera con la otra. Esta figura mítica, bien conocida en el imaginario hispano[107], procedente de la Diosa Madre del Neolítico, al cristianizarse el mito, suele identificarse con la Virgen María, asociada siempre a su rueca, como en *La Peña Gorda* de Salamanca[108].

La relación de esta figura mítica con el huso y el hilado permite incluir en este grupo la *Peña de la Jilandera,* de Garrovillas[109]. Es una peña casi cúbica situada detrás de la Huerta de los Frailes, en el camino que parte del Cristo del Humilladero que, según se cuenta, oculta en su interior una princesa encantada que hila eternamente con una rueca de marfil, en espera de ser liberada de su

103 Alonso Romero 1998.
104 Guenin 1936, 344.
105 Hull 1927; Davidson 1993, 111; Ó Hogáin1990, 67; Alberro 2006, 21 s.
106 Santos 2012, 5.
107 Alonso Romero 1998.
108 https://www.panibericana.com/2017/07/04/pena-gorda-rutas-salamanca/; consultado 2020.3.21.
109 Marcos de Sande 1945, 88; Almagro-Gorbea *et al.* 2017, 109 s.

encantamiento, pues, al aplicar el oído a la peña, se oye el ruido de la rueca, momento en que se solía propinar un golpe en la cabeza al que lo intentaba. Esta leyenda indica que se trata de una peña numínica "sonora", que, además testimonia un rito "contagionista" semejante al del *Santo dos croques* (coscorrones) del Pórtico de la Gloria en Santiago de Compostela, que servía para comunicar mágicamente inteligencia y sabiduría[110]. Este rito también se documenta en Salamanca en la *Peña del Perdón* de La Redonda[111], cerca de Vitigudino, contra la que se daba un coscorrón a los niños para que adquirieran conocimiento, lo que se debe relacionar con ritos iniciáticos y con el rito "contagionista" citado de golpearse la cabeza contra la del Maestro Mateo tallada en la Puerta de la Gloria de la Catedral de Santiago de Compostela para adquirir su sabiduría, además del conocido episodio del coscorrón que le da el ciego al Lazarillo de Tormes en el Verraco situado a la entrada del Puente Romano de Salamanca.

La *Peña de la Jilandera* sería la encarnación de la divinidad o *numen loci* residente en ella, que tomaba la forma de una hilandera mágica que hila hilos de oro, tema muy popular en la mitología celta relacionado con las numerosas *Peñas de la Mora* existentes en España y Portugal, a menudo asociadas a tesoros de oro[112]. Esta figura mítica que hila eternamente era muy popular en todo el mundo celta atlántico[113] y se extiende por toda la *Hispania Celtica*[114], ya que es la misma que las *mouras* de Galicia y de Portugal[115], donde las *mouras* hiladoras son un 9% de las peñas mágicas[116], pero figuras similares son las *xanas* de Asturias[117], las *lamias* y la diosa *Mari*[118] en el País Vasco[119], las mujeres sobrenaturales del territorio celtibérico[120], las *fées* de Bretaña[121] y las *fairies* de Irlanda, Escocia y Gales[122], etc., todas las cuales hilan con su rueca y su huso, muchas veces mientras llevan grandes peñas, como el *Tortero de la Vieja* (fig. 5B), peñas que en ocasiones usan para construir megalitos[123]. Esta mora que hila, generalmente con hilos de oro, es equivalente a la mora que guarda la *Peña del Tesoro*, pues esa *mora* -ya que es raro que sea un *moro-*, es el *numen loci* que habita en esa peña y cuida los tesoros del Más Allá[124]. No es necesario insistir una vez más en la importancia de esta figura mítica ancestral, pues se relaciona con divinidades que tejen el destino humano, como las *Moirai* de la mitología griega, las *Parcae* de la mitología romana[125] y las *Nornir* de la mitología germánica[126]. Se trata de una gran Diosa Madre Suprema, aunque puede aparecer y denominarse como una "hilandera", como una "mora" o como "La Vieja".

110 De la Orden 1971, 567; Bouza Brey 1959; *id.* 1982, 17 s.
111 Benito del Rey y Grande del Brío 2000, 91 s.; Almagro-Gorbea 2006, 11 s.
112 Es muy amplia la bibliografía sobre este tema, pero puede consultarse Chaves 1917, 61 s.; Risco 1927, 10-15; Taboada 1980, 177 s.; Llinares 1990, 77 s.; Aparicio 1999; Parafita 2006; etc. Para el resto de España, Martín Sánchez 2002, 154 s.; etc.
113 Alberro 2004, 134 s., 212, 291 s.
114 Callejo Cabo 1995, 134.
115 Leite de Vasconcelos 1882, § 210,a; Llinares 1990, 70, 85, etc.; Alonso Romero 1995; Reigosa *et al.* 2000.
116 Santos 2010, 9-10.
117 Llano Roza 1977, 28 s.; Cabal 1987, 270 s.
118 Barandiarán 1984, 123.
119 Barandiarán 1972, 138-144; Caro Baroja 194123-69; *id.* 1995, 45-62. Véase su semejanza con las *mouras* de Galicia en Llinares 1990, 52 s.; Alonso Romero 2012, 80 s.
120 Almagro-Gorbea 2018, 398 s.
121 Sébillot, 1904, 201 s., 233 s., 253 s., 262 s., 314 s., 436 s.; Dubois 2008.
122 Alberro 2004, 134-145.
123 Taboada 1982, 177; Llinares García 1990, 83; Alonso Romero 1998, 13 s.
124 La bibliografía sobre este tema es ingente. Puede verse las obras citadas en la nota 112.
125 Roscher 1884-1921, II,7, cols. 3084 s., s.v. Moira y III,1, cols. 1560-1570, s.v. Parca.
126 Grimm 1882, 405 s.; Golther 1895, 105 s.

La palabra *mora* o *moro* en el imaginario popular indica una cultura extraña. Desde el punto de vista etimológico parece proceder de la palabra latina *Maurus, -a*, denominación de los habitantes de la *Mauritania*, pero su uso tradicional refleja en muchos casos que es una adaptación por homofonía de una palabra celta de raíz parecida, pero de significado muy distinto. La palabra *mora* o *moura* y su equivalente masculino, *moro* o *mouro,* se considera derivada de la palabra celta —*mrwos,* que significa "espíritu", "muerto", que deriva a su vez del indoeuropeo —*mr-twos,* raíz de la que procede la palabra latina *mortuus*, que significa "muerto", aunque otros autores suponen que deriva de la palabra celta *mahr*, que significa "espíritu", significado relacionado con el anterior semántica y etimológicamente[127]. Por ello, ya desde el siglo XIX, Marcelino Menéndez Pelayo[128] y otros autores comprendieron que los *moros* y *moras* del imaginario popular son, en realidad, espíritus de los muertos.

La identificación del "moro" o "mora" con "muerto" o "espíritu (del muerto)" permite relacionarlos con los *Lares Viales*, que son característicos de inscripciones romanas de la *Hispania Celtica*, en especial en Galicia. Los *Lares Viales* eran divinidades ancestrales de origen prerromano protectoras de lugar[129], que la mitología romana consideraba hijos de Mercurio, el dios de los muertos y del paso al Más Allá, por lo que tenían carácter funerario y protector de los viajeros, en especial en el viaje al Más Allá[130]. Estas creencias llevan a identificar los dioses *Lares* con las ánimas o espíritus de los muertos ancestrales que se suponía que vagaban por los caminos, como las ánimas en pena en la mentalidad popular tradicional, y ayudan a comprender que el *Numen loci* se concebiría como un espíritu de un muerto ancestral, que era la "divinidad" del territorio, que había que hacer propicio, por lo cual estos cultos perduraron más allá de la cristianización, ya que, todavía en el siglo VI, el obispo Martín de Braga prohibía a los cristianos encender velas y dar culto a las piedras, que eran la encarnación visible del *Numen loci*.

Esas creencias fueron combatidas en los concilios I de Braga del 561 de J.C. y IV de Toledo, del año 633 y, más explícitamente, en el XII del año 681 y sucesivos, que prueban la amplitud y extensión de estas perduraciones prerromanas, no exclusivas del mundo lusitano-galaico, sino propio de todo el mundo celta. En concreto, el XII *Concilio Toledo*, en el capítulo dedicado a "De los que rinden culto a los ídolos", señala a los *veneratores lapidum o "adoradores de peñas"*. Las autoridades eclesiásticas procuraron eliminar estas creencias paganas de origen prerromano, profundamente enraizadas en la vida de los *pagani,* las poblaciones campesinas que vivían en los campos o *pagi*. El Código de Teodosio II[131] recomendó el año 426 cristianizar con cruces estos monumentos paganos y el culto a las piedras, como el de fuentes y árboles, fue repetidamente condenado por los concilios de Arlés (452), de Tours (567) y de Nantes (658), que ordenó a los obispos destruir estas peñas[132], destrucción que impulsaron San Martín de Tours (316-397) y San Cesáreo de Arlés (470-542)[133]. También estas prácticas fueron condenadas en varios concilios de Toledo, como el citado XII del año 681, cuyo canon XI, "*De cultoribus idolorum*", condena a los *cultores idolorum, veneratores lapidum, accensores focularum et excolentes sacra fontium vel arborum*... "los adoradores de ídolos, veneradores de piedras, encendedores de fuegos y quienes dan culto a las fuentes o árboles…"[134],

127 Alonso Romero 1998, 12.
128 Menéndez Pelayo 1992, 403.
129 Wissowa 1912, 166 s.; Latte 1960, 90 s.
130 Wissowa 1912, 166 s.; Latte 1960, 90 s.; Dumézil 1977, 301 s. Recientemente, Bermejo 2015, 157 s.
131 *Cod. Theod.* X,23; *cf.* Reinach 1893, 335.
132 Labbé y Cossart 1671, IX, col. 468; Reinach 1893, 333.
133 Blázquez 1962; Giordano 1983; Castro 2001, 177 s.
134 Tejada y Ramiro, ed., 1850, 479.

condena reiterada por el XVI *Concilio Toledo*, del año 693 y el XVIII del año 702. En Lusitania, el I Concilio de Braga del año 561 y San Martín de Braga (*c.* 515-579)[135] condenaron estas supersticiones[136], en concreto, la práctica de arrojar piedras en encrucijadas como un sacrificio para propiciarse a Mercurio[137], pues este santo, siguiendo a su patrono San Martín de Tours, se dedicó a destruir estas piedras, proceso que pudiera relacionarse con la rotura intencionada que se aprecia en algunas peñas, como el altar rupestre del *Cantamento de la Pepina en* Fregenal de la Sierra, el de la Dehesa de Valcorchero, en Plasencia (fig. 19)[138], o el de La Zafrilla de Malpartida.

En otros casos se optó por su cristianización, para lo que se grababa una cruz en la peña que apartara a los "demonios" o divinidades paganas, tras lo que se encomendaban a la Virgen o a algún santo. No son raros los ejemplos existentes en España y en Portugal. Aparecen cruces pintadas en el *lucus* de Diana en *Segobriga*[139] y cruces grabadas en la *Peña Carnicera* de Mata de Alcántara (fig. 18A y 113)[140], en la de Zafrilla de Malpartida, en San Alberto de Riveira en la Coruña o la dudosa cruz del "Canto de los Responsos" en Ávila[141], etc. El mismo procedimiento se atestigua entre los celtas de Bretaña. San Samson grabó un *signum crucis* sobre una piedra para cortar sus ritos paganos y San Patricio, el cristianizador de Irlanda, lo hizo en la piedra situada sobre el *cairn* denominado *Cenn Crúaich*, en Cavan, Ulster[142].

Bajo estos procesos de cristianización de la peñas sacras pervivían las creencias prerromanas. El testimonio más llamativo quizás sea la *Pedra de Nossa Senhora*, en el monte de Ranha, en Mondin da Beira, parroquia del concejo de Tarouca, en Viseu, Portugal. Es una peña muy lisa que no se podía pisar, pues equivaldría a pisar a Nuestra Señora, hecho que evidencia la sacralidad de la roca[143]. La noticia la recoge José Leite de Vasconcelos[144], que la conocería personalmente ya que tenía casa en Mondín, población muy próxima a sus excavaciones en el castro de Sanfins. Otro caso comparable en Extremadura es la peña situada bajo el altar en la Ermita de Nuestra Señora de Altagracia, en Garrovillas de Alconétar, cerca de Cáceres[145], sobre la que, según la tradición, apareció la Virgen y cuya sacralidad revela que a ella volvía la imagen si se la apartaba. Este hecho se repite en numerosas apariciones milagrosas de una imagen cuando esta se intenta trasladar a una iglesia, probablemente para cristianizar un lugar sacro preexistente, pues la vuelta de la imagen al lugar de origen indica que, para la mentalidad popular, la sacralidad radicaba en el lugar donde había aparecido y donde se manifestaba la fuerza numínica. Este hecho se documenta en numerosos lugares, como en la *Virgen de la Fuente Santa* de Zorita, Cáceres[146], y también en varias ocasiones se intentó trasladar la imagen de la Virgen de la Oliva de Serrejón del lugar donde recibía culto, ocurriendo un hecho prodigioso, pues los bueyes que trasladaban la imagen llegaron al sitio del "Humilladero" y se arrodilaron, cara en

135 Barlow, ed., 1950, 159-203, con la edición crítica de *De correctione rusticorum*; Chaves 1957; Maciel 1980, 553; Breukelaar 2004, 915-919; García Fernández-Albalat 1999, 28 s.; Castro 2001, 169 s.; etc.
136 *De correctione rusticorum*, XVI: *ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivia cereolos incendere…*
137 *De correctione rusticorum* VII,13.
138 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 428; Santos 2012, 165 s.
139 Almagro-Gorbea 1995, 74.
140 El nombre de este altar rupestre deja abierta la posibilidad de que derive de *carn*. Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 427.
141 Almagro-Gorbea 2006, 8, fig. 7.
142 Arbois de Jubainville 1906, 315-316.
143 Vasconcelos 1882, § 207, 98
144 Vasconcelos 1882, § 207, 98.
145 Martín Gil 1945; Marcos de Sande 1945, 79.
146 Ramos Rubio 2006, 33.



Fig. 6. *Cancho de las Tres Cruces*, Plasencia, Cáceres

tierra, resultando imposible seguir adelante, por lo que la imagen volvió al sitio de procedencia, donde actualmente recibe culto[147]. Igualmente, la Virgen de la Cueva de Esparragosa de Lares, según una leyenda se apareció en una cueva, a la que volvía cuando la bajaron al pueblo. Un milagro parecido se cuenta en la *Ermita de la Virgen del Puerto*, en Plasencia[148], donde, según la leyenda popular, la Virgen se apareció tres veces a un pastor sobre un cancho de la Dehesa de Valcorchero, por ello llamado el *Cancho de las Tres Cruces* (fig. 6), que puede considerarse otra peña numínica. Cuando los vecinos y autoridades intentaron trasladar la imagen a la ciudad, no pudieron hacerlo, ya que esta no se movía y, al decidir construir un santuario en aquel lugar, los materiales desaparecían y aparecían en el Puerto, por lo que interpretaron que era ese el lugar donde la Virgen quería tener su santuario y donde finalmente se construyó la *Ermita de la Virgen del Puerto*. La Dehesa de Valcorchero tiene varias peñas sacras, como un altar rupestre (fig. 19)[149], una peña *resbaladera* situada debajo del *Cancho de las Tres Cruces* y otra peña con la huella de una albarca que quedó impresa al ir el pastor a Plasencia a comunicar el hallazgo[150], además de la Cueva y Necrópolis de Boquique, lo que hacen suponer que debió ser un *nemus* o bosque sagrado.

147 Sendín 1989, 212 y 213; Rodríguez Plasencia 2012a, 38.
148 Barrio 1854; s.a. 1994, 207 s.
149 Santos 2012, 165 s.
150 https://www.geocaching.com/geocache/GC4RJ9N_cancho-de-las-tres-cruces?guid=a3642b3e-65d8-42a5-adef--deaae3f1c81b; consultado 2020.3.20.

Esta percepción del carácter sagrado o "sobrenatural" del paisaje y de los elementos que lo conforman, como peñas, bosques, cuevas y montes, perduró en la mentalidad popular, como ha ocurrido en Extremadura, en especial, en zonas apartadas y en las que la fuerza de la naturaleza se percibe con más intensidad. Basta con ver cómo las Hurdes siguen conservando multitud de leyendas, algunas sagradas, como la visión del eremita que vivía en *La Cueva del Cardenal*, cerca de la impresionante cascada del canchal llamado *Meancera*, en el que nace el río del mismo nombre y donde apareció una Virgen Negra, en el lugar de Ovejuela, cerca de Pinofranqueado, que daría origen a la fundación del convento de Nuestra Señora de los Ángeles el año 1230[151]. También la Virgen de la Cueva de Esparragosa de Lares se apareció en una cueva y el santuario de la patrona de Cáceres, Nuestra Señora de la Montaña, en lo alto de la Sierra de la Mosca, se inició en una cueva que aún se conserva y se puede visitar. El origen prerromano resulta patente en los *moledros* del Cabo San Vicente, en Portugal, cuyas piedras se consideraban almas de soldados, que, si se desplazaban, volvían por la noche a su lugar originario[152], pero lo mismo ocurre en *Nossa Senhora da Numão*[153], en Castro Laboreiro, al norte de Portugal, o en Sao Pedro do Corval, en Reguengos Monsaraz, en el Alemtejo, no lejos de Badajoz, y en muchos santuarios para explicar que, originariamente, lo que era sacro es el lugar, -sea peña, cueva o árbol-, en el que se produce la aparición, pues es la manifestación y símbolo del *Numen loci*.

También se deben identificar con el *Numen loci* peñas que se asocian a una advocación de la Virgen tan extendida en España como N. Sª. de la Peña[154] y también en Portugal como Nossa Sra. do Barrocal, da Lapa, da Pedra, da Peneda, da Penha, da Rocha[155], etc. Estas peñas sacras han dado origen a santuarios y lugares de peregrinación en ocasiones muy populares, cuyo centro de culto es la "peña sacra", por lo que bajo ella o a su lado se ha levantado posteriormente una capilla al cristianizarla. Hay casos impresionantes, como la Ermita de la Asunción, en el Monte do Castro de Pesquira, en Salvaterra do Miño, Pontevedra, una enorme peña granítica, de más de 20 m de largo, bajo la que se erigió una capilla con una precisa ubicación topoastronómica orientada al ocaso solar. Otro ejemplo similar es Nossa Senhora da Lapa de Soutelo[156], en Sercedello, Viana do Minho, o el santuario de Nossa Senhora da Lapa de Quintela[157], Sernancelhe, Viseu, en la Beira Alta, pues en ambas la capilla queda debajo de la peña sacra. Otro ejemplo es el *Penedo do Clamor* de Nossa Senhora do Castelinho, en Avessadas[158], Portugal, bajo el que se celebra la misa, aunque la ermita queda a unos 100 m de distancia. En todos estos santuarios el centro de culto es la propia peña sacra, junto a la que se ha erigido la capilla al cristianizarla, como vemos en los santuarios de Senhora da Peneda[159], Senhora do Barrocal[160], Senhora de Numão[161], etc.,

151 Madoz, 1845, II, 309; http://www.salamancasuelourbano.com/EL%20CONVENTO%20DE%20LOS%20ANGELES%20HISTORIA.pdf; consultado 2020.11.25.

152 Leite de Vasconcelos 1905, 205 s.

153 https://www.geocaching.com/geocache/GC1P9VW_senhora-da-anamao?guid=fa59c8a1-bab2-43c3-822d-f9376f6b2f5b; consulado 2019.11.27.

154 https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_de_la_Pe%C3%B1a; consultado 2020.3.19. Para Aragón, véase J. Roma, "De las piedras sagradas a las vírgenes encontradas", en M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds. 2017, 266 s.

155 Chaves 1917, 64.

156 https://www.visitarportugal.pt/d-braga/c-vieira-minho/soutelo/ermida-nossa-senhora-lapa; consultado 2020.3.18.

157 https://pt.wikipedia.org/wiki/Santu%C3%A1rio_de_Nossa_Senhora_da_Lapa (consultado el 5.1.2017).

158 Almagro-Gorbea 2015, 341, fig. 7.

159 https://pt.wikipedia.org/wiki/Santu%C3%A1rio_de_Nossa_Senhora_da_Peneda (consultado el 5.1.2017); Almagro-Gorbea 2015, 360.

160 Almagro-Gorbea 2015, 342.

161 Almagro-Gorbea 2015, 360, fig. 43-44.

por referir los casos más destacados. Lo mismo ocurre en la ermita de San Alberto da Riveira, La Coruña[162], en Senhor dos Perdidos, São Martinho de Penacova[163] o en Santo André das Almas en Aver-o-Mar[164], etc.

Hay otros casos en los que la peña numínica destaca en el paisaje, como la impresionante *Peña Gorda*, en Salamanca[165], de más de 70 m de diámetro, o el gran bolo granítico de unos 12 m de alto y 40 m de diámetro que domina la cumbre del Monte de San Cibrán, entre Ponteáreas y Salceda de Caselas, en Pontevedra, en un destacado promontorio ocupado por un castro con un amplio dominio visual de los valles inmediatos, lo que revela su carácter de *Numen loci*, junto al que se construyó la Ermita de San Cibrán.

La identificación de una peña con la divinidad no es exclusiva del mundo celta. En Islandia los *lands-spirits* o "espíritus del territorio" de la mitología germánica pueden considerarse *numina loci* encarnados en una roca, como las *Land dísir* o "Rocas de la Diosa", que no se pueden tocar y que se dejan con la hierba sin cortar alrededor para favorecer su función propiciatoria de las cosechas[166]. En Grecia la sacralidad de ciertas rocas la manifiesta la identificación de Ἑρμῆς con ἕρμα, que era la estela erigida sobre el túmulo funerario.

Estas peñas identificadas con el *numen loci* en ocasiones conservan mitos, trasformados en leyendas populares transmitidas por vía oral, que permiten conocer creencias de origen prerromano, aunque la mayoría los han perdido, lo que dificulta identificarlas como piedras sacras además de suponer una pérdida irreparable para conocer la mitología y la literatura prerromanas. Por ejemplo, antiguamente en Bretaña y en otras regiones de Francia se creía que en el interior de las peñas con formas extrañas vivían seres sobrenaturales, cuyo contacto confería efectos beneficiosos relacionados con la fecundidad[167] y en Cantabria existía la creencia tradicional de que en el interior de las rocas habitaban seres que, al llegar el fin del mundo, producirán señales premonitorias, como quejidos angustiosos de las peñas, lo mismo que de los árboles y las cuevas[168].

El estudio del "Canto de los Responsos" en Ávila, cuyo nombre alude a estos ritos relacionados con las animas[169], puso en evidencia la creencia popular de que los espíritus de los difuntos vagaban libres por el "monte" o territorio agreste fuera de la protección "mágica" del territorio habitado por los vivos. Para evitar que te sucediera algún mal se debía seguir un ritual, que consistía en arrojar una piedra al pasar, a modo de *sacrificium*, como explícitamente indica en el siglo VI San Martín de Braga[170]. Este rito de propiciar al espíritu o *numen* local indica que la peña sacra era considerada un punto onfálico como ombligo o centro del mundo, hecho favorecido por su forma esférica, que comunicaba con el Más Allá[171], pues en él convergía el mundo infernal, el terrestre y el celeste y, en concreto, el mundo de los vivos y el de los espíritus, idea esencial para comprender la concepción sacra y sobrenatural o "mágica" del paisaje y del mundo que tenían los celtas.

---

162 Almagro-Gorbea 2015, 341, fig. 8, información que agradezco a Fernando Alonso Romero.
163 Sarmento 1884, 183.
164 https://es.wikipedia.org/wiki/Praia_de_Santo_Andr%C3%A9 (consultado 5.1.2017); Almagro-Gorbea 2015, 342, fig. 29.
165 https://www.panibericana.com/2017/07/04/pena-gorda-rutas-salamanca/; consultado 2020.3.21.
166 Turville Petre 1963, 196-201; Davidson 1988, 104.
167 Sebillot 1904, 334 s.; Alonso Romero 2007, 32-33.
168 Llano 1968, II, 567.
169 Almagro-Gorbea 2006.
170 *De correctione rusticorum* VII,13: *(Mercurio) in quadriviis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt* ("en los cruces de caminos, los que pasan lanzan guijarros a los montones de piedras como sacrificio a Mercurio").
171 Eliade 1954, 224 s.

Estas creencias no pueden proceder del cristianismo, ni del mundo islámico, ni siquiera del mundo romano, por lo que ofrecen el interés de mostrarnos la concepción celta del Otro Mundo. La sacralidad de la peña sacra como punto onfálico documenta concepciones cosmológicas indoeuropeas[172], reflejadas en la religión griega[173] y también atestiguadas entre los celtas[174]. La peña sacra, identificada con el *Numen loci,* era considerada "imagen" del dios Mercurio, *Lug* para los celtas, como los *plurima simulacra* o "múltiples imágenes" de Mercurio que refiere César en las Galias[175], que probablemente eran menhires y piedras de carácter fálico como el menhir de Kervadal, en Finisterre, en el que aparece representado un Mercurio romano en relieve[176]. La equiparación de las peñas sacras con esa divinidad la confirma San Martín de Braga[177], como observaron los estudiosos del siglo XIX[178]. La peña sacra sería considerada la materialización o visualización del *Numen loci,* ser mítico que se concebía como espíritu ancestral de los habitantes del territorio. La misma concepción ofrece el dios celta *Teutates*, que etimológicamente significa "Padre del Pueblo", pues era su Patrono y Protector, por lo que se puede equiparar en Grecia al "Héroe Fundador" o *Héros ktístes* como divinidad ancestral protectora y patrona de la población local, que se consideraba míticamente descendiente del mismo[179]. La difusión de estas creencias las confirma una interesante tradición mítica que explica el origen de la dinastía de los Señores de Vizcaya en el matrionio de Don Diego López de Haro, I Señor de Vizcaya (1075–1124), con la diosa local, que se le apareció sobre una peña, pues era el *Numen loci* o divinidad local[180], peña en la que le seguían ofreciendo sacrificios hasta la muerte de Juan I, XI Señor de Vizcaya (1322-1326), pues la gente creía que, en caso contrario, les sucedería alguna desgracia.

La continuidad de estas creencias se manifiesta en apariciones de imágenes marianas[181], generalmente encontradas por niños, vaqueros o aldeanos ingenuos que quedan sorprendidos por una luz o algún fenómeno "sobrenatural", que refleja la visión mágica ancestral de los elementos de la naturaleza que manifiestan las peñas numínicas, lo mismo que árboles, fuentes, ríos, pozos y montes, en ocasiones con la intervención de animales, como los bueyes de alguna de las leyendas citadas[182]. Los ejemplos son numerosos en Extremadura, como es el caso de la Virgen de los Antolines de Guijo de Galisteo, hallada por un vaquero en la oquedad de un árbol, o la aparición de la imagen de la Virgen de la Estrella de los Santos de Maimona en un álamo negro en la ribera de Chopí[183], o la Virgen de Piedraescrita o la Virgen de Peñas Albas de Cabezuela, cuya ermita se

172 Almagro-Gorbea 2006; Jiménez Guijarro 2000.
173 Esiod., *Teog.* 497-501; cf. Nilsson 1955, 189.
174 Reinach 1890, 224-226; Arbois de Jubainville 1906, 319; Loth 1915, 193-206; Le Roux 1961, 170; *id.*, 1962, 638-641; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich 1991, 210 s., 222 s.; Brañas 2000.
175 *B.G.* VI,17,1.
176 Arbois de Jubainville 1906, 319; Espérandieu 1911, nº 3030.
177 *Vid. supra*, n. 227.
178 Reinach 1893; Arbois de Jubainville 1906.
179 Almagro-Gorbea y Lorrio 2013.
180 Almagro-Gorbea 2013, 438-448.
181 Rodríguez Plasencia 2011.
182 Rodríguez Plasencia 2012a.
183 No se ha hallado aún documentación sobre la fundación de la Hermandad de Ntra. Sra. de la Virgen de la Estrella, pero hay datos en las visitas de la Orden de Santiago de los años 1494, 1498, 1500, 1503, 1511, 1515, 1549-1550, 1574 y 1604. El archivo municipal de la localidad conserva las referencias documentales más antiguas de la ermita. De 1496 data una Real Provisión concedida por los Reyes Católicos, que autoriza al Concejo de Los Santos a abonar por sus propios medios y bienes «una función a Ntra. Sra. el día 8 de septiembre de cada año». *Boletín Parroquial*, III Época, nº 210, 8-8-1945.

levantó sobre una antigua laguna de propiedades salutíferas. Y lo mismo puede decirse de las leyendas de apariciones marianas relacionadas con árboles o fuentes, como la Virgen de la Antigua, de Villarta, en la comarca badajocense de los Montes, hallada en el tronco de una encina a la que condujo volando una paloma, que era la Virgen[184].

—

Todas estas peñas-*numen* eran consideradas la manifestación visible del *Numen loci* o divinidad local, como hemos señalado. Su carácter individual, pues siempre se trata de una sola peña, acentúa su carácter onfálico y diferencia la "peña sacra" de algunos paisajes rupestres que también tenían carácter sacro, pues en ellos se manifestaría igualmente un *Numen loci* o divinidad local, lugares que más bien se deben considerar santuarios o *loca sacra*. Son dos conceptos diferentes que no se deben confundir.

En Extremadura, como parte de la antigua *Lusitania*, en especial en las agrestes tierras cacereñas, se han identificado diversos santuarios rupestres prehistóricos, alguno de los cuales perduró hasta época romana[185]. Estos antiguos *loca sacra* se ubican en un sitio natural al aire libre, como un auténtico *nemus*[186], cuya orografía, paisaje y vegetación, asociación a fuentes o ríos, etc., y a otros accidentes naturales incitarían a la veneración de su *numen* o divinidad, en ocasiones atestiguado por la epigrafía[187]. Estos lugares se cristianizaron y han dado lugar a ermitas y santuarios conservados hasta la actualidad, a veces con nombres y atributos que testimonian una religiosidad ancestral, surgida de las fuerzas de la naturaleza, de origen animista.

El estudio de estos santuarios rebasa el tema de las "peñas sacras", aunque puedan considerarse elementos asociados a la misma visión sobrenatural y sacra del paisaje. Los ejemplos son diversos. Se ha localizado un santuario en el Collado de Piedras Labrabas de Jarilla, Cáceres[188], en una zona granítica a 1000 m de altura, rica en torrentes y acuíferos, con bosque y vegetación de montaña en los Montes de Traslasierra, en la que también se documentan restos sacros en el Collado de La Lobosilla, en Cabezabellosa[189]. Otro ejemplo es el altar natural situado 100 m al noreste del Convento del Palancar (fig. 33), en Pedroso de Acim, asociado a una fuente "de aguas milagrosas" en un lugar que originariamente debió ser un *nemus*. Ya en Cáceres hay un santuario prerromano en la Sierra de San Cristóbal en Logrosán[190] y más famoso es el santuario de Santa Lucía de El Trampal, vinculado a la diosa *Ataecina*[191], ubicado en un bosque de encinas y robles en la falda de la sierra de Monasterio (Alcuéscar), identificado con el *lucus Feroniae Emeritensis* conocido por fuentes escritas que refleja la *interpretatio* romana de la divinidad local[192].

De época prerromana, se podrían añadir al citado posible *nemus* de Valcorchero en Plasencia los santuarios neolíticos o calcolíticos de *Los Berrocales* (fig. 76-80 y 122) y de *Las Cuatro Hermanas* en Malpartida de Cáceres (fig. 13)[193]. Igualmente destaca el entorno de la ermita San Blas en la cima del Pico Jálama y el de San Casiano en las Allanadas del mismo pico, en la Sierra de Gata,

184 Acedo 2008.
185 Gómez Santa Cruz y Esteban Ortega 2014.
186 Cazanove y Scheid, eds. 1993.
187 Salinas 1982; Olivares 2002; Esteban Ortega 2007-2019.
188 De Alvarado *et al.* 1998.
189 De Alvarado *et al.* 1998.
190 González Cordero 1995.
191 Abascal 1995.
192 García-Bellido 2001.
193 Ramos Rubio y San Macario s.a.

que con sus 1492 metros es la cima más alta de la comarca en la divisoria entre Cáceres y Salamanca (fig. 7). En este lugar, estamos ante el monte sacro de un *numen* o divinidad vetona de origen lusitano denominada *Salama*, pues en Villamiel se localizó un ara votiva dedicada a *Salama*, divinidad del territorio de la cumbre del Xálama o Jálama[194]. Esta divinidad se ha considerado un dios fluvial, "El rico en agua", mientras que otros investigadores consideran que sería una divinidad de los montes, como Baelibio, Candamo, Dercetio, Larauco y Tileno[195]. Melena ya percibió en 1985 que se trata del *numen* local[196], del monte y su entorno y también del río que en él nace, lo que pudiera explicar el posible carácter femenino de *Salama*[197]. Otro importante lugar sacro es el Pico de Santa Cruz de la Sierra, montaña sagrada, donde hemos localizado multitud de grabados, altares rupestres, peñas bamboleantes y un poblado vetón en San Juan el Alto rodeado de murallas[198]. Su altitud de 844 m y sus características de monte isla, con el dominio de una gran extensión de terreno desde su cúspide, lo convierten en un lugar de defensa natural y que atrae rayos y tormentas, lo que acentuaría su carácter sobrenatural. Estos hechos explican el número de altares de sacrificios y otros elementos arqueológicos que a lo largo de muchos años de trabajo hemos descubierto, con un claro sentido mágico religioso, entre ellos grabados con soliformes, cazoletas y oquedades y diversas peñas sacras, etc., que hacen suponer que esta sería una montaña sagrada.

Este rico panorama que hemos descrito muestra el especial interés que ofrecen las peñas-numen entre las peñas sacras y santuarios relacionados, aunque su conocimiento exige continuar su estudio y completar la información aún limitada que tenemos sobre estos monumentos, muchos de ellos desconocidos y pendientes de estudio en las tan diversas comarcas extremeñas.



Fig. 7. Cumbre del Pico Jálama, Cáceres, con la Ermita de San Blas en primer término.

194 Carrasco 2010.
195 Albertos 1974; Olivares 2002, 43.
196 Melena 1985.
197 Prósper 2002, 151.
198 Ramos Rubio *et al.* 2014; Esteban Ortega *et al.* 2017; Ortega, Ramos Rubio y San Macario 2014; Santos 2014.

Altares Rupestres

CONCEPTO Y FUNCIÓN

En las peñas sacras de Extremadura destacan los *altares rupestres*, que sin duda son las peñas que siempre han suscitado mayor interés entre los arqueólogos. Desde los anticuarios de los siglos XVII y XVIII, muchos monumentos megalíticos, en especial los dólmenes, fueron erróneamente interpretados como "altares de sacrificios" y esta tradición prosiguió en el siglo XIX, cuando se popularizó esta visión romántica, a pesar de que cada vez era más rechazada por los estudiosos, ya que no tenía nada que ver con la función funeraria de los dólmenes[199].

Las "peñas sacras" que aquí se denominan *altares* o, con más precisión, *altares rupestres,* ofrecen una problemática propia. Estas peñas se caracterizan por tener entalladuras o escalones para ascender a su cumbre, hecho que indica que tendrían una función presumiblemente ritual, de la que no hay información segura, pero la hipótesis más verosímil y generalmente aceptada es que servirían para hacer sacrificios. Esta suposición ha llevado a considerarlas *altares,* denominación que ya aparece utilizada en el siglo XVIII por el docto sacerdote Gregorio Sánchez de Dios, quien señala que el dolmen de Lácara se hallaba al lado de un "altar de sacrificios", que este ilustrado cura de Casar de Cáceres fue el primero en describir[200].

Estas peñas, que actualmente se consideran altares rupestres, se supone, por tanto, que debieron ser utilizadas en ritos sacrificiales[201]. Este hecho es muy difícil de confirmar, por lo que a veces se pone en duda o se niega, pero sin argumentos objetivos para ello[202], al margen de quienes, para negar toda idea de pervivencia celta, niegan incluso la evidencia de estas peñas sacras[203]. Esta problemática exige, por tanto, evitar tanto las invenciones como las posturas negacionistas**,** por lo que hay que precisar el significado de "altar" y de "sacrificio", dos conceptos ritualmente asociados, incluso sin olvidar que también existirían víctimas humanas[204], pues eran el máximo sacrificio en el mundo indoeuropeo. La Academia Española define "altar" como "monumento dispuesto para inmolar la víctima y hacer el sacrificio". Altar deriva de *altarium*, de alto, elevado, pero también se denominaba *ara*, cuya etimología se relaciona con la hitita *haššа-*, "hogar"[205], pues era el lugar donde se quemaba la víctima del sacrificio para hacerla llegar a los dioses. Por su parte, *sacrificium* procede de *sacrum facere*, convertir en "sacro"[206], que quiere decir que sale del mundo humano y pasa a pertenecer a la divinidad. Conviene recordar que, especialmente en Grecia, se distinguía el *altar* o *ara* destinado a los dioses celestes y terrestres, de la *eschara o hestía*, un altar bajo destinado a dioses infernales, héroes y difuntos, que estaba directamente sobre el suelo, como el hogar doméstico, en el que había un agujero o *bothros* para verter la sangre del

199 Reinach 1893 ; *id.* 2005; Sébillot 1907, 78-86; Déchelette 1908, 373 s., 378 s.; etc.
200 Sánchez de Dios, 1794, en Barrantes 1875, 452-456.
201 Correia Santos 2007; *id.* 2015; García Quintela 2019; etc.
202 Alfayé 2009, 145-179.
203 González Ruibal 2006-2007, 560 s.
204 Brelich *1966*; Bremmer, ed. 2007; Cucina y Tiesler, eds. 2007; Bonnechere y Gagné 2013; Nagy y Prescendi, eds. 2013; etc. Sobre las víctimas en sacrificios indoeuropeos, Dumézil, 1047, 123; García Quintela 1999, 226.
205 Dumézil 1977, 280.
206 Legrand y Toutain, en Saglio y Daremberg, eds. 1911, 973; Prescendi 2004, 185.

animal sacrificado y alimentar con ella a los númenes infernales, tradición que se ha mantenido en el folklore de Estonia, de origen indoeuropeo, hasta el siglo XX. Este sacrificio suponía el degüello del animal, tras lo que se procedería a libar su sangre en el *bothros*[207], antes de descuartizarlo, asarlo y consumirlo en el banquete ritual por los asistentes al acto. El rito adoptaba la forma de un banquete en que participaban dioses y hombres, por lo que se seleccionaban las partes destinadas a unos y otros, ya que la cabeza y las patas, junto a la sangre y las entrañas, solían destinarse a la divinidad de acuerdo con un ritual tradicional explicado a través de mitos como el de Prometeo[208], mientras que el resto lo comían los participantes en el sacrificio.

Resulta ilustrativa para entender los sacrificios en altares rupestres una inscripción romana, destruida en el siglo XIX, del santuario de Panoias, Vila Real, Portugal[209], que da instrucciones para hacer los sacrificios. La inscripción decía: *"A los Dioses de este recinto sagrado. Las víctimas se sacrifican y se matan en este lugar. Las vísceras se queman en las cavidades cuadradas en frente. La sangre se vierte aquí al lado en las pequeñas cavidades"*. Es interesante que denomina *lacus* a las cavidades mayores, donde se quemaban las entrañas de las víctimas, y *laciculus* a las menores, que tenían la misma función que el *bothros* griego para derramar la sangre, por lo que, además de ofrecer una terminología precisa de las pilas y cazoletas que caracterizan estos altares rupestres, nos informa que las vísceras de la víctima se quemaban en honor de los dioses, a los que también se destinaba la sangre, mientras que el resto de la carne sería asada y comida por los participantes en el sacrificio en confraternización con las divinidades, tal como era costumbre en el sacrificio indoeuropeo. Panóias es un santuario rupestre que en el siglo III d.C. se remodeló y dedicó a divinidades orientales como eran Serapis, Isis y Core, pero parece ser la romanización de un santuario de los númenes locales, probablemente los *Numina Lapitearum* a los que se cita en otra inscripción[210], por lo que probablemente mantendría rituales indoeuropeos ancestrales de los santuarios rupestres lusitanos.

Otro documento importante para comprender la funcionalidad de los altares rupestres es la tradición de un sacrificio ritual de vacas en una peña, que sin duda sería un "altar rupestre", que mantuvo la casa de los López de Haro hasta tiempos de Juan el Tuerto (1319-1325). La recoge Pedro de Barcelos en su *Livro dos Linhagems*[211], obra del siglo XIV, quien seguramente tomó la noticia de ancestrales cantares de gesta celto-vascos prosificados[212], en los que aparecen reiteradas referencias a una peña sobre la que se producía la epifanía de la diosa protectora de los López de Haro y de la que se consideraban descendientes, peña en la que, muy probablemente, se le ofrecían las vacas sacrificadas. El relato narra la *hierogamia* evemerizada de "Dom Diego Lopez, Senhor de Viscaia, ...e como casou con ua molher que achou andando a monte"[213]. Don Diego López I, Señor de Vizcaya (1093-1124) se desposó con una diosa, lo que le otorgaba poderes "mágicos", que encontró en una cacería "*encima de una peña…*". De ella tuvo un hijo y una hija y, al caer prisionero de los moros, su hijo, Iñiguez Guerra, fue "a las montañas" a hablar con su madre para liberarlo "y hallola *encima de una peña…*". Esta narración también describe la ofrenda

207 Ekroth 2002, 60 s.
208 Detienne y Vernant 1989; Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 60; Moneo 2003, 376.
209 *CIL* 2395e; Alföldy 1997, 187: *Diis [loci] / huius. Hostiae, quae ca/dunt, hic immolantur. / Exta intra quadrata / contra cremantur. / Sanguis laciculis iuxta / supere funditur. / [G(aius) C(.) Calp(urnius) Rufinus v(ir) c(larissimus)]*; Correia Santos *et al.* 2014, 204 s.
210 *CIL* 2395b; Alföldy 1997, 192 s.; Correia Santos *et al.* 2014, 210 s.; Gasperini 2020, 328.
211 Anónimo 1606, fol. 39r-40v; Barandiarán 1984, 132; *id.*, 1997, 36.
212 Almagro-Gorbea 2013, 601 s.; *id.* 2013a, 425 s.; *id.* 2018, 184 s.
213 Versión de J. R. Prieto Lasa 1995, 38 s.

"*sobre una peña*" de las entrañas de las vacas en la residencia gentilicia: "Y cada vez que el Señor de Vizcaya está… en… Vusturio (Busturia),… las entrañas de las vacas que matan en su casa, … las manda poner… *sobre una peña*, y por la mañana no hallan allí nada, y dicen que si no lo hiciesen así que algún daño recibiría de él en ese día o en esa noche, en algún escudero de su casa o en alguna cosa que mucho le doliese. Y esto siempre lo hicieron así los señores de Vizcaya, hasta la muerte de Don Juan el Tuerto…". Este testimonio documenta una tradición ritual ancestral de sacrificar a la diosa local y poner las entrañas del animal sacrificado en una peña o *altar rupestre*, tradición mantenida por la Casa de los López de Haro hasta la muerte de Juan el Tuerto en el siglo XIV, pero que procede necesariamente de tiempos preromanos y explica las funciones y el simbolismo de estos altares rupestres. La diosa, como *Numen loci* ancestral de los Haro, se asocia a una "peña sacra" en la que se produce su epifanía, como en las leyendas de la "mora" que se aparece sobre una peña. Esa peña que visualiza el *Numen loci* es, al mismo tiempo, su símbolo y el altar donde se le ofrecen los sacrificios, por lo que esta narración tiene gran interés para conocer la compleja función simbólica y ritual de estos altares rupestres, sin duda de origen prerromano, cuyo uso, en algunos caso como este, perduró hasta entrada la Baja Edad Media. Con esta larga perduración podrían relacionarse también alguna tradición conservada de peñas asociadas a sacrificios de sangre en Galicia. Según la tradición, en las Siete Pías del Castro do Con, en Vilariño, Cambados, los *mouros* hacían sacrificios de animales y personas y en ellas "echaban la sangre para adivinar", por lo que cada vez que nacía un niño le quitaban un poco de sangre y la echaban a las pilas para que se criara bien[214], noticia que apoya la existencia de este tipo de sacrificios. También Sobrino Bohigas[215] recogió una interesante referencia a sacrificios de sangre, *quod ad scutrillas attinet habentur ut receptacula sanguinis victimarum,* "para que llegue a las cazoletas, consideradas como receptáculos de la sangre de las víctimas", referencia que pudiera estar inspirada en el Levítico, pero que puede ser otro testimonio de sacrificios cruentos. En este mismo sentido se pueden valorar topónimos gallegos como *A Pena do Altar, O Cotón do Altar,* que sin duda recuerdan actos litúrgicos paganos, aunque hay que ser prudente al interpretar estos topónimos, que en ocasiones son interpretaciones pseudo-eruditas, alguna de las cuales, como *A Pedra dos Sacrificios*, parece una denominación reciente[216], como ocurre en Francia[217].

Conviene recordar cómo la Historia de las Religiones documenta que los altares más antiguos eran una simple peña o se hacían con piedras sin trabajar, como estipula la Biblia: "Elevaréis allí un altar al Señor vuestro Dios, un altar de piedras no labradas con hierro, un altar de piedras sin trabajar" (*Deut.* 27,5) y una tradición similar existía en el mundo clásico (Apollon. Rh. I,1133; II,695)[218]. También desde la Historia de las Religiones y la Etnología Comparada debe interpretarse la interesante información que proporcionan los informes anuales de la Compañía de Jesús en las misiones de cristianización de Estonia a inicios del siglo XVII[219], pues en ese país báltico se han practicado ritos de ofrenda comparables en peñas con cazoletas hasta el siglo XIX y en algunos casos hasta los años 1930. En Estonia existen más de 400 peñas sacras inventariadas, en ocasiones situadas cerca de una fuente o de un árbol sagrado. En 1601, los jesuitas relatan cómo los

214 Agradezco esta notica a F. Alonso Romero. Aparicio Casado 1999, 201; Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2020, e.p.
215 Sobrino Bohigas 1934.
216 Feijoo Ares 2011, § 18.1
217 Reinach 2005, 29 s.
218 Saglio 1877; AA.VV. 2004, *passim.*
219 Clemen 1936, 110; Dowden 2000, 64.

estonios "…guardan piedras, no pequeñas, en sus graneros, que están excavadas en el suelo con su superficie lisa hacia arriba y no cubiertas con tierra, sino con paja; las llaman 'Deyves' ("Dioses) y las adoran religiosamente como guardianes de su cereal y de sus rebaños" y en 1618 dan más precisiones de interés[220]: "Adoran como sagradas ciertas piedras que guardan en la cocina, en los almacenes y en los graneros, que en su lengua denominan "lugares salientes". Para ellos es un pecado terrible profanar estos lugares o que los toque alguien que no sea la persona que tiene el derecho (recibido del poder) supremo. Derraman sobre esas piedras la sangre de los animales que sacrifican y ponen en ellas una pequeña porción de cualquier comida". Estas tradiciones hoy ya están prácticamente perdidas, pero todavía se ha podido documentar en el siglo XX la creencia en que las cazoletas eran el punto de paso por donde las ánimas pasaban al Otro Mundo y en ellas se ofrecía sangre y las primicias de la leche y de la cosecha[221], que en algunos casos se quemaba en dichas cazoletas, también usadas para curar enfermedades de la piel y de los ojos[222], lo que da idea de la complejidad que ofrecen las peñas sacras. Por ello, todos estos interesantes paralelos ayudan a comprender la tradición que existía igualmente entre celtas y lusitanos de usar como "altares" para sus sacrificios grandes peñas naturales, que, por lo general, tenían en su cumbre un *lacus* o cubeta, generalmente natural, con *laciculi* o cazoletas menores y canalillos para verter la sangre y otros líquidos, cazoletas que serían equivalentes al *bothros* del culto infernal griego.

Estos conceptos previos, que no siempre son tenidos en cuenta pues se suelen desconocer estos paralelos a pesar de su interés, permiten aproximarse al significado que tendrían las peñas sacras que interpretamos como altares rupestres, al valorar de forma objetiva los ritos que en ellas se realizarían, que incluirían el fuego sacrificial, cuya huella apenas se percibe, quizás por falta de estudios arqueométricos[223] o por no hacerse sobre la misma peña, y el sacrificio de animales, como los toros, ovejas y cerdos que testimonia la epigrafía[224], pues el santuario de Cabeço das Fraguas[225] hace referencia a un *suovetaurilium* a las divinidades locales, sin olvidar las referencias, escasas pero seguras, a sacrificios humanos entre los lusitanos como refiere Estrabón (III,3,6-7)[226] y como era practicado por diversos pueblos de la edad del Hierro[227], aunque no haya evidencias de dónde se realizaban.

También se debe valorar la observación de Luis Monteagudo de que "outeiro" en gallego procedería probablemente de *altar*[228], lo que apoyaría su identificación con los altares rupestres. En estos *outeiros* situados en el alto de un monte se celebrarían los ritos esenciales de las prácticas religiosas de la sociedad, de la que constituían el principal elemento aglutinante, al estar basados en una visión cosmológica en la que esa peña sacra, *saxum sacrum*, *altar* o *outeiro* era la sede del *Numen loci* creador y protector del territorio y de la sociedad. A los *outeiros* conocidos habría que añadir las peñas sacras con otras funciones y las muchas que habrán desaparecido a lo largo del tiempo, por lo que Monteagudo calculó que su número sería de más de mil[229]. Esta cifra puede parecer exagerada, pero es más bien un cálculo de mínimos, ya que se puede relacionar con los

220 Jouet 1989, 142; Dowden, 2000, 64.
221 Valk 2008, 67-68; 139 s..
222 Tvauri 1999.
223 Santos 2015, 1085, 1105.
224 García Quintela 1999, 225 s.; *id.*, 2019.
225 Schattner y Santos, eds. 2010.
226 García Quintela 1999, 233 s.; *id.*, 2019, 71 s.
227 Green 1998; *id.* 2001.
228 Monteagudo 1996.
229 Monteagudo 1996, 58-59.

más de cuatro mil castros conocidos en Galicia[230], cada uno de los cuales tendría su propio *outeiro*. Este dato esencial, muchas veces olvidado, explica el gran número de peñas sacras que existiría en Extremadura y en todos los territorios de la Hispania granítica, por lo que el número de peñas sacras pudiera elevarse a varios miles. Esta información es muy interesante para comprender el "paisaje sacro" prerromano, cuya verdadera dimensión de otro modo no podemos sospechar.

Sin embargo, hay que tener prudencia, pues no se puede suponer que todas las peñas con entalladuras o escalones de acceso, que generalmente se identifican como altares, lo hayan sido en realidad. Algunas de estas peñas carecen de las cubetas que se asocian a los ritos sacrificiales, lo que plantea dudas sobre su uso. Ya a inicios del siglo XX José Ramón Mélida sugería que el altar de Lácara "*pudo ser utilizado para sacrificios ó para observatorio*"[231], probablemente al intuir su ubicación topoastronómica. La ubicación de muchas de estas peñas parece estar relacionada con el horizonte, aunque faltan análisis que lo confirmen, por lo que pudieron servir como *auguraculum* para observar los augurios previos a todo sacrificio y, también en algunos casos, para precisar el calendario, como se puede pensar del conjunto de Sequero, que no muestra elementos que permitan interpretarlos como altares. Otro indicio en este sentido es la presencia de entalladuras de acceso en peñas sacras de función claramente curativa, como en la *Cama do Santo,* de San Mamede, en Lousame, Noia, La Coruña[232] y en las peñas con pías curativas de San Martiño de Monte Castelo, al sur de Viveiro, en Lugo. A estos casos, se podría añadir la *Pierre aux neuf gradins* ("Piedra de los nueve escalones") de Soubrebost (fig. 38)[233], en el departamento del Creuze, en el centro de Francia, a veces comparada con el altar de Ulaca por su semejanza formal. Sin embargo, la tradición conservada hasta inicios del siglo XX no parece propia de un altar, aunque ofrezca esa forma, pues el agua de sus cubetas servía para curar la fiebre y también enfermedades de la piel y del cuero cabelludo, como la tiña de los niños, para lo que se sumergía su cabeza en las cubetas[234], tras lo que se arrojaba a la cubeta una aguja de cabello o se dejaba alguna prenda de tela y también las chicas que deseaban casarse o las esposas que deseaban asegurar la fidelidad del marido arrojaban agujas de cabello a las cubetas o bebían de su agua. En consecuencia, aunque la función de altares puede aceptarse para muchas de estas peñas, hay que tener en cuenta la dificultad que ofrece interpretar estos monumentos, dificultad acrecentada por la parquedad de los datos disponibles y por posibles procesos de transformación de los altares originales en peñas sacras curativas.

TIPOS DE ALTARES RUPESTRES

Las "peñas sacras" se pueden clasificar teóricamente según su función, que es el aspecto más importante de estos monumentos, aunque en algunas peñas sacras esa función pueda ser compleja, lo que dificulta su clasificación. En este sentido, se deben diferenciar los *altares rupestres*, teóricamente destinados a sacrificios, de las peñas sacras propiciatorias, de adivinación, curativas y de otras peñas con funciones menos frecuentes, como servir de trono, medir el tiempo, etc. Dentro de las peñas sacras destacan los altares, que, en los casos bien documentados, se pueden identificar por ofrecer inscripciones, por tener escaleras o entalles para subir a su cumbre o por haberse retallado las cazoletas o los canalillos de evacuación para los ritos sacrificiales que en ellos se celebraban. En Extremadura

230 Barandela *et al.* 2005, 56, 58.
231 Mélida, 1914, 13-14.
232 Alonso Romero 2014, 83 s.
233 Perrault-Dabot 1907; Louradour 1964 ; Sabourin 2003.
234 Bonnafoux 1874, 3.

no se conocen altares identificados por inscripciones, salvo, quizás, el de *Cancho Tablero*, por lo que la mayoría se identifican por ofrecer trabajos de cantería, bien entalles para ascender a la cumbre como los de "tipo Lácara" o bien escalones tallados los de "tipo Ulaca". Sin embargo, hay altares que no tienen estructuras de acceso ni la cubeta o *lacus* retocado o con canalillos de salida, pues son altares con cubetas naturales, por lo que resulta muy difícil identificarlos, ya que se confunden con cualquier peña con cubetas naturales, aunque estas no ofrecen elementos objetivos que permitan precisar su función sacra, salvo cuando se pueden identificar por su contexto, por alguna tradición mítica o por especiales características topográficas[235]. Sin embargo, por lógica, estos altares naturales debieron ser más numerosos que los que se han identificado con cierta seguridad y también hay que suponer, por lógica evolutiva, que esos altares naturales serían los más antiguos, aunque alguno haya podido tener un uso muy prolongado.

Hay casos en que estos altares parecen formar parte de santuarios, en ocasiones estructurados como un *nemeton* o santuario celta orientado topoastronómicamente, como ocurre en Ulaca[236], pero generalmente estos altares son peñas aisladas, como el de Lácara (fig. 9)[237] en Extremadura o el de San Miguel de Celanova en Orense[238]. En la mayoría de los casos la estructura sagrada parece reducirse a la propia "peña sacra", aunque esta pueda tener orientación topoastronómica, si bien este aspecto tan importante nunca se ha analizado en Extremadura. Además, originariamente el altar pudo estar inscrito en un área sacra, que en la actualidad es muy difícil conocer, pero así parece ocurrir en Lácara, por su proximidad al gran dolmen de corredor, y en Sequeros, por existir varias peñas sacras que parecen estar asociadas. Una idea de cómo pudieron ser estos santuarios la ofrece el *locus sacer* o santuario de la *Fuente de la Higuera* de Torreorgaz, a 20 km de Cáceres[239] (fig. 8A-B). Está dedicado a *Laneana*, un teónimo femenino que indica que debía ser un *numen* indígena de carácter acuático, pues está vinculado a un manantial[240]. El santuario debía



Fig. 8. A-B. Peña de la diosa *Laneana*, de la que surge la Fuente de la Higuera, Torreorgaz, Cáceres.

235 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000.
236 Pérez Gutiérrez 2007.
237 Almagro-Gorbea y Jiménez 2000.
238 García Quintela y Seoane-Veiga 2011.
239 Callejo Serrano 1965, 21-22, nº 10-11; Esteban Ortega 2007, nº 348; Santos 2015, 1057-1058.
240 Olivares 2002, 31-32.



Fig. 9. Altar rupestre de Lácara, Mérida, Badajoz (Foto Víctor Gibello).

ser el entorno inmediato del manantial que surge bajo un gran berrocal granítico, como parecen indicarlo dos inscripciones grabadas; la más próxima al manantial indica el nombre del *numen* local, *Laneane / s(acrum),* "Consagrado a Leneana"), mientras que otra señala los límites de este santuario al aire libre: *Locus / consecratus / in circum / pedes CL* ("Lugar consagrado 150 pies alrededor"), lo que permite saber que tenía 150 pies de diámetro, unos 45 m, un tamaño parecido al de otros santuarios lusitanos, como el famoso de Cabeço das Fráguas, en Portugal[241]. Es interesante que la forma de delimitar el recinto sacro del santuario de *Laneana* recuerda la que ofrecen los recintos funerarios[242], hecho quizás relacionado con la concepción de este *Numen loci* como ancestro o divinidad ctónica y funeraria.

En consecuencia, se pueden diferenciar tres tipos de altares rupestres: con acceso por entalladuras o "tipo Lácara" (fig. 9), con escalones o "tipo Ulaca" (fig. 23) y sin transformación antrópica o "naturales" (fig. 32). Estos tipos, que son los esenciales, también los recoge Mª J. Correia Santos[243], pero su terminología resulta más compleja y algo confusa, pues no diferencia entre peñas sacras y santuarios y mezcla las *peñas-altares* con las *peñas-trono*. Esta autora diferenció el *Tipo A, con escaleras* y el *Tipo B, sin escaleras*, cada uno con varios subtipos. Denomina *tipo A.1.1* a los altares con pequeñas entalladuras y con cavidades y canales de desagüe generalmente naturales y *tipo A.1.2* a los altares con escalones tallados, que suelen tener cubetas de origen natural y también artificial, por lo general circulares u ovales, entre 10 y 100 cm de diámetro, aunque en algún caso llegan a ser de forma rectangular. Los altares "naturales" se pueden equiparar al *tipo B.1* de Correia Santos con cubetas y sin peldaños de acceso[244], además de otros tipos que complican la clasificación y que no existen en Extremadura. El *tipo A.2* son peñas *en forma de asiento* con escalones y rebajes, asociadas a cavidades de forma diversa, de origen natural y artificial y el *tipo A.3* tiene *cubetas ortogonales*

241 Schattner y Correia Santos, eds. 2010.

242 Vaquerizo y Sánchez 2008, 113 s.; *id.* http://aespa.revistas.csic.es/index.php/aespa/article/view/69/67; consultado 2020.4.29.

243 Correia Santos 2015, 1009 s. y 1098.

244 Correia Santos 2015, 1015 s.

de talla artificial asociadas a escaleras bien labradas y a elementos epigráficos[245]. A su vez, en el *tipo B*, diferencia del *tipo B.1* con cazoletas de origen natural y artificial conectadas por canales, un *tipo B.2* con rebajes en forma de asiento y un *tipo B.3* con elementos epigráficos.

En consecuencia, este estudio de las peñas sacras en Extremadura ha optado por mantener la división más sencilla y eficaz en tres tipos esenciales de altares rupestres: altares "tipo Lácara", con entalladuras, altares "tipo Ulaca", con escalones, y altares "naturales" sin transformación antrópica.

ALTARES DE "TIPO LÁCARA"

El grupo más numeroso de peñas sacras lo forman los denominados *altares rupestres* identificados y caracterizados por las escalinatas talladas en la pared rocosa para acceder a la parte superior de la plataforma donde se desarrollarían los rituales. Estos escalones pueden ser simples oquedades o entalladuras, que normalmente se disponen en zigzag para permitir el apoyo de los pies; o auténticos peldaños más o menos regulares tallados en la roca. Como se ha indicado, la morfología de los peldaños marca la etapa cronológica a la que se adscriben y permite diferenciar dos tipos: el "tipo Lácara", así llamado por haberse definido por las características que ofrece el altar existente en el paraje emeritense conocido como "Prado de Lácara" y el "tipo Ulaca", definido por tener auténticos peldaños que forman una escalera, como el conocido monumento del castro abulense de Ulaca, que da nombre a este segundo tipo. Si bien, para el caso de los extremeños, la talla de estos escalones no se acerca a la perfección que se observa en el altar del citado castro vetón.

Los altares de tipo "Lácara" se conocen desde el siglo XVIII. Como se ha indicado, Vicente Barrantes[246] recoge el manuscrito de 1798 de Gregorio Sánchez de Dios[247], un ilustrado cura párroco de Casar de Cáceres, que ofrece una descripción precisa del altar de Lácara: "Tiene (el dolmen de Lácara) la particularidad inapreciable, seguramente rara y digna de estudio, de hallarse al lado de un *altar de sacrificios*, que se domina perfectamente desde el montículo; *inmenso monolito con escalones abiertos en la peña, por donde aún trepan los curiosos para observar en la superficie del peñasco la abertura donde se colocaba la víctima, con su caño para dar salida a la sangre, todo tosquísimo y primordial, como labrado con instrumentos de piedra"*. Algunos años después, en 1899, lo cita de nuevo Vicente Paredes en una breve alusión[248] al referirse a otro posible altar, hoy desaparecido, situado no lejos de la Ermita de Nuestra Señora de Altagracia, en Casar de Cáceres, del que dice que era "parecido al de la dehesa de Lácara, cerca de Algarrobilla de Mérida", pues "se puede subir por dos puntos opuestos utilizando sus toscas graderías", texto que indica que ya en esa época el altar de Lácara servía como referencia tipológica[249].

De nuevo menciona el monumento de Lácara José Ramón Mélida el año 1911 en el manuscrito del *Catálogo Monumental de España. Provincia de Badajoz*[250]. El mismo texto lo publicó poco después, en 1914, en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*[251]: "*Una gran peña hay, al SO. del dolmen,*

245 Correia Santos 2015, 1013 s. Incluye 4 santuarios que considera de época romana, Panóias (nº 40), Pias dos Mouros (nº 41), Pena Escrita (nº 42) y Peñalba de Villastar (nº 39), que es muy diferente de los anteriores pues su origen remonta al Calcolítico o a la Edad del Bronce.
246 Barrantes 1875, 456.
247 Sánchez de Dios 1794, 452-456.
248 Paredes 1899, 301.
249 Paredes 1899, 301-302.
250 Mélida 1911, 56-57.
251 Mélida 1914.

que no medirá menos de unos siete ú ocho metros de elevación y que, por un lado, casi una arista natural ha sido escalonada por medio de huecos que ofrezcan seguridad para afianzar los pies y subir á lo alto. Al verlo y apreciar que verosímilmente este escalonado es obra antigua, de los hombres que abrieron las sepulturas, se piensa en que lo alto de tal peña pudo ser utilizado para sacrificios ó para observatorio"[252]. Posteriormente el altar de Lácara quedó prácticamente olvidado durante un siglo al perderse el interés por estos monumentos, pues ya no lo citan ni Ismael Roso de Luna y Eduardo Hernández Pacheco al tratar del dolmen de Lácara en 1950[253] ni Martín Almagro Basch al publicar la excavación de este gran megalito el año 1959[254]. En 1995 Joaquín Lomba nos informó de su existencia y analizamos esta interesante peña sacra, que publicamos algunos años después[255]. La publicación del altar de Lácara, con sus agujeros para acceder a la cumbre, valoró de forma definitiva este monumento como prehistórico, como lo confirmaba su situación en la proximidad del famoso dolmen. La relación visual altar-dolmen permitió fecharlo en la Edad del Bronce y el altar "tipo Lácara" se diferenció de los altares con escaleras de "tipo Ulaca", ya propios de la Edad del Hierro. Ese trabajo también recopiló y cartografió más de un centenar de peñas sacras hasta entonces conocidas en la Península Ibérica, lo que abrió una nueva línea de estudios en este campo prácticamente olvidado de la investigación arqueológica. Estos motivos hacen que el altar de Lácara destaque, además de por sus características, por haber sido el primer altar rupestre identificado en el siglo XVIII y el primero en ser estudiado con metodología arqueológica a fines del siglo XX, como reconocen estudios posteriores[256].

A partir de entonces los descubrimientos se han sucedido en Extremadura renovando las escasas noticias que existían con anterioridad[257], etapa en la que hay que destacar la eficaz actividad del equipo cacereño organizado por Julio Esteban Ortega, José Antonio Ramos y Oscar San Macario Sánchez dentro del proyecto de documentación, estudio y valoración de las peñas sacras de Hispania coordinado desde el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Sus descubrimientos, publicados con agilidad, son cada vez más numerosos[258], seguidos de los de otros autores[259], lo que ha dado un impulso definitivo al conocimiento y valoración de estos monumentos en Extremadura.

El altar "tipo Lácara" busca generalmente para sus emplazamientos grandes bolos de granito aislados a los que la erosión provocada por los agentes atmosféricos ha dado típicas formas redondeadas. Si bien pueden presentar paredes verticales, por alguno de sus lados la pendiente se suaviza formando una especie de rampa que desde la misma base llega hasta la parte superior, que culmina en una plataforma más o menos plana. En dicha plataforma suelen observarse oquedades naturales, a veces grandes bañeras, formadas por la acción del agua, cuya escorrentía ha excavado canalillos que vierten hacia la base de la roca.

252 Mélida 1914, 13-14.
253 Roso de Luna y Hernández-Pacheco 1950, 56-57.
254 Almagro Basch 1959.
255 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000.
256 Alfayé Villa 2009, 157; Fabián 2010, 243-244; Martín González 2012, 31, nota 53; Esteban Ortega *et al.* 2013, 318; Correia Santos 2015, 91-98 s.
257 Barrantes 1875, 453; Paredes 1887; *id.* 1899, 300; *id.* 1909, 435; Mélida 1920, 65 s.; *id.* 1924, 18; Marcos de Sande 1945, 88; Martín Gil 1945, 151; Domínguez Moreno 1991, 153.
258 Esteban Ortega *et al.* 2013; *iidem* 2014; *iidem* 2017a; *iidem* 2017b; Ramos Rubio *et al.* 2015; Ramos Rubio y De San Macario, s.a.
259 Santos 2015.

La acción antrópica sobre estos bolos suele ser poco llamativa. En algunos casos se allanan las plataformas superiores, en otros se retocan los bordes de las cubetas o se tallan cazoletas a modo de *lacus*. Pero en todos estos altares se aprecian los mismos o parecidos entalles que, alineados o en zigzag, ascienden por la rampa hacia la parte superior de la roca. Sus formas son muy diversas, normalmente ovaladas, pero también los hay circulares, triangulares y rectangulares. Hay peñas que ofrecen más de una línea de entalles, pero solo una de ellas parece cumplir con su cometido de escalinata, pues el resto no se sabe si tendrían una función más de carácter simbólico, decorativo o de apoyo.

Es difícil dilucidar si la orientación que ofrecen los entalles de este tipo de altares pudo tener un papel significativo. En muchos de ellos la línea de entalles asciende desde el norte o desde el noroeste hacia la parte más luminosa del cielo, como en *Lácara*, *Sequero I*, *Cuatro Hermanas*, *Peña del Sol* y *Las Trecientas*, pero en 4 casos lo hace desde el oeste o el suroeste: *Peña del Culo*, *Los Griles*, *Valcorchero* y *Los Boches* y dos altares tienen el acceso por el este, *La Molineta* y *Peña Carnicera*. En conclusión, del análisis de los casos extremeños no se deducen unas pautas determinantes, pero también puede valorarse que algunos de estos bolos han sido elegidos por su especial ubicación topo-astronómica, normalmente relacionada con la salida del sol, aunque este tipo de circunstancias no siempre son fáciles de determinar, ya que faltan los necesarios estudios topográficos.

—

El altar de *Lacara*[260], que da nombre a este primer tipo de altares, se corresponde con un afloramiento granítico que emerge de una hondonada en la dehesa de Millarón, flanqueada por el este por el río Lácara, en el término de Mérida (Badajoz). Se encuentra a unos 190 m hacia el sureste del famoso dolmen del Prado de Lácara y aún más cerca del dolmen menor, orientación que pudiera corresponder con el orto solar en el solsticio de invierno. El bolo granítico, situado en una suave vaguada que baja hacia la Rivera de Lácara y corre unos 250 m al este, mide 7 m de altura y de 12 a 14 m de diámetro (fig. 9). Es de forma hemisférica y presenta una escalinata formada por 31 oquedades o entalles ovalados a modo de peldaños tallados que suben hacia el suroeste en una rampa muy pronunciada en la base, que se suaviza en la parte superior de la misma[261]. Por ella se accede a la cúspide de la roca donde se observa una cubeta natural en forma de lágrima de 60 x 40 cm y 8 cm de profundidad, con un canal de desagüe artificial de 70 cm de largo orientado al poniente. En el centro de la roca hay una protuberancia o umbo que le da una "forma marcadamente onfálica" y que acentúa su carácter simbólico. Además, la posición central del gran bolo en un campo de dólmenes sugiere una función topo-astronómica, que ya fue señalada por Mélida[262]. La proximidad al Dolmen de Lácara plantea que este altar debe ser de cronología post-megalítica, quizás a partir del campaniforme, cuando todavía pudiera haberse utilizado el dolmen[263], pero su uso es de suponer que corresponde a la Edad del Bronce, aunque quizás responda a una utilización tradicional ancestral de ese espacio simbólico y ritual relacionado con antepasados mitificados.

260 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 423-442; Alfayé Villa 2009, 157; Fabián García 2010, 243-244; Martín González 2012, 31; Esteban Ortega *et al.* 2013, 318; Correia dos Santos 2015, 91-95.

261 Almagro y Jiménez (2000, 425) señalaron que "el hecho más interesante es que la subida por la serie principal de escalones" se debe realizar empezando con un pie determinado, pues en caso de no usar el adecuado, no se puede alcanzar la cumbre, dada la dificultad de poner el pie correcto en cada escalón o entalle sin resbalarse hasta llegar a la cumbre".

262 Almagro y Jiménez 2000, 425; Mélida 1911, 56.

263 De época campaniforme son las puntas de bronce (Almagro Basch 1959, 270 s., fig. 6), las cuentas multiperforadas (*id.*, 275, fig. 8,5-10) y un fragmento de cuenco campaniforme (*id.*, 311, fig. 24,7).



Fig. 10. Altar rupestre de Sequero I, Aljucén, Badajoz.

También en la provincia de Badajoz está el interesante conjunto de *Sequero,* en el término de Mérida, en su límite noroccidental con Esparragalejo, a 1 km del río Aljucén que lo flanquea por el este. Este altar de *Sequero I*[264] (fig. 10), descubierto por Víctor Hurtado y Pilar Mondéjar, es un gran bolo de granito que llama la atención en la zona más elevada de una pequeña loma en la "Dehesa de Sequero", de donde recibe su nombre. Con 3'5 m de altura, presenta una hendidura central que lo divide en dos mitades prácticamente simétricas a modo de la doble giba de un dromedario. Por el lado noroeste ascienden 10 oquedades ovaladas bien talladas a modo de peldaños y alineadas con la mencionada hendidura. La escalinata de acceso a la doble plataforma superior está orientada de NE a SO; la primera plataforma es de forma circular y parece haber sido allanada artificialmente, mientras que la segunda es ovalada. Ambas mesetas están salpicadas de cazoletas muy erosionadas. Su ubicación topoastronómica coincide con la Sierra de Montánchez al este, a 61°; al sur, la Sierra de San Serván y a 120°, al sureste, en posible coincidencia con el solsticio de invierno, la Sierra de Carija.

Esta peña de Sequero I debe relacionarse con otras peñas rituales próximas, situadas en un círculo de 1 km a la redonda. Una es la de *Sequero II*[265], con entalles de acceso (fig. 11), otra *Sequeros IV*[266], que ofrece toscos escalones, mientras que *Sequero III*[267], a unos 500 m al norte de *Sequeros I*, carece de especial interés. Por el contrario, *Sequero II*[268], situada a 400 m hacia el oeste de *Sequero I*, es una peña hemisférica de 2 x 1,50 m y 1,20 m de altura con 4 entalles claramente dispuestos en zigzag para facilitar el acceso a la cumbre, por lo que se consideró un altar, pero carece de cubeta sacrificial, lo que impide precisar qué función ritual tendría, mientras que la citada peña de *Sequeros IV* ya ofrece escalones tallados, lo que supone que pudiera ser de fecha más reciente.

Este interesante conjunto de Sequero plantea dudas sobre su funcionalidad. La doble plataforma superior de *Sequero I* no parece tener utilización práctica como altar, por lo que quizás pudiera haber servido como observatorio, dada su magnífico control visual sobre la vega del Aljucén hasta los montes que cierran el horizonte y que sirven de referentes topo-astronómicos. Las restantes peñas de Sequero ofrecen el mismo problema, que parece excluir su uso como altares, lo que

264 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 428; Correia Santos 2015, 99-110.
265 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 428, Correia Santos, 2015, 113, lám. IV.
266 Correia Santos 2015, 113, lám. II y III.
267 Correia Santos 2015, 110, lám. VIII.
268 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 428, Correia Santos 2015, 113, lám. IV.



Fig. 11. Altar rupestre de Sequero II, Aljucén, Badajoz.

plantea considerarlas como elementos de un área quizás para ritos augurales, que dominaba la desembocadura del río Aljucén y el amplio territorio visual que desde esta zona se vislumbra hacia el este.

Ya en la provincia de Cáceres, hay que recoger la interesante noticia sobre un doble altar rupestre situado cerca de las *Lanchas de Valdejuán*[269], en las proximidades de la Ermita de Altagracia. Este doble altar ha desaparecido, pero Vicente Paredes dejó una gráfica descripción en la que lo compara con el de Lácara: "Las dos enormes piedras situadas sobre la punta inferior de la gran lancha (así llaman en el país las piedras planas que afectan naturalmente la forma de losa),… parecen hechas y colocadas para que sirvan de puente muy cómodo para pasar el arroyo: las dos son sensiblemente planas y juntan por sus bordes, de tal manera, que hay que aprovechar algunos trozos de junta más abiertos para ver el agua que corre por debajo. *Las piedras… son parecidas á las de la dehesa de Lácara*, cerca de Algarrobilla de Mérida, de que se ocupa el Sr. Barrantes en su Aparato. *La núm. 1 tiene una pila con su desagüe, á la que se puede subir por dos puntos opuestos utilizando sus toscas graderías; y la núm. 2, que es la más baja, tiene dos desagües; pero no tiene escalones".*

También en la provincia de Cáceres se localiza el altar del *Cancho del Moro*[270] o de *La Molineta,* ubicado en la ladera de un monte gemelo del que ocupa el solar de la antigua ciudad de *Turgalium*, la actual Trujillo, al este de la calzada romana *ab Emerita Caesaraugustam.* Es un gran bolo de granito con formas redondeadas de unos 4 m de altura que en su lado oriental suaviza su pendiente y sobre él se han practicado una decena de entalladuras rectangulares que dan acceso a la cima (fig. 12), mientras que en la parte superior de la roca se aprecian dos concavidades naturales, comunicadas entre sí por canalillos que vierten al pie del altar, que el agua ha ido horadando con el tiempo. Este altar ofrece características típicas de los altares tipo Lácara, pero sus escalones rectangulares son más propios del tipo Ulaca, por lo que quizás hayan sido retallados en época posterior para utilizarlo como punto de vigilancia sobre la vía que discurre a sus pies. Una suave rampa rodea la roca por el sur, donde se han practicado unos rebajes que parecen servir como apoyo a una estructura, posiblemente de madera, que llevaba al arranque de una escalera. Ascendiendo por la ladera se yergue otro gran bolo de granito, de caprichosa forma, que parece

269 Barrantes 1875, 456; Paredes 1899, 301-302; *id.* 1909, 434.
270 Esteban, Ramos y San Macario 2013, 307-320.



Fig. 12. Altar rupestre del *Cancho del Moro* o de *La Molineta*, Trujillo, Cáceres.

imitar una esfinge. Se aprecia perfectamente un rostro desdibujado, pero que aún conserva sus rasgos más distintivos. Y en la cima se conservan los restos de una atalaya de época árabe, que no deben confundirse con el altar[271], cuyos materiales fueron aprovechados en el siglo XVIII para la construcción de un molino que ha dado nombre al lugar. En San Juan el Alto es igualmente difícil interpretar un espacio de forma rectangular situado al lado del pequeño bolo anteriormente mencionado. Se trata de una plataforma tallada en la roca de unos 4 x 2 m, muy deteriorada por su frente sur, pero por el norte se puede observar con nitidez su forma originaria, con dos escalinatas irregulares de acceso talladas en la roca, una en la esquina noreste, más amplia, con dos peldaños rectangulares, y otra al sureste de tamaño más reducido con dos peldaños circulares.

Otro altar interesante es el *Cancho Gordo,* situado en el barrio de Belén, a unos 4 km al noreste de Trujillo. Está en una zona relativamente llana conocida como los "Canchalejos" rodeada de otras rocas menores sobre las que destaca su gran masa esférica, visible desde todos los ángulos de la plataforma sobre la que se asienta. En Belén han aparecido restos del Neolítico, del Calcolítico y de la Edad del Bronce[272] y a sólo a unos 10 m del *Cancho Gordo* hay unas pinturas rupestres esquemáticas con ancoriformes[273]. El *Cancho Gordo* ofrece sus paredes prácticamente verticales y presenta por el lado noroeste 12 entalladuras poco profundas y muy erosionadas para facilitar el ascenso hacia la cima, una plataforma casi horizontal de 13-14 m^2, levemente inclinada hacia el este, con una serie de canalillos muy desgastados que recorren la peña. Es interesante señalar que esta peña conservó hasta 1950 aproximadamente el rito propiciatorio de arrojar piedras a su cumbre para conocer el futuro de una relación amorosa[274], lo que es característico de las peñas propiciatorias, que analizamos más adelante.

271 Correia Santos 2015, II, 259 s.
272 Rubio Andrada, 2001, 489; González Cordero 2005; Ramos Rubio 2009; *id.* 2013, 307-321; *id.* 2018.
273 Rubio Andrada *et al.* 2006; Collado Giraldo y García Arranz 2009, 19-38.
274 Véase el capítulo de *Peñas propiciatorias.*



Fig. 13. Vista de *Las Cuatro Hermanas*, Malpartida de Cáceres. El altar es la primera peña de la derecha.

En el término municipal de Malpartida de Cáceres hay varios altares de este tipo. Dos de ellos están en *Cuatro Hermanas*[275], uno descubierto por Martín Almagro Gorbea en los años 1960 y otro en fecha reciente por el equipo de Extremadura. Las *Cuatro Hermanas* son cuatro grandes bolos aplanados de granito situados a la salida norte de la localidad, en pleno polígono industrial, que parecen conformar un área sacra. Destaca el más cercano a la carretera N-521 en dirección a Cáceres por sus rastros de antropización (fig. 13). Se trata de una gran roca con formas redondeadas de unos 15 m de diámetro y 5 m de altura, más ancha en la base y amesetada en la parte superior. En su cara noreste se aprecian cuatro concavidades casi circulares y profundos surcos verticales y paralelos que desde la base de la roca llegan hasta media altura. Se accede a la cima por una escalinata de 13 entalles circulares alineados en vertical dispuestos a intervalos de 40 o 50 cm de distancia. Además, se aprecian otras tres series de entalles muy erosionados cuya función no queda clara, puesto que su inclinación no permite utilizarlos como peldaños. La parte superior es amesetada y ofrece dos oquedades naturales. La mayor mide 1 x 2,5 m y 30 cm de profundidad, con un desagüe de 7 cm de ancho hacia el suroeste. En la parte norte se observa una segunda concavidad natural más pequeña también de forma ovalada, de 90 x 120 cm y 25 cm de profundidad, abierta en el mismo sentido que la anterior. Las dos oquedades, que discurren en sentido opuesto, están separadas por una estrecha franja prominente que delimita las dos vertientes por las que se precipita la escorrentía. Formando parte del conjunto sacro hay otro posible altar con entalladuras para el acceso y una peña caballera con formas redondeadas bajo la cual se ha formado un abrigo cuya cúpula está plagada de bellos tafonis que decoran la bóveda interior. En la roca contigua se grabó una pequeña cruz, prueba de la cristianización de un lugar en el que se practicaron rituales de cultos paganos.

275 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 427; Esteban Ortega *et al.* 2013, 318; Correia Santos 2015, 119 s.



Fig. 14. *Peña del Sol*, Los Barruecos, Malpartida de Cáceres.

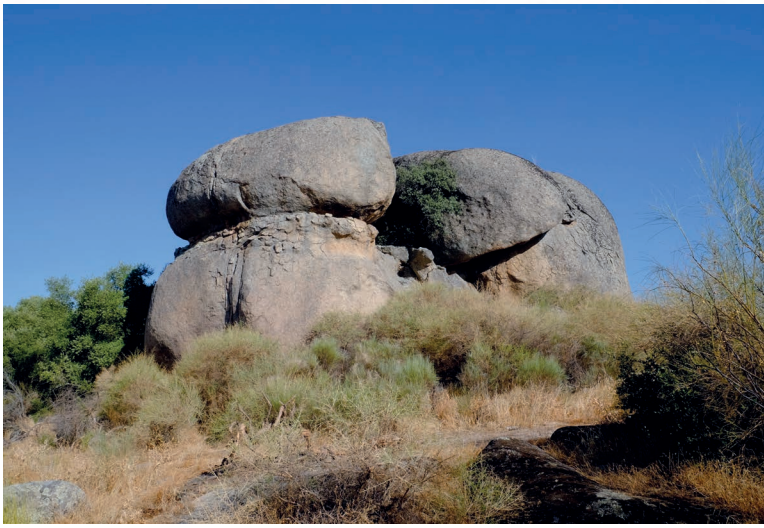


Fig. 15. *Peña del Culo* de Los Barruecos, Malpartida de Cáceres

También en Malpartida de Cáceres, en el corazón de Los Barruecos, al sur de las Peñas del Tesoro, se localiza la que hemos llamado *Peña del Sol* (fig. 14), un inmenso afloramiento granítico del que se han desgajado grandes masas de roca que el tiempo y los agentes atmosféricos han ido redondeando, trazando estrechos y sinuosos senderos entre ellos. El bolo donde se ubica el altar no destaca del conjunto ni por su forma ni por su tamaño, pero su disposición en el lugar y su utilización como espacio sacro desde tiempos muy remotos le otorgan una posición central. Ascendiendo por el lado norte en dirección Este hay una rampa trazada hasta media altura de donde parte una escalinata formada por dos líneas de entalles circulares dispuestos en zigzag. A través de ellos se asciende a la plataforma superior, de forma amesetada, de unos 4 m de longitud con una suave pendiente que desde el sureste desciende hacia el norte. En la zona más elevada, en el extremo sur del bolo, hay una pequeña pileta ovalada posiblemente de origen natural, pero que presenta huellas de desbaste artificial. La elección de esta roca como altar no es casual, pues en dirección al saliente, a pocos metros del altar, se levantan dos grandes bolos separados por una estrecha hendidura por la que penetra el sol naciente durante los equinoccios, inundando con sus rayos el espacio ritual.

Una de las moles graníticas que señalaban el sol naciente en el altar anteriormente descrito es la denominada *Peña del Culo* (fig. 15). Se trata de un gran berrocal de 20 m de norte a sur por 10 m de este a oeste y 6 m de altura, partido horizontalmente en dos mitades, que en la inferior presenta una fisura vertical que le da su forma tan característica. Una serie de 5 pequeños entalles a modo de escalones dan acceso a la parte superior amesetada, en cuyo extremo oeste se ha formado una cubeta natural ovalada en la que se abrió un amplio canal de desagüe artificial con esta misma orientación. En una de las rocas que por la izquierda flanquea el angosto sendero por el que se accede a este altar se grabó un soliforme formado por 9 cazoletas de similares dimensiones, mientras que la parte derecha tiene una cúpula con tafonis, bajo la que hay otras 21 cazoletas. A pocos metros de allí hay otro gran bolo con una gran chimenea natural que penetra profundamente en el interior de la roca, repleta de bellos tafonis, junto a los que aún se conservan restos de pinturas esquemáticas de un color rojo vinoso. Hacia el lado de poniente se abre un amplio espacio a modo de plaza, que bien pudo servir como lugar de reunión para los asistentes al ceremonial. Un angosto sendero conduce a una explanada que fue cerrada con grandes lajas para formar una vivienda aprovechando el apoyo de los grandes bolos. En superficie hay abundantes restos cerámicos que pueden datarse en época calcolítica. Cerca hay otro abrigo con tafonis y más



Fig. 16. Altar rupestre de *Las Trescientas*, Malpartida de Cáceres.

pinturas rupestres y a su lado, en una roca que apenas sobresale del suelo, hay una oquedad artificial con forma ovalada rodeada por un canalillo que parece representar una vulva como la de la figura grabada en relieve en la *Pena Furada* o *Pedra da Moura*, en Coirós, La Coruña[276].

Otro de estos altares se localiza en la dehesa de las *Las Trescientas*[277] (fig. 16), en un bolo de granito que emerge en lo alto de una pequeña loma situada 1 km al suroeste del núcleo central del parque de Los Barruecos. La roca, de unos 3 m de altura, tiene formas redondeadas en la parte superior y cortes verticales por el sur y el este, pero por el norte desciende en una pendiente menos acusada donde se han practicado 16 entalles circulares dispuestos en zigzag. La escalinata da acceso a una plataforma amesetada, donde el agua ha excavado tres cubetas de forma oval dispuestas en sentido este-oeste, cuyos bordes presentan un ligero desbaste artificial. Dos de ellas están alineadas en el extremo más meridional de la roca y la tercera en la zona norte. Rocas cercanas tiene pinturas esquemáticas con formas antropomorfas[278] y junto al altar hay un abrigo con grabados antropomorfos y cruciformes; además, el sur coincide con el Pico Hatoqueo, de 607 msnm, que destaca en la Sierra de San Pedro que cierra el horizonte meridional.

El altar de *Los Griles* (fig. 17), en el término municipal de Cáceres en el límite con el de Malpartida, se encuentra en la finca del mismo nombre rodeado de abundantes restos arqueológicos y con importantes minas de estaño, que parecen haber sido explotada desde tiempos muy antiguos. Es una zona rica en berrocales, pues al poniente quedan "Las Trecientas", donde hay otro altar de similares características; al norte "El Acebuche" y "Albarronas"; al noreste "La Aldihuela" y "Peña Horcada", esta última con indicios de ser una roca calendárica, entre las que se recoge. Al sur queda la dehesa de "La Mogollona" y al suroeste los dólmenes de "La Hijadilla". Esta gran peña granítica, de 2 m de altura, tiene para su acceso una doble serie de entalles de pequeño tamaño y poco marcados, ovalados o circulares unos y rectangulares otros. Una de las escalinatas asciende por el oeste y cuenta con 11 peldaños; la otra tiene 8 y lo hace por el suroeste. La disposición prácticamente en vertical de ambas hace que sea muy difícil el acceso a la plataforma superior, de 2,20 x 0,94 m, que parece haber sido allanada artificialmente. En ella se ha tallado un canalillo rectangular de 20 x 22 cm abierto en uno

276 Fernández Malde 1993, 15-24.
277 Almagro y Jiménez 2000, 427; Correia 2015, 129-137.
278 Sauceda 2001, 105-106).



Fig. 17. Altar rupestre de *Los Griles,* Cáceres.

de sus lados. También se aprecia una pequeña cubeta natural en uno de sus extremos, formada por la disolución del granito, aunque pudiera haber sido aprovechada en algún ritual. La base de la roca ofrece grandes oquedades repletas de bellos tafonis y a pocos metros hay un bolo con un abrigo, en la actualidad cerrado con un muro de piedra para servir como refugio. La existencia de pequeñas cuevas o abrigos junto a estos altares es bastante frecuente, por lo que habría que pensar que pudieron formar parte del ritual en los ceremoniales en ellos oficiados.

En el término municipal de Mata de Alcántara, a unos 3 km al noroeste del casco urbano, se halla *Peña Carnicera*[279], uno de los altares rupestres extremeños más espectaculares y de mayor interés (fig. 18A). Es una roca de 5 m de altura que emerge en una hondonada flanqueada por suaves lomas. Tiene forma troncocónica y paredes verticales en todo su perímetro, excepto por el este, que asciende en pronunciada rampa, en la que se ha tallado una escalinata formada por 11 peldaños rectangulares profundos de diferentes dimensiones, cuyos cortes verticales hacen pensar que ya están tallados con un instrumento de metal, quizás de bronce. El primer escalón arranca de la misma base, desde la que suben alineados en diagonal hasta media altura, donde cambian de sentido en zigzag hasta la cumbre. La parte superior es una plataforma aplanada de unos 3 m de diámetro en la que se ha formado una gran cubeta ovoide con un hoyo en el centro de perfil cónico a modo de *lacus* con sendos canalillos en sus extremos que desaguan hacia el norte y el suroeste respectivamente (fig. 18B). En el extremo noroeste hay un saliente rocoso en el que se excavó una cubeta ovalada que no presente ningún tipo de desagüe y en las proximidades del borde sur hay un rebaje con 3 cazoletas. En la base de la roca, a la derecha de los entalles, se han grabado dos profundas cruces, signo inequívoco de cristianización.

En el entorno de Plasencia, en la dehesa de *Valcorchero,* en los Montes de Tras la Sierra, hay un pequeño altar en un berrocal junto a una construcción semiderruida que destaca en un amplio

279 Martín Bravo 1999, 252; Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 441; Correia Santos 2015, 149-164; Almagro-Gorbea *et al.* 2017, 104, fig. 4.

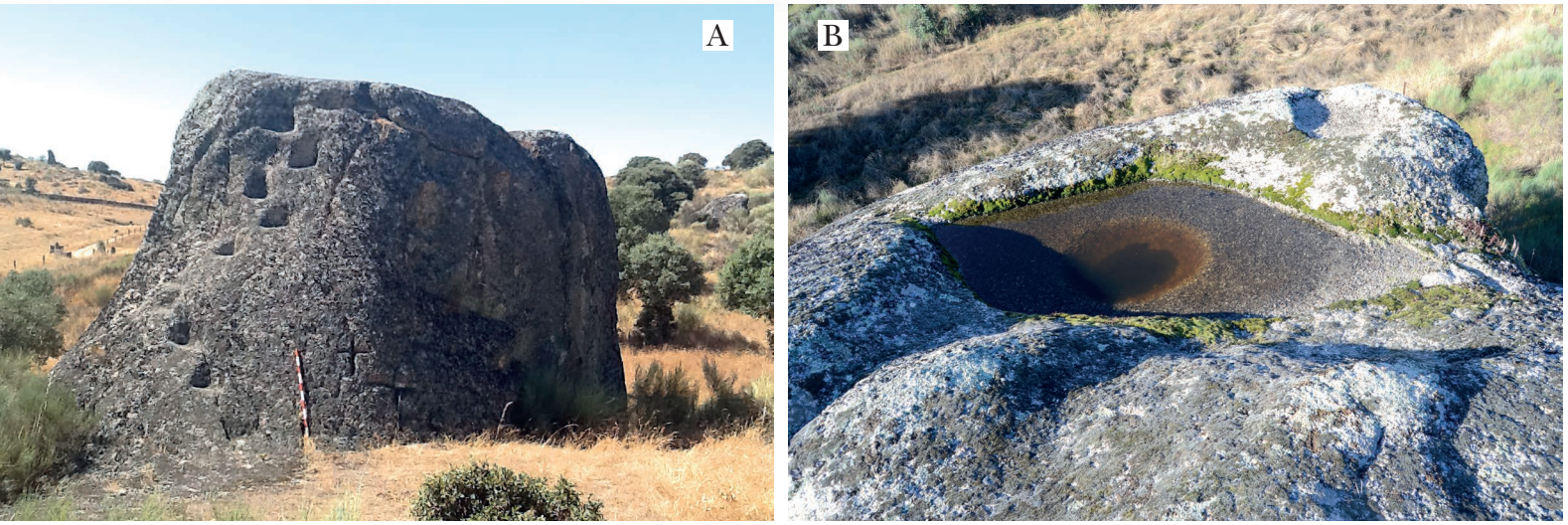


Fig. 18. La *Peña Carnicera* (A), en Mata de Alcántara, Cáceres, y el *lacus* (B) de su parte superior (Foto A: A. M.ª Martín Bravo).

claro, libre de los grandes bolos de granito que dominan el entorno. De 1,7 m de altura, tiene forma triangular, más estrecho en su base y ancho en la parte superior, con paredes verticales y 4 pequeños entalles en el lado de poniente para subir a la cima, que ofrece dos cavidades naturales retocadas artificialmente. Las dos cubetas tienen diferente tamaño y están alineadas con la escalinata (fig. 19). La cubeta mayor está partida por la mitad y una parte se conserva en el fragmento de roca que se encuentra al pie del afloramiento. Sus lados sur y este han desaparecido, pero un fragmento está caído al pie, por lo que da la sensación de que pudiera haber sido destruido intencionadamente, quizás como parece ocurrir igualmente en el altar de Cantamento de la Pepina, en Fregenal de la Sierra, Badajoz, e, igualmente, en la Zafrilla, Malpartida de Cáceres.



Fig. 19. Altar rupestre partido de Valcorchero, Plasencia, Cáceres.

Otro de estos altares rupestres es el de *Los Boches* (fig. 20), situado en el término municipal de Montehermoso, al oeste de Plasencia. Al sur está la dehesa boyal del pueblo, una zona con importante actividad megalítica con más de 17 dólmenes documentados[280]. La roca se localiza en el lugar conocido como "Barrera del Ronco", a pocos metros del casco urbano, en la salida norte por la carretera de Aceituna, trazada sobre el antiguo cordel; un paraje de berrocales graníticos con una rala vegetación de escobas entre las que crecen algunas encinas. El altar es un gran bolo de unos 2 m de altura, con forma achatada y con ligera pendiente hacia el norte y el oeste, formando una rampa de difícil acceso. Sobre ella se han tallado pequeñas oquedades a modo de peldaños tan pequeños que no pueden haber servido

280 Ruiz-Gálvez 2000, 187-2018



Fig. 20. Altar rupestre de *Los Boches,* Montehermoso, Cáceres.

para permitir el acceso a la roca. La plataforma superior es lisa y no se aprecian las típicas oquedades o los canalillos de desagüe. En la roca contigua del lado de poniente hay varias cazoletas y en la del saliente hay otra que parece una silla de montar, con numerosos grabados desgastados. A 250 m también hacia poniente hay un abrigo con bellas cazoletas en la pared interior y a 370 m al noroeste la piedra resbaladera de Montehermoso (fig. 50A) y la llamada "Cueva de la Bruja".

En la zona de los Montes de Cáparra, al norte de la provincia de Cáceres, se ha señalado la existencia de otro de estos altares. Es la llamada *Peña Jarinera*[281], un gran bolo granítico con una covacha en su parte inferior que ha proporcionado materiales del Calcolítico (fig. 21). La peña se yergue junto a una plataforma granítica con un pilancón rectangular en el centro, del que viejos pastores decían que el agua de lluvia en él almacenada curaba orzuelos, sabañones y almorranas. La peña tenía hasta siete entalles para acceder a su cima, que los pastores consideraban hechos a cincel "*pa ponel loh piéh y encaramalsi a lo altu del canchal*", aunque varios de ellos en la actualidad han sido destruidos por la erosión.

A unos 5 km del municipio de Ahigal, en el paraje conocido como "Las Canchorras", cerca del cauce del arroyo Palomero que desemboca en el Alagón se encuentra el *Cancho Tablero* (fig. 22A). Es una gran roca de granito casi esférica situada al borde del antiguo camino de Coria a Cáparra, pero fue dinamitada hace años porque, según cuenta la leyenda, bajo la peña se escondía un "tesoro de los moros", lo que ha supuesto la desaparición de su parte superior. El gran bolo pudiera haber sido parte de un espacio sacro, ya que en una roca contigua se talló una silla-trono (fig. 107) que resalta en un lateral de la misma y en otra roca contigua aparece la característica cruz que indica la cristianización del lugar de celebración de rituales paganos. La explosión destrozó la parte superior de la inscripción romana grabada en una cartela tallada en el lado de la peña que da al camino[282]: LAE+++ [—] / MALEQVIVS L[—]. El texto es incierto y solo se lee con seguridad en la última línea el nombre de *Malequius*, que, si es un antropónimo y está bien leído, es desconocido en la epigrafía de Hispania. Pudiera ser una inscripción funeraria aprovechando la peña, como una inscripción de *Aunia Cumeli*, igualmente en un bolo de granito en una zona de necrópolis de Plasencia, pero más bien parece tratarse de un texto votivo relacionado con el posible altar rupestre, pues no hay que olvidar las inscripciones de Cabeço das Fráguas en

281 Barroso Gutiérrez 2019.
282 *HEpOL*, 23124; Esteban Ortega 2013, *CILCC* III, nº 916; Rio-Miranda e Iglesias Domínguez 2010.



Fig. 21. La *Peña Jarinera*, Granadilla, Cáceres (Foto Félix Barroso).

Guarda[283] y de Lamas de Moledo en Castro Daire, Viseu[284]. Esta inscripción de Ahigal no parece que escogiera este bolo para grabar un epitafio, pues no es una zona de necrópolis, por lo que es más probable que sea una inscripción votiva en la que se cumple un voto por parte de un individuo de nombre *Malequius*, aunque es posible que las letras *VS* y el trazo vertical final de una posible L correspondan a la típica fórmula *v(otum) s(olvit) l(ibens)*. No se conserva la altura de la cartela en que va inscrito el texto, pero quizás, como en Lamas de Moledo, la inscripción contuviera dos partes: una primera referida a las divinidades lusitanas del lugar y una segunda parte con la típica fórmula romana de los exvotos. Tampoco es seguro que *Malequi* o *Malequius* sea un antropónimo, que sería desconocido, por lo que podría ser el teónimo del *Numen loci*, como los de tantas divinidades indígenas conocidas por una sola inscripción que abundan en estas tierras del occidente extremeño.

—

El conjunto de altares de Extremadura "tipo Lácara" se extienden por la parte occidental y central de la región, coincidiendo con áreas de abundante actividad megalítica (fig. 37). Así ocurre, en efecto, con los altares de Lácara y Sequeros, localizados en una zona megalítica muy importante, donde contamos con uno de los dólmenes de cámara circular de ortostatos con corredor más monumentales de la Península Ibérica[285]. Lo mismo ocurre con los de Arroyo de la Luz-Cáceres-Malpartida en el entorno de Los Barruecos, donde se han detectado vestigios del poblamiento, como cimientos de cabañas circulares y otros elementos de cultura material,

283 Correia Santos y Schattner, coods. 2010.
284 Curado 1989, 349-370.
285 Almagro 1959, 249-314.



Fig. 22. El *Cancho Tablero,* Ahigal, Cáceres.

como cerámicas del Neolítico, del Calcolítico y de inicios del Campaniforme, además de abundante material lítico, pinturas rupestres, etc.[286] La cronología de las pinturas esquemáticas de la zona, relacionadas con el poblamiento detectado en Los Barruecos, apunta hacia el Calcolítico Inicial, es decir, principios o mediados del III milenio a.C., fechas a las que podría remontar la actividad en dichos altares rupestres.

Peña Carnicera se encuentra en el área megalítica de Alcántara-Valencia de Alcántara, una de las zonas más importantes de actividad dolménica de la Península Ibérica, que se extiende por el norte del Tajo hacia el área dolménica de Montehermoso-Plasencia, donde se ubican los altares de *Los Boches* y *Valcorchero I* respectivamente. Cerca de este último altar se encuentra la famosa Cueva de Boquique, donde se ha detectado restos de materiales del Neolítico Tardío y también del Bronce Final[287].

La comarca de Trujillo y toda el área del Tajo Medio tienen también abundante actividad dolménica. El poblamiento del batolito granítico Trujillo-Plasenzuela es muy antiguo y se remonta a la fase final del Neolítico, aunque será durante las fases del Calcolítico Pleno y Tardío cuando proliferen los asentamientos. Los hábitats detectados en los montes que rodean Trujillo, como El Praíllo y La Molineta, datan de estos momentos. Y la misma cronología tienen los numerosos poblados de la zona vecina de Plasenzuela, Cerro de la Horca, Cabreriza, Cerro Castrejón, Ruanejos, etc., alguno de los cuales continúan su andadura hasta el Bronce Final, si bien parecen estar ausentes algunas fases del Bronce Inicial y Medio, muy mal conocidas en la zona[288].

Los paralelos de este tipo de altares en la Península Ibérica los encontramos al norte de Extremadura y también en áreas de expansión de la cultura megalítica. Así, el salmantino de Peña-Gorda[289] en la localidad de La Peña; los abulenses de Canto del Mortero[290] en Bonilla de la Sierra, Malqueospese[291] en Mironcillo; el zamorano de La Peña Buracada[292] en Muelas del Pan y también

286 Sauceda Pizarro 2001, 143; Cerrillo Cuenca *et al.* 2002; Cerrillo Cuenca 2006.
287 Bosch Gimpera 1915-1920; Rivero de la Higuera 1972-1973, 101-133; Almagro-Gorbea 1977; Cerrillo Cuenca 2009.
288 González Cordero *et al.* 1991.
289 Benito del Rey y Grande del Brío 1994, 113-131.
290 Benito del Rey *et al.* 2003, 288-290.
291 Fabián García 2010, 235-243.
292 Benito del Rey y Grande del Brío 2000, 78-82; Benito del Rey *et al.* 2003, 11-16, 305-308.

hay alguno en Toledo[293]. Igualmente, se han localizado varios en Burgos[294] y, ya en la provincia de Huesca se sitúa el más alejado, la Piedra de Santa Lucía[295] en Peraltilla-Somontano de Barbastro. Estos altares son solo una muestra de los muchos existentes en el centro y oeste de la Península Ibérica, la antigua *Hispania Celtica*, donde seguro que aún quedan muchos por descubrir, pues nuevos estudios de los distintos equipos de investigadores regionales a buen seguro incrementarán su número en el futuro.

ALTARES DE "TIPO ULACA"

Un tipo diferente de altares con escalones de acceso es el denominado "tipo Ulaca", así llamado por ser este el altar rupestre que mejor se ha identificado, ya que ofrece características que siempre permitieron interpretarlo como tal[296]. El altar de Ulaca está situado en el área central del castro de Ulaca, en Solosancho, Ávila, uno de los principales *oppida* de los vetones[297] y forma parte de un *nemeton* o santuario orientado astronómicamente[298]. Los altares de "tipo Ulaca" se empezaron a diferenciar de los altares de "tipo Lácara" al estudiar este último monumento[299], ya que se caracterizan por presentar peldaños de sección más o menos rectangular tallados a modo de escalinata, probablemente con instrumentos de hierro. Los ejemplares conocidos no son abundantes y su morfología parece apuntar a una funcionalidad quizás distinta y ciertamente a una etapa cronológicamente más tardía que los de "tipo Lácara". Las viejas herramientas de cobre y bronce dificultaban el desbaste en el duro granito de los grandes bolos sobre los que se realizaban los ceremoniales religiosos. La introducción del hierro, mucho más duro, permitió la talla de superficies más amplias de la roca con planos perpendiculares, por lo que los pequeños entalles dan paso a auténticos escalones que conforman el acceso. Es más, la talla no se limita a la propia escalinata, pues en ocasiones se extiende a buena parte de la superficie de la roca. Aparecen grandes *lacus* o cubetas perfiladas que se utilizaban en los rituales de agua y sangre que acompañarían a los sacrificios de las víctimas y algunas de estas rocas, como la existente en la finca *Las Calderonas* (fig. 29) de Trujillo, adquiere un cierto carácter ornamental en relación con los rituales practicados en ella.

Si los altares "tipo Lácara" se caracterizaban por su ubicación en grandes bolos de granito a los que se accedía, en ocasiones con dificultad, por una serie de pequeñas oquedades o entalladuras a modo de peldaños dispuestos en zigzag que ascendían desde el suelo a la parte superior de la roca, los altares de "tipo Ulaca" se emplazan, en su inmensa mayoría, sobre rocas de menor tamaño, que no suelen superar los dos metros de altura. En efecto, este tipo de altares aprovechan pequeños bolos de granito, generalmente aislados de otras surgencias rocosas, con forma trapezoidal y con estructura en rampa, sobre la que se talla la escalinata, compuesta por algunos peldaños, más o menos regulares. En algún caso el escaso alzado de la roca hacía innecesario la talla de la escalinata, por lo que su funcionalidad parece más simbólica que real.

En Extremadura los altares de tipo Ulaca son menos frecuentes que los de tipo Lácara y, por lo general, no son muy vistosos. Este es el caso del *altar de la Zafrilla* (fig. 23), en la "Dehesa de los

293 Almagro-Gorbea *et al.* 2020 (e.p.).
294 Ruiz Vélez y Palacios Palacios 2020.
295 Benito 2006, 826-828.
296 Gómez Moreno 1903, 14, fig. 4 y 5; Posac Mon 1953, 63-74; Almagro-Gorbea y Berrocal 1997, 577, fig. 5; Serna 2009; Fabián García 2010, 244, fig. 21-22; Correia Santos 2015, 65 s.; Mariné 2017, 407-426.
297 Álvarez Sanchís 2003.
298 Pérez Gutiérrez 2007; *id.* 2009, 141-164.
299 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 423-442.



Fig. 23. Altar rupestre con escalones de *La Zafrilla*, Malpartida de Cáceres.

Estantes" de Malpartida de Cáceres[300], ubicado en una pequeña elevación del terreno que domina una amplia zona salpicada de bolos de granito. A su alrededor se encuentran numerosas tumbas antropomorfas y lagaretos, así como dos peñas trono, un pozo y restos de hábitat. El paraje linda al noroeste con la dehesa de San Miguel, donde se halla un antiquísimo balneario, las ruinas de la ermita de dicho santo con una inscripción y un dolmen, al sur con el conjunto impresionante de *Los Barruecos* y al este con el altar de *Cuatro Hermanas*.

La roca tiene una orientación este-oeste y mide 242 cm de alto por 140 de largo. Presenta la característica forma trapezoidal en rampa, sobre la que se ha tallado una escalinata con 4 peldaños que suben hacia el este, dando acceso al ara, ubicada en la parte superior. En el lado derecho de la escalera se talló una gran cubeta rectangular, utilizada seguramente para depositar las vísceras de los animales sacrificados, como explicita la inscripción citada del santuario rupestre de Panóias, en Portugal, uso que parece más probable que el estar destinada a ritos de purificación con agua lustral. Del entorno proceden dos exvotos de bronce en forma de cabritas con inscripción romana dedicadas a Ataecina, halladas a finales del siglo XIX y depositadas una en el museo Víctor Balaguer de Villanueva y Geltrú[301] y otra en el Arqueológico Nacional[302], que indican que allí hubo un santuario que mantuvo su vigencia en época romana hasta bien avanzado el Imperio a juzgar por los hallazgos epigráficos. Quizás haya que relacional el altar de La Zafrilla con los mencionados exvotos de la diosa celta, a quien podrían ir ofrendados los sacrificios allí realizados. Los sacrificios de cabras a Ataecina eran un rito en el que el animal se convertía en víctima expiatoria del mal del oferente y que iría unido a la ablución purificadora con el agua de la fuente milagrosa, pues en la zona existe un manantial de aguas mineromedicinales seguramente relacionadas con el culto a Ataecina, como

300 Ramos Rubio *et al.* 2015, 11-31; Correia Santos 2015, 139-148.
301 Fita 1885a, 45-46.
302 Fita 1885b, 430-432; Almagro-Gorbea, e.p.



Fig. 24. Altar rupestre de *Risco Chico*, Cáceres.

lo atestigua el balneario cercano donde han aparecido dos inscripciones romanas con el grabado de sendos tridentes, dedicada una de ellas también a esta divinidad.[303] Si nuestra interpretación es correcta, el altar de La Zafrilla debería fecharse en la II Edad del Hierro sin excluir que pudiera ser de etapas anteriores, pero su uso debió de prolongarse en el tiempo, pues ofrece una cruz en la base de la escalinata que demuestra la cristianización de este lugar de culto pagano en una fecha difícil de determinar, probablemente entre los siglos V y VII.

Las mismas características presenta el *altar del Risco Chico* (fig. 24), en Santa Cruz de la Sierra, de similares dimensiones e idéntica forma trapezoidal en rampa sobre la que asciende la escalinata, aunque esta está mucho más erosionada. Su parte superior, en el lado del saliente, ofrece un conjunto de cazoletas y en el ángulo que da al poniente se talló un rebaje a modo de cubeta de 36 x 27 cm que vierte por una acanaladura hacia la base de la roca. A escasos 20 m se encuentra la *Cueva del Fraile*, un abrigo natural poco profundo con huellas de acción humana. En la entrada de la cueva se observa nítidamente un gran asiento tallado en la roca cuya finalidad se nos escapa. La ausencia de información arqueológica o epigráfica dificulta fechar el momento de utilización de la peña como altar, aunque el emplazamiento y el hallazgo de objetos orientalizantes en el entorno podrían indicar una cronología hacia la I Edad del Hierro.

En la dehesa de Peñagorda, en Navas del Madroño, en la *Ermita del Cancho*, se localiza otro de estos altares, dado a conocer recientemente por los autores de este trabajo[304] (fig. 25). Se ubica en la parte alta de la ladera de una elevación de mediano tamaño que desciende en suave pendiente hacia el fondo del valle. Allí hay un cancho de 150 cm de altura por 234 cm de ancho en su base

303 Beltrán Lloris 1975-1976, 58-59, nº 37.
304 Almagro Gorbea *et al.* e.p. a.



Fig. 25. Altar rupestre al que se adosa la *Ermita del Cancho*, Navas del Madroño, Cáceres.



Fig. 26. Altar rupestre de *Rincones de Pata*, Cáceres.

en el que se ha tallado una escalinata que asciende hacia la parte superior de la roca, donde debía estar el *lacus* o cavidad para el sacrificio, desaparecido bajo el muro de la ermita, en cuyo interior no se observan restos de la peña, quizás por haber sido destruida, como ha ocurrido en otros casos[305], mientras que su parte meridional ha sido cortada verticalmente para alinearla con el muro occidental de la ermita[306]. Los escalones, de 15 a 30 cm de altura, se dirigen hacia el este, excepto el primero, que consiste en una amplia plataforma que abarca toda la base de la piedra por el lado norte y oeste. La base de la peña queda soterrada, por lo que pudiera tener algún escalón más oculto bajo tierra. En la parte norte y en fecha indeterminada, se adosó a la peña una pequeña habitación rectangular de mampostería con puerta abierta al sur, probablemente un eremitorio tras la cristianización del santuario dedicado a las divinidades paganas ancestrales. Junto a ella, a comienzos del siglo XVI se levantó la ermita de planta rectangular, elaborada en una mampostería distinta, con ábside ligeramente poligonal y cubierta por una bóveda de ladrillo con pechinas en forma de veneras lignarias. A escasos 50 m del altar rupestre en dirección NE se alza una sala semihipogea de planta rectangular excavada en la roca con escalones y cubierta con una bóveda de casquete de sillarejo y jurgamento de ladrillo colocado en espiga, que hemos interpretado como un posible *mitraeum*. Y a unos 12 m de esta construcción emerge un pequeño bolo que parece haber sido tallado para formar un amplio asiento con un respaldo vertical a modo de trono.

En Mata de Alcántara, en el lugar conocido como *Rincones de la Pata* (fig. 26), a unos 2 km de *Peña Carnicera* y a pocos metros del posible observatorio solar, hay otra roca que Mª João Correia Santos consideró una lagareta,[307] pero que presenta la misma morfología que los altares anteriormente descritos, como indica también la forma de la peña. Es un afloramiento granítico de mediano tamaño de forma trapezoidal, con una rampa sobre la que se ha tallado una tosca escalinata compuesta de 3 bastos peldaños para llegar a la plataforma superior, donde se aprecia una oquedad rectangular junto a una amplia cavidad ovalada con canal de desagüe.

305 Como el altar citado de Valcorchero, en Plasencia, o el de Cantamento de la Pepina, en Fregenal de la Sierra, ya citados. También está destruida intencionadamente la peña sacra de San Alberto de Riveira, en La Coruña (Almagro-Gorbea 2015, 339, fig. 8), hecho que cabe asociar a la construcción de la adyacente iglesia románica del siglo XII.
306 Almagro Gorbea *et al.* e.p. a.
307 Correia Santos 2015, 153.

Fig. 27. Lastra ritual con escalones de acceso al área sacra de *Los Barruecos*, Malpartida de Cáceres.



Fig. 28. Altar rupestre de *Sequero IV*, Aljucén, Badajoz.

Más dudoso es el posible altar existente en la zona de *Los Barruecos*, en Malpartida de Cáceres[308]. Entre los grandes bolos de granito de esa zona, algunos con formas sugerentes, hay una gran plataforma de granito de forma aplanada y de escasa altura a la que se accede por una escalinata formada por 4 escalones bastante irregulares que dan acceso hacia una destacada peña conocida como *La Seta* y al abrigo con grabados que se encuentra a su lado (fig. 27). La parte superior de la mencionada plataforma está muy erosionada, pero no se aprecian restos de cubetas ni de canalillos elaborados por la mano del hombre que nos indiquen que allí se realizaban sacrificios, por lo que los escalones pudieron servir para los ritos celebrados ante la *Peña de la Seta* y en la cueva aneja, que parecen tener funciones astronómicas.

308 Correia Santos 2015, 131 considera que la estructura debe de estar relacionada con algún tipo de construcción de época tardorromana, habida cuenta de la existencia de una zona de necrópolis en sus cercanías de esa época.

Ya en la provincia de Badajoz, en la localidad de Esparragalejo, cerca de Mérida, se localiza el altar mencionado de *Sequero IV*[309], situado al suroeste de *Sequero II*. Es una peña troncocónica de unos 2,50 x 3,50 m y 1,70 m de alto, en la que en su parte oeste se han tallado tres peldaños bastante toscos e irregulares para ascender a la cima (fig. 28), desde la que se vislumbra *Sequero I*. La plataforma superior ha sido artificialmente allanada y en ella se han excavado 6 pequeñas cazoletas dispuestas radialmente, quizás para representar un tosco soliforme o alguna constelación.

El altar más peculiar de todos los aquí mencionados es el localizado en la finca *Las Calderonas* (fig. 29), en las cercanías de Trujillo[310]. Siguiendo la carretera regional EX 208 a Zorita se llega a un extenso valle salpicado de afloraciones graníticas y en una pequeña loma que domina el terreno circundante libre de vegetación y otras surgencias pétreas se yergue uno de estos bolos de granito con signos evidentes de haber sido trabajado por la mano del hombre. Se trata de una gran peña de unos 5 m de altura con formas redondeadas y superficie irregular que presenta una suave inclinación hacia el oeste. En la parte superior no se aprecian restos de cubetas o canalillos artificiales. Las paredes del bolo se alzan verticalmente y solo hay acceso por el noreste a través de una escalinata que conduce a la meseta superior. Los peldaños son muy irregulares, de mayor tamaño el primero y el último, y no guardan una perfecta alineación; algunos incluso no tienen el espacio suficiente para plantar el pie, por lo que habría que poner en entredicho la funcionalidad de la escalinata, que tendría un carácter más simbólico que real.



Fig. 29. Altar rupestre de *Las Calderonas*, Trujillo, Cáceres.

309 Correia Santos 2015, 113, lám. II y III.
310 Esteban Ortega *et al.* 2013, 326-317.

En la zona de poniente, y a unos 3 m de altura, se ha tallado una gran franja horizontal que se interrumpe en los dos tercios de su longitud para continuar después con otra parte más estrecha que llega al extremo de la roca. Desconocemos la utilidad de esta importante y laboriosa obra de cantería, aunque podría servir como apoyo de una estructura de madera a modo de plataforma que iría anclada al suelo con postes también de madera o, más probablemente, como anclaje de una gran rampa para acceder a lo alto de la peña, donde se celebrarían los rituales correspondientes. A partir de aquí, a ambos lados de la banda más ancha, se han tallado dos series de acanaladuras paralelas. La que da al sur está formada por cinco líneas de talla dispuestas horizontalmente, la superior de menor tamaño; y la del norte con cuatro y con una pequeña inclinación hacia el centro de la rampa. También aquí la banda superior es más pequeña y se continúa en el gran escalón superior de la escalinata. Tampoco en este caso conocemos la función que podían desempeñar estas acanaladuras que se disponen en forma de escalera, pero no encontramos utilidad a las mismas, más allá de un mero papel decorativo. Esta gran roca pudiera interpretarse como una pareidolia o cabeza de un gran ídolo, en el que la banda tallada representaría la boca, mientras que las dos series de bandas horizontales corresponderían a los ojos, aunque esta interpretación no deja de ser una mera especulación. Una vista cenital del yacimiento muestra un gran círculo de piedra y vegetación rodeando al gran "ídolo" que delimita el posible *nemeton* o recinto sagrado.

Si bien el gran bolo donde se ubica el altar mantiene las mismas características señaladas para los altares tipo Lacara, no puede descartarse una posible reutilización de la gran peña en épocas sucesivas. Es muy posible, a juzgar por algunos de los entalles de la escalinata, que fuera un lugar de ceremonias ya durante la Edad del Bronce, ya que muy cerca de aquí se descubrió una estela de guerrero de finales de este periodo[311]; pero creemos que mantuvo su vigencia durante todo el I milenio a.C., momentos a los que debe de pertenecer le talla del "ídolo". Sabemos que en muchos casos estos santuarios pervivieron avanzada la etapa romana, pero desgraciadamente no hay inscripciones votivas procedentes del lugar que pudieran indicarnos la pervivencia de cultos a divinidades indígenas en esta época. Los ritos y ceremonias que allí se celebraban se nos escapan, pero algunas fuentes grecorromanas hablan de sacrificios de animales y humanos y de ritos adivinatorios, de ceremonias relacionadas con el agua lustral, ofrendas, abluciones, libaciones, etc. Ceremonias todas ellas propias de una religiosidad estrechamente vinculadas a la naturaleza y al mundo astral.

Un tipo diferente es el posible altar del santuario que se conoce como *El Huerto del Cura* (fig. 30A), en la alquería de Aceitunilla, concejo de Nuñomoral.[312] Se localiza en un afloramiento de pizarra de unos 12 m de longitud por 3 de anchura y 2 de altura junto a la desembocadura del arroyo de la Pizarrosa en el río Aceitunilla y este a su vez en el Hurdano, a mitad de camino entre esta localidad y Nuñomoral. Se accede a la parte superior de la plataforma ritual a través de 7 peldaños irregulares perfectamente alineados. Al pie de la misma se observa un canal tallado en la roca de unos 3 m de longitud por 33 cm de anchura. El canalillo desagua en el cauce del arroyo y con toda seguridad llegaba hasta el nivel superior de la citada plataforma con el fin de canalizar la escorrentía que provocan las abundantes precipitaciones que suelen caer en la zona. A pocos metros de allí, ascendiendo por la ladera, se localiza un impresionante petroglifo con circunferencias concéntricas (fig. 30B), que parecen representar escudos, escaleriformes y cruces de cinco puntas, que cabe poner en relación con los elementos anteriormente mencionados. La

311 Almagro Basch 1974, nº 26 a 28; Celestino Pérez 2001, 341.
312 Martín González 2011, 61-69; *id.* 2012, 11-42.



Fig. 30. Posible altar rupestre de Huerto del Cura (A), Cáceres y grabados rupestres adyacentes (B).

orientación del conjunto hacia el *Solis Ortus* no pasa desapercibida para el autor del descubrimiento, que lo interpreta en clave astral[313] e incluso como un santuario vetón de culto a las aguas, dada su proximidad a la confluencia de los tres arroyos.[314] Martín González lo atribuye al pueblo vetón y lo fecha, por tanto, en la II Edad del Hierro.

También entre estos altares hay que incluir el situado en el castro de *El Cantamento de la Pepina*, en Fregenal de la Sierra, Badajoz, donde fue identificado hace años por Luis Berrocal[315]. Está situado al interior de la muralla, en el mayor espacio libre intramuros, con amplio dominio visual tanto hacia dentro como hacia el exterior del poblado. Aunque está muy deteriorado, es un berrocal de granito en forma de seta de 2,5 m de alto, en cuya pared oriental se observan restos de cinco peldaños para subir a la cumbre, que aparece partida intencionalmente. A unos 4 m hay una peña de granito menor, que pudiera corresponder a la parte cortada del altar, pues tiene una oquedad semicircular perfecta excavada dentro de un rebaje cuadrado de 0,50 m de lado con un canal por el lado oriental para el llenado y otro por el meridional para salida del líquido.

—

Los altares de "tipo Ulaca" no son monumentos frecuentes y deben considerarse relativamente raros en Extremadura, pero, a pesar de este hecho, permiten obtener algunas conclusiones de interés. En primer lugar, destaca su aparición en la mitad septentrional (fig. 37), que básicamente corresponde, con una sola excepción, a la provincia de Cáceres. Este fenómeno también se repite con otras peñas sacras, como los tronos o las peñas oscilantes (fig. 105), pero no ocurre con otras peñas, como las resbaladeras y las peñas fálicas (fig. 48 y 71). No es fácil encontrar una explicación satisfactoria para este hecho, en el que muy probablemente influye la falta de atención hacia estos monumentos, por lo que su inventario es todavía muy incompleto.

Estos altares de "tipo Ulaca", realizados sobre pequeños bolos de granito con forma trapezoidal y escalinata de entre 3 y 5 peldaños tallados, son muy característicos de la provincia de Cáceres, donde se concentran la mayor parte de los localizados hasta la fecha. No faltan, sin embargo,

313 *Id.* 2012, 28
314 *Id.* 2011, 68.
315 Berrocal 2010, 274.

ejemplares similares en otras zonas de la Península Ibérica, sobre todo en el cuadrante noroccidental de la misma. Los paralelos más cercanos los encontramos en la localidad abulense de Hoyocasero, donde en el lugar conocido como *Praíllo de los Mijares* existe una pequeña roca aislada en medio de un pastizal con la escalinata que accede por el lado norte a la parte superior.[316] Otro muy similar es el ubicado en *Peña del Gato*, en la localidad Zamorana de Faria, un afloramiento granítico aislado del resto del canchal que forma una rampa, donde se ha tallado una escalinata de 5 peldaños que suben en dirección suroeste hasta la plataforma superior salpicada de cazoletas dispuestas en hileras paralelas orientadas en sentido norte-sur.[317] En tierras gallegas contamos con la *Cruz da Pedra* en el lugar conocido como "O Cruceiro", en la localidad coruñesa de Muros, un altar sobre una roca con la misma morfología que las ya citadas, sobre la que se ha tallado una escalinata con 6 peldaños orientados al noroeste, por los que se accede a la plataforma superior, donde se erigió un crucero de piedra que le da nombre.[318] Y en San Bernardo de Tibiás, O Pereiro de Aguiar, en Orense, hay un conjunto rupestre en el que destaca un afloramiento aislado en forma trapezoidal con una escalera de 5 peldaños que suben hacia el norte[319]. Como en el altar de la Zafrilla, a media altura al lado de los escalones se ha tallado una cazoleta, en este caso circular. Y también en la provincia de Orense, ante el monasterio de San Miguel de Celanova está *El Peñón,* un altar, con el que se alinearon la capilla mozárabe y la iglesia barroca, que ofrece dos escalones laterales y tres frontales que suben hacia su parte superior, donde hay una oquedad ovalada junto a una cubeta de forma triangular[320].

Los altares integrados en grandes estructuras rocosas o en laderas, como el del *Huerto del Cura,* son menos numerosos en la región extremeña, pero proliferan con distinta morfología en grandes áreas del centro y noroeste de la Península Ibérica. Así por ejemplo el conocido como *La Farola*, en la ladera sur del Cerro del Castillo en el término de la localidad conquense de Huete, donde se aprecia una doble escalera por las que se accede a una plataforma allanada artificialmente repleta de cazoletas conectadas por canalillos. El lugar está plagado de cerámica de la Edad del Hierro II y del Ibérico Tardío que se relaciona con el poblado contiguo del Cerro del Castillo[321]. Otro ejemplo es el *Peñón del Moral*[322], en la zona de Anguita, en Guadalajara, en un farallón de *Buntsandstein* casi aislado en la parte meridional de las Serranías, donde se han tallado una serie de peldaños para acceder a la cima, allanada artificialmente, repleta toda la estructura de cavidades, cazoletas y canalillos y con un estanque poligonal excavado en la roca. El de *Santa Cruz,* en la localidad soriana de Medinaceli[323], queda ubicado a los pies de un farallón rocoso junto a la ermita de la Virgen de Santa Cruz. A este altar se accede por una doble escalinata con peldaños más elaborados que los de Aceitunilla, en una zona con petroglifos, cazoletas y un abrigo rupestre.

Otro aspecto de interés es que la orientación de los altares "tipo Ulaca" no parecen seguir pautas de orientación. En La Zafrilla, *Casa del Cancho* y *Sequeros IV* las escalinatas suben hacia el saliente. En *Risco Chico* y *Huerto del Cura* lo hacen hacia poniente. *Las Calderonas* y *Los Barruecos*

316 Fabián García, Diario de Ávila 15/4/2010; Correia Santos 2015, 51-56.
317 Benito del Rey y Grande del Brío 2000, 92-95; González y Barroso 1996-2003, 94; Correia Santos 2015, 425-431.
318 Eiroa García y Rey Castiñeiras 1984, 84.
319 Barandela Rivero *et al.* 2005, 51; Correia Santos 2015, 357-358, lám. 6.
320 García Quintela y Seoane-Veiga 2011; Correia Santos 2015, 307-323.
321 Domingo Puertas *et al.* 2002, 234-235; Correia Santos 2015, 245-254.
322 Martínez García y Martínez García 2011, 36-43; Correia Santos 2015, 255-272.
323 Correia Santos 2015, 401-424.

hacia el sur. No parece haber, por tanto, ninguna regla en este aspecto, hecho ya señalado en otros lugares[324], aunque sería necesario un análisis topoastronómico de sus respectivos horizontes para saber si tenían o no funciones calendáricas. Por el contrario, llama la atención que en *Las Calderonas*, en Trujillo, las cuatro escaleras talladas ofrecen orientaciones específicas que parecen relacionadas con el paisaje a su alrededor: la primera, hacia la Sierra de Montánchez y el Cerro de San Cristóbal, importante poblado minero-metalúrgico del Bronce Final; la segunda, hacia el Pico de San Gregorio, en el que hay importantes evidencias de ocupación desde el Bronce Final a la Edad del Hierro II y donde se ubican varios altares; la tercera, hacia una zona de doble confluencia fluvial; mientras que la cuarta se orienta hacia la Sierra de las Villuercas, donde se ubican varios yacimientos de la Edad del Hierro II[325].

La adscripción cronológica de estos altares plantea no pocas dificultades, puesto que estos monumentos carecen de estratigrafía y de un contexto arqueológico preciso. En Extremadura, como en el resto de la Península Ibérica, se han venido asociando estos altares de "tipo Ulaca" a poblados de la II Edad del Hierro, pero curiosamente la ubicación de los mismos difiere sensiblemente de los lugares de emplazamiento de los castros, al menos los de la región extremeña, pues estos normalmente se sitúan en espigones fluviales a lo largo de la cuenca del Tajo y sus afluentes. Los altares rupestres aquí referenciados se encuentran en paisajes graníticos habitados durante distintas etapas de la Edad del Bronce o de la Edad del Hierro I. Al Calcolítico o Edad del Bronce se remonta el poblamiento del berrocal de Trujillo y a estas mismas etapas hay que adscribir el complejo cultural de Los Barruecos. En la sierra de Santa Cruz, aunque también remonta su poblamiento al periodo Calcolítico, hay evidencias de hábitat en el Bronce Final y Edad del Hierro I, que en el norte de Extremadura se solapa con el periodo Orientalizante tartésico. Al igual que *Rincones de Pata*, situado en las proximidades de poblados con materiales del Bronce Final y Edad del Hierro I, como el de *La Muralla*. Y a estas mismas fechas habría que remontar el altar de *Las Calderonas* a juzgar por la aparición en las proximidades de una estela de guerrero o el de *El Huerto del Cura*, como así aconsejaría su ubicación en altura y los petroglifos a él asociados, en los que parecen representaciones de escudos como los de las estelas.

En consecuencia, si bien los orígenes de estos altares rupestres proceden de la Edad del Bronce, los de tipo Ulaca perdurarían hasta la Edad del Hierro II, cuando es lógico que se tallaran los escalones, que parecen labrados con instrumentos de hierro. Esta evolución tipológica la confirma otro detalle que ratifica su diferente cronología. Los altares de "tipo Lácara", datados en la Edad del Bronce, ofrecen para su acceso pequeñas oquedades o entalladuras a modo de peldaños dispuestos en zigzag y en ellos predominan oquedades naturales y cazoletas, mientras que los altares de "tipo Ulaca", ya con peldaños rectangulares a modo de escalinatas, ofrecen cubetas artificiales generalmente rectangulares, como en los casos de *La Zafrilla*, *Risco Chico* y *Rincones de Pata*. Por ello, el "tipo Lácara" debe de fecharse quizás ya a partir del final Calcolítico y, con seguridad, en la Edad del Bronce hasta inicios de la Edad del Hierro, mientras que el "tipo Ulaca" debe fecharse probablemente ya en la Edad del Hierro II, a partir del siglo V o IV a.C. Respecto a la determinación de cuándo finalizaría su uso, es lógico pensar que algunos de ellos seguirían en uso como lugar de culto tras la romanización, a juzgar por las cruces grabadas que demuestran que aún se celebraban ceremoniales paganos después de la llegada del cristianismo.

324 Fabián García 2010, 244.
325 Correia Santos 2015, 1100.

ALTARES EN PEÑAS NATURALES

Los "altares naturales" en peñas con simples cubetas sin transformación antrópica plantean un problema de difícil solución, pues, al ser peñas naturales, no ofrecen características que permitan identificarlos con un mínimo de objetividad, salvo cuando una peña, por su situación o por alguna otra circunstancia concreta, en especial por los ritos o leyendas asociados, se puede saber que tuvo la función de altar rupestre y, aun en ese caso, el hecho puede ser discutible. Este problema ya fue visto por los anticuarios del siglo XIX. Édouard Piette y Julien Sacaze, en una comunicación sobre peñas de este tipo de los Pirineos dada a la *Société d'Anthropologie de Paris* el 5 de abril de 1877[326], ya observaron que "había piedras con cubetas que no estaban trabajadas y que rara vez presentaban alguna característica que permitiera distinguirlas de otras grandes piedras dispersas por la zona. Muchas de ellas pasarían desapercibidas a cualquier observador si no llamara la atención las tradiciones locales y el culto que les dan los habitantes... En vano los sacerdotes las combaten abiertamente, pero sin conseguir eliminarlas de los corazones. En vano han destruido secretamente estas piedras, vestigios de un paganismo tan persistente, en particular aquellas en las que se reúnen chicos y chicas".



Fig. 31. Posible altar rupestre de *Los Boches*, Montehermoso, Cáceres.

En ocasiones se han incluido como altares rupestres peñas sin evidencias que testimonien esta función[327], lo que aumenta la confusión en este difícil tema, en el que hay que procurar avanzar con prudencia y con toda la objetividad posible. Lo mismo hay que decir de numerosas lagaretas rupestres, en ocasiones interpretadas erróneamente como altares ya desde el siglo XIX[328]. Entre estos casos más o menos discutibles hay uno en Perales del Puerto en la Dehesa de Arriba cerca de la ermita de la Virgen de la Peña[329] y otro es el de *El Praíllo*[330] en Trujillo, en un monte contiguo a la avenida de la Coronación al NE del casco urbano de la ciudad. Menos discutible parece la cueva que está detrás de la ermita con un altar en su interior. Tampoco se deben considerar altares, por prudencia, algunas peñas que ofrecen huellas o transformaciones antrópicas, pero en las que no hay seguridad de que fueran altares. Así ocurre con el conjunto comentado de Sequero y con alguna peña con concavidades o cazoletas muy pequeñas en disposición parecida a las entalladuras para facilitar el acceso que ofrecen los altares de "tipo Lácara", pero que parecen demasiado pequeñas para ser utilizadas como peldaños, quizás por no haberse finalizado. Entre estas se puede señalar la *Peña de los Boches* (fig. 31), de Montehermoso, Cáceres, incluida con reservas entre los altares de tipo Lácara por ofrecer más de diez pequeñas oquedades alineadas desde el

326 Piette y Sacaze 1877, 16 s.
327 Serna 2009.
328 Sanguino 1917; Martin Gil 1932; Ramón y Fernández-Oxea 1947; Almeida *et al.* 1991; González Cordero 2015; etc.
329 González Cordero 2018, 175-215.
330 Ramos, Esteban y San Macario, en prensa.

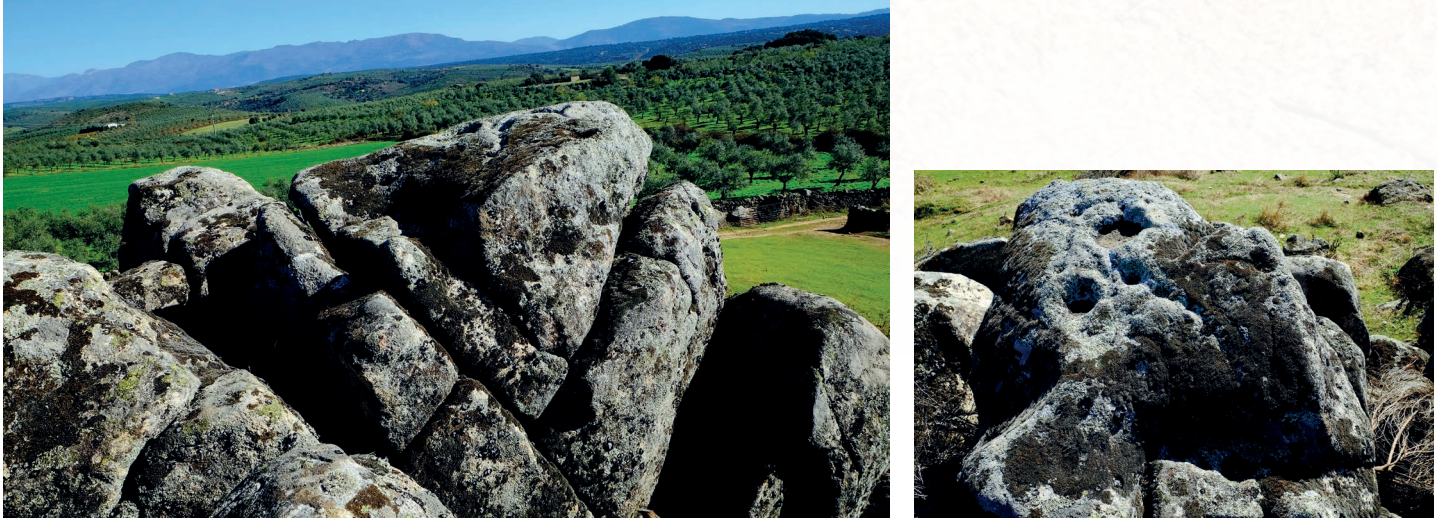


Fig. 32. El *Cancho Torero*, Ahigal, Cáceres, un posible altar en una peña natural.

suelo hasta la cumbre, y también oquedades pequeñas alineadas ofrece otra peña menor situada en la zona de *Las Canchorras*, en Ahigal, a unos 500 m al sur de la Ermita de Santa Marina la Vieja y no muy distante de una peña-trono (fig. 107) y del *Cancho Torero* (fig. 32A), de Ahigal, Cáceres, situado cerca del Camino del Rey, a unos 600 m al occidente de la Ermita de Santa Marina la Vieja. Es una peña con un impresionante control visual y que tiene un conjunto de cazoletas muy irregulares de no gran tamaño en su cumbre (fig. 32B), por lo que parece haber sido un altar natural, como el de la cumbre del Pico Xálima[331].

La abundancia de paisajes graníticos en Extremadura hace que muchas peñas puedan interpretarse como *altares rupestres naturales,* aunque sólo se pueden proponer algunos casos con todas las precauciones. Otro caso más probable es la llamada *Pala del Palancar* (fig. 33), en Pedroso de Acim,



Fig. 33. Altar en una peña natural de la *Pala del Palancar*, Pedrosa de Acim, Cáceres.

331 Ramos y San Macario 2019.



Fig. 34. Altar natural de *San Juan el Alto*, en el Pico de San Gregorio, Santa Cruz de la Sierra, Cáceres.



Fig. 35. Altar recortado en una peña natural de *San Juan el Alto*, Santa Cruz de la Sierra, Cáceres.

Cáceres[332], peña sacra que ha conservado la denominación *pala*, con el significado de "peña", originaria del lusitano. Es un gran peñasco de granito de aspecto onfálico, que está situado a unos 100 m del monasterio franciscano de El Palancar, construido en un eremitorio fundado en 1557 por San Pedro de Alcántara en la dehesa "*que se dice del Berrocal a la Fuente del Palancar*", quizás para cristianizar un *nemus* o bosque sacro de origen prerromano. Esta gran *pala* o peña tiene diversas pilas u oquedades de formas circulares y oblongas que alcanzan hasta 1,50 m de largo, con canales de desagüe. Además, a unos 200 m por el camino hacia Pedroso de Acim, cerca de una antigua ermita abandonada, en un lugar de amplia visibilidad, se ha identificado otra posible peña onfálica con restos de un canal y un escalón tallado para facilitar el acceso. Más incierto es un pequeño bolo de granito situado en la ladera norte del Pico de San Gregorio en Santa Cruz de la Sierra, en el paraje conocido como *San Juan el Alto*[333], elevación estratégica que domina la antigua calzada que desde *Augusta Emerita* se dirigía hacia *Caesaraugusta,* trazada sobre un camino natural que comunica ambas mesetas. Su forma es ovalada de 150 cm de altura y tiene tres cubetas, la de mayor tamaño de forma redondeada en el centro de la peña en posición un tanto inclinada (fig. 34). Esta cubeta se comunica con otra más pequeña situada en el lado derecho, cuya forma está más desdibujada, mientras que el extremo sur tiene una tercera cubeta de rectangular de 60 x 37 cm de pocos centímetros de profundidad (fig. 35).

Otra peña natural que se ha considerado como un posible altar está situada en la parte occidental de la dehesa de Valcorchero, en Plasencia (fig. 36). Ofrece su toda su superficie cubierta de cazoletas producidas por la erosión y destaca por dominar el curso encajado del río Jerte y el castro situado al otro lado del mismo. A estos ejemplos se podrían añadir otros casos, siempre con las reservas señaladas, como las peñas que Correia Santos incluye en su *tipo B.1* por ofrecer

332 Santos 2015, II, 34 s.; https://www.celtiberia.net/es/poblamientos/?id=590&pagina=1; consultado 2020.4.20.
333 Ramos, Esteban y San Macario 2014, 19-21; Melchor Terrón 2018, 95-98.



Fig. 36. Altar en una peña natural de Valcorchero, Plasencia, Cáceres (Foto: Internet).

agrupaciones de cazoletas de origen natural y artificial conectadas por canales[334], entre las que incluye elementos algo diversos, como la peña de *Las Canchorras* en Ahigal, la citada de *El Palancar* en Pedroso de Acim, otra en el *Teso de San Cristóbal* de Zarza de Montánchez y la citada de *Cancho Castillo* en Peraleda de San Román, todas ellas en Cáceres

—

Los altares rupestres son peñas naturales con cubetas y canalillos que en ocasiones ofrecen pequeñas modificaciones, como entalladuras y escalones para el acceso o para mejorar las cubetas y canalillos. Según se desprende del altar de Panóias, las cubetas mayores pudieron haber servido como *lacus* o lugar de cremación de las ofrendas y, probablemente también, para conservar el agua de lluvia para lustraciones y otros servicios rituales, mientras que canalillos y cubetas menores, a modo de *laciculi,* servirían para que la sangre y líquidos ofrendados en el sacrificio corrieran por la roca hasta llegar al suelo.

Cada altar rupestre, al ser esencialmente una peña sacra, era el *sema* o símbolo visible del *Numen loci* o divinidad del territorio, por lo que tenía carácter onfálico y era en sí mismo un *axis mundi*, un centro del territorio circundante y a la vez punto de unión del cielo, la tierra y el mundo infernal, al que pertenecía el *Numen* ancestral al que se hacían los sacrificios. Por ello estos altares suelen estar ubicados en sitios de altura o, más bien, en lugares despejados con amplio dominio visual, lo que debía facilitar los augurios y, en algunos casos, el amplio horizonte que dominaban probablemente permitiría determinar las festividades rituales al observar el paso de los astros por el horizonte. Estas características hacen que los altares rupestres sean las peñas sacras de mayor interés, pues se relacionan con los ritos y creencias socio-religiosas y cosmológicas de la sociedad lusitana, al menos desde época campaniforme, como sede del *numen* protector de carácter ancestral. Sin embargo, es necesario tener presente que el altar rupestre es una peña sacra, que hay que diferenciar del concepto de santuario entendido como espacio simbólico para usos rituales, en el que puede estar o no situado dicho altar junto a otros elementos que pudieron conformarlo.

334 Santos 2015, II, 31 s., Cuadro IV.

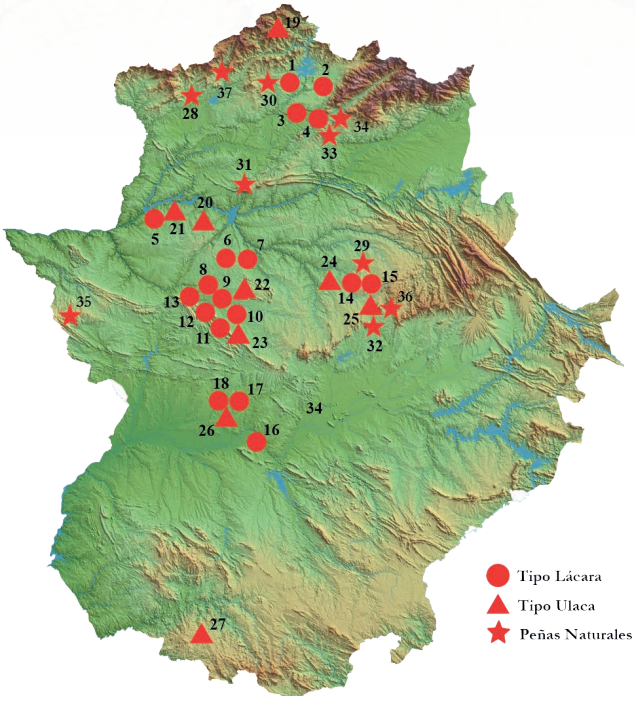


Fig. 37. Dispersión de los altares rupestres de Extremadura (Para las referencias, véase *Lista de Peñas Sacras*).

El mayor problema que ofrecen los altares rupestres es precisar su función, que puede haber sido compleja, pues, además de altar de sacrificio, probablemente, servían como observatorio augural y lugar de adivinación y para determinar el calendario y las fiestas. Otro aspecto de interés es que estos alteres suponen un ritual más elaborado y complejo que los ritos de carácter individual llevados a cabo en las peñas de fecundidad, de *sanatio*, de propiciación y de adivinación, cuya simplicidad y uso individual pudieran indicar su anterioridad a los santuarios colectivos, peñas que, en algunos casos, pudieran proceder de antiguos altares. Los altares con elementos de acceso, en especial con escalones tallados de tipo Ulaca, ya fechados en la Edad del Hierro II y, en ocasiones, situados dentro de un santuario o de un recinto sacro, como es el caso de Ulaca, deben representar un estadio evolucionado de estos cultos, ya de carácter plenamente colectivo, que probablemente serían atendidos por sacerdotes o especialistas similares, aunque de ellos no hayan dejado información las fuentes escritas y epigráficas[335], salvo la referencia de Estrabón (III,3,6) a los arúspices lusitanos. Igualmente, es un tema debatido qué tipo de sacrificios se realizaban, pues entre ellos probablemente se deben incluir los sacrificios de sangre, incluidos los humanos, como se ha comentado en páginas anteriores.

Otro aspecto de evidente interés son los paralelos de estos altares, un tema también complejo, pero que constituye una vía para avanzar en el conocimiento de su origen y de su significado. Los *altares rupestres* de Extremadura complementan la información que tenemos sobre estos monumentos tan característicos de la *Hispania Celtica*. En Extremadura se han identificado por el momento unos 25 altares rupestres, lo que supone un número elevado (fig. 37). De ellos 9 son de tipo Lácara, 6 de tipo Ulaca y, con mayor imprecisión, puede señalarse hasta otros 10 posibles altares que carecen de modificaciones humanas, aunque probablemente haya otros todavía sin identificar. Estos veinticinco altares rupestres hacen de Extremadura una de las regiones de la Península Ibérica con mayor número de altares, aunque faltan datos fiables de áreas tan importantes como el norte de Portugal y la zona de Zamora-Salamanca. Fuera de estas áreas graníticas del occidente, si se descartan los que carecen de modificaciones humanas por ser a veces discutibles, apenas se puede señalar 1 en Sierra Morena y 3 en Toledo[336], 10 en Ávila[337] y hasta 15 en Burgos[338],

335 Lorrio 1993, 343; Crespo 1997.
336 Almagro-Gorbea, Moya-Maleno y Marín Muñoz 2020, e.p.
337 Caballero y Mariné e.p.
338 Ruiz Vélez y Palacios e.p.



Fig. 38. *Pierre aux neuf gradins*, de Soubrebost, Francia (Foto: Daniel).

no todos ellos seguros, 1 en Navarra[339], 5 en Aragón[340] y 1 probable en Cataluña[341]. En total, los altares hoy conocidos en España, incluidos los que son peñas naturales sin modificación humana, no llegan al centenar, por lo que los de Extremadura representan un 25% de toda la Península Ibérica. La dispersión de estos monumentos señala un amplio territorio que coincide con otros elementos culturales y lingüísticos característicos[342], que corresponden básicamente a la *Hispania Celtica*[343], que no se debe entender como un área lingüística, sino esencialmente etno-cultural[344].

Más complejo es valorar los paralelos existentes fuera de la Península Ibérica. Hay altares rupestres con escalones de acceso desde Persia y Anatolia hasta Italia y Francia, aunque los altares hispanos suelen ofrecer una ubicación y una estructura peculiares, es decir, ofrecen su propia personalidad. Además, no se conocen fuera de la Península Ibérica ningún altar con pequeñas entalladuras de acceso como los de "tipo Lácara", lo que hace suponer que, al menos estos, que evidentemente parecen ser los más antiguos, deben considerarse característicos en la *Hispania Céltica*. Sin embargo, en el actual estado de conocimientos no se puede excluir que existan precedentes anteriores y posibles influjos externos, al menos del Mediterráneo en los altares con escalones tallados de "tipo Ulaca". Este Altar de Ulaca ofrece una evidente semejanza con la *Pierre aux neuf gradins* de Soubrebost, en el centro de Francia[345] (fig. 38), aunque esta resulta más monumental. Es un gran bloque de granito de 2,50 m de alto con 9 amplios escalones tallados de más de 1 m de ancho por 10 cm de altura, con una larga canaleta igualmente tallada en la peña que desciende desde la cima hacia la parte posterior. La cumbre está alisada, pero ha respetado dos grandes cubetas naturales, generalmente llenas de agua. Esta, según la tradición, se usa para fines curativos, como se ha señalado, lo que parece indicar que ha debido cambiar su uso original

339 Irigaray Soto e.p.
340 Véase http://www.piedras-sagradas.es/; consultado 2020.1 y Gari Lacruz e.p.
341 Muñoz 1971.
342 Almagro-Gorbea 2014.
343 Untermann 1961; *id.* 1965, 17 s.; *id.* 1997, 436, mapa 4.
344 Almagro-Gorbea 2020,a.
345 Perrault-Dabot 1907; Louradour 1964; Sabourin 2003.

como altar. La *Pierre aux neuf gradins* es el único monumento con escalones que se conoce en el centro de Francia, por lo que podría considerarse una creación local, pero también pudiera reflejar la llegada de influjos celto-hispanos o incluso itálicos, cuestión muy atractiva, pero que por ahora debe considerase abierta.

Un problema todavía más interesante plantean los posibles paralelos que estos altares rupestres parecen tener en áreas tan alejadas como los Balcanes y Anatolia, donde existe una larga tradición de santuarios y altares rupestres. Las semejanzas de las peñas sacras de la Península Ibérica con estos paralelos anatólicos y balcánicos suscita evidente interés y plantea la existencia de posibles contactos, tema que apenas ha sido tratado[346] y para el que no es fácil encontrar una explicación satisfactoria. Altares rupestres son característicos de diversas áreas de Anatolia, en especial en Frigia[347], donde se conoce más de un centenar de estos monumentos, en ocasiones asociados a un trono para la divinidad en su parte superior[348]. Se fechan a partir del Periodo Frigio Temprano (*Early Phrygian Period*), hacia el 950-800 a.C.[349], su uso prosiguió hasta el dominio persa, hacia el 550 a.C.[350], y perduraron en época romana con el culto a Cibeles. Generalmente son altares con 1 a 4 escalones tallados[351], que se suponen tenían carácter simbólico, como acceso al mundo celeste a través de la cumbre de la montaña[352]. Esa cumbre representaba a la divinidad, a la que se hacían las ofrendas y sacrificios en las cubetas que había en la propia cumbre del altar o en su entorno, por lo que se supone que servirían para sacrificios y para libar líquidos.

Estos altares suelen estar situados en santuarios al aire libre[353], en lugares a la entrada de las poblaciones y cerca de las puertas[354], y dominaban los fértiles valles regados por ríos, como el famoso altar y trono de la Ciudad de Midas[355]. La mayoría están orientados hacia la salida del Sol[356], de noreste a sureste, pues se considera que serían un símbolo de la luz, de la vida y de la resurrección diaria[357], pero algunos altares también aparecen en contextos funerarios rupestres, ya que la diosa a la que simbolizan tendría también carácter ctónico. En efecto, estos altares se relacionan con el culto a *Matar*[358], la gran Diosa Madre anatólica de la naturaleza, originaria del Neolítico, que sería la protectora de la población y del territorio y la que otorgaba la fertilidad, divinidad de la que procede Cibeles[359] y que en ocasiones se asocia a su paredro[360], el dios del Tiempo, *Ata,* que significa "Padre"[361]. La peña en el alto de la montaña era el símbolo de esta Diosa Madre[362], que residía en ella y era una manifestación o epifanía de la divinidad.

346 Santos 2015, 1090 s., 1107.
347 Gonnet 1993; Vassileva 1997, 194, 197; Frankovitch 1990; Sivas 2005, 221 s., fig 8-9; Berndt-Ersöz 2006, 290 s., nº 42 a 108, fig. 47 a 84, fig. 3; Tamsü 2008; Tamsü y Polat 2009; etc.
348 Haspels 1987, 102.
349 Prayon 1987, 174, fig. 27a; Berndt-Ersöz 2006, 55-64.
350 Berndt-Ersöz 2007.
351 Tamsü 2008.
352 Naydenova 1990, 94.
353 Berndt-Ersöz 2006, 243 s.; *id.* 2009.
354 Berndt-Ersöz 2006, 158.
355 Berndt-Ersöz 2006, 23 s.
356 Haspels 1971, 73; Berndt-Ersöz 2006, 16 s.
357 Tamsü 2008, 441.
358 Mellink 1983, 349-351; Roller 1988, 43.
359 Vassileva 2001; Roller 1999, 42 s., para los altares rupestres, 80-81, 87-89 y 91-95; id. 2003; Bøgh 2007, 326 s.
360 Vassileva 1995; Berndt-Ersöz 2004.
361 Berndt-Ersöz 2006, 55-64.
362 Fol 2008.

Estos altares rupestres se extienden también hacia el oriente de Anatolia, por Urartu[363] y los reinos sirio-hititas[364] y llegan hasta los "altares de fuego" de Persia[365], pero también se conocen en Jordania[366] y Palestina[367]. Aparecen igualmente en Licia[368], Misia[369] y Caria[370] y en Jonia[371] y el Egeo, zona que constituye el contacto con Tracia y los Balcanes[372]. El Egeo ofrece ejemplos interesantes[373], como los "santuarios elevados" ("Peak sanctuaries") de Creta[374], que parecen remontarse al Neolítico Final, aunque se generalizan en el III milenio. De especial interés son las islas del Egeo Oriental, pues estos altares aparecen en santuarios de Cibeles de Quíos[375] y Samos[376], un santuario con escalones atribuido a la Diosa Madre se conoce en Lemnos[377], otra peña sacra con escalones se descubrió en Samotracia[378], anterior a la llegada de los griegos a la isla en el siglo VII a.C., y otro altar rupestre de época arcaica existía en la cima de la acrópolis de *Pronnoi*[379], en Cefalonia, ya en el mar Jónico. Todos estos santuarios y otros que podrían añadirse estaban dedicados a la Gran Diosa Madre, que aparece con diversos nombres según el lugar. En Anatolia, donde esta divinidad tenía muy profundas raíces[380], en especial en Frigia, estos altares se asocian al culto a *Matar,* la Gran Diosa Madre, Madre de la Montaña y Madre de los Dioses, que pasó a ser *Kybele* o Cibeles, la gran divinidad femenina de la naturaleza y de la montaña, similar a la diosa tracia *Bendis*[381], pero que también está muy presente en Grecia, probablemente revelando un substrato muy antiguo, en todo caso anterior al siglo VIII a.C., del que procederían diosas griegas como *Rhea*, madre de los dioses, diosas de la naturaleza como la Artemis Brauronia, que recibía sacrificios humanos[382], Hécate por su carácter ctónico[383] y diversas diosas-madre locales, a menudo consideradas como "Diosa Montaña" y asociadas a una "Montaña Sagrada", como las citadas de Samotracia o de Lemnos, cuya Gran Diosa epónima recibía igualmente sacrificios de vírgenes (Steph. Byz. s.v. *Lemnos*)[384].

En la antigua Tracia los altares rupestres todavía son más numerosos[385] y recuerdan los de Frigia, hecho interesantes por ser Tracia la tierra de procedencia de los frigios y por asociarse igualmente a una Diosa Madre. Estos altares forman parte de santuarios en los que aparecen las

363 Işik l995, 31 s., fig. 111-112, 138, fig. 53; *id.*, 1996, 63; Fol 2008.
364 Bier 1976, 115; Mellink 1979, 252.
365 Schippmann 1971; Yamamoto 1979-1981, 30 s.; Garrison 2012.
366 Curtiss 1900, 350-353; Dalman 1908, 159 s., fig. 83-89.
367 Ottosson 1980, 94.
368 Miller 1995; Işik 1996; Kolb 1997, 157 s., fig. 4; Işik 2010, 88 s., fig. 15 s., algunos con escalones, fig. 22.
369 Beksac 2005.
370 Kizil 2007.
371 Işik 1995, 69-70.
372 Triandaphyllos, 1985; Konstandinidis 2000; Vikela 2003.
373 Hoffmann 1953; Ivantchik 2005.
374 Watrous 1995; Kyriakidis 2006.
375 Kaletsch 1980.
376 Yanoulli 2004, 119.
377 Marangou 2009.
378 Lehmann 1951, 2 s.; Hoffmann 1953.
379 Randborg 2002, 309, fig. XI,1.
380 Roller 1999, 27-62.
381 Beschi 1990.
382 Lloyd-Jones 1983, 87 s.; Bonnechere 1994, 21 s.
383 Marangou 2006, 133-134; *id.* 2009.
384 Ivantchik 2005, 92; Hughnes 2000, 135.
385 Triandaphyllos 1985; Naydenova 1990, 85-87; Konstandinidis 2000; Fol 2000; *id.* 2008; Engin 2005; Vassileva 2012; etc.

cubetas características situadas en la misma peña del altar o en su entorno. Se han fechado por el contexto cultural a partir del V-IV milenios a.C., en el Eneolítico y durante la Edad del Bronce, aunque su uso aún parece hacerse más frecuente a partir del Bronce Final y en la Edad del Hierro I[386] y, como ocurre en la Península Ibérica, algunos santuarios han perdurado milenios hasta la actualidad[387]. Su estudio goza de larga tradición, impulsada por numerosos congresos y por estudiosos búlgaros y en menor medida griegos, lo que ha generado una enorme bibliografía[388], que también aborda la orientación astronómica que ofrecen estos monumentos[389]. Resulta muy interesante su relación con la diosa tracia *Bendis*[390], una Diosa Madre próxima a Artemis, de probable origen neolítico, que estaba asociada a su hijo o paredro, que, en estos santuarios rupestres, era de carácter solar y ctónico, como el de la Diosa Madre en Anatolia. Los autores griegos a partir del siglo VI a.C. ofrecen noticias de los ritos practicados en estos santuarios, que asociaban ideas mistéricas y de iniciación con figuras míticas como Orfeo y Dionisos, dentro de la continuidad espiritual milenaria que evidencian los ritos y creencias asociados a estas peñas[391], continuidad que prosiguió tras su cristianización.

Altares rupestres también se conocen en el centro de Italia, en la zona de Etruria y del Lacio[392], donde ofrecen escaleras de acceso y donde suelen asociarse a tronos que reflejan los primeros influjos orientalizantes, probablemente llegados desde Siria o Anatolia a partir del siglo VII a.C.[393] Estos altares en ocasiones son muy monumentales, como el de Bomarzo, cerca de Viterbo[394] (fig. 39), y parecen tener carácter ritual funerario y, quizás, augural en el ritual de traspaso del *imperium* o investidura del poder en las grandes familias patricias, quizás de origen regio[395]. Fuera de esta zona también se ha citado algún posible altar con escalones en el área alpina[396], que por ahora parece aislado, como ocurre con la *Pierre aux neuf gradins* en el centro de Francia.

No resulta fácil explicar qué relación tienen estos paralelos de Anatolia, Grecia y los Balcanes con los altares rupestres de la Península Ibérica, aunque, más bien, plantean el problema de cómo explicar esas aparentes relaciones, que en ocasiones ofrecen analogías sorprendentes. Es evidente que los altares rupestres, tanto en Anatolia como en Tracia y en la Península Ibérica, tienen orientación solar, centrada en los equinoccios y solsticios, en algunos casos con claras referencias topoastronómicas. Este hecho evidencia un culto solar, aunque podría explicarse por la norma general de que todo ritual a cielo abierto debe estar orientado, a fin de estar de acuerdo con el orden cósmico. También se podría explicar como un hecho general su carácter onfálico e, incluso, el uso ritual de las cubetas naturales para ritos sacrificiales, lustraciones y libaciones, que generalmente se suelen relacionar con el agua. También en todas las zonas citadas estos altares forman parte de santuarios, generalmente situados en alto y en puntos dominantes y, en algunos casos, han perdurado milenios y han sido cristianizados, como ocurre en la Península Ibérica.

386 Ivanova 2008, 191; Stoev *et al.* 2018, 108.
387 Hristov, s.a.
388 Fol, ed. 1982; *id.* 2008; Triandaphyllos 1985; Naydenova 1986; *id.* 1990; Domaradzki 1994; Konstandinidis 2000; Christov 2001; Tamsü 2005; Tamsü y Polat 2007; Nekhrizov 2015; Spasova 2015; etc.
389 Radoslavova y Stoev 1991; Stoev y Maglova 2015; Stoev *et al.* 2018.
390 Popov 1976; *id.* 1981; Beschi 1990; Teodossiev 2002.
391 Fol 2008.
392 Steingräber y Prayon 2011.
393 Prayon 1979; *id.* 1995.
394 Di Silvio 2011; Menichelli 2014; Steingräber y Prayon 2011, etc.
395 Torelli 2006, 687 s.
396 Vaudagna 2012, fig. 57.



Fig. 39. Posible altar ritual en los bosques de Bomarzo, Viterbo, Italia (Foto: Etruscan Life Tour).

Más interesante es el trasfondo mítico, pues es muy similar en todos estos lugares de culto rupestres. Todos ellos se relacionan con creencias en una gran Diosa Madre, de la vida, la naturaleza, la fertilidad y la muerte, asociada a su hijo-paredro, de naturaleza solar. Estos aspectos se repiten, con algunas variaciones míticas, en la diosa *Matar* de Anatolia, en la diosa *Bendis* de Tracia y en las Diosas Madre ancestrales de Grecia. Es de gran interés que esta tradición de la Diosa Madre también se manifiesta en España y Portugal en el mitema de la peña asociada a una figura mítica femenina, que suele ser una "Mora" o la "Vieja" que hila, como las Parcas y que, en muchas ocasiones, se ha cristianizado en la Virgen María. Este es el caso de la *Virgen da Eirita*[397] de Bergantiños, en La Coruña, igualmente asociada a un monte, la *Pena da Eirita*, que conserva indicios de una antigua hierogamia o matrimonio sagrado semejante al de la Diosa Madre de la tierra, *Ériu*, diosa epónima de Irlanda, con *Mac Gréinne*, "Hijo del Sol" y nieto de *Dagda* en la mitología gaélica[398]. Probablemente también conserva restos del mismo mitema la leyenda de la Virgen María[399] asociada a la *Peña Gorda*[400], en La Peña, en Salamanca, y se podrían señalar otras leyendas similares que ofrecen indicios semejantes. Estos indicios, en su conjunto, evidencian el carácter femenino del *numen* de la piedra sacra, que probablemente se concebiría con las características de la Diosa Madre de los paralelos citados. En el mismo sentido, otros dos hechos resultan llamativos. Uno es la asociación de tronos rupestres en Anatolia, Grecia y Tracia a este culto a la Diosa Madre, que se podría relacionar con los tronos rupestres de la Península Ibérica. Otro elemento que también resulta sorprendente es el especial carácter sacro de las peñas en forma de champiñón, hecho documentado en Extremadura y especialmente en Tracia, donde se ha relacionado con la utilización de la *Amanita muscaria* como alucinógeno en ritos de iniciación y de éxtasis relacionados con estas creencias en la Diosa Madre y su paredro[401], conforme testimonian algunas noticias de los autores clásicos[402].

397 Almagro-Gorbea *et al.* 2019.
398 Rolleston 1991, 132.
399 https://www.lagacetadesalamanca.es/hemeroteca/pena-pena-FWGS136737; consultado 2020.4.28.
400 Santos 2015, 371 s.
401 Ruck 2015; Kiotsekoglou 2015, 42 s.
402 Kiotsekoglou 2015, fig. 13 y 18.

El cuadro que ofrecen los paralelos citados es, por tanto, muy interesante, pero es complejo y puede resultar engañoso. No es posible todavía dar una explicación precisa de estos paralelos, que parecen evidentes en algunos aspectos, pero no se debe eludir su existencia, lo que exige buscar una explicación. Teóricamente es posible relacionar estos altares rupestres en lugares altos y destacados con creencias en una Diosa Madre, que, desde Anatolia, pudo llegar hasta tierras atlánticas con el proceso de neolitización, que en el Occidente del Mediterráneo se asocia a las cerámicas impresas y al neolítico megalítico de las áreas atlánticas. Sin embargo, estas creencias y sus ritos no han dejado huellas claras de su paso por las tierras y culturas intermedias, lo que plantea una dificultad, como también lo es el que los testimonios conocidos se fechan a partir del Calcolítico, tanto en Tracia, como, muy probablemente, en la Península Ibérica.

Si se acepta esta hipótesis, que parece la más verosímil, también debe explicarse la relación del culto documentado en las tierras occidentales y atlánticas a una Diosa Madre, de carácter solar y de la vida y la fecundidad, con un antiguo substrato religioso indoeuropeo que debió llegar al Occidente con los indoeuropeos "protoceltas" de la Cultura Campaniforme, según evidencia la genética. Este nuevo estrato religioso parece ir asociado a un creciente predominio del culto solar, que probablemente se relaciona con los altares de sacrificios y que se manifiesta en el creciente predominio del culto al paredro de la diosa. Estos cambios reflejarían la llegada del Campaniforme, genéticamente asociado al haplogrupo R1b, procedente de la Europa Centro-Occidental, no de los Balcanes, donde el haplogrupo predominante es el R1a, distinto, por tanto, del R1b que caracteriza a las poblaciones "protoceltas" del Occidente. A partir del 2500 a.C. gentes originarias de la estepa ucraniana se expanden hasta el Atlántico con el haplogrupo R1b y sustituyen el 40% de los linajes característicos del Calcolítico (I2, G2 y H) y casi el 100% de los cromosomas-Y (masculinos)[403]. Los elementos lingüísticos asociados a estos "protoceltas" se debieron desprender del tronco común indoeuropeo en fechas muy antiguas, antes de fines del IV milenio o muy inicios del III milenio a.C., lo que plantea dificultades espaciales y cronológicas, pero una fecha posterior no permite explicar las analogías de los monumentos de Tracia con los de la Península Ibérica, donde sus inicios se remontan al Calcolítico, dentro del III milenio a.C., al margen de su evolución posterior, en la que aparecen altares con entalladuras y con escalones, que son innovaciones surgidas, respectivamente, a inicios de la Edad del Bronce y en un momento avanzado de la Edad del Hierro en el que no se deben excluir modelos mediterráneos.

Por todo lo dicho, los paralelos analizados reflejan contactos, aún imprecisos, pero que no son casuales, que indicarían un fondo mítico y ritual común originario de creencias neolíticas en la Diosa Madre, muy probablemente llegadas hasta el Occidente Atlántico. Sobre este substrato religioso se sobrepuso otro de raíces indoeuropeas muy antiguas, en contextos ambientales semejantes como son los sugerentes e inspiradores conjuntos de grandes peñas graníticas y similares, que han podido dar lugar a fenómenos de convergencia en hierofanías inspiradas en profundas creencias míticas comunes, creencias que, en todo caso, conformaron en Occidente, como ocurría en Oriente, el verdadero substrato de las creencias populares. Es un campo de estudios muy atractivo, en el que hay que seguir avanzando.

—

Otro problema no menos complejo es la cronología de estos altares rupestres, a la que ya se ha hecho algunas referencias. La inmensa mayoría de estos monumentos carece de un contexto arqueológico directamente relacionado que permita datarlos, por lo que siempre plantea

403 Olalde *et al.* 2018

problemas su datación. Desde tiempos de los anticuarios, de manera genérica e imprecisa, estos altares se solían considerar de origen prehistórico, concretamente "celtas", pero sin datos objetivos que demostraran su cronología, sus raíces prehistóricas y su origen ancestral. En estos últimos veinte años se ha logrado demostrar que las "peñas sacras" son monumentos prehistóricos, pero es más difícil precisar su cronología. El año 2000 el altar de Lácara se relacionó con el dolmen de corredor calcolítico situado en sus proximidades, con el que parece estar alineado, lo que suponía la "utilización tradicional ancestral de dicho espacio, probablemente en el marco de antepasados mitificados que se considerarían allí enterrados", lo que, en consecuencia, "permitía atribuir una cronología *post quem* al mundo megalítico para los monumentos 'tipo Lácara', que corresponderían ya a la Edad del Bronce". Esta alta cronología quedaba confirmada al ser estos altares "anteriores a la utilización del hierro, cuyo uso ya permitiría tallar auténticos escalones de acceso, como ocurre en otros monumentos, seguramente de origen y función semejantes, pero con los escalones más desarrollados, como es el caso de Ulaca" [404]. De este modo, los altares rupestres pasaron a tener por primera vez una seriación con cronología arqueológica.

Este esquema lo confirmó en Ávila J. Francisco Fabián[405] y también a las mismas conclusiones llegó María João Correia Santos[406], al fechar las peñas en relación con los yacimientos más próximos, aunque sin gran precisión. Su tipo A.1.1 o "tipo Lácara" lo relaciona con yacimientos del Bronce Pleno y, sobre todo, del Bronce Final a la Edad del Hierro I, mientras que el "tipo Ulaca", su tipo A.1.2, lo dató desde el Bronce Final, lo que no parece posible por motivos tecnológicos, hasta la II Edad del Hierro, aunque su uso llegaría a época romana y tardorromana[407], lo mismo que su tipo A.2, fechado también en la Edad del Hierro II hasta Época Romana, en la que fecha su tipo A.3[408]. Una cronología semejante propuso dicha autora para su tipo B1, los altares rupestres sin alteraciones antrópicas, que data desde el Bronce Final y la I Edad del Hierro hasta Época Romana[409].

No es el lugar para examinar con detalle la cronología de estos altares rupestres, pero cada vez se conocen más altares situados en el centro de castros y *oppida,* un hecho de evidente interés. Así ocurre en el castro de Capote en Badajoz, donde parece tener relación con un altar ctónico de comensalidad[410], en los castros de Ulaca[411] y quizás en el de Las Cogotas[412] en Ávila, en el castro de Chao Samartín en Asturias[413], en castros de Burgos[414] y en otros lugares de la *Hispania Celtica*[415]. Esta ubicación en el interior de los castros indica que serían su centro ideológico, de carácter onfálico, por lo que en muchos casos este altar, símbolo del *Numen loci,* pudo ser el origen del poblado, como parece haber ocurrido en Bibracte[416] y quizás en Ulaca y en Tiermes[417], pues la peña sacra del altar sería el *sema* o materialización visible del *Numen loci* y, en

404 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 436-437.
405 Fabián 2010.
406 Correia Santos 2015, 1009 s.
407 Correia Santos 2015, 1012.
408 Correia Santos 2015, 1099.
409 Correia Santos 2015, 1115 s.
410 Almagro-Gorbea y Berrocal 1997.
411 Correia Santos 2015, 65.
412 Correia Santos 2015, 417; Serna, 2009, 43 s.
413 Vila Valdés 2003, fig. 3
414 Almagro-Gorbea, Ruiz Vélez y Palacios 2018, e.p.
415 Correia Santos 2015, con otros ejemplos.
416 Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich 1991, 218.
417 Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 148.

consecuencia, era un lugar de alto simbolismo religioso como centro ideológico del territorio y de su población. Este *Numen loci*, inicialmente concebido como una fuerza no antropomorfa, en la evolución ideológica del mundo mítico celta acabó convertido en la figura del 'Héroe Fundador', el dios *Teutates,* epíteto que significa "Padre del Pueblo", figura que se romanizó como *Genius* de la población[418].

Esta evolución cronológica teórica la confirman algunos testimonios arqueológicos. La *Pedra dels Sacrificis* de Savassona, en Vich, Barcelona, tiene en su base un yacimiento ocupado desde el Neolítico Final/Calcolítico hasta la Edad del Hierro en el que apareció un enterramiento datado por C-14 *c.* 2.350 a.C.[419] También Peña Tú, en Vidiago, Asturias[420], que parece haber sido un altar, pues ofrece cubetas y canalillos de desagüe en su cumbre, sería de fecha pre-campaniforme, ya que probablemente se asocia a la necrópolis tumular megalítica de la Sierra Plana de la Borbolla, datada en el Neolítico Final y el Calcolítico, y además tiene grabada una estela y un puñal campaniformes[421], lo que asegura su uso en ese periodo. Una cronología desde el Calcolítico a la Edad del Bronce indica en Galicia la asociación de algunos altares a peñas con petroglifos[422], como la *Laxe das Rodas*, en Muros, La Coruña[423]. Igualmente, en Extremadura, como en otros lugares, las peñas sacras se asocian a covachas o *palambrios* con pinturas, grabados y cubetas del Calcolítico y de la Edad del Bronce[424]. De origen calcolítico, más que de la Edad del Bronce, son las cubetas y canalillos del santuario de Peñalba de Villastar, en Teruel[425], mientras que el *Canto Mortero*, en Bonilla de la Sierra, Ávila, se fecha por su contexto en época campaniforme y en la Edad del Bronce[426]. Aún anterior pudieran ser los yacimientos citados de Chao Samartín y Peña Tú, en Asturias, en los que, como en la *Peña Gorda*, en Salamanca[427], el *Penedo Gordo* o *Penedo da Moura*[428], en Vilardevós, Orense, y la *Pedra dels Sacrificis* de Savassona, han aparecido materiales neolíticos, cronología que sería acorde con las ancestrales creencias animistas de estas peñas sacras y con la llegada de estas creencias y ritos antes del Calcolítico (*vid. infra*).

A partir de esta amplia cronología, cabe suponer que los altares rupestres reflejarían ritos sacrificiales ya llegados, probablemente, con los indoeuropeos, por lo que podrían datarse en el III milenio a.C. a partir del Campaniforme, como indica el altar de Lácara y los altares de este tipo con entalladuras para el acceso, mientras que los altares de tipo Ulaca, con escalones tallados con instrumento de hierro, ya se deben fechar hacia finales del I milenio a.C. Sin embargo, como parece ocurrir en Ulaca, es muy probable que los escalones representen una fase evolucionada, pues la fecha de inicio del altar podría ser muy anterior y, además, esta cronología de la Edad del Hierro puede corresponder sólo a la fase de uso en época prerromana, pues estos monumentos, como suele ocurrir, han podido perdurar durante siglos y milenios, como confirma su cristianización.

418 Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 161 s., 120 s.
419 Muñoz 1971.
420 Hernández Pacheco *et al.* 1914; Arias 1990, 42 s.; Blas Cortina 2010.
421 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 432.
422 Monteagudo 1996; García Quintela y Santos Estévez 2000; Vázquez Martínez *et al.* 2018, 70-73.
423 Alonso Romero 1981.
424 Correia Santos 2010; *id.* 2014; Esteban, Ramos y San Macario 2011; *id.* 2014 y observación personal.
425 Alfayé 2009, 116.
426 Fabián 2010, 232.
427 Se han encontrado hachas de piedra, buriles, piedras de moler y puntas de flecha que podrían ser del Neolítico (4.000 AC) o Calcolítico, además de materiales de la Edad del Bronce y del Hierro (https://www.panibericana.com/2017/07/04/pena-gorda-rutas-salamanca/; consultado 2019.11.6).
428 Según B. Comendador, https://www.farodevigo.es/portada-ourense/2019/03/30/descubren-indicios-ocupacion-prehistorica/2078472.html; consultado 2019.11.6.

La tradición ritual de estos altares rupestres prosiguió sin duda hasta época romana avanzada, como testimonia, entre otros ejemplos, en el siglo III d.C. el santuario de Panóias, en Vila Real, Portugal, y debió proseguir hasta la Edad Media, más o menos adaptados a la cristianización, como testimonia en el siglo VI d.C. Martín de Braga[429]. La cristianización debió suponer en muchos casos la destrucción de estos monumentos, proceso que pudiera explicar la rotura, sin duda intencionada, de los altares de Cantamento de la Pepina en Fregenal de la Sierra y de Valcorchero en Plasencia, fenómeno que debió ser bastante general, como evidencian las repetidas condenas del culto a las piedras en los concilios visigodos y posteriormente en las ordenanzas municipales[430].

En otros casos se procedió a su cristianización, generalmente grabando una cruz en la peña para cristianizarla y alejar de ella mágicamente al *numen,* identificado con el "demonio", mientras que en otros casos se procedía a poner una cruz en su cumbre igualmente como signo de cristianización. Sin embargo, llama la atención que no se conoce ningún altar que haya recibido el nombre de la Virgen o de algún santo, como ocurre con algunas peñas numínicas que recibieron en este proceso de cristianización denominaciones como Senhor da Pedra, Senhora da Pegada, Virgen de la Peña, etc., al recibir un culto que en muchos casos perdura en la actualidad[431].

La misma continuidad funcional y mítica en el proceso de cristianización testimonia la llamativa alineación del altar celta, la capilla mozárabe y la iglesia barroca de San Miguel de Celanova, en Orense[432], asociación que se repite en otros casos, como en San Alberto de Ribeira, La Coruña[433], donde junto a la peña sacra se levantó una iglesia románica en el siglo XII en la que hoy prosigue un ancestral rito propiciatorio, prueba de que en las zonas rurales, siempre conservadoras de sus tradiciones, estos monumentos han mantenido su función ritual casi hasta la actualidad. La continuidad de estos ritos se vería facilitada en las áreas no urbanas menos cristianizadas, como las tierras serranas de Burgos, donde parecen haberse mantenido hasta la Reconquista, hacia el siglo IX o X, y en el País Vasco perduró hasta la Baja Edad Media, como evidencia la sorprendente tradición, ya citada, de la peña sacra de Busturia, en Vizcaya, en la que todavía a inicios del siglo XIV la familia de los López de Haro sacrificaba vacas a su diosa protectora, costumbre que se mantuvo hasta la muerte de Juan el Tuerto en 1326, según refiere pocos años después el Conde de Barcelos[434]. Es un dato que puede parecer sorprendente, pero que es muy ilustrativo para comprender el profundo arraigo de estas creencias, que explican su larga perduración.

429 Barlow, ed., 1950; Chaves 1957; Pinheiro Maciel 1980, 553.
430 Almagro-Gorbea 2015, 19.
431 Véase ejemplos ilustrativos en el capítulo dedicado a las peñas-*numen*.
432 Pena 2004, 123; García Quintela y Seoane Veiga 2011, 251 s.; Almagro-Gorbea, fig. 5.
433 Almagro-Gorbea 2015, fig. 8.
434 Almagro-Gorbea 2018, 184 s.



Fig. 40. La *Porra del Burro*, Valencia de Alcántara, Cáceres.

Peñas propiciatorias y de adivinación

Entre las peñas sacras más características de la *Hispania* prerromana hay que incluir las que tenían la función de propiciar o adivinar un hecho futuro, cuyo rito consistía en arrojar una piedra o guijarro a su cumbre, en la que debe permanecer sin caer para que tenga efectividad, por lo que en la parte superior de estas peñas se amontonan cientos de guijarros, lo que permite identificarlas con facilidad.

Estas peñas sacras son de las más interesantes de la Península Ibérica. Aunque se conocen desde el siglo XIX, el interés hacia ellas se acrecentó a partir del descubrimiento y estudio del *Canto de los Responsos,* localizada en las proximidades del castro de Ulaca, en Solosancho, Ávila, durante un paseo del gran celtista francés, Venceslas Kruta y Martín Almagro-Gorbea[435]. La notable acumulación de piedras sobre esta peña situada junto al camino llamó la atención de ambos arqueólogos y, al preguntar por este hecho a las gentes del vecino pueblo de Villaviciosa explicaron el rito que todavía se conservaba a inicios de este siglo XXI entre las personas de más de 80 años. Los resultados de ese estudio animaron a hacer el inventario de las peñas propiciatorias conservadas en las áreas graníticas de España y de Portugal, del que se obtuvieron interesantes conclusiones[436].

Su estudio demostró la existencia de ritos propiciatorios y de adivinación de origen prehistórico y ratificó que esas peñas eran verdaderos monumentos arqueológicos, al margen del interés que ofrecía esa curiosa tradición popular. Dicho estudio abría nuevas perspectivas en campos apenas explorados en la Prehistoria y también de la Historia de las Religiones, pues el contacto del hombre con el Más Allá y la adivinación para conocer el futuro dependen de la concepción cosmológica que tenga una sociedad, por lo que informan también sobre su sistema social y político y sobre sus ideas religiosas[437].

Las peñas de adivinación atrajeron la atención desde el siglo XIX, aunque nadie les dedicó un estudio monográfico para recoger sus ritos, leyendas y mitos cuando todavía se conservaban, pero después fueron prácticamente olvidadas hasta el reciente descubrimiento del *Canto de los Responsos*. En 1882 José Leite de Vasconcelos en sus *Tradições populares de Portugal* dedicó un capítulo a As *pedras*[438], en el que señala que "*No nosso país ha outras pedras, mesmo sem talvez terem sido monumentos prehistóricos, que dão também oráculos: são os Penedos dos Casamentos e o Penedo dos Cornudos*"[439], de los que recogía algunos paralelos extrapeninsulares[440]. Por esos años, Francisco Martins Sarmento[441] describía cómo se practicaba el rito adivinatorio y observó que "*entre os penedos anathematisados pelos Concilios a par das fontes e outeiros, entrassem os d'esta espécie. A verdade, porém, é que elles ainda hoje*

435 Almagro-Gorbea 2006.
436 Almagro-Gorbea 2015; *id.* 2019.
437 Belayche y Rüpke 2007, 139-147.
438 Vasconcelos 1882, 89 s.
439 Vasconcelos 1882, § 200.
440 Reinach 1893, 203 y 342.
441 Sarmento 1884, 183.

são consultados em muitas partes", lo que evidencia que estaban en plena vigencia. También Teófilo Braga[442] las recoge, pero posteriormente sólo L. Chaves a inicios del siglo XX[443], X. Taboada a mediados de siglo[444] y después Luis Monteagudo[445] y algún otro estudioso[446], como Santos Otero[447] y M. J. Correia Santos[448], han tocado el tema en breves referencias hasta nuestros estudios recientes[449], que han permitido ofrecer un primer *corpus* de estos monumentos y analizar su tipología, dispersión y paralelos, estudio que demostró su origen prehistórico[450].

—

Las peñas propiciatorias y de adivinación son características de las áreas graníticas de la antigua *Hispania* y corresponden a un substrato "lusitano" originario del Campaniforme que se desarrolló a lo largo de la Edad del Bronce y se mantuvo entre los pueblos prerromanos galaico-lusitanos y vetones, substrato relacionado con las áreas atlánticas[451], donde este rito tiene precisos paralelos en Bretaña e Irlanda, y donde, como en España, ha perdurado cristianizado casi hasta nuestros días.

Estas interesantes peñas sacras son relativamente raras, pues su número no alcanza el centenar en toda la Península Ibérica. En Extremadura, por ahora sólo se han identificado 5, si bien deben existir otros casos aún desconocidos. Por territorios, destacan las 39 identificadas en la parte septentrional de Portugal, concentradas en las abruptas sierras graníticas situadas en las cuencas del Miño y del Duero, a las que se pueden sumar otras 13 en Galicia y 16 en Ávila. En las áreas del antiguo Reino de León se conocen 6, sólo 1 ejemplar en la zona cantábrica y otras 2 en los Montes de Toledo. En la España calcárea aún escasean más, si bien se han localizado 4 en las áreas pirenaicas de Huesca, donde alguna es popular, como la *Peña de los Deseos* de Fraella, otras 4 hay en Zaragoza y Teruel, aunque alguna sea dudosa, y 1 en Mallorca.

Las escasas peñas propiciatorias de Extremadura todas están en la provincia de Cáceres (fig. 46). Quizás la más conocida, al menos localmente, sea *La Porra del Burro* de Valencia de Alcántara, Cáceres (fig. 40)[452]. Esta peña está situada en una dehesa, propiedad de José Manuel Márquez Gavanches, vecino de Valencia de Alcántara, a unos 7 km al noroeste de la población y a 1 km al este del río Sever, que constituye la frontera con Portugal, en la comarca de Sierra de San Pedro-Los Baldíos, zona en la que existen numerosos dólmenes, como el del Caballo, situado no lejos de la "Porra del Burro"[453]. La *Porra del Burro* es una peña de granito de unos 4 m altura con marcada forma de hongo o de "porra de burro", según el ángulo desde el que se la observe, cuya plataforma superior, ligeramente convexa, mide unos 4 m de norte a sur por 3 m de este a oeste, mientras que la sección de la base oscila entre 1,5 y 1 m. Según las noticias oídas por José Manuel

442 Braga 1991, 50.
443 Chaves 1917; *id.* 1957 266.
444 Taboada 1965; Taboada 1982, 164.
445 Monteagudo 2003.
446 Castro 2001, 187.
447 Santos Otero, s.a.
448 Santos 2013.
449 Almagro-Gorbea 2006; *id.* 2015; Almagro-Gorbea y Torres 2015.
450 Almagro-Gorbea 2015; *id.* 2019.
451 Almagro-Gorbea 2016; *id.* 2020a; Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2020, e.p.
452 Muñoz Carballo, 1983: 41-42; Almagro-Gorbea 2016, 342 s., fig. 12; http://ciudad-dormida.blogspot.com.es/2010/01/extremadura-megalitica-i-dolmenes-de.html (consultada 2015.1.7); http://iberiamagica.blogspot.com.es/2011/10/
porra-del-burro-valencia-de-alcantara.html (consultada 2015.1.7)
453 Muñoz Carballo 1983, 41-42.



Fig. 41. *Peña del Bolsicu,* Garrovillas, Cáceres.



Fig. 42. El *Cancho Gordo,* en Belén, Trujillo, Cáceres.

Gavanches de su madre, de su tía y de una abuela suya nacida hacia 1910[454], en la Porra del Burro se tiraban piedras para saber qué iba a ocurrir, lo que explica que en la plataforma superior se conserven algunas piedras de 5 a 10 cm de diámetro, mientras que otro conjunto más numeroso aparece caído en su base. Existe una tradición local de que las muchachas jóvenes el Lunes de Pascua lanzaban piedras sobre este berrocal granítico para saber los años que les quedaban para casarse, fecha que coincide con la celebración del mismo el rito en São Pedro do Corval, en el Alentejo, coincidencia que parece indicar que formaría parte de los ritos de noviazgo del equinoccio de primavera. Para realizar el rito había que tirar piedras hasta que una de ellas quedara en lo alto de la *Porra del Burro* y el número de piedras lanzadas indicaba los años que le quedaban hasta la boda. Esta tradición la confirmó Antonio Higuero, según el cual también los hombres tiraban piedras a la cumbre para conocer el desarrollo de una enfermedad o la suerte que podían tener en el futuro, como saber si les iba a tocar la lotería.

No menos interesante es la *Peña del Bolsicu*, de Garrovillas (fig. 41)[455]. Esta peña también tiene forma de seta, de unos 4,5 m de altura y 4 m de diámetro de este a oeste por escasos 1,5 m de norte a sur. Está situada a unos 1500 m al oeste de Garrovillas, junto al lado norte del llamado Camino de Rehana, que sale de la Ermita del Cristo en dirección a Mata de Alcántara y que pasa por las ruinas del Convento de San Francisco o de San Antonio de Padua, por lo que queda al norte de la carretera CC-113. La peña actualmente está en un lugar solitario, en una zona de fincas junto al camino, donde este ya desciende hacia Mata de Alcántara.

Esta peña es conocida localmente como *Peña del Bolsicu* o "Peña del Bolsillo", pues según la opinión popular tiene forma de bolsillo y también cuenta la leyenda que un judío había escondido dentro de ella monedas de oro, que sólo pueden lograrse si se sube gateando, pues en otro caso desaparecen en su interior[456]. El rito vinculado a esta peña parece que era propiciatorio, ya que, según la tradición local, si se arrojaba una piedra y esta quedaba encima sin caer al suelo,

454 Referencia proporcionada con toda amabilidad el 8.3.2015.

455 Agradecemos a Luis Gutiérrez la noticia de esta peña y a Julián Barriga y Ana María Martín Bravo su ayuda para estudiarla, todos ellos de Garrovillas, y a Pedro Durán, vecino del lugar de 85 años, las informaciones proporcionadas (22.3.2016).

456 Almagro-Gorbea *et al.* 2017, 95 s.

daba buena suerte al que la había arrojado. Sin embargo, en la actualidad ya prácticamente se ha perdido, aunque en su parte superior todavía se podían observar hasta hace pocos años algunas piedras o guijarros arrojados a su cumbre. Todavía hace unos años recordaba Pedro Durán, vecino de Garrovillas de 85 años de edad, que los chicos venían a la "Peña del Bolsillu" a tirar una piedra, pero no recordaba más detalles ni para qué lo hacían. Además, recientemente su base ha sido erosionada al arreglar el camino y han desaparecido las piedras acumuladas que habían sido arrojadas a su cumbre al colocar una veleta en lo alto del monumento, lo que indica la falta de cuidado y el peligro que corre esta interesante peña sacra.

Restos de este rito también conservaba el *Cancho Gordo* (fig. 42), en la zona de los "Canchalejos" del barrio de Belén, a unos 4 km de Trujillo. Es un afloramiento granítico con formas redondeadas, que se yergue con paredes casi verticales, situado en el centro de un anillo de rocas de menor altura a unos 10 m de un abrigo con pinturas esquemáticas. Su parte superior es una gran plataforma plana de unos 13 m² levemente inclinada hacia el este y uno de los lados del bolo muestra 12 pequeñas entalladuras, aunque no pudieron servir como escalones dado la pendiente de sus paredes. Hasta mediados del siglo XX, los quintos o mozos que iban al servicio militar ponían en una piedra del río el nombre de la chica a la que querían y la arrojaban a lo alto del gran bolo; si la piedra quedaba arriba, se consideraba que conseguirían casarse, si se caía, indicaba lo contrario. Otra posible peña propiciatoria es el *Cancho Pinocho* (fig. 43), situado en Huertas de Ánimas, al norte de Trujillo, desde el que se ve esta ciudad y la Sierra de Santa Cruz. Es una gran peña de granito fungiforme, pero con forma de cabeza humana, pues en un lado tiene una prolongación horizontal que recuerda la nariz de Pinocho (fig. 94). A esta peña iban las parejas de novios a jurarse amor eterno y se cuenta que, en caso de que no



Fig. 43. *Cancho Pinocho*, Huerta Ánimas, Cáceres, con Trujillo y la Sierra de Santa Cruz en el horizonte.





Fig. 44A, *Cancho Castillo* o *Cancho de Valdecastillo*, Peraleda de San Román, Cáceres.
Fig. 44B, Berrocal con petroglifos bajo el *Cancho Castillo* (Foto: Santiago Ramos).

dijeran la verdad, crecía la "nariz" de la peña, lo que la relaciona con las rocas que crecen, bien conocidas en el mundo bretón[457].

Más dudas ofrece el *Cancho de Valdecastillo*[458], situado en Peraleda de San Román, en la extensa zona de berrocal en parte cubierta por el embalse de Valdecañas, al oeste de Puente del Arzobispo, casi en el límite con Toledo (fig. 44A). Está en la dehesa boyal de Peraleda, a unos 5 km por el camino que sale hacia el noreste desde las cruces del Calvario en dirección al Tajo hacia la Laguna Vieja, que queda en sus proximidades. Es una enorme peña de granito, de cerca de 15 m de altura y unos 25 m de diámetro máximo, en forma de proa de barco, cuya superficie superior, ligeramente abombada, parece tener una cavidad circular de unos 50 cm de diámetro. Aunque conserva algunas piedras en su cumbre, no es seguro que hayan sido arrojadas con este rito, pues los mayores de 70 años decían que las tiraban para demostrar la fuerza, lo que niegan los informantes de menos de 50 años. La parte inferior del Cancho forma un espacioso palambrio o abrigo, capaz de albergar a decenas de personas y queda próximo a otros palambrios similares, por lo que se ha supuesto que pudo ser un santuario rupestre, ya que a su entrada hay un berrocal de algo más de 1 m de largo con cazoletas y grabados, bastante erosionados, con antropomorfos, zoomorfos y soliformes que confirma la sacralidad del lugar (fig. 44B) y también han aparecido restos de cerámica prehistórica, quizás del Neolítico y Calcolítico, y una inscripción latina[459].

Así mismo, en Santiago del Campo, cerca de "El Castillejo", un castro de la II Edad del Hierro a orillas del río Almonte con casas rectangulares dentro de una extensa muralla[460], hay una peña sobre la que hemos recogido la curiosa noticia de que los lugareños tiran piedras tanto a la cúspide como a una cueva que hay bajo el peñasco, lo que hace suponer que se trata de una evidencia más de estos rituales propiciatorios que perduraban en esta localidad hasta hace pocas fechas.

Finalmente, también parece documentar este rito una tradición conservada en la "Ermita Vieja" de Madroñera, al sureste de Trujillo. Esta ermita está dedicada a la patrona del pueblo, que

457 Sébillot, 1904, 301 s.
458 Correia dos Santos 2015, II, 35-37; https://www.geoparquevilluercas.es/berrocal-y-cancho-valdecastilloperaleda-de-san-roman/; consultado 2020.3.25.
459 González Cordero 2008.
460 Esteban Ortega y Salas 1988.



Fig. 45. Peña sacra junto a la *Ermita Vieja* de Madroñera, al este de Trujillo.

es la Virgen de Soterraña, que significa "la que está debajo del suelo, subterránea" cuya fiesta se celebra la primera semana de agosto. Existe una leyenda popular que cuenta cómo la Virgen se apareció en el siglo XVI a un pastor sobre una roca situada frente a la ermita y en la que hay una gran oquedad (fig. 45), ofreciéndole refugio en una cueva próxima[461]. En el lugar se conserva la tradición de coger y llevarse un trocito de pizarra de la cueva para tirarlo al tejado como protección contra las tormentas. Esta curiosa tradición de tirar piedras al tejado recuerda una costumbre existente hasta hace algunos años en Pipaona, Rioja, donde las mujeres, mientras se entonaba el "Gloria in excelsis Deo", solían recoger piedrecitas que después, colocadas en el tejado, protegían a la familia e impedían el paso al espíritu del mal[462], rito que también se practicaba en el País Vasco[463]. Una tradición parecida todavía se practica en la Ermita de San Cibrán de Tomeza, en Pontevedra, aunque está a punto de perderse. El día de la romería, que se celebra el Lunes de Pascua, los asistentes dan nueve vueltas a la ermita en sentido contrario a las agujas del reloj y en cada vuelta, al pasar por la fachada sur, tiran de espaldas una piedra al tejado para curar y evitar el mal de ojo o *meigallo,* pues San Cibrán era considerado el santo patrono de los brujos buenos, pero al mismo tiempo, también se puede pedir un deseo, como es lo propio en estos ritos propiciatorios[464]. Sin embargo, el rito de Madroñera pudiera reflejar el traslado al tejado de una tradición anterior, que sería el rito originario, consistente en tirar la piedra sobre la "peña sacra" o, más probablemente en la oquedad de la roca, como se hace en otros lugares donde se practica este rito, como en Abelón de Sayago en Zamora, en Numão, Arga de São João y Aver-o-Mar en Portugal o en la *Peña de los Deseos* del Tozal de las Forcas en Fraella[465], Huesca. Es de suponer que en esa oquedad sería donde apareció la Virgen, aparición que pudiera ser la cristianización del rito preexistente.

—

Las peñas propiciatorias y de adivinación no ofrecen características especiales, aunque algunas aparecen cristianizadas con una cruz. Sin embargo, casi el centenar de los monumentos conocidos han perdido en su mayoría el rito e incluso algunos han sido destruidos en fechas recientes. Lo mismo ha ocurrido en Extremadura, donde apenas sobrevive el rito en la *Porra del Burro*, y hay recuerdos del mismo en *El Bolsicu*, pero ya nadie recuerda a alguien que lo haya practicado y se han perdido los detalles y mitos explicativos, mientras que en los restantes casos el recuerdo es

461 Rol Jiménez 2006.
462 Sainz Ripa 1965, 399; Valdivieso 1991, 95.
463 Barandiarán 1997, 309.
464 https://www.galiciamaxica.eu/galicia/pontevedra/comarca-de-pontevedra/pontevedra-c/san-cibran-de-tomeza/; consultado 2020.3.20; Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2020.
465 Información amablemente proporcionada por Eugenio Monesma a través de Ángel Gari.

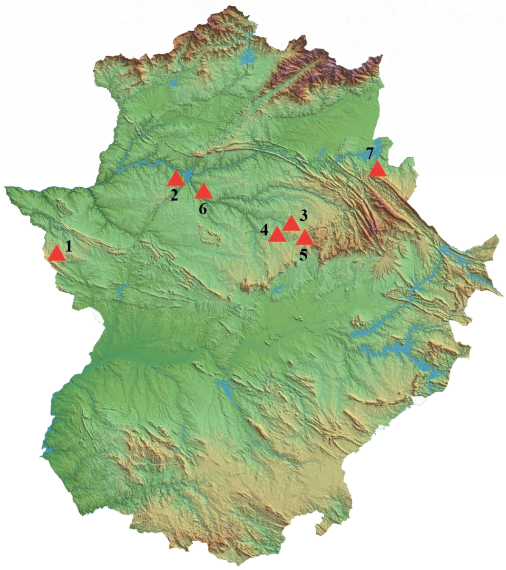


Fig. 46. Dispersión de las peñas sacras de función propiciatoria en Extremadura (Para las referencias, véase *Lista de Peñas Sacras*).

ya incierto (fig. 46). El rito que caracteriza a estas peñas propiciatorias y de adivinación es muy específico y, aunque ofrece variantes locales y a lo largo del tiempo, que no se reflejan en las escasas peñas de este tipo conservadas en Extremadura, sus coincidencias revelan el mismo ritual de origen ancestral. El elemento esencial del rito es la propia "peña sacra", que representa el *sema* o símbolo visible del *Numen loci,* concebida como un *omphalos* o punto de comunicación con el Más Allá, como todas las peñas sacras, lo que revela cierto carácter funerario, ya que se relaciona con creencias en el Otro Mundo de origen celta, hecho importante para interpretar este rito. El tamaño de estas peñas sacras oscila entre los 2 y los 6 m, pero pueden ser aún más altas y la cumbre suele estar más o menos inclinada, lo que dificulta que permanezca en ella la piedra arrojada, dificultad acrecentada cuando hay que arrojar la piedra de espaldas o incluso con el pie, como en algunos lugares de Portugal[466]. Las peñas suelen estar en un lugar visible, pero algo apartado, junto a un camino muchas veces relacionado con un santuario, pues generalmente el rito se realizaba en la romería anual o en zonas de tránsito peligroso. En algunos casos, como la *Peña de la Fortuna* en Trascastro de Luna, León, o el *Canto de los Responsos* de Ulaca y la *Peña de los Deseos* de Hurtumpascual, en Ávila, hay una fuente o un curso de agua en su proximidad que reforzaría su simbolismo de paso al Más Allá[467].

El segundo elemento del rito consistía en el acto de arrojar una o varias piedras, normalmente tres, a la cumbre o al "nicho" que ofrece la peña, donde debían permanecer la piedra o piedras arrojadas para que el rito tuviera efectividad, aunque no hay norma fija sobre el número de piedras, la posición de la persona que la tira, la mano a emplear o la fecha para realizar el rito. Una buena descripción del rito la ofrece Teófilo Braga en 1885 a propósito del *Penedo do Casamento* de Póvoa de Lanhoso[468]: "vuelto de espaldas, se le tiran piedras; se tiran tantas como sea necesario hasta acertar y ese número son los años que quedan para la boda", definición parecida a las que ofrecen Leite de Vasconcelos"[469] y Martins Sarmento[470]. Este rito es básicamente el mismo que conserva la *Porra del Burro* de Valencia de Alcántara, donde había que tirar piedras hasta que una de ellas quedara en lo alto y el número de piedras lanzadas indicaba los años que había que esperar hasta la boda. Sin embargo, en el dolmen irlandés de Proleek el rito es algo distinto, pues consiste en tirar tres guijarros a su cumbre, que, si permanecen sobre la piedra, hay boda ese mismo año[471].

El rito no se efectúa en una fecha determinada, aunque en Valencia de Alcántara y São Pedro do Corval coinciden en el Lunes de Pascua, justo después de la luna llena de primavera. Sin

466 Almagro-Gorbea 2015, 353.
467 Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich 1991, 219 s.
468 Braga 1885, 49: *se vira as costas tirando-lhe pedras; cuantas se atiran até acertar, otros tantos são os anos a que dista o casamento.*
469 Vasconcelos 1882, 90.
470 Sarmento 1884.
471 Wood-Martin 1902, 29.

embargo, en muchas ocasiones se efectúa en la tradicional romería anual del calendario ritual agrícola, originario del mundo celta[472], que debe considerarse la continuidad cristianizada de la *oenach* o asamblea popular celta[473]. Esta asamblea se celebraba en un *nemeton* o *nemus*[474], que en ocasiones se ha transformado en un santuario cristianizado, que suele conservar ritos celtas ancestrales, como la *circumambulatio*[475] en São João d'Arga, donde se dan 3 vueltas a la capilla, o la de San Cibrán de Tomeza, donde se dan 9 vueltas. Esta tradición de romerías o ferias populares tenía gran importancia en la sociedad, pues servía para congregar a las gentes del territorio y de áreas próximas en reuniones populares multitudinarias, de carácter civil y religioso al mismo tiempo[476], como en tantas romerías extremeñas. En estas ocasiones era costumbre pasar la noche en el santuario, lo que favorecían el contacto entre chicos y chicas y los acuerdos matrimoniales, hecho de gran importancia para superar la endogamia en un hábitat disperso asentado en pequeñas aldeas. En este ambiente, en el camino de vuelta hacia sus casas, se realizaba el rito en una determinada peña situada junto al camino, para que el *numen*, deidad o santo revelara si tenía futuro o no la relación con la persona que se había conocido.

Por su función, se deben diferencias las peñas de rito propiciatorio y las de rito de adivinación (fig. 47). Las *Peñas propiciatorias* buscan obtener un deseo o propiciar la acción favorable de las ánimas o espíritus que vagan por el lugar, es decir, del *Numen loci* del territorio. En la Península Ibérica se conocen poco más de una veintena con algunas variantes, como las *Peñas de los Deseos* de Fraella[477], en Huesca, o la *"Peña de la Fortuna"* de Trascastro de Luna, en las que el deseo solicitado solía ser realizar un buen viaje. Además, existen otras peñas propiciatorias del tiempo, de las que se conservan algunas en Galicia, como la *Pedra Mazafacha* del Monte Xalo, en Culleredo, La Coruña, y también tenía esta función la *Rocha dos Namorados* de São Pedro do Corval, en Reguengos de Monsaraz, en el Alentejo a la altura de la localidad pacense de Villanueva del Fresno. Sin embargo, el rito también se practica para obtener protección frente a posibles peligros, especialmente los causados por las ánimas o espíritus existentes en el territorio. A esta idea responde la denominación de *Canto de los Responsos,* cuya función es propiciarse a las ánimas del lugar, mientras que las *Peñas de Perdón* y las *Peñas de Pecado* deben considerarse derivadas de las anteriores. Quizás la peña propiciatoria que mejor conserva su ritual y su simbolismo mítico es el *Canto de los Responsos* de Ulaca, en Villaviciosa, Ávila[478]. Es un gran berrocal de granito de 6 m de diámetro y 4 m de altura al que se tiraba una piedra a su cumbre al pasar por el camino a la sierra para evitar que las ánimas te puedan causar un accidente, aunque este rito también podía tener función de adivinación. Otro ejemplo es el *Canto del Perdón*, en Aldeanueva de Barbarroya, en La Jara, Toledo, donde es tradición que si arrojas una piedra y formulas un deseo, este se cumple, como ocurre en las *Peñas de los Deseos*, pero también servía para pedir perdón por los pecados, lo que la relaciona con la peña existente en La Redonda, Salamanca.

A pesar de que las peñas propiciatorias conservadas son pocas, ofrecen datos que permiten conocer el origen y las características del rito. Su dispersión se concentra en las áreas graníticas de *Hispania*, desde Galicia y Portugal a Salamanca, Ávila y Toledo, pero llegan hasta *Sa pedra d'es*

472 Torres 2011, 549 s.; Moya 2010, 433 s.
473 Torres 2011, 480 s.; Moya 2012, 203 s.
474 Marco 1993; Santos 2010.
475 Braga 1885, 50 s.; Moya 2010.
476 Van Gennep 1982, 254 s.
477 https://www.youtube.com/watch?v=oUygkQ4-wT8; consultado 5.1.2017; Almagro-Gorbea 2015, 333 y 345, fig. 20.
478 Almagro-Gorbea 2006.



Fig. 47. Relación de las peñas sacras de rito propiciatorio y de rito de adivinación.

perdons de Felanitx, que sorprende por su aparición en Mallorca[479], mientras que varias *Peñas de los Deseos* se conocen en Huesca. Las peñas que tienen una doble función, propiciatoria y de adivinación, aparecen ser las más extendidas, lo que indicaría mayor antigüedad y que este debe ser el ritual originario, mientras que el rito de adivinación pudiera ser una especialización mantenida en áreas más conservadoras del Occidente de *Hispania*, en especial para saber si un noviazgo finaliza o no en boda, como ocurre en el citado dolmen de Proleek, Co. Louth, en Irlanda, que documentan la extensión por tierras atlánticas de este rito ancestral.

Las *Peñas de adivinación* buscan conocer el futuro, especialmente de las relaciones de pareja, aunque originariamente debieron tener una función adivinatoria más amplia. En la actualidad se conocen aproximadamente unos 40 monumentos de este tipo, número que probablemente debe superar el medio centenar pues no todas se conocen, aunque originariamente serían bastante más numerosas. Sin embargo, la mayoría de ellas ha perdido el rito e incluso algunas han sido destruidas en fechas recientes o corren serio peligro, por lo que es urgente tomar medidas para conservar este importante patrimonio.

También las *peñas de adivinación* pueden clasificarse en varios grupos, todos con la misma función adivinatoria y con ritos muy parecidos que proceden del mundo prerromano, lo que confirma su interés. En primer lugar, están las *Peñas que asocian el rito de adivinación al propiciatorio,* como la *Peña de la Fortuna* de Trascastro de Luna, el *Canto de los Responsos* de Ulaca o la *Pedra dos Namorados* de Sao Pedro do Corval, que se pueden relacionar con ejemplos del mundo atlántico, como el citado dolmen de Proleek, en Irlanda. El segundo grupo es más numeroso, seguramente por ser el más popular, pues servía para conocer el futuro de un noviazgo. Son las *Peñas de matrimonio, Penedos dos casamentos* o *Pedras dos namorados*, que facilitaban encontrar pareja y permitían conocer la viabilidad de las relaciones hacia el matrimonio[480]. Estas peñas son populares en el norte de Portugal y también en la Galicia meridional, como el conocido *Penedo dos namorados* de la parroquia de San Verísimo de Arcos, en Ponteáreas, Pontevedra, o en San Alberto de Riveira, donde el rito ha pasado de la peña sacra a la ermita adjunta construida para cristianizar el lugar[481].

479 Sabrafin 1978, 67-68; fotografía en <URL: http://jocicultura.blogspot.com.es/>; consultado 10.01.2016.
480 Almagro-Gorbea 2015, 354 s.
481 Alonso Romero 2016, 106.

Este rito, bien conocido en Portugal[482], también se documenta en Francia[483], en especial en Bretaña, como el menhir denominado el *Fuseau* o *Quenuille de Sainte Barbe*, en Ploeven[484], donde, si la piedra queda en su cumbre, la chica que la ha tirado se casa antes de un año y confirma que se trata de una tradición atlántica el dolmen de Proleek, en Irlanda. El tercer grupo lo forman los llamados *Penedos dos Cornudos*. Sólo se conocen tres, cuyo ritual se emparenta con el anterior y cuya función esencial era conocer la fidelidad de la pareja, en especial de la mujer[485], función que también tiene paralelos en algunas peñas oscilantes de Bretaña que servían para esta finalidad de carácter ordálico[486]. Además, este rito de adivinación también se practica en alguna capilla, que evidencia su cristianización, como en la citada Ermita Vieja de Madroñera. El mismo fenómeno se ha observa en San Alberto de Riveira, en La Coruña, en San Cibrán de Tomeza en Pontevedra, en el *Nicho de Santo Eliseu* del Monte Santa Luzia de Viana do Castelo y en las capillas de São Miguel do Castelo de Guimarães, de la Samaritana en Póvoa de Lanhoso y de São Brás en Torre de Dona Chama, Mirandela, Bragança, todas ellas en Portugal.

Algunas peñas han conservado una doble función, que debemos suponer que sería el ritual originario, propiciatoria para obtener suerte o para propiciar algún evento, y de *adivinación*, para conocer un acontecimiento futuro con antelación, que generalmente era lograr el matrimonio, como ocurre en la *Porra del Burro* de Valencia de Alcántara, la *Penha da Sorte* de Nossa Senhora do Barrocal y la *Rocha dos namorados* de São Pedro do Corval, que servía para conocer el futuro de la pareja, pero también para propiciar la lluvia.

Este hecho se explica porque los ritos propiciatorios y de adivinación ofrecen estrecha relación (fig. 47), ya que se sustentan en las mismas concepciones religiosas y cosmológicas, en las que, en muchos casos, no se distinguiría con claridad entre pedir algo que se desea obtener en el futuro y adivinar ese futuro. Ambas actitudes se basan en los mismos principios que la oración, pues suponían ponerse en contacto con el *Numen loci* o divinidad local al arrojar una piedra a la cumbre, rito que constituye una forma muy simple de "proto-oración", de origen muy remoto, hecho que aumenta su interés. El rito permitía entrar en contacto con el *numen* para hacerle una petición y obtener una respuesta, que queda "mágicamente" contestada por la caída o no de la piedra, que era la manifestación de la respuesta divina desde el Más Allá. Al tirar la piedra se obligaba de forma "mágica" a esa fuerza sobrenatural a dar una respuesta ordálica, que era afirmativa si la piedra arrojada permanecía en la cumbre y era negativa si caía al suelo: *"Si la piedra que lanzas permanece sobre la roca se te concederá un deseo, pero si cae, no se cumplirá"*[487]. La petición quedaba "mágicamente" contestada por la caída o no de la piedra, hecho que manifestaba la respuesta divina y que equivale a una ordalía[488], pues el que la piedra permaneciera sobre su cumbre o cayera al suelo no dependía de la acción humana sino de la voluntad del *numen* o divinidad de la peña, que de ese modo comunicaba su resolución al consultante[489].

482 Almagro-Gorbea 2015, *passim*.
483 Reinach 1893, 333.
484 Guenin 1936, 344.
485 Chaves 1922, 148.
486 En Bretaña piedras oscilantes eran consultadas por los marineros al volver de un viaje para saber si una mujer había engañado a su marido (Reinach 1893, 341-342; Sébillot 1908a, 47-50) y por los novios para saber si eran correspondidos (de la Barre 1867).
487 Explicación popular del rito del Canto de los Responsos; ver Almagro-Gorbea 2006, 9.
488 Almagro-Gorbea 2015, 338.
489 Glotz 1904, 127 s.; Ehremberg 1921, 73 s.; *id.* 1927, col. 1452.

Estos ritos de propiciación y de adivinación son un medio de comunicación de los hombres con númenes y divinidades, por lo que son esenciales en la religión. Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, "adivinar" es "predecir lo futuro por medio de agüeros o sortilegios", mientras que el término "oráculo" es la "respuesta que da Dios o por sí o por sus ministros", pues su etimología indica una comunicación oral que no existe en estas peñas, ya que el desarrollo del sistema oracular supuso un avance en el proceso de "racionalización" de la adivinación[490]. La adivinación es el conocimiento del pensamiento "divino" mediante signos simbólicos perceptibles por los sentidos[491], lo que supone un conocimiento mágico y sobrenatural, frente a nuestra actual previsión racional del futuro. El hombre prerracional sólo podía tener una explicación del mundo "sobrenatural" o "mágica" de lo que no le era empíricamente conocible[492], entre otras cosas, su futuro o destino, que consideraba conocido por la divinidad. Este deseo de conocer el pensamiento divino impulsaba la práctica de estos ritos, que es universal, pues todos los seres humanos han practicado la adivinación desde los más antiguos tiempos, como señala Cicerón al inicio de su obra *De divinatione* (I,1), práctica universal constatada también en nuestros días[493].

Cada cultura tiene sus propios sistemas de propiciación y de adivinación, que pueden ser muy variados y que siempre pretenden que la divinidad exprese su voluntad de la forma más clara posible, por lo que se recurre a un lenguaje de signos convenidos, interpretados por especialistas en culturas más avanzadas. Estos ritos, de carácter mágico, pueden adoptar formas activas, como en estas peñas sacras, en las que es el hombre el que consulta a la divinidad, o pasivas, cuando es la divinidad la que envía revelaciones y oráculos. En este campo de tanto interés se enmarcan estas peñas propiciatorias y de adivinación, que permiten comprender las creencias y la concepción del mundo de tradición prerromana de nuestra cultura popular, además de informarnos sobre la sociedad y la religión de las culturas prehistóricas de la Península Ibérica[494].

—

Otro tema de no menor interés son los paralelos y pervivencias de este rito en la Europa Atlántica, lo que evidencia su relación con el mundo celta, aunque también en otras áreas de Europa hay ritos relacionados. Los paralelos más próximos del ritual de las peñas propiciatorias se encuentran en Irlanda, tanto por su forma como por su funcionalidad. Ya se ha mencionado el Dolmen de Proleek, situado en Co. Louth, cerca de la frontera con el Ulster, que ofrece cientos de piedras arrojadas a su cumbre, pues la tradición popular dice que quien tira tres guijarros consecutivos sin que ninguno caiga al suelo, se le cumple un deseo, que suele ser casarse antes de un año[495], lo que asocia el rito propiciatorio al de adivinación, y el mismo rito se documentaba en Bretaña, por ejemplo, en la *Quenuille de Sainte Barbe* de Ploeven.

Este rito de tirar piedras a determinadas peñas sacras propiciatorias y de adivinación también se relaciona con la tradición de arrojar piedras a amontonamientos tumuliformes, normalmente situados al lado de un camino en puntos destacados del paisaje, situados generalmente en collados. Es una tradición mantenida en la Europa Atlántica, antiguamente habitada por los celtas desde el III milenio a.C., donde estas piedras arrojadas forman grandes amontonamientos funerarios

490 Almagro-Gorbea, 2015, 336.
491 Bouché-Leclercq 1892, 292-319.
492 Caquot y Leibovici 1968.
493 Caquot y Leibovici 1968; Vernat 1974, 9.
494 Belayche y Rüpke 2007, 139 s.
495 Wood-Martin 1902, 29; Harbison 1992, 240.

denominados *cairns*, una palabra celta[496], aunque muchos de ellos son de época megalítica. Estos amontonamientos, formados al tirar piedras, también en el Finisterre bretón se creía que eran una tumba[497] y la misma tradición con idéntico significado tienen los *amilladoiros* de Galicia y los majanos de otras partes de España[498], cuya cristianización representan los cruceros[499], que con similar emplazamiento y las mismas funciones llegan hasta Extremadura[500]. Incluso hasta hace pocos años en Galicia y en el norte de Portugal se realizaban en ellos ritos funerarios de origen pagano, como encender velas, celebrar comidas fúnebres e, incluso, enterrar a los niños no bautizados[501].

La misma tradición representan los túmulos de la Edad del Bronce del centro y norte de Europa[502] y un rito relacionado se practicaba en las estepas, como recoge Heródoto (IV,92; *vid. infra*). En la Grecia clásica ya era habitual tirar una piedra al pasar por un camino ante un ἕρμα o túmulo de piedras (*Ant. Pal.* V,6 y VI,253), rito de origen prehistórico vinculado con el dios Hermes, que conducía las almas al Más Allá (*vid. infra*). Estas tradiciones de arrojar piedras a un majano situado junto al camino para tener buen viaje se mantuvieron en diversas zonas de Europa hasta el siglo XIX[503], en ocasiones con ritos originarios de la Antigüedad[504], aunque su amplia difusión por todo el mundo[505] evidencia que se trata de creencias ancestrales, probablemente de origen animista.

—

Es muy instructivo analizar los paralelos para comprender mejor estos ritos y creencias de remoto origen animista. El acto de arrojar una piedra a una peña sacra o a un majano es un rito ancestral relacionado, de forma más o menos consciente, con las ánimas y el Más Allá, lo que orienta sobre el significado que tiene este rito practicado en tierras de Extremadura, región que formaba parte del mundo celta atlántico desde la Edad del Bronce. Los paralelos que se conocen en esas regiones y en el mundo clásico permiten profundizar en el origen de estos ritos y contribuyen a comprender mejor su funcionamiento en la sociedad y su complejo significado. Estos análisis, que en gran medida siguen estudios anteriores[506], buscan explicar, a través del análisis de los paralelos conocidos, el origen del acto de arrojar una piedra, pero también, el significado que tenía la piedra misma, ya que se trata de dos elementos distintos, aunque están relacionados y las conclusiones que ofrecen se ilustran mutuamente.

Este análisis es fundamental para comprender el origen de un rito tan específico, pero aún es más importante porque demuestra de manera definitiva su evidente antigüedad y el origen prehistórico del rito, lo que indica que estas peñas sacras deben ser consideradas como verdaderos monumentos arqueológicos y, en consecuencia, deben ser estudiadas como tales, no sólo como una tradición más de nuestro rico folklore.

El rito de arrojar una piedra a una peña sacra, propiciatoria o de adivinación, se relaciona con el rito propiciatorio de arrojar piedras a los mojones o *amilladouros*, pues unas y otros eran concebidos como puntos onfálicos de paso al Más Allá, según la cosmología celta de origen indoeuropeo.

496 Holder 1896, 799; Búa 1997, 74; Olivares 2002, 62 s.
497 Reinach 1893, 342-343.
498 Moya, 2017.
499 Rodríguez Castelao 1949; Fernández de la Cigoña 1996.
500 Ramos Rubio y De San Macario 2020.
501 Taboada 1972, 102; García Fernández-Albalat 1999, 29 s.
502 Harding 2003, 88 y 94 s., fig. 3.1.
503 Latte 1960, 372; Elsie 2001, 113.
504 Brelich 1954, 39 y 55.
505 Frazer 1911, 8 s.
506 Almagro-Gorbea 2006, 17 s.; *id.* 2015, 361 s.

Por ello, estas peñas sacras y sus ritos se suelen asociar a las ánimas, aspecto de gran interés, pues es una pervivencia, en esta tradición actual, de un ritual religioso prerromano ancestral.

La tradicional popular de relacionar este rito con las ánimas ya lo documenta en el siglo VI, San Martín de Braga al denunciar la costumbre de tirar piedras en cruces de caminos, costumbre que vinculaba con el culto a Mercurio[507], si bien la divinidad a la que alude no era el dios romano relacionada con el comercio[508], sino el Mercurio celta, la divinidad más popular de *Hispania*[509], que tenía carácter psicopompo, pues era la *interpretatio* del dios *Lug*[510], lo que confirma su aspecto funerario relacionado con el rito descrito y permite comprender su mayor proximidad al Hermes griego que al Mercurio romano[511].

Hermes era una divinidad ancestral de origen muy antiguo en el panteón griego, pues ya aparece documentada en época micénica[512], aunque quedó postergado al imponerse el Panteón Olímpico. Hermes era el *numen* o dios del ἕρμα[513] ("herma"), que era un túmulo de piedras en forma de mojón muchas veces usado como hito[514], en el que se libaba a los muertos como en las tumbas[515], lo que confirma su carácter funerario, además de tener carácter fálico y fecundador[516]. Estos túmulos estaban rematados por una estela, que era el ἕρμα en el sentido estricto, piedra que era un σῆμα[517] (*sema*, "marca, señal") y un símbolo de eternidad[518] que visualizaba al *numen* de la divinidad. Por ello Hermes es el *numen* de la estela o del túmulo de piedras funerario en el que se encarnaba el ancestro como divinidad del territorio o *Numen loci*. Un *herma* solía levantarse junto a un camino y se asociaba a la idea de límite entre campos y territorios[519], a los que delimitaba y protegía[520], pero también era un punto onfálico de paso al Otro Mundo[521], por lo que tenía carácter sobrenatural.

Nilsson[522], gran historiador de la religión griega, al analizar el significado del dios Hermes, ofrece claves muy interesantes para comprender la función de las peñas sacras. El ἕρμα sería originariamente un túmulo funerario, como el *cairn* céltico, monumento funerario documentado desde época pre-micénica en Grecia [523], donde los primeros túmulos aparecen hacia mediados del III milenio a.C.[524] En Grecia, el túmulo de piedras en un cruce de caminos[525] simbolizaba una tumba y un cruce de tres dimensiones, horizontal en este mundo y vertical hacia el Otro Mundo. Por ello un ἕρμα era un límite a la vez territorial y entre este mundo y el infernal. Por esta razón, Hermes era un dios psicopompo que llevaba las almas de este mundo al Más Allá[526], pues era el dios de

507 Martín de Braga: "*De correctione rusticorum*": véase C.W. Barlow, ed. 1950, 159-203; Maciel 1980.
508 Wissowa 1912, 304 s.; Farnox 1980, 125: Latte 1960, 162 s., 372; Combet-Farnox 1980.
509 Albertos 1956.
510 Green 1992, 135 s.; Marco 1998, 33 s.; Olivares 2002, 203 s.
511 Latte 1960, 372; Farnox 1980.
512 Burkert 1982, 156, n. 5.
513 Baudi, 1998, 427.
514 Antikleides, *FgrHist* 140F 19.
515 Burkert 1982, 158.
516 Fehling 1974, 7-27; Burkert 1982, 156; Athanassakis 1989, 33-49.
517 Andronikos 1968, 114 s., pero no incluye los ἕρματα.
518 Burkert 1982, 194.
519 *Ant. Pal.* 9,314; Cornutus 16; Eust., *Ad Hom. Od.* 16,471.
520 Paus. II,38,7; III,10,6; IV,33,3; VI,26,5; VIII,13,3; 34,6; 39,6; X,5,4; etc.
521 Rose 1953, 417.
522 Nilsson 1955, 504 s.
523 Schmidt 1893, 369 s.; Nilsson 1955, 504.
524 Andronikos 1968, 107 s.; Cavanagh y Mee 1998, 29 s., 38-39; Dikinson 2000, 65 s.
525 Nilsson 1978.
526 Scherer 1886, 2374 s.; Kerenyi 1987.

los límites tanto en sentido físico como metafísico, ya que el *herma* o majano de piedras marcaba el límite hacia lo desconocido, hacia lo peligroso, hacia el Más Allá, por lo que Hermes era el *numen* protector del viajero que traspasaba ese límite, fuera el viaje por este mundo o hacia el Otro Mundo. En Grecia, todo el que pasaba por delante de un ἕρμα debía tirar una piedra[527], tradición especialmente conservada en la Arcadia[528], que ayuda a comprender el significado sobrenatural de los mojones y *amilladoiros,* pero también de la tradición de arrojar piedras a las peñas sacras.

Hermes, como divinidad relacionada con el Más Allá, tenía facultades adivinatorias y para facilitar la fertilidad[529], propiedades asociadas a los espíritus de los muertos que han conservado los hitos y menhires en muchos lugares[530]. Apolodoro (*Bibl.* 3.112-115) cuenta que "Hermes aprendió de Apolo a adivinar por medio de guijarros". Este sistema, denominado litobolía, era el más antiguo sistema de adivinación en Grecia[531], pues Apolo ofreció a Hermes, a cambio de su cítara, poder adivinar por medio de guijarros[532]. Para ello recurrió a las tres ninfas-abeja, las *Thrías*, que habitaban en el Parnaso[533] y que habían criado a Apolo y le habían enseñado a profetizar, pues eran ellas las que habían inventado el arte de adivinar por medio de tres piedras, la *thriobolia,* sistema usado en Delfos hasta época clásica[534]. Esta tradición ancestral de adivinar por medio de guijarros fue sustituida en la Grecia clásica por las sibilas de Delfos[535], cuyas palabras se consideraban revelación directa de Apolo, palabras que debían ser interpretadas, lo que suponía un avance racional, aunque se mantuvo el rito de adivinar por medio de guijarros[536].

Las regiones más indoeuropeizadas de la Italia prerromana también practicaban la adivinación por medio de guijarros de color blanco y negro, sistema denominado *sortes*, rito anterior al uso de plaquitas de madera o de tablillas metálicas usadas posteriormente[537]. Este método de adivinación también fue usado por los germanos (Tac. *Germ.* I,10) y por los celtas (Caes. *BG* I, 53,7)[538], siempre con carácter ordálico[539], al usar piedras de colores inmersas en una masa oscura[540].

Todos estos sistemas de adivinación con guijarros, que daban una respuesta ordálica, permiten comprender mejor el significado de las peñas sacras de propiciación y de adivinación en la Península Ibérica y en las áreas celtas atlánticas, a las que nos hemos referido anteriormente. Además, esos paralelos evidencian el remoto origen que tiene la práctica de este rito, que debe considerarse el sistema más antiguo conocido de adivinación, en cualquier caso anterior al proceso de racionalización que supuso el desarrollo de la profecía entre druidas y bardos celtas[541], proceso comparable al documentado en Grecia e Italia en tiempos ya históricos.

—

527 *Ant. Pal.* V,6 y VI,253.
528 Nilsson 1955, 505.
529 Scherer 1886, 2376 s.
530 Arbois de Jubainville 1906; Monteagudo 2003.
531 Roulez 1867.
532 *HH Herm.* 4, 552 s.; *Apoll*, 3,10,2; cf. Frazer, trad. 1921.
533 Scheinberg 1979.
534 *HH Herm.* 4, 552 s., Zenob., *Cent.* V.75; Calim., *Him. Apoll.* 45; *Etym. Magn.*, s.*v.* Θρία, 455,45; Hesiq., s.*v.* θριαί; *Anecdota Graeca*, ed. Bekker, I,265,11, *s.v.* Θριάσιονπεδίον; Fowle 2013, 82.
535 Roux 1976; Amandriy 1950; Delcourt 1955.
536 Westermann 1843, 384, *Apendix Narrationum* LXVII; Suidas, s.*v.* Πυθώ.
537 Champeaux 1986, 801-828.
538 Loth 1895, 313-314.
539 Guyonvarc'h 1997, 307.
540 Le Roux y Guyonvarc'h 1986, 189; Guyonvarc'h 1997, 310.
541 Guyonvarc'h 1997.

Las reflexiones anteriores contribuyen a comprender el significado simbólico del acto de arrojar una piedra, que forma parte del ritual asociado a las peñas sacras de propiciación y adivinación, pero no menos interés ofrece el significado de la piedra que se arroja, un elemento de alto significado simbólico y sobrenatural, que es preciso analizar con el mismo interés. Hay tradiciones que permiten conocer que la piedra arrojada también tenía por sí misma un significado no menos profundo, que se debe relacionar con una idea tan interesante como la del alma externada, asociada a creencias primitivas según las cuales en cada piedra hay un espíritu[542]. Esta equivalencia piedra/alma plantea que la piedra arrojada para cumplir el rito simbolizaría originariamente la propia alma humana, ofrecida en un acto sacrificial para buscar la protección y propiciar al espíritu del *numen* de la "peña sacra" en ese punto onfálico de contacto con el Más Allá.

Es de particular interés la tradición de depositar una piedra en un túmulo antes de una batalla que se documenta en Irlanda y también en Portugal y en pueblos indoeuropeos de las estepas, lo que indica su gran antigüedad. El poema épico *Togail Bruidne Dá Derga,* "La Destrucción de la Residencia de *Da Derga*", que forma parte del Ciclo del Ulster, narra la muerte heroica de *Conaire Mór*, nieto de *Etain*[543], quien, al ser elegido rey en Tara, expulsó de Irlanda a los bandidos e impuso la paz. Sin embargo, se produjo una invasión de asaltantes del otro lado del mar que "*trajeron una piedra para cada hombre para hacer un cairn*". Tras el combate, celebrado precisamente en la víspera de *Samain*, la fiesta celta dedicada a los muertos y al Más Allá el 1 de noviembre[544], "*cada combatiente que sobrevivió del combate retiró su piedra del cairn*", "*de modo que quedaron las piedras de los que fueron muertos*", por lo que "*por cada piedra de Carn Locca murió uno de los asaltantes de la Residencia (de Da Derga)*", nombre que se dio al túmulo o *cairn* que se había construido con las piedras de los muertos. Hace años, Blanca García Fernández-Albalat relacionó este episodio con los *amilladoiros*[545], pero su significado va más allá, pues responde a una tradición indoeuropea ancestral sin duda relacionada con la creencia en el alma externada, ya que la piedra que llevaba cada uno de los guerreros asaltantes hay que interpretarla como su "alma externada" para evitar el peligro de morir en el combate, lo que explica que, finalizada la batalla, los caídos en ella no pudieron retirar las piedras, que pasaron a formar un *cairn* conmemorativo. Esta tradición hace suponer que debió tener el mismo origen el *cairn* levantado por San Columba el año 563 en la Isla de Iona, en Escocia[546], cuando tuvo que expatriarse de Irlanda al estar implicado en la batalla de *Cúl Drebene*, en la que murieron 3000 personas. San Columba viajó a Escocia para convertir a tantas personas como las que habían muerto en dicha batalla y, al desembarcar, levantó un *cairn* cuyas piedras quizás recordaran el número de muertos en la batalla citada[547], al que denominó *Càrn cùl ri Érinn* ("el *cairn* a la espalda de Irlanda"), pues era el punto donde Irlanda se perdía de vista, lo que también evidencia su carácter liminar.

Otra tradición semejante se documenta en Portugal. Leite de Vasconcelos recogió en el Cabo de San Vicente una interesante leyenda que explicaba que las piedras de los *moledros* o *cairns* existentes en ese lugar "cada una es un soldado". Esta tradición relacionaba dichos *moledros* con

542 Frazer 1913, XI, 95 s. ; Thomson, *Motif-Index*, E710 s.
543 West 1999. Para la traducción, Eliot y Stokes 1910.
544 Le Roux y Guyonvarc'h 1996, 35 s.
545 García Fernández-Albalat 1999, 29 s.
546 Sharpe 1995.
547 http://www.saintsandstones.net/saints-iona-stcolumbasbay6.htmhttp://cargo.ship-of-fools.com/Features98/Features/ TomDavies.html; consultado 12.2015].

la expedición contra Marruecos del malogrado rey Don Sebastián I de Portugal (1557-1578)[548], lo que evidencia la perduración de estas creencias hasta el siglo XVI. Según la leyenda, si se cogía una piedra del *moledro* y se movía de su sitio, a la mañana siguiente volvía por sí misma al amontonamiento, pues Don Sebastián iba por la noche y la colocaba de nuevo en el *moledro,* y si se cogía una piedra del amontonamiento en secreto y se ponía debajo de la almohada, a la mañana siguiente aparecía un soldado por un breve instante, que luego se convertiría de nuevo en piedra, que regresaba al amontonamiento.

Esta leyenda tiene dos aspectos de interés. Uno es que las piedras del *moledro* se consideran como soldados encantados, por haber muerto y estar en el Otro Mundo, lo que la relaciona con la costumbre celta anteriormente descrita en el poema épico irlandés *Togail Bruidne Dá Derga*. El historiador Heródoto describe otro ejemplo de la práctica de este rito por los pueblos de las estepas. El rey persa Darío realizó una gran expedición contra los Escitas el año 514-513 a.C. y, al pasar el río *Artiscos*, el actual Arda, afluente de Maritza, en Tracia, Heródoto (IV,92) cuenta que "al llegar a este río, (Darío) hizo lo siguiente: tras elegir un lugar determinado, ordenó a su ejército que cada soldado al pasar arrojara una piedra en el lugar indicado. Y cuando el ejército hubo cumplido esta orden, puso en movimiento a su armada y dejó allí tras sí un gran túmulo formado por las piedras arrojadas". Heródoto no explica el significado de este acto, pero el contexto que ofrece, al inicio de una expedición militar, hace suponer que se trata del mismo rito que en los casos anteriores: formar con las piedras un túmulo funerario que marcaba un límite y que era un monumento conmemorativo que probablemente también respondía al rito citado relacionado con el alma externada.

Otra tradición ancestral de interés es que las piedras de los *moledros* del Cabo San Vicente volvían mágicamente a su lugar si alguien las movía y en Irlanda también se creía que, si se quitaba una piedra de un monumento megalítico, por la noche la piedra regresaba por sí misma al lugar de origen, creencia igualmente documentada en Francia por los anticuarios del siglo XIX[549], que Salomón Reinach[550] relacionó con la tradición de que los *Penates* de Lavinio, al ser trasladados a la ciudad de Alba por Ascanio, se volvieron tres veces a *Lavinium* (DH, 1,67,1-2; *Originis Gentis Romanae* 17,2)[551].

Todas estas tradiciones rituales, que se extendían desde el mundo celta atlántico de Irlanda y Portugal hasta los persas originarios de la estepa euroasiática, proceden de una común tradición indoeuropea que también parece haber existido en Grecia, a juzgar por algunos relatos míticos relacionados. Pausanias (IX,38,5) refiere en Orcómenos, Beocia, la leyenda de que el espíritu de Acteón después de muerto recorría el país con una piedra devastando el territorio hasta que sus restos fueron enterrados solemnemente, leyenda que pudiera estar relacionada con tres piedras denominadas *Charites* veneradas en Orcómenos (Paus. IX,38,1). También el mito de Deucalión, hijo de Prometeo, recoge la idea ancestral del alma externada en una piedra[552]. Al quedar despoblada la tierra por un diluvio, el oráculo de Delfos aconsejó a Deucalión que tirara los "huesos de su madre" por encima de los hombros para repoblar el mundo. El héroe lo hizo tirando piedras, al entender que el oráculo aludía a Gea, la "Tierra", madre de todos, cuyos "huesos" eran las piedras. Este mito de la creación es semejante al existente entre los celtas de Irlanda y Escocia, que

548 Vasconcelos 1905, 205 s.; Morais 2008, 38-39.
549 Johanneau 1810; Borlase 1897, III, 827; Reinach 2005, 47; Alonso Romero 2017, 157.
550 Reinach 2005, 47.
551 Dubourdieu 1989, 451.
552 Ovid. *Metam.* I,380 s.; Hyg. *Fab.* 153; Pseudo-Apollod. I,7,2.

creían que la diosa *Cailleach,* "La Vieja", había creado los seres de la tierra tirando guijarros hacia delante[553].

Estas tradiciones míticas ancestrales documentadas en diversos pueblos indoeuropeos, basadas en la creencia de que el alma externada reside en una piedra, deben considerarse de gran antigüedad. El mito supone que cada piedra de un túmulo o *cairn* era el *alma externada* de un muerto, creencia que ofrece la clave para comprender el significado original de las piedras arrojadas sobre las peñas sacras y sobre los *amilladoiros* del mundo celta atlántico. El alma externada es una creencia sobrenatural o mágica muy extendida entre pueblos primitivos de toda la tierra, por lo que es un tema que ha atraído siempre la atención de los antropólogos y de los estudiosos de la Historia de las Religiones[554]. Se basa en la creencia de que espíritu vital del ser humano puede "materializarse" y convertirse en algo tangible y material que puede existir fuera de uno mismo. La idea esencial es que el alma o espíritu vital puede vivir escondida fuera del cuerpo al que corresponde para estar segura y evitar los peligros que puedan acecharla, en especial la muerte, que le alcanza si es descubierta. Estas creencias en el alma externada son de origen animista muy antiguo, pues deben remontar al Paleolítico, hecho que explica su muy amplia difusión por todo el mundo. El alma externada supone una concepción "mágica" del mundo que ha quedado plasmada en mitos de héroes y guerreros, a los que nadie podía matar, ya que su vida residía en un objeto situado fuera de su cuerpo y, por tanto, fuera del alcance de sus enemigos, lo que les hacía invencibles y prácticamente inmortales hasta que su alma externada fuera descubierta y destruida. Esta creencia explica la tradición documentada en diversos pueblos indoeuropeos, bien atestiguada en el mundo celta atlántico, de poner mágicamente, antes de un combate, el alma en un objeto, la mayor parte de las veces en una piedra (*vid. supra*), tradición que ha perdurado hasta la actualidad en algunas localidades, como en Proaza, Asturias, donde "No se debe tropezar con el pie ni hay que dar una patada a las piedras que se encuentren en el suelo, porque nadie sabe si esa piedra es el purgatorio de algún alma"[555].

El tema del alma externada aparece en numerosos cuentos populares y leyendas de todo el mundo[556], también españoles[557]. Es bien conocido en la mitología indoeuropea, desde la Grecia clásica a los países celtas, germanos y eslavos, pero se documenta por todo el mundo, en pueblos siberianos y mongoles y en numerosos países de Asia, en la literatura árabe, bereber y del África Subsahariana, en diversos pueblos de toda América y entre pueblos primitivos, quienes nunca confiesan que tiene su alma externada y todavía menos dónde está depositada, sea una planta o un animal sagrado, que puede ser compartido por toda la familia o clan y convertirse en su tótem.

El protagonista de estos cuentos míticos suele ser un ser sobrenatural, como un héroe, un brujo o un gigante, que no puede ser herido ni muerto porque oculta mágicamente su alma en un objeto, animal, planta, piedra, etc., situado en un lugar secreto e inaccesible, hasta que alguien descubre dónde la oculta, la destruye y mata al ser maligno. El testimonio más antiguo de estas creencias es el cuento de "Los dos hermanos"[558], narrado en un papiro egipcio de tiempos de Ramsés II (1290-1224 a.C.), pero la mitología griega ofrece buenos ejemplos de héroes

553 Monaghan 2004, 103.
554 Frazer 1951, 773 s., con ejemplos de todo el mundo, desde los más primitivos a tradiciones populares. Para este último aspecto, Pedrosa 2012, 130-191.
555 Giner Arivau 1885, 235.
556 Stith-Thompson, *Motif-Index*, E 710.
557 Cabal 2008, 29; Espinosa 1996, 116 s., 119 s., 128 s.
558 Ranke 1979, *s.v.* Brüdermärchen: Das ägyptische B.

invencibles al tener el alma externada[559]. Un ejemplo es Céneo, doncella lapita secuestrada por Poseidón (Zenob. *Cent.* v. 33), que le concedió el deseo de convertirse en guerrero invulnerable al tener su alma externada. También Poseidón donó un cabello dorado a Pterelao que lo hacía inmortal, hasta que su hija se enamoró de Anfitrión y se lo arrancó de la cabeza, lo que le provocó la muerte. Otro buen ejemplo es Meleagro; a los siete días de su nacimiento, las tres Moiras que marcan el Destino se aparecieron a su madre Altaya y le predijeron que moriría cuando se consumiera el tronco que en ese momento ardía en el hogar. Altaya lo apagó y guardó, pero cuando Meleagro mató a sus tíos en una cacería, como venganza, Altaya prendió fuego al tronco y Meleagro expiró consumido por fuego en las entrañas.

Además, San Martín de Braga indica expresamente que el acto de tirar una piedra equivalía a un sacrificio al condenar estas tradiciones o "supersticiones" paganas[560]. En su conocida obra *De correctione rusticorum* dice expresamente que tirar una piedra a los majanos existentes en los cruces de caminos equivalía a hacer un sacrificio a Mercurio. El sacrificio simbolizado por la piedra arrojada tenía carácter ctónico, pues se dedicaba al *Numen loci* por ser el ancestro y divinidad funeraria de los habitantes del lugar, lo que explica su estrecha relación con las ánimas y con el Otro Mundo. Esta tradición la confirma un texto medieval germano que relaciona esos montones de piedra con el lugar donde yacía Mercurio[561], la divinidad de los muertos, como el ἕρμα griego, que se suponía que era la morada de Hermes (*vid. infra*).

En la tradición pagana, arrojar una piedra simbolizaba una ofrenda o sacrificio a los ancestros para calmar a los difuntos y tenerlos propicios, como el sacrificio funerario que realiza Ulises, precisamente en una peña, para propiciarse el *numen* de Tiresias antes de su viaje al Hades (*Od.* XI,23 s.). Este rito estaba tan enraizado en la población, que fue cristianizado de forma paulatina pero nunca total, pues pervivió equiparado a la costumbre de rezar una oración o un responso para liberar a las ánimas del Purgatorio, como ocurre en el *Canto de los Responsos*, responso que consistía exclusivamente en tirar una piedra al alto de la peña, sin ninguna oración.

Esta tradición cristianizada suponía que las ánimas en pena o en el Purgatorio vagaban por las áreas no pobladas en compañía de otros muertos, por lo que la piedra arrojada como ofrenda por el viandante servía a la vez de plegaria para que no molestaran al viandante y como responso para que encontraran el descanso eterno. Por ello, los *amilladoiros* de Galicia se consideraban almas redimidas del purgatorio[562], como los *Fiéis de Deus* en Portugal y Galicia, que eran espíritus sobrenaturales que vagan por la noche para reclamar oraciones como almas en pena. Todas estas tradiciones revelan las mismas creencias, como también las cruces de muertos en las que los viandantes rezaban un Padrenuestro y dejaban una piedra al pasar,[563] y aún más explícitos son los mitos asociados a los majanos o *moledros*[564] y las leyendas sobre majanos de la literatura castellana[565], que confirman que "los montones de piedras a los que cada uno de los que pasan añade una" son una prueba del culto a los antepasados[566].

559 Velasco 2000; *id.* 2001; *id.* 2004; *id.* 2007a; *id.* 2007b.

560 *De corr. rust.* VII,13: (*Mercurio*) *in quadriviis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt* ("al pasar por las encrucijadas, con los cantos que tiran, ofrecen montones de piedras como sacrificio [a Mercurio]").

561 Suhm 1787, col. 365: "*In acervo Mercurii. consuetudinem habebant ambulantes in via, ubi sepultus est Mercurius, lapidem iactare in acervum ipsius unusquisque in honorem*" (En el majano de Mercurio, todo el que pasa por el camino, donde está sepultado Mercurio, tenían la costumbre de tirar una piedra al majano en su honor).

562 Cabal 1925; Castelao 1949, 86 s.; Domínguez Moreno 1991; Moya 2012, 464 s.

563 Vasconcelos 1882, § 208 a y b.

564 Moya 2017.

565 Almagro-Gorbea 2013, 342.

566 Wölfel 1951.

En conclusión, el rito de arrojar una piedra a una peña sacra, a un túmulo o a un *amilladoiro,* originariamente, respondía a la creencia de que esa piedra contenía el espíritu vital del que la tiraba. En consecuencia, al tirar la piedra a la peña numínica, se ponía el alma externada bajo la protección del *Numen loci*, al que se la entregaba o sacrificaba mágicamente, por ser el ancestro protector de los habitantes del lugar, visibilizado en la peña sacra.

Estas creencias, de origen ancestral, explican la estrecha relación del rito de arrojar una piedra con las creencias en las ánimas y en el Otro Mundo, con las peñas sacras propiciatorias y de adivinación y también con la idea del alma externada. Todas estas creencias y ritos deben considerarse procedentes y característicos del mundo celta atlántico, pero son muy anteriores a la Edad del Hierro, cuando las narraciones épicas documentan por primera vez estas tradiciones, e igualmente son anteriores a las fases más antiguas de la mitología griega, pues, en sus raíces primigenias, deben considerarse derivadas de creencias animistas originarias del Paleolítico.



Fig. 55. Peña *Refalaera* o *Refaliza* de Arroyo de San Serván, Badajoz.

Las Peñas resbaladeras

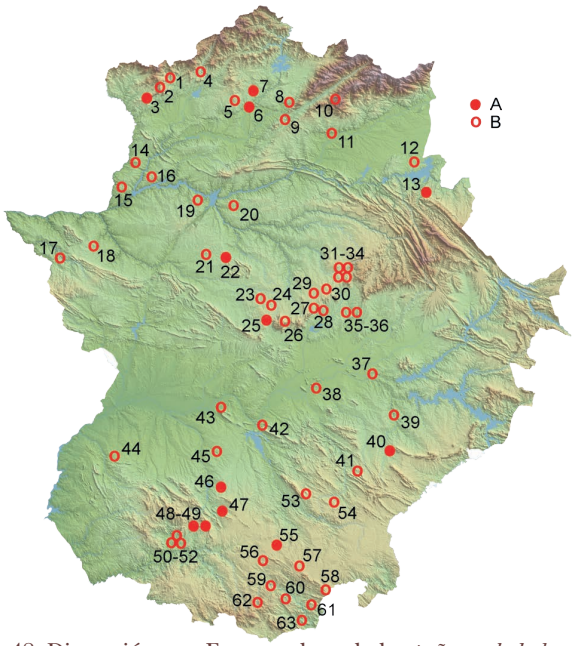


Fig. 48. Dispersión por Extremadura de las *peñas resbaladeras* (los puntos rellenos indican restos del ritual. (Para la numeración, véase la Lista de peñas sacras)..

Las "peñas resbaladeras" se caracterizan por ofrecer una huella o leve surco producido por la repetición continuada de deslizamientos sobre su superficie inclinada a lo largo de los siglos[567]. Hasta fechas muy recientes no habían sido valoradas como peñas sacras, a pesar de ser las más abundantes en Extremadura y en otras zonas de España, aunque es cierto que muchas veces es difícil distinguir si testimonian el final de un rito ancestral o son un mero lugar de juegos infantiles.

Se conocen más de medio centenar de peñas resbaladeras en tierras extremeñas (fig. 48) y son las más numerosas, pues están presentes en muchos pueblos, si bien hasta ahora nunca han sido estudiadas en su conjunto, ya que, como se ha indicado, apenas habían llamado la atención. El motivo, probablemente, es que es un tipo de peña sacra que presenta mayor dificultad de estudio, ya que la inmensa mayoría ha perdido su carácter ritual a lo largo del tiempo, que sólo se conserva en contados casos, que pueden considerarse excepcionales, aunque su carácter sacro lo confirman sus paralelos, en su mayoría localizados fuera de la Península Ibérica. En efecto, el juego del resbaladero era muy popular en pueblos y áreas rurales de Extremadura y recibía distintos nombres según las comarcas: *rebaliza*, *resbaladera*, *revalaera*, *refalaera*, etc.[568], ya que estas peñas, en las que originariamente se realizaba un interesante rito de fecundidad, pasaron a convertirse en toboganes en los que jugaban niños y jóvenes, que, para evitar romperse la ropa, se deslizaban sobre escobones y, en fechas más recientes, sobre placas de plástico o de chapa.

La pérdida del rito ha supuesto una dificultad añadida para su estudio, que se ha superado a base de recoger los escasos elementos conservados, aunque fueran mínimos y muy dispersos, como si fueran piezas de un puzle y asociarlos entre sí para reconstruir el rito originario, su significado, su extensión y su origen. Esta tarea de análisis para recuperar este interesante patrimonio etno-arqueológico que se había perdido ha exigido bastantes meses de recogida de información[569], a lo que se ha añadido un análisis detallado de sus características y de sus paralelos, en gran medida con la amplia colaboración aportada por otros equipos, en especial de Galicia[570], de la zona de Salamanca y Zamora[571] y de Ávila[572],

567 Almagro-Gorbea 2017, 18; Almagro-Gorbea *et al.* 2020.
568 Rodríguez Plasencia 2016, 15.
569 Julio Esteban Ortega, José Antonio Ramos Rubio y Óscar San Macario han documentado las peñas de la provincia de Cáceres y Martín Almagro Gorbea, las de Badajoz, aunque el catálogo se ha realizado de forma conjunta.
570 Alonso Romero 2017; *id.* 2020.
571 Almagro-Gorbea y Sánchez Benito, e.p.; *id.* 2020.
572 Almagro-Gorbea y Caballero, e.p.; Caballero y Mariné 2020.

Ciudad Real[573], Burgos[574] y Huesca[575]. El resultado se ofrece a continuación para completar el panorama sobre las "peñas sacras" de Extremadura, de toda la antigua *Hispania* y de Europa Occidental.

—

Los estudiosos franceses del siglo XIX percibieron que las *peñas resbaladeras* se relacionaban con ritos de fecundidad, por lo que los folkloristas y arqueólogos de la época las incluyeron en sus trabajos junto a las restantes "peñas sacras". En esas fechas, anticuarios y folkloristas consideraban que eran monumentos de origen celta, como las construcciones megalíticas y las restantes peñas sacras asociadas a otros ritos igualmente ancestrales. Estos estudios fueron sintetizados por el etnólogo y folklorista francés Paul Sébillot[576] y también se interesó en ellos el arqueólogo Salomon Reinach[577], seguidos posteriormente por Pierre Santyvez[578] y recogidos desde entonces en obras generales[579].

En España el interés por las piedras sacras tuvo seguidores, pero en la práctica no hacen referencia a estas peñas resbaladeras ni Manuel de Assas[580] ni tampoco Joaquín Costa[581] y en fechas más recientes Julio Taboada sólo cita una de paso[582]. El estudioso portugués José Leite de Vasconcelos no las recoge en su interesante capítulo dedicado al *Culto a las pedras*[583], aunque hace referencia a una *pedra escorregadía* en Horta do Marchicão, cerca del santuario de Nosa Senhora da Cola, por la que se resbalaban las embarazadas para tener un buen parto[584], siendo prácticamente ignoradas por otros estudiosos lusos, como Francisco Martins Sarmento y Teófilo Braga[585]. Durante el siglo XX estos estudios cayeron en creciente descrédito y fueron prácticamente abandonados por carecer de una metodología adecuada y por no tener estas peñas un contexto arqueológico y cultural que permita fecharlas, mientras que para etnólogos y antropólogos las resbaladeras carecían de interés por no haber comprendido nunca su origen.

En los últimos años, a raíz de estudios y de la publicación de las peñas de Salamanca y Zamora y de Ávila han empezado a suscitar un mayor interés[586], ya reconocido en congresos y reuniones especializadas[587]. Estos trabajos permiten disponer de una documentación cada vez más abundante que es necesaria para su estudio, pues las peñas resbaladeras, aunque son características de la Hispania silícea, se extienden por toda la Península Ibérica, desde Galicia y Portugal, por Zamora-Salamanca, Extremadura y Ávila, donde son especialmente frecuentes y conservan restos de especial interés, y por Toledo y Ciudad Real, donde ya son más raras, pero también se documenta alguna en los Pirineos, Cataluña y Levante. Estos últimos años se ha realizado un gran esfuerzo para valorar estos monumentos y recoger y estudiar las escasas tradiciones rituales que se conservan, antes de que desaparezcan para siempre. En este contexto se inserta el presente análisis de

573 Almagro-Gorbea y Reyes 2020.
574 Ruiz Vélez y Palacios 2020.
575 Navarro 2017; Gari 2020.
576 Sébillot 1904, 334-335.
577 Reinach 2005, 41.
578 Saintyves 1934-1936.
579 Sartori 1987.
580 Assas y Ereño 1857.
581 Costa 1888, 258.
582 Taboada 1965, 12 s.; *id.* 1982, 164.
583 Leite de Vasconcelos 1882, 89 s.
584 Leite de Vasconcelos 1927, 205; Taboada 1982, 164.
585 Martins Sarmento 1884, 161-189; Braga 1885.
586 Santos 2014, 89-128; *id.*, 2015.
587 Almagro-Gorbea y Gari, eds. [2017].



Fig. 49. Peña resbaladera de Ceclavín, Cáceres.

las “peñas resbaladeras” de Extremadura[588], hasta ahora prácticamente olvidadas e inéditas en su mayoría, a pesar de ser una parte significativa de las “peñas sacras”, por lo que deben considerarse también monumentos de interés de nuestro Patrimonio Cultural.

—

Las “peñas resbaladeras” son peñas que ofrecen una superficie lisa e inclinada generalmente de 25º a 30º, aunque alguna alcanza los 50º. En esa superficie se observa una acanaladura, que generalmente mide entre 30 y 50 cm de ancho, que es la huella producida por el desgaste causado por el roce al resbalarse miles de veces por esa superficie de la peña. Esta acanaladura es el elemento que caracteriza las “peñas resbaladeras”, pues permite identificar el rito practicado en ellas, para el que se aprovecha la altura y la inclinación de la pared, rito cuyo uso prolongado ha producido esa acanaladura. La longitud de la “resbaladera” o zona desgastada al resbalarse puede variar bastante de unos casos a otros, pero siempre ofrece varios metros de recorrido. Las más cortas apenas superan 2 m, como las de Garrovillas, Ceclavín (fig. 49) y Piornal en Cáceres o las de Almendralejo y Zafra en Badajoz, además del caso excepcional de la Ermita de La Coronada en Villafranca de los Barros que utiliza un pretil de la ermita, pero otros casos superan los 5 m y alguna llega a alcanzar hasta 10 m y más, como las de Aldea Moret en Cáceres (fig. 58), Montehermoso (fig. 50A), Plasenzuela (fig. 50B), Santibáñez el Alto, Tejada del Tiétar, Valverde y Valdeobispo (fig. 53B), en la provincia de Cáceres, y la de Malpartida de la Serena en Badajoz (fig. 51), dimensiones que son semejantes a algunas de las de Ávila, por ejemplo, la del Castillo de Mirón. La peña suele tener una única “resbaladera”, pero en algunas ocasiones, como en Garrovillas o en la plazuela del Museo Pizarro de Trujillo, existe una segunda acanaladura





Fig. 50. *Peña Resbaladera* de Montehermoso (A) y paraje de *Las Resbaladeras* de Plasenzuela (B), Cáceres.

588 Este capítulo es el resultado de un trabajo publicado en la *Revista de Estudios Extremeños*; véase Almagro-Gorbea *et al.* 2020.



Fig. 51. *Resbalaera* próxima a la Ermita de San Isidro, Malpartida de la Serena, Badajoz.

más o menos próxima y generalmente paralela. Este hecho también se constata en otros lugares, como en Campo Lameiro en Pontevedra, Villamayor en Salamanca, El Mirón y Riofrío en Ávila, Menasalbas en Toledo, etc.

Las peñas resbaladeras son características de las áreas graníticas, puesto que las rocas de granito parecen ser las más adecuadas para practicar este rito, aunque también hay resbaladeras en rocas cuarcíticas en Badajoz y en Ciudad Real, así como en la zona de León y parte de Zamora e igualmente se utilizan rocas calizas en la España calcárea, aunque en esta sean raras. El tamaño de la peña sobre la que se forma la "resbaladera" puede variar mucho, desde rocas aisladas que apenas alcanzan los 2 m de altura, como la de Zafra en Badajoz, hasta en alguna ocasión aprovechar un gran canchal de granito inclinado que puede llegar a medir decenas de metros, si bien en esos casos la resbaladera suele situarse, como norma general, en la parte inferior y hacia el centro de la roca

—

No es este el lugar para describir las más de 60 peñas resbaladeras existentes en Extremadura (fig. 48)[589]. Los monumentos conocidos son una parte de los existentes que pretende ser un estímulo para dar a conocer las muchas resbaladeras que aún deben faltar para ir completando progresivamente su inventario en Extremadura. De ellas se ofrece un listado por orden alfabético de los municipios de cada provincia para facilitar su localización, pero por razones de espacio no se ofrece la descripción ni la documentación de cada monumento. En la provincia de Cáceres se han identificado, por ahora, peñas resbaladeras en 36 localidades, a las que hay que sumar otras 27 de Badajoz, que hacen un total de 63 peñas resbaladera repartidas por 56 localidades extremeñas.

Estas peñas resbaladeras de Extremadura se insertan perfectamente entre las que se extienden por diversas áreas de la Península Ibérica, desde Galicia a Cataluña y llegan por el sur hasta Andalucía Occidental. Sin embargo, más del 80% de las conocidas en España se concentra en las áreas graníticas occidentales, dispersión que coincide con las áreas atlánticas habitadas por lusitanos en época prerromana[590], zonas que son las que mejor han conservado tradiciones ancestrales de origen celta. La información que se dispone sobre estos monumentos es todavía limitada, pero, en la actualidad, en la Península Ibérica se conocen unas 300 peñas resbaladeras, cantidad que debe considerarse sólo una parte de las existentes, pues en muchas zonas, incluida Extremadura, las peñas identificadas probablemente no alcanzan ni el 50% de las que existen en realidad. Además, la documentación sobre las peñas resbaladeras es en muchos casos insuficiente, pues varía según la calidad de los informantes, lo que debe animar a todos a darlas a conocer para completar esta información en el futuro. Y en esta labor es especialmente importante insistir en que hay que recoger los ritos y los mitos asociados, como, por ejemplo, su uso en ermitas y en romerías o en determinadas fechas de año.

589 Almagro-Gorbea *et al.* 2020.
590 Almagro-Gorbea 2014; *id.* 2020a.

Extremadura es la región en la que son más abundantes, después del conjunto de las provincias de Zamora, Salamanca y Ávila. Las peñas resbaladeras o *escorregadoiras* no son frecuentes en Galicia[591], donde sólo se conocen unos 15 ejemplares, y en Portugal apenas se han documentado 15 *lanchas de escorregar*, aunque se extienden hasta el Algarve, como indica el topónimo *Pedra de Escorregar* situado en Guia, Albufeira, lo que hace suponer que deben ser más frecuentes de lo que este número indica, pues son características de todas las regiones atlánticas.

La zona nuclear la constituyen las tierras graníticas que se extienden desde Zamora a Badajoz y por el este hasta Ávila, Toledo y Ciudad Real, territorio de un antiguo substrato de la Edad del Bronce relacionado con los lusitanos. Tan sólo se conoce 1 peña en la provincia de León, pero el núcleo principal lo forman las provincias de Zamora, con más de 36 casos documentados, Salamanca, que alcanza los 48, Cáceres con 36, Badajoz con 25 y Ávila con 81, y ya desciende su número en Toledo y Ciudad Real, donde se han señalado en 13 poblaciones, aunque en estos datos se refleja el esfuerzo puesto en la búsqueda y localización de estos monumentos por distintos equipos en las zonas indicadas. En Andalucía apenas se conocen 3 testimonios en las provincias de Sevilla y Huelva. En la Meseta Oriental y en el Sistema Ibérico no se conocen peñas de este tipo, pero en Huesca se han documentado 3 y, ya mucho más aisladas, hay que señalar 1 en Teruel y 1 en Jérica, en el interior de la provincia de Castellón, 1 en el Pirineo de Lérida y 1 en Gerona, en el interior del Ampurdán. Esta dispersión evidencia que estos monumentos son característicos de la España granítica y menos frecuentes en la calcárea, aunque en esta última los escasos ejemplares atestiguados tienen el interés de que prueban la difusión del rito por esas zonas y permiten relacionar las peñas resbaladeras de la Península Ibérica con los paralelos existentes al norte de los Pirineos, ya en las áreas meridionales de Francia (*vid. infra*).

Este panorama general evidencia que las "peñas resbaladeras" son un elemento característico de las tradiciones populares de Extremadura, pues las 63 inventariadas hasta ahora en Cáceres y Badajoz deben ser mucho más numerosas, ya que hasta ahora no habían sido valoradas ni localizadas, por lo que, si se buscan, aparecen por muchas localidades extremeñas, salvo en las vegas del Guadiana por ser sus terrenos sedimentarios, y, quizás, en la comarca de Las Hurdes, "ya que tales peñas suelen ser de textura granítica y Las Hurdes son todo un islote de azulencas pizarras"[592].

—

Es un tema de interés las diversas denominaciones que tienen las "peñas resbaladeras", pues reflejan tradiciones dialectales consuetudinarias, que en algunos casos, por su antigüedad, evidencian estas prácticas ancestrales, que han quedado reflejadas en la dialectología local. Este tema apenas ha sido tratado en Extremadura[593], pero es interesante que, como suele ser habitual en manifestaciones de la cultura popular tradicional, las denominaciones de las peñas muestran una estrecha relación con las variantes comarcales del habla popular.

Las denominaciones extremeñas hasta ahora documentadas, ordenadas de forma alfabética, son: *Lanchar*, El -: Tejada de Tiétar, CC; *Lizaera,* Lancha -: Higuera de la Serena, BA; *Lizaero*: Peraleda de San Román; *Refaera,* Lancha -: Higuera de la Serena, BA; *Refalaera*: Arroyo de San Serván, BA (fig. 55) y Llerena, BA; *Refalandero,* Peña del -: Puerto de Santa Cruz, CC; *Refalarera*:

591 Feijoo 2001, § 6.

592 Rodríguez Plasencia 2017, 115.

593 Rodríguez Plasencia 2017, 113, quien señala que *ronchadera–resbalín* es un sustantivo no recogido en el *Diccionario de la Real Academia Española*, "es un localismo que designa una roca inclinada y llana que sirve en ciertas localidades para que los jóvenes y menos jóvenes se deslizasen por ella como divertimento".



Fig. 52. *Resbaladera* de Campanario, Badajoz.

Montemolín, BA; *Refaliza:* Pallares, Puebla del Maestre, Santa María de Navas, Usagre (fig. 59), Campillo de Llerena, BA; *Refalaera, Refalarera, Refaera o Refaliza*: diversos lugares de la provincia de Badajoz; *Refalandero:* Puerto de Santa Cruz, CC; *Refaraero:* Peraleda de la Mata, CC; *Resbaladera*: Alcuéscar, CC (fig. 53A); Burguillos del Cerro, BA; Cáceres-Aldea Moret, CC (fig. 58); Campanario, BA (fig. 52); Ceclavín, CC (fig. 49); Fuente del Arco, BA; Garrovillas, CC; Guareña, BA; Hoyos, CC; Huerta de Ánimas, CC; Malpartida de la Serena, BA (fig. 51); Montánchez, CC; Piedras Albas, CC; Piornal, CC; Plasencia, CC; Jerez de los Caballeros, BA; Monesterio, BA; Plasenzuela, CC (fig. 50B); Puerto de Santa Cruz, CC; Torrequemada, CC, Trujillo, Cerca de los Arcabuces, CC (fig. 54); Valverde, Valdeobispo, CC (fig. 53B); Villafranca de los Barros, BA; Plasenzuela, CC; *Resbaladiza*, La: Bienvenida, BA; *Resbalaera*: Montehermoso, CC (fig. 50A); Garrovillas, CC; Malpartida de la Serena, BA; Medellín, BA, Cáparra, CC y otros lugares de las provincias de Cáceres y Badajoz; *Resbalera:* Aceituna, CC; *Resbaliza/o:* Puerto de Santa Cruz, CC; Almendralejo, BA (fig. 57); Gargáligas, BA; Zafra, BA y parte meridional de la provincia de Badajoz; *Resbalosa*: Valverde de Leganés, BA; *Resfalera*, Canchal de la*:* Santibáñez el Alto; *Ronchadera*: Cilleros, CC (fig. 56).

Estas denominaciones de las peñas resbaladeras de Extremadura son comparables a las documentadas en otras áreas de la Península Ibérica, como *Arrastraculos*: San Pablo de los Montes, TO; *Corregosos* o *Corregosas:* A Capela, C (de *escorregar* o "resbalar deslizándose"); *Desliçera* (siglo XVI): Gallegos de Solmirón, SA; *Esbaradera*: Hoyorredondo, AV y Villar de Corneja, AV; *Esbaraira*



Fig. 53. A, *Resbaladera* de Alcuéscar, Cáceres. B, *Resbaladera* de Valverde, Valdeobispo, Cáceres



Fig. 54. *Peña Resbaladera* de la Cerca de los Arcabuces, Trujillo, Cáceres.

(considerada palabra mozárabe): San Pablo de los Montes, TO; *Esbaruzadera* en el Valle del río Corneja, en Ávila; *Escorregadía* en Ourique, POR; *Escorregar:* Espondrinhas, Sabugal, POR; Linhares da Beira, POR; *Escurridero,* Puertollano, CR; *Escurridía*: Ponte da Veiga, C; *Escurriñadera*: Mazarambroz, TO; *Escurriscidera*: San Pablo de los Montes, TO; *Esvarona*: (de "esvararse" o "resbalarse"): Navalmoral de la Sierra, AV; *Faraera* (de *refalaera)*: Agudo, CR; *Pandero de las Mozas*: Muñotello, AV; *Resbaladera/o*: numerosos lugares de las provincias de Ávila y Cáceres hasta la altura de Trujillo y Torrequemada y también en Guareña, Badajoz, así como en la mayoría de las de la provincia de Salamanca y parte meridional de Zamora y también en Cuerva, TO; *Resbalaera*: Mironcillo, AV; *Resbalín, El*: Sanabria, ZA; *Resbalina*: Abelón, ZA; Argañin, ZA; Gáname, ZA; Bogajo y otros pueblos del Sayago, del campo de Ledesma y de la provincia de Salamanca; *Resbalosa*: Villanueva del Río y Minas, S; Alosno, HU; *Rodador*: La Adrada, AV; *Ronchadera*: Cillán, AV; Hurtumpascual, AV; Narrillos de San Leandro, AV; Riofrío, AV; Valdecasa, AV y, en catalán, *Lliscador* ("resbaladero"): Sarroca de Bellera, L, y *Rossoladora*, derivado de *rossolar*, "deslizar, resbalar": Cabanelles, GE.

La denominación más general es la de canto, lastra, losa, piedra o peña seguida de un adjetivo, que generalmente es "*resbaladera*", que se utiliza en la mayor parte de la provincia de Salamanca y de Cáceres, pero que también se usa en diversos lugares de las provincias de Zamora y Ávila. Como variantes locales relacionadas, cabe señalar *Resbalaera* en Garrovillas, CC y Mironcillo, AV, *El Resbalín*, en Sanabria, Zamora, y *Resbaliza* en Almendralejo, BA y *Resbalosa* en Villanueva del Río



Fig. 56. *Peña Ronchadera* del Santuario de la Virgen de Navelonga, Cilleros, Cáceres.



Fig. 57. *Piedra Resbaliza* de la Ermita de San Marcos, Almendralejo, Badajoz.

y Minas, Sevilla y Alosno, Huelva. Más interés dialectal ofrece la denominación de peña *Resbalina* conservada en numerosos pueblos del Sayago, tanto de la provincia de Zamora, como Abelón, Argañín y Gáname, como los de Santiz, Bogajo, Villamayor y Zarza de Pumareda, en la de Salamanca, en especial en la comarca de Ledesma. De esta misma raíz, pero ya más evolucionada o deformada, proceden las denominaciones de *Refalaera, Refalarera* o *Refaliza* de Cilleros y Garrovillas en Cáceres y de Arroyo de San Serván y de otros muchos lugares de la provincia de Badajoz, como *Refalarera* en Montemolín, BA, denominación de la que sin duda procede la de *Faraera* utilizada en Agudo, ya al noroeste de la provincia de Ciudad Real en contacto con Extremadura. Otra denominación menos común, atestiguada en Higuera de la Serena, es *Lizaera*, de (des)liza(d)e(r)a.

En San Pablo de los Montes, Toledo, se documenta una denominación de origen mozárabe, *Esbaraira,* probablemente relacionada con el término "esbarar" < "resbalar", que ofrece el interés de indicar que el rito ya se practicaría hace al menos 1000 años[594], pero también se denominan *Peñas Esbaruzaderas* en el Valle del río Corneja, en Ávila, lo que evidencia el arcaísmo de esa zona abulense, lo mismo que la denominación de *Esbaradera* de Hoyorredondo, AV y Villar de Corneja, AV y, también, la *Lancha Esvarona* ("resbalona") de Navalmoral de la Sierra, igualmente en Ávila, y *La Esbarosa* de Tramacastilla, en la Sierra de Albarracín, Teruel[595]. En Toledo y Ciudad Real se usa asimismo la denominación de *Escurriñadera* en Mazarambroz, *Escurridero* en Puertollano y *Escurriscidera* en San Pablo de los Montes, relacionadas con "escurrirse", raíz de la que procedería igualmente la denominación *Escurridía*, de Ponte da Veiga, en La Coruña, y la de *Escorregar*, documentada en Portugal, por ejemplo en Espondrinhas, Linhares da Beira y Guia, de las que, a su vez, debe proceder la denominación de *Corregosos/as* de A Capela, en La Coruña, donde "escorregar" conserva el significado preciso de "resbalar deslizándose". Más aislada queda la denominación de *Rodador*, de La Adrada, AV, que parece sugerir la idea de "rodar", caso único entre todos los conocidos.

Algunas denominaciones tienen especial interés porque, de forma más o menos explícita, parecen describir el rito practicado originariamente, como *Ronchadera*, utilizada en Cilleros (fig. 56), en Cáceres, y en Chamartín, Cillán, Hurtumpascual, Martiherrero, Muñochas-Padiernos, Narrillos de San Leandro, Oco, Riofrío, Robledillo y Valdecasa, en Ávila, ya que alude a las "ronchas" o erosiones que causa la roca al resbalarse por ella con la piel desnuda. Esa misma idea refleja la denominación *Arrastraculos* de San Pablo de los Montes, Toledo, y de *Rompeculos* de Garrovillas, Cáceres, y a la misma alude igualmente la de *El Pandero de las Mozas*, conservada en Muñotello, Ávila, que, además, indica la práctica del rito por "mozas" o mujeres jóvenes.

En resumen, estas peñas en Extremadura tienen denominaciones de formas muy variadas, que reflejan interesantes variantes del habla popular, como *ronchadera, resbaladera, refalarera, resbalera, resbalizo, refalandero, resfalera*, etc., aunque en Cáceres, como en Ávila y Salamanca, predomina *resbaladera*, mientras que en las áreas extremeñas más meridionales, como la provincia de Badajoz, se usa *refalaera* o incluso de *refaraera*[596].

—

594 Sánchez Miguel 2002, 45.

595 Catalán y Magallón 2019, 208-209.

596 Rodríguez Plasencia, 2017, 95 s. Véase *Refalaero*: Lugar para juegos infantiles que emula un tobogán (*Diccionario Virtual de Extremadura: Vocabulario de Logrosán*, http://diccionariovirtualextremadura.blogspot.com/2019/01/vocabulario-de-logrosan.html; consultado 2019.3.24); *Refaraero*: Tobogán o sitio propicio para deslizarse resbalando, aunque coexisten las versiones con l (refalaero) y con r (refaraero). "M'he roto la culera e los pantalones en el refaraero", *Diccionario Dialectal Peralêo - Peraleda de la Mata, Cáceres (España)* (https://raicesdeperaleda.com/diccionario/palabra/ficha/refaraero/532; consultado 2019.3.24)

Las "peñas resbaladeras" localizadas en Extremadura superan ampliamente el medio centenar y en toda la Península Ibérica se conocen casi trescientas, pues, además, es evidente que deben existir varios cientos aún por localizar. Sin embargo, prácticamente no quedan testimonios del interesante ritual de fecundidad originariamente asociado a estos monumentos, pues con muy escasas excepciones, las peñas conocidas en la actualidad se han utilizado hasta fechas muy recientes como lugar de diversión de chicos y chicas, que se deslizaban por estas peñas a modo de tobogán. Este es un juego popular no exento de interés[597], pero no parece que esta haya sido la función originaria de estas peñas. En la Península Ibérica apenas se ha conservado el rito originario ni tampoco se han podido documentar mitos relacionados con estas peñas resbaladeras como los que se documentaron en Bretaña y en otras zonas de Francia y de Europa en el siglo XIX (*vid. infra*), quizás por la dificultad para obtener esta valiosa información debido a la vergüenza que pudiera producir su relación con partes pudendas del cuerpo femenino y con ritos de fecundidad extraños al culto católico.

Las recientes investigaciones sobre estas peñas empiezan a arrojar algo de luz sobre este aspecto tan importante para su valoración, en especial gracias a las intensas prospecciones de Jesús Caballero en la Provincia de Ávila, que han permitido recoger algunos interesantes indicios de la relación que tendrían estas peñas resbaladeras con un rito de fecundidad que antiguamente practicaban las mujeres para casarse o para tener hijos[598], como se atestigua en Francia (*vid. infra*). En localidades abulenses del Valle del río Corneja como Hoyorredondo, Santa María del Berrocal, Villar de Corneja, etc., se considera que por las peñas *esbaruzaderas* o *esbaraderas* únicamente deben deslizarse las niñas, pues parece estar vetado a los varones, so pena de ser considerados "maricas" (*sic*), lo que evidencia que estos toboganes pétreos eran para uso femenino. Todavía evidencia mejor la relación de estas peñas resbaladeras con ritos de fertilidad la tradición conservada en Riofrío, en el Valle Amblés, igualmente en Ávila, en la que se han conservado expresiones como "¡Vete a la *Ronchadera* para que te embaraces!" o "Fulanita, ¡ves!, ¡por ir a la *Ronchadera*!", en el sentido de que gracias a eso se habría quedado embarazada.

Extremadura también ha conservado algunos indicios de estos interesantes ritos. En Valdeobispo, Cáceres (fig. 53B), al pie de la ermita de la Virgen de Valverde, existe una resbaladera usada por los zagales y también por las mujeres estériles "en la creencia de que la fricción del vientre con la roca, acabaría con la esterilidad", por lo que "se utiliza para resbalar el día de la romería, que es el segundo domingo de Pascua", y por ella se tiran tanto hombres como mujeres[599]. También al *Lizaero* situado junto al arroyo de la Mazmorra, en Peraleda de San Román, iban antiguamente chicos y chicas a merendar el Domingo de Pascua. Otro caso a señalar es la *Piedra Refaliza* de Usagre, Badajoz, que tendría una función parecida, ya que "decían los antiguos que quien se resbalaba en esa piedra encontraba novio"[600]. Igualmente resulta bastante explícita la tradición conservada en la localidad pacense de Burguillos del Cerro de asociar las peñas resbaladeras con el embarazo, como indicaría el dicho popular "esta chica ha pasado por la piedra", con el sentido de que se ha quedado embarazada. Una idea parecida se sobreentiende en Hinojal, Cáceres, donde se asocia el dicho popular de "tener un resbalón" con la idea de quedarse embarazada, por lo que, ambos dichos, tan populares

597 Rodríguez Plasencia 2016, 15.
598 Caballero y Mariné 2020.
599 Rodríguez Plasencia 2013, 95 s.
600 Espino 2015, 149 s.

hasta hace poco en muchas zonas de España, pudieran tener su origen en esta tradición ritual de las "peñas resbaladeras". Mejor documentado está el rito en la *Pedra Comprida* ("Peña Larga"), sobre la que está construida una ermita del siglo XII dedicada a Santo Domingo, en Fontelo, Armamar, donde iban a deslizarse las mujeres estériles para ser madres y que visitó el rey Alfonso V de Portugal con su mujer el año 1452, que a los nueve meses tuvo una hija, y lo mismo hizo Juan II con igual resultado en 1483[601]. Esta peña es el límite de tres parroquias y parece ser un altar prerromano con tres escalones, lo que no es óbice para su uso ritual como resbaladera. En fechas recientes Félix Barroso Gutiérrez ha dado a conocer el *Canchar de la Refalaera* en los Montes de Cáparra[602] y ha recogido la interesante noticia de que "informes de paisanos que hemos conocido nos hablan que escucharon a sus mayores relatar que a esta canchalera acudían las mujeres que *ehtaban jórrah* (estériles). Confeccionaban al modo de un trineo de escobas y, echándose boca abajo sobre él, se deslizaban por la pared rocosa. Abajo, en la calleja, un ayudante frenaba en seco el trineo cuando ya iba a tomar tierra. Pero este rito no se podía realizar cualquier día del año, sino solamente en junio la madrugada de San Juan, coincidiendo con el solsticio de verano".

La función ritual de estas peñas también la indica el nombre dado a alguna de ellas, pues alude a su función femenina originaria, como el *Pandero de las Mozas*, en Muñotello, Ávila, que indica que era utilizada por chicas jóvenes para deslizarse sobre sus glúteos, una idea también implícita en el nombre de *Ronchadera,* conservado en Cilleros, en Cáceres, y en las peñas de Chamartín, Cillán, Hurtumpascual, Martiherrero, Muñochas-Padiernos, Narrillos de San Leandro, Oco, Riofrío, Robledillo y Valdecasa, en Ávila, lo mismo que en el de *Rompeculos* de Garrovillas, en Cáceres y otros lugares y en la denominación, todavía más explícita, de *Arrastraculos*, conservada en San Pablo de los Montes, en Toledo. Estas denominaciones populares pudieran considerarse meramente descriptivas, pero también pueden ser indicio del rito originario, actualmente perdido, que consistiría en deslizarse las mujeres jóvenes por la roca poniendo en contacto directo sus glúteos con la piedra para lograr tener hijos, tal como documentan los testimonios recogidos en Francia en el siglo XIX (*vid. infra*).

El carácter ritual de las peñas resbaladeras también lo evidencia su reiterada asociación a santuarios y a ermitas cuyas fiestas y romerías se convertían en centro de atracción donde se conocían y ennoviaban chicos y chicas del territorio, como ocurre en la *Piedra Ronchadera* de Cilleros (fig. 56) o en la *Resbaladera* situada al pie de la ermita de la Virgen de Valverde en Valdeobispo (fig. 53B), ambas en Cáceres. También en Badajoz algunas de estas peñas se relacionan con ermitas y santuarios. Cerca de la ermita de San Marcos en Almendralejo, Badajoz, cuya fiesta se celebra el 25 de abril, hay una *Piedra Resbaliza* bien conocida (fig. 57); la *Resbalaera* de Malpartida de la Serena se asocia a la ermita y romería de San Isidro el 15 de mayo; e igualmente, junto al límite con Badajoz, se puede señalar la *Faraera* de la ermita de San Blas de Agudo, ya en Ciudad Real, cuya romería se celebra el 3 de febrero. Más dudoso es el caso de la *Resbaladera* que utiliza un pretil del siglo XVIII en la Ermita de La Coronada en Villafranca de los Barros, cuya festividad de celebra el 8 de septiembre. De interés en Portugal es el *Penedo de Escorregar,* situado al lado del río en la ermita de Senhora da Cola, en Aldeia de Palheiros, Ourique, en el Alentejo, cuya romería se celebra el 8 de septiembre y el 1 de mayo, que debe considerarse la fecha originaria, y especialmente la

601 Leite de Vasconcelos, 1882; Pires 2011, 190, fig. 150.

602 Caparra Barrosos, F. "Por los Montes de Cáparra: el Canchal de la Rehfalaera (XIV)" (https://planvex.es/web/2020/03/montes-caparra-canchal-rehfalaera/; consultado 2020.4.3).



Fig. 58. *Peña Resbaladera* de Aldea Moret, Cáceres.

Pedra Comprida de Santo Domingo en Fontelo, Armamar, donde el rito fue practicado por varias reinas de Portugal del siglo XV[603].

También parece indicar su función ritual su situación en lugares algo apartados en pleno campo, ya que la práctica del rito requeriría discreción, lo que no excluye que haya peñas que han quedado actualmente dentro de la población, quizás por servir para juegos de muchachos. Otro indicio es la relación de la peña resbaladera con una pileta u otro accidente natural situado en su parte superior o su proximidad a una fuente que se visita sólo en determinadas ocasiones, generalmente en una romería o en el Lunes de Pascua o el Jueves Merendero. Estas fechas también vinculan las peñas resbaladeras a ritos de fecundidad, como ocurre en algunas *peñas resbalinas* de la zona de Salamanca, situadas en el campo fuera de la población, como suele ser habitual en Extremadura. A esas peñas se acudía en fechas determinadas, como el *Jueves Merendero* o el *Lunes de Pascua*. El Jueves Merendero es el jueves anterior al Miércoles de Ceniza en el que finaliza el Carnaval. Es una fiesta popular en muchas zonas de España, que en Salamanca se celebra tradicionalmente con una merienda en un lugar determinado, que muchas veces es la "resbaladera", para comer los primeros embutidos de la matanza cuando aún están tiernos. Era una fiesta típica de los quintos o mozos jóvenes, en la que los chicos ya mayores bebían vino por primera vez[604]. Esta tradición parece reflejar un antiguo rito de paso, al admitir ya como "jóvenes" a chicos antes considerados como niños, por lo que pudiera constituir un rito paralelo al de resbalarse las chicas por la piedra para encontrar pareja y adquirir fertilidad, ya que en esa ocasión, al parecer, había lugares en los que también se efectuaba el sorteo por insaculación para emparejarse mozos y mozas, emparejamiento temporal que podía llegar a ser definitivo[605]. El Lunes de Aguas se celebra el primer lunes después del plenilunio de Pascua de Resurrección y era otra fiesta popular de la zona de Salamanca y en amplias áreas de la Meseta, que rompía el duelo de Semana Santa y cerraba el ciclo del calendario iniciado el Jueves Merendero. El Lunes de Aguas los pueblos salmantinos se quedan vacíos, pues se organizan meriendas en las que se come "el hornazo" en un lugar del campo predeterminado por la tradición[606], muchas veces junto a una *piedra resbaladera*, fiesta en la que chicos y chicas se conocían e iniciaban relaciones según ancestrales tradiciones que favorecían la fecundidad[607].

603 Pires, 2011, 194 s., 189 s.
604 Agradecemos a J. M. Sánchez Benito esta amable comunicación personal.
605 Moya 2012, 270 y 447.
606 Jordán 2008, 21.
607 Caro Baroja 1979.



Fig. 59. *Piedra Refaliza* de Usagre, Badajoz.

Extremadura también ha conservado al menos diez peñas resbaladeras asociadas a costumbres rituales (fig. 48), que confirman la interpretación señalada. La peña resbaladera de Cilleros, situada junto a la Virgen de Navelonga, se usaba en la Romería celebrada el Lunes de Aguas, tras el primer domingo después de la Pascua de Resurrección, a comienzos de la primavera, que es la fecha del año en que se acude al santuario a pasar el día y comer el típico hornazo. Lo mismo se puede señalar en Alcuéscar, donde el *Día de la Jira*, que es el Domingo de Pascua de Resurrección que coincide con el domingo siguiente a la primera luna llena después del equinoccio de primavera, se mantuvo hasta inicios del siglo XX la tradición de ir a la peña resbaladera situada cerca de la iglesia visigoda de Santa Lucía. En la peña resbaladera de Aldea Moret (fig. 58), a la salida desde Cáceres hacia Los Barruecos, se solía celebrar el *Magosto*, tradición de asar las castañas el Día de Todos los Santos, día en que las gentes iban a este lugar a encender un fuego para calentar a las ánimas que rondaban alrededor y se asaban castañas en unas estructuras denominadas *calbotes*, castañas que se guardaban para la "noche de las ánimas", la noche del 1 de Noviembre al día de los Difuntos, que coincide con la fiesta de *Samain* del calendario celta. En Montehermoso se celebra la fiesta llamada *Vaca-Mozas* el 24 de agosto, en la que muchachas elegidas del pueblo forman una comitiva con una capitana, una abanderada, varias alabarderas y otras denominadas "espantaperros". Las alabarderas llegan a la *Peña Resbaladera* bailando al son de flauta y tamboril, y en ella la capitana persigue a la abanderada, que se defiende bailando, y se disputan la bandera en el suelo. Después se dirigen a la casa del alcalde y le piden repetidas veces "toro", a lo que el alcalde accede a la tercera ocasión, y manda echar un novillo a la plaza, que torean las mozas primero y después los novios y pretendientes[608]. Otra posible pervivencia del ritual se ha señalado en la ermita de la Virgen de Valverde, patrona de Valdeobispo, Cáceres, cuya resbaladera era usada en tiempos pasados por los zagales, pero también "por las mujeres estériles, en la creencia de que la fricción del vientre con la roca, acabaría con la esterilidad", por lo que "se utiliza para resbalar el día de la romería, que es el segundo domingo de Pascua". Las mismas tradiciones se extienden por la provincia de Badajoz. La *Piedra Resbaliza* de Zafra está situada cerca de la explanada de la Fuente Santa, en la que se celebran fiestas populares como El Aleluya del Domingo de Quasimodo, el primero después de Pascua, fiesta infantil en la que los niños llevaban un corderito engalanado con adornos que después era sacrificado para preparar la "caldereta" para la comida y también allí se celebraba la Fiesta de la Chaquetía el 31 de octubre, en la que las familias iban a comerse las castañas, como en la resbaladera de Aldea Moret, Cáceres. Igualmente, en Burguillos del Cerro se acudía junto a la *Resbaladera* a celebrar el Lunes de Pascua. En Usagre, la *Piedra Refaliza* (fig. 59), por la que se resbalaban las chicas para tener

608 Paniagua 2002, 901-940.

novio, se sitúa a 50 m de la mítica Fuente de *La Cantamora* o de la *La Luná,* cuyas aguas se tragan a una bella mora que emerge la noche de San Blas, el 3 de febrero, cuando el agua del manantial refleja la luna. *La Cantamora* canta mientras se peina sus cabellos con un precioso peine, pero la acompañan dos toros negros, por lo que, quien la ve, muere indefectiblemente. También en Malpartida de la Serena la *Resbaladera* se halla cerca de la ermita de San Isidro, cuya romería, a la que acude gente de todo el territorio, se celebra el 15 de mayo. Estas tradiciones populares confirman la relación de las peñas resbaladeras con ritos de fecundidad, celebrados aproximadamente en las mismas fechas, entre el Jueves Merendero y el Lunes de Aguas en la zona de Salamanca y también en Extremadura, prueba de que estas peñas resbaladeras se relacionan con ritos de fecundidad asociados a las fiestas de Primavera[609], aunque también en dos casos, en Aldea Moret y en Zafra, parecen tener relación con el Día de Difuntos.

Otro detalle que apunta igualmente al uso ritual de las peñas sacras es la acanaladura o surco muy pulido que ofrecen la mayoría de estas peñas, que en algunos casos son profundos, por lo que testimonian un uso muy prolongado, necesariamente durante siglos para conseguir desgastar piedras tan duras como el granito o la cuarcita, hecho que se explica mejor por una función ritual de resbalar por la peña a lo largo de los siglos que por meros juegos infantiles. Este uso centenario lo confirma indirectamente el uso de una palabra mozárabe, *Esbaraira,* en la peña de San Pablo de los Montes, en Toledo, término muy similar al conservado en el arcaizante valle del río Corneja, en Ávila y en las apartadas tierras de la Sierra de Albarracín.

Es evidente que en la actualidad son muy escasos los testimonios llegados del rito originario de estas peñas resbaladeras en la Península Ibérica, en concreto, en Extremadura. Esta ausencia de buena documentación dificulta datarlas con precisión, pero es evidente su gran antigüedad. En cualquier caso, el origen de este rito debe considerarse anterior a las creencias cristianas, musulmanas y romanas, respecto de las que resulta del todo extraño, lo que de nuevo obliga a considerarlo originario de tiempos prehistóricos ancestrales, aunque alguna de las actuales peñas resbaladeras puedan ser posteriores. En este sentido, P. Sébillot[610] advirtió con clarividencia que la práctica del rito en el gigantesco menhir de *Loemariaker,* en Morbinhan, debía ser necesariamente posterior al siglo XVIII, pues sólo tras la caída del menhir en esa fecha se pudo practicar el rito sobre su superficie, seguramente trasladándose desde otro lugar anterior, lo que evidencia la anterioridad del rito al lugar donde se celebraba, como puede observarse en la *Resbaladera* de la Ermita de La Coronada en Villafranca de los Barros, ya que esta construcción es del siglo XVIII. Estos traslados del rito de una piedra a otra se constata en otros casos comparables, como en la *Piedra de Responsos* de La Hija de Dios, en Ávila[611], y también en una *Pedra do matrimonio* del santuario de Nossa Senhora da Lapa, en Portugal[612], lo que permite concluir que este rito es de carácter ancestral, cuyo origen debe considerarse anterior a la elección de la piedra en la que este se practica, como ya advirtió el gran folklorista francés Paul Sébillot.

—

En otras áreas de Europa, en especial en las zonas graníticas de la Europa Atlántica y en particular en Francia, se documentaron los paralelos de las peñas resbaladeras en el siglo XIX, lo que ha permitido conocerlo mejor y poder obtener una interpretación segura de su significado.

609 Caro Baroja 1979.
610 Sébillot 1904, 336.
611 Observación personal de M. Almagro-Gorbea y J. Caballero.
612 Almagro-Gorbea 2016, 355, fig. 39-40.

Este rito tenía la finalidad de favorecer la fecundidad, ya que antiguamente se deslizaban por estas peñas las muchachas jóvenes para casarse en el plazo de un año y las mujeres casadas para tener descendencia, costumbre ritual de la que apenas se conservan testimonios en la Península Ibérica, pues las peñas resbaladeras han pasado a ser usadas como toboganes para jugar los niños, práctica hoy día también ya casi abandonada, que representa el final de su uso milenario.

En Francia se conservan numerosos testimonios de este rito recogidos en el siglo XIX, cuando la tradición de dejarse resbalar por una peña inclinada todavía estaba viva. El rito consistía en resbalar sobre las posaderas desnudas para que las partes genitales teóricamente estuvieran directamente en contacto con la superficie de la piedra. El origen de este rito puede proceder de la creencia de que el *numen* de la piedra contribuía a que la mujer engendrara, pues antiguamente se creía que en el interior de ciertas rocas habitaban *numina* o seres sobrenaturales[613], que tenían poder para otorgar la fecundidad. Como se ha indicado en otro lugar, la peña sacra era el *sema* o manifestación material visible del *Numen loci*, generalmente relacionado con el antepasado ancestral[614], por lo que su contacto confería poderes beneficiosos, generalmente relacionados con la fecundidad. Esta creencia explica los ritos practicados, que, en algunas áreas atlánticas, como Galicia y Cantabria, se han mantenido hasta el siglo XX[615]. Mircea Eliade[616] observó sobre este culto que "no va dirigido a la piedra en tanto que sustancia material, sino al espíritu que la habita, al símbolo que la sacraliza" y, al comentar las observaciones hechas por Paul Sébillot al analizar este rito de deslizarse sobre una peña sacra practicado por mujeres para tener hijos, señaló que "la piedra, la roca, el monolito, el dolmen, el menhir, etc., 'adquieren' carácter sagrado gracias a la impronta de esa fuerza espiritual, puesto que estamos en el área del 'antepasado', del muerto 'fijado' en una piedra con el fin de ser utilizado como instrumento de defensa o para incrementar la vida".

Las peñas sacras documentadas en Extremadura se deben relacionar con sus paralelos en otras peñas similares de la Península Ibérica a las que ya se ha hecho referencia, pero en especial con las de otras partes de Europa donde existen testimonios mejor documentados, que confirman lo que se sabe del ritual originario y completan los escasos indicios conservados en España, donde prácticamente sólo han perdurado como juego de niños. Paul Sébillot observó que en el siglo XIX estas peñas deslizantes se extendían por gran parte de Francia[617], donde se suelen denominar *pierres à glissade* o *roches écriantes*, aunque el rito en ocasiones también se efectuaba en un megalito[618]. Su distribución geográfica se concentra en Bretaña, pero también se documentan por el norte, el oeste, el sudoeste, el centro y el sudeste, así como por las regiones más orientales, en especial por las zonas alpinas, y llegan hasta Alsacia y la Valonia belga, así como a las áreas alpinas de Suiza, el norte de Italia, Alemania, especialmente en los Alpes Bávaros, y Austria, extensión que alcanza hasta Grecia. Sin embargo, no se han señalado testimonios precisos en las áreas celtas de las Islas Británicas[619], pero sí entre los bereberes de Túnez, en el norte de África.

En Francia, donde se ha señalado un mayor número de peñas resbaladeras, el rito se practicaba generalmente en secreto y, en ocasiones, se dejaba como ofrenda un trozo de tela o una cinta en un

613 Sébillot 1904, 334; Taboada 1982, 162; Alonso Romero 2007, 34 s.
614 Almagro-Gorbea 2017, 18 s.
615 Taboada 1982; Llano 1968, 567.
616 Eliade 1990, 257 s.
617 Sébillot 1904, 334 s.
618 Véase «Pierre à glissade», en https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_%C3%A0_glissade; consultado 30.7.2018.
619 Byghan 2018, 62.

árbol cercano[620]. Los testimonios más numerosos se sitúan en la Bretaña, como la *Pierre à glissade* de Lesmont, en Plouër-sur-Rance[621] y el *Menhir de Tremblais* o *de la Thiemblaye*, en Saint-Samson-sur-Rance[622], ambas en el departamento de Côtes-d'Armor. Otros ejemplos se conservan en el departamento de Ille-et-Vilaine, donde se conoce la *Faix du Diable*, en Mellé[623], la *Roche Écriante* de Monthault, en el bosque de Mignon, con una inclinación de 45°, en la que el rito se realizaba en secreto, y la *Roche Écriante* de Saint-Georges-de-Reintembault[624], otra en Plonéour-Lanvern y otra en Saint-Aubin-du-Cormier[625] y en el departamento de Morbinhan el rito se efectuaba en el gigantesco menhir caído de *Loemariaker* la noche del 1 de Mayo[626].

En Picardía está la famosa *Pierre Clouise*, en Largny-sur-Automne, a la que se acudía el primer domingo de Cuaresma[627], fecha similar a la constatada en Salamanca y Extremadura. En el departamento de Aisne existen otras peñas similares[628], como la *Pierre Glissoire*, de Péroy-les-Gombries, en el de Oise. En la región de Île-de-France se sitúan la *Roche à glissade*, de Ballancourt-sur-Essonne y la *Roche à glissade du Gros Mahaux*, Moigny-sur-École, ambas en el departamento de Essonne, y la llamada *Pied de femme*, en Chevry-en-Sereine y la *Pierre à glissage* de Fontainebleau, en el de Seine-et-Marne. En la región Centro y en el Valle del Loira cabe citar la *Grosse Pierre d'Ymorville*, en Prunay-le-Gillon, en el departamento de Eure-et-Loir, en el Limousin el *dolmen d'Urbe*, en Crocq, departamento de la Creuse, y en Loches, departamento de Indre et Loire. Más al sur, en la región de Midi-Pyrénées está el *menhir de Peyrelade*, en Sauclières, en el departamento de Aveyron, y también se conocen en la Provenza[629], en Colombiers, Hérault[630] y existía una *Pierre glissante* en Hyères, departamento de Var[631]. Una variante del rito se documenta en Collobrières, Var, donde se practicaba sobre las raíces de un gran castaño milenario[632].

En las regiones alpinas de Francia cabe señalar un caso en Saint-Ours, en el valle de Ubayette, en los Bajos Alpes[633], la *Pierre à glissade*, en Chambéry, Saboya, y la *Pirra Liozet*, en Thoiry, Jura[634]. Más al norte se conocía este rito en Saint-Alban, en el departamento del Ain[635], en Alsacia, la *Puppelestein*, en Rimbachzell[636], en el departamento de Haut-Rhin, y en la Valonia, ya en Bélgica, el rito se practicaba en la peña de *Ride-Cul*[637].

También son habituales en el norte de Italia las llamadas *pietre dello scivolo*, por las que se deslizaban las mujeres estériles con la esperanza de lograr tener hijos, como la *Pietra dello scivolo* del

620 Sébillot 1904, 336.
621 Peigne 1862, 172; Sébillot 1904, 335, 336 y 407.
622 https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_%C3%A0_glissade#/media/File:Menhir_de_la_Tremblais.jpg; consultado 30.7.2018.
623 Danjou de la Garenne 1862, 56-57.
624 Danjou de la Garenne 1862, 57-58 y 58-59.
625 Cosson 2009, 18-19.
626 Sébillot 1904, 336.
627 Michaux 1867.
628 Fleury 1877, 105; Sébillot 1904, 338.
629 Bérenger-Féraud 1896, 192.
630 Caumont 1830, 120.
631 Sébillot 1904, 338.
632 Sébillot 1906, 425.
633 Rialle 1878, 29; Sébillot 1904, 336.
634 Reber 1912, 478 y 477.
635 Sébillot 1904, 338.
636 http://www.t4t35.fr/Megalithes/AfficheSite.aspx?NumSite=12127, consultado el 10.4.2019.
637 Sébillot 1904, 336.

Santuario de Machaby, Arnad, en el Valle de Aosta[638], la *Pria scugente* o *Pietra dello scivolo* de Scarpino, en Sestri Ponente, Génova, la *Pietra delle streghe* en Gavenola, en el Valle Arroscia, provincia de Imperia, otras cuatro se conocen en Moredina, Valle Albano, en la provincia de Como, otra en Brancolino, cerca de Garda, provincia de Brescia. En la zona italiana del Tirol pueden señalarse en la región de Bolzano, en Taufers, en el Münstertal y otra en Tarces, cerca de Malles, ambas en el Valle de Venosta; otra en Appiano, otra en Castel Feder, entre Val Lagarina y Val di Fiemme, otra en Elvas[639], sobre Bressanone, peña que ofrece nueve cupulitas en grupos de tres que se han relacionado con los meses de gestación, y en Merano[640], pero en Italia ya no se citan fuera de las áreas alpinas y de la Liguria. Igualmente, este rito se documenta en Suiza, como la *Pirra Louzenta* ("glissade"), de Vissoye, en el Valais, y la *Kildlstein* o "Pierre des Nouveau-nées" o "Peña de los recién nacidos", de Argovie[641]. En Estiria, Austria, se puede señalar la *Heiratsstein* ("Peña del matrimonio") de Brandhof, donde chicas y mujeres se resbalaban de espaldas para casarse antes de un año[642].

El rito se extendía hasta Grecia, pues en Atenas, cerca de la antigua fuente de *Callirrhoe,* había una peña a la que se restregaban las mujeres que deseaban quedarse embarazadas implorando a las *Moirai*[643]. También en Atenas, hasta el siglo XIX, las mujeres en cinta se sentaban en un asiento tallado en una peña sobre un pequeño arroyo en la vertiente septentrional de la Colina de las Ninfas y después se dejaban resbalar de espaldas implorando a Apolo para tener un buen parto[644], pues las Ninfas eran divinidades protectoras del parto y de la fecundidad, por lo que este rito, que se practicaba de noche a la luz de la de luna[645], procedería de la Antigüedad. Mircea Eliade interpretó que se trataba de "un cambio de significación de un rito, en el que la piedra de fecundación se convierte en piedra de parto"[646], aunque es evidente que ambas ideas se asocian a la fecundidad. Aún puede parecer más sorprendente la práctica del rito en Túnez, donde las mujeres deseosas de tener un hijo se resbalaban hasta 25 veces en distintas posturas por una peña de 5 o 6 m situada junto al morabito de *Sidi Fathallah*[647], lo que confirma la extensión y gran antigüedad del rito, sin duda de origen prehistórico y anterior a la cultura celta.

Los autores del siglo XIX pudieron observar estas prácticas cuando todavía eran habituales, por lo que P. Sébillot y otros estudiosos[648] recogieron una interesante documentación que hoy es fundamental para interpretar estos ritos de fecundidad de origen prerromano asociados a las peñas resbaladeras o *roches écriantes*. Este rito se podría comparar al practicado en otras peñas sacras, como la costumbre citada y aún más extendida de friccionar la mujer su cuerpo desnudo contra un menhir o una peña sacra para tener hijos o la de dar vueltas a su alrededor para conseguir casarse en un año o, incluso, para sanar de alguna enfermedad, pues todos estos ritos deben considerarse relacionados.

El rito de resbalarse por una piedra ofrece variantes. En la zona de Ille-et-Vilaine, en la Bretaña,

638 De Gremo 2009.
639 Felolo 2015, 6-7.
640 Amable información personal que agradecemos a Dirce Marzoli.
641 Sébillot 1904, 477.
642 Hansmann 2012.
643 Hartlan 1901, 130.
644 Wachsmuth 1864, 71; Bérenguer-Féraud 1885, 201; Hartlan 1901, 130; Baur 1902, 36, n. 47.
645 Berenger-Feraud, 1885, 201.
646 Eliade 1972, 208.
647 Hartlan 1901, 130-131.
648 Sébillot 1902, 205-247; *id.* 1904; *id.* 1908a; Bord 1982, 31-67; Saintyves 1985, 17.

las chicas se deslizaban en secreto con la piel desnuda en contacto con la piedra para realizar el rito, tras lo que dejaban una cinta u otra prenda de vestir, mientras que en el gigantesco menhir caído de *Locmariaker*, en Morbihan, se resbalaban la noche del 1 de mayo, lo que recuerda el rito practicado en Atenas a la luz de la luna (*vid. supra*). En la *Rocher Lesmond*, en Plouër-sur-Rance, el rito lo practicaban muchachas jóvenes que se deslizan 7 veces sobre sus glúteos desnudos para casarse antes de que pasase un año[649]. En Bonduen, una población de la Provenza, el rito se practicaba en el día de la fiesta patronal[650], mientras que en Collobrières, en el departamento del Var, se realizaba sobre las raíces de un gran castaño milenario[651], etc.

Sébillot señaló la presencia de ritos comparables en las Islas Británicas, en especial en Cornualles, como la *Tolven Stone*, situada cerca de Helford, aunque en este caso la mujer debía pasar desnuda por un agujero para lograr la fertilidad[652] y ritos semejantes se documentan en Escocia. En Galicia, Fernando Alonso Romero ha documentado ritos de este tipo[653], relacionados con los de Bretaña y con los de otras regiones de Europa, como el practicado hasta mediados del siglo XX en el castro de Cabañas, al noreste de Pontedeume, en La Coruña, donde las mujeres estériles rozaban su vientre con una peña para tener hijos[654], tradición que se cristianizó al adoptarse la costumbre de frotarse con imágenes de santos con las mismas finalidades mágicas[655].

—

Las "peñas resbaladeras" que vemos en muchos pueblos de Extremadura, usadas hasta hace poco como toboganes de niños, son monumentos de gran interés, aunque apenas habían sido estudiadas al no considerarlas "peñas sacras". Estas peñas, integradas en el paisaje físico y humano de las poblaciones y de los berrocales extremeños, por su origen y por sus ritos originarios, permiten introducirse en una visión mágica y sobrenatural del mundo y del paisaje que ha perdurado en el folklore hasta nuestros días, ya que esta tradición popular, originaria de remotos tiempos prehistóricos, testimonia, como las restantes peñas sacras, creencias animistas ancestrales, como hace más de 100 años señalara Marcelino Menéndez Pelayo, quien consideraba que "la litolatría es una de las formas más antiguas del culto naturalista"[656].

Las *peñas resbaladeras* se caracterizan por ofrecer en su superficie inclinada la huella de haberse resbalado por ella miles de veces. Son propias de las áreas graníticas y cuarcíticas occidentales de la Península Ibérica que forman parte del paisaje de Extremadura, pero el rito también se documenta en la España calcárea y están ampliamente extendidas por otras partes de Europa. En Extremadura conocemos más de medio centenar de "peñas "resbaladeras", la mayoría hoy asociadas a juegos de niños. Sin embargo, su dispersión y el estudio de los restos conservados de su rito originario, prácticamente desaparecido en la actualidad, confirman que originariamente serían "peñas sacras", seguramente relacionadas con la fertilidad y usadas en ritos de paso celebrados en primavera. Este contexto social y religioso confirma su interés, pues pueden compararse a los ritos documentados en otras regiones atlánticas y de Europa

649 Peigne 1862, 172; Sébillot 1904, 335 s. y 407.
650 Bérenguer-Féraud 1896, 192; Sébillot 1904, 366.
651 Sébillot 1906, 425. Es posible que a una tradición ritual similar se refiera el dicho popular salmantino: *Las mocitas de Abusejo / tienen el chocho pelón / de subirse a las encinas / y bajar al resbalón.*
652 Deane y Shaw 2014.
653 Alonso Romero 2007, 34 s.; Almagro-Gorbea y Alonso Romero, 2020.
654 Monteagudo 2003, 36.
655 Sébillot 1882, I, 48 s.; Hartlan 1901, 125 s.
656 Menéndez Pelayo 1911, I, 120.

Occidental, que ofrecen testimonios similares y mejor documentados. En consecuencia, las "peñas resbaladeras" son las peñas sacras más numerosas, más características y de mayor interés de Extremadura, donde su función de fertilidad ofrece paralelos en algunas peñas oscilantes, la mayoría actualmente destruidas, como *El Cancho que se menea* de Montánchez[657], *El Bodegón* de Garrovillas[658] y la *Lancha de Valdejuán,* en Casar de Cáceres, que movían las mujeres estériles tras yacer junto a la peña con su marido[659].

Las más de 60 peñas resbaladeras de Extremadura analizadas en este trabajo suponen un número considerable, que da idea de su popularidad, pues equivalen aproximadamente a una peña cada 800 km^2, aunque su número real debe ser más elevado, pues probablemente se podría calcular en el doble de la cifra señalada. Esta proporción, sin embargo, todavía resulta más elevada en otras provincias próximas de las áreas graníticas occidentales, pues en Zamora se conocen 36 peñas resbaladeras, que suponen 1 peña cada 300 km^2; en Salamanca se conocen 48, que suponen 1 cada 250 km^2 y en Ávila hay más de 80, por lo que la proporción casi alcanza 1 peña cada 100 km^2, lo que da una buena idea de lo populares que debían ser. La conclusión que se deduce es que las casi trescientas peñas resbaladeras actualmente localizadas en la Península Ibérica, número sin duda muy inferior a la realidad, pues muchas de ellas son todavía desconocidas, en su mayoría están situadas en la zona granítica occidental, de la que forma parte Extremadura, que es la región de Europa donde más monumentos de este tipo se han atestiguado, más incluso que en la Bretaña, lo que evidencia el interés de su estudio e inventario, todavía pendiente de finalizar.

Este dato es suficiente para comprender la importancia de las peñas resbaladeras de Extremadura, por lo que se debe proceder a inventariar las conocidas y a localizar las numerosas todavía no identificadas. Hay que llamar la atención para que estas tareas se realicen cuanto antes, en especial para recoger y salvar lo que se recuerde de las tradiciones y mitos asociados, que están al borde de desaparecer para siempre, con el riesgo de dejar en la oscuridad el interesante significado de estas "peñas sacras". El reciente análisis del "paisaje sacro" de Garrovillas ha puesto en evidencia la importancia de estos monumentos de la *Hispania* prerromana para comprender cómo concebía el hombre prehistórico el "paisaje" como algo "sagrado"[660], pues estas peñas sacras permiten reconstruir la casi desconocida religión prehistórica popular, en la que los elementos de la naturaleza serían un "paisaje sagrado" vivo y "mágico", por lo que su análisis, propiciado por nuevos hallazgos y estudios como el las peñas resbaladeras, permitirá conocer cada vez mejor estos ritos ancestrales de origen prerromano y, a través de ellos, la mentalidad, las creencias y la concepción del mundo, un campo de estudio del mayor interés.

Al mismo tiempo debe estimularse la localización e inventario de todos estos monumentos etno-arqueológicos, algunos ya destruidos y otros en peligro de desaparecer. En especial, hay que insistir en la importancia que tiene documentar los ritos y mitos asociados que todavía se conservan, como también se deben recoger estos monumentos en los estudios arqueológicos del territorio, pues forman parte de nuestro Patrimonio Arqueológico, Etnológico y Cultural. Por último, también se deben proteger para evitar su destrucción, pues estas peñas sacras, hoy en serio peligro de desaparición, son el testimonio de un "paisaje sacro" ancestral de origen prehistórico de enorme interés, que permite conocer aspectos esenciales de nuestra personalidad cultural, por lo que constituye una parte esencial del Patrimonio Arqueológico y Etnológico de Europa.

657 Paredes Guillén 1887, 279-280.
658 Almagro-Gorbea *et al.* 2017.
659 Barrantes 1875, 453; Paredes Guillén 1899.
660 Almagro-Gorbea *et al.* 2017; Almagro-Gorbea y Martín Bravo, 2020.

Las Peñas oscilantes

Las piedras caballeras u oscilantes son características de los paisajes graníticos y siempre han llamado la atención, pues pueden ser movidas con muy poco esfuerzo a pesar de su enorme peso, aunque es difícil saber si han tenido uso ritual mágico, que sólo se puede asegurar cuando se conservan leyendas míticas o ritos que lo testimonien. Estas peñas, alguna ya citada por Plinio (*Nh.* II, 98,1), como la situada cerca de Harpasa, en Asia, que se movía con un dedo, pero se resistía si se intentaba empujarla con todo el cuerpo, deben considerarse fenómenos naturales producidos por la erosión.

Esta característica tan peculiar llamaría sin duda la atención del hombre prehistórico, como también la de los pueblos primitivos y daría lugar a interesantes mitos para explicar sus orígenes. Alguna de estas peñas incluso se cree que se mueven sin que se perciba[661], o se relacionan con personajes míticos como el druida Merlín, como una peña próxima a Penzance, en Cornuailles[662]. Un mito muy interesante ofrece una peña cerca de Giuggianello[663], en tierras de Otranto, que en el siglo XIX todavía se veneraba. De ella el Pseudo-Aristóteles recogió en la Antigüedad la tradición de que "en el extremo de la Iapigia, existe una peña tan grande que apenas se podría transportar en una carreta. Pero el Dios (Hércules) la levantó y la tiró a sus espaldas y se mueve con un dedo"[664]. Algunos autores también han interpretado como una piedra oscilante un rito de mover piedras en el Cabo San Vicente referido por Artemidoro y que transmite Estrabón (III,1,4), aunque ese rito no parece tener nada que ver con las peñas oscilantes[665]. En España la referencia más antigua a las peñas oscilantes aparece en un documento de Ordoño II del año 922, que cita como mojón de una donación una *petra superposita*, denominación idéntica a la de *Great upon little* ("Grande sobre pequeña") que se da a una de estas peñas en Susex, en Inglaterra[666], mientras que en Francia las peñas oscilantes están documentadas desde el siglo XIII[667].

Los celtistas románticos del siglo XIX se sintieron atraídos por estas piedras que, como los menhires, dólmenes y crómlech, consideraban monumentos prehistóricos de los celtas, pero poco a poco se comprobó que eran resultado de la erosión natural, como señaló M. de Cessac: "las piedras oscilantes pertenecen a la Geología por su origen, pero a la Arqueología por su uso"[668]. Esta idea fue adoptada por arqueólogos extranjeros[669] y españoles, como Villa-Amil y Castro en sus *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia*[670], al margen de creencias románticas poco razonables. Las piedras oscilantes o *pierres branlantes* aparecen incluidas en el *Inventaire des Monuments*

661 Sébillot 2018, 48.
662 Kinsman 1997, 45.
663 Simone 1872, 29, lám I,3; Nicolucci 1879, 142; Lenormant 1881, 31-32.
664 Bussemaker 1857, 9.
665 Reinach 2005, 35; Mélida 1920, 4 y 65 s.
666 Pownall 1782, 54, lám. VI; Cambry, 1805, 88.
667 Sébillot 2018, 47.
668 Des Moulins 1850; Cessac 1881, 169.
669 Batissier 1860, 322-323; Reinach 2005, 77, § XII.
670 Villa-Amil y Castro 1873, 49.

mégalithiques, de Francia, en 1880[671] y las incluye Joseph Déchelette en su famoso *Manuel d'Archéologie* de 1908[672]. Sin embargo, desde inicios del siglo XX su descrédito fue en aumento y dejaron de interesarse en ellas los prehistoriadores, que prácticamente abandonaron este importante campo de estudios etno-arqueológicos hasta que se ha reemprendido en el siglo XXI, por lo que sólo siguieron dedicándoles cierta atención los estudiosos del folklore[673].

Fue el arqueólogo cántabro Manuel de Assas y Ereño, en el *Semanario Pintoresco Español* de 1857[674] el primero en España en ofrecer una visión de conjunto de los monumentos entonces considerados "célticos" de las Islas Británicas y Bretaña, que comparó con los que había en España, entre los que incluía las piedras oscilantes. De este trabajo se hizo eco Marcelino Menéndez Pelayo[675], quien menciona con interés diversas peñas "vacilantes, trémulas u oscilatorias" precisamente de Cáceres[676] y dedica un amplio párrafo a la de Casar de Cáceres, al que ya se ha aludido: "No me detendré en la lancha de Valdejuán, descrita en 1794 por D. Gregorio Sánchez de Dios, cura del Casar de Cáceres[677], porque de la misma descripción se infiere que el entendido párroco tuvo razón en considerar como mera curiosidad natural el enorme monolito que se erguía sobre dicha lancha, pues se trata de una piedra oscilante «que un muchacho movía con sólo reclinarse en ella, aunque se calculaba su peso en muchas toneladas. Hoy esta piedra ha desaparecido, pero se citan otras análogas, en el camino de Garrovillas á Alcántara y en la sierra de Montánchez («el cancho que se menea»)". Menéndez Pelayo daba la razón a este ilustrado cura al decir que "Gregorio Sánchez de Dios,… tuvo razón en considerar como mera curiosidad natural el enorme monolito", pero no le llegó información o no fue capaz de valorar el rito tan interesante asociado a esta peña, pues hay noticias aunque escasas, de que las mujeres estériles acudían a yacer con su marido a la lancha de Valdejuán, tras lo que la mujer movía el cancho oscilante que había en el centro de la lancha, lo que le proporcionaba la fecundidad[678]. Este rito debió mantenerse hasta que la peña fue destruida por los campesinos en fecha imprecisa antes de 1899, porque estorbaba para trillar en la gran lancha granítica sobre la que se apoyaba y que usaban como era[679].

Vale la pena detenerse en la *Lancha de Valdejuán*, la más famosa peña oscilante que había en Extremadura, pues, aunque ha desaparecido (fig. 60), fue descrita por el bibliófilo pacense Vicente Barrantes en 1875, que recogió un manuscrito de 1794 de Don Gregorio Sánchez de Dios, el culto cura del Casar de Cáceres[680]: "la antigüedad más remota y curiosa de cuantas el Sr. Sánchez de Dios describe, es la lancha de Valdejuán, a dos leguas al oeste-noroeste del pueblo (unos 12 km), que es casi toda de una pieza y tan grande, que puede sobre ella trillarse una extensa parva con 80 á 100 cobras con reses vacunas (Sabido es que forman cada cobra lo menos cinco cabezas). Hacia el comedio de dicha lancha yérguese otra piedra, no nacidiza sino artificial, un monolito en puridad, tan desmesurado, que se calcula su peso en quinientos quintales, y puesto en término tal de equilibrio, que un muchacho lo mueve con solo reclinarse en él. Simplemente como curiosidad natural lo describen estos apuntes; más yo pienso por lo contrario que allí lo puso la mano

671 Sébillot 2018, 47.
672 Déchelette 1908, 377.
673 Sébillot 2018, 47-50.
674 Assas 1857, 131.
675 Menéndez y Pelayo 1911, 76.
676 Menéndez y Pelayo 1911, 115, n. 2
677 Barrantes 1875, 452-456.
678 Domínguez Moreno 1991, 153-154.
679 Barrantes 1875, 453; Paredes Guillén 1899, 300; Martín Gil 1945, 151.
680 Sánchez de Dios 1794, en Barrantes 1875, 452-456.



Fig. 60. *Lancha de Valdejuán*, Casar de Cáceres (Foto Panoramio).

del hombre primitivo, que ahora dicen *prehistórico* los fundadores de una de tantas ciencias nuevas como en este siglo nos llueven, que es en suma un monumento *megalítico*…"

Pocos años después, en 1920, José Ramón Mélida en su trabajo "Monumentos megalíticos en la Provincia de Cáceres" en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*[681], señala la existencia de piedras bamboleantes en Cáceres, pero no en Badajoz. En ese estudio dedica un pequeño capítulo a las *Piedras bamboleantes*, todas prácticamente desaparecidas en la actualidad, a excepción del *Cancho que se menea* de Montánchez, que también fue destruido, aunque ha sido remontado recientemente, pero sin recuperar el movimiento que le daba singularidad[682]. Esta desgraciada circunstancia, que da idea del riesgo real de destrucción que corren estos monumentos, aconseja recoger textualmente las observaciones del famoso arqueólogo, pues, además, transmiten la mentalidad de la época. Según Mélida, "Esta clase de megalitos, raros en nuestra Península y en muchos casos considerados como accidentes o fenómenos naturales, no como producto del ingenio y de la mano del hombre, que suelen ir unidos a supersticiones que en los tiempos primitivos tuvieron forma de creencias religiosas, no los hemos hallado en la provincia de Badajoz y, en cambio, podemos dar noticia de tres en la de Cáceres, de los cuales uno ya no existe". "Nos referimos a la piedra oscilante la *Lancha de Valdejuán*, que existía en término del Casar de Cáceres, cerca de la estación del ferrocarril, la cual, según el señor Paredes[683], fue destruida por los campesinos porque les estorbaba para trillar en una era, y que, según la misma referencia, a pesar de que pesaba muchas toneladas, "un niño podía hacerla oscilar". En cuanto a que tales megalitos estuvieran directamente relacionados con las creencias religiosas de los hombres prehistóricos, menester es recordar con don Marcelino Menéndez Pelayo[684] "que la litolatría es una de las formas más antiguas del culto naturalista" y que, en general, se considera que estas piedras debieron estar consagradas a la adivinación y destinadas, por tanto, a ser utilizadas como oráculos según el número de oscilaciones u otra circunstancia de ellas cuando se pusieran a prueba. A esta costumbre se refiere Estrabón (III,1) por referencia de Artemidoro, cuando, al hablar del Promontorio Sacro, habla de unas piedras que allí se veían tendidas de tres en tres o de cuatro en cuatro, a las que hacían dar vuelcos las gentes que allí llegaban. Respecto de que las piedras bamboleantes deban considerarse como obra del hombre, sin olvidar que, aunque lo sean de la Naturaleza, no excluye

681 Mélida 1920, 65 s., lám. VII.

682 https://www.hoy.es/v/20130820/caceres/montanchez-colocara-sitio-cancho-20130820.html?ref; consultado 2020.4.2.

683 Paredes Guillén 1909, 418-427 y 433-442.

684 Menéndez y Pelayo 1911, 120.

esto, antes confirma la idea de culto, es de notar que, aunque en la mayoría de los casos se crea fenómeno natural el equilibrio de tales piedras, no deja de admitirse que "la mano" del hombre haya intervenido para facilitar o regularizar el trabajo caprichoso de la Naturaleza, como dice Dechelette[685]. Tal pudiera pensarse del ejemplar notable que vamos a describir inmediatamente".

Mélida alude al *Cancho que se menea*, que describe seguidamente, una peña bamboleante que, al haberse destruido el *Cancho de Valdejuán*, pasó a ser la más interesante de Extremadura (fig. 61A). Está situada en un pico de la Sierra de Montánchez, en un lugar conocido como "La Cogolla" o "El Torreón", a unos 100 m al oeste de las actuales instalaciones de T.V.E., con un impresionante control visual desde sus 1000 msnm. Fue dada a conocer por Vicente Paredes, a través de Eduardo Saavedra, en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*[686], quien señala que era "una roca granítica, y de la misma clase de las muchas que tiene la montaña. Empujándola en la dirección y forma que indica la figura, opone al principio alguna resistencia; pero luego que empieza a moverse, a la manera que cimbrea la cabeza sobre los hombros, opone menos; y disminuye la resistencia a medida que se va produciendo más oscilaciones, aumentándose la velocidad é inclinación hasta parecer que se va a caer sobre el que la mueve" y a continuación plantea que "probablemente fue adorada como dios titular y tutelar de la sierra. Ningún epígrafe, sin embargo, como lo hace presentir el texto de Estrabón, ni resto de altar, ni vestigio de culto, asoma en aquella atalaya de un panorama inmenso". A partir de entonces atrajo la atención, pues fue publicada también por el gran geólogo Eduardo Hernández Pacheco el año 1903[687] (fig. 61B) y por el arqueólogo y teósofo Mario Roso de Luna el año 1905[688], quienes formaron parte de la excursión de estudio que hicieron para verla en 1906 el propio Roso de Luna, el folklorista Rafael García Plata de Osma, el canónigo Tirso Lozano y Eduardo Hernández[689] (fig. 2), quienes, a excepción del primero, consideraron que era obra de la erosión natural.

Algún tiempo después José Ramón Mélida fue a Montánchez a estudiar la *Piedra bamboleante, llamada 'el Cancho que se menea'*, del que ofrecemos su detallada descripción[690]. "Situada en lo alto de un pico (llamado la Cogolla) de la cordillera oretana, cerca del hito que puso en aquella cúspide la Comisión de la triangulación geodésica, a 100 (*sic*, por 1000) metros de altura sobre el nivel del mar, y en punto distante una legua de Montánchez. Por un dibujo del arquitecto don Vicente Paredes lo publicó don Eduardo Saavedra en la *Revista de Obras Públicas* y con una nota el *Boletín de la Academia de la Historia*[691]. Fui a visitarle, en septiembre de 1915, no sin recelo de que careciese de importancia, por la causa dicha, y vi que la tiene grande, como procuraré demostrar. El monumento se compone esencialmente de tres piedras de distintos tamaños, labradas, esto es, cortadas, aunque imperfecta y groseramente, y colocadas y dispuestas en el orden y para el fin apetecido, con excelente resultado. Dichos tres elementos son: pedestal, plinto y cabeza o piedra bamboleante propiamente dicha. El pedestal es cuadrangular, de 86 centímetros de altura, y está un poco inclinado hacia un lado; el plinto es cuadrado, de 22 centímetros de altura por donde esta es mayor, para compensar la inclinación, al parecer; y la piedra bamboleante ofrece perfil trapecial, sobre todo por sus dos caras opuestas y mayores, siendo comparable a un tronco

685 Déchelette 1908, 377.
686 Paredes Guillén 1887, 279-280. AA.VV. 2001, 73, nº 509.
687 Hernández Pacheco 1903, 55, fig. 3.
688 Roso de Luna 1905.
689 García Plata de Osma 1906.
690 Mélida 1920, 66 s., lám. VII; *id.* 1924, lám. X.
691 Paredes Guillén 1887. Mélida atribuye esta nota a Eduardo Saavedra, pero la noticia es de Vicente Paredes.

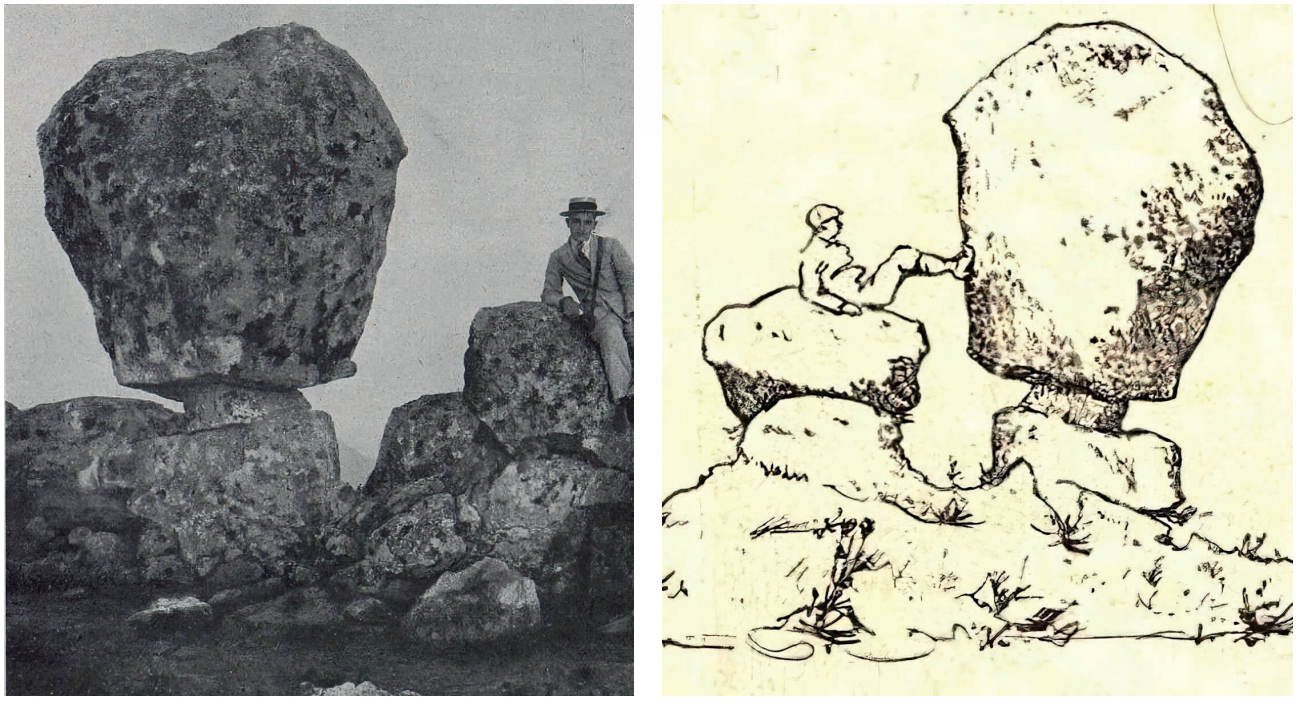


Fig. 61. A, *El Cancho que se menea*, de Montánchez, a inicios del siglo XX (Foto J. R. Mélida).
B, Modo de hacer oscilar *El Cancho que se menea* (Dibujo de Hernández Pacheco).

de pirámide de base rectangular e invertido y mide de altura 2,60 metros, teniendo en total el monumento 3,68. Las piedras son graníticas, como las muchas de que está erizada aquella sierra. De ellas hay unas cuantas amontonadas junto al monumento que permite desde encima de ellas poner en oscilación, con leve esfuerzo no más, la gran piedra. Su aspecto y forma ensanchada por arriba, lo delgado del plinto sobre el pedestal y este dan la ilusión de un incorrecto busto humano, lo que ha sugerido la idea de que pudiera ser un ídolo que mueve la cabeza sobre sus hombros y domina desde aquella eminencia grandísima extensión, idea que se apunta en la citada nota del Boletín académico, donde se consigna, sin embargo, que allí no hay "resto de altar ni vestigio de culto", y de la cual se hizo eco el señor Roso de Luna en su libro *Atlantes Extremeños*[692]. El sabio geólogo don Eduardo Hernández Pacheco, tan conocedor de Extremadura y del *Cancho que se menea*, en la obra que publicó juntamente con don Manuel Cazurro y don Antonio Martínez lo publica como ejemplo de la acción de la intemperie[693], esto es, de las acciones químicas que el aire húmedo produce por virtud del vapor de agua, anhídrido carbónico y oxígeno que contiene, descomponiendo el granito, abriendo erosiones y dando por resultado las piedras caballeras y las de equilibrio inestable. Pero si este fenómeno natural, que aun en un caso como este, en que las piedras por su forma y disposición parecen cortadas y colocadas de intento, se admite hoy ante la explicación científica de su causa, ¿cómo no admitir que el inculto hombre primitivo debió considerar tal gravitación como milagro debido a un poder sobrenatural? Esa piedra movible en sitio eminente debió ser objeto de supersticioso respeto y, por tanto, de culto".

La piedra mantuvo su capacidad de movimiento hasta que en 1937 fue derrumbada por un grupo de soldados, lo que supuso la práctica pérdida de este interesante monumento[694].

692 Roso de Luna 1905, también publicado en la *Revista de Extremadura*, VII, 421.
693 Cazurro, Martínez y Hernández Pacheco 1916, 23, fig, 17.
694 Lozano Rubio 1970, 18 s.; Ramón Lluch 2015, 63-64, fig. 24.

Sin embargo, aún hay que lamentar más la falta de documentación sobre el rito asociado, salvo una tardía referencia de Domínguez Moreno que indica que "era un fácil recurso para que las mujeres alcanzaran la fertilidad. Hasta allí iban todas las estériles que deseaban descendencia y, abrazándose a la misma, la movían ligeramente"[695], aunque no señala de dónde ha tomado esta interesante noticia que, además, no coincide con el modo de mover la piedra que describen Paredes y Mélida, mientras que Saavedra, Menéndez Pelayo, Roso de Luna, García Plata de Osma, Hernández Pacheco y Mélida no hacen la menor alusión al rito.

Otra piedra bamboleante estaba situada en un lugar llamado *El Bodegón*, cerca del camino de Garrovillas a Alcántara. También fue dada a conocer por Vicente Paredes en 1909, pero no indica que tuviera ningún rito asociado y, salvo esta referencia, no hay más noticias de ella, ya que en la actualidad en esa zona existen varias piedras caballeras, pero no se recuerda ninguna denominada "El Bodegón", por lo que debe considerarse igualmente desaparecida[696]. Ya en fechas recientes, el estudioso Félix Barroso ha dado a conocer en la zona de los Montes de Cáparra la *Piedra el Pilungueu*[697], situada a unos 400 msnm con un extenso dominio visual. Su nombre inclina a considerarla como una "roca oscilante", pues "pilungueu" es un término dialectal equivalente a "balanceo", aunque actualmente carece de esa capacidad de movimiento. Es una plataforma granítica cortada casi a tajo por tres lados con una hornacina labrada en el granito; ante la peña hay un *pilancón* u oquedad con agua de lluvia almacenada, que los pastores recogían al cabo de siete lunas y la utilizaban para curar males de personas y ganados y también ante esta peña celebraban pugilatos de "lucha del palo", una probable tradición ritual, como indicaría el ambiente de esta peña, pero los datos son igualmente imprecisos.

En Extremadura existen otras muchas peñas oscilantes, bien conocidas localmente, algunas con denominaciones populares, como el *Canchal de la Muela*, en la zona de Cáparra, varias en *Los Barruecos* de Malpartida y otras en ese término municipal, como la *Peña del Tiburón*, y tantas otras en diversos lugares. Sin embargo, carecen de leyendas o de tradiciones que permitan saber si tuvieron funciones sacras, por lo que, por prudencia, se excluyen de este estudio al considerarse únicamente sorprendentes creaciones de la naturaleza debidas a fenómenos de erosión.

—

La interpretación de las peñas oscilantes de Extremadura exige una perspectiva amplia. En España, como en otras áreas graníticas, hay centenares de peñas basculantes, pero, como ocurre en Extremadura, son muy pocas, apenas una treintena, las que conservan tradiciones míticas o rituales asociadas, hecho en el que radica la importancia de estos monumentos.

Las prácticas "mágicas" en piedras oscilantes o caballeras son habituales en todo el Occidente, pues las facilitan las formaciones graníticas, pero sin duda la región que mejor ha conservado estas creencias y ritos es Galicia[698], ya que conserva más de una veintena, alguna tan famosa como la *Pena abaladoira* de Mugía[699], en la costa de la Coruña, ya descrita por un peregrino alemán en 1446[700], usada en ritos de fecundidad y para ritos de ordálicos, pues si se mueve, la Virgen concede lo que se

695 Domínguez Moreno 1984; *id.* 1991, 153.
696 Paredes Guillén 1909, 435; Mélida 1920, 67.
697 Barroso 2019.
698 Murguía 1888, 79 s.; Taboada 1965, 26 s.; *id.* 1980, 166 s.; González Reboredo 1971, 91; Carro Otero y Masa Velázquez 1981, 233 s.; Castro Fernández 1982, 480-496; Alberro 2004, 234 s.
699 Murguía 1888, 81; Taboada 1965, 167; Castro Fernández 1982, 484 s.; Alonso Romero 1991.
700 Gayangos de Riaño 1873, citado por Menéndez y Pelayo 1911, 122-123, n. 1.

ha pedido, si no se mueve, no. La *Peña dos Enamorados* de Carballino, en Orense[701], como su nombre indica, servía para pronosticar el matrimonio a los novios que conseguían moverla; la denominada *A Moladoira* o *Pena abaladoira* de Alfoz, en Lugo[702], tenía función adivinatoria, por lo que fue utilizada en juicios y litigios para averiguar la culpabilidad o inocencia del acusado, según fuera capaz o no de mover la roca, práctica que se mantuvo hasta el siglo XIII; lo mismo ocurría en la *Pena abaladoira* de Monte Bostelo[703], en Culleredo, La Coruña, que servía para probar la inocencia del acusado si la hacía abalar y la culpabilidad en caso contrario. A estas se pueden añadir otras diversas peñas gallegas que han conservado prácticamente hasta la actualidad sus interesantes ritos, como quizás la *Pena do Unto*, en Coto da Recadieira, Mondoñedo, Lugo, que tenía un folklore muy rico[704].

Fuera de Galicia también se conocen en Portugal[705], con el problema citado de que, como en otros lugares, la falta de documentación sobre los ritos a veces se suple con invenciones fabulosas. En tierras del antiguo Reino de León destaca la *Peña del Pendón* de Villariño de los Aires, Salamanca, asociada, según tradición local, a un ritual de adivinación en juicios ordálicos semejante al señalado en Alfoz[706]. Sin embargo, la mayoría de las veces se han perdido los ritos que tenían estas peñas, cuya extensión alcanzaba hasta Sierra Morena, como la *Piedra balanceante* del Santuario de la Virgen de la Cabeza, en Jaén[707], que era muy popular entre los peregrinos y que ya cita Manuel de Salcedo Olid en 1677[708], aunque desapareció en los duros combates de la Guerra Civil. También se conoce alguna en Aragón, como *La Roca Caballera,* de Calaceite, Teruel[709].

Las peñas "bamboleantes", "caballeras" u "oscilantes"[710], *avaladoiras* en Galicia y *cabaleiras* en Portugal, son bien conocidas en el resto de Europa, con denominaciones como *pierres branlantes* en francés, *rocking-stones* o *trembling-stones* en inglés, *Wackelsteinen* en alemán, *sasso* o *roccia traballante* en italiano, etc. En Francia es donde ofrecen más denominaciones[711] y donde parecen ser más numerosas, pues el *Inventaire des Monuments mégalithiques* de 1880 recoge 90, en especial, en Bretaña y territorios aledaños, y, además, numerosas piedras oscilantes conservaron sus complejos ritos, como la de Mont-Louvier, cerca de Louvigné-du-Désert[712] o la de Nancledra, cerca de St. Ives, que se debía tocar 9 veces de noche para alcanzar sus efectos. También se conocen en Irlanda y en la península de Cornuailles se denominan *Logan Stones*, consideradas hasta el siglo XX dotadas de poderes mágicos, en especial para la fertilidad y la curación de enfermedades[713]. En Italia se puede destacar el *Sasso Menicante* en el Monte Cimino, cerca de Viterbo, a 1000 msnm, que tiene la fama de ser citado por Plinio como *naturae miraculum* y por Varrón, como *totius mundi portentum*[714], o la peña basculante citada por el Pseudo-Aristóteles cerca de Giuggianello, en Tierras de Otranto[715], pero también se conocen por Suiza, Austria, Alemania, en especial en Baviera,

701 Almagro-Gorbea 2015, 346, fig. 22.
702 Villa-Amil y Castro 1873, 51.
703 Taboada 1980, 168; Carré Alvarelos, nº 287-288, 11-12 y nº 289-292, 45-46.
704 González Reboredo 1983, 67 s.
705 Pires 2011, 245 s.
706 Benito del Rey y Grande del Brío 1992, 73 s.
707 Almagro-Gorbea, Moya-Maleno y Marín Muñoz e.p.
708 Salcedo Olid 1677.
709 Catalán y Magallón 2019, 78-79.
710 Tejada Álamo 1994, 23, "caballera", etc.
711 Reinach 2005, 10-11 y 77.
712 Danjou de la Garenne 1862, 49; Sébillot 1882, 34 s.
713 Hunt 1969 (1871 reed.); Alberro 2003, 120; *id.* 2004, 234 s.
714 Corsi 1839, 259; Brocchi 2005, 72.
715 Simone 1872, 29, lám I; Nicolucci 1879, 142; Lenormant 1881, 31.

Chequia, Dinamarca y Suecia, etc.

Más interesante es, a través de estos paralelos, analizar sus funciones y significado. El estudioso francés François Lenormand consideró en el siglo XIX que eran la habitación de Dios y tenían funciones adivinatorias o probatorias[716], que serían sus principales características, como la *Roche aux Vierges* de Ploulec'h, en Lannion, Bretaña, que a inicios del siglo XIX servía para saber si una chica era virgen[717], mientras que otras peñas tenían la facultad de favorecer la fertilidad[718], por lo que Manuel de Assas[719] supuso que servirían para adivinación o sortilegio. También J. R. Mélida consideró que estas peñas oscilantes estarían consagradas a la adivinación y a servir como oráculos[720]. En Francia, donde las peñas oscilantes se conservaron mejor hasta el siglo XX y donde fueron mejor estudiadas[721], en muchos lugares se denominan peñas de adivinación (*pierres de dévination*) o peñas de la suerte (*pierres du sort*), que suele ser la denominación más popular, pues cumplían las mismas funciones, aunque el rito fuera diferente, que las peñas de deseos en la Península Ibérica. Por tanto, no debe extrañar que en Bretaña haya *pierres des dogans*[722], denominación equivalente a la de *penedos dos cornudos* en Portugal, y también hay peñas oscilantes denominadas *roches aux vierges*, pues servían, en especial en la Baja Bretaña, para probar la virginidad de una mujer[723]. Sin embargo, también se constatan otras funciones. La *Pierre folle*, de Balais, en el Macizo Central, se usaba para adivinar según su movimiento[724]; una *pierre branlante* de los Pirineos se suponía que producía tormentas y traía la lluvia si se la movía[725] y en Livernon, departamento del Lot, se creía que una persona se podía librar de las fiebres al depositar flores sin ser visto sobre una peña oscilante denominada *Pierre Martine*[726].

En la Península Ibérica los testimonios son menos numerosos, como hemos visto. Respondían al rito adivinatorio ordálico las peñas de Alfoz, de Monte Bostelo y de Villariño de los Aires, carácter adivinatorio que Menéndez Pelayo relacionó con un texto de Estrabón (III,6-7) sobre la habilidad para la adivinación que tenían los galaicos en la Antigüedad[727]. Sin embargo, las dos documentadas en Extremadura y la de Mugía se asocian a ritos de fecundidad, facultad fertilizante que algunos autores del siglo XIX explicaban como restos de un culto fálico, que Menéndez Pelayo refutó como fantasías sin consistencia. También en la *pena abaladeira* de Mugía se podía pedir un deseo, como quizás ocurriera en la *Piedra balanceante* de la Virgen de la Cabeza de Jaén, mientras que de las restantes peñas citadas desconocemos un aspecto tan importante como su función.

En conclusión, las escasas peñas oscilantes extremeñas conocidas se asocian a ritos de fertilidad, pero originariamente tendrían carácter ordálico para adivinar la culpabilidad de los reos, la fidelidad de las esposas y la virginidad de las doncellas y, también para conseguir un deseo, según se lograra o no hacer oscilar la peña.

716 Villa-Amil 1973, 49.
717 Guenin 1936, 380, nº 2015.
718 Castro Fernández 1982, 493; Carro Otero y Masa Velázquez 1981. Para otras áreas atlánticas, Bord 1982, 31 s.
719 Assas 1857, 131.
720 Mélida 1920, 66.
721 Reinach 1893; Sébillot 1904-1906.
722 Reinach 2005, 12; Sébillot 2018, 49.
723 Reinach 1893, 341-342; *id.* 2005, 20.
724 Grivel 1852, 42
725 De Cambry 1805, 200.
726 Reinach 2005, 42.
727 García Quintela 2019, 53-86.

Menhires y Peñas fálicas

Al analizar hace años José María Domínguez Moreno los ritos de fecundidad en Extremadura[728], señalaba que "a lo largo de los tiempos nos encontramos que el hecho de procrear ha sido una constante preocupación y un poderoso deseo en todas las sociedades" y añadía que "para la mujer extremeña nada hay tan penoso ni constituye mayor infamia que el que se la tache de estéril, jarra y machúa". Esta evidencia es propia de todos los pueblos y culturas, pues la supervivencia como especie en todo ser vivo depende de su fecundidad. Este hecho contrasta con la aparente ausencia de datos sobre ritos de fecundidad asociados a un elemento tan característico como son las peñas sacras y en especial los menhires, monumentos que generalmente han tenido un simbolismo fálico, muy a menudo asociado a ritos de fecundidad. La visión de los ritos relacionados con la fecundidad en Extremadura del citado artículo no recoge ningún rito relacionado con peñas y aún sorprende más que tampoco haya tradiciones, leyendas o ritos que siempre acompañan a estos monumentos en el imaginario popular.

El menhir, como es bien sabido, es el nombre dado en bretón a una peña alargada (*men*, "piedra"; *hir*, "larga") hincada verticalmente, denominación que ha pasado a ser popular[729]. Suelen ser rocas naturales, en ocasiones ligeramente trabajadas o semipulidas. Es, sin duda, la forma más sencilla de monumento megalítico y, probablemente, la que tiene una distribución más universal, aunque su significado pueda variar de unas culturas a otras.

Estos monumentos en Europa Occidental son característicos de la Cultura Megalítica de época neolítica, que se extendió por las áreas atlánticas desde el V al III milenio a.C., hasta que fueron sustituidos por estatuas-menhires, en un proceso de antropomorfización, a partir del III milenio a.C.[730] Son relativamente abundantes, como vemos en las zonas atlánticas desde Portugal a Galicia[731], y, en especial, en Francia, donde Adrien de Mortillet llegó a contabilizar más de 6000 a fines del siglo XIX[732], en particular, en la Bretaña, ya que sólo en Morbinhan dicho investigador contabilizó 3500 menhires[733]. Normalmente su altura oscila entre 2 y 4 m, pero alguno en Francia llega a medir más de 20 m.

Se ha debatido mucho sobre el significado del menhir, pues es complejo y es difícil de sintetizar, ya que la mayoría de las funciones que se proponen serían compatibles en gran medida. El menhir, como el betilo en las culturas orientales, puede considerarse una peña sagrada de carácter onfálico, que representa el "centro del mundo" y el punto de unión entre las tres zonas del cosmos, cielo, tierra e infierno. Ese "centro" es sagrado, como también lo es el menhir por ser el símbolo que lo representa, como observó Mircea Eliade[734]. En el contexto cultural megalítico se considera que era un elemento de culto y de agregación social y territorial, en ocasiones con funciones delimitadoras del territorio, pero es más evidente su

728 Domínguez Moreno 1984; *id.* 1991.
729 Alvar 2003, 418-419.
730 Bueno y González Cordero 1995; Díaz-Guardamino 2011.
731 Jorge 1977; Vicente y Martins 1979; Pina 1981; Monteagudo 2003.
732 Mortillet 1901, 40.
733 Mortillet 1901, 43.
734 Eliade 1974, 226.

carácter cultual, que debe considerase esencial, relacionado probablemente con el mundo funerario, aspecto que se conservó hasta época histórica entre los germanos de Escandinavia, pues elevaban estelas en forma de menhires en memoria de los muertos[735] y también algunas tradiciones míticas hacen referencia a este uso. Igualmente, se han relacionado con posibles preocupaciones topoastronómicas y de carácter celeste, pero, sobre todo y básicamente, el menhir es un símbolo relacionado con cultos y ritos de fertilidad agraria y de la fecundidad humana, como evidencia su forma fálica, que puede ser más o menos explícita, a pesar de que hay autores como Joseph Déchellete que consideraron una conjetura quimérica el carácter fálico de estos monumentos[736].

Los menhires, por su carácter sacro original, jamás han dejado de suscitar veneración y de ser objeto de culto[737]. Prueba de ello son las referencias de César (*BG* VI,17) a los *simulacra* o símbolos de los galos, que se identifican con menhires[738], como evidencia el menhir de Kervadel, en el que se han representado en relieve a Mercurio, Hércules y Marte[739]. En Irlanda y Escocia perduró el uso de menhires hasta los vikingos como monumentos conmemorativos y muchos ofrecen cruces que indican su cristianización, pues su veneración ha perdurado prácticamente hasta nuestros días[740], ya que las propiedades "sobrenaturales" del menhir y su relación con la fertilidad quedaron enraizadas para siempre en el imaginario popular, con características aún más marcadas que las de otras "peñas sacras" de origen natural con funciones semejantes, aunque las evidencias del culto originario se han debido adaptar a lo largo de más de cinco milenios, por lo que pocos monumentos arqueológicos testimonian un proceso tan evidente de "larga duración".

Este proceso ha quedado reflejado en innumerables leyendas y en interesantes ritos[741], que en España sólo aparecen recogidos en algunas áreas, entre las que no está Extremadura. Sin embargo, son bien conocidos en Francia, donde se asocian a ritos bastante similares a los de otras peñas sacras. Los menhires en el imaginario popular tienen orígenes míticos, que ya llamaron la atención de los anticuarios desde los siglos XVII y XVIII, con algunos mitemas, más o menos transformados, que proceden de época prerromana. Se consideraban relacionados con brujas o con el diablo, al que muchas veces se han asociado al llegar el cristianismo, seguramente para desacreditar la gran atracción que su culto tenía para el pueblo, pero también se atribuyen a gigantes o a los "gentiles" en el País Vasco[742], a Sansón, a Gargantúa en Francia, a Roldán, a personajes petrificados, generalmente por castigo, y a la Virgen cuando esos mitos se han cristianizado. El menhir suele ser interpretado como un huso o un elemento de juegos de gigantes o de construcciones sobrenaturales que daban idea de la fuerza de los seres míticos a los que se atribuyen, pero también pueden proceder de sucesos extraordinarios, como haber caído del cielo o haber surgido de la tierra y, además, se cree que en ocasiones se mueven, crecen y tienen capacidad sonora. Siempre se han considerado dotados de connotaciones mágicas, como lugar de reunión de brujas y espíritus, a veces relacionados con el diablo, lugar de encantamientos, señal de un tesoro oculto, conmemoración de un acontecimiento, hitos míticos, etc.[743]

735 Déchelette 1908, 438 s.
736 Déchelette 1908, 431, n. 2.
737 Déchelette 1908, 433.
738 Reinach 1893, 224 ; d'Arbois de Jubainville 1906.
739 Esperandieu 1911, nº 3030.
740 Sébillot 1902, 175.
741 Sebillot 1907, 5-20; *id.* 2018, 6-20.
742 Peñalver 1983.
743 Sebillot 1907, 5-20; *id.* 2018, 6-20.



Fig. 62. Menhir fálico de *La Pepina*, en Fregenal de la Sierra (Foto: V. M. Pizarro).



Fig. 63. Menhir de *La Palanca del Moro,* en Fregenal de la Sierra, con su superficie cubierta de cazoletas (Foto: Hoy Fregenal).

Este rico folklore prácticamente se desconoce en Extremadura por haber desaparecido, pero es evidente que existiría, como en otras tierras atlánticas. No son muchos los menhires conservados en tierras extremeñas, poco más de una veintena, la mayoría de granito, pero también hay alguno de pizarra negra. No es este el lugar de hacer el análisis arqueológico de estos monumentos prehistóricos. En su mayoría se concentran en dos núcleos principales, uno en Cáceres, en la zona de Valencia de Alcántara[744], donde constituyen la prolongación del grupo portugués de la cuenca del río Sever[745], y otro en el valle del río Ardila, en Valencia del Ventoso y Fregenal de la Sierra, en Badajoz, que forman el límite occidental del grupo alentejano de Évora y Reguengos de Monsaraz. Este panorama rectifica la antigua opinión de J. R. Mélida[746], a inicios del pasado siglo XX, cuando señalaba que había menhires en Badajoz, pero no en Cáceres. En la zona de Valencia de Alcántara se conoce el menhir de la *Porra del Burro*-2, de 4 m de alto, pues la *Porra del Burro*-1, de 3,5 m, que es más conocido[747], es una peña sacra natural ya recogida entre las peñas propiciatorias. A estos hay que añadir el *Menhir del Cabezo*, situado en un altozano y recientemente re-erigido, de 4,65 m de alto y 1,20 m de diámetro, con dos cazoletas, la mayor en el vértice[748], y todavía hay que añadir un grupo de 5 pequeños menhires en el Valle de Don Benito[749].

En Badajoz destaca el conjunto de *Menhires de la Cuenca del Ardila*[750], afluente del Guadiana, formado por seis menhires que han debido tener funciones rituales a juzgar por su forma, sus denominaciones populares y por estar cubiertos de cazoletas irregulares, aunque esas funciones se han perdido. En Fregenal de la Sierra están los menhires de *La Pepina*, uno enhiesto de 1,65 m de altura de

744 Muñoz Carballo 1983.
745 Oliveira 1993; *id.* 1997.
746 Mélida 1920, 65 s.
747 Muñoz Carballo 1983, 40-41, fig. 1-3; Scarre y Oosterbeek 2020, 99.
748 https://ciudad-dormida.blogspot.com/2015/10/dolmenes-y-menhires-de-extremadura-un.html; consultado 2020.4.7.
749 Muñoz Carballo 1983, 42-45, fig. 9-11.
750 Domínguez de la Concha *et al.* 1996; Berrocal Rangel 1991.

Fig. 64. Menhir de *Las Tres Lindes*, en la divisoria entre Fregenal de la Sierra, Jerez de la Frontera y Burguillos del Cerro (Foto: V. M. Pizarro).



Fig. 65. Menhir de *El Rábano*, en Valencia del Ventoso, de aspecto fálico y con la superficie llena de cazoletas (Foto Wikiloc)

forma fálica (fig. 62), probablemente conservado en su ubicación original y otro semienterrado. Otro es *La Palanca del Moro,* de granito y forma ahusada de 3,12 m de alto y sección ovalada de 1,05 de diámetro, actualmente caído e incrustado en la pared de la cerca de un cortijo (fig. 63), que muestra una profunda incisión horizontal en la parte superior a modo de glande y una de sus caras cubierta de gran cantidad de cazoletas de origen ritual. De especial interés es el menhir de *Las Tres Lindes*, de 1,82 m de longitud, con dos cazoletas, que se halla caído en el cerro del Moro (fig. 64), en una posición dominante del río Ardila que marca la divisoria o *trifinium* entre Fregenal con Jerez de los Caballeros y Burguillos del Cerro. Ya en Valencia del Ventoso está el menhir de *El Rábano*, de 2,75 m de altura, actualmente de pié en el paraje conocido como el *Sesmo* (fig. 65); es de sección circular que se estrecha hacia el extremo superior, lo que le confiere aspecto fálico y ofrece su superficie llena de cazoletas. En la msima localidad se puede citar el menor de *El Lagarto*, de 3,65 m, con una de sus caras cubierta de cazoletas, y el de la Fuente de Abajo, reutilizado como abrevadero desde hace siglos, que mide 4,15 m de longitud y cuya superficie está igualmente llena de cazoletas. A estos se añaden el de Quintana de la Serena, el único hallado en esa comarca, cerca del Arroyo Arrazauces, en un asentamiento tardo-romano, que es de granito "gris quintana" y está moldeado por golpeteo probablemente con cuarcita de la sierra próxima[751].

751 León Cáceres 2012.



Fig. 66. Menhir de pizarra negra de La Cardenchosa, cerca de Azuaga (Foto internet).



Fig. 67. Menhir de forma fálica de *La Perla*, monte de la Atalaya, El Acebo, Cáceres (Foto: F. Lorenzana de la Puente).

Aún cabe añadir el de Gamonal[752], cerca de Badajoz, de 5 m de alto, y La Cardenchosa[753], cerca de Azuaga, de pizarra negra de 2,5 m de alto (fig. 66), mientras que el que a veces se cita de Guadalperal debe considerarse un menhir-estela[754]. Por último, en el norte de Cáceres está el menhir de Perla, de 1,88 m de alto con marcada forma fálica (fig. 67), descubierto tras el incendio del monte de la Atalaya, en Acebo[755], la *Cruz del Agua*, de Aceituna (fig. 68), un menhir rematado por una cruz de piedra con ricas tradiciones populares[756], y el más dudoso de la *Peña Hincá* en Descargamaría, que tiene interés por servir de hito entre las diócesis de Coria y Salamanca (fig. 69).

Junto a estos menhires hay que valorar algunas peñas naturales de forma fálica que tienen especial interés, pues en tiempos prehistóricos debieron equipararse a los menhires y quizás fueran el origen de estos, ya que son igualmente objeto de ritos de fertilidad. Dos ejemplos característicos, en ocasiones considerados menhires, son la *Peña del Burro* de Valencia de Alcántara (fig. 40) y la *Pena dos enamorados* de Sao Pedro de Corval (fig. 95)[757], en Reguengos de Monsaraz, ambas con una forma llamativamente similar. Además, hay que señalar la existencia de otras peñas de forma semejante pero sin rito conocido en Valencia de Alcántara. A estos "menhires naturales" se debe añadir la *Peña de la Seta* (fig. 96), asociada a la *Peña Madruga* en Los Barruecos de Malpartida de Cáceres, que probablemente constituían una *hierogamia* simbólica, que recogemos entre las peñas solares. Otra posible peña de simbolismo fálico podrá ser *La Piedra del Herrero,* también denominada *El Parraio,* de impresionante aspecto con sus 10 m de altura, situada en medio de una planicie en un bosque de alcornoques al pie de la Sierra de la Martela, en Segura de León, que ha sido calificada de auténtico "menhir natural" por su forma fálica y se ha comparado a otra gran peña natural, la *Pedra Alçada* de Alandroal, en el Alentejo[758]. La importancia ritual de estas peñas naturales la confirma el *Penedo do Pecado* de Fornos de Maceira-Dão, cerca de Mangualde, que es una peña natural de granito de forma fálica muy llamativa y cuyo nombre refleja un deseo de condenar los ritos que en ella se realizaban. Según un amable informante local[759], en la última semana

752 Hinchado Alba 2018.
753 http://iberiamagica.blogspot.com/2014/12/el-menhir-de-la-cardenchosa-la.html; consultado 2020.4.8.
754 Leisner y Leisner 1960, 24-26, fig. 6; Bueno 1995, 105-106, 123 y fig. 30; Díaz Guardamino 2010, nº 52.
755 Lorenzana de la Puente 2015.
756 https://www.grada.es/web/las-cruces-aceituna-grada-121-historia/; consultado 2020.5.25.
757 Almagro-Gorbea 2015, 342, fig. 12 y 13.
758 Berrocal 1991, 213; *id.* 1997, 281-290.
759 Agradecemos a José Manuel C. Amaral, de Fornos de Maceira Dão, que nos informara de la interesante tradición local existente sobre el *Penedo do Pecado* (2.4.2015). Véase M. Almagro-Gorbea 2015, fig. 25.



Fig. 68. Menhir de la *Cruz del Agua*, Aceituna (Foto F.B.G.).



Fig. 69. La *Peña Hincá*. Descargamaría, Cáceres (Foto internet).

de Cuaresma, justo antes de la Pascua, ante el *Penedo do Pecado* se sorteaban los emparejamientos de chicos y chicas por insaculación o *sortes*[760]; las relaciónes duraban un año y si todo iba bien acababa en boda, en caso contrario volvían al sorteo al año siguiente, tradición que debe considerarse de origen prerromano y relacionada con los ritos iniciáticos de primavera. Además, acercarse al *Penedo* por la noche aún se considera peligroso y las mujeres no deben ir a esta peña, sin duda por tabúes relacionados con el poder mágico de la peña y los ritos que en ella se celebran.

Con los ritos relacionados con estas peñas fálicas se podría relacionar otro rito, aparentemente extraño, que se celebraba hasta mediados del siglo XX en la localidad pacense de Alange. En las bodas, tras la ceremonia religiosa, el cortejo nupcial, siempre por el mismo itinerario, se dirigía al *Peñón de la Pata del Buey*, peña situada en el límite sur del casco urbano, formada por una roca pequeña que soporta, como en equilibrio, otra mucho más grande, lo que configura una pequeña cueva o abrigo (fig. 70). Según la versión transmitida, de evidente interés[761], al llegar a la *Pata del Buey* se desarrollaba el baile y "en un momento de la fiesta, los novios desaparecían de la vista de la comitiva y entraban en la oquedad, donde el novio -según otras versiones, era la novia o eran ambos-, miccionaba en presencia de su esposa". Este sorprendente rito se ha relacionado acertadamente con la fecundidad, pues, en efecto, parece referirse al acto de consumación del matrimonio. Esta interesante tradición da idea de lo poco que sabemos de los complejos ritos que originariamente se celebrarían ante peñas de carácter fálico como el *Peñón de la Pata del Buey*, la *Piedra del Herrero*, el *Penedo do Pecado* y, por supuesto, ante muchos menhires.

Igualmente, se puede relacionar estos ritos con la capacidad fecundante de ciertas peñas que tuviera forma más o menos fálica, como los menhires, al frotar contra ella el ombligo, el vientre o incluso los genitales. En algunos menhires de Francia, como en Plouarzel y en otros lugares citados más adelante, los recién casados, tras desnudarse, la mujer por un lado y el esposo por otro, frotaban su vientre contra el menhir, él para tener hijos varones y ella para ser la dueña de la casa[762]. En Saint-Ro-

760 Taboada 1972, 31; Moya 2012, 301.
761 Calero y Carmona 1989.
762 D'Ogée 1853, 319.



Fig. 70. Peñón y covacha ritual de la *Pata del Buey*, Alanje, Badajoz (Foto internet).

nan, Finistère, Bretaña, las jóvenes que deseaban tener un hijo se frotaban contra la *Jument de pierre* ("La yegua de piedra"), una peña en medio de la llanura que parecía un animal fabuloso y sobre la que se acostaban tres noches seguidas[763]. También algunos mehires en Bretaña tenían propiedades propiciatorias y adivinatorias del matrimonio, como el *Fuseau* o *Quenuille de Sainte Barbe* ("Huso" o "Rueca de Sta. Barbe"), en Ploeven[764], que además ofrece numerosas pequeñas cazoletas, como los menhires extremeños, o el menhir de Moëlan-sur-Mer, igualmente en Bretaña, que tenía una protuberancia lateral en la que se frotaban las madres para tener hijos varones[765]. Estas tradiciones podrían relacionarse y proceder del rito de resbalarse por una peña sacra, pues en algunos menhires franceses inclinados, como el que está sobre las cuevas de Morgat, en Crozon, las jóvenes que conseguían bajar sobre sus glúteos desnudos sin rasparse estaban seguras de casarse antes de un año[766].

Sin embargo, como hemos indicado, causa extrañeza que en Extremadura, a pesar del interés de sus menhires (fig. 71), no haya más constancia de mitos, leyendas ni ritos relacionados con estos monumentos, que sí se han documentado en otros lugares de España[767] y que han debido perderse en fechas relativamente recientes. Prueba de ello es la visible forma fálica que ofrecen algunos menhires, como el de *La Pepina* o el del *Rábano,* y es interesante recordar que "la forma conlleva el significado"[768], por lo que su carácter fálico es generalmente aceptado[769], a pesar de haber sido negado en alguna ocasión[770]. Así lo ha percibido el imaginario popular a juzgar por los nombres dados a algunos menhires, como la "*Porra del Burro*", aunque esta sea una peña de origen natural, y posiblemente *El Rábano, La Pepina* y *La Palanca del Moro,* este último, además, relacionado con un "moro" o ser sobrenatural.

763 Sébillot 1904, 338, 340.
764 Guenin 1936, 344, nº 1913.
765 Guenin 1936, 375, nº 2001.
766 Guenin 1936, 350.
767 Peñalver 1983; Pascual *et al.* 2005.
768 Berrocal 1991, 214.
769 Cardoso 2007, 231-233.
770 Déchelette 1908, 431, n. 2.

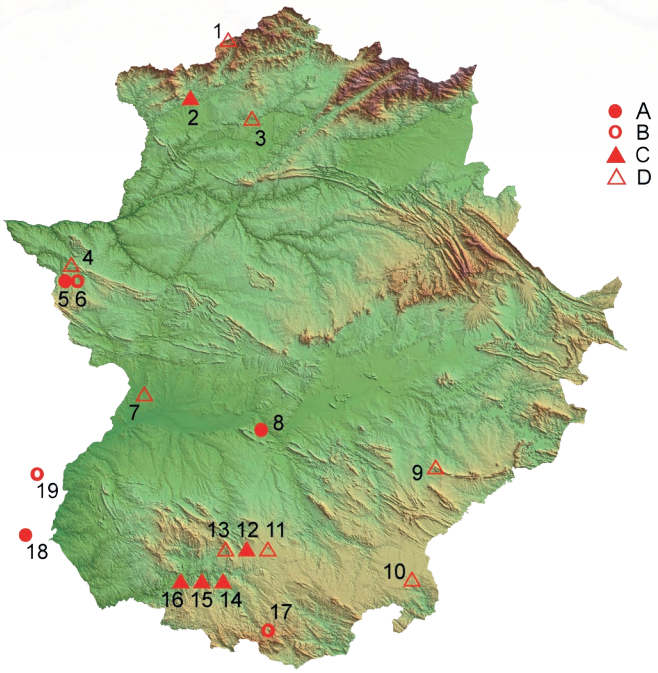


Fig. 71. Dispersión de menhires y peñas fálicas en Extremadura: A, Peña fálica con rito. B, *Id.*, sin rito. C, Menhir fálico. D, *Id.*, dudoso (Para las referencias, véase *Lista de Peñas Sacras*).

Hay otros indicios indirectos de estas antiguas creencias, pues se suponía que la esterilidad se remediaba al tocar objetos de forma fálica, por lo que las mujeres cacereñas sin descendencia frotaban diariamente la mano del almirez antes de acostarse o acudían a la catedral de Plasencia para coger el mazo de machar el incienso[771]. También la mayoría de estos menhires tienen su superficie con cazoletas, dispuestas sin orden alguno. Estas cazoletas no parecen ser decorativas, aunque en ocasiones así se han considerado[772], sino que pudieran reflejar un ritual mágico que consiste en obtener polvo de la piedra "sobrenatural" para ser ingerido por sus propiedades mágicas, rito bien atestiguado en otros lugares, como la piedra de Anção que ingerían las mujeres de Gondomar, cerca de Briteros, para tener un buen parto[773]. Igualmente, en Santa María de Cerdedelo (Laza, Ourense), tras dar 9 vueltas alrededor de la ermita de la *Virgen de Penatallada,* los devotos raspan la peña sacra y extraen polvo mientras rezan un rosario, pócima de propiedades curativas que utilizan contra los dolores de cabeza[774]. En Extremadura. A, Peña fálica con rito. B, *Id.*, sin rito. C, Menhir fálico. D, *Id.*, dudoso se raspaban los eslabones de las cadenas de la puerta de la catedral de Coria y de Plasencia y el polvo así obtenido se administraba a la mujer que era estéril con vino blanco[775]. En Bretaña desde el siglo XVI hay noticias de que se hacía una bebida con polvo rallado de una piedra para favorecer la fecundidad[776], lo que explica los numerosos hoyos y cubetas que muchas veces se observan, como en el menhir del *Fuseau de Sainte Barbe*, en Ploeven, o en el menhir de Tremblai, junto a la capilla de Saint-Samson, al norte del departamento de Côtes-d'Amour, donde se frotaban los enfermos para curarse y arrancaban pequeños fragmentos para hacer una poción que tenían que beber[777], prácticas que estaban muy extendidas, pues también se practicaban en Alsacia[778].

Diversos paralelos, incluso de zonas próximas, confirman la relación con la fecundidad de estos menhires, naturales o labrados por el hombre. En Salamanca, se ha publicado el de Buenamadre[779], situado ante de la ermita de Nuestra Señora de los Remedios del Desierto, con tres cruces, probablemente de cristianización, y otro procede de los alrededores de Ledesma[780], aunque

771 Domínguez Moreno 1984, 138.
772 Le Gofic 1997.
773 Vasconcelos 1892, 91, § 202.
774 Fernández, Carlos G. Blog del libro *50 lugares mágicos de Galicia*, 2011; http://lugaresmagicosdegalicia.blogspot.com/2015/08/93-penatallada-contra-el-dolor-de-cabeza.html; consultado 2020.6.10.
775 Domínguez Moreno 1984, 138.
776 Sébillot 1904, 340.
777 Guenin 1936, 382, nº 2022; Marchat y Le Brozec 1991, 47.
778 Legin 2007, 8 s.
779 Benito del Rey y Grande del Brío 1994.
780 Morán 1946, 120 y 121.

ninguno conserva ritos asociados. Por ello tienen más interés los menhires zamoranos de Ufones y Rabanales, ambos con marcada anatomía fálica, pero que han sido situados ante la iglesia y con cruces grabadas que denotan la cristianización de sus ritos de fecundidad[781].

Esta función ritual se ha mantenido hasta fechas muy recientes en Portugal. En la fiesta de Nossa Senhora da Pedra Maria, en Felgueiras, existía la costumbre, perdida actualmente, de que las mujeres estériles daban una vuelta en torno a una peña de forma fálica denominada *Pedra Maria*[782]. En Guimarães, las mujeres estériles iban a ciertas peñas y decían: "*Venho a esta penha para que fillos tenha, ou rapaz ou rapariga que me saia da barriga*[783] ("vengo a esta peña para tener hijos, chico o chica que me salgan de la barriga"), y en la sierra de Santo Domingo, cerca de Lamego, las mujeres estériles iban a una *pedra comprida* (una "piedra larga") para quedarse embarazadas[784]. También Teófilo Braga y José Leite de Vasconcelos recogen una cantiga popular portuguesa que decía: "*Tres voltas dei ao penedo / para namorar José / namorei-o em tres días, / valeu-me a mim dar ao pé*", ("Tres vueltas di a la piedra para enamorar a José, lo enamoré en tres días, valiome la pena mover el pie")[785], canción que dichos estudiosos consideraron que revelaba una tradición de conseguir el matrimonio tras un baile en torno a la peña o menhir fálico. Esta tradición portuguesa se puede comparar con otras semejantes. En Bretaña se conservaba en el menhir que se alza en la plaza de Plonéour-Lanvern un baile en torno al mismo en el que las jóvenes de la zona, cogidas de las manos, lo rodeaban con sus vueltas, lo que les aseguraba casarse y tener hijos[786]. Otra tradición semejante existía en Puy-de-Monton, en la Auvernia, donde los recién casados daban tres vueltas en torno a un megalito denominado *Pierre-Fade* para asegurar su fertilidad[787], y en Paotred-ar-Sabat unos seres sobrenaturales bailaba en torno a cuatro menhires[788]. Estas costumbres confirman una tradición ancestral de bailar en torno a estos monumentos, probablemente en los ritos de iniciación y matrimonio para asegurar la fertilidad.

Estos casos permiten suponer que el menhir era el lugar donde se celebrarían los ritos de iniciación y de paso de la juventud al matrimonio y los ritos de unión de la pareja, como al parecer ocurría en el *Penedo do Pecado* de Fornos de Maçeira-Dão, cerca de Mengalde, tradición que ha perdurado en los ritos populares comentados. También Galicia conserva indicios de esta tradición. En un menhir que hay en el castro de Cabañas, en Pontedeume, La Coruña, hasta mediados del siglo pasado las mujeres estériles rozaban su vientre para tener hijos[789], rito que por analogía se debió trasladar a miliarios a los que las mujeres atribuían propiedades fertilizantes, como el de Santiaguiño das Antas, en Mos, Pontevedra, cubierto de cruces y "coviñas" o cazoletas, el de Vilar de Enfesta, en San Martín, Pontevedra o el de Burgo, en Culleredo, La Coruña[790].

Esta tradición ritual aparece bien documentada en Francia por los estudiosos del folklore del siglo XIX[791] y E. S. Hartland, a inicios del siglo XX, cita numerosos menhires en los que se

781 Sastre *et al.* 2018, 89, fig. 103-104 y 107
782 Santos 2010, 6.
783 Taboada 1982, 162-163.
784 Vasconcelos 1892, 91, § 203.
785 Vasconcelos 1892, 91, § 204.
786 Genin 1936, 360.
787 Sébillot 1902, 205.
788 Genin 1936, 360, nº 1960.
789 Monteagudo 1985, 107; *id.* 2003, 36; Alonso Romero 2007: 32-33.
790 Taboada 1982, 163; Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2020.
791 Sébillot 1904-1906; Guenin 1936.

celebraban ritos de fecundidad[792], que generalmente consistían en rozarse la mujer con el menhir para quedar embarazada, como en Portugal y Galicia, lo que confirma el simbolismo sexual que tenían estos monumentos y evidencia la amplia dispersión de estas creencias. Especialmente en la Bretaña y áreas próximas, hay numerosas tradiciones que asocian los menhires a ritos de fertilidad. En Carnac la joven que deseaba tener novio se desnudaba y frotaba su ombligo contra un menhir. El mismo rito realizaban conjuntamente mujer y marido en el menhir de Kerloas en Plouarzel[793], en Finistère, como se ha comentado más arriba. También en Finistère las mujeres de Locronan iban de noche hasta una roca denominada *La Jument de Pierre* ("La Yegua de Piedra") de San Ronán, donde las recién casadas se frotaban contra esa peña una vez, y las estériles, tres veces [794]. Aún se pueden añadir otros muchos ejemplos, por ejemplo, en la zona pirenaica, donde en el siglo XIX existía la tradición de que las mujeres estériles iban a abrazarse a un menhir para tener hijos[795]. Estas creencias y ritos de fecundidad practicados en los menhires, como en otras peñas sacras, se mantuvieron en muchas zonas del área atlántica hasta el siglo XX, y en algunas todavía perviven actualmente sus últimos restos.

Además de los ritos de fecundidad, los menhires suelen tener otras funciones asociadas, que también prácticamente han desaparecido en Extremadura. Una es tener virtudes sanadoras, como el menhir al que ataban a los perros para curarles la rabia situado ante la ermita de Postoloboso, en el Raso de Candeleda, en la Vera, dedicada a San Antón y erigida sobre un antiguo santuario al dios celta *Vaelico*, *numen* identificado con el lobo[796]. Otra función sacra muy importante tenían los hitos demarcadores de territorios, función mantenida por el menhir de *Las Tres Lindes*, situado en un collado destacado de la cuenca del río Ardila, entre el cerro del Moro y el cerro del Castillo, que es el límite entre los términos de Fregenal de la Sierra, Jerez de los Caballeros y Burguillos del Cerro. Este lugar debe considerarse que, muy probablemente, también marcaría la divisoria como *trifinium* entre los municipios romanos de *Nertobriga*, heredada por Fregenal de la Sierra, *Seria* que era la actual Jerez de los Caballeros y la antigua *Segida*, la actual Burguillos del Cerro[797] y, por lógica, entre las anteriores poblaciones célticas prerromanas. Se trata, por tanto, de un límite importante, que tendría sus propios ritos ancestrales originarios del mundo indoeuropeo. Así lo indica la religión romana más arcaica, en la que estos hitos simbolizaban al dios *Terminus*, un ancestral *numen* protector de los límites del territorio, estrechamente relacionado con Júpiter y con *Iuventa*, numen protector de la *iuventus* o juventud guerrera, pues uno representaba a la tierra y otro a la población[798]. *Terminus* tenía su propia festividad en la religión romana, las *Terminalia,* que se celebraban el 23 de febrero en las piedras de término, con ofrendas, banquetes y danzas (Dion. Hal. II,74,4; Ov. *Fasti*, II,639-684), fiesta que también marcaba el final del calendario romano, por lo que *Terminus* también era el numen protector del paso del año[799].

Relacionado con esta tradición ritual se debe interpretar un rito muy peculiar documentado en 1566 en Quinta do Recondo, Quiroga, Lugo[800]. Consistía en una procesión con un toro que recorría los hitos de una herrería, toro que era sacrificado a continuación y con la sangre de su

792 Hartland 1909, 125-129.
793 Fréminville 1832, 240; Sébillot 1902, 78 s.; Guenin 1936, 338 s.
794 Guenin 1936, 346.
795 Piette y Sacaze 1877, 23.
796 Fernández Gómez 1973; Correia dos Santos 2015, 781 s., lám. VIII,1.
797 AA. VV. 1995, *s.v.* "Nertobriga", "Segida" y "Seria".
798 Dumézil 1997, 186.
799 Magdelain 1962, 224-227.
800 Tenreiro-Bermúdez y Moya-Maleno 2018, 654 s.

cabeza se mojaban los hitos que marcaban los límites de la propiedad. Sin duda se trata de un ritual protector del territorio, en el que se sacrifica un toro a los númenes o dioses de los *Terminalia* simbolizados por los hitos. Estos ritos de sacrificio y decapitación de un toro o un buey en demarcación de lindes ya han sido señalados en el relato mitificado de la fundación del monasterio de Celanova, en el que la piel del toro se utilizaba como elemento de medida[801], por lo que este rito, muy probablemente, procede del mito del sacrificio del toro celeste por el héroe fundador[802], en el que su piel se utilizaba para el primer fuego ritual y el primer sacrificio, mito bien documentado en Hispania[803]. Este rito para delimitar una ciudad recién fundada lo revelan diversas tradiciones, como la fundación de Cartago (Virg. *Aen.* I,366-368). Otro ritual sacrificial relacionado lo documenta un litigio entre Jaén y Andújar en el año 1470[804]. En torno a los mojones que servían de límite, los mozos de las dos villas hacían una pelea ritual, hasta que el condestable ordenaba que cesara. En un nuevo mojón los jóvenes mataban un carnero a golpes de caña (lanza) y le cortaban la cabeza, que enterraron en medio del mojón alzado en ese lugar, llamado en adelante "Mojón del cordero". En el último mojón se celebra otro ritual consistente en correr un toro con cañas (lanzas), con las que los caballeros mataban al toro como término de la fiesta. Estos ritos y creencias ratifican el carácter sagrado, por tanto, sobrenatural, que tenía todo hito, como hemos señalado al principio, carácter probablemente asociado a un sentido funerario como *sema* o símbolo del *Numen loci* o dios protector del territorio, ya comentado a propósito de las peñas sacras propiciatorias.

No es fácil sintetizar las complejas creencias y ritos que ofrecían estas peñas sagradas -y junto a ellas los menhires-, ni todo lo que han simbolizado desde hace más de 5000 años, vivencias que han quedado grabadas en el imaginario popular, aunque su rico folklore, característico de todas las tierras atlánticas de tradición megalítica, prácticamente se ha perdido en Extremadura, con alguna excepción, como el *Peñón de la Pata del Buey*.

Estas peñas y menhires han debido ser un importante elemento de culto y de agregación social y territorial. Sus formas fálicas, que las relacionan con la fecundidad, presidirían ritos de iniciación con bailes y sorteos para elegir pareja y para iniciar el matrimonio. Sus propiedades "sobrenaturales" propiciarían también la salud y protegerían el territorio que delimitaban con sus habitantes, como símbolo del *Numen loci*, por lo que tenían cierto carácter funerario y, al mismo tiempo, de lugar onfálico de unión de cielo, tierra e infierno. Todas estas complejas ideas están profundamente interrelacionadas en estas peñas sacras.

801 Pena 2001; García Quintela y Seoane-Veiga, 2011.
802 Almagro-Gorbea 2002.
803 Almagro-Gorbea y Lorrio 2012, 145; Almagro-Gorbea *et al.* 2011-2012.
804 García Quintela 2004, 4; Barandela *et al.* 2005, 63.



Fig. 72. Lecho y sillón rupestres del *Cancho del Moro* de Ceclavín.

Lechos Rupestres

Entre las peñas sacras de Extremadura sorprende el lecho rupestre descubierto en Ceclavín, Cáceres por el equipo de investigación formado por Julio Esteban Ortega, José Antonio Ramos Rubio y Oscar de San Macario Sánchez para localizar piedras sagradas, pues es un hallazgo arqueológico de gran rareza. Este lecho probablemente ya es de época romana, aunque, como todas las peñas sacras, procede de tradiciones muy anteriores de origen animista[805], por lo que completa nuestra visión de conjunto de estos monumentos. Está situado a 4 km de Ceclavín, en un camino que se dirige al sur en dirección al río Tajo, hacia una zona de pequeños campos de cultivo conocida como Huerta de la Reina. Es una gran peña granítica alargada, que destaca en el fondo de la vaguada sobre los canchos próximos, con su parte superior plana que mide unos 8 m de norte a sur por 6 m de anchura, con una altura máxima de 1,70 m sobre el lecho del pequeño arroyo que la atraviesa de norte a sur casi por su mitad. En la localidad se denomina *Cancho del Moro*, nombre revelador, pues indica que llamaba la atención por su extraña forma.

La cara oriental de la peña da al arroyo y en ella se ha tallado un lecho rectangular, de 1,76 m de lago por 0,61 m de ancho, con una cabecera o almohada de unos 0,20 m de ancho y 0,20 m de alto (fig. 72). Además, separado por un tabique, a sus pies se ha labrado un sillón o trono de 0,67 m de anchura. Lecho y trono han sido tallados en planos ortogonales, aparentemente orientados al norte astronómico. Además, la zona central muestra en el suelo, a la altura del arroyo, un escalón a modo de escabel de más de 1 m de largo. La parte oriental de la peña, situada al otro lado del arroyo frente al lecho rupestre, ofrece una cara ortogonal orientada hacia el norte, con un pequeño rebaje en la parte central y un nicho de unos 0,40 m de ancho y alto por unos 0,10 m de profundidad en su parte norte, mientras que la parte sur muestra, frente a la cabecera del lecho, una plataforma de 0,57 m de largo por 0,28 m de ancho, a unos 80 cm de altura sobre el arroyo, a modo de mesa (fig. 73).

La novedad de este lecho rupestre, pues no se conoce nada parecido, plantea numerosas incógnitas, que ha intentado resolver un estudio reciente cuyos novedosos resultados se ofrecen aquí[806]. Se trata de una peña cruzada por un arroyo con un lecho tallado (fig. 74), elementos que hay que considerar de carácter sacro y relacionados con creencias y ritos mágicos. El bloque occidental ofrece un lecho con su almohada y su escabel, junto a un "trono" o sillón a sus pies, mientras que el bloque oriental ofrece elementos menos significativos, pero, sin duda, relacionados con los anteriores, ya que la plataforma a la altura del cabecero de la cama pudo servir para depositar algún objeto ritual, como vasos, pero el pequeño nicho podría interpretarse como un "lucernario" para poner una lucerna, pues es semejante a las que existen en galerías de las minas romanas[807]. También es interesante que el lecho mide 1,76 x 0,61 m, que suponen 6 x 2 pies romanos de 29,6 cm, con una proporción muy próxima a 3 x 1, lo que indicaría, en principio, que se trata de un monumento labrado en época romana.

En toda la zona de la Huerta de la Reina no han aparecido inscripciones ni hallazgos arqueológicos que orienten sobre el contexto de este raro monumento, aunque en un paraje conocido por

805 Almagro-Gorbea *et al.* 2019.
806 Almagro-Gorbea *et al.* 2019.
807 Geos 2010, 217; Ugalde 2010, 343.



Fig. 73. Lado oriental del *Cancho del Moro* con el lucernario y la mesa de apoyo.

las "Palomillas", al sur del camino al río desde este lecho, hay unos grabados parecidos a unas "palomas", en la actualidad sumergidos y solo visibles cuando el pantano de Alcántara baja su cota, mientras que en la orilla contraria se encuentra el altar de la *Peña Carnicera*, (fig. 18) en el término municipal de Mata de Alcántara. Sin embargo, además de la pista que supone el uso del pie romano, se deben señalar tres características que indican su función sacra: está labrado en una peña, lo cruza un arroyo y está orientado astronómicamente, sin duda para estar acorde con el orden del *kosmos*, como se hacía al construir los templos y santuario de la Antigüedad. También parece significativa su precisa orientación, tenida muy en cuenta por los celtas al construir sus santuarios y monumentos sacros[808], como han confirmado los estudios actuales[809]. Este sistema de orientación, que se ha conservado en tradiciones posteriores[810], partía de la salida del Sol por el este, por lo que a la derecha quedaba el sur, *tuas*, que significa "arriba", donde camina y luce el sol durante el día, lado luminoso del mundo que era la región favorable y de los vivos. En el lado contrario, el izquierdo, era el norte, *ichtar*, que significa "abajo", donde pasa el sol la noche en el *Sid* o Más Allá, lugar de oscuridad y de los muertos, por lo que tenía sentido maléfico, aunque en el *Sid* moraban los héroes y las divinidades o númenes relacionadas con la muerte y la magia[811] que otorgaban los sueños en un rito mágico conocido como *incubatio*.

La orientación del lecho rupestre de Ceclavín hacia el norte, probablemente a la Estrella Polar, podría explicarse por ancestrales observaciones astrales[812], que se suponen de tradición indoeuropea[813], pues orientarse para estar de acuerdo con el orden del *kosmos* era imprescindible en todo rito religioso para actuar de acuerdo con el orden del universo según la visión mágica del mundo que tenían, como evidencian las tradiciones clásicas[814] en la orientación romana del *templum* como recinto sagrado[815], y en la *auguratio* (Fest. 285; Varr. *l.l.* 5,143) o ritual para

808 Schwartz, 1975; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich 1991, 191 s.
809 García Quintela y González-García 2016, 292 s.; Bouzas 2013; *id.* 2015.
810 Jouët 2012, 779 s.
811 López-Carrasco 2017.
812 Rose 1931, 115-127.
813 Vendryes 1918, 265-285; Goidanich 1943; Dumézil 1958, 93 s.; Huisman 1953, 97-108; Benveniste 1969; etc.
814 Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich 1991.
815 Nilsen 1869; *id.* 1906; Weinstock 1932; Blumenthal 1934; Cipriano 1983.



Fig. 74. El *Cancho del Moro* con el arroyo que corre entre sus dos mitades.

obtener los augurios[816], y el *mundus*[817] como lugar umbilical de unión del cielo, tierra e infierno. Y las mismas preocupaciones se documentan entre celtas[818] y germanos[819].

El lecho rupestre de Ceclavín tiene una estructura paralelepípeda simple y geométrica sin elementos estilísticos que orienten sobre su datación y todavía menos sobre su uso. Sin embargo, es evidente su forma de lecho, un *klinos* o *lectus*, que era un mueble de origen oriental ya usado por los asirios[820] y en la Biblia el profeta Amós (VI,4-7) hace referencia a los lujosos lechos de marfil de los fenicios, como los que se han hallado en Chipre[821]. Su uso se extendió a Anatolia[822], Grecia, Etruria y Roma[823], pues era utilizado por las clases altas para comer y para dormir y también para exponer con solemnidad al difunto en los funerales[824]. Estos lechos, habitualmente de madera, eran de forma rectangular sostenidos por cuatro patas, con un ligero colchón y una almohada como cabecero[825]. La mayoría de estos lechos serían simples y con patas rectas[826], como algunos aparecidos en tumbas talladas en la roca, tanto de Anatolia[827] y Grecia[828] como de Etruria, donde incluso hay un lecho con un trono a los pies en una tumba del siglo VI a.C. de la necrópolis de la Banditaccia de Cerveteri[829] y generalmente todos tiene almohadones en la cabecera, como en la *Tomba dei Relievi* de Cerveteri, del siglo IV a.C.[830]. Estos lechos rupestres se parecen al de Ceclavín por su forma rectangular al estar labrados en la roca, pero los lechos romanos ya eran distintos[831], pues respondían a modas introducidas en época helenística.

816 Torelli 1966.
817 Magdelain 1976.
818 Kruta y Bertuzzi 2007; Haudry 2020.
819 Reuter 1934, 120; Müller, 1938, 40 s.
820 Dentzer 1982, 51 s., fig. 77, 79, 81, etc.
821 *Id.* fig. 100-102.
822 *Id.* 1982, lám. 34 s.; Baughan 2013, *passim.*
823 Ransom 1905; Richter 1926*; id.* 1966, 52 s.; Dentzer 1982, lám. 19 s.
824 Mau 1897; Girart 1904.
825 Ransom 1905, 68 s., fig. 36 y 38; Richter 1966, fig. 309-321.
826 Richter 1966, 59 s.
827 Baughan 2013, 132 s.
828 Vollmoeller 1901, lám. XIII,3; Richter 1966, fig. 323.
829 Naso 1966, 112 y 496.
830 Pallottino 2006, lám. 111; Heurgeon 1989, 208 s.; Blanck y Proietti 1986.
831 Richter 1966, 105 s., fig. 530 s.



Fig. 75. Posibles testimonios de *incubatio* en la *Hispania Celtica* (A, Monumentos; B, Fórmula *ex iussu;* C, Fórmula *ex visu*): 1, Fregenal de la Sierra, Badajoz; 2, San Miguel de Mota, Alandroal, Évora; 3, Badajoz, Badajoz; 4, Mérida, Badajoz (x2); 5, Alcuéscar, Cáceres; 6, Cañamero, Cáceres; 7, Ceclavín, Cáceres; 8, Moraleja, Cáceres; 9, Queiriz, Fornos de Algodres, Guarda; 10, Vila Real; 11, Chaves, Vila Real; 12, Braga; 13, Orense: 14, Villamarín, Orense; 15, Lugo, Lugo (x2); 16, León, León; 17, Sotresgudo, Peña Amaya, Burgos; 18, Clunia, Burgos; 19, Tiermes, Soria, 20, Conquezuela, Soria; 21, Los Casares, Valdemoro Sierra, Cuenca. D, Lechos curativos rupestres: a) *Pena do Unto,* Recadieira, Mondoñedo, Lugo; b) *Cama do Santo,* Pico Ferreira, Sadurniño, Coruña; c) *Cama da Virxe,* Dombate, Coruña; d) *Ermita de San Guillermo,* Finisterre, Coruña; e) *Cama do Home Santo,* San Mamede, Lousame, Coruña; f) *Cama do Santo,* Santiaguiño do Monte, Padrón, Coruña; g) *Peneda de Santa Isabel,* Escuadro, Pontevedra; h) *Cama da Virxe,* La Lanzada, Coruña; i) *Cama do Demo,* Aldán, Pontevedra; j) *Cama do Santo Estevo,* Canicouva, Pontevedra; k) Ermita de la *Virge de A Xestosa,* Covelo, Pontevedra.

El lecho de Ceclavín se ha labrado en una peña partida, por medio de la cual atraviesa un arroyuelo, lo que quizás se considerara un hecho sobrenatural, pues, además, ese agua, probablemente necesaria para el rito, podría proceder de una fuente considerada sagrada. La peña está orientada hacia el norte y en situación central en la vaguada, como símbolo del *numen loci*[832], lo que confirma el microtopónimo "Cancho del Moro", que alude a su carácter mágico al proceder del térmico celta —*mr-twos* o *mahr*, que significa "ánima, espíritu, muerto"[833]. Estos indicios apuntan a que tendría funciones mágicas, pues el lecho debía usarse para dormir y tener sueños destinados a conocer el futuro o el remedio para curar alguna enfermedad, rito muy extendido en la Antigüedad que se denomina con la palabra latina *incubatio,* pero que ya era conocido y practicado en la *Hispania Celtica*[834] (fig. 75). De acuerdo con esta interpretación, el sillón situado a los pies del lecho pudo servir para el especialista en oniromancia que interpretara los sueños[835], sin excluir el acompañamiento por alguna persona allegada, como ocurre en rituales sanatorios de carácter mágico todavía practicados en Galicia, por ejemplo, en *O Tangaraño*[836] de San Bento de Boca de Lobo o en el *Arangaño*[837] del alto valle del Limia, ambos en Orense.

No es fácil llegar a conocer qué rituales se realizaban en el *Cancho del Moro*, pues, aunque resulta lógico suponer que fueran ritos de *incubatio*, no sabemos si su finalidad sería sanatoria, de adivinación o si se practicaban ambas. La *incubatio* consistía en tener una revelación desde el Más Allá por medios mágicos a través de un sueño, en el que muchas veces se aparecían los ancestros, para conocer el futuro o el remedio para una enfermedad. Se basa en la creencia generalizada, apoyada en fenómenos psicológicos, de que los sueños conectan mágicamente

832 Almagro-Gorbea 2017, 17, tipo 2) a,II y p. 19-20.
833 Almagro-Gorbea 2015, 340, n. 457.
834 Fernández Nieto 2018, 310 y 317; Serrano Ordozgoiti 2019, 334.
835 Crespo 1997, 29.
836 Taboada 1972, 161.
837 http://vialethes.es/piedra-sanadora-arangano-sarreaus; consultado 2019.11.27; Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2020.

con el Más Allá y pueden predecir el porvenir[838], lo que explica el origen ancestral de esta creencia, probablemente ya existente en el Paleolítico Superior[839], su gran difusión por todo el mundo y su pervivencia tras la cristianización[840]. Sin embargo, parece muy probable que se utilizara el agua del arroyo procedente de una *fons sacra* cercana y también es lógico que se usaran plantas alucinógenas para facilitar un sueño con visiones, pues su uso se conocía desde la Prehistoria[841].

Esta falta de información sobre el *Cancho del Moro* se puede completar con los datos que ofrecen la Historia Antigua, la Arqueología y la Epigrafía, y, también tienen gran interés los que proporciona la Etno-Arqueología, ya que estas tradiciones rituales han perdurado a lo largo de los siglos. En efecto, resulta interesante para comprender el *Cancho del Moro* la tradición de ritos mágicos de curación en lechos rupestres situados en un gran berrocal de granito conservada en el folklore gallego y bretón. Estas "camas" rupestres, generalmente con el nombre de algún santo, todavía se usan en ritos populares de curación de carácter mágico, lo que unido a su forma de lecho hacen suponer que procedan de los antiguos ritos de *incubatio*. En Galicia (fig. 75,a-k) se pueden citar más de diez camas rupestres con virtudes "sobrenaturales", como la *Cama do Santo,* de San Mamede, en Lousame, Noia, La Coruña[842]. Es una gran peña de granito con tres entalladuras para facilitar el acceso a una oquedad natural de forma alargada situada en su parte superior, entalladuras que son semejantes a las de acceso a las peñas con pías curativas de San Martiño de Monte Castelo, en Viveiro, y a los altares de tipo Lácara analizados anteriormente, lo que indicaría una cronología de la Edad del Bronce. El rito, ya documentado en el siglo XIX[843], consistía en acudir a la ermita de San Mamede en su romería, celebrada el día 9 de agosto, donde se pasaba la noche hasta el día 10, fiesta de San Lorenzo, que era la cristianización de la festividad celta *Lughnasadh* en el solsticio de verano[844]. Los romeros acudían desde largas distancias y los enfermos hacían sus abluciones curativas en la inmediata *Fonte Santa* y se dirigían a la *Cama do Santo*, situada a unos 400 m de la ermita. Este ritual mágico sanaba dolencias abdominales o de espalda, para lo que había que tumbarse boca abajo en la *Cama do Santo,* con la cabeza orientada a la salida del sol en el solsticio de verano[845], todo lo cual responde a creencias celtas. La misma función de carácter mágico curativo ofrecen otros lechos rupestres de Galicia, como la *Cama San Guillerme*, en Finisterre. Su ritual pagano lo describe el Padre Sarmiento en 1745: "en la ermita…, no hace mucho tiempo, había una como pila o cama de piedra, en la cual se echaban a dormir marido y mujer, que por estériles, recurrían al santo y a aquella ermita; y allí delante del santo engendraban. Y por ser cosa tan indecorosa, se mandó, por visita, quitar aquella gran piedra, pilón o cama"[846], lo que explica la desaparición de tantos de estos monumentos, de los que sólo unos pocos han perdurado hasta la actualidad.

838 Walde 2001; Bulkeley 2016; Meier 2003; Patton 2004.
839 Dorati 2000, 709-710; Vandenberg 2007, 8; Costa 2008, 175-181; Benozzo, s.a.
840 Marcos 1975; López Salvá 1976.
841 Guerra Doce y López Saez 2006; Guerra Doce 2006; *id.* 2015.
842 Alonso Romero 2014, 83 s.; Almagro-Gorbea y Alonso Romero, 2020, "Camas pétreas", *passim.*
843 Meaking 1909, 248.
844 Moya 2012, 362 s. 391, 460.
845 Cebrián Franco 1982, 280; Alonso Romero 2014, 86 s.
846 Alonso Romero y Cornide, 1999; https://misteriosleyendasdegaliciayasturias.wordpress.com/2018/03/24/ermita-de-san-guillermo-leyendas-y-ritos-fisterra-a-coruna/; consultado 2019.7.20.

Se pueden citar otros ejemplos, como la *Cama de Home*, en Taboadelo, Ponte Candelas, Pontevedra[847], la *Cama do Santo Estevo* en Canicouva, también el Pontevedra[848] o, en Padrón, cerca de una fuente famosa, *La Cama do Santo* en Santiaguiño do Monte, ya citada por Ambrosio de Morales en 1572[849]. Sin embargo, donde mejor se ha conservado el ritual de curación es en Penadauga, en Silleda, Pontevedra, un gran peñasco con una concavidad antropomorfa que se considera la *Cama de Santa Isabel*, pues según la leyenda local, la Santa iba a la peña a lavarse y a dormir, por lo que quedó su forma en una gran concavidad que ofrece la roca[850], siempre llena de agua lustral, que sirve para curar verrugas y dolencias de la piel, de la vista y de los huesos, tras invocar a la Santa sobre la piedra y seguir los ritos establecidos. En este contexto no debe sorprender que todavía hoy en Galicia, para curarse una enfermedad e incluso para resolver problemas personales, hay personas que acuden a ciertas iglesias en las que hay algún sarcófago o sepulcro con los restos de algún santo o religioso al que la tradición le atribuye milagros. El rito consiste en tumbarse boca abajo sobre dicho sepulcro y hacer lo posible por dormirse, pues durante su sueño se espera que el difunto le comunique lo que debe hacer para curarse o solucionar su problema.

Estos lechos rupestres de carácter curativo mágico no son exclusivos de la Península Ibérica. También se conocen en Italia, aunque llaman poco la atención por su escasa monumentalidad. En los Apeninos de la Alta Valtiberina y en la cuenca alta del río Marequiz a la altura de Rímini, se han dado a conocer diversas peñas que ofrecen un vaciado rectangular abierto a modo de lecho, aunque de menor calidad de ejecución que el *Canchal del Moro*[851]. Generalmente se atribuyen a algún santo, como el *Letto di San Paolo* en Piano de San Paolo, Maiolo" o el denominado *Letto di S. Silvestro* o *Letto di Sant'Ottaviano* en Monte Benedetto, en el municipio de Sant'Agata Feltria, utilizado para curar el lumbago y el dolor de espalda, si bien no se han publicado detalles de su ritual, sin duda de origen pagano.

Aunque este tipo de peña sacra no es frecuente, estos lechos también se conocen en el mundo celta atlántico, tanto en Irlanda, por ejemplo, el *Bed of Saint Keivin* ("Cama de San Klevín)[852], a 100 m de altura sobre el pequeño lago de Glean-da-loch, Co. Wicklow, como en Bretaña, donde existen bastantes ejemplos. Es, además, interesante que se asocian a ritos curativos que dan cierta idea de cómo pudieron ser originariamente estos ritos mágicos, en ocasiones con explicaciones míticas que, inevitablemente, llevan a suponer que tenían su origen en ritos prerromanos de *incubatio*, muchas veces asociados a un lecho. Los ejemplos se repiten, aunque en la mayoría de los casos se desconoce el rito de sanación o de este ya no quedaban noticias en el siglo XIX, como el *Lit de Saint Gaston,* en Tregastel[853]. También se puede citar *La Couchée de Saint Théodore*, en Primelin, cerca de Pont-Croix, Qimperlé[854], que era el lecho de un anacoreta bretón que, hasta entrado el siglo XX, mantenía propiedades curativas contra la fiebre al tumbarse y beber el agua de las cubetas que tenía; el *Lit de Saint Pol* era un gran bloque de dura

847 https://es.wikiloc.com/rutas-mountain-bike/cama-do-home-taboadelo-10449109/photo-6293421; consultado 2019.7.20.
848 https://enricvillanueva.wordpress.com/2017/07/20/a-cama-do-santo-estevo-canicouva-pontevedra/; consulatado 2.1.2020.
849 Flórez, ed. 1765, 136.
850 http://www.santiagoturismo.com/monumentos/pena-de-penadauga; consultado 2.1.2020.
851 Lanfredini y Laurenzi 2001, 120 s., lám. 25 y 26.
852 Butler 1799, 52 s.
853 Guenin 1936, 384, nº 2029.
854 Argrall 1890, 69; Guenin 1936, 361, 363-64, nº 1971.

cuarcita con la huella del cuerpo del santo[855]; el *Gwele ar sant* ("Cama de San Samson") es una peña situada en Trégastel, Perros-Guirec[856]; el *Lit de Saint Gildas,* en Penvénan, Tréguier, es otra gran peña situada junto a la capilla del santo con la impronta de su cuerpo[857]; el *Lit de Saint Ronan* parece ser una tumba rupestre antropomorfa situada en Freminville[858], como alguna de estas camas de santo en Galicia.

Algunos aspectos del ritual se han conservado en ocasiones, como en el *Lit de Saint Délo,* con forma de tumbona, situado en Guengat, cerca de Quimper, Bretaña, donde iban en peregrinaje a curarse las fiebres[859]; el *Lit de Saint Ener* era una peña en forma de cuna situada en Guerlesquin, Plouigneau, donde llevaban a los niños débiles para fortalecerlos[860], mientras que el *Lit de Saint Gounesnou,* en la población de este nombre cercana a Brest, tenía un hueco con la forma del cuerpo del santo, donde la gente se curaba de todas las dolencias[861]. Más curioso es el *Lit de Saint Idunet* y de *Sainte Dunwel*[862], otra peña de forma plana situada a 2 km de Pluzunet, en Plouaret, a la que se llevaba a los niños débiles y en la que se les hacía rodar, mientras les azotaban con una escobón de retama con la que después se barría la roca, tras lo que cogían agua en la cuenca de la mano y le rociaban tres veces, para después frotarle los riñones y dejan caer tres gotas en el suelo.

La tradición de *incubatio* de la *Hispania Celtica* perduró cristianizada en la Edad Media, como testimonian poemas épicos originarios de la antigua *Celtiberia*[863]. El *Poema de Fernán González*[864] narra dos episodios en los que el héroe castellano recurre al rito de la *incubatio* para conocer el futuro ante de una batalla. Uno ocurre antes de la batalla de Lara (v. 226-238), pero el más explícito es el que precede a la batalla de Hacinas, cuando se adormece en la ermita de su protector, San Pelayo, cerca de su tumba, y este se le aparece en sueños y le augura la victoria (v. 392-418). Ambos pasajes constituyes ejemplos de sueño profético obtenidos en el santuario e inspirados por el santo protector, equivalente cristiano al *heros* prerromano. Un hecho parecido narra el *Cantar de Mio Cid,* al que se le aparece el arcángel San Gabriel al partir desterrado y le augura que todo irá bien (v. 404-411), y las crónicas medievales narran igualmente sueños mágicos adivinatorios, como el que tuvo Ramiro I, cuando se le apareció Santiago y le vaticinó la victoria en la batalla de Clavijo[865].

La *incubatio* está bien documentada en la Antigüedad[866], pero ya se practicaba en el Antiguo Oriente[867] y Herodoto (IV,172) cuenta que en el norte de África los nasamones de Libia pa-

855 Abgrall 1890, 67; Guenin 1936, 312, nº 1816.
856 Guenin 1936, 384, nº 2029.
857 Guenin 1936, nº 386, nº 2038.
858 Abgrall 1890, 68.
859 Diverres 1891, 45; Guenin 1936, 359, nº 1956.
860 Guenin 1936, 321, nº 1845.
861 Guenin 1936, 321, nº 1864.
862 Sébillot 1904, 460; Guenin 1936, 393.
863 Moya 2012, 888; *id.* 2019; Santos Capelão 2012, 1150.
864 Almagro-Gorbea 2017, 211 s.; *id.* 2020, e.p.
865 Acebrón, http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/acebronruiz/incubatio; consultado 2019.12.30.
866 La bibliografía sobre la *incubatio* es muy abundante, pero es de interés consultar Welcker 1850; Bouché-Leclercq 2003, 221 s.; Rohde 1925, 92 s., 133; Walton 1965, 62 s.; Lechant 1900; Deubner 1909; Hamilton 1906; Weinreich 1909; Pley 1916; Pease 1923; Meier 1940; *id.* 1967; Taffin 1960; Gil 1969, 358 s.; Michenaud y Dierkens 1972; Wacht 1998; Sineux 2013; Johnston 2013; von Ehremheim 2015, etc. Para una breve visión crítica reciente de los estudios sobre la *incubatio*, Renberg 2017, 19-21.
867 Oppenheim 1956; Kim, ed. 2011, 27-55; Renberg 2017, 32-99.

saban la noche en las tumbas de sus antepasados para tener sueños proféticos, tradición que han mantenido los bereberes[868]. En la antigua Grecia inicialmente se dormía junto a la tumba de un héroe o antepasado en el *herôon* o santuario que se consideraba que era su morada[869], pero posteriormente surgieron santuarios especializados, como los de Esculapio, alguno tan famoso como el de Epidauro[870]. El consultante durante el sueño entraba en contacto directo con el *numen loci*, fuera este un *héros* o una divinidad, que se le aparecía para revelarle el futuro o indicarle el remedio para su curación. Estos ritos mágicos podían variar, pero, para recibir el oráculo, había que dormir en el templo o santuario y realizar una preparación ritual. En la época más antigua se dormía en tierra, pues *Gea* era la madre de los sueños que, junto a Plutón, otorgaba el oráculo[871], bien directamente o a través de héroes a los que habían transmitido su capacidad de predecir el futuro por medio de la *incubatio*[872]. Antes del sueño había que realizar abluciones con agua de una fuente sacra y hacer un sacrificio, como refiere Aristófanes (*Plutus*, 620 s.), pues se solía dormir sobre la piel del animal sacrificado (Paus. I,34,5)[873], como ocurría en el *herôon* de *Podaleirios*, hijo de Asclepio, cerca del Monte Gargano en Italia central (Lycoph. 1049), en el oráculo de Fauno de *Albunea*, en el Lacio (Verg. *En.* VII,81-106) o en el oráculo de *Kalchas* en la Daunia (Strab. VI,3,9), donde se sacrificaba un carnero negro, propio del culto a los héroes[874].

También ritos de *incubatio* se han documentado en la *Hispania Celtica* (fig. 75). Entre los celtas existía la tradición de dormir junto a la tumba de sus héroes o antepasados para recibir oráculos[875], como refiere Nicandro de Colofón de los gálatas (*FGrHist* 271-272 F 43; Tert. *De anima* 57). Esa noticia confirmaría que la peña sacra del *Cancho del Moro* se consideraría el *sema* o símbolo visible del *numen loci* o ancestro del lugar[876], tradición ritual similar a la del *Cancho de los Responsos* de Ulaca, Ávila[877] y también a la de la peña onfálica de la acrópolis de Termes, Soria[878], pues todas estas peñas sacras equivalían al *herma* que coronaba los túmulos de las tumbas griegas[879] y las estelas dispuestas sobre túmulos celtas[880], considerados la morada del *numen loci* o héroe ancestral y, en consecuencia, un punto mágico de comunicación con dicho *numen* en el Más Allá[881].

Se conocen numerosos santuarios celtas dedicados a cultos heroicos relacionados con la *incubatio,* desde la Provenza[882] y las Galias al Danubio[883], Britania e Irlanda[884]. Estos santuarios

868 Virolle-Souibes 1989; Camps 2001.
869 Rohde 1925, 92.
870 Renberg 2017, 115 s.
871 Bouché-Leclercq 1880, 231 s.; *id.* 1881, 273.
872 Bouché-Leclercq 1879, 290 y 330; *id.* 1881, 319 y 364; Donrie 1986, col. 755 s.
873 Petropoulou 1985.
874 Hermary y Leguilloux 2004, 85, 92 s. y 106 s.; Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 45.
875 Grenier 1943, 369; *id.* 1944, 221; Benoit 1954, 18; Thévenot 1968, 16; Roos 1986, 41; Arcelin *et al.* 1992, 202; Perrin y Decourt 2002, 401; Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 63, 210, 228, 267; Fernández Nieto 2012; *id.* 2013; *id.* 2018, 305.
876 Almagro-Gorbea 2017; *id.* 2019, e.p.
877 Almagro-Gorbea 2006.
878 Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 123 s., 147 s., 292, lám. 199.
879 Nilsson 1955, 474 s.
880 Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 228.
881 Almagro-Gorbea 2006, 24 s.; Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 147-151.
882 Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 217 s.
883 Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 224 s.
884 Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 238 s.

surgían en torno a la tumba del ancestro, venerado como *Teutates,* el dios "padre" y protector[885], por lo que su tumba, real o mítica, era el santuario principal de la población y de su territorio, con carácter de divinidad poliádica o "nacional" de todo el pueblo al surgir las ciudades-estado. Los celtas pasaban la noche en estos santuarios junto a la tumba de su héroe ancestral para obtener un oráculo[886] recurriendo a diversos métodos adivinatorios[887]. Los textos irlandeses, como la *Collectanea de Rebus Hibernicis,* también recogen la costumbre celta de sentarse sobre un *cairn* o túmulo funerario para consultar a los ancestros, que respondían por medio de sueños[888], como hace el poeta irlandés *Senchan Torpeist* (c. 560–647 AD) cuando visita la tumba de *Fergus mac Roig* para que le revele el texto de la *Razia de las vacas de Cooley*[889]. Estas revelaciones oníricas las recibían acostados sobre la piel de un animal probablemente sacrificado como parte del ritual[890], como ocurría en Grecia (*vid. supra*). La misma tradición de *incubatio* documentan las sagas nórdicas[891], pues debe proceder de rituales mágicos indoeuropeos ancestrales, quizás de origen chamánico del Paleolítico.

En la antigua *Hispania* apenas hay testimonios arqueológicos de ritos de *incubatio,* pero Francisco Javier Fernández Nieto ha identificado un posible *herôon* celtibérico en Los Casares, Cuenca, formado por una cueva y un manantial en una gran peña[892]. Este santuario lo ha comparado al de la Cueva de la Santa Cruz, en Conquezuela, Soria[893], pues ambos asocian una peña a una gruta como "tumba" mítica con un afloramiento de agua, elemento ritual y simbólico de paso al Más Allá. A estos testimonios se podría añadir el templo poliádico de Termes, asociado a una peña onfálica con un *bothros* y a una covacha[894], elementos propios de ritos de *incubatio,* con los que también se ha relacionado la Cueva de Román situada debajo del foro de Clunia, donde, además, hay una inscripción con la fórmula *ex visu* (*ERClun* nº 11) que confirmaría estas tradiciones, lo mismo que la profecía a Galba narrada por Suetonio (*Galb.* 9)[895]. La epigrafía confirma igualmente la práctica de la *incubatio* en la *Hispania Celtica*[896] (fig. 75), como evidencia el uso de fórmulas que aluden a revelaciones mágicas de carácter onírico, como *ex visu* o *ex iussu,* muchas aparecidas en santuarios asociados a aguas[897]. En todo caso es significativo que de 30 referencias a *ex visu* o *ex iussu* conocidas en Hispania[898], de Lusitania proceden 14, 6 de *Gallaecia* y 2 de Celtiberia, mientras que de la Bética sólo proceden 5 y 3 de la Tarraconense, proporción aún más evidente en la fórmula *ex visu,* pues de la *Hispania Celtica* proceden 13 de los 15 casos conocidos en toda Península Ibérica. Destacan los testimonios que ofrece la antigua Lusitania, en especial, el santuario del dios Endovélico en San Miguel de Mota, en Alandroal[899], situado sobre una colina que domina un amplio entorno. Endovélico era una divinidad ctónica

885 Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 283 s.
886 Grenier 1943, 369; *id.* 1944, 221; Thévenot 1968, 16; Olivares 2002, 174 s.
887 Guyonvarc'h 1997, 275 s.
888 Beauford 1786, 395.
889 Guyonvarc'h 1997, 314 s.; Fernández Nieto 2018, 310, n. 24.
890 De Vries 1963, 239.
891 Davidson 1943, 105 y 146; *id.* 1988, 143; Jiroušková 2014, 528 s.
892 Fernández Nieto 2012; *id.* 2018, 299-312.
893 Fernández Nieto 2013; *id.* 2018, 313-321.
894 Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 123 s., 147 s., 292, lám. 199.
895 Fernández Nieto 2018, 307-308.
896 Serrano Ordozgoiti 2019, 305-342.
897 Serrano Ordozgoiti 2019, 334.
898 Serrano Ordozgoiti 2019, tablas 1 y 2.
899 Fabião *et al.* 2003, 415-479; Tranoy y Le Roux 2004; Schattner *et al.* 2008, 391-405 ; Gonçalves 2014.

de carácter oracular y sanador, venerada por célticos y romanos. En su santuario han aparecido inscripciones con las fórmulas *ex visu, ex responsu, ex religione iussu numinis, ex imperato averno*[900], características de ritos de *incubatio*. También se debió practicar la *incubatio* en Panóias, en Ourique, en el santuario rupestre lusitano sobre al que se incorporaron cultos mistéricos a Serapis, Isis y Core en época severiana[901], con estructuras talladas que confirmarían la fecha del *Cancho del Moro* en época imperial romana, ya que ambos monumentos tienen estructuras talladas en la roca en planos ortogonales y orientadas astronómicamente.

El *Cancho del Moro* descubierto en Ceclavín es un monumento por ahora único, por lo que es difícil saber con precisión para qué pudo servir, aunque todas las evidencian apuntan a ritos mágicos de *incubatio*. El interés que ofrece se añade al de otras peñas sacras de Extremadura, pues son verdaderos monumentos arqueológicos que, además, tiene gran importancia como patrimonio etnológico y para conocer mejor la historia de la magia y de la religión. El *Cancho del Moro* era una peña de carácter "sobrenatural", con mitos y ritos mágicos que trascenderían sus propiedades físicas, por lo que constituye un testimonio de las creencias mágicas en la religión popular prerromana que no puede ser conocida por otros medios.

900 Leite de Vasconcelos 1905, 125 s.; Blázquez 1962, 157; Olivares 2002, 228 s.; Fernández Nieto 2012, 85, n. 20.
901 Alföldy 1997; Rodríguez Colmenero 1999; Salinas de Frías 2001, 151; Correia Santos, Pires y Sousa 2014.

Peñas Solares

El cielo ha sido para el hombre, desde los tiempos más antiguos de la humanidad, un elemento de referencia, visible de día y de noche. Los cambios repetidos del sol, de la luna y de las estrellas dan una percepción objetiva y reiterada del paso del tiempo, que sirve para regular la actividad personal y de la sociedad, que siguen ese orden cósmico. Toda sociedad necesita conocer esos ciclos para actuar de forma coordinada. Estos conocimientos, basados en múltiples observaciones repetidas a lo largo del tiempo, se pueden considerar como el primer avance hacia el saber racional, pues implican memoria selectiva, capacidad de cálculo y una transmisión de estos conocimientos, pero también la perennidad de los ciclos celestes ha debido sugerir los primeros mitos y reflexiones religiosas para explicarlos. Por todo ello, la observación del cielo es esencial en cualquier cultura. Este contexto explica la función de algunas peñas sacras estrechamente relacionadas con los conocimientos astronómicos.

Estos últimos años se ha acrecentado de forma notable el interés por la Arqueoastronomía y cada día son más abundantes los estudios dedicados a este campo en la Prehistoria y en la Antigüedad, pues, hasta entrado este siglo XXI, se echaban en falta estos aspectos de la cultura céltica en las grandes obras de síntesis de Historia de la Astronomía[902]. La Arqueoastronomía permite conocer el desarrollo técnico de una cultura, pero, además, estas inquietudes siempre se basaban en concepciones religiosas por el carácter cosmológico y la explicación del mundo que suponían. Hace poco más de 50 años se iniciaron estos estudios, complejos e interdisciplinares, en el mundo megalítico[903], pero no se extendieron a las culturas prerromanas de Europa Occidental. El descubrimiento del Estanque Monumental de Bibracte en 1991 constató que el eje del monumento estaba orientado al orto en el solsticio de invierno y al ocaso del solsticio de verano[904], como han confirmado estudios posteriores[905]. Esta orientación astronómica se utilizó para planificar el *oppidum*, probablemente obra del famoso druida Divitiaco[906], lo que evidenciaba la capacidad de cálculo geométrico y los conocimientos topo-astronómicos de los celtas, aplicados a precisar el tiempo para establecer el calendario, que es un elemento esencial en toda cultura.

Los celtistas más importantes del siglo XIX, como d'Arbois de Jubainville[907], ya comprendieron que una de las funciones más importantes de los druidas sería fijar el calendario[908]. César también refiere que los celtas eran expertos conocedores de astronomía (*B.G.* 6,14-6: *de sideribus atque eorum motu*), seguramente con la finalidad de precisar el calendario. El calendario celta, conocido gracias al bronce de Coligny[909], hallado en 1897 cerca de Lyon, en Francia, se basaba en observaciones de los astros y en cálculos que han debido exigir muchos siglos, lo que evidencia sus raíces prehistóricas. Esta idea la confirman los "observatorios" megalíticos identificados hace

902 Samuel 1972; Neugebauer 1975.
903 Thorm 1967.
904 Almagro-Gorbea y Gran Aymerich 1991, 159 s., 275 s.
905 García Quintela y González-García 2008; García Quintela y Santos Estévez 2009; *id.* 2016; García Quintela y Seoane Veiga 2011.
906 Almagro-Gorbea y Gran Aymerich 1991, 227-228.
907 Jullian 1908, 2, 151.
908 Le Roux y Guyonvarc'h 1986, 59, 260 s.
909 Duval y Pinateau 1986, 432 s.

más de 50 años, que suponen una tradición de sacerdotes expertos en astronomía que remontaba al Neolítico, de la que procederían los druidas. Así lo confirma la referencia de Diodoro Sículo (II,47) de que los hiperbóreos tenían recintos circulares con un templo dedicado al dios del Sol, Apolo, recintos que aludirían a los grandes monumentos megalíticos.

Algunas peñas sacras documentan esas mismas tradiciones astronómicas, que servirían para fijar el calendario y las festividades anuales, necesarias para organizar la vida social. Serían la referencia para hacer observaciones astrales, del sol, de la luna y de las principales estrellas, gracias a observaciones topo-astronómicas que utilizaban los montes e irregularidades del horizonte para precisar la salida y puesta de los astros a lo largo del tiempo.

En Europa el calendario remonta al Paleolítico[910], por lo que es una tradición ancestral basada en conocimientos astronómicos acumulados a lo largo de milenios. Sin embargo, las primeras observaciones topo-astronómicas generalmente se asocian a los monumentos megalíticos del área atlántica[911], aunque ya se han observado en cuevas paleolíticas y abrigos de Arte Rupestre Levantino[912] y también se atestiguan en santuarios tracios, datados a partir del Neolítico y el Calcolítico[913], aunque el uso de algunas peñas como referencia topoastronómica pudiera ser aún anterior. Estas tradiciones prosiguieron en la Edad del Bronce, con complejos tan impresionantes como el monumento de Stonehenge[914] o el de Karnak en Bretaña[915], que son verdaderos observatorios prehistóricos. De esta tradición proceden los conocimientos topoastronómicos que evidencia objetos tan sorprendentes como la placa de bronce y oro descubierta en Nebra, Hesse, Alemania[916], o el Estanque Monumental de Bibracte, cuya posible utilización soli-lunar para fijar el calendario permite relacionarlo con el calendario de Coligny y con los conocimientos de los druidas, un campo de estudios de creciente actualidad[917].

También en Grecia se utilizó la topo-astronomía, como evidencia el santuario de la acrópolis de Gortina, orientado hacia un monte próximo[918] y Roma siempre mantuvo esta tradición ancestral, estrechamente vinculada a la religión que todavía utiliza Higynio Gromático (144, ed. Th.), en tiempos de Trajano, cuando aconseja en los trabajos de agrimensura tomar como referencia un monte visible. El mejor ejemplo es el *Auguraculum* de Roma, desde donde se tomaban los augurios; el augur dirigía su mirada al orto del sol, que coincidía con el Monte Albano en el solsticio de invierno[919], fecha que marcaba el inicio del calendario. Lo mismo ocurre en el impresionante monumento de Newgrange[920] y en observatorios megalíticos como Stonehenge[921], así como en santuarios célticos relacionados con héroes y divinidades infernales[922], como los de Ribemont-sur-Ancre o Corent[923]. Esta larga tradición, siempre asociada a profundas creencias cosmológicas, explica la función de estas peñas sacras, que parecen haber sido utilizadas para predecir las fechas claves del ciclo agrícola y en consecuencia para establecer un calendario de las festividades.

910 Marshack 1970; Rappenglück 2015.
911 Thom 1967; Atkinson 1975; Wood 1987; etc.
912 Lull 2014; Viñas y Ciurana 2004-2005.
913 Ivanova 2008, 191; Stoev *et al.* 2018, 108.
914 Hawkins 1970; Newham 1972; Hoyle 1977: 29 s.; etc.
915 Thom 1977.
916 Meller 2004.
917 Kruta y Bertuzzi 2007; Haudry 2020.
918 Rizza 1968
919 Richardson 1978.
920 O'Kelly 1971; Patrick 1974; Wood 1987, 80.
921 Hawkins 1970; Newham 1972; Hoyle 1977, 29 s.; Teichmann 1983; Magli 2020; etc.
922 Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 222-254
923 Brunaux, ed. 2009; Romeuf 2011.



Fig. 76. *Los Barruecos "de Abajo"*, en Malpartida de Cáceres, con La *Peña Onfálica*, la *Peña de la Seta* y la *Peña Madruga* (Foto: Cáceres Al Detalle).

Peñas solares o con orientación astronómica son escasas en Extremadura, pues no se conservan leyendas referentes a peñas con estas características, ni tampoco se han realizado análisis topoastronómicos. Sin embargo, el topónimo *Peña del Sol* es bien conocido en diversos lugares de España, como también en Francia existen *pierres solaires* o *pierres du sol* y en Alemania *Sonnensteine*, que en el siglo XIX se relacionaron con supersticiones de tipo cósmico[924]. En Extremadura hasta el momento apenas se han identificado con cierta seguridad tres o cuatro casos, a falta de los necesarios análisis topo-astronómicos, pero parece lógico, pues es muy posible, que existan otros casos aún desconocidos. Al margen de casos más dudosos que no se han analizado, todas las peñas conocidas en la actualidad se sitúan en la provincia de Cáceres (fig. 83), con una clara concentración en el municipio de Malpartida, donde destacan diversas peñas sacras con características astronómicas en el paraje de Los Barruecos. En este lugar, varias peñas ofrecen características que debieron ser utilizadas para calcular en tiempo, como la ya citada *Peña del Sol* (fig. 14), la *Peña del Caracol* (fig. 79) y la *Peña de la Horca* (fig. 80), situadas, además, en un lugar que se ha denominado el "Observatorio Astronómico" por ofrecer características de ser un santuario con orientación astronómica (fig. 76-80 y 122). A ellas se puede añadir la *Peña Horcada*, en la finca del mismo nombre en el término municipal de Cáceres, a unos 5 km al este de las anteriores (fig. 81).

El impresionante conjunto de Los Barruecos constituye un paraje muy sugestivo y de gran belleza, que fue declarado monumento natural por la Junta de Extremadura en 1996[925]. Como indica su nombre, es un paisaje de grandes rocas graníticas que forman parte de un batolito granítico que destaca en la penillanura cacereña de rocas pizarrosas, por lo que, probablemente, pudo ser todo él un ámbito sagrado, más que un santuario, dada la acumulación de peñas sacras y de numerosos abrigos con pinturas rupestres[926], además del ambiente sugestivo e impactante que crean las peñas que lo conforman. Las excavaciones han documentado un yacimiento fortificado usado desde el Neolítico Antiguo, datado por una fecha de C-14 en el 6060±50 BP = 5210-4800 BC Cal 2σ[927], aunque su uso proseguiría

924 Reinach 2005, 12, § IIIA.
925 D.O.E., Decreto 29/1996, de 19 de febrero, sobre declaración del monumento natural «Los Barruecos».
926 González Cordero 1999; Sauceda Pizarro 2001.
927 Cerrillo Cuenca *et al.* 2002.





Fig. 77. A-B. La *Peña Madruga* de Los Barruecos con un gran taffoni en su interior (Foto B: Wikiloc).

hasta el Campaniforme, según indican los materiales arqueológicos hallados[928]. Por lo tanto, el conjunto ritual de Los Barruecos debería fecharse a partir del 5000 a.C., aunque los grabados y pinturas se suelen situar en el Calcolítico e incluso en la Edad del Bronce, es decir, a partir del III milenio a.C., fechas muy antiguas que son de gran interés para datar los cultos y ritos asociados a las peñas sacras.

El monumento principal y más popular lo forman un conjunto de peñas de características muy peculiares conocido como en *Los Barruecos "de abajo"*, situado al suroeste del paraje de Los Barruecos. Algunas de las peñas que lo forman debieron ser utilizadas para calcular en tiempo, como la *Peña del Caracol* y la *Peña de la Horca*, además de otra peña que se ha denominado "Observatorio Astronómico", mientras que otras, por su forma, parecen ser pareidolias, como la citada *Peña del Caracol* (fig. 79) y la *Peña de la Seta* (fig. 96), a las que se añade la peña situada junto a esta de forma umbilical que recuerda un pecho de mujer (fig. 76).

Este conjunto de peñas queda al este de una gran lancha plana de 15 m de largo por 14 m de ancho y que se eleva desde 1 m hasta los 5 m de altura, a la que se accede por cuatro escalones (fig. 27 y 76). Esta gran *lancha con escaleras* acentúa el carácter ritual del conjunto, que parece constituir un verdadero santuario, pues las escaleras deben considerarse un elemento simbólico, quizás posterior, ya que el acceso a ella no ofrece dificultad. Esta gran lancha plana se ha interpretado como un gran escenario para desarrollar actividades rituales integrado en el área sagrada del santuario principal de Los Barruecos y adaptado a la peculiar topografía del terreno.

La peña de más interés de este santuario, conocida como "Observatorio Astronómico", fue descubierta el año 2012 por Juan Rosco Madruga. Esta *Peña Madruga* es un gran bolo de granito vaciado por taffoni erosivos en su interior que forman una cavidad (fig. 77A-B) con una perforación que permite ver el cielo. Este hecho ha debido siempre llamar la atención, pues ofrece varios paneles de grabados, entre los que destaca el panel principal con una superficie inclinada en la que se han labrado nueve figuras, entre ellas cuatro antropomorfos (fig. 78A-B), interpretados como un hombre, una mujer embarazada y un niño[929], asociadas a cazoletas, cuyas formas recuerdan la serie de barras grabadas descubiertas en San Juan el Alto, en Santa Cruz de la Sierra[930]. La *Peña Madruga* permite observar cómo la luz del sol penetra en la cavidad a través de una perforación producida por la erosión en su lado meridional (fig. 77B y 78A). Los rayos solares penetran

928 Sauceda 1992; González Cordero 1993; Cerrillo Cuenca 2006.
929 Alvarado y González 1991, 145; González Cordero y Alvarado 1985, 159.
930 Esteban Ortega *et al.* 2014, 25 s., fig. 13.





Fig. 78. A-B. Grabados con antropomorfos de la *Peña Madruga* que el sol ilumina al mediodía en el equinoccio.

a largo del año con diferentes ángulos según las fechas y al mediodía dan sobre el panel con los cuatro grabados antropomorfos citados, uno de ellos faliforme[931], pero tan sólo en los días equinocciales, que marcan el inicio de la primavera y del otoño, el 21 de marzo y el 22 de septiembre, la luz del sol ilumina totalmente los grabados antropomorfos, que se suponen de fecha calcolítica, por lo que se datarían en el IV o III milenio a.C.[932]. Frente a esta peña se sitúa la *Peña del Caracol* (fig. 79), que por su parte posterior ofrece una serie vertical de pequeñas oquedades erosivas[933]. Algo más apartada queda la *Peña de la Horca* (fig. 80), igualmente situada en el centro de Los Barruecos. La *Peña de la Horca* es un berrocal con un gran taffoni, que en su techo presenta un doble agujero circular que permite desde el suelo ver el firmamento con orientación sureste-noroeste, lo que pudo servir para observar el paso de las estrellas y precisar las estaciones desde una pequeña protuberancia existente a escasos 60 cm del suelo, que ofrece un conjunto de cazoletas que se ha supuesto que pudiera ser una representación estelar.

Las peñas de Los Barruecos forman parte de un complejo santuario rupestre que por sus características físicas recuerda los santuarios rupestres graníticos de la zona de Salamanca y Zamora[934], cuyo origen, a juzgar por Los Barruecos, pudiera remontar al Neolítico o Calcolítico, lo que los aproxima al posible santuario neolítico con estelas de Orca da Lapa de Lobos, en Nelas, al sureste de Viseu[935]. Sin embargo, por su carácter solar, también recuerda algunos santuarios tracios[936], tanto por los elementos formales que lo integran como por la complejidad de los ritos que suponen. La *Peña Madruga* pudo servir para determinar con precisión los equinoccios y, en consecuencia, las festividades rituales de inicio de la primavera y del otoño de la población

931 Sauceda Pizarro 2001, 95 s. y 172, nº G2.
932 Sauceda 2001; Rosco Madruga 2012; Vidal Lucía 2017.
933 "Observatorio solar y altar en los Barruecos". *Cáceres al Detalle*, marzo 21, 2019 (http://caceresaldetalle.blogspot.com/2019/03/observatorio-solar-y-altar-en-los.html; consultado 2020.5.1)
934 Benito del Rey y Grande del Brío 1992; *id.* 1994a; *id.* 2000; Santos 2015, *passim.*
935 Senna-Martinez 2018.
936 Véase el capítulo dedicado a los altares rupestres, con bibliografía.



Fig. 79. La *Peña Caracol* situada tras la peña Madruga.



Fig. 80. La *Peña de la Horca* de Los Barruecos.

calcolítica de esa zona. El equinoccio de primavera se asocia a ritos de iniciación y probablemente de matrimonio, mientras que el equinoccio de otoño se relaciona con los ritos del final del ciclo ganadero a fines de septiembre, fecha esencial del calendario ganadero que se cristianizó en la festividad del arcángel San Miguel[937]. Esas celebraciones rituales quizás se llevaran a cabo en la mencionada lancha con escaleras de acceso situada en su proximidad, apta para bailes y cantos rituales asociados a presumibles ritos de iniciación.

Junto a la *Peña Madruga* de carácter solar está la *Peña de la Seta* (fig. 76, 96 y 122). Esta proximidad debía tener sus mitos explicativos, como es habitual en el imaginario popular de todos los tiempos y lugares, aunque esas leyendas se hayan perdido en *Los Barruecos*. La *Peña de la Seta* es la pareidolia de una seta, cuya asociación a la peña calendárica anteriormente comentada hace suponer ritos de iniciación relacionados con el consumo de la *Amanita muscaria* como estupefaciente, como se ha constatado en los santuarios tracios, en los que peñas en forma de seta se han relacionado con ritos de éxtasis facilitados por este alucinógeno, ritos asociados a creencias en una Diosa Madre y su paredro[938], como testimonian los autores clásicos[939]. Esta explicación mítica podría relacionarse con la peña que recuerda un ónfalos o un pecho de mujer situada junto a la *Peña de la Seta* (fig. 76). La forma fálica de la *Peña de la Seta* y la penetración de los rayos solares en la covacha del interior de la *Peña Madruga* hacen pensar en un mito de hierogamia, que confirmarían los grabados principales de la *Peña Madruga*, que han sido interpretados como un hombre, una mujer embarazada y un niño, situados, precisamente, en la zona que iluminan los rayos del sol en los equinoccios. Esta interpretación, ciertamente hipotética, recuerda algunos santuarios tracios, donde los participantes en el rito, en especial los iniciados, podían observar la penetración del rayo solar en una oquedad de la roca, concebida como útero, como una metáfora cosmogónica de la relación hierogámica de la gran Diosa Madre con su hijo y paredro, el Dios-Sol, un mito explicativo de la fecundación de la Diosa Tierra por el Dios Sol[940]. A este respecto, podemos recordar que Paul Sébillot recogió en Francia a inicios del siglo XX la creencia de que el Sol y la Luna eran esposos y las estrellas sus hijos, aunque se consideraba al Sol como Dios y a la

937 Torres 2007; Moya 2012, 461 s.; Almagro-Gorbea *et al.* 2019. Véase, como ejemplo, la festividad de la Virgen da Eirita, en Betanzos, La Coruña, en Almagro-Gorbea *et al.* 2019.

938 Ruck 2015; Kiotsekoglou 2015, 42 s.; Kiotsekoglou y Pagkalis 2015.

939 Kiotsekoglou 2015, fig. 13 y 18.

940 Fol 2008, 157.

Luna como un genio o demonio[941]. Ecos de una hierogamia semejante se ha conservado en la Virgen de Eirita, en Tierra de Bergantiños, Galicia, pues en su territorio se localizaría el nacimiento del Sol y de la Luna, dentro de un posible mito uránico de hierogamia divina. La mitología gaélica también ofrece un buen paralelo, como es la hierogamia de la Diosa madre de la tierra, *Ériu*, diosa epónima de Irlanda, con *Mac Gréinne*, "Hijo del Sol" y nieto de *Dagda*, de cuya descendencia procederían los gaélicos irlandeses[942], dato de gran interés para confirmar la existencia de estas hierogamias en la mitología celta de Occidente. Estas interpretaciones son siempre difíciles ante la falta de testimonios históricos o epigráficos precisos, pero plantean la necesidad de estudiar estas peñas y de precisar su contexto cronológico y cultural, que tienen sorprendentes analogías con los santuarios de la lejana Tracia[943].

No lejos del paraje de Los Barruecos está situada la *Peña Horcada*, en una finca del mismo nombre del término municipal de Cáceres (fig. 81). *La Peña Horcada* se halla a unos 5 km al este de Los Barruecos y es otro ejemplo de una peña utilizada para calcular en tiempo. Es una masa granítica que acaba en una especie de cuello que se eleva sobre el conjunto y que termina en una V, con una altura total de unos 4 m por 3 m de diámetro máximo. Está orientada de sureste a noroeste y la V de su parte superior, que se nos muestra en forma de "horca", de lo que viene su nombre, marca el solsticio de invierno, cuando, al pasar el sol con sus rayos, estos se dirigen hacia un posible altar de sacrificios que se encuentra justo en frente, a escasos 20 m.

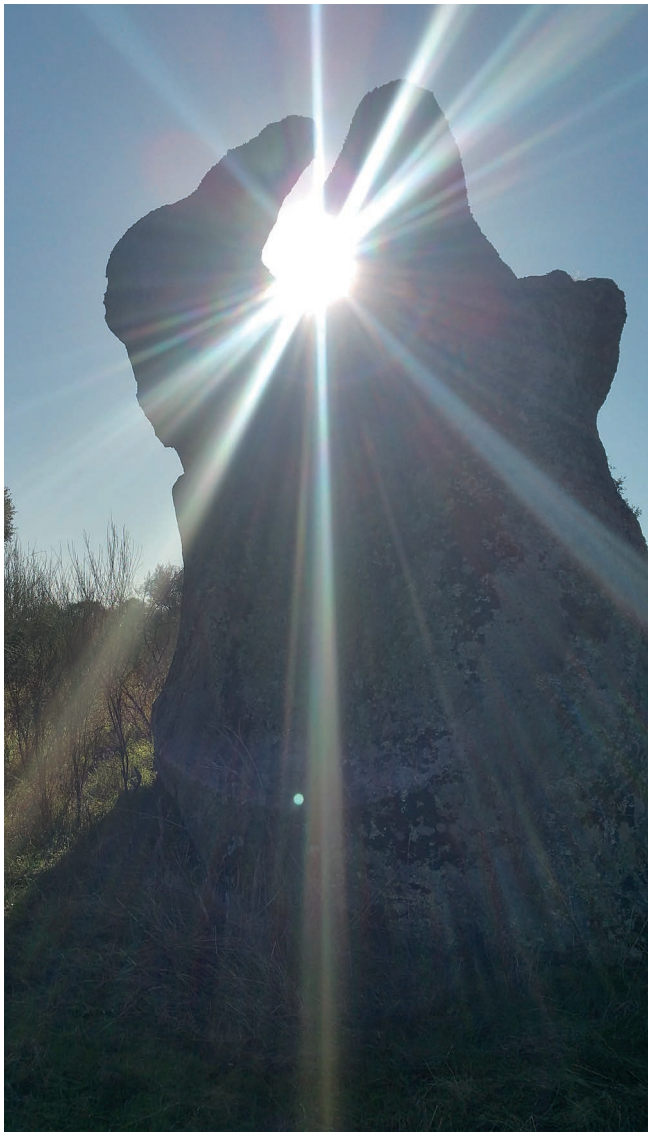


Fig. 81. La *Peña Horcada*, Cáceres.



Fig. 82. Fig. 6.2.6. El *Cancho del Reloj*, Solana de Cabañas, Cáceres (Foto: Geoarqueología).

941 Sébillot 1904, 9.
942 Rolleston, 1991, 132
943 Ivanova 2008, 191; Stoev *et al.* 2018, 108.

Además de las peñas astronómicas de la zona de Malpartida de Cáceres, en Extremadura existen otras peñas de función semejante, hoy desconocidas por haberse perdido las leyendas o mitos que permiten identificarlas. Un ejemplo, a juzgar por el topónimo, debe ser el *Cancho del Reloj* de Solana de Cabañas (fig. 82), un impresionante macizo cuarcítico de la Sierra del Castillejo, en las Villuercas, cuya denominación se explica por ser el primer pico rocoso que se ilumina con los primeros rayos del sol, marcando el inicio del nuevo día a los habitantes de Solana[944], hecho al que se añade que en su base existen abrigos con pinturas esquemáticas del Calcolítico, lo que confirmaría que es una peña numínica relacionada con cultos solares.

—

Estas *peñas solares,* que debían desempeñar una función horaria y sobre todo calendárica, se conocen en otros lugares de la *Hispania Celtica*. La más famosa es el "Altar" de Ulaca[945] y también son bien conocidas las *Penas de Rodas*, en Otero de Rey, Lugo, entre las que pasa el sol en el ocaso del solsticio de verano, el 21 de junio. En Portugal se pueden citar la *Piedra del Sol* de la Sierra de Aboboreira, zona con numerosos monumentos megalíticos, o el *Penedo do Medio Dia*, en Solhães, Marco de Canaveses. En Galicia hace años que se ha señalado la relación de determinadas peñas con el calendario[946], incluso para determinar una fecha por medio del orto o del ocaso solar en un monte o punto visible del horizonte en un momento preciso del año[947], como el orto solar del 1 de noviembre en el castro situado en el monte Avión, que coincide en el horizonte con la Peña Corneia, A Ferradura, en Orense, además de otros ejemplos igualmente ilustrativos[948], que en ocasiones han perdurado hasta la actualidad en ermitas y santuarios rurales[949]. También entre los pueblos celtas del País Vasco se puede señalar la orientación topoastronómica del santuario protohistórico de Gastiburu en Vizcaya[950] y probablemente también la de la Peña de Axtroki, en Escoriaza, Guipúzcoa, que, aunque no se ha analizado sus características topoastronómicas, en su pie aparecieron dos cuencos de oro cuya decoración se relaciona con el calendario[951]. También se ha confirmado el empleo de este sistema topoastronómico en la Vettonia, en diversos castros y necrópolis de la provincia de Ávila, como en el citado Altar de Ulaca o en las alineaciones astronómi-

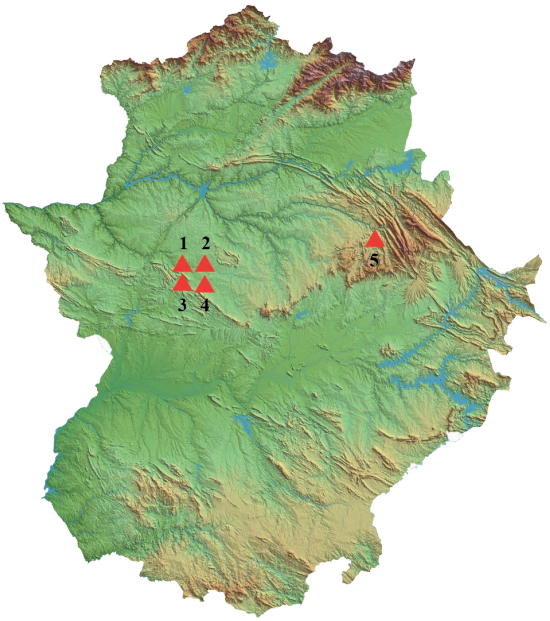


Fig. 83. Dispersión de las peñas solares en Extremadura (Para la numeración, véase *Lista de Peñas Sacras*).

944 https://ciudad-dormida.blogspot.com/2011/12/cancho-del-reloj-solana-extremadura.html; consultado 2020.7.20.
945 Pérez Gutiérrez 2009, 152 s.; *id.* 2010.
946 Alonso Romero 1981; *id.* 1983; *id.* 2018, 131 s., fig. 39; Almagro-Gorbea y Alonso Romero, 2020, en especial, "Peñas sacras relacionadas con el calendario.
947 García Quintela y Santos Estévez 2008; Bouzas 2013; *id.* 2015; con múltiples ejemplos.
948 García Quintela y González García 2017, 64 s., fig. 4,1-3, fig. 6,3-4, etc.
949 Bouzas 2013; *id.* 2015.
950 Valdés 2009, 134 s.
951 Andrés, 2008.

cas en la necrópolis de La Osera, en Chamartín de la Sierra[952]. En la antigua *Celtiberia* hay una Plataforma Monumental a la entrada al *oppidum* de *Segeda*[953], que ofrece un complejo haz de orientaciones, algunas dirigidas a las cumbres del horizonte visual. Igualmente, el *oppidum* de *Aratis,* Aranda de Moncayo, Zaragoza, tiene otra plataforma orientada hacia el orto solar del solsticio de verano[954] y también está orientado de este modo el castro de El Ceremeño, en Herrería, Guadalajara[955]. En el área ibérica se atestigua igualmente este sistema de orientación. Existen precedentes en abrigos rupestres de época neolítica[956], que perduran hasta época ibérica, como algunos santuarios rupestres ibéricos orientados al ocaso solar, como la Cueva del Rey Moro de Ayora, Valencia, o la Cueva Negra de Fortuna, en Murcia[957], tradición que prosigue en la orientación equinoccial del templo de San Miguel de Liria con los montes cercanos como referencia visual[958].

La información que tenemos sobre las peñas solares en Extremadura es aún muy escasa y los pocos ejemplos señalados carecen de los necesarios análisis topoastronómicos, lo que es una necesaria tarea pendiente. A pesar de ello, confirman el conocimiento, y probablemente el uso habitual en las tierras extremeñas de estos procedimientos para atender la necesidad humana de definir el tiempo gracias a la observación del movimiento regular del sol, de la luna y de las estrellas. La alternancia del día y la noche por la presencia o ausencia del sol, sin duda la primera unidad de tiempo universalmente utilizada y los cambios del orto y del ocaso en el horizonte a lo largo del año daban buena idea del transcurrir del tiempo. Pero también se observarían las fases de la luna y su ciclo aproximado de 29,53 días, además de las principales estrellas y constelaciones, como Orión o las Pléyades, que, en ocasiones, aparecen trazadas sobre monumentos megalíticos o sobre petroglifos[959]. También existían mitos cosmogónicos, como el de la Diosa Madre y su paredro el Dios Sol, al que ya hemos hecho referencia, además de algún otro conocido entre los celtas, como la lucha del Sol y la Luna perseguidos por seres maléficos, ese mito bien documentado en la *Hispania Celtica*[960] y que perduraría en la tradición documentada en Portugal todavía en el siglo XIX cuando la gente gritaba *Vince Luna*[961] al producirse un eclipse de este astro.

Las peñas sacras analizadas no eran, por tanto, un simple método para calcular el calendario y sus efemérides, pues en ellas subyace un fuerte componente simbólico que es fiel reflejo de un mundo espiritual complejo, asociado a mitos que explicaban ese mundo y que se transmitían de generación en generación, en los que estaban las claves necesarias para interpretar el universo, hecho que explican la creciente importancia de la Arqueoastronomía[962].

952 Pérez Gutiérrez 2010; Martín Escorza 1998, 92.
953 Burillo *et al.* 2010, fig. 3.
954 Esteban, Romero y Fatás 2019.
955 Rodríguez *et al.* 2006, 135.
956 Viñas y Ciurana 2004-2005.
957 Esteban y Ocharán Ibarra 2018, 93-106.
958 Esteban y Moret 2006, 171.
959 Alonso Romero y Torrado Cespón, 2014.
960 Almagro-Gorbea, Ballester y Turiel 2017.
961 Braga 1885, 48.
962 Magli 2020; Rugles, ed. 2015.



Fig. 84A. Detalle de *La Cabeza del Moro,* Berzocana, Cáceres.

Pareidolias, Peñas oculadas y Peñas en forma de seta

Entre las peñas de carácter sacro de Extremadura hay que incluir algunas pareidolias y, entre estas, presentan especial interés las peñas que tienen forma de seta o de champiñón y las que se interpretan como una cara humana con sus dos ojos.

La pareidolia es un fenómeno de origen psicológico, que consiste en percibir una imagen, en este caso, la de una peña, e interpretarla como representación de otro ser, animado o no, al cual recuerda de manera más o menos subjetiva por su forma, aunque si esa forma es realmente parecida, puede ser percibida por la generalidad de la gente. La pareidolia hace ver objetos familiares en elementos que en la realidad carecen en sí de significado, aunque este significado lo puede recibir por su parecido. Las pareidolias se basan en experiencias visuales del cerebro que condicionan la interpretación de lo que se ve, pues el cerebro tiende a identificar patrones ya conocidos al recibir un nuevo estímulo que le recuerda lo ya visto, lo que explica la tendencia del hombre a percibir elementos conocidos en los datos aleatorios que recibe visualmente.

Este fenómeno cada día despierta mayor interés para explicar desde la antropología y la psicología el fenómeno del sistema visual humano y su interacción con el cerebro, pero también es muy importante para comprender mejor el origen del arte rupestre prehistórico[963]. Las pareidolias han debido jugar un importante papel en la evolución humana, pues, aunque son una percepción falsa, han podido contribuir a estimular la memoria visual y, a través de esta, el imaginario del hombre para construir las primeras interpretaciones míticas. Se trata de un fenómeno humano muy general y extendido por todo el mundo, que se relaciona además con la creencia mágica de que "lo semejante produce lo semejante"[964]. Su amplia difusión debe relacionarse con su gran antigüedad, pues ya se constata en figuras del arte rupestre del Paleolítico Superior y puede asociarse a las raíces del animismo, por lo que algunos autores sitúan su origen en el Paleolítico Inferior e incluso retrotraen las primeras pareidolias hasta hace casi tres millones de años[965].

Las pareidolias forman parte de la Geomitología[966], que estudia las explicaciones precientíficas, -míticas-, de los fenómenos naturales del paisaje, como fósiles, pareidolias y huellas "míticas", cuyo origen puede ser muy antiguo, aunque muchas veces han pasado al imaginario popular y se conservan en leyendas y tradiciones populares, que en algunos casos pueden tener gran antigüedad, pues, como se ha señalado, las pareidolias documentan los inicios del imaginario humano.

En el mundo clásico existían casos famosos, como el de Níobe petrificada, que, por mofarse de Leto, madre de Apolo y Artemis, fue convertida en piedra. Su imagen es un peñasco escarpado del Monte Sípilo, situado en Manisa, cerca de Esmirna, en la parte oriental de Anatolia, que todavía da la impresión de una mujer triste. Pausanias (*Descripción del Ática* I,136) hace una vívida descripción de esta pareidolia: "A esta Níobe yo mismo la vi de cerca cuando subí al monte Sípilo.

963 Bednarik 2017.
964 Frazer 1981, 34 s.
965 Helvenston y Hodgson 2010.
966 Mayor 2004.



Fig. 84B. *La Cabeza del Moro*, Berzocana, Cáceres, sobre el arroyo Mellado.

De cerca es una roca escarpada, que no presenta ninguna forma de mujer, ni llorando ni en otra actitud; pero si te alejas un poco, creerás estar viendo a una mujer llorando y abatida", impresión que también recogen poetas como Calímaco (*Himno a Apolo*, II,22-23) y Ovidio (*Heroidas, Epístola de Aconcio*, XX,105-106).

En España existen pareidolias bien conocidas, con sus correspondientes leyendas explicativas, que muchas veces hacen alusión a la transformación de seres en piedra, generalmente por castigo, como era el caso de Níobe y como ocurre en *La Maladeta*[967], en Benasque, Huesca, o en *La Mujer Muerta*, en la Sierra de Guadarrama, Segovia[968].

El arte rupestre del Paleolítico Superior documenta la antigüedad de las pareidolias. Los relieves del techo de la cueva de Altamira fueron transformados en bisontes[969] y un relieve situado en la Cola del Caballo, al final de esa cueva, se convirtió en una "máscara humana" [970]. En la Cueva del Castillo destaca el impresionante "Hombre-Bisonte" pintado que aprovecha una formación estalactítica vertical[971]. Estos ejemplos del arte rupestre paleolítico han llevado a suponer una antigüedad similar para la gran roca zoomórfica de Peña Tú, en Vidiago, Asturias[972], que sería una pareidolia paleolítica. Esta peña sacra ofrece un sorprendente perfil de monstruo con la boca abierta y por su tamaño y situación constituye un verdadero referente paisajístico, visible a gran distancia en el territorio. Miguel Ángel de Blas Cortina plantea, con buenos argumentos, que ya debió ser valorada

967 "Rebaños Petrificados de la Maladeta", *Piedras sagradas. Sacra saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, http://www.piedras-sagradas.es/rebanos-petrificados-de-la-maladeta-benasque/; consultado 2020.5.2.

968 https://es.wikipedia.org/wiki/La_Mujer_Muerta; consultado 2020.5.2.

969 López Ibor 1963, 100.

970 Breuil y Obermaier 1906; Ripoll Perelló 1972, fig. 22 y 25; http://jadonceld.blogspot.com/2012/12/las-pinturas-de-la-cueva-de-altamira-la.html; consultado 2020.5.3.

971 Alcalde del Río *et al.* 1911, 169, fig. 162, lám. 85-86; Groenen 2017), fig. 9; http://lacienciadivulgativa.blogspot.com/2013/04/el-hombre-bisonte-de-la-cueva-de-el.html; consultado 2020.5.3.

972 Hernández Pacheco *et al.* 1914; Arias 1990, 42 s.; Blas Cortina 2010.

por cazadores recolectores paleolíticos[973] y en época posterior parece presidir la necrópolis tumular megalítica de la Sierra Plana de la Borbolla, datada en el Neolítico Final y el Calcolítico. Además, en su parte superior tiene tres cubetas naturales con canalillos que pudieron haberse utilizado como altar y en el abrigo que hay en su base aparece grabada una estela y un puñal campaniformes, lo que evidencia la antigüedad y la larga pervivencia de esta pareidolia como lugar y objeto de culto[974].

—

Peña Tú no debe considerarse un hecho aislado, aunque sea la pareidolia en una peña sacra más antigua de la Península Ibérica hasta ahora documentada. Se pueden señalar multitud de ejemplos, algunos de los cuales forman parte de la cultura popular, como las recogidas por el Instituto de Estudios Altoaragoneses en la provincia de Huesca[975]. Hay casos impresionantes, como la *Peña del Cráneo*, de Orgaz, Toledo, cuya antigüedad probaría su posible utilización como altar rupestre[976] y otra posible pareidolia es una peña con forma de carnívoro tumbado en Vide-entre-Vinhas, Portugal, en la que se llevaban a cabo ritos de propiciación[977]. Las pareidolias son muy atractivas para la gente, por lo que frecuentemente se recogen en las publicaciones sobre peñas[978]. Sin embargo, en la mayoría de los casos, aunque se asocian a leyendas como las señaladas, suele ser difícil probar su relación con el hombre prehistórico, por lo que las comentadas son una excepción.

Los berrocales graníticos de Extremadura muchas veces ofrecen formas sugerentes, por lo que son frecuentes las pareidolias en rocas extremeñas. Parece lógico suponer que también serían perceptibles para el hombre prehistórico, que buscaría para esos parecidos explicaciones de carácter mítico, que en ocasiones se han conservado en las leyendas populares, que, por este motivo, pueden tener gran interés. Sin embargo, la inmensa mayoría de las veces no hay argumentos para demostrar que una pareidolia fue reconocida en la antigüedad. Esta dificultad hace que la mayoría de las pareidolias de Extremadura se hayan excluido de este estudio para evitar caer en el error de no diferenciar entre lo objetivamente demostrado y lo que son apreciaciones subjetivas, hecho que ocurre a menudo al tratar este tipo de peñas, aunque quizás algunas pudieran haber sido percibidas ya en época prehistórica, como se ha indicado.

Pareidolias extremeñas de posible origen prehistórico ya se han comentado al tratar el complejo conjunto de Los Barruecos, como la *Peña del Caracol* (fig. 79) y la *Peña de la Seta* (fig. 76, 96 y 122), a la que vamos a hacer referencia seguidamente y probablemente también son de gran antigüedad y quizás de la misma fecha diversas pareidolias en forma de cara humana con sus dos ojos. Igualmente, el *Cancho que se menea* de Montánchez ha sido considerado de hecho como una pareidolia (fig. 61). Mélida[979], al estudiarlo, señaló que "su aspecto y forma ensanchada por arriba, lo delgado del plinto sobre el pedestal y este dan la ilusión de un incorrecto busto humano, lo que ha sugerido la idea de que pudiera ser un ídolo que mueve la cabeza sobre sus hombros y domina desde aquella eminencia grandísima extensión, idea que se apunta en la citada nota del Boletín académico[980], donde se consigna, sin embargo, que allí no hay "resto de altar ni vestigio

973 Blas Cortina 2010, 101 s., fig. 11.
974 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 432.
975 Portal http://www.piedras-sagradas.es, *Piedras sagradas. Sacra saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, Huesca: Diputación-Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2018, índices de tipos "morfológicos" y "funcionales".
976 Almagro-Gorbea 2018a, 248, fig. 3.
977 Almagro-Gorbea 2015, 397, fig. 51.
978 Pires 2001; Catalán y Magallón 2019; etc.
979 Mélida 1920, 66 s., lám. VII; *id.* 1924, lám. X.
980 Paredes Guillén 1887, 279-280. AA.VV. 2001, 73, nº 509.



Fig. 85. *Cancho de las Tres Piernas*, Huerta Ánimas, Cáceres.

de culto", idea de la que también se hizo eco Roso de Luna en su libro *Atlantes Extremeños*[981].

Otra pareidolia igualmente impresionante es la *Cabeza del Moro*, en las cercanías de Berzocana, en la comarca extremeña de Las Villuercas[982], que constituye la cumbre de un enorme peñasco de cuarcita, en un equilibrio casi inverosímil, con la forma de una cabeza de hombre (fig. 84). Domina el arroyo Mellado y está asociada a la leyenda de un moro enamorado cuyos suspiros parecen escucharse en ocasiones, lo que pudiera ser una pareidolia acústica, quizás producida por el viento. La forma y la disposición dominante de la *Cabeza del Moro* recuerda la *Peña del Rey Moro* en Toledo, otra pareidolia semejante que domina la ciudad, pues está situada encima de la Virgen del Valle[983], Patrona de Toledo, desde donde parece contemplar la ciudad eternamente. Estas características permiten suponer que ambas leyendas pueden proceder de mitos prerromanos readaptados, quizás referentes al *numen loci* protector del territorio, pues no aparecen como seres maléficos, a pesar de ser "moros". Es sólo una hipótesis en el actual estado de conocimientos, pero las pareidolias antropomorfas[984], que no son raras en España, se suelen relacionar con moros y moras. Otro ejemplo es una leyenda existente de Puxares, Vilanuide, ayuntamiento de Quiroga[985], Lugo, que cuenta que Roldán se enamoró de tres hermanas costureras o lavanderas de gran belleza y pretendió llevárselas a Francia. Las jóvenes huyeron, pero Roldán las alcanzó en Valencia do Sil. Las tres hermanas pidieron ayuda al diablo gritando: *¡antes pedras de seixo ca escravas de Roldán!* Y al instante se transformaron en tres piedras de cuarzo blanco que se ven en el Coto do Castelo de Valencia do Sil, en Villamartín de Valdeorras, Orense.

Otra pareidolia extremeña que ha conservado un mito explicativo es el *Cancho de las Tres Piernas* (fig. 85), en la Dehesilla de Huerta de las Ánimas, cerca de Trujillo[986]. Es un gran cancho casi esférico de granito que, en su base, parece ofrecer tres piernas, detalle que pudiera haber originado la leyenda. Esta cuenta que un viudo, que moraba en una cabaña cerca del Cancho, tenía un hijo único llamado "Juan de la Porra" porque siempre llevaba una porra de pastor. Un día su padre mandó al hijo al bosque a buscar leña y, cuando arrancaba las encinas, se le apareció sobre el cancho un gigante a quien todos temían. Sin embargo, ayudó al joven a arrancar las encinas y, desde aquel día, el muchacho se hizo amigo del gigante, que cogía las cosas que pesaban mucho. El muchacho quería hacer lo mismo, pero como no tenía fuerzas, comenzó a servirle como

981 Roso de Luna 1905, también publicado en la *Revista de Extremadura*, VII, 421.
982 Mera 2013.
983 Alonso 2005.
984 Sébillot 1904, 301 s.; Guenin 1936, 351; etc.
985 Alonso Romero 2019, 5.
986 Información que agradecemos a Marcos Suero Rodríguez de Huertas de Ánimas (2020.5.11).



Fig. 86. *Peña Aburacá* de La Dehesilla, Trujillo.

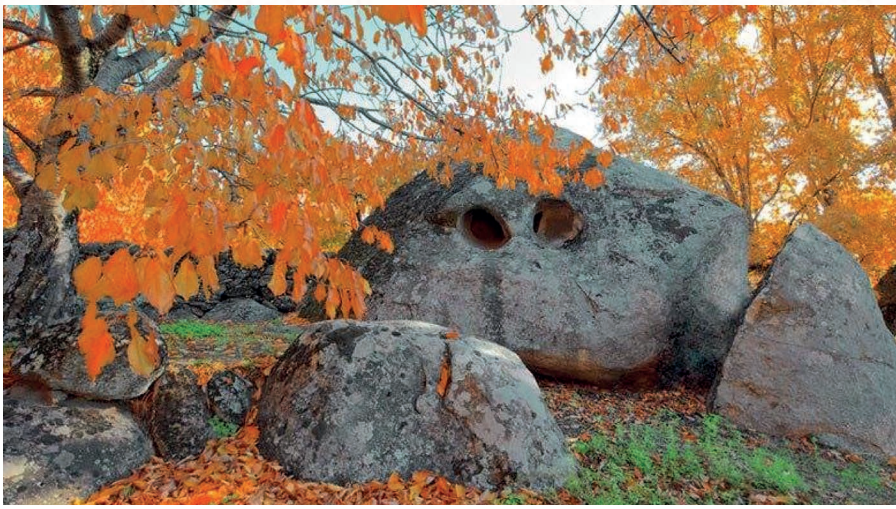


Fig. 87. *Peña Vallenato*, Navaconcejo, Cáceres.

ayudante. Este gigante se ha relacionado con Diego García de Paredes, conocido como "El Sansón Extremeño", personaje muy popular en Extremadura y que era propietario de la Dehesilla, por lo que se le puede haber asociado esta leyenda. Esta, por sus características, como la aparición del gigante sobre el Cancho como si fuera el *numen loci*, parece reflejar una tradición mítica ancestral inspirada en la forma del cancho con tres piernas, lo que permite relacionarlo con otros gigantes de la mitología popular extremeña, de los que el más popular es *El Jáncanu*[987].

—

Al margen de estos casos, más o menos discutibles, tienen especial interés en Extremadura dos tipos de pareidolia entre las rocas caracterizadas por ofrecer formas peculiares producidas por la meteorización: las peñas con dos agujeros o taffoni que parecen una cara humana y las que tienen forma de seta o de champiñón[988]. Las peñas con dos taffoni o agujeros producidos por la erosión parecen muchas veces una cara humana. Estas pareidolias han debido llamar la atención probablemente desde la Prehistoria y de ellas existen varios ejemplos en Extremadura. Uno está en *La Dehesilla* de Trujillo (fig. 86), otra aún más llamativa es la *Peña Vallenato*, de Navaconcejo (fig. 87), otra hay en Zafrilla (fig. 88) asociada a un altar rupestre ya analizado, a un posible trono y a tumbas rupestres y restos de hábitat. A los ejemplos señalados se podría añadir el impresionante *Cancho de la Nariz*[989] (fig. 89), una formación cuarcítica que domina el río Viejas en el Geoparque de Las Villuercas, entre Castañar de Ibor y Robladollano, cuyas pinturas rupestres indican cultos neolíticos y calcolíticos.

No parece distinto el caso del peculiar bolo granítico conocido como *Canchal de los Ojos* o *Peña Buracá* (fig. 90) situado a 1 km de la localidad cacereña de Piedras Albas, en un altozano dominante en plena dehesa cerca de la frontera portuguesa. Es un gran bloque de piedra con tres grandes oquedades que parecen una cara humana. Pudo haber sido usada como vivienda o eremitorio de la Alta Edad Media, pues se pueden ver los goterones para ajustar el tejado y debajo varios mechinales para encajar las vigas[990], como muestra otra peña próxima, entre las que aparecen tumbas rupestres rectangulares, trapezoidales y antropomorfas. La *Peña Buracá* se ha interpretado popularmente como un "ídolo búho" de la Prehistoria, pero el asentamiento en su entorno es del Bajo Imperio, a tenor de los hallazgos numismáticos. En cualquier caso, parece tratarse de un eremitorio rupestre altomedieval, como el de *El Barrial*, a escasos kilómetros de Navas del Madroño, Cáceres, lo mismo que otra peña inédita situada cerca de la finca *Casa del Cancho* al norte del término de Alcántara, y que la *Casita de la Peña* localizada a escasos 1,6 km de *El*

987 Flores del Manzano 1998, 108 s.; *id.* 2000, 886 s.
988 Sesan 1971, 205-207; Twidale y 1992; Twidale y Vidal Romani 2005, 221-224; etc.
989 https://www.geoparquevilluercas.es/wp-content/uploads/2015/02/25-Espejo-falla-Cancho-Narices.pdf; consultado 2020.5.10.
990 Domínguez Moreno 2020, 47, fig. 16.



Fig. 88. *Peña Aburacá* de La Zafrilla, Marpartida de Cáceres.



Fig. 89. *Cancho de la Nariz*, Las Villuercas, Cáceres (Foto M. Urbina).

Barrial. Todas estas peñas llaman la atención por tener una gran oquedad u óculo y por estar próximas a tumbas rupestres, lo que parece indicar que tenían una sacralidad procedente de tiempos prerromanos, pues, como ocurre en tierras burgalesas y sorianas, pueden relacionarse con un movimiento eremítico que debió ser clave en el proceso de cristianización de antiguos lugares de culto pagano.

Otro ejemplo interesante de estas curiosas peñas por la tradición conservada es el cancho denominado *Los Ojos de la Virgen*[991] de Aldeacentenera (fig. 91), entre Trujillo y Las Villuercas. Está en la pared vertical de esquisto negruzco de unos 2 m de altura del denominado *Cancho Gordo,* situado a la salida de la población. Es una gran peña que en su parte superior ofrece varias cazoletas, la mayor de ellas de forma circular con pátina ferruginosa, por lo que pudiera haber servido como altar o para ritos sanadores actualmente perdidos. En la pared noreste ofrece dos huecos circulares que parecen dos grandes ojos, que, curiosamente, uno se atribuye a la Virgen y en él se depositan flores, y otro al diablo, al que se arrojaban piedras; además, los días de lluvia caen gotas, que se interpretaban como lágrimas de la Virgen. Es muy interesante que esta pareidolia oculada que recuerda una cara humana se asocia a una leyenda sacra, pues se interpreta como *Los Ojos de la Virgen*. Su carácter femenino y sacro permite relacionarla con los ídolos oculados de la Península Ibérica, aunque esta comparación deba tomarse con toda prudencia, precisamente por su atractivo, pues no hay confirmación arqueológica. La *Peña Aburacá* de Zafrilla se asocia a un altar rupestre y el contexto arqueológico de la *Peña Buracá* de Piedras Albas resulta igualmente incierto, pero *Los Ojos de la Virgen* de Aldeacentenera permiten suponer que es la cristianización de una creencia anterior. Por ello resulta interesante que este tipo de pareidolias se constatan en otros lugares, como Tracia, donde se asocian precisamente a una divinidad femenina[992], como la que cabe suponer en *Los Ojos de la Virgen* de Aldeacentenera. El carácter femenino divino de estas pareidolias permite relacionarlas con los "ídolos oculados" de la Península Ibérica, bien conocidos desde hace muchos años[993], que generalmente se han asociado a una Diosa Madre de la vida, la fecundidad y la muerte, que sería la divinidad que parece identificarse o estar estrechamente relacionada con el *numen* de las peñas sacras.

La Península Ibérica ofrece gran número y diversidad de representaciones simbólicas relacionada con "ojos", que se distribuyen por toda su mitad meridional, como son los "ídolos placa", y las "falanges", "huesos largos", "oculados de caliza", "cruciformes", "betilos" e "ídolos

991 Murillo 1972; Barbero 2012.
992 Pueden verse pareidolias parecidas en Kiotsekoglou y Pagkalis 2015, fig. 2 y fig. 5.
993 Almagro Gorbea 1973.



Fig. 90. *Canchal de los Ojos* o *Peña Buracá*, Piedras Albas, Cáceres.



Fig. 91. Los *Ojos de la Virgen*, Torrecillas de la Tiesa, Cáceres.

antropomorfos". Estos ídolos están realizados en distintos materiales, generalmente hueso y marfil y mármol y calizas, y en ocasiones ofrecen motivos decorativos diversos, sin duda igualmente de carácter simbólico, aunque también aparecen en el arte rupestre y en vasos cerámicos. El símbolo esencial de estas manifestaciones iconográficas son los "ojos", que suelen representarse con un círculo de trazos radiales a modo de rayos, lo que permite interpretarlos como "Ojos del Sol"[994]. Estos ojos, generalmente asociados a un característico tatuaje facial, forman un conjunto iconográfico que se ha considerado un signo de la identidad ideológica y religiosa de todos estos ídolos[995].

Su variada tipología se puede sintetizar en "ídolos placa", "ídolos oculados" e "ídolos antropomorfos", todos estrechamente relacionados desde una perspectiva iconográfica e iconológica. Los "*ídolos placa*", bien conocidos desde el siglo XIX, han sido analizados a fondo en fechas recientes[996]. Son de pizarra y miden de 10 a 15 cm de altura. Su número se calcula en unos 4000 y se han hallado a decenas en megalitos y cuevas funerarias del Neolítico Final y del Calcolítico de todo el suroeste de la Península Ibérica, aunque el 50% se concentra en el distrito de Évora, en el Alentejo, pero se extienden desde el Algarve hasta el centro de Portugal a la altura de Leiria, por toda Extremadura (fig. 92A-C) y en menor número por las provincias de Huelva y Sevilla. Su aparición coincide con el auge del megalitismo en el Alentejo en el IV y primera mitad del III milenio a.C., pero desaparecen hacia mediados del III milenio a.C.[997], probablemente a partir del Campaniforme. Estas placas de pizarra aparecen sobre el pecho o el costado del esqueleto como parte esencial de su "ajuar simbólico", por lo que, dado el uso muy prolongado de los enterramientos colectivos en cuevas y megalitos del Neolítico Final y del Calcolítico Inicial, se ha propuesto que sirvieran para organizar los enterramientos e informar sobre la filiación genealógica y el linaje de los individuos de élite enterrados, aunque los motivos que ofrecen también pudieran simbolizar tejidos o tatuajes usados como distintivo clánico.

En cualquier caso, se supone que simbolizan al muerto, de algún modo identificado con la Diosa Madre característica del Neolítico, si no se trata de esta misma divinidad[998]. Así parecen indicarlo las "placas oculadas", seguramente de fecha avanzada y ya influidas por los ídolos oculados de hueso o de mármol. La investigadora K. T. Lillios ha distinguido ocho tipos de placas

994 Gonçalves 2004b, 169 s.
995 Hurtado 2008b, 10.
996 Gonçalves 2004a; *id.* 2004b; Lillios 2004; *id.* 2008a; *id.* 2008b.
997 Lillios 2002, 15; Gonçalves 2004a, 8.
998 Gonçalves 2004b.



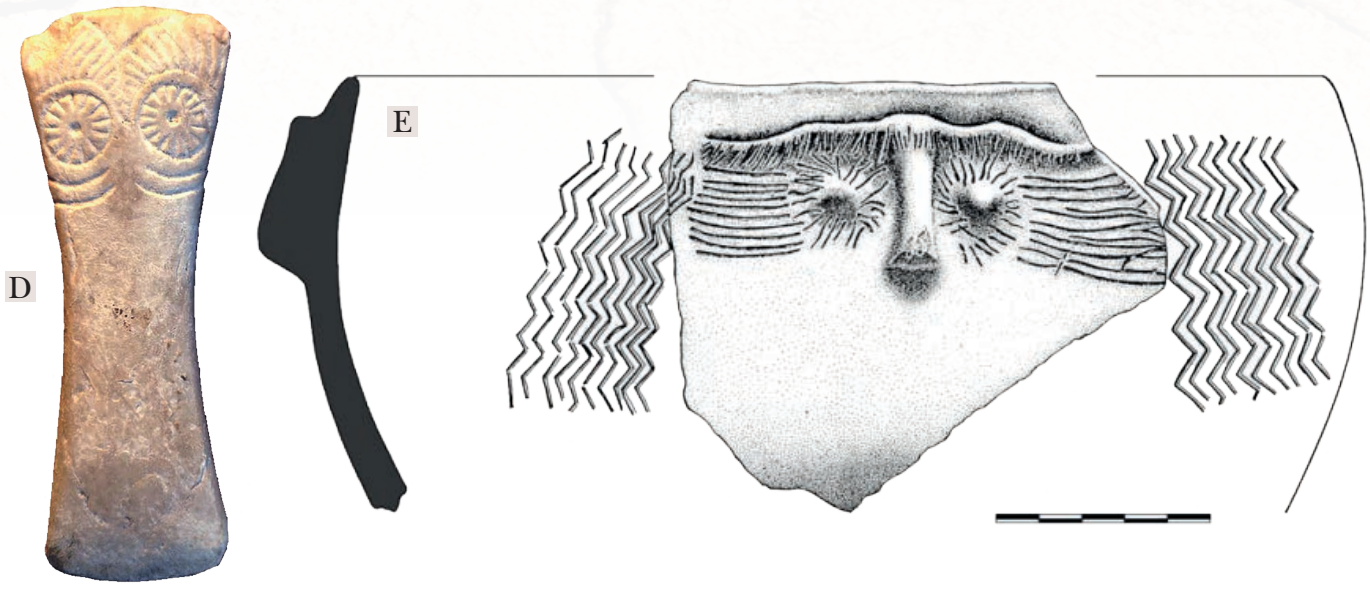
Fig. 92. Ídolos-placa oculados de pizarra: A, Dolmen de Granja de Céspedes, Badajoz. B, Dolmen de Lastra I, Valencia de Alcántara, Cáceres; C, Garrovilas, Cáceres. D. Ídolo en caliza de La Pijotilla, Badajoz; E, Cuenco con ojos de La Pijotilla (Foto MAN, Primitiva Bueno y Vicente Hurtado y dibujo Vicente Hurtado).

basándose en su forma, composición, motivos y número de perforaciones[999]. Los tipos III, VI y, en especial, el VII y VIII, ofrecen aspecto antropomorfo, con "ojos" y "nariz" señalados. Aunque son escasas, aparecen en la zona noreste de distribución de estas placas, como en el dolmen de Granja de Céspedes, en Badajoz (fig. 92A) o el de Lanchas I y de Trincones I en Valencia de Alcántara (fig. 92B) y también en las placas con ojos y brazos de Garrovillas (fig. 92C)[1000]. La proximidad geográfica e iconográfica de estas placas oculadas refuerza la antigüedad que parecen tener estas pareidolias. En este sentido, todavía son más significativos algunos "ídolos oculados" el III milenio a.C. característicos del suroeste de la Península Ibérica. El "ídolo oculado" es un cilindro de caliza o de mármol de 10 a 30 cm de altura caracterizado por representar los ojos, cejas y un tatuaje facial. Ofrecen variaciones formales asociadas a distintos territorios, como los de forma plana y espatuliforme característicos de la Cuenca Media del Guadiana, entre los que destacan los más de 20 ejemplares hallados en el poblado calcolítico de La Pijotilla (fig. 92D), y otros hallazgos diversos de la provincia de Badajoz, todos caracterizados por sus llamativos círculos oculares[1001], que también aparecen en vasos cerámicos, sin duda rituales (fig. 92E).

Relacionados con los anteriores están los "ídolos antropomorfos". Estos son de hueso o de caliza y representan el cuerpo completo una figura humana esculpida en bulto redondo, con cabeza, brazos, piernas y sexo indicados, elaboración que exigiría más tiempo y especialización. El 40% son de sexo masculino, frente a sólo un 20% femenino[1002], lo que se ha relacionado con la aparición de elites guerreras a mediados del III milenio a.C. con el consiguiente predominio masculino en la sociedad[1003], que se refleja en una tendencia a la individualidad con la desaparición de las tumbas colectivas y un incremento del armamento, de las fortificaciones y la actividad bélica, que va a ser característico del Campaniforme[1004].

Faltan hallazgos arqueológicos del entorno que confirmen la relación de estas pareidolias

999 Lillios 2008b.
1000 Bueno 2008, fig. 7,a y lám. VII.
1001 Hurtado 2008b, lám. II y III.
1002 Hurtado 2008b, 7 s., lám. IV y XVIII.
1003 Hurtado 1999, 68.
1004 Mederos 2009.



con “ojos” con los “ídolos oculados” de la Península Ibérica, pero la relación de ambos con una Diosa Madre, no deja de ser una hipótesis interpretativa muy verosímil. Lo confirmarían, de forma indirecta, varios argumentos coincidentes. Uno es la estrecha relación de las peñas sacras con un *numen* que parece ser habitualmente femenino, como evidencia el predominio de peñas relacionadas con moras y con la Virgen, hecho que confirma una pareidolia tan expresiva como *Los Ojos de la Virgen* de Aldeacentenera. En este mismo sentido se puede valorar la asociación de la *Peña Madruga* de Los Barruecos a una peña faliforme en forma de seta y a una probable hierofanía del Sol al penetrar en los equinoccios por un hueco lateral donde se han grabado varios antropomorfos, lo que pudiera interpretarse como la asociación de la Diosa Madre con su paredro solar, lo que permitiría dar una interpretación mítica a los *ídolos oculados masculinos* de la Península Ibérica.

También se han documentado en Tracia pareidolias semejantes asociadas igualmente a peñas en forma de seta[1005], como en Los Barruecos. Los dobles nichos a modo de “ojos” de Kirki-5, de Lagyna-2 y de Dadia[1006] se asocian a peñas fungiformes, que se interpretan como la hierofanía de la Gran Diosa, identificada por sus dos grandes ojos, como evidencia una plaquita de oro de época clásica hallada en el santuario de Deméter en Zoni[1007], mientras que las peñas fungiformes simbolizan a la divinidad masculina de carácter solar. Esta reiterada asociación en Tracia de nichos antropomorfos y peñas fungiformes se ha interpretado como la pareja divina formada por Gran Diosa y el dios Sabazios, que asociaba Dionisos al Sol como indica Macrobio (*Saturn.* 1,18,11), pues los ritos relacionados con esta divinidad solar tracia generalmente suponían el consumo de *Amanita muscaria* como elemento que facilitaría tener alucinamientos que llevaran al éxtasis.

—

Otras pareidolias son las peñas en forma de seta o de champiñón, que aparecen por todo el mundo, pues su forma de hongo es el resultado de un fenómeno erosivo que se produce en climas muy diferentes y en formaciones geológicas muy distintas, desde granitos a calizas, ya que suelen ser consecuencia del efecto del viento y de la lluvia sobre peñas de distinta composición, lo que produce una erosión diferenciada que les da esa forma característica y llamativa, en un

1005 Pueden verse pareidolias parecidas en Kiotsekoglou y Pagkalis 2015, fig. 2 y fig 5.
1006 Kiotsekoglou y Pagkalis 2015, fig. 2 y 5.
1007 Kiotsekoglou y Pagkalis 2015, fig. 6.

proceso erosivo que al acentuarse, puede acabar dando lugar a peñas basculantes.

El interés de estas peñas radica en que ofrecen una forma fálica y, sobre todo, en que asemejan la forma de hongos usados como alucinógenos, como la *Amanita muscaria,* de la que las peñas fungiformes son una pareidolia perfecta, como también de otros hongos alucinógenos. La *Amanita muscaria* es la seta más vistosa y atractiva por su color rojo brillante con lunares blancos, pero es una seta alucinógena y tóxica, cuyo consumo puede llegar a ser mortal. La amanita se puede mascar, consumir mezclada con leche, con agua caliente y con jugos de frutas silvestres como el arándano; una hora después de su ingestión el rostro se ilumina, el cuerpo sufre leves temblores y se entra en un estado de gran excitación, y produce efectos afrodisiacos, impulso a la danza, risas sonoras, ataques de cólera, gritos de rabia y alucinaciones auditivas y visuales, hasta caer en un profundo sopor[1008].

Hace unos 50 años R. Gordon Wasson[1009] identificó que la *Amanita* era la sustancia denominada *soma,* una bebida divina a la que se alude reiteradamente en la literatura del *Rig Veda* y en los rituales védicos en la India y del mazdeísmo y el zoroastrismo en Persia, por lo que dedujo que su ingesta era característica de los indoeuropeos[1010], aunque también la consumen algunos grupos fineses y lapones y los pueblos chamánicos paleosiberianos, como ugrios y samoyedos. La amplia extensión del consumo de hongos alucinógenos por América y por otros lugares del mundo como Nueva Guinea, le llevó a suponer que procede del Paleolítico y que formaría parte esencial de sus ideas religiosas[1011].

La *Amanita muscaria* es una seta que por sus características se consideraba divina y era un símbolo de la divinidad, pues permitía acceder al mundo superior y tener vivencias sobrehumanas, como recoge la referencia al *soma* de un himno védico: "Bebimos el Soma y nos transformamos en inmortales. / Llegamos a la luz, a dioses revelados ante nosotros. / ¿Quién más puede dañarnos? ¿qué peligros pueden tocarnos ahora? / ¡Oh! ¡inmortal Soma!... Bebida que ha penetrado en nuestras almas. / Inmortal para nosotros, el mortal"[1012]. El *soma* es un alucinógeno que modifica el estado de conciencia y aumenta los poderos físicos y mentales, potencia la inspiración, produce la "iluminación" y el éxtasis o salida del alma fuera del cuerpo, por lo que confería sensaciones y poderes sobrenaturales en ritos místicos de aproximación a la divinidad y en ritos de iniciación y de paso al Más Allá con contacto y comunicación con la divinidad, además de facilitar visiones proféticas. Como se ha señalado, al absorber estas drogas "se adquieren los poderes y el conocimiento, se llega a ser Dios"[1013] y, entre los pueblos siberianos, el consumo de la *Amanita muscaria* permite al chamán entrar en contacto directo con los espíritus, su alma se separa del cuerpo y visita otros mundos[1014]

Su consumo se documenta igualmente en Grecia[1015] y actualmente se tiende a aceptar que se consumía en los Misterios de Eleusis, aunque esta idea siga siendo discutida. Estos ritos de iniciación eran secretos y se celebraban cada año en marzo y en septiembre. En ellos los iniciados se unían a la divinidad y creían vencer la muerte y alcanzar una nueva vida. Durante la celebración,

1008 Pelt 1983, 55 s.
1009 Wasson 1972a; *id.* 1972b.
1010 Wasson 1972c.
1011 Wasson y Wasson 1957, 319.
1012 Samorini 2002, 18.
1013 Chauvin-Payan 2018, 12.
1014 Wasson y Wasson 1957, 190.
1015 Wohlberg 1990.

que duraba varios días, se reunían en una sala secreta, el *Thelesterion*, e ingerían una bebida especial de cebada llamada *kykeon*, que contenía algún enteogénico o alucinógeno en su composición, como pudiera ser el cornezuelo del centeno, *Claviceps purpurea,* o la *Amanita muscaria*[1016], que aparece representada en un bello relieve de inicios del siglo V a.C. hallado en Farsalia, en la Tesalia, con Deméter y Perséfone con una seta en la mano[1017]. Los autores clásicos atestiguan el consumo ritual de esta seta entre los tracios[1018], pues facilitaba la *epipháneia* o "aparición" de la divinidad, lo que confirma su uso ritual como alucinógeno. Este uso ritual de la *Amanita muscaria* ha permitido interpretar las peñas fungiformes de Tracia asociadas a santuarios relacionados con la Diosa Madre y su paredro solar[1019], santuarios en los que la Diosa Tierra era fecundada por los rayos del Sol, creencia sin duda relacionada con un mito que explicaba que los hongos sagrados eran engendrados por el Rayo Divino en la Madre Tierra[1020].

Los recientes análisis arqueobotánicos no evidencian la presencia de *Amanita* en yacimientos prehistóricos de la Península Ibérica[1021], que sí parecen indicarlo las peñas sacras fungiformes relacionadas con ritos destinados a propiciar el noviazgo y el matrimonio[1022]. Estas peñas testimonian el mismo uso de setas como alucinógeno que se documenta en Tracia, probablemente en ritos de iniciación de los que proceden ritos de noviazgo conservados hasta hoy en el folklore. Se puede señalar la forma de seta que ofrecen peñas relacionadas con estos rituales en la Península Ibérica, como la de Vila de Touro, Sabugal, la *Peña del Perdón* de La Redonda, Salamanca, las de la Dehesa de Nuestra Señora de Sonsoles, *La Nasa* de Hurtumpascual y *Las Orantes* de Narrillos de San Lorenzo, en Ávila, el *Penedo dos Namorados* de Arco, Pontevedra, etc. Otras peñas parecen estar relacionadas con ritos iniciáticos practicados en la Antigüedad, como la peña umbilical del castro de Chao Samartín en Asturias[1023] y de *La Mesa* de Las Tuerces, en Villaescusa Torres[1024], Palencia.

El folklore atestigua que la *Amanita muscaria* también se ha usado como alucinógeno en España, aunque su consumo está relegado a ámbitos marginales, como entre algunos pastores, como indica la expresión catalana *estar tocat del bolet,* que es consecuencia del consumo de *Amanita muscaria*[1025]. Esta seta también se ha usado para ritos mágicos y hechizos, lo que explica la popular tendencia a relacionarla con gnomos y brujas y en Galicia con las *meigas*, pero la desconfianza y la lógica persecución de su consumo ha producido que en muchas áreas de la Península Ibérica exista un claro recelo hacia las setas, incluidas las comestibles, llegándose a verdadera micofobia. Así ocurría en Extremadura hasta fechas recientes, pues existía temor al envenenamiento por su consumo[1026], como todavía pasa en Galicia. Prueba de ello es que, en la segunda mitad del siglo XIX, los recetarios de la zona de Fregenal de la Sierra, al sur de Badajoz, sólo dedican 2 líneas a una receta para los "níscalos" y hablan de pasada de las "setas de cardo"[1027]. Por ese mismo motivo,

1016 Wasson, Hofmann y Ruck 2008.
1017 Samorini y Camilla 1995; Samorini 1998; *id.* 2002.
1018 Kiotsekoglou 2015, fig. 13 y 18.
1019 Ruck 2015; Kiotsekoglou 2015, 42 s.; Kiotsekoglou y Pagkalis 2015.
1020 Wasson 1972b, 200.
1021 Guerra Doce y López Sáez 2006.
1022 Almagro-Gorbea 2015. Véase el capítulo dedicado a las peñas y menhires fálicos.
1023 Villa Valdés y Cabo 2003.
1024 Peralta 2003, 2018, fig. 104.
1025 Fericgla 2001; Moya 2012, 505.
1026 Oyola Fabián 1997, 18 s.; Bengoechea *et al.* 2006, 36 s.
1027 Oyola Fabian 1995, 123.



Fig. 93. Peña ritual fungiforme de *La Porra del Burro*, Valencia de Alcántara, Cáceres (Foto Pinterest).

en gran parte de Europa, hay setas con nombres repulsivos o relacionados con el diablo y la brujería, pues reflejan tabúes lingüísticos[1028] a causa de la condena del cristianismo de los antiguos ritos asociados a la ingestión de setas como la *Amanita muscaria*[1029].

Extremadura confirma la relación ritual de las peñas fungiformes con la *Amanita muscaria*, sin excluir otras posibles setas alucinógenas cuyo consumo formaría parte de los ritos de iniciación y del correspondiente imaginario mítico, pues diversas peñas fungiformes extremeñas se asocian a ritos propiciatorios del noviazgo probablemente derivados de los ritos de iniciación y otras peñas en forma de seta se relacionan con altares y peñas sacras. La *Porra del Burro* de Valencia de Alcántara[1030] y otra peña fungiforme, algo menor, pero sin elementos rituales conservados situada a unos 200 m al noroeste[1031], tienen marcada forma de hongo y el imaginario popular ve en la primera un elemento fálico a juzgar por su nombre (fig. 40 y 93). Esta peña asocia un rito de adivinación y propiciación de boda consistente en tirar piedras a su cumbre las muchachas jóvenes el Lunes de Pascua para saber los años que les quedaban para casarse[1032]. Probablemente, el mismo rito se realizaría en la *Peña del Bolsicu*, de Garrovillas (fig. 41)[1033], que conservaba restos de un rito propiciatorio, que puede suponerse que originariamente fuera semejante al anterior y lo mismo debía ocurrir en el *Cancho Pinocho* de Huertas de Ánimas (fig. 43 y 94), con una prolongación horizontal en forma de nariz que permite considerarla también una pareidolia antropomorfa[1034].

La *Rocha dos Namorados* (fig. 95) está situada en São Pedro do Corval, en Reguengos de Monsaraz, ya en Portugal, pero próxima a la frontera pacense. Esta peña es un bloque granítico fungiforme de 2 m de alto con cierto aspecto fálico similar a la *Porra del Burro*, ya que se ensancha en su parte superior. Está situado a las afueras del pueblo, junto al camino que conduce a la ermita de Nossa Señora do Rosario do Corval, que queda a unos 800 m al este, por lo que por ella pasan las procesiones que desde el pueblo se dirigen a la ermita, en especial en los años de sequía. La *Ermida de Nossa Senhora do Rosário* o *Santuário de Nossa Senhora do Rosário* también se conoce como *Ermida de São Pedro do Corval*, patrono de la parroquia. Fue erigida en el siglo XVI, en pleno campo, a 2 km del pueblo y conserva una interesante tradición sobre su fundación, pues "al comenzar la construcción de la ermita en Corval como cabeza de la parroquia, ocurría que todos los días, cuando empezaban su trabajo, los canteros veían que todo lo que habían hecho el día anterior aparecía desecho a día siguiente y sus herramientas aparecían en el lugar donde hoy está la ermita. Como el hecho se repetía día tras día, se decidió construir la ermita donde está actualmente,

1028 Alinei 1983, I,1, 47-80, mapas 6-9.
1029 Wasson y Wasson 1957.
1030 Muñoz Carballo 1983, 40-41, fig. 1-3.
1031 Muñoz Carballo 1983, 43, fig. 7.
1032 Almagro-Gorbea 2015, 350 s., fig. 12.
1033 Almagro-Gorbea *et al.* 2017, 95 s. fig. 1.
1034 Sébillot 1904, 301 s.



Fig. 94. Peña ritual de *Cancho Pinocho*, Huerta de las Ánimas, Cáceres.



Fig. 95. *Peña dos Namorados*, São Pedro do Corval, Portugal.

pues, según la creencia popular, ese prodigio indicaba que así lo quería San Pedro".

La *Rocha dos Namorados* conserva tradiciones rituales de origen prerromano de gran interés. El Lunes de Pascua, el primer lunes después del equinoccio, las chicas arrojaban de espaldas una piedra a la *Rocha* para conocer cuántos años tenían de espera para el matrimonio, pero también la *Rocha* tenía capacidad para hacer llover. Por otra parte, el topónimo de San Pedro de Corval podría enmascarar la cristianización de la divinidad solar celta vinculada a los cuervos, el dios *Lug*, quizás como paredro de la divinidad femenina ancestral de la *Rocha,* como evidencia el mito de la insistencia en construir la ermita en pleno campo, la procesión desde la ermita a la *Rocha* y la fecha de la fiesta de *Nossa Senhora do Rosário* el primer fin de semana del mes de agosto, que se relaciona con la festividad celta de *Lugnassad* el 1 de agosto, frente a la fecha del 7 de octubre, que es la oficial en la Iglesia Católica.

Entre las peñas sacras en forma de seta relacionadas con altares y santuarios destaca la *Peña de la Seta* de Los Barruecos, en Malpartida de Cáceres, que también se relacionaría con complejos ritos de iniciación (fig. 76, 96 y 122 y que parece lógico relacionar con el yacimiento neolítico de Los Barruecos[1035]. Está situada entre una peña onfálica en forma de pecho de mujer y la *Peña Madruga,* en la que los rayos solares marcan el equinoccio en la covacha situada en su interior, que simbolizaría el útero cósmico donde el Dios Sol fecunda a la Diosa Tierra, como en los citados santuarios de Tracia[1036]. Pero esa covacha hace sospechar que también pudiera tener algún rito comparable al conservado en la *Pata del Buey* de Alange, donde, mientras se desarrollaba el baile, los recién casados dejaban la comitiva y entraban en una covacha con fines rituales[1037].

La *Seta de Las Trescientas*, con varias cazoletas en su base, también se halla en Malpartida de Cáceres, en la dehesa de ese nombre contigua a Los Barruecos, a unos 100 m del altar rupestre estudiado en capítulos anteriores y al lado hay una roca con la cruz característica de cristianización del

1035 Véase el capítulo dedicado a las *Peñas Solares.*

1036 Ruck 2015; Kiotsekoglou 2015, 42 s.; Kiotsekoglou y Pagkalis 2015; Fol 2008, 157; Ivanova 2008, 191; Stoev *et al.* 2018, 108.

1037 Calero y Carmona 1989.



Fig. 96. La *Peña de la Seta* junto a la *Peña Madruga,* Malpartida de Cáceres (Foto J. Vidal Lucía).



Fig. 97. Altar de *Las Trescientas*, en Malpartida de Cáceres, con una peña fungiforme al fondo.

lugar (fig. 97), mientras que otra roca próxima situada al suroeste tiene un abrigo con grabados, cruciformes y antropomorfos. No lejos de las *Las Trescientas,* en este mismo paraje, pero más hacia el este, está la dehesa de *Los Griles*, ya en el término de Cáceres, en la que hay otra peña fungiforme prácticamente adosada al altar rupestre del mismo nombre (fig. 98). Como en otros muchos lugares con altares rupestres, también aquí hay covachas que pudieron ser utilizadas igualmente con fines rituales. Nos referimos a dos abrigos próximos, uno bastante espacioso formado entre dos grandes bolos y otro bajo una gran roca con una gran oquedad en la parte inferior, también muy amplia y con efectos de resonancia acústica, que ha sido utilizado desde tiempos inmemoriales como refugio de pastores, pues aún conserva los muros que cerraban el espacio bajo la gran roca. Además, debe de haber muchos otros casos inciertos, como la *Peña de la Seta* de Estornino, en Cáceres, entre Alcántara y la frontera de Portugal, de los que no hay testimonios de que fueran pareidolias en la antigüedad, pues es esta pareidolia, producto de la erosión, debe considerarse característica de las zonas graníticas de Extremadura (fig. 99).

En estos rituales de iniciación tendría un importante papel el consumo de setas alucinógenas que simbolizan estas peñas fungiformes, como ocurría en los santuarios tracios, en los que se recurría a la *Amanita muscaria* para lograr el éxtasis en los ritos asociados a la hierogamia de la Diosa Madre y su paredro, el Dios-Sol, sin olvidar que el consumo de estas setas también se ha atribuido a los priscilianistas y a la secta de los alumbrados, que tuvo importancia en Extremadura en los siglos XVI y XVII, en especial en la zona de Llerena[1038], pues sus visiones, éxtasis y comportamientos anómalos, también en el plano sexual, podrían relacionarse con la ingesta de setas[1039].

Es igualmente evidente en estas peñas su *forma fálica,* que debe relacionarse con ritos de iniciación como los asociados a menhires, que quizás tuvieran su origen en este tipo de peñas y sus ritos de fertilidad asociados. El carácter fálico de los menhires es aceptado generalmente[1040], pues "la forma conlleva el significado"[1041] y las pareidolias a menudo se asocian a la creencia mágica

1038 Barrantes 1877, II, 351 s.; Menéndez y Pelayo 1911, II, 232 s.
1039 Bengoechea *et al.* 2006, 36 s.
1040 Cardoso 2007, 231-233.
1041 Berrocal 1991, 214.



Fig. 98. Peña fungiforme junto al altar de *Los Griles*, Cáceres.

de que "lo semejante produce lo semejante". Refuerza el simbolismo fálico de estas peñas la denominación *Porra del Burro* y la asociación comentada de la *Peña de la Seta* a una hierofanía relacionada con la fecundación humana. Ese carácter fecundante lo confirma el *Penedo do Pecado* de Fornos de Maceira-Dão, cuyo nombre y llamativa forma fálica se relacionan con un interesante rito, celebrado en la última semana de Cuaresma, justo antes de la Pascua, en que se sortean los emparejamientos de chicos y chicas por insaculación o *sortes*[1042], tradición de origen prerromano que formaría parte de estos ritos iniciáticos de primavera, en los que debían existir tabúes, pues nadie se puede acercar al lugar por la noche ni las mujeres pueden ir a esa peña.

La fecha de los ritos comentados coincide con el Lunes de Pascua, que corresponde justo después de la luna llena del equinoccio de primavera, lo que permite pensar en una relación con la Luna, la poética *Diosa Blanca*, la Gran Diosa primigenia de la humanidad que es blanca porque designa su aspecto lunar, pues la Luna, con sus distintas fases, luna nueva, cuarto creciente, luna llena y cuarto menguante, marca los ciclos de la fecundidad, tanto femenina como de la tierra[1043]. En esta fecha lunar equinoccial se celebraba el rito de buscar pareja en la *Porra del Burro* de Valencia de Alcántara y en la *Rocha dos Namorados* el São Pedro do Corval y coincide con la del equinoccio de primavera del santuario de Los Barruecos, del que forma parte la *Peña de la Seta*. También en el *Penedo do Pecado* el rito se celebraba la última semana de Cuaresma, justo antes de la Pascua, que prácticamente es la misma fecha que la tradición del *Hornazo* celebrada el Jueves Merendero o el Lunes de Pascua junto a las peñas resbaladeras. Esa coincidencia no es casual, sino que demuestra que estas peñas fungiformes se relacionan con los ritos iniciáticos del equinoccio de primavera anunciados por la primera luna posterior al mismo. Esta fecha también explica su simbolismo fecundante, relacionado con el Dios Sol como en la *Rocha dos Namorados*, que, además del emparejamiento, también propiciaba la lluvia. La misma función fecundante de los rayos solares se constata en los ritos del santuario de Los Barruecos y con esa función

1042 Almagro-Gorbea 2015, fig. 25.
1043 Graves 2014.

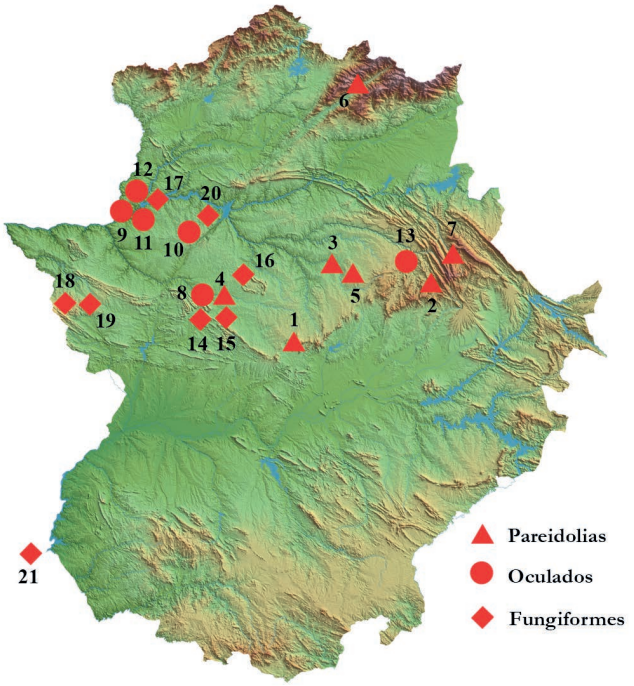


Fig. 99. Dispersión de pareidolias en Extremadura (Para las referencias, véase *Lista de Peñas Sacras*).

se relaciona igualmente el extraño rito ya comentado de la covacha de la *Pata del Buey* de Alange. La fecha del equinoccio de Primavera, determinada por medios topoastronómicos, y en relación con esta fecha, probablemente en la primera luna nueva o en la primera luna llena, determinaría la celebración de los complejos ritos de iniciación y de matrimonio.

El culto a esta gran Diosa Madre, originaria de Oriente, diosa de la vida, la fecundidad y la muerte, llegó asociado a la expansión de la agricultura por Europa en sociedades que se han supuesto sedentarias, matriarcales y ginocéntricas e incluso ginecocráticas[1044]. Esta divinidad en alguna ocasión se asocia a su paredro, como ya documenta una figura neolítica de terracota de la Cultura de Karanovo-Gumelniţa[1045] con una hierogamia datada hacia el 5000 a.C., que pudiera considerarse el precedente de la pareja divina adorada en la Tracia histórica, muchas veces asociada a santuarios rupestres[1046]. Es interesante que esta Diosa Madre también aparece asociada a la lechuza, que, como señaló Maria Gimbutas[1047], ha sido considerada el ave de la muerte desde el Paleolítico Superior hasta la actualidad. La lechuza es símbolo y manifestación de la Diosa de la Muerte, ya que ve en la oscuridad, lo que simboliza el mundo de los muertos y del Más Allá, por lo que tendría cualidades pisicopompas, además de ser considerada dotada de sabiduría y de poderes oraculares y apotropaicos. La representación más antigua de esta Diosa-Lechuza, asociada a un buitre, procede del yacimiento precerámico de Çatal Höyük (7000-5700 a.C.), en Anatolia[1048], por lo que se interpreta como la divinidad de la muerte. Sin embargo, diosas femeninas con ojos de lechuza también se conocen en el Neolítico de Grecia[1049] y en diversos yacimientos de los Balcanes[1050] y del norte de Italia, donde se ha fechado a mediados del V milenio a.C.[1051].

Esta divinidad llegó hasta el extremo Occidente, donde debe identificarse con la Gran Diosa Megalítica, que O. G. S. Crawford designó precisamente como la "Diosa de los Ojos" o *The Eye Goddess*[1052]. Los ojos radiados de lechuza de esta "Deusa da noite"[1053] ya aparecen en una representación esquemática de un vaso epicardial de inicios del V milenio a.C. de Costamar, Cabanes,

1044 Gimbutas 1974; *id.* 1999.
1045 Gimbutas 1999, 44, fig. 10.
1046 Ruck 2015; Kiotsekoglou 2015, 42 s.; Kiotsekoglou y Pagkalis 2015.
1047 Gimbutas 1989: 190 s.
1048 Mellaart 1967, 82.
1049 Hansen 2007, II, lám. 108,8.
1050 Merlini 2017, 99.
1051 Merlini 2017, 98 s., fig 23.
1052 Crawford 1957.
1053 Gonçalves 2004c.

Castellón[1054], en cerámicas del Neolítico Medio de Andalucía[1055] y de nuevo en la "Venus de Gavá", Barcelona, datada hacia el 4000-3800 a.C.[1056], relacionada con los citados paralelos balcánicos, desde donde se puede rastrear su origen a través de paralelos del norte de Italia y del sur de Francia[1057]. Sin embargo, a partir de mediados del III milenio a.C., la expansión indoeuropea de guerreros-pastores patriarcales supuso la postergación de esta Gran Diosa desplazada por dioses masculinos de carácter solar y guerrero que llegan con el Campaniforme a las áreas occidentales de Europa, lo que explica la desaparición de los motivos oculados en la segunda mitad del III milenio a.C. Pero esta Diosa Madre ancestral no desapareció. En Tracia, Grecia, Anatolia o la India esas diosas madre mantuvieron su importancia y muchas veces su preeminencia en importantes áreas de la religión popular y de la sociedad hasta nuestros días[1058], generalmente asociadas a la fecundidad. El mismo hecho se observa el Occidente Atlántico. La "Deusa da noite" perduró en el suroeste hasta el Periodo Orientalizante, como lo indica el plato tartésico del conjunto 86H/13 de la necrópolis de Medellín con dos lechuzas grabadas asociadas a la estrella de *Astart* y otra lechuza aparece grabada en un cuenco tartésico de Huelva[1059]. Esta divinidad tuvo, por tanto, una larga continuidad, y de ella probablemente deriva "La Vieja", una figura mítica bien conocida en toda el área atlántica, desde Portugal[1060] y Galicia[1061] a Bretaña[1062] e Irlanda, pues se puede identificar con la 'Cailleach Bhéara' o Gran Diosa irlandesa[1063]. Es una gran Diosa Madre, que puede aparecer y denominarse como una "hilandera", como una "mora" o como "La Vieja", cuyas funciones divinas pasaron a la Virgen al difundirse el cristianismo.

Dentro de estas tradiciones ancestrales conservadas en el extremo Occidente, los ritos asociados a peñas sacras que simbolizan a esa diosa ancestral han sido heredados por romerías populares en santuarios que cumplen una función de gran importancia social, pues era la divinidad aglutinante que congregaba a las gentes de todo el territorio y de áreas próximas y que favorecía el contacto entre jóvenes y los acuerdos matrimoniales, esenciales para superar la endogamia de una sociedad agraria dispersa y de autoconsumo, lo que asegura la continuidad de la sociedad. De esos ritos ancestrales tan importantes apenas ha quedado alguna tradición, como la de tirar una piedra a una peña sacra en forma de seta para que su *numen* revelara si tenía futuro la relación de pareja. Son los últimos restos de esas creencias ancestrales.

1054 Sanfeliu y Flors 2011, fig. 8,5.
1055 Gavilán y Vera 1993, 98 y 101, fig. 5 y 8.
1056 Bosch y Estrada 1994.
1057 Bagoini 1978; Giannitrapani 2002; Merlini 2017, 98 s., fig 23; Clottes y Carrière 1976.
1058 Baring y Cashford 1991.
1059 Almagro-Gorbea ed. 2006-2008, II, 755-758, fig. 832 y 835.
1060 Santos 2012, 5.
1061 Alonso Romero 1995, *id.* 1998.
1062 Guenin 1936, 344.
1063 Hull 1927; Davidson, 1993, 111; Ó Hogáin, 1990, 67; Alberro 2006, 21 s.



Fig. 101A. Detalle del *Cancho de la Sangre*, Ahigal, Cáceres.

Peñas con huellas míticas

Entre las peñas con características sobrenaturales de Extremadura hay que incluir las *Peñas con huellas míticas*. Se podría discutir si esas peñas son realmente "peñas sacras" o no, pero algunas han sido incluso objeto de veneración, como la *Roca con la huella del pie de Cristo* que había en Garrovillas, y además estas peñas poseen evidente carácter "sobrenatural", que contribuye a comprender la visión sagrada y "mágica" de la naturaleza y del paisaje, de los que forman parte.

Este interesante grupo de peñas se suelen considerar huellas de seres o númenes míticos, aunque generalmente han sido evemerizados y cristianizados, por lo que, en ese sentido, se podrían relacionar con las peñas-*numen*, si bien tienen su propia personalidad. Se trata de peñas que ofrecen grabadas huellas míticas, que el imaginario popular en Extremadura, lo mimo que ocurre en otros muchos lugares, atribuye a figuras legendarias y a la Virgen, a la Sagrada Familia o a los santos, aunque es evidente que estas interpretaciones reflejan la cristianización de tradiciones míticas anteriores, como así lo confirman sus paralelos por todo el mundo.

Las peñas con huellas míticas suelen ser alteraciones geológicas naturales producidas por la erosión, por incrustaciones minerales o, la mayor parte de las veces, por fósiles o por sus huellas, que se interpretan desde fechas ancestrales como huellas de seres míticos[1064], atribuidas generalmente a dioses, héroes y personajes sobrehumanos[1065], y Salomón Reinach, hace más de un siglo, basado en su experiencia en el mundo clásico, ya las relacionó con teofanías o apariciones divinas[1066]. En efecto, la interpretación mítica de estas supuestas huellas está bien documentada en época clásica, tanto en Grecia como en Roma[1067]. Heródoto (IV,82) menciona unas grandes pisadas mítica del héroe en una peña de Escitia, en la actual Moldavia, que medían dos codos, unos 90 cm y el Pseudo-Aristóteles (*De mirabilibus auscultationibus*, 97, ed. Loeb), obra que se supone escrita hacia el siglo III a.C., recoge la noticia de que "cerca de Pandosia, en Iapigia (Puglia, Italia), aparecen las pisadas del dios (Hércules), sobre las que a nadie le es lícito ponerse…"[1068], lo que indica que eran objeto de veneración. Otra noticia similar ofrece Diodoro Sículo (IV,24,2-3), en el siglo I a.C., cunado en su ciudad natal, *Argyrium*, la actual Argira, en el centro de Sicilia, cita unas huellas de Heracles y de las pezuñas de los toros tartesios de Gerión. Y también Cicerón alude a una huella del caballo de Cástor en el lago Regilo, en el Lacio (*De Natura Deorum*, III,5), que pude considerarse el precedente de las numerosas huellas del caballo existentes atribuidas a Roldán o a Santiago.

Estas interpretaciones míticas servían para explicar su carácter "sobrenatural" ante la incapacidad de tener una explicación racional científica del fenómeno como ocurre en la actualidad. Así sucede en muchos pueblos primitivos, como los aborígenes de Broome, en el noroeste de Australia,

1064 Stith-Thompson, *Motif-Index* A 901, A 972.1-5 y F 531.2.4; Mayor y Sarjeant 2001; Mayor 2004.
1065 Pedrosa 2000.
1066 Lanckoronski 1893, II, 232; Reinach 2005, 33.
1067 Mayor y Sarjeant 2001, 144 s.
1068 Simone 1872, 28-29.

que atribuyen las huellas fósiles de animales del Cretácico que hay en su territorio a un gigante que denominan *Emu* en sus mitos[1069], y a este mismo razonamiento obedecen las creencias populares, pues en Alemania, por ejemplo, estas huellas se denominan *Hünentritte* ("Pasos de Gigantes"), ya que se suponía que eran las huellas impresas en la roca por gigantes que caminaban de montaña en montaña[1070]. Estas interpretaciones míticas de las huellas reflejan una visión del mundo "precientífica" de origen ancestral, visión que tiene evidente interés, como ya observó hace cien años Blas Taracena[1071], pues las "huellas fosilizadas" en leyendas y tradiciones populares del folklore soriano contribuían "de modo eficaz al conocimiento de la ideología de nuestros primitivos pobladores"[1072]. Estas huellas "sobrenaturales" que aparecen en algunas peñas son un elemento esencial para la interpretación mítica del paisaje en el imaginario de las sociedades prerromanas. Esta interpretación "pre-científica" parece tener su origen en el Paleolítico como una primera explicación "sobrenatural" de fenómenos que entonces el hombre no podía explicar de otro modo. Esta interpretación ha proseguido hasta su cristianización, cuando se convirtieron en huellas de pies divinos, de santos y de pezuñas de animales asociados a estas personas sacras, aunque también se interpretaron como huellas del diablo y de seres míticos como las "moras", lo que refleja, probablemente, una mentalidad de rechazo a las figuras míticas paganas a las que anteriormente se atribuían.

Se echa en falta en Extremadura un estudio de conjunto de estas peñas, que sería muy interesante para conocer mejor cómo se percibía el mundo y la naturaleza desde una mentalidad precientífica, pues las noticias disponibles son relativamente escasas, aunque hemos podido contar con algunos trabajos, como los de José María Domínguez Moreno[1073], que han sido de gran utilidad para este análisis. La consecuencia es que los tipos conocidos son escasos, hecho que contrasta con el extraordinario interés de algunas huellas asociadas a leyendas míticas, junto a otras más habituales en muchos lugares de España, como las de los caballos de Roldán o de Santiago[1074]. Esta relativa pobreza contrasta con la vecina Portugal, donde las huellas de pies, manos y pisadas del caballo de seres míticos se conocen desde el siglo XIX[1075] y representan hasta un 17% de las peñas sacras[1076].

A partir de los escasos datos conocidos, las huellas míticas extremeñas permiten diferenciar dos grupos: las que se atribuyen a figuras míticas de probable origen prerromano, con las que se pueden incluir las "pisadas de moras", que hacen referencia al mundo mítico de los "moros" o espíritus de época ancestral, y un segundo grupo formado por las pisadas de Cristo, de la Virgen y de algunos santos, que deben considerarse una cristianización de estas creencias ancestrales. Las primeras aparecen principalmente en la zona de las Hurdes, en su mayoría en grabados rupestres de la Edad del Bronce, mientras que las restantes suelen ser alteraciones geológicas más dispersas por casi todas las áreas rocosas extremeñas (fig. 104).

Las huellas de mayor interés son las que conservan asociadas narraciones míticas. En el bello paraje de la desembocadura de la Garganta del Gollete en el río Malvellido, afluente del Alagón, en el término de Cerezal, en el corazón de Las Hurdes, hay una roca con la forma de una impresionante huella de pisada humana (fig. 100). Esta descomunal huella tiene el tamaño de una persona

1069 Mayor 2004.
1070 Schuller 1863, 371.
1071 Taracena 1923, 69.
1072 Moya 2012, 27.
1073 Domínguez Moreno 2008,a; *id.* 2008b.
1074 Alonso Romero 2020.
1075 Vasconcelos 1882, 94, §209.
1076 Santos 2010, 9-10.



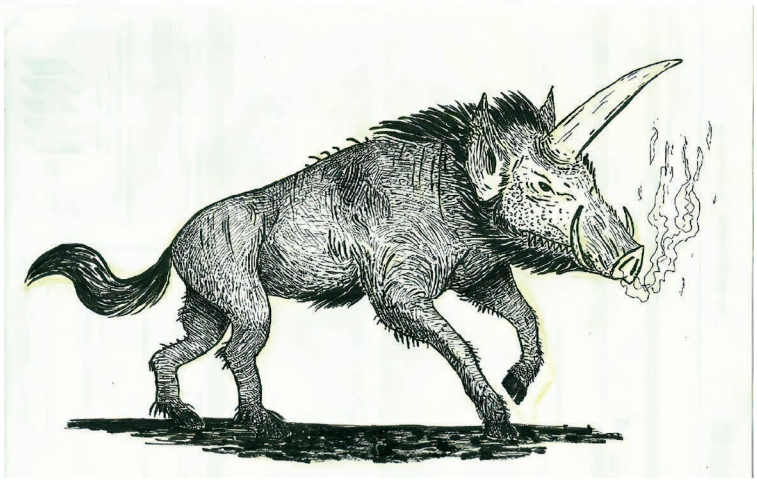
Fig. 100. Huella gigantesca de *La Chancalaera*, en Las Hurdes, Cáceres (Foto Zafyro Giménez).

tumbada y se relaciona con una de las leyendas más interesantes conservadas en Extremadura, el mito de *La Chancalaera*[1077]. *La Chancalaera* es una figura mítica de la Hurdes, que se ha comparado por sus características con la Serrana de la Vera[1078]. Era una mujer cuyo origen explica un romance popular de la zona: *…que mi padre era pastor / y mi madre una yegua, / y todo el que ve mi rostro / tiene que morir por fuerza…* Además, podía transformarse en ave, en anciana indefensa o en una bestia feroz, lo que evidencia una capacidad de transformación característica de las antiguas divinidades celtas[1079]. Como hija de pastor y de yegua, era una mujer fuerte y ágil, además de atractiva y gran cazadora y tenía una fuerza sobrehumana, que impedía escapar al que intentaba huir de ella. Vivía en una cueva al pie del pico de *Las Corujas*, donde llevaba a los pastores, a los que mataba y devoraba y después dejaba sus huesos amontonados en la cueva, lo que aterrorizaba a la comarca, por lo que bastaba decir su nombre para asustar a los niños que lloran. *La Chancalaera*, al bajar a beber al río, lo "achancaba" o cruzaba de una simple zancada, cuya huella quedó grabada en la Garganta del Gollete sobre la compacta roca de esquisto pizarroso donde todavía puede verse. *La Chancalaera* recuerda otras figuras míticas semejantes de Extremadura, probablemente de origen paleolítico. *La Jáncana* era un ser mítico femenino con un solo ojo, como la *Ojáncana* cántabra, y tenía peculiaridades parecidas, como estar casada con el *Jáncanu*, un monstruo gigantesco[1080]. Más conocida es *La Serrana*

1077 Barroso 1995; Castaño 2014, 211, 331, 793 s.; https://es.wikipedia.org/wiki/Mitolog%C3%ADa_extreme%C3%B1a#La_Chancalaera; consultado 2020.5.6; López Rodríguez 2018, 286 s.
1078 Domínguez Moreno 1985.
1079 Kruta 2000, 575.
1080 López Rodríguez 2018, 284. Para el origen de estas figuras míticas, Ballester 2020.



Fig. 101B. *Cancho de la sangri*, Ahigal, Cáceres.



101C, *El Escornau* de Ahigal (Dibujo de Mil y una historias).

de la Vera, documentada desde el siglo XVI, que podía parecer como una figura zoo-antropomorfa, mitad mujer y mitad yegua[1081]. Su territorio era un círculo de dos leguas de radio y tenía gran fuerza física y la facultad de trasladarse a gran distancia y de mover grandes piedras. En Ahigal se la conoce como *La Encantá* y en la zona de las Hurdes como *La Bravía Jurdana*, aunque en esta variante del mito servía de guía para los caminantes, a los que colmaba de grandes riquezas.

Otra interesante huella rupestre debe considerarse el *Canchu la sangre* (fig. 101A-B), un roquedal cuarcítico de 1,5 m de altura con pigmentación rojiza situado en el monte a 1 km al occidente del pueblo cacereño de Ahigal, a unos 500 m del arroyo Palomero. Esta pareidolia cromática se asocia a la sangre del *Ehcornau*[1082], un terrible monstruo mítico (fig. 101C), que verosímilmente es una leyenda local de origen prerromano, que ya existía, al parecer, cuando se trasladó la antigua ermita de Santa Marina a las proximidades del pueblo hacia el siglo XVI. El *Ehcornau* era un ser híbrido fabuloso, fruto de las relaciones de un pastor con una oveja. Tenía el tamaño de un toro de unos 500 kg de peso, pero hay distintas versiones de su aspecto. Según unas versiones, sus cuartos traseros eran de carnero y los delanteros de jabalí, pero según otras era mitad caballo y mitad jabalí, o mitad caballo y mitad vaca o mitad yegua y mitad toro o mitad yegua y mitad jabalí o, incluso, tenía los cuartos traseros de caballo, la parte delantera de toro y la cabeza de jabalí. Su mayor característica era un largo cuerno en la frente, de sección espiral, agudo y brillante, que afilaba contra las rocas y que se cuenta que podía llegar a medir hasta tres metros; también tenía oído muy fino, poderoso olfato, buena vista y dormía siempre con un ojo abierto. Prefería vivir en montes y sierras más que en el campo abierto, pero sus correrías alcanzaban las cercanías de Ahigal.

El *Ehcornau* se consideraba un castigo divino por los pecados contra natura de los solitarios pastores con su ganado, pero sus víctimas eran hombres, ganado y, en especial, las mujeres, a los que ensartaba con su cuerno. Las flechas y balas no podían atravesar su dura piel y las batidas para cazarlo fracasaban, por lo que se recurrió a procesiones. El monstruo las atacaba enfurecido, hasta que un día, al embestir a las mujeres que portaban el estandarte de la Cofradía de la Virgen del Rosario, un poder celestial lo paralizó y se hinchó hasta explotar junto al "*Canchu la sangri*", que quedó manchado de rojo por su sangre. Es tradición recordada por los ancianos que su cuerno fue llevado a la ermita del Cristo en Ahigal como reliquia, pues tenía poderes curativos contra la esterilidad,

1081 Domínguez Moreno 1985; López Rodríguez 2018, 283.
1082 Domínguez Moreno 1986; Castaño 2014, 212; López Rodríguez 2018, 282.

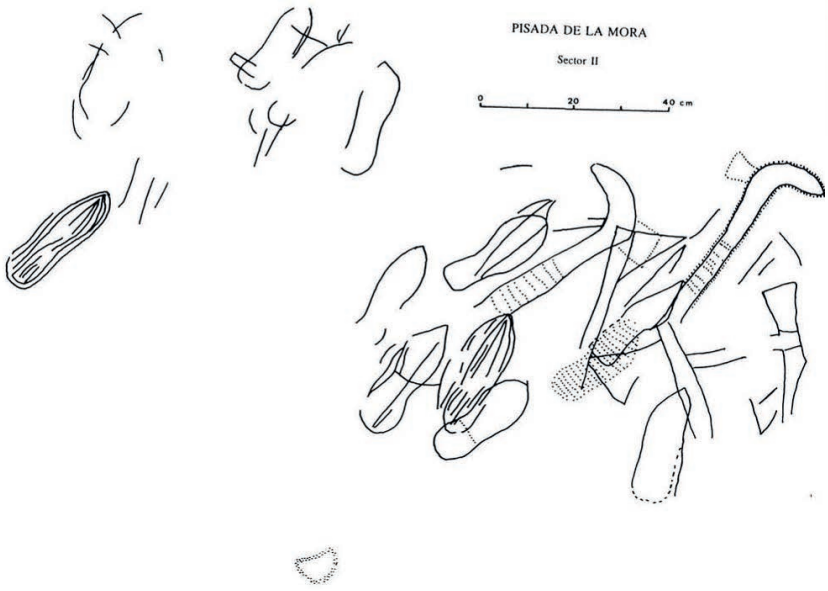


Fig. 102. *Pisás de la Mora,* en Caminomorisco, Cáceres (Dibujo Sevillano San José).



Fig. 103. Podomorfo de La Sauceda, Las Hurdes, Cáceres (Foto Jimdo).

el insomnio, los dolores de estómago y también daba buena suerte, por lo que los jóvenes que iban a quintas llevaban en el bolsillo raspaduras del cuerno para librarse del servicio militar, hasta que a fines del siglo XIX un obispo de Coria se llevó el cuerno para erradicar esa superstición.

No es fácil interpretar esta interesante figura mítica, que a primera vista recuerda al unicornio medieval, que ha podido influir en su imagen. Pero su carácter mixto es propio de los seres mitológicos de la Antigüedad[1083] y, en particular, de la compleja mitología celta, en la que existían numerosos monstruos y seres híbridos[1084], como evidencia el arte de La Tène[1085], que, en ocasiones, tenían capacidad de transformarse, como es el caso de *La Chancalaera*. Estas características y la existencia de otros monstruos parecidos en la mitología extremeña, como *El Manchu Lanú*[1086] de las Hurdes, con cuerpo de un corpulento macho cabrío pero bípedo, con rostro humano deforme y con cuernos y voz cavernosa, inclinan a interpretar al *Ehcornau* como pervivencia de una tradición prerromana de monstruos míticos, en parte confirmada por su relación con el *Canchu la Sangre*. Esta pervivencia pudo verse influida por otras leyendas míticas posteriores, como el legendario *Alicornio* de Galicia y el *Oricuerno* o *Unicornio* en Castilla, que forma parte de mitos y leyendas extendidos por la Europa medieval[1087], aunque, probablemente, de un origen semejante. El Unicornio era un ser mítico en forma de caballo blanco, que podía tener patas de gamo, cola de león e incluso alas para volar, pero se caracterizaba por un gran cuerno frontal en espiral, con el que se podía elaborar pócimas contra la impotencia, el veneno

1083 Izquierdo y Meaux, 2003.
1084 Alberro 2006, 155; Jouët 2012, 706.
1085 Duval 1977, fig. 112, 143, 393, 441, 446, etc.; Megaw y Megaw 1994, 65 s., 84 s., fig. 138, 199-200, 219, 285, 300, etc.; Kruta 2000, 575.
1086 López Rodríguez 2018, 289.
1087 Acosta 1995, 143 s.; Vaqueiro 2004, s.v. "Alicornio" 135-136; Quintía 2013; https://www.condadodecastilla.es/blog/el-oricuerno-o-alicornio-el-unicornio-en-tierras-de-castilla/; consultado 2020.5.8.

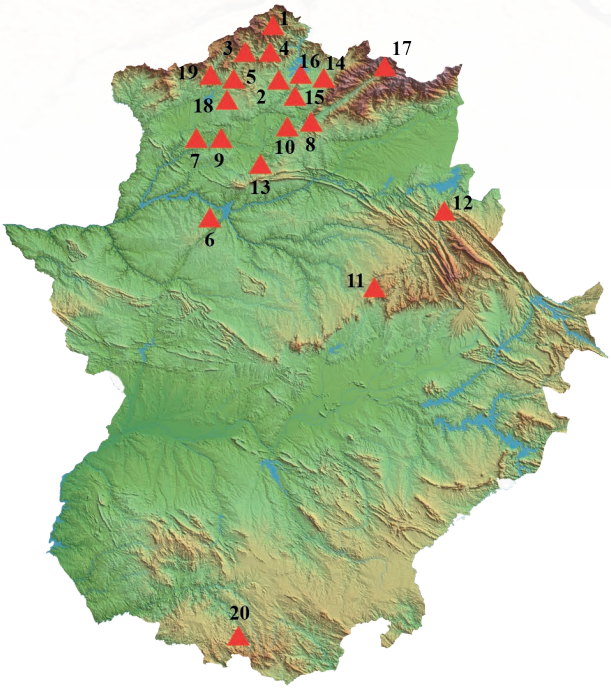


Fig. 99. Dispersión de huellas míticas en Extremadura (Para las referencias, véase *Lista de Peñas Sacras*).

y las aguas ponzoñosas. Vivía en las zonas más inaccesibles de las altas cumbres, saltando de risco en risco como una centella y galopaba a increíble velocidad y, en el día de San Juan, podía transformar a una mujer en hombre, lo que reafirma su carácter mágico y su relación con el mundo celta.

Otro tipo de huellas son las representaciones de pies humanos grabados en los esquistos pizarrosos de Las Hurdes que se datan a partir de la Edad del Bronce hasta la Edad del Hierro[1088]. Estas huellas se atribuyen a los "moros", que hay que entender como seres de otro mundo. En la aldea de La Huerta se halla la *Pisá de la Mora* (fig. 102) y otra es la *Piedra Mora* de Aceña, ambas en Caminomorisco[1089]. También se han localizado en Pinofranqueado unas *Pisás de los Moros*[1090] en la Sauceda (fig. 103). Estas representaciones de pies grabados son características de Las Hurdes (fig. 104) y se conocen en otros lugares de la Península Ibérica hasta el Pirineo[1091], en especial en Portugal[1092] y en Galicia, donde han sido repetidamente analizadas[1093] y se han relacionado con ritos celtas de entronización real, en ocasiones, conservados desde la Prehistoria[1094] hasta la Edad Moderna[1095], aunque esta interpretación ha sido discutida[1096]

Más abundantes, como parece lógico, son las huellas "cristianas", que deben considerarse, con toda probabilidad, una cristianización de mitos semejantes a los anteriores. Estas huellas en ocasiones se consideraban milagrosas[1097], por lo que eran veneradas por las gentes del lugar, aunque este tipo de cultos debe remontar a épocas prerromanas, como evidenciaba el ejemplo citado de Pandosia, en Italia. Un testimonio interesante es la *Roca con la huella del pie de Cristo,* que estaba situada en la parte trasera del Convento de San Francisco de Garrovillas, frente al llamado Pozo del Millón [1098], pero por desgracia fue enterrada al mejorar un camino[1099]. Era una peña de granito de escasa altura con una incrustación de cuarzo de forma ovalada que parecía la huella de un pie con el estrechamiento que separa la planta del talón. Esta peña se suponía que era el lugar en que apoyó los pies Jesucristo antes de ascender a los cielos, por lo que era objeto de veneración, en especial de mujeres ancianas y de niños, que se detenían al pasar por el camino y la besaban. Las huellas de Cristo son poco frecuentes, aunque son bien conocidas en Oriente[1100]. En España

1088 Grande del Brío y Benito del Rey 1966.
1089 Martín González 2011, 63, n. 11; s.a., s.a, 9-10.
1090 Sevillano 1976, 270
1091 http://www.piedras-sagradas.es/?sfid=4942&_sft_tipo1=huellas; consultado 2020.5.5.
1092 Ribeiro, Joaquinito y Pereira 2012.
1093 Sobrino 1946-1947; Taboada 1982, 153; García Quintela y Santos Estévez 2000; Feijoo Ares 2011, § 10; etc.
1094 García Quintela 2007; García Quintela y Santos Estévez 2010.
1095 Delpech 1997; García Quintela y Delpech 2013; Moya 2012, 229 s., 231 s.; Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2020,
1096 Rodríguez Oliva 1987; Llinares 2009; Bermejo y Romaní 2014.
1097 Domínguez Moreno 1991, 148.
1098 Marcos de Sande 1947, 87.
1099 Domínguez Moreno 1991, 148, n. 48.
1100 https://www.forosdelavirgen.org/articulos/3-reliquias-de-jesus-con-nosotros; consultado 2020.3.22.

se puede señalar, a modo de ejemplo, la *Huella del pie de Jesús* situada en la *Peña del Rebalaero* en Coria[1101] y otra roca con el pie de Nuestro Señor existe en Finisterre en un acantilado frente al islote de Centolo, que ya es citada en 1446 por Sebastián Ilsung, un noble alemán de Ausburgo[1102], huella que Fernando Alonso Romero interpreta como de un mítico salto de Jesucristo desde el Fin del Mundo para alcanzar el Paraíso situado más allá del Océano, según las creencias locales de tradición celta de la época[1103]. También en Lancaster, en Leicester, en Gales y en Cornualles hay huellas de los pies de Jesucristo[1104] y hay referencias a huella del pie de Dios en Bärting, en la antigua Prusia Oriental, en la actual Polonia[1105].

Las huellas de la Virgen son más frecuentes, en especial, las de la burra en la que viajaba montada. Cerca de la Ermita de Nuestra Señora del Puerto, en Plasencia, existe un canchal con las huellas de los pasos de la Sagrada Familia cuando huía a Egipto y una huella del pie de la Virgen se conserva, según parece, en la Catedral de Coria[1106]. También en Plasencia dejó otra huella el pastor al que se apareció la Virgen del Puerto al correr a dar la noticia, huella que, según otras noticias, puede ser una pisada de la Virgen que hay en Valcorchero, y también hay huellas de este tipo en la Virgen de Soterraña, en Madroñera, y en la de Peraleda de San Román[1107]. Igualmente, se pueden ver junto al río Alagón, marcadas en el camino, las huellas del burro que lleva a Nuestra Señora de Argamasa y también se conservaban las herraduras del burro que montó la Virgen de la Oliva al abandonar su ermita en Segura de Toro[1108]. A mediados del siglo XX los vecinos de Ahigal todavía distinguían con nitidez en las proximidades del Puente de la Dehesa las marcas de las pezuñas de la burra de la Sagrada Familia cuando huía a Egipto[1109], huellas similares a las que se conservan en el entorno de la vieja ermita de Nuestra Señora del Fresno, en Granja de Granadilla, mientras que frente al santuario de Nuestra Señora de Altagracia en Garrovillas hay una pila excavada en un canchal a flor de tierra en la que bebió la burra cuando la Sagrada Familia viajaba a Egipto[1110].

Estas huellas de la Virgen son comparables a otras huellas míticas de la Europa Atlántica[1111]. En Galicia se puede señalar la *Pena da Eirita*, en Betanzos, La Coruña, con las *pegadas da Santa* o huellas de pisadas de la Virgen, peña de gran interés por sus características topoastronómicas y de control territorial, a la que se lleva en procesión a la *Virgen da Eirita* para pedir que haga buen tiempo, lo que indicaría que es la cristianización de un *Numen loci* prerromano.[1112] Igualmente existen unas huellas de las rodillas de San Pedro de Alcántara en el Río de los Ángeles, en Las Hurdes, que, según la tradición local, quedaron grabadas cuando se agachó para beber agua, huellas que recuerdan las de las rodillas de San Senán en una roca de Inniscatery, en el valle de río Boyne, Irlanda, veneradas por los campesinos, que se inclinaban ante ellas, descubrían la cabeza y hacían una plegaria[1113], como en la huella citada de Garrovillas. Esta tradición también

1101 Alarcón Herrera 2004, 364, n. 121.
1102 Alonso Romero 2005, 17.
1103 Alonso Romero 2019.
1104 Barrowclough y Hallam 2008; Bord 2004, 41.
1105 Reinach 2005, 32.
1106 Escobar Prieto 1908; Chamorro 1981, 240; Alarcón Herrera 2004, 364, n. 121.
1107 Rodríguez Plasencia 2011.
1108 Domínguez Moreno 2008,a, 187; Castaño 2014, 212
1109 Domínguez Moreno 2008,a, 187; Castaño 2014, 356 y 831.
1110 Domínguez Moreno 2008,a 187.
1111 Reinach 2005, 33; Sébillot 1904, 359-412.
1112 Almagro-Gorbea *et al.* 2019.
1113 Shaw Mason 1888, 53; Sébillot 1908b, 309.

existe en Francia, en especial en Bretaña, donde en ocasiones se rendía culto a las huellas, que, además, podían tener propiedades curativas[1114]. Finalmente, en Aldeacentenera, hay unas huellas con forma de pezuñas de toro junto a las ruinas de la ermita del siglo XIV de Nuestra Señora de los Santos. Según una leyenda, un joven pastor al cuidado de un rebaño de ovejas fue atacado por un toro bravo y, al encomendarse a la Virgen, el cornúpeta hundió sus pezuñas en las piedras y quedó atrapado e inmovilizado, lo que salvó al pastor[1115].

En Extremadura, como en otros lugares de España, tanto Roldán como Santiago han dejado la huella de su caballo, como la citada de Cástor en el lago Regilo (Cic., *nat. deor.* II,5), tradición que ha debido proseguir la de los héroes ecuestres de la Hispania prerromana[1116]. Entre estas huellas míticas de caballo destaca el denominado *Pie de Santiago,* impreso en una peña de las estribaciones del monte Calvitero, de 2399 msnm, en la Sierra de Béjar, tras participar en una batalla cerca del puerto de Tornavacas. En la ladera de la Sierra de Dios Padre, que es un mirador excepcional de Extremadura situado frente a Las Hurdes en el término de Villanueva de la Sierra, el caballo de Santiago dio un salto prodigioso para intervenir en una batalla y al caer en ese punto dejó grabada su herradura en una peña, como recordaba la gente mayor, pues, por desgracia, "la peña fue volada para construir la carretera"[1117]. La *Fuente de la Pisada del Caballo*, en Cabeza la Vaca, ya en Badajoz[1118], se denomina de ese modo porque el caballo de Santiago pisó una roca tras la batalla de Tentudía e hizo brotar una fuente con agua que da origen del Arroyo de los Linos, fuente junto a la que se ve en la roca la huella de la herradura de un caballo.

También la figura ecuestre, igualmente mítica, de Roldán, el paladín de Carlomagno, ha dejado huellas perceptibles de su paso por las tierras extremeñas de Las Hurdes. Perseguido tras una batalla por Bernardo Carpio, famoso personaje del romancero castellano, llegó a una fuente de aguas medicinales donde él y su caballo se arrodillaron para saciar su sed y dejaron marcadas en la roca la huella de Roldán y la de los cascos de su caballo[1119], prosiguiendo después su camino sin que sus perseguidores lograran darle alcance.

Las huellas míticas en Extremadura no han sido recogidas de manera sistemática, por lo que las aquí reunidas y comentadas deben considerarse sólo una parte de las existentes, lo que hace que su conocimiento sea muy incompleto a pesar de su interés, pero tampoco se han recogido en la mayor parte de España, aunque haya estudios valiosos que han sabido valorar las leyendas populares que explican su origen.

En España las huellas más populares parecen ser las del caballo de Santiago[1120], pero también se atribuían a Roldán, al Cid, a diversos santos y al Diablo[1121]. Aunque se conocen por muchas partes, se pueden citar, como ejemplo, las recogidas por A. Erkoreka en el País Vasco[1122]. En esta zona se pueden diferenciar las de personajes precristianos y cristianos, como ocurre en Extremadura con las huellas de "moras" y las de figuras cristianas. En el País Vasco, donde se ha conservado y recogido mucho mejor la mitología, las huellas o pisadas de personajes no cristianos se atribuyen a personajes tan diversos como la diosa Mari, las lamias o brujas, los "gentiles" y su carro, a una gran serpiente y al Diablo y también a

1114 Sébillot 1904, 402 s.; Guenin 1936, con numerosos ejemplos.
1115 Gutiérrez Macías 1978, 270; Sendín Blázquez 1989, 20; Domínguez Moreno 2008,a, 190
1116 Almagro-Gorbea 2020, 42-62.
1117 Sendín Blázquez 1994, 326; Domínguez Moreno 2008,a, 188
1118 Suárez Caballero 1993, 709; Domínguez Moreno 2008,a, 188; Castaño 2014, 274, 740.
1119 Rodríguez de la Flor 1989, 25-26; Grande del Brío 2004, 51; Domínguez Moreno 2008,a, 188.
1120 Pedrosa 2000; Alonso Romero 2019.
1121 Camarena y Chevalier 1995: § 530 y 533A; Coimbra 2005; Lázaro Polo 2008, 31; Moya 2012, 391.
1122 Erkoreka 1995.

Sansón y a su honda y a un puñetazo de Roldán. Entre las huellas y pisadas cristianas destacan las de la Virgen, las de los pies de la Sagrada Familia y las pezuñas de su burra, las de San Antonio, San Pedro, San Quirico y Santa Apolonia y, por último, las del caballo de Santiago y del caballo de San Fausto.

Las peñas con huellas míticas de pies, manos, herraduras, etc., siempre han sido igualmente bien conocidas en Portugal, donde alcanzan el 17% de las peñas de características sobrenaturales inventariadas por Mª João Correia Santos[1123], por lo que serían el tipo de peñas "sobrenaturales" más abundantes, sólo superado por las peñas relacionadas con tesoros y las peñas en las que habita un ser mitológico. Entre los ejemplos portugueses cuya mitología es de mayor interés se puede destacar la leyenda de un caballero de Porto de Mós que perseguía por un acantilado de Nazaré a un ciervo, que era el Demonio, el cual se lanzó al mar; el caballero logró parar su caballo en el borde del abismo por intercesión de la Virgen y, al frenar, dejó una marca o *pegada do cavalo*[1124]. Esta leyenda, que se puede comparar con las huellas del caballo de Santiago en el Monte Pindo de Carnota, en La Coruña[1125], permite identificar antiguos mitos del mundo celta atlántico, pues ese caballero es un héroe ecuestre que persigue a una divinidad cervuna infernal que salta hacia el Océano como paso al Más Allá[1126].

Huellas parecidas se conocen en todos los continentes. En Europa aparecen por los territorios celtas atlánticos desde España y Portugal a Francia, Irlanda y Gran Bretaña[1127] y se atribuyen a seres sobrenaturales, como dioses y héroes, como Hércules, Roldán o Gargantúa, a demonios y a santos, como Santiago, San Martín, San Miguel, San Gonzalo, etc. En Francia estas *empreintes merveilleuses* ya fueron estudiadas en el siglo XIX[1128] y entre ellas destacan las atribuidas al caballo de Roldán[1129], frente a la mayoría de las huellas de caballo de España que se atribuyen a Santiago, mientras que en Bretaña se veneran huellas de numerosos santos[1130]. También se conocen en Alemania, Hungría y Escandinavia, donde aparecen huellas de pies en grabados rupestres[1131], e igualmente se conocen en el ámbito báltico, finés y ruso, así como en Italia, Grecia y Asia Menor. Fuera de Europa se extienden entre los pueblos siberianos y por Japón, China, Indochina e India, así como por gran aparte de África, por ejemplo, desde el mundo bereber a los fang y los bubis de Guinea, y por suráfrica y también por Australia, Hawái y la América prehispánica, etc.

El amplio contexto que ofrece la gran extensión de estas huellas míticas por todo el mundo refleja la gran antigüedad de estas creencias, que deben considerarse originarias del Paleolítico[1132], aunque sus mitos hayan evolucionado a lo largo del tiempo, como indican los elementos que han perdurado del imaginario celta y su evidente cristianización final. Estos hechos permiten comprender el interés que tienen las *Peñas con huellas míticas* de Extremadura (fig. 104) y la necesidad de que se inventaríen y estudien, siempre junto con las leyendas y narraciones míticas asociadas, pues son esenciales para valorar el "paisaje mágico" en las tierras extremeñas y para conservar el rico Patrimonio Natural y Cultural que representan estas "huellas sobrenaturales".

1123 Santos 2013, 9-10.
1124 Calado 1870.
1125 Alonso Romero 2002, 127 s.; *id.* 2019.
1126 Coimbra 2005; Moya 2012, 421.
1127 Barrowclough y Hallam 2008, 100.
1128 Reinach 2005, 31 s.; Sébillot 1904, 359-412; Guenin 1936.
1129 Danjou de la Garenne 1862, 47 s.
1130 Saintyves 1985, 23.
1131 Skoglund *et al.* 2019.
1132 Taylor 1964, 98 s.



Fig. 106. Trono rupestre de la Ermita del Cancho, Navas del Madroño, Cáceres.

Las Peñas trono

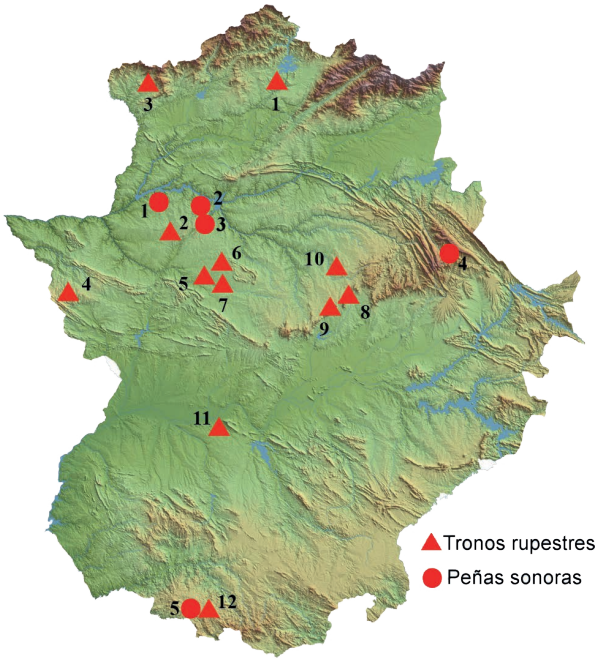


Fig. 105. Peñas en forma de trono y Peñas sonoras en Extremadura (Para las referencias, véase *Lista de Peñas Sacras*).

Entre las peñas sacras características de Extremadura más llamativas deben incluirse las denominadas *Peñas-Trono*. Las *peñas-trono* o simplemente *tronos rupestres* son peñas que presentan un rebaje en forma de asiento con respaldo y, a veces, con apoyabrazos, todo labrado con más o menos cuidado. Suelen estar ubicadas en un contexto ritual, en parajes en los que aparecen otros elementos rupestres de carácter sacro, como peñas-altares y peñas con grabados, por lo que estos conjuntos parecen constituir santuarios rupestres[1133], en su mayoría con vestigios que abarcan desde el Calcolítico Final hasta la I Edad del Hierro.

En Extremadura se han identificado más de una decena de peñas-trono (fig. 105), una cifra bastante elevada, aunque la identificación de alguna sea problemática. La mayoría se concentran en la provincia de Cáceres, como los 2 de San Juan el Alto (Santa Cruz de la Sierra), uno de ellos perfectamente tallado; 1 en el Praíllo de Trujillo; 1 en Navas del Madroño junto al Cancho de la Ermita; 2 hay en Ahigal, 1 en Las Canchorras y 1 en el Cancho de las Tablas; 1 cerca de la Peña de la Horca, en Los Barruecos de Malpartida de Cáceres y 2 en Zafrilla, en la Dehesa Boyal de Malpartida de Cáceres; 1 en Villamiel, en la falda del Castillo de Trevejo[1134], mientras que es muy dudoso un doble asiento en Valencia de Alcántara por parecer moderno[1135]. En la provincia de Badajoz solamente se ha identificado 1 en la Sierra de San Serván y 1 en Segura de León.

Resulta significativo el contexto arqueológico en el que se encuentran estas *peñas-trono* extremeñas. Hemos podido documentar pinturas rupestres esquemáticas de la Edad del Bronce y un altar en *El Praíllo* de Trujillo, Cáceres, y junto a la peña-trono de la Ermita del Cancho (fig. 106), en Navas del Madroño, Cáceres, hay un posible mitreo rupestre y un altar rupestre empotrado en una ermita del siglo XVI (fig. 25)[1136]. En Las Canchorras, Ahigal, Cáceres, junto al altar de *Cancho Tablero* se han descubierto una peña trono (fig. 107) y grabados antropomorfos[1137] y Los Barruecos, en Malpartida de Cáceres, es un complejo rupestre de carácter ritual al que se ha hecho repetidas referencias, con altares rupestres, pareidolias, pinturas esquemáticas y materiales cerámicos neolíticos y calcolíticos.

1133 El concepto de santuario se aplica en su definición genérica, siguiendo la palabra griega *temenos*, referida al "santuario" como "espacio acotado, separado" (Bergquist, 1967), en ocasiones delimitado por líneas invisibles como piedras, árboles, etc.

1134 Benito del Rey y Grande del Brío 2000, 156, fig, 2 y 3; Santos 2015, 701, tipo 2B.

1135 https://www.lacolmenacultural.com/municipios/102030011; consultado 2020.4.5.

1136 Almagro-Gorbea *et al.* 2020, e.p. a.

1137 Santos 2015, 31 s.. En el año 2003 apareció una estela funeraria decorada de la Edad del Bronce. Río-Miranda e Iglesias Domínguez 2003; Domínguez 1983, 79.



Fig. 107. Trono rupestre junto al *Cancho Tablero,* Ahigal

Estas peñas-trono tienen paralelos en otros lugares de la Península Ibérica, en la que se han contabilizado unos 40 tronos rupestres, no todos seguros, que se extienden desde Portugal hasta Burgos y Cuenca en la España calcárea. En Portugal destaca el llamado *Tribunal* o *Cadeirâo Romano*[1138] de Nespereira, que tiene cinco asientos, y el *Cadeirâo da Quinta do Pé do Coelho*[1139], en Vila Nova de Tazém, Gouveia, donde hay dos tronos, ambos con escalones, datados en el Hierro II, otro hay en Monsanto, Idanha-a-Nova, Castelo Branco[1140]; otro es el de *Cadeiras dos Mouros* en la zona de Santarem, Tomar[1141] y un triple trono con respaldo se conoce en Castelo Branco, además de la *Cadeira de pedra de San Gens,* en la Capela de Nosa Senhora do Monte, en Lisboa, que pudiera considerarse como una cristianización de este elemento ritual[1142].

En España se conocen en Galicia al menos doce tronos, entre los que destacan el *Con dos Mouros*, en Meis, Paradela, Pontevedra, y la *Peña da Raiña*, en Teo, Coruña. En Salamanca hay uno posible en el Teso de San Cristóbal en Villarino de los Aires[1143], 2 en *El Maguillo,* Sorihuela y otro asociado a huellas de pie, que sugieren un ambiente de entronización, en la *Peña de Santa María*, en Iruelos del Meson Nuevo[1144]. En Ávila, hay uno con tres asientos en Cebreros[1145], en el Valle del Alberche, otro conjunto triple identificamos frente al altar denominado *Canto Mortero*, en Bonilla de la Sierra, otros 2, con dos[1146] y tres tronos[1147] están en el conocido Castro de Ulaca, en Solosancho, y un tercero es *El Umbo* de La Nava del Barco, también Ávila, con tres tronos con respaldo, que quizás sean una formación natural[1148], como parece serlo otro caso dudoso de Losar del Barco. En la provincia de Madrid hay un posible trono triple junto a la *Piedra Escrita*[1149], en Cadalso de los Vidrios. Otro conjunto de tres rebajes en forma de

1138 Santos 2015, 533-540, láms. I-IV.
1139 Santos 2015, 541-554.
1140 Santos 2015, 457 s., lám. 6,2.
1141 Santos 2010, 182; *id.* 2015, 759-774.
1142 San Gens es patrono de los agricultores y protector contra la sequía, pero no está clara su relación con los partos. El trono se encontraba al exterior de la ermita, pero se trasladó al interior y en él se sientan mujeres de Estremadura y Ribatejo a pedir un buen parto y después vuelven con el niño en brazos y se sientan de nuevo en señal de agradecimiento. Cf. Leite de Vasoncelos 1905, 651-652; Taboada 1982, 163; https://www.portugalnummapa.com/cadeira-de-sao-gens/; consultado 2019.7.7.
1143 Benito del Rey y Grande del Brío 1994a, 122; *id.* 2000, 111-116; Benito del Rey *et al.* 2003, 299; Santos 2015, 745-756; Alvaréz-Sanchís 2003, 310; Sánchez-Moreno 1997, 131, nota 22; Bonnaud 2006, 200-204; Alfayé 2009, 158.
1144 Santos 2017, 124-125, fig. 9.
1145 Sánchez Santos, J. C., Núñez Álvarez, O. y Gil de Lama, M. "Sobre límites, altares, piedras y construcciones en Cebreros (Ávila) I", en http://www.celtiberia.net/es/biblioteca/?id=2727&cadena=tres%20tronos; https://www.celtiberia.net/es/biblioteca/?id=2727&pagina=7; consultado 2019.7.2.
1146 Alfayé 2009, 170-176. Fabián 2010, 232-234. Santos 2015, 75, lám. X.
1147 Alfayé 2009, 170-176. Fabián 2010, 232-234. Santos 2015, 65-90.
1148 Mª L. Savirón Cuartango y A. L. Mayoral Castillo: www.celtiberia.net/es/poblamiento/?id=772; http://www.historiadeiberiavieja.com/secciones/aqui-hay-historia/canto-gordo-silla-del-rey-ara-sacrificios; http://www.radiestesiay-salud.com/la_silla_de_felipe_ii.htm; http://4.bp.blogspot.com/_lS1PyMIJwgQ/TQ5qTS96wUI/AAAAAAAAA84/1qHCyiQcnts/s1600/LaNavaAltar2.jpg (con ilustración).
1149 Canto 1994, 271-296.

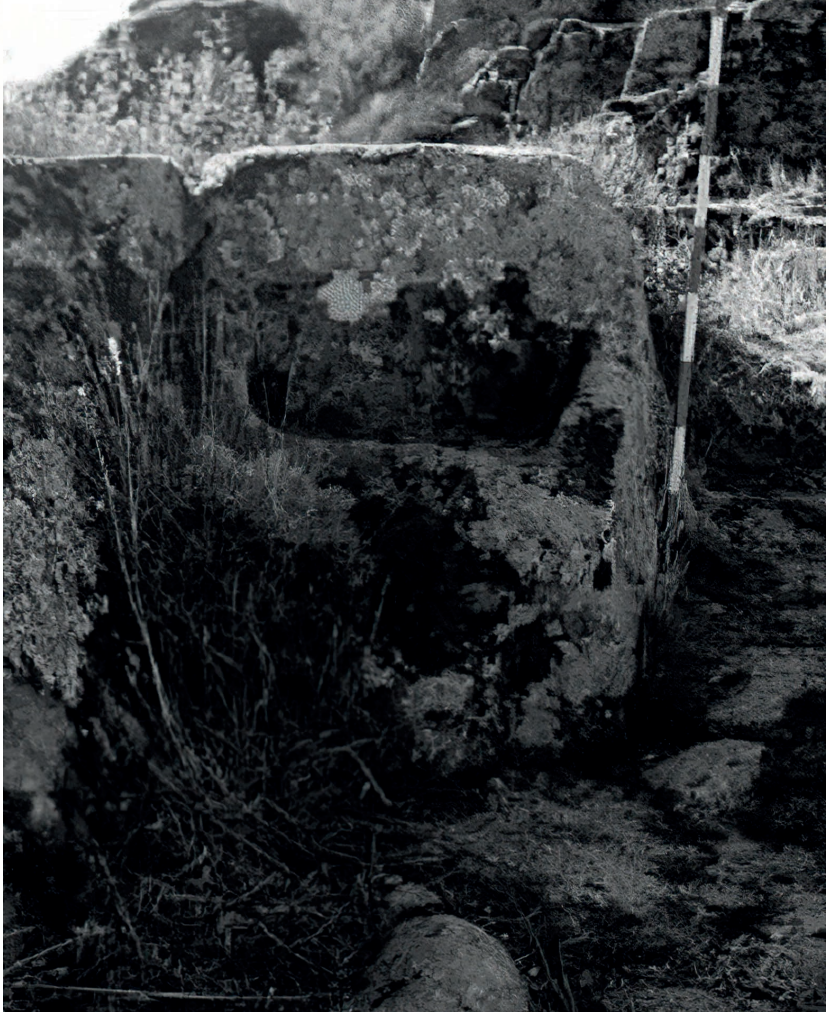




Fig. 108. Trono situado bajo el castillo de Trevejo, Villamiel, Cáceres, con la cruz de cristianización grabada en el respaldo (Foto Mª J. Correia Santos).

asiento, que pudieran ser una peña-trono modificada, es la famosa *Silla de Felipe II*[1150] en San Lorenzo de El Escorial[1151] y también en El Escorial se ha considerado el *Canto Castrejón* o *Mirador del Rey*[1152], en Las Radas, y, al otro lado de la sierra de Guadarrama, en la falda de esa sierra y ya en la provincia de Segovia, está la *Silla del Rey*, en La Granja de San Ildefonso[1153]. En Cuenca, *El Canto* o *Altar de los Tres Tronos*[1154], en Buendía, tiene tres asientos con respaldo y otros tres en las cercanías, y otro importante grupo se ha identificado en Burgos, pues en Gete, cerca de Salas de los Infantes, hay un *Altar de los "Tres Tronos* y otro *Altar de los Cuatro Tronos*[1155]. Más apartado y mas extraño es el conjunto de *El Torreón de la Redehuerta*, en Alcañiz, Teruel, formado por seis asientos en una fila superior y quince en la inferior, número que hace pensar que pudieran ser asentaderos de colmenas[1156], interpretación que plantea dudas sobre alguna de estas estructuras consideradas tronos.

—

En este conjunto de tronos cada vez más numeroso se enmarcan las *peñas-trono* localizadas en Extremadura. Al norte de la provincia de Cáceres, a los pies del Castillo de Trevejo, cerca de Villamiel (fig. 108A), en la Sierra de Gata, se localizado una peña-trono[1157] asociada a piletas labradas en los canchales del entorno y a una peña con "escalones, pocetas y pilas", que parece ser un santuario rupestre. Está orientado al noroeste, hacia la Sierra de Cachaza, y muestra una cruz grabada en la parte superior del respaldo (fig. 108B), que parece indicar su cristianización.

1150 Canto 1999, 9; Santos 2015, 489-491.
1151 Jiménez Guijarro 2000, 101; *id.* 2004, 87. Considerado como un santuario vetón de sacrificios, Canto 2007.
1152 Jiménez Guijarro 2004, 94-95; Santos 2015, 281-294.
1153 Santos 2015, II, nº 19, 233-234.
1154 Storch de Gracia 2013, 627-634; Santos 2015, 719-744; *id.* 2017, 128, fig. 10. "El Altar de los Tres Tronos, Buendía", en http://iberiamagica.blogspot.com.es/2010/02/el-altar-de-los-tres-tronos-buendia.html.
1155 Almagro-Gorbea *et al.* 2018.
1156 http://historiasdelbajoaragon.blogspot.com/p/esto-que-es.html; consulatado 2020.4.5.
1157 Benito del Rey y Grande del Brío 2000, 156, fig, 2 y 3; Correia Santos 2015, 701 s., lám. II y III.

A unos 5 km del municipio de Ahigal, en el paraje conocido como *Las Canchorras*, bordeado por el cauce del arroyo Palomero que desemboca en el Alagón, se encuentra el ya citado *Cancho de la Tabla* o *Cancho Tablero* (fig. 22), una gran roca de granito situada al borde del camino de Coria a Caparra, peña que fue dinamitada hace algunos años porque, según cuenta la leyenda, bajo la peña se escondía un "tesoro de los moros". El gran bolo probablemente formaba parte de un espacio sacro, pues al lado, en una roca contigua, se talló una silla-trono con formas redondeadas (fig. 107), que hace suponer que estaría relacionada con el probable altar que debía existir en el gran bolo destruido por el desaprensivo buscador de tesoros, cuya explosión también destrozó parte de la inscripción romana grabada en una cartela tallada en el lado opuesto de la peña[1158]. A poca distancia de allí se encuentra una afloración rocosa con numerosas cubetas, cazoletas con canalillos y varios grabados rupestres[1159]. También cerca está el *Cancho Torero*, una roca con una figura humana vestida que parece portar una espada en una mano y un escudo en la otra con un carro de cuatro ruedas en la parte superior[1160], mientras que en otra roca cercana hay unos grabados conocidos popularmente como *La Vaquera*, que representan un bóvido con cuernos y otros signos de difícil interpretación.

Resulta muy dudoso un posible trono dado a conocer en Valencia de Alcántara[1161], con un doble asiento labrado sobre un berrocal ovoide de no gran tamaño, pues su talla parece moderna, lo que obliga a la prudencia. Por el contrario, en Navas del Madroño, a 45 m del altar rupestre del *Cancho de la Ermita*, descendiendo por la ladera, hay un pequeño bolo granítico aislado y en parte soterrado que no sobrepasa 1 m de alzado (fig. 106). Está tallado en forma de trono con amplio asiento de 90 cm de ancho, reposabrazos y respaldo vertical rematado con una especie de *fastigium* o frontón triangular. A 12 m al oeste se encuentra una extraña construcción semihipogea que pudiera ser el único *mitraeum* hasta ahora descubierto en la provincia de Cáceres y uno de los pocos conocidos en la Península Ibérica[1162]. La orientación del trono hacia la sala semihipogea nos lleva a establecer una relación entre ambas estructuras, que formarían parte de un mismo complejo sacro, en el que seguramente estaría integrado también el altar rupestre situado ladera arriba. La asociación de estas peñas-trono con los altares rupestres tipo "Ulaca" es un hecho recurrente, pues se repite en otros lugares, como en Zafrilla o *Cancho Tablero*, por lo que hay que considerar una misma cronología para ambos elementos, probablemente en la Edad del Hierro. Muy posterior sería el *mithraeum*, fechable en la segunda mitad del siglo II o en el siglo III d.C., pero es razonable pensar que esta sala semihipogea se construyó en un espacio considerado sagrado, donde se llevarían a cabo ceremonias rituales a divinidades indígenas por la gente allí asentada desde antes de la conquista romana.

La peña-trono de *La Zafrilla,* en Malpartida de Cáceres, se localiza a unos 70 m al noroeste del altar de tipo Ulaca descrito en capítulos anteriores. Se trata de un bolo de mediano tamaño con formas redondeadas que emerge en medio de la penillanura cacereña junto a otras surgencias graníticas aisladas. En su parte inferior tiene una protuberancia donde se talló una especie de asiento con respaldo orientado hacia el poniente. A pesar de que desde el trono hay una perfecta visión del altar, la orientación no es la idónea, puesto que la silla mira a poniente. A 30 m hacia el sureste, otra roca, de 1,5 m de altura, presenta una amplia escotadura en U formada por la erosión del

1158 Esteban Ortega 2013 *(CILCC III)*, nº 916.
1159 Río-Miranda e Iglesias Domínguez 2003, 4-10.
1160 Domínguez 1983, 79-84.
1161 https://www.lacolmenacultural.com/municipios/102030011; consultado 2020.4.5.
1162 Almagro-Gorbea *et al.* 2020, e.p. a.



Fig. 109. A-B, Tronos de San Juan el Alto I y San Juan el Alto II, Sierra de Santa Cruz, Cáceres.

granito, pero que fue desbastada artificialmente, y a unos 60 m hacia el noreste hay una pileta con un perfecto vaciado circular y medio brocal. A 110 m al norte de este mismo altar de *La Zafrilla*, en un afloramiento granítico con orientación este-oeste, desgastado por efecto de la erosión, hay una roca de 1,80 m de altura y 1,30 m de anchura en la parte superior[1163], en la que, desde su lado oriental, suben tres peldaños muy desgastados de forma rectangular a partir de una pequeña rampa en su base, que a modo de escalinata termina en una especie de asiento con respaldo. Esta roca podría interpretarse como otro de estos asientos tallados, aunque lo atípico de su forma aconseja prudencia. También en Malpartida de Cáceres, pero ya en la zona sur del parque natural de Los Barruecos, hay otro trono en las inmediaciones de la *Peña de la Horca*, situada al norte, y de la *Peña del Caracol*, que queda al sur. Se encuentra en una pequeña elevación del terreno de la que emerge una roca granítica aislada de unos 1,50 m de altura. Presenta en la parte superior un rebaje artificial en forma de silla de 90 cm de anchura, 60 de profundidad de asiento y 50 en el respaldo. La silla está orientada hacia la *Peña de la Horca*, a unos 20 m de la misma, por lo que goza de una inmejorable posición para presenciar las ceremonias y rituales que allí se celebrarían.

Entre este conjunto de tronos extremeños destaca dos existentes en *San Juan el Alto*, en la Sierra de Santa Cruz, al sur de Trujillo. Esta elevación es un monte isla de 843 m de altura que domina el tramo de la Vía de la Plata que conectaba las feraces vegas de la cuenca media del Guadiana con la meseta trujillano-cacereña, por lo que ofrece restos del Calcolítico y la Edad del Bronce, del Periodo Orientalizante y la Edad del Hierro, prosiguiendo con Roma hasta el Medievo. Ese monte, probablemente sacro, que parece haber sido el centro y lugar sagrado de un grupo de guerreros que se autodenominaban los *Lancii*, "Los Lanceros"[1164], ha conservado muy bien un interesante conjunto arqueológico ritual (fig. 109A). El trono rupestre se localiza en el extremo norte que mira a la población de Santa Cruz, en un pequeño bolo granítico extramuros del recinto defensivo del poblado. A unos 3 m de este, en un peñasco que forma parte del bloque amurallado, se observan dos grabados, un soliforme con seis puntuaciones o coviñas rodeando una central y, a escasos metros, siete haces de líneas o barras verticales. Grabados rupestres con símbolos aparecen en otras peñas similares en Puerto de Santa Cruz, Abertura, Villamesías y en la

1163 Ramos, San Macario y Esteban 2017b, 16.
1164 Almagro-Gorbea 2016, 131-168.

misma Sierra de Santa Cruz[1165]. También en *San Juan el Alto*, descendiendo por la ladera de poniente, hay una roca granítica, que sobresale escasamente del terreno, que está tallada en forma de asiento con respaldo y reposabrazos[1166]. El hueco interior es semicircular de unos 50 cm de diámetro y el respaldo, con bordes redondeados, no alcanza los 20 cm (fig. 109B). En los alrededores de esta roca no se aprecian elementos que puedan formar parte de un espacio sacro, por lo que mantenemos cierta reserva al la hora de considerarla como una peña-trono.

Al norte de la provincia del Badajoz, en el alto del crestón cuarcítico que forma la cumbre de la Sierra de San Serván, está el denominado *Trono de los Reyes*[1167]. Queda situado bajo una pequeña oquedad a unos 50 m por encima de *El Rafaelero,* una peña resbaladera bien conocida en la localidad (fig. 55), por lo que desde el trono se domina el antiguo camino que iba desde la Ermita de San Isidro, situada en la vega, a la Ermita de San Serván, situada en la cumbre de la sierra de este nombre, en la que hay conocidos abrigos con pinturas rupestres esquemáticas de la Edad del Bronce. Finalmente, la peña-trono más meridional hasta ahora localizada en Extremadura se halla en Segura de León. Es la *Silla de Don Pepe Alba*, situada en el ascenso a la Sierra de la Martela. Es visible a gran distancia, incluso desde el castillo de Segura, a unos 6 kilómetros. Su forma de silla da pie al nombre de uno de los dueños del terreno en el siglo XX, pero su contexto arqueológico es desconocido, lo que de nuevo obliga a la prudencia[1168].

—

Estas *peñas-trono* o, simplemente, *tronos rupestres* han sido analizados en fecha reciente[1169]. Su rasgo característico es que son peñas vaciadas a modo de asiento, generalmente con respaldo y muy a menudo situadas en lugares donde hay otras peñas con pocillos y cazoletas que indican un ambiente sacro. Su disposición no es uniforme, pero suelen estar fuera de los poblados en espacios elevados con amplias perspectivas, en ocasiones bajo una peña monumental, como en Monsanto, nombre que parece aludir a su carácter sacro[1170], aunque las de Gete están en zonas más bien bajas[1171].

Los paralelos de las peñas-trono se extienden por amplias áreas desde Anatolia hasta Europa Occidental. En Frigia, se conoce cerca de un centenar de monumentos rupestres que pueden ofrecer un asiento o "trono" en su parte superior, en la que se supone que se produciría la epifanía o aparición de la divinidad[1172]. Este trono a menudo se asocia a un altar y a escalones de acceso, como el famoso trono y altar de la Ciudad de Midas, pues suelen estar al exterior de las poblaciones, pero cerca de las puertas y orientados hacia la salida del Sol, generalmente en puntos estratégicos de las vías de comunicación, en el alto de algún monte sacro, donde se interpretan como tronos divinos, y en proximidad de monumentos funerarios rupestres[1173]. Estos monumentos, desde los más antiguos, datados a partir del 800 a.C., tienen escalones para alcanzar el trono

1165 Las peñas con cazoletas de Extremadura fueron interpretadas como escritura ógmica por Mario Roso de Luna (1904), teoría introducida en España por el inglés J.H. Rivett-Carnaco en 1902 que ganó rápidamente adeptos.
1166 Melchor Terrón 2018, 74 y 210. Muy próximo a esta silla de piedra hay otra roca con una serie de rebajes tallados que este autor interpreta como un altar, aunque no se identifica en él ningún elemento característico.
1167 Según amable información del 3.4.2019, que agradecemos a Francisco Javier Redondo.
1168 Andrés Oyola, comunicación personal, 2020.4.15.
1169 Santos 2015, 34; Santos 2017.
1170 Santos 2017, 138.
1171 Almagro-Gorbea, Ruiz-Vélez y Palacios 2018.
1172 Haspels 1971, 93-96; Prayon 1987, 102; Vassileva 2009; Berndt-Ersöz 2006, 40-49, mapa fig. 3; Sivas 2005; Fol 2008; Tamsü 2008, 439–445; Tamsü y Polat 2009.
1173 Berndt-Ersöz 2006, 16 s., 158, 243 s., 290 s., nº 42 a 108, fig. 47 a 84; *id.* 2009.

o bloque de piedra en la parte alta que representa a la divinidad[1174], pero su uso prosiguió hasta la dominación persa, hacia el 550 a.C.[1175], cuando ofrecen un nicho con la figura de la divinidad, que se supone que era la Diosa Madre, *Matar*-Cibeles[1176], o su paredro[1177], el dios del Tiempo, *Ata,* que significa "Padre"[1178].

Tronos rupestres también son bien conocidos en los Balcanes, en especial en Tracia, donde se han fechado en el Calcolítico y desde el Bronce Final a la Edad del Hierro[1179]. En ocasiones se consideran lugares de observación por su situación en alto, pero su carácter ritual lo confirman las piletas en la roca situadas en su proximidad[1180]. Ya en Bosnia-Hercegovina el uso de tronos de piedra prosiguió hasta la Baja Edad Media en ritos de investidura del poder y de impartición de justicia[1181]. El mismo uso se documenta en Francia en *La Selle à Dieu*, cerca de Arinthod, en el Jura, que era una peña aislada en medio del campo, más estrecha en el centro que en los extremos y con un hueco natural para sentarse, en el que antiguamente, según tradición local, se sentaba el juez del territorio para impartir justicia antes de ser destruida en 1838[1182].

También se conocen en Italia tronos rupestres, que reflejan los primeros influjos orientalizantes[1183], como pudo ocurrir en la *Hispania Celtica*, donde estos tronos rupestres suponen la asociación de la idea del trono, de origen oriental, con la tradición ancestral de culto a las peñas sacras de todas las áreas celtas atlánticas. Tronos rupestres aparecen desde el siglo VIII a.C. hasta fines del siglo VII a.C. en el centro de Italia durante la Edad del Hierro, en una zona que se extiende desde Tarquinia por el norte hasta *Gabii* por el sur[1184], con ejemplos tan interesantes como el trono de la necrópolis de Monterozzi, en Tarquinia, o el trono labrado en un punto dominante del lago de Gabii, en el Lacio[1185]. Estos tronos rupestres de Etruria y del Lacio suelen tener carácter ritual funerario, pero posiblemente también se relacionan con ritos de investidura, como sería el caso del situado en Gabii. El trono era un elemento esencial en el ritual de investidura regia y de las grandes familias gentilicias, tal como indica la precisa terminología ritual romana. Se usaba, tras la *profectio* o procesión de despedida del rey muerto, para realizar la *auspicatio* u obtención de los augurios favorables para que el sucesor obtuviera el *imperium* o investidura del poder, puesto que en ese acto pasaba a ser de pleno derecho *rex* o jefe del grupo gentilicio[1186]. Por este motivo, a partir del 650 a.C., en Etruria se adoptó del mundo fenicio el trono como mueble, cuyo uso se mantuvo en el ritual hasta los profundos cambios sociales y políticos ocurridos a partir del 550 a.C., tras lo que quedó reservado exclusivamente a las divinidades y, en Roma, a los magistrados[1187].

Especial interés para los ejemplares extremeños tienen los tronos de piedra del mundo

1174 Potts, ed. 2012, 813.
1175 Berndt-Ersöz 2007.
1176 Roller 1999, 42 s., para los altares rupestres, 80-81, 87-89 y 91-95.
1177 Vassileva 1995; Berndt-Ersötz 2004.
1178 Berndt-Ersöz 2006, 55-64.
1179 Fol 2000; *id.* 2008; Engin 2005; Vassileva 2012; Triandaphyllos, 1985; Konstandinidis, 2000; etc.
1180 Ivanova 2008, 186, fig. 8.
1181 Beslagic 1985, 21.
1182 Sébillot 1904, 342.
1183 Prayon 1995, 501-511.
1184 Prayon 1979.
1185 Prayon 1979, 87 s.; Steingräber y Prayon 2011; etc.
1186 Torelli 2006, 687 s
1187 Schäfer, 1989.

atlántico vinculadas a ritos de investidura regia[1188], pues se relacionan con una tradición celta de entronizar a sus reyes sobre una peña sacra, rito que explica la función de las peñas-trono de la *Hispania Celtica,* donde cada año se descubren nuevos ejemplares. Se extienden desde el norte de Portugal y Galicia hasta Burgos y Teruel. El caso más llamativo es un gran bloque de piedra de 2 m de altura en forma de trono que se denomina *St. Patrick's Chair,*[1189] *Druids Chair* o *St Brigid's Chairk* ("Trono de San Patricio", "de los Druidas" o "de Santa Brígida")[1190], santa que es la cristianización de la Gran Diosa Celta *Brigit*. El trono está situado en el bosque de Altadaven, en Clogher, Co. Tyrone[1191], que debió ser un bosque sagrado, pues cerca hay una fuente sacra de propiedades curativas. Según la tradición[1192], San Patricio (372-461), que es el Patrono de Irlanda por haber llevado a la isla el cristianismo, expulsó los demonios o divinidades paganas para cristianizar el lugar, proceso similar al que parece indicar la cruz grabada en el trono cacereño de Trevejo (*vid. supra*). El "Trono de San Patricio", probablemente vinculado a ritos de coronación regia, se relaciona con la peña en forma de asiento situada en el alto de la colina de Tullaghoge, en la que se proclamaba a los reyes del Ulster[1193], peña destruida por los ingleses en 1622. Algo parecido ocurrió con la famosa *Stone of Scone*[1194], en gaélico *An Lia Fàil*, "La Piedra que Habla", también denominada "Piedra del Destino" o *Stone of Destiny*, conocida en Inglaterra como *The Coronation Stone*, pues en ella se coronaban los reyes de Escocia y, a partir del 1296, los de Inglaterra. Es un bloque rectangular de arenisca roja con dos argollas[1195] que está documentado desde el año 840. Se le atribuía un origen mítico, pues se creía que era la "Piedra del Sueño de Jacob" (*Gen.*, 28,10–22) y, según la leyenda, Fergus el Grande (c. 498-501), rey del noreste de Irlanda y de Escocia, se llevó este bloque de arenisca desde Irlanda a Escocia, donde quedó depositado en la iglesia de Scone, cerca de Perth[1196], en cuya Abadía se conservaba hasta que, en 1296, Eduardo I de Inglaterra se la llevó como trofeo de guerra a la Abadía de Westminster, tras derrotar a los escoceses, donde ha permanecido hasta su reciente devolución a Escocia. También en Tara, la capital mítica de Irlanda, existía un menhir denominado *Lia Fáil* o Piedra de Tara[1197], que sirvió como piedra de coronación para los reyes de Irlanda hasta el reinado de *Muirchertach mac Muiredaig* (482-534 d.C.). Un ritual parecido de investidura sobre una peña se conservaba en la *Pena da Elección* de Cabanas, La Coruña, en la que se elegía a los alcaldes[1198], e, igualmente, en el siglo

1188 Delpech 1997; Santos Estévez y García Quintela 2000; García Quintela y Santos Estévez 2010; García Quintela y Delpech 2013; García Quintela 2003; Moya 2012, 230 s.; Almagro-Gorbea y Alonso Romero, 2020, "Peñas de entronización y tronos rupestres".

1189 Stokes 1887; *id.* 1890; cf. *Live of Patrick*, c. 50, 150.

1190 Según otra tradición local, el hecho también se atribuye a Santa Brígida de Kildare (451-525), patrona de Irlanda.

1191 Halpin y Newman 2006, 129.

1192 O'Leary, ed. 2013, cap. LXXIV.

1193 Hayes-McCoy 1970.

1194 Skene 1869; Bermejo 2016.

1195 Mide 66 x 42,5 x 27 cm, con una diagonal equivalente a la yarda megalítica o vara castellana de 83 cm y un peso de 152 kg, que equivaldría a 180 óbolos megalíticos de 0,836 g. Cf. Martin-Gil *et al.* 2002.

1196 Esta tradición medieval fue recogida por un religioso inglés, Walter Hemingford: *Apud Monasterium de Scone positus est lapis pergrandis en ecclesia Dei, juxta magnum altare, concavus quidem ad modum rotundae cathedrae confectus, en quo futuri reges loco cuasi coronationis ponebantur ex more* ("En el Monasterio de Scone, en la iglesia de Dios, cerca del altar mayor, se colocó una piedra grande, ahuecada como una silla redonda, sobre la cual los que iban a ser reyes se sentaban para su coronación, según la costumbre").

1197 Harbison 1992, 270.

1198 Santos-Estévez 2008, 183-184.

XVI, el *Procurador General de Mar*, uno de los dos procuradores que tenía Vigo, se le nombraba sobre *La Piedra*[1199], para que su cargo tuviera validez jurídica, tradición que debe remontar a las llamadas "Peñas de Coronación" de la *Gallaecia* de la Edad del Hierro[1200]. También Bretaña y otros lugares de Francia mantuvieron hasta la Revolución Francesa la costumbre de elegir alcaldes y de ejercer la justicia en determinadas piedras. En Bretaña se puede señalar la *Pierre de la Merie*, en Saint-Giles-Pligeaux, piedra situada frente a la puerta de la iglesia en la que juraban los alcaldes hasta su destrucción en la revolución Francesa[1201] y también en la ciudad bretona de Brest hasta el siglo XVIII el alcalde recién elegido iba hasta una piedra redonda con un agujero central situada en el centro de la ciudad en la que introducía un pie al jurar como nuevo Alcalde. Sin embargo, en ocasiones estos tronos rupestres pueden tener otras funciones. En la *Troménie* de Locronan, en Bretaña, los pelegrinos daban una vuelta a la piedra sagrada que tenía una silla natural y que se consideraba que había usado Saint Renan, en la que se sentaban los que tenían alguna enfermedad nerviosa[1202], por lo que alguno de estos tronos rupestres pudieron tener funciones curativas, lo mismo que ocurría en el desaparecido *Sasso del Beato Matteo da Bascio*, cerca de Miratoio, en los Apeninos de la Alta Valtiberina, que tenía una concavidad en forma de asiento que, según la tradición popular, curaba los dolores reumáticos y de lumbago[1203].

Los paralelos recogidos contribuyen a esclarecer la función, hasta ahora no bien precisada, de estas *peñas-tronos*, que serían el centro de los complejos ritos celtas de proclamación real[1204], aunque nunca ha aparecido alguna inscripción asociada que facilitara su interpretación, lo que hace suponer que estos tronos serían marginados a partir de Roma. El reciente estudio de Mª João Correia dos Santos[1205] planteaba su uso para ritos de entronización o investidura real, para prácticas jurídicas y también proponía rituales relacionados con la *devotio*[1206]. En este sentido, los tronos de piedra que han conservado su uso en Europa hasta fechas históricas confirman la tradición, bien documentada desde la Protohistoria, especialmente entre los celtas, de que servían para coronar a los reyes. La misma tradición, igualmente de origen indoeuropeo, reflejan los testimonios etruscos y laciales, que indican que, desde el siglo VIII a.C., existía un ritual para la entronización del nuevo rey en el que el trono tenía un papel esencial para hacer explícita la investidura al sentarse, acto "mágico" que le convertía en rey y en el que se adquiría el *imperium*, el poder, por lo que el trono siempre ha sido un símbolo real y también de sacralidad. Pero el origen del trono es oriental, como confirma el ritual etrusco y romano y sus remotos precedentes en Anatolia, lo que indica que las peñas-trono atlánticas se datan a partir de la Edad del Hierro, como confirman los paralelos citados.

Sin embargo, la introducción del trono se debió producir sobre tradiciones anteriores. La investidura real celta se celebraba en una asamblea pública, la *oenach*, y el trono debió sustituir en estos ritos a una peña sacra anterior, de carácter sobrenatural porque era el *sema* o símbolo visible del *Numen loci* o ancestro divinizado, que era quien daba su asentimiento y otorgaba el poder. Este

1199 Santiago y Gómez 1896, 290, 292.
1200 García Quintela, 2003; *id.*, 2003a.
1201 Guenin 1936, 401, nº 2092.
1202 Guenin 1936, 346.
1203 Lanfredini y Laurenzi 2001, 120 s.
1204 Le Roux 1961; Almagro-Gorbea y Lorrio 2011, 296.
1205 Santos 2017.
1206 Santos 2017, 122-123 y 126 s.

remoto origen de las peñas-trono es acorde con la antigüedad de la institución del *riks* o "rey" entre los celtas, por ser una institución de origen indoeuropeo[1207], que en la Edad del Hierro pasó a ser la cúspide de su sociedad, cada vez más jerarquizada[1208], como indican abundantes referencias en los textos clásicos a esta institución, desde *Ambigatus*, hacia el 600 a.C. (Liv. XXI,31,6; Polyb. III,49,8-10)[1209], hasta la Conquista de las Galias (Caes., *BG* I,18,3-9; V,25,1; V,54,2; etc.; Cic., *De Div.* I,15,26-27; II,8,20, 36,76-79; etc.)[1210].

Las reflexiones precedentes ayudan a comprender el significado tan interesante que encierran las *peñas-trono,* en su mayoría asociadas a lugares de culto. Aunque se conoce mejor su contexto histórico y se ha precisado su cronología en la Edad del Hierro, aún siguen abiertas muchas cuestiones, entre ellas, saber cómo y cuándo llegó la idea de usar tronos rupestres a la Península Ibérica. En cualquier caso, aunque la discusión sobre su función y su significado sigue abierta, son una importante expresión religiosa de las comunidades prerromanas y también de su estructura política y de la percepción sobrenatural del paisaje en la *Hispana Celtica.*

1207 Benveniste 1969, 9 s.
1208 De Vries 1961, 234 s.; Dillon y Chadwick 1967; Le Roux y Guyonvarc'h 1990, 70 s.; Karl 2006, 379 s.
1209 Kruta 2000, 408.
1210 Jullian 1993, 228 s.

Peñas sonoras

Existen peñas que tienen unas especiales propiedades acústicas, por lo que siempre han llamado la atención y han sido conocidas por la gente, en particular por los pastores y los campesinos de los alrededores. En fechas relativamente recientes estas peñas han perdido interés a nivel popular como consecuencia de la creciente despoblación del campo y, en la mayoría de los casos, se han perdido las interesantes leyendas que explicaban esas propiedades sonoras. Estas peñas deben ser incluidas entre las "peñas sacras", de las que forman parte y entre las que se caracterizan por sus propiedades acústicas, una característica que desde tiempos remotos la mentalidad popular ha atribuido a motivos mágicos o "sobrenaturales".

Las "peñas sonoras" no son muy frecuentes y, en la práctica, apenas se han identificado algo más de una treintena en toda la Península Ibérica, aunque su número real debe ser bastante superior. Su desconocimiento explica que nunca hayan sido recogidas en un trabajo previo y que tampoco hayan sido estudiadas a pesar del interés que tienen, tanto por constituir un tipo muy especial de "peñas sacras" como porque su estudio representa un campo peculiar de la Arqueoacústica. La Arqueoacústica es una línea de estudios interdisciplinares relativamente reciente que asocia Arqueología y Acústica y que, desde finales del siglo XX, aborda el estudio de la sonoridad de los monumentos prehistóricos por todo el mundo[1211]. Estos estudios se iniciaron en abrigos con arte rupestre que llamaban la atención por su sonoridad en América[1212], Asia[1213], África[1214] y en diversos lugares de Europa, entre los que se incluyen cuevas paleolíticas[1215] y abrigos de arte rupestre[1216], pero el hecho se extiende a petroglifos[1217] y monumentos megalíticos[1218], es decir, a todo lugar en el que el sonido y la música han podido tener protagonismo, pues son un elemento casi imprescindible en cualquier ritual humano. Estos estudios arqueoacústicos se complementan, además, con el análisis etno-arqueológico de los instrumentos musicales[1219], lo que permite aproximarse al "lenguaje musical", que es esencial para transmitir ideas y sensaciones junto al lenguaje hablado y el lenguaje visual e iconográfico.

—

En estos últimos años también se han desarrollado estos estudios en España en algunas cuevas y abrigos rupestres[1220]. En esta nueva línea de investigación se enmarca el interés que ofrecen las "peñas sonoras", aunque nunca se había abordado su análisis, en buena medida por su desconocimiento, pero es el único modo de poder reconstruir el "paisaje sonoro" de las "peñas sacras",

1211 Díaz-Andreu *et al.* 2015; Díaz-Andreu y Mattioli 2016; *id.* 2019.
1212 Waller 2000.
1213 Boivin *et al.* 2007.
1214 Kleinitz 2004; Mazel 2011.
1215 Dams 1985; Dauvois y Reznikoff 1988; Devereux 2001; Reznikoff 1995; Jiménez González 2007; etc.
1216 Lewis-Williams 1994; Waller 1994.
1217 Lahelma 2010.
1218 Lawson *et al.* 1998; Watson y Keating 1999; Till 2010.
1219 Hortelano 2008; Jiménez 2009.
1220 Dams 1985; Jiménez González, 2007; Díaz-Andreu y García Benito 2012; *id.* 2015; Díaz-Andreu *et al.* 2014; Mattioli y Díaz-Andreu 2017.

de las cuales forman parte, lo que facilita, en consecuencia, comprender mejor el "paisaje sacro" en el que se insertan.

Las peñas sonoras son más complejas de lo que pueda parecer a primera vista, pues en ellas se deben distinguir varios tipos, ya que se debe diferenciar los sonidos físicos de los sonidos míticos. Las verdaderas "peñas sonoras", entendidas en sentido estricto, son aquellas que *emiten un sonido llamativo al golpearlas*, generalmente de timbre metálico, como el de una campana o una esquila, pero que también en ocasiones recuerda el de un tambor. Un segundo tipo son las peñas sonoras que *emiten sonido por causas naturales*, como el paso del viento o el cambio de temperatura del día a la noche, aunque estos sonidos eran percibidos antiguamente como un fenómeno sobrenatural. Además, hay *peñas que producen reverberaciones* o un eco anómalo amplificador de los sonidos en su entorno, lo que era considerado, asimismo, un hecho sobrenatural. Junto a estos fenómenos físicos está las peñas que *emiten sonidos "mágicos" por sí mismas,* en el sentido de que pueden no escucharse de forma natural, ya que se asocian a la sugestión producida por las leyendas y connotaciones mágicas de la peña en cuestión. También se podrían incluir aquí las *penas faladoras o* "piedras que hablan", tal como se denominan en Galicia, por ejemplo, la piedra oscilante situada delante de la Virgen de la Barca en Mugía, La Coruña, cuyo ruido al "bailar" es una *fala* que fue utilizada como prueba judicial, pues estas piedras se consideraban dotadas de la capacidad de comunicar un juicio ordálico. Peñas que *falan* no se conocen en Extremadura, pero, además, los dos últimos tipos señalados, aunque forman parte de las "peñas sonoras" para el imaginario popular, realmente no son "peñas sonoras" en sentido arqueoacústico, sino en sentido mítico.

Las "peñas sonoras" no son abundantes ni conocidas en la Península Ibérica, en la que apenas se puede hoy señalar una treintena de ellas: 5 o 6 en Portugal, unas 8 en Galicia y otras tantas en Zamora y Salamanca, 3 o 4 en Extremadura, 6 en Ávila y otras 2 o 3 en Aragón. En ocasiones han sido recogidas en estudios de toponimia menor porque tienen nombres alusivos al sonido que emite la peña. Por ejemplo, en Galicia encontramos *A Fraga do Tambor, A Pedra que Fala, A Pena que Tanxe, A Pedra da Campá, O Outeiro do Sino, A Fraga do Tintinidoiro*, etc. Vicente Feijoo[1221], al analizar estos topónimos, observó que el sonido de las peñas en el interior de Galicia lo producía el aire, el eco o un palo o piedra al golpear la piedra, pero también hay "peñas sonoras" en la ribera del mar cuyo sonido es producido por las olas al chocar contra ellas, como *As Roncadoras*, etc.[1222]

Las peñas sonoras de Extremadura hasta ahora localizadas son relativamente escasas (fig. 105 y 123), pues no alcanzan ni media docena y ninguna ha sido publicada ni se ha hecho de ellas el necesario análisis de su acústica. Sin embargo, como se ha comentado a propósito de otros tipos de peñas sacras, probablemente su número debe ser bastante más elevado y lo que hace falta es que se vayan dando a conocer. A este hecho poco afortunado se añade la pérdida de las leyendas sobre su sonoridad, lo que dificulta su interpretación y su valoración cultural.

Peñas que emiten un llamativo sonido al golpearlas apenas se conocen en Extremadura. Un ejemplo, algo incierto, es *La Piedra del Tambor* de Segura de León, al sur de Badajoz. Se localiza en la loma más elevada de la zona, a 766 msnm. Subir hasta ella se convertía en un auténtico rito de paso para los adolescentes, como una aventura fuera del núcleo urbano. En la afloración rocosa de la cima hay una oquedad y sobre ella una especie de ménsula de 1 m de lado, ligeramente rehundida, y en ese hueco hay un pedrusco grande que removían los jóvenes para que hiciese eco

1221 Feijoo Ares 2011, § 6.
1222 Feijoo Ares 2011, § 6, fig. 7.

y resonase como un tambor sobre la oquedad situada debajo, de lo que procede su nombre[1223]. También hay noticias, no concretadas, de otra peña sonora en Santiago del Campo[1224].

Este tipo de peñas sonoras son auténticos litófonos naturales, como algunas anfibolitas, que tienen una sonoridad semejante a la del bronce cuando se las golpea con una piedra. Estas peñas generalmente se las conoce como *campanas* o *campanarios*, término que ha pasado a los fonolitos de carácter ritual usados por las comunidades prehispánicas de América[1225], como los que utilizan muchos otros pueblos de la tierra. Más puede sorprender que en algunas poblaciones de Ávila, en determinados lugares de especiales condiciones acústicas, todavía cantan pequeñas composiciones populares acompañados por el constante golpeteo reiterado con percutores líticos de cuarcita sobre las paredes de un berrocal granítico para marcar el ritmo, lo que constituye el último testimonio vivo de estos litófonos ancestrales[1226]. Estas peñas se conocen mejor en la zona de Salamanca, como la *Peña la Esquila* de Puerto Seguro[1227], en Zamora, o la *Peña La Campana* de Argañín[1228]. En Galicia cabe citar *A Pena que Tanxe*, *A Pedra da Campá*, nombre usado en una peña de las Islas Cíes, Pontevedra, y en otra en el nacimiento del río Rateira, en Muros, *A Fraga do Tintinidoiro*, en Navallo, Riós, Orense[1229], etc. En Bretaña tenían un marcado sonido argentífero las *Pierres sonnantes* de Guildo, en Côtes-du-Nord y había una peña cerca de la ermita de Saint-Gildas, que este santo utilizaba para llamar a los fieles a la oración, como todavía se usaba a inicios del siglo XX[1230]. También algunos menhires tienen sonido metálico, como la *Pierre des sonnoirs* en Ploeuc y la *Petite pierre qui sonne,* de Saint-Servais, Callac[1231].

Una posible pareidolia acústica debida a *causas naturales* pudiera considerarse un sonido como de suspiros que en ocasiones parece escucharse en torno al impresionante peñasco cuarcítico de la *Cabeza del Moro* de Berzocana, en Las Villuercas[1232] (fig. 84), tal como cuenta una leyenda local, suspiros que, dada la topografía del lugar, se podrían explicar por el paso del viento. Las peñas que emiten sonidos de este tipo se han relacionado con uno de los famosos Colosos de Memnón, en Egipto, que emitía sonidos al salir el sol, según cuenta Estrabón (XIX,1,46). Este fenómeno se interpretaba como el llanto de su madre, aunque probablemente era efecto de la dilatación de la piedra o de la evaporación del agua acumulada por la noche en sus fisuras. Paul Sébillot refiere un caso semejante entre Plouha y Lanloup en Côtes-du-Nord, donde una peña denominada *Men Varia* ("Peña de María") sonaba a la salida del sol y su sonido se interpretaba como las plegarias de la Virgen por los bretones[1233]. Otro ejemplo semejante sería la *Pierre que chante au soleil levant,* situada entre Plouha y Lanloup, al norte de Saint-Brieuc, y también producía sonidos por la noche la *Pierre du Runsker*, en Brélévenez, cerca de Lannion, una peña natural de 1,5 m de alto, que sonaba para unos como nueces removidas, pero que a otros les recordaba el lúgubre sonido de los huesos de los muertos[1234].

1223 Andrés Oyola, comunicación personal, 2020.4.15.
1224 Según comunicación personal de Oscar De San Macario.
1225 Peña Núñez 2014.
1226 Caballero Arribas y Mariné Isidro 2020, e.p.
1227 https://es.wikiloc.com/rutas-senderismo/puerto-seguro-proximidades-por-carretera-317141/photo-75487.
1228 http://www.furmientu.org/09Vocabularios2013/05ToponimosSayago.pdf; 2019-10.31.
1229 Taboada Chivite 1982, 180; Feijoo Ares 2011, § 6; Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2020, "Peñas sonoras"; etc.
1230 Sébillot 1904, 328.
1231 Guenin 1936, 433, nº 2192.
1232 Mera 2013.
1233 Sébillot 1904, 328-329.
1234 Guenin 1936, 390, nº 2053 y 381, nº 2019.



Fig. 110. La *Peña de La Jilandera*, Garrovillas, Cáceres.

Entre las peñas sonoras de Extremadura una posible *peña que ofrece reverberación* es el *Cancho de La Campana,* situado en la zona de Pastos Comunes de Cabezo de Araya[1235]. Esta gran peña de granito tiene un gran *taffoni* en su interior en el que se observan restos de pinturas rupestres rojas y con la entrada muy pulimentada, aunque actualmente no se percibe ninguna reverberación, por lo que su nombre pudiera derivar de la forma acampanada de su interior[1236]. Lo mismo ocurre en otra *Peña Campana* situada cerca de la Ermita de San Lorenzo, Patrono de Mata de Alcántara, ahuecada por un *taffoni* que explica su reverberación[1237]. Esta reverberación acústica se podría relacionar con la de la cueva tracia de Tangarduk Kaya, cerca de Ilinitsa[1238], asociadas a un santuario orientado astronómicamente, como pudiera ocurrir en estos casos, que no han sido analizados.

Fenómenos de reverberación parecidos también se han señalado en peñas sacras de otros lugares. En Bretaña, la Rochefort de Buron, en Côte-d'Or, tiene un agujero en su cara superior que comunica con otro situado en uno de los lados; cuando se habla en el agujero superior, el sonido parece amplificado al salir por la abertura inferior. Otro ejemplo llamativo es el *Abrigo das Cruces*, en Louro, Muros, La Coruña, por el eco que ofrece si se habla o se produce un sonido bajo la ceja que lo forma[1239]. También puede citarse la *Pedra da Audição,* situada en el Miradouro do Santuário de Nossa Senhora da Assunção de Vila Flor, Vilas

1235 https://es.wikiloc.com/rutas-mountain-bike/pena-de-la-campana-1-12090944; consultado 2020.5.5.
1236 Amable información de D. Fernando Moreno, del 2020.5.27.
1237 Agradecemos esta información a la Dra. Ana Mª Martín Bravo.
1238 Stoev *et al.* 2001.
1239 Agradezco esta noticia a Fernando Alonso Romero.

Boas[1240], con un gran *taffoni* u oquedad que ofrece una acústica muy especial. Esta propiedad se asocia a una leyenda mítica en la *Fraga do Tambor* de Sendim da Serra, Alfádega da Fe, en Tras-os-Montes[1241], actualmente casi destruida. Era una gran lancha donde un golpe provocaba un eco que se oía a gran distancia, especialmente por la noche, por lo que se decía que antiguamente se usaba para avisar cuando llegaban los moros. Lo mismo ocurría en una gran peña denominada *Catabún* o *Badabún* situada en un pasadizo del llamado *Faro de Budiño*, una impresionante formación granítica de casi 90 m de altura en Porriño, Pontevedra. Según la leyenda, antiguamente se la golpeaba y provocaba un sonido cuyo eco retumbaba en toda la comarca para avisar de la llegada de enemigos[1242]. Un mito semejante es el de la Peña de Croclaugh, en Donegal, Irlanda, cuya leyenda narra Álvaro Cunquiero[1243].

Otro tipo de "peñas sonoras" son las que emiten un *sonido producido por un ser mítico que habita en su interior*, como ocurre en la *Peña de la Jilandera* de Garrovillas[1244] (fig. 110). En esta peña de sólo 1 m de altura, situada detrás de la Huerta de los Frailes, es tradición que, si se aplica el oído en su cara superior, se oye el ruido de la rueca de marfil de una princesa oculta en su interior que hila eternamente hasta ser liberada de su encantamiento, como también se cuenta de la *Fraga da Moura* de Sobreiró da Cima, en Vinhais, Portugal[1245]. Además, cuando se ponía la cabeza sobre la piedra de la *Jilandera* para escuchar el sonido del telar, era costumbre dar un golpe contra la piedra al incauto que lo hacía, como ocurría en la *Pierre-ès-Sonnou* que había en Saint-Brieuc con el que pretendía oír el canto de las *fées* o hadas, y otro tanto pasaba en el *Bloc de la Fée* de Moret, a quien quería oír sonar la rueca encantada[1246], como se hacía en *La Jilandera*.

La peña de la *Jilandera* es una peña sonora mágica, pero, además, su sonido se asocia a una figura mítica muy popular en todo el mundo celta, *La Hilandera* que hila eternamente con su rueca y su huso[1247]. Esta figura mítica es bien conocida en toda la *Hispania Celtica*[1248], en especial en las *mouras* de Galicia y Portugal[1249], pues es una de las encarnaciones míticas de la gran Diosa Madre. Esta figura es la divinidad o *numen loci* residente en la piedra, por lo que el sonido emitido por la peña advierte de su presencia, como en las *pierres sonnantes* de Guildo, Côtes-du-Nord, Bretaña, cuyo sonido argentino prevenía a la gente de que eran la entrada a los tesoros de Satán[1250].

Otros ejemplos se pueden citar en Galicia. La *Pena de Roldán*, en Reboira, Vilares, Guitiriz, conserva grabadas las herraduras del caballo del héroe, cuya voz se oye en su interior[1251]. La gran peña de *Os Corregosos*, en Vilar de Mouros, Capela, La Coruña, tiene dos marcas paralelas que los lugareños llaman *As Rodeiras do Demo* ("Las Rodadas del Diablo"), porque, según cuentan, sus antepasados oían al demonio gritarles a sus bueyes cuando bajaban tirando de un carro lleno de

1240 http://iberiamagica.blogspot.com/2015/11/a-pedra-da-cabeleira-de-miradouro-do.html; consultado 2019.6.25.
1241 Parafita 2007, 160.
1242 https://geoparaisoscercanos.wordpress.com/2014/06/28/faro-budino-o-porrino/; consultado 2019.7.15.
1243 Cunqueiro 1962; *id.* 1985, 178 s.
1244 Marcos de Sande, 1945, 88.
1245 Parafita 2006, 384, nº 262.
1246 Sébillot 1904, 328.
1247 Alberro 2004, 134 s., 212, 291 s.
1248 Callejo Cabo 1995, 134; véase el capítulo dedicado a las *Peñas-numen*.
1249 Leite de Vasconcelos 1882, § 210,a; Llinares 1990, 70, 85, etc.; Alonso Romero 1995; Reigosa *et al.* 2000.
1250 Sébillot 1901, 91; Guenin 1936, 422, nº 2162.
1251 Alonso Romero 2019, 6.

piedras[1252]. En la *Pena do Ruido*, en Santiago de Covelo, Pontevedra, se oyen ruidos de martillo[1253] y a la orilla del río Miño hay una peña llamada *Coto do Outeiro* que resuena al pasar porque en su interior se cuenta que hay una viga de oro[1254]. En Bretaña, Paul Sébillot[1255] recoge en Guernesey la *Rocque-où-le-cocq-chante*, en cuyo interior se oyen campanas si se le aplica la oreja, y se podrían citar otras muchas piedras sonoras de este tipo.

Las peñas con propiedades acústicas de Extremadura son escasas, tanto las reales como las míticas, pero es evidente su interés al constituir un importante capítulo de las peñas sacras. Estas peñas debieron tener un amplio desarrollo en el imaginario popular, a juzgar por lo que indican los escasos testimonios que han llegado hasta la actualidad. La situación que supone su pérdida debe ser un aliciente para recoger, antes de que desaparezcan, las últimas leyendas y tradiciones que aún deben existir sobre estas peñas sonoras, que siempre han llamado y llamarán la atención de la gente y que en tiempos pasados estimularon la mentalidad "mágica" popular por esa llamativa característica que ofrecen.

1252 https://www.celtiberia.net/es/conocimientos/?idp=6897, # 2; consultado 2019.7.15.
1253 Taboada 1982, 180.
1254 Alonso Romero 2019, 8. Más ejemplos en Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2020, "Peñas sonoras".
1255 Sébillot 1904, 328.

Las Peñas con tesoros

Muchas leyendas populares cuentan que numerosos berrocales, peñas, rocas o canchos de Extremadura ocultan tesoros escondidos. Estas peñas relacionadas con tesoros no son en sí peñas sacras, pero forman parte del paisaje mítico extremeño, pues muchas veces tienen connotaciones mágicas e incluso sobrenaturales, ya que en la mentalidad popular existe una profunda relación entre la idea del tesoro y la peña que lo oculta o que indica su situación.

Esa relación de la peña con el tesoro debe considerarse "mágica" pues es de origen mítico, ya que depende de creencias no racionales, muchas veces oníricas por ser fruto de los sueños e incluso, en algunas leyendas populares, puede tratarse de "tesoros encantados". Pero la relación piedra-tesoro va mucho más allá de la piedra como mero indicador o protector del tesoro. La piedra es el *sema* o elemento visible del *numen* o espíritu del lugar, muchas veces identificado en la tradición popular con un "moro" o una "mora", que es el propietario que guarda y vigila esos tesoros.

En estas leyendas populares que manifiestan una estrecha relación entre peñas y tesoros subyace una idea ancestral, que es la que interesa en este estudio para llegar, a través de ella, a la mentalidad y al imaginario prerromanos, explicación que es más adecuada que suponer que la relación entre tesoros y peñas es sólo funcional, porque las peñas son más útiles que los árboles para señalar un tesoro porque no mueren, sino que permanecen inalterables durante años y siglos[1256]. Más bien al contrario, junto a las peñas, especialmente las peñas singulares que tanto abundan en Extremadura, el elemento de referencia más frecuente para hallar un tesoro, según la tradición popular, son las fuentes, pues es la otra morada más habitual de la "mora" que vigila el tesoro[1257].

El "moro" o la "mora" que habita en la peña es el *Numen loci,* que custodia el lugar y sus tesoros ocultos[1258]. Las peñas-*numen* y las leyendas de aparición milagrosa de una imagen que no desea moverse de donde ha sido hallada indican que esa peña es sacra, aunque, lo que realmente es sagrado es el *Numen loci*[1259], es decir, el *numen* ancestral del lugar, que es el dueño y señor del territorio y de sus riquezas. Estas podrán ser teóricamente cualquier elemento de valor, como un saber o un poder especial o, incluso, una imagen sagrada, pero al evolucionar la idea a lo largo de tiempo se ha tendido en las leyendas a convertirse en "oro" y, posteriormente, en "monedas de oro". Esta idea de "tesoro" es la idea de riqueza y de fecundidad, que corresponde a las divinidades o *numina* que conforman la tercera función de George Dumézil[1260], númenes que generalmente habitan en el inframundo, esto es, en la peña. A partir de esta idea se entiende que los tesoros reflejan en la tradición popular la codicia lógica de la gente, pero, además, revelan una mentalidad sobrenatural ancestral relacionada con los númenes o "moros", que se comunican por sueños o por otro

1256 Espino 2012.
1257 Porras 1941, 244 s.
1258 Véase lo dicho a este propósito en las peñas-*numen*.
1259 Martos Núñez y Martos García 2015, 93.
1260 Dumézil 1958; *id.* 1968.

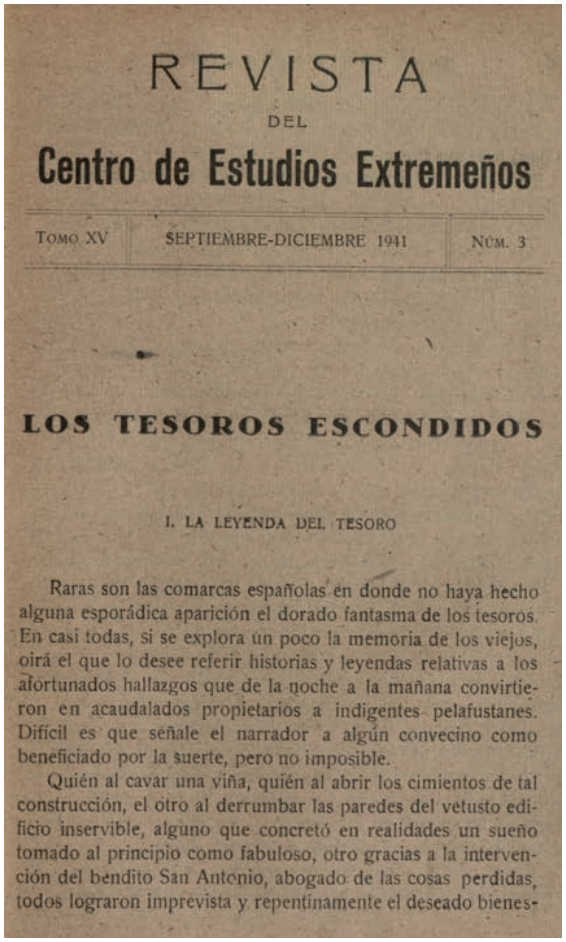
procedimiento sobrenatural. Estos contactos se concretan y cristalizan en el hallazgo del tesoro escondido, generalmente vinculado a una peña, lo que da al tesoro ese carácter mágico y sobrenatural, pues su hallazgo es un don del *numen,* que se podría equiparar a la antigua diosa *Fortuna.*

Este hecho cultural explica la estrecha relación entre la peña y el tesoro, pues el "tesoro de la peña" es el mismo concepto que la "peña del tesoro", y lo mismo puede decirse también de la relación "sobrenatural" peña-tesoro-mora, relación que no está en el plano racional de nuestro mundo, sino que es un producto del imaginario ancestral de carácter mágico y sobrenatural. Las leyendas del moro o la mora -el *Numen loci-,* y las leyendas de tesoros de los "moros" son "dos caras de una misma moneda", que trascienden las etapas históricas, pues son ideas "de larga duración" del imaginario colectivo, aunque los detalles se adecúen a su contexto socio-cultural. Esta relación peña-tesoro-mora, característica de Extremadura, también se conserva en las leyendas de Portugal, de Galicia o de Asturias e, incluso, de otras áreas de la *Hispania Celta*[1261], pues todas ellas derivan del mismo fondo mítico que se suele identificar como "celta" por el contexto en el que aparece[1262], aunque es un tema de muy amplia difusión[1263], cuyas raíces parecen muy antiguas. En Portugal las peñas relacionadas con un tesoro escondido son el 20% de las peñas con tradiciones míticas, prácticamente la misma proporción que las peñas que son morada de un ser mitológico, un 21%, sea *moura, mouro,* santo o demonio, muy por encima de los restantes tipos de peñas sagradas[1264], popularidad de estos mitos que en Galicia fustigó el Padre Sarmiento en el siglo XVIII, cuando con su espíritu ilustrado señalaba que "moras encantadas en Galicia es la más fatua credulidad que se pueda encontrar, por lo que no merece la pena perder el tiempo buscando tesoros"[1265], idea en la que insiste igualmente el Padre Feijoo[1266].

—

Tesoros con el sentido de una acumulación de metales preciosos por su valor, en especial oro, existen desde la Prehistoria a partir del Calcolítico, hace unos 5000 años, aunque inicialmente eran depósitos rituales, pues la ocultación de un tesoro el Extremadura sólo por su valor únicamente se documenta a partir de los tesorillos monetales de la Segunda Guerra Púnica[1267]. Desde entonces las tierras extremeñas siempre han sido pródigas en hallazgos de tesoros, lo que debe haber estimulado el imaginario popular. Son creencias muy generalizadas por los motivos comentados y, por tanto, de gran antigüedad, pues las primeras noticias sobre tesoros escondidos son del siglo XII, puesto que ya aparecen en el Códice Calixtino de Santiago de Compostela[1268]. En Extremadura se llegaron a crear en el siglo XIX sociedades para buscar tesoros y se efectuaron excavaciones oficiales para encontrar un tesoro[1269], pero más impresionante es la larga tradición de *libros de tesoros*[1270] (fig. 111), en los que se detalla dónde está cada tesoro y las señas para llegar a encontrarlo. Uno de estos libros de tesoros recoge hasta 150 localizaciones, muchas de ellas sugerentes

1261 Reinach 2005, 13 y § VII,a, "Croyance aux trésors enfouis", 58-59.
1262 Almagro-Gorbea 2018, 288 s.
1263 Thompson 1955-2001, B11.6.2. B100. B119. B107. B562.1. B576.2. E291. E545.12. E545.12. F166.1. F244. F451.5.1.5. F531.6.7 J1061.4. J1853.1.1. †N500–N599. N531. N535. N570, etc.
1264 Santos 2010, 9-10.
1265 Sarmiento 1762, 67v.
1266 Feijoo 1774.
1267 Martínez Chico 2014.
1268 Parafita 2006, 130.
1269 Porras 1941, 226 s., 234 s.
1270 Porras 1941, 230 s.



REVISTA
DEL
Centro de Estudios Extremeños

TOMO XV | SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1941 | NÚM. 3

LOS TESOROS ESCONDIDOS

I. LA LEYENDA DEL TESORO

Raras son las comarcas españolas en donde no haya hecho alguna esporádica aparición el dorado fantasma de los tesoros. En casi todas, si se explora un poco la memoria de los viejos, oirá el que lo desee referir historias y leyendas relativas a los afortunados hallazgos que de la noche a la mañana convirtieron en acaudalados propietarios a indigentes pelafustanes. Difícil es que señale el narrador a algún convecino como beneficiado por la suerte, pero no imposible.

Quién al cavar una viña, quién al abrir los cimientos de tal construcción, el otro al derrumbar las paredes del vetusto edificio inservible, alguno que concretó en realidades un sueño tomado al principio como fabuloso, otro gracias a la intervención del bendito San Antonio, abogado de las cosas perdidas, todos lograron imprevista y repentinamente el deseado bienes-

Fig. 111. Artículo sobre "Los tesoros escondidos" publicado en la *Revista del Centro de Estudios Extremeños* en 1941.

para quien guste de estas leyendas, en las que predominan fuentes y peñas como referentes[1271]. A los *libros de tesoros* se podría añadir las referencias sobre tesoros escondidos dadas a cristianos en África por los supuestos descendientes de los árabes y moriscos antes de huir de España[1272], que forman parte igualmente de este imaginario colectivo.

No hay que olvidar que estas creencias se veían favorecidas por la riqueza aurífera natural de estas tierras[1273], como lo indica el hallazgo de una pepita de oro de 23 quilates y 1,5 libras de peso, unos 690 gr., en la zona de Alburquerque[1274]. Además, Extremadura es sin duda la región de España en la que más tesoros de joyas de oro prerromanas han aparecido, alguno de más de 1 kg de peso, cuyo largo elenco da idea de su riqueza en este aspecto, sin contar los tesoros de monedas y joyas ya de época histórica[1275]. Un buen ejemplo del hallazgo de un "tesoro oculto" es el Disco de Teodosio, una de las más espléndidas joyas conocidas de la argentería romana, actualmente custodiada en la Real Academia de la Historia, que mide 74 cm de diámetro y pesa casi 15 kg de plata de 976 milésimas, por lo que sólo por el valor del metal ya es un auténtico tesoro. Fue hallado en 1847 por un campesino que cortaba yerba para sus conejos en una tierra de labor de Almendralejo, Badajoz, y "*al arreglar la tierra después de cavada, se notó que había una cosa que hacía ruido, se despejó la tierra y se encontró con un medallón doblado con los dibujos por adentro, sin romper por entero...* La Academia lo adquirió gracias a las gestiones del Marqués de Montsalud, quien quedó *muy satisfecho por haber conseguido arrancarlo de los ingleses* (que ya habían hecho trato para comprarlo), *y más de que se conserve en la Academia*". La documentación sobre este hallazgo indica que se solicitó al General Ahumada que fuera escoltado por la recién creada Guardia Civil durante su traslado para evitar el riesgo de robo, pues se había corrido la noticia del hallazgo de un "tesoro" y se temía que algún bandolero intentara robarlo[1276]. En época posterior se puede hacer referencia al *Tesoro de Aliseda,* aparecido en 1920[1277], y más recientemente se puede señalar el *Tesoro de la Martela* hallado en 1984 en un castro cercano a Segura de León, al sur de Badajoz[1278], donde tampoco consta que existiera ninguna leyenda sobre tesoros, mientras que en el yacimiento de Capote de Higuera la

1271 Porras 1941, 244 s.
1272 Domínguez Moreno 2006.
1273 Almagro-Gorbea 1977, 6 s. fig. 2
1274 Guerra 1972, 428.
1275 Porras 1941, 239 s.; Almagro-Gorbea, 1977, 17 s.; Almagro-Gorbea y Gomá 2018.
1276 Almagro-Gorbea 2000, 58-61.
1277 Mélida 1920a.
1278 Enríquez Navascués y Rodríguez Díaz 1985.

Real siempre se hablaba de una piña de oro enterrada, que, por supuesto, no ha aparecido en las excavaciones arqueológicas[1279].

Al margen de los hallazgos arqueológicos, es interesante conocer en qué lugares aparecen los "tesoros" según el imaginario popular para comprender mejor el "paisaje mítico" al que pertenecen. Ya se ha comentado que las piedras, especialmente si son singulares, son a menudo señales inequívocas de la existencia de un tesoro oculto, en especial, toda *Peña Escrita* oculta un tesoro. Un ejemplo es el *Cancho Tablero* de Ahigal, que fue volado a inicios del siglo XX para buscar el tesoro que se supone que contenía en su interior, lo que ha supuesto la destrucción de su mitad superior y la pérdida de la mayor parte de la interesante inscripción latina que ofrecía (fig. 22)[1280]. También se ocultan en dólmenes, lo que explica el expolio de estas "cuevas de moros" que se suponía ocultaban ingentes tesoros, lo mismo que las tumbas antropomorfas rupestres, que han sido igualmente robadas. Esa mentalidad también se extendía a los menhires, como "piedras singulares", y a las ruinas abandonadas, en especial de castillos situados en el alto de un monte, donde se suele ocultar el tesoro, generalmente custodiado por una mora en las leyendas.

Sin embargo, la preferencia por las peñas como referente de los tesoros ocultos resulta notoria y ha pasado incluso al refranero. En Santibáñez el Bajo, Cáceres, se dice que "*Entre la "Peña Escrita" y la "Peña Milanera", hay un tesoro debajo de una torbisquera*" y se añade "*La torbisquera se secará, pero el tesoro allí seguirá*", refrán interesante pues el torvisco (*Daphne gnidium*) tiene el interés añadido de ser una de las plantas "mágicas" de Extremadura. Otro refrán alude a la piedra con grabados situada bajo el *Cancho Castillo* de Peraleda de San Román, bajo la que se supone que hay un tesoro: "*Piedra labrá, quien me arrode dichoso será*". Todavía son más interesantes las leyendas de tesoros ocultos en el interior de toros y verracos de piedra, que muchas veces han sido destruidos al intentar sacar el oro que se suponía que ocultaban en su interior. En Plasencia se conserva la leyenda del "*Toro del tesoro*", situado en uno de sus parajes más singulares, que era "un toro encantado, que conservando su forma estaba convertido en piedra, y con un letrero en las astas que decía: "*A donde mira el toro, está el tesoro*"[1281]. En Segura del Toro, el toro de granito que da nombre al pueblo estaba incrustado en la pared de un huerto, en cuyo lado descubierto, según algunos, se leía el enigmático letrero: "*El que me rodee del otro lao / será afortunao*". Se cuenta que los buscadores de tesoros lograron dar la vuelta a la pesada escultura y encontraron otro letrero complementario del anterior: "*Ahora que estoy volteao, / me quedo más descansao*", chanza que habría sido la causa de que destrozaran la imagen[1282], pues los buscadores del tesoro carecían de sentido del humor.

Estas referencias a refranes alusivos a toros de piedra tienen un doble interés, pues, junto a las *peñas escritas,* los toros y verracos de granito han sido uno de los principales referentes de tesoros por su carácter de piedra singular, de antigüedad y de escultura, lo que ha supuesto en muchos casos su destrucción al intentar extraer el oro que se pensaba que ocultaban en su interior, pues, como hemos dicho, los toros encantados, transformados en piedra, indicaban la presencia de un tesoro y el mismo toro podía ser de oro oculto bajo su aspecto granítico. J. M. Domínguez Moreno reunió numerosos ejemplos, muy ilustrativos[1283]: el toro situado en la Hoya, junto a los Riscos de Villavieja, en Casas del Castañar; el toro citado de Segura de Toro destrozado a golpes, pues, según la creencia popular, cubría la auténtica estatua de un bóvido de oro; el "Prao del Toro" del

1279 Comunicación personal del 2020.4.15, que agradecemos a Andrés Oyola.
1280 Esteban Ortega, *CILCC III*, nº 916.
1281 Domínguez Moreno 2008,a, 191.
1282 Domínguez Moreno 2008,a
1283 Domínguez Moreno 2008a, 191.

Monte de Ahigal lleva ese nombre porque antaño había un toro de granito que fue destruido para sacar el tesoro que llevaba dentro; el "*Toro del tesoro*" de Plasencia ya mencionado; el toro pétreo desaparecido de Pasarón de la Vera situado en Cerro del Verraco; en Viandar, Cáceres, y en otras localidades del Valle del Jerte las piquetas destruyeron verracos que se pensaba que tenían un tesoro dentro de sus genitales. Aún se pueden añadir más ejemplos. En el Cerro del Pontón de Valdastilla, en el arroyo del Prado, había un verraco de piedra del que se decía que "dentro de las turmas, que estaban mu señalás, había escondío un tesoro", hasta que un día apareció partido y sin las turmas, "se conoce que algún listo se las había llevao, con el tesoro que tenían dentro"[1284]. En Navaconcejo un forastero preguntó por un lugar cercano al cementerio, pues había soñado tres veces que allí encontraría un verraco con un tesoro en su interior y se apoderó de las riquezas que contenía al destrozar la escultura. Lo mismo se cuenta de un verraco de las proximidades del Puerto de Rabanillo, en la Sierra de Tormantos, en el que un vecino habría encontrado el codiciado tesoro. Más graciosa es la leyenda del "Burro del tesoro" de Ahigal, que siempre iba a dar vueltas en torno a un cancho que había en un extremo del huerto, hasta que un mulero, al enterarse, removió el cancho, sacó el tesoro y desapareció, dejando sólo un montón de fragmentos de la gran tinaja que lo contenía.

Las ideas y los ejemplos expuestos evitan más explicaciones sobre el significado de las múltiples *peñas del tesoro* que hay en Extremadura. No parece el lugar para hacer un listado, que sería largo y pesado, como los que ofrecen los *libros de tesoros* aludidos más arriba, pero se pueden recoger algunos casos significativos de esa estrecha relación entre peñas y tesoros para entender mejor este aspecto mágico del imaginario popular extremeño.

Ya se ha hecho referencia a los tesoros que hay o habría "*Entre la "Peña Escrita*" y la *"Peña Milanera*" de Santibañez el Bajo, en el *Cancho del Tablero* de Ahigal y bajo la piedra con grabados del *Cancho Castillo* de Peraleda de San Román, por citar peñas ya analizadas por su carácter sacro. En Navaconcejo, en el Valle del Jerte, el *Cancho de la Nariz* esconde un tesoro; otro tesoro hay escondido en la Dehesa de las Salamancas de Tornavacas debajo del *Cancho de la Paloma*; otro se encuentra en la *Peña Irhal* de la Sierra de Santa Olalla, cerca de Cilleros; en Trevejo, un tesoro se localiza en una roca junto a la unión de dos arroyos; la Sierra de Jálama es otra zona particularmente rica según el *Libro de los tesoros*: el tesoro del pastor Don Vidal está *enfrente de una piedra de cinco codos de alta en la que hay pintadas dos manos*; en lo alto de esa sierra hay una piedra que debajo tiene una caldera de bronce llena de monedas de oro y en el *Cancho de la Sarten* hay cinco quintales de oro en bruto dentro de un horno, mirando a Ciudad Rodrigo hay un peñón con cinco caras o cabezas pintadas mirando hacia Portugal y a cuatro pasos hay una piedra redonda y debajo de ella un gran tesoro de oro y plata; etc.

En San Vicente de Alcántara se oculta un tesoro de celemines de oro en el *Cancho de las Palomas*; en Grimaldo, los libros de tesoros señalan numerosas riquezas ocultas, entre ellas un cuervo de oro y una gallina con pollitos de oro frente a la *Peña del Cuervo*, leyenda que tiene el interés de que la "gallina y los pollinos de oro" es un tema mítico bien documentado por todo el mundo celta[1285], que llega hasta la ermita de San Blas en Agudo, ya en Ciudad Real junto al límite con Badajoz[1286]. Según una leyenda local, en la *Peña del Bolsicu* de Garovillas, que mantenía el rito propiciatorio señalado de arrojar una piedra a su cumbre, se cuenta que un judío escondió

1284 López de Vargas 1991, 266.
1285 Alonso Romero 2002; Parafita 2000, 138 s.
1286 Almagro-Gorbea, Moya-Maleno y Marín Muñoz 2020, e.p.

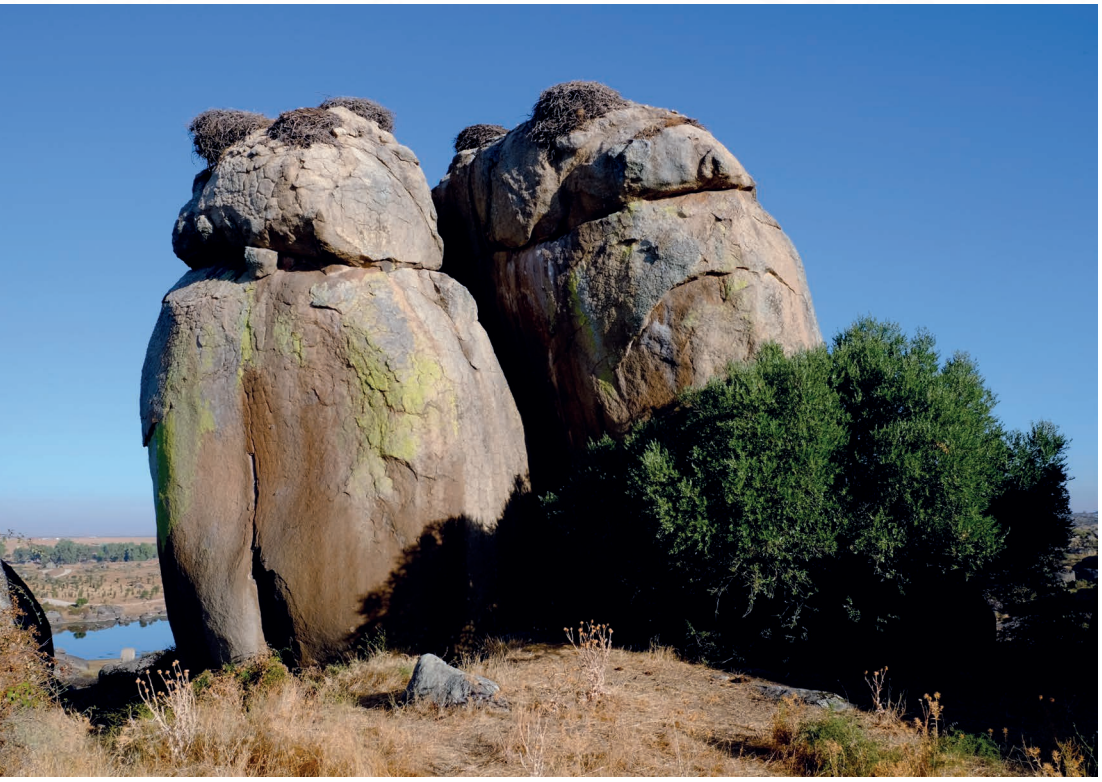


Fig. 112. La *Peña del Tesoro,* que domina Los Barruecos, Malpartida de Cáceres.

dentro de ella monedas de oro, que sólo se pueden obtener si se sube gateando, lo que es imposible pues sus paredes son verticales, pero en otro caso desaparecen en su interior[1287]. Otro ejemplo son las *Peñas del Tesoro* (fig. 112), situadas en el paraje varias veces comentado de Los Barruecos, en Malpartida de Cáceres. Son las peñas más altas del conjunto de berrocales y su nombre indica la creencia popular de que en ellas hay un tesoro, aunque en fechas recientes se confunde con "las famosas «cabritas» de bronce y otros enseres de época prerromana" que nada tienen que ver con estas peñas[1288]. Ya en Badajoz, bajo el castillo de Segura de León, se esconde entre las peñas un tesoro del tiempo de los moros[1289].

La fantasía se hace patente en los muchos ejemplos recogidos en los *libros de tesoros,* hasta el punto de resultar inverosímiles e incluso de difícil comprensión. En el Puerto del Caballo hay una peña con una herradura y enfrente una tinaja de oro; el *Cancho del Chivo* tiene al poniente una pequeña lápida, debajo hay una peña con cuatro cruces y a treinta pasos hacia el norte otra peña señalada y a su pie cuatro piedras con agujeros y debajo un pilón lleno de oro; en Esparragosa de Lares, por el camino a Sancti Spiritu, hay una piedra con un sombrero pintado *"encima de tres vientos",* y debajo una tinaja de oro y plata; etc. Y del mismo modo se pueden citar otros muchos ejemplos.

No parece oportuno extenderse más en este sugestivo tema de las peñas con tesoros, tan habitual en las leyendas populares de Extremadura y de tantas otras regiones de España. Aunque no se consideren piedras sacras, el análisis realizado manifiesta la estrecha relación entre peñas y tesoros. En esta relación subyace la idea originaria ancestral de que la peña es la morada del *numen loci*, protector del territorio y de sus riquezas, que ha terminado convertido en el "moro" o la "mora" que custodia un tesoro, hasta, finalmente, pasar la piedra a ser la señal que marca la ubicación de ese tesoro oculto. Es, una vez más, un viaje desde el pasado, a través de la mentalidad popular, para aproximarnos a la mentalidad ancestral y al imaginario de tiempos prerromanos.

1287 Almagro-Gorbea *et al.* 2017, 95 s.
1288 "Peñas del Tesoro", http://losbarruecos.es/monumento-natural/penas-del-tesoro/; consultado 2020.5.7.
1289 Comunicación personal del 2020.4.15, que agradecemos a Andrés Oyola.

Peñas con cruces y cristianización de las peñas sacras

A lo largo de este trabajo hemos hecho referencia de pasada a las cruces grabadas en las "peñas sacras", tema de interés sobre el que merece la pena recapitular. Algún caso, en especial en los hitos y en las peñas utilizadas con esta finalidad, pueden ser marcas de hitaciones, pero, en su mayoría, se consideran símbolos de su cristianización, por lo que una cruz grabada en una peña es uno de los indicios objetivos para considerar que esa es una "peña sacra". Las cruces grabadas demuestran que en estos monumentos aún se celebraban ritos y ceremonias paganos después de la llegada y expansión del cristianismo, que al extenderse como nueva religión hizo que estas tradiciones se convirtieran en "supersticiones", que habían sobrevivido de los anteriores cultos paganos, por lo que eran repetidamente condenadas y perseguidas por predicadores y concilios, hecho que también propició la destrucción de muchos de estos monumentos, que pasaron a ser considerados diabólicos.

En efecto, para cristianizar las peñas sacras se procedió, por lo general, a grabar una cruz en la peña para alejar "mágicamente" al *numen* "pagano" que moraba en ella, *numen* que el cristianismo identificó con el "demonio". Salomón Reinach[1290], a fines del siglo XIX, ya observó que el clero cristiano seguía el procedimiento indicado por Teodosio II el año 426 (*Cod. Teod.* X, 23), que consistía en grabar una cruz en la peña, como las que pueden verse en la *Peña Carnicera* de Mata de Alcántara (fig. 18A y 113). También, más raramente, se procedía a esculpir una cruz, como ocurre en la Rocha dos Namorados de São Pedro do Corval (fig. 114), o a poner una cruz en su cumbre como signo de cristianización, como se observa en otras muchas peñas, aunque en este caso se pueden confundir con calvarios o cruces de término, como el Cancho de la Tres Cruces de Plasencia (fig. 6). Estas cruces son frecuentes en menhires, como la Cruz del Agua de Aceituna, Cáceres (fig. 68), y también en algunos cromlechs y dólmenes franceses, aunque estos intentos de cristianizar las "peñas sacras" encontraban a veces gran resistencia, pues en cierto lugar de los Pirineos franceses contaban que el *Numen loci* había golpeado al trabajador que había hecho una cruz sobre la piedra sacra.



Fig. 113. Cruces de cristianización en la base de la *Peña Carnicera*, Mata de Alcántara, Cáceres (Foto internet).

El proceso de cristianización de estos monumentos debió iniciarse pronto, probablemente ya a partir del siglo V de la Era, como indican los concilios y disposiciones oficiales, pero ese proceso ha sido muy largo y costoso y ha perdurado hasta nuestros días, hasta el punto de que, según parece, tan sólo terminará con él la actual despoblación de campo y el cambio que ha supuesto la ruptura en la población rural de la secular tradición de transmisión oral de padres a hijos y de abuelos a nietos.

1290 Reinach 2005, 39.



Fig. 114. Cruz en relieve y círculos solares de la *Rocha dos Namorados* de Sao Pedro do Corval, Reguengos de Monsaraz, Portugal.

Las autoridades eclesiásticas procuraron eliminar estas creencias paganas de origen prerromano y de remotos orígenes animistas que estaban profundamente enraizadas en la vida de los *pagani*, las poblaciones campesinas que vivían en los campos o *pagi*, mucho más aferradas a sus creencias ancestrales que las elites urbanas. Para ello optaron por dos vías. Una era perseguir y castigar a quienes practicaban estos ritos paganos y destruir las "peñas sacras", que se consideraban diabólicas. Otra vía fue proceder a cristianizarlas con una cruz grabada bien visible como signo de cristianización que, además, tenía la propiedad "mágica" de espantar a los demonios o númenes paganos, para sustituir ese *numen* o divinidad pagana por la Virgen o más raramente por algún santo.

Los ritos y creencias paganas en peñas sacras fueron combatidos por predicadores y concilios. La destrucción de las peñas sacras fue impulsada en las Galias por San Martín de Tours (316-397) y por San Cesáreo de Arlés (470-542)[1291] y estos cultos fueron repetidamente condenados por los concilios de Arlés (452), de Tours (567) y de Nantes (658), que ordenaban a los obispos destruir esas peñas[1292]. En tierras de la antigua Lusitania, el I *Concilio de Braga* del año 561 condenó estas supersticiones a impulsos de San Martín de Braga (*c.* 510-579)[1293], quien seguía el ejemplo de su patrono San Martín de Tours. Martín de Braga condenó y persiguió estos cultos paganos[1294], como la práctica de arrojar piedras en encrucijadas como sacrificio a Mercurio[1295]: ...*(Mercurio) in quadriviis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt* ("Al pasar por las encrucijadas, tirando cantos, ofrecen montones de piedras como sacrificio [a Mercurio])y, al mismo tiempo, se destruían las peñas donde se celebraban tales ritos, proceso que pudiera relacionarse con la rotura intencionada que ofrece el altar rupestre de la dehesa de Valcorchero,

1291 Blázquez 1962; Giordano 1983; Castro 2001, 177 s.

1292 Labbé y Cossart 1671, IX, col. 468; Reinach 1893, 333.

1293 Barlow, ed., 1950, 159-203, con la edición crítica de *De correctione rusticorum*; Chaves 1957; Maciel 1980, 553; Breukelaar 2004, 915-919; García Fernández-Albalat 1999, 28 s.; Castro 2001, 169 s.; etc.

1294 *De correctione rusticorum,* XVI: *ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivia cereolos incendere…*

1295 *De correctione rusticorum* VII,13.

en Plasencia (fig. 19)[1296], el de *La Zafrilla*, en Malpartida de Cáceres, y *El Cantamento de la Pepina* en Fregenal de la Sierra.

Estas prácticas también fueron condenadas reiteradamente por el Código de Recesvinto, promulgado el año 654, y por sucesivos concilios de Toledo, como el IV del año 633 y, más explícitamente, el XII del año 681, cuyo canon XI, *De cultoribus idolorum* ("De los que rinden culto a los ídolos"), condena a los *cultores idolorum, veneratores lapidum, accensores focularum et excolentes sacra fontium vel arborum*... "los adoradores de ídolos, veneradores de piedras, encendedores de fuegos y quienes dan culto a las fuentes o árboles…"[1297]. Esta condena se reitera en el XVI *Concilio Toledo*, del año 693, y de nuevo en el XVIII del año 702, reiteración de condenas que evidencia el arraigo y la continuidad de estas tradiciones. A pesar de las condenas por las autoridades de la Iglesia, estas tradiciones o "supersticiones" perduraron, especialmente en el medio rural. Por ello, en época moderna, las prohíben de nuevo las *Constituções de Lamego* de 1563, las *Constituções de Braga* de 1594 prescriben *"que as processões não vão a outeiros, nem penedos"* y también las condenan las *Constituções de Évora* de 1565, como igualmente procuró su desaparición la Ilustración del siglo XVIII y figuras tan eminentes como el Padre Sarmiento, Benito Feijoo y Gaspar Melchor de Jovellanos, fustigaron con dureza esas "supersticiones" por no ser racionales ni adecuarse al nuevo espíritu racional e ilustrado de la época. Estas medidas, tan extendidas y durante tanto tiempo, que no son exclusivas de Extremadura pues se constatan por todo el mundo celta, prueban la amplitud y extensión de estas tradiciones que perduraban desde época prerromana.

Sin embargo, ya se ha señalado que en otros numerosos casos se debió optar por su cristianización, generalmente grabando una cruz en la peña para cristianizarla y alejar de ella mágicamente al *numen,* identificado con el "demonio". El Código de Teodosio II[1298] recomendó el año 426 cristianizar con cruces estos monumentos paganos y el culto a las piedras, como el de fuentes y árboles, para lo que se grababa una cruz en la peña, para apartar a los "demonios" o divinidades paganas, tras lo que se encomendaban a la Virgen o a algún santo. Este sistema debió emplearse habitualmente en el mundo celta, pues en Irlanda, San Patricio (400-460), cristianizador de la isla, de la que pasó a ser su Patrono, destruía o ponía cruces en los monumentos paganos, como hizo en la piedra situada sobre el *cairn* denominado *Cenn Crúaich*, en Cavan, Ulster[1299] y el mismo procedimiento atestigua San Samson entre los celtas de Bretaña al grabar un *signum crucis* sobre una piedra para cortar sus ritos paganos. Este proceso explica las frecuentes peñas marcadas con cruces conservadas en España, Portugal y Bretaña, rito que seguramente iría acompañado de asperger la piedra con agua bendita para expulsar sus "demonios". Numerosas peñas sacras extremeñas tienen cruces grabadas, con ejemplos tan gráficos como la citada *Peña Carnicera* de Mata de Alcántara (fig. 18A y 113)[1300] y lo mismo se observa en otros lugares, como las cruces pintadas del *lucus* de Diana en *Segobriga*[1301].

Otro medio de cristianizar una peña o un lugar sacro preexistente era asociarlos a la Virgen o a un santo que se había aparecido en el lugar y sustituir de este modo al *numen* pagano precedente, tras lo que se procuraba trasladar su culto a la iglesia más cercana, aunque este traslado se enfrentaba con la tradición popular, que consideraba "sacro" el lugar y obligaba muchas veces

1296 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 428; Santos 2015, 165 s.
1297 Tejada y Ramiro, ed., 1850, 479.
1298 *Cod. Theod.* X,23; *cf.* Reinach 1893, 335.
1299 Arbois de Jubainville 1906, 315-316.
1300 Santos 2015, 149 s.; Almagro-Gorbea *et al.* 2017, 104, fig. 4.
1301 Almagro-Gorbea 1995, 74.

a que volviera el culto al lugar originario, pues bajo estos procesos de cristianización de la peñas sacras pervivían las creencias prerromanas, como hemos comentado. Este hecho se repite en numerosas apariciones milagrosas y dio lugar a multitud de leyendas de imágenes que, al ser trasladas a una iglesia, volvían a su lugar de aparición, lo que obligaba a construir en él la capilla o ermita de culto, pues, para la mentalidad popular, la sacralidad radicaba en el lugar donde había aparecido y donde por tradición se manifestaba el *Numen loci*. Los ejemplos son numerosos, alguno tan interesante como Nuestra Señora de Altagracia, en Garrovillas de Alconétar, Cáceres[1302], en la que la "peña sacra" todavía se puede ver debajo del altar. El mismo hecho se documenta en otros lugares, como en la *Virgen de la Fuente Santa* de Zorita, Cáceres[1303], la Virgen de la Oliva de Serrejón[1304], la Virgen de la Cueva, de Esparragosa de Lares, la *Virgen del Puerto*, en Plasencia[1305], y otros muchos ejemplos. Se trata de una tradición ya documentada en la Antigüedad, como los *Penates* de *Lavinium,* que se volvieron tres veces a su lugar de origen al intentar ser trasladados a Alba (Dion. Hal., I,67,1-2; *Originis Gentis Romanae* 17,2)[1306].

Tambien parecen haber participado en la cristianización de estos lugares numínicos los ermitaños. Parece haber sido costumbre que un ermitaño se instalara en la peña sacra o en su entorno inmediato, quizás sustituyendo al drúida o santón pagano anterior. Este proceso debió ser general por todo el mundo celta atlántico, pues existen variados testimonios, en especial en Bretaña[1307], como Saint Viâtre, quien, en el siglo VI, según la tradición local, estableció su celda como ermitaño en un dolmen del Sologne. Esta tradición explica que se construyeran capillas o calvarios junto a menhires y dólmenes, un fenómeno también constatado en Holanda, Irlanda y España. En diversas zonas de la antigua Hispania se observa la construcción de capillas cristianas junto a dólmenes[1308] o incluso en el interior del monumento convertido en una capilla, como ocurre en el dolmen de Alcobertas, Rio Maior, Santarém, en Portugal[1309]. El mismo hecho ocurre en peñas sacras. En Galicia, se ha observado una clara continuidad tras el proceso de cristianización, como testimonia la llamativa alineación del altar celta, la capilla mozárabe y la iglesia barroca de San Miguel de Celanova, en Orense[1310], asociación que se repite en otros casos, como en San Alberto de Ribeira, La Coruña[1311], donde junto a la peña sacra se levantó en el siglo XII una iglesia románica en la que todavía prosigue el ancestral rito propiciatorio, prueba de que la función ritual de estos monumentos se ha mantenido tras la cristianización hasta la actualidad. Un hecho similar parece constatarse, como se ha comentado en su lugar, en el altar rupestre sobre el que se ha construido la *Ermita del Cancho*, en Navas del Madroño, probablemente para su cristianización. El mismo proceso se observa en peñas sacras de la Rioja y de tierras burgalesas[1312], así como de la zona de Zamora-Salamanca[1313], pues la continuidad de estos ritos se vería facilitada en las áreas rurales menos cristianizadas y siempre conservadoras de sus tradiciones, como sucedía en las áreas

1302 Martín Gil 1945; Marcos de Sande 1945, 79.
1303 Ramos Rubio 2006, 33.
1304 Sendín 1989, 212 y 213; Rodríguez Plasencia 2012a.
1305 Barrio 1854; Anónimo 1994, 207 s.
1306 Dubourdieu 1989, 451.
1307 Reinach 1893, 336.
1308 Reinach 1893, 336.
1309 Blech *et al.* 2001, 548, lám. 80-81.
1310 Pena 2004, 123; García Quintela y Seoane Veiga 2011, 251 s.; Almagro-Gorbea 2019, e.p. b, fig. 5.
1311 Almagro-Gorbea 2015, fig. 8.
1312 Almagro-Gorbea, Ruiz Vélez y Palacios 2018.
1313 Grande del Brío 1997.

serranas de la Tierra de Pinares en Burgos, donde los eremitorios parecen haberse mantenido hasta la Reconquista, hacia el siglo IX o X[1314].

La lentitud del proceso de cristianización de las peñas sacras también se testimonia en el País Vasco, donde, hasta inicios del siglo XIV, en plena Baja Edad Media, perduró la tradición ritual de la gran familia nobiliaria de los López de Haro, Señores de Vizcaya, que sacrificaba vacas a su diosa protectora en una peña sacra que había en su casa solariega de Busturia, Vizcaya, costumbre mantenida hasta la muerte de Juan el Tuerto en 1326. Esta sorprendente tradición, que recogió pocos años después el Conde de Barcelos[1315], testimonia el profundo arraigo que tenían estos ritos y creencias de origen prerromano en todas las clases sociales, hecho que explica su larga perduración y la resistencia fáctica al avance del proceso de cristianización. La misma continuidad evidencia el rito practicado en el siglo XV por los reyes de Portugal para tener hijos en la ya citada *Pedra Comprida* de Fontelo, parcialmente "cristianizada" al construir sobre ella una ermita dedicada a Santo Domingo en el siglo XII[1316].

Por ello, a pesar de todos los intentos continuos de cristianizar las peñas sacras, pervivieron las creencias preromanas. En Francia se han mantenido hasta el siglo XIX, como evidencian las numerosas referencias de Salomon Reinach[1317] y Paul Sébillot[1318] y de P. Saintyves y G. Guenin en el primer tercio del siglo XX[1319], cuando ya muchas habían desaparecido. A este respecto, resulta muy esclarecedor el testimonio recogido por los estudiosos Édouard Piette y Julien Sacaze en 1875 sobre el fuerte enraizamiento en la tradición de los antepasados de estas creencias de origen prerromano, pues explica su perduración. En el Monte de Espiaup, en los Pirineos franceses, un anciano con prestigio les explicó, ante el cura del lugar, cómo convivían perfectamente sin problemas sus creencias ancestrales junto a las creencias cristianas, hecho que no entendían los sacerdotes ni la gente culta de ámbito urbano practicantes de un cristianismo más ortodoxo y racional[1320]: "*autrefois, quand les gens étaient honnêtes, tous avaient en ces pierres une grande foi ("ua grana fé"). Tous les priaient et les vénéraient. Moi, j'ai toujours cru en elles; je mourrai en y croyant. Si vous ne croyez pas à ces pierres, monsieur le curé, moi j'y crois. J'y crois, comme tous mes ancêtres*" ("Antiguamente, cuando las gentes eran honradas, todos tenían una gran fe en estas peñas. Todos les rezaban y las veneraban. Yo mismo he creido siempre en ellas y moriré creyendo en ellas. Si usted, señor cura, no cree en estas peñas, yo sí creo. Yo creo, como todos mis antepasados").

La misma continuidad de creencias y ritos de tradición pagana y cristiana se percibe en la Península Ibérica, pues esta visión aún la hemos podido constatar en nuestros días en gentes de Ávila, de Galicia o de Portugal, que, siempre con toda naturalidad, son buenos cristianos y creen profundamente en estas prácticas. Hasta inicios del siglo XX todavía estaba plenamente vigentes en Portugal, como evidencian las observaciones recogidas por José Leite de Vasconcelos[1321], Francisco Martins Sarmento[1322] y Teófilo Braga[1323]. Lo mismo ocurría en España[1324], en especial en

1314 Almagro-Gorbea, Ruiz-Vélez y Palacios 2018, 237.
1315 Almagro-Gorbea 2018, 184 s.
1316 Leite de Vasconcelos 1892, 91, § 203; Pires 2011, 190, fig. 150.
1317 Reinach 1893.
1318 Sébillot 1908a.
1319 Saintyves 1934-1936; Guenin 1936.
1320 Piette y Sacaze 1876, 17-18.
1321 Vasconcelos 1882, 89 s.
1322 Sarmento 1884.
1323 Braga 1885.
1324 Menéndez Pelayo, 1911, 120 s.

Galicia, donde estas creencias se han mantenido hasta fechas recientes[1325], sin faltar tampoco en Extremadura, como indican las observaciones citadas de Vicente Paredes[1326]. Sin embargo, en el último tercio del siglo XX ha desparecido el sistema cultural que mantenía estos ritos y creencias ancestrales, como consecuencia de la fuerte emigración y de los cambios mentales producidos por nuevas ideas y visiones del mundo llegadas a través de la televisión y de la enseñanza. Estos cambios han supuesto la pérdida irreparable de interesantísimos vestigios de la estructura social y mental originarios de la Prehistoria, que habían permanecido vigentes casi hasta nuestros días, hecho ocurrido sin que los medios académicos y las autoridades culturales percibieran la importancia de este patrimonio y procedieran a su necesaria documentación, estudio y protección.

—

En este panorama, general a nivel de todo el antiguo mundo celta atlántico y, en particular, del mundo celta hispano, se enmarca el proceso de cristianización de las peñas sacras de Extremadura, testimoniado por decenas de cruces grabadas en casi todos los tipos de peñas sacras, salvo algunas excepciones. No se han documentado cruces en peñas resbaladeras a pesar de su abundancia, quizás por no considerase la costumbre pagana. Tampoco hay cruces en las peñas oscilantes, quizás por su escaso número, como pasa con el único lecho rupestre de Ceclavín, aunque en este caso pudiera indicar que el rito se debió perder tras la romanización. Tampoco hay cruces en las peñas con huellas míticas, en las peñas solares, en las peñas sonoras ni en las peñas relacionadas con tesoros, aunque alguna leyenda haga referencia a cruces como señal del oculto tesoro[1327].

Más complejo es el tema en las *peñas numínicas*, que son difíciles de identificar, aunque uno de los indicios es, precisamente, el tener grabada una cruz como señal de su cristianización. Así parece ocurrir en el *Cancho de las Tres Cruces* de Valcorchero (fig. 6), situado junto a la *Huella de la Virgen,* en la subida a la Ermita de la Virgen del Puerto, en Plasencia. Además, peñas con cruces grabadas aparecen en presumibles santuarios paganos, como en el Risco Grande de Santa Cruz de la Sierra, que tiene una cruz grabada en su cumbre y otra en una peña situada en la explanada delantera. También en el llamado *Cancho de la Iglesia de Santa Cruz de la Sierra* hay una roca con una cruz. Son frecuentes las peñas con cruces grabadas cerca de las ermitas, como los cruciformes y cazoletas sobre una roca en la ermita de San Cristóbal de Valdemorales, en la subida a la ermita de San Gregorio de Ruanes, en un cancho situado antes de llegar a la ermita de Santa Bárbara en Acebo, donde se repitan los ejemplos, pues en este término hay otra antes de iniciar la ascensión al Pico de Santa Bárbara y tres más al coronar dicho Pico, en las ruinas de la ermita. También en Jálama, en la subida a la ermita de San Casiano, igualmente en Acebo, hay una roca con 3 cruces en el frente y otra en su parte superior y otra más en un cancho justo frente a la ermita de San Casiano, y otra en las proximidades. A estos ejemplos se podrían añadir otros por toda Extremadura, como la *Cruz del Cabrón*, en Arroyo de la Luz (fig. 115A), además de las peñas sobre las que se ha colocado una cruz de hierro, como la de Cabezabellosa o la del *Cancho Gordo* de Abertura (fig. 115B), que indican la continuidad de esta tradición en los siglos XIX y XX.

Es frecuente también la aparición de cruces de cristianización en los altares o en peñas próximas, lo que evidencia que aún se celebrarían ceremoniales paganos tras la romanización, aunque no es fácil precisar cuándo finalizaría su uso, probablemente al extenderse el cristianismo entre

1325 Risco 1962; Bouza Brey 1982; Taboada 1972; *id.* 1982; Rodríguez López 11974; Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2020; etc.
1326 Paredes Guillén 1899, 34.
1327 Porras 1941, 251, § 16.



Fig. 115A. *Cruz del Cabrón*, Arroyo de la Luz.



Fig. 115B. Cruz de cristianización sobre el *Cancho Gordo* de Abertura.

los siglos VI y VII, aunque en el País Vasco, en Cantabria[1328] y en otras áreas, como las sierras de Burgos[1329] y la región granítica de Zamora-Salamanca[1330], debieron perdurar hasta fechas posteriores. Por ejemplo, en Cantabria, las cruces cristianas se datan hacia los siglos VII-VIII, cuando todavía pervivían desde la Antigüedad Tardía ritos y creencias paganas locales, como atestiguan las fuentes[1331], y lo mismo parece suceder en otras regiones hasta que se afianzó la Reconquista a partir del siglo X. Otro ejemplo interesante es el santuario de Panoias, en Vila Real, Portugal[1332], en plena vigencia en el siglo III d.C., en el que se grabaron tres cruces que testimonian su cristianización en una fecha incierta[1333]. Las cruces grabadas demuestran que una peña sacra ha sido cristianizada, aunque muchas debieron ser destruidas, lo que pudiera explicar la rotura, sin duda intencionada, de los altares citados de *Cantamento de la Pepina* en Fregenal de la Sierra y de Valcorchero en Plasencia (fig. 19). Este fenómeno debió ser bastante general, como evidencian las repetidas condenas del culto a las piedras por Martín de Braga en el siglo VI[1334] y por los concilios visigodos. Sin embargo, llama la atención que no se conoce ningún altar que haya recibido el nombre de la Virgen o de algún santo, como sí ocurre con algunas peñas numínicas que, en este proceso de cristianización, fueron denominadas *Senhor da Pedra*, *Senhora da Pegada*, *Virgen de la Peña*, etc., al recibir un culto que, en muchos casos, perdura en la actualidad[1335], denominaciones que evidencian la cristianización de la peña, muchas veces en lugares cuya tradición pagana ha perdurado en ermitas y santuarios donde se celebran ancestrales romerías populares.

Los testimonios de cruces grabadas en altares son relativamente frecuentes en Extremadura. Uno de los más llamativos son las dos profundas cruces grabadas en la base de la *Peña Carnicera* de Mata de Alcántara, a la derecha de los entalles de acceso, en el lugar más visible (fig. 18A y 113), signo inequívoco de cristianización[1336]. Igualmente, tiene una cruz grabada una peña contigua

1328 Fernández Acebo, Serna Garcedo y Martínez Velasco 2016.
1329 Almagro-Gorbea, Ruiz Vélez y Palacios 2018.
1330 Grande del Brío 1997.
1331 Tobalina, 2012; Fernández Acebo et al. 2016, 84.
1332 Rodríguez Colmenero 1999; Santos *et al.* 2014; Gasperini 2020, 339 s.
1333 Rodríguez Colmenero 1999, 73.
1334 Barlow, ed., 1950; Chaves 1957; Pinheiro Maciel 1980, 553.
1335 Véase ejemplos ilustrativos en el capítulo dedicado a las peñas-*numen*.
1336 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 427.

al *Cancho Tablero* de Ahigal y en Malpartida de Cáceres hay múltiples ejemplos, que indican que fue un fenómeno generalizado, aunque sea difícil determinar su fecha, probablemente entre los siglos V y VII. El altar de *La Zafrilla*[1337] ofrece una cruz en la base de la escalinata que demuestra la cristianización del lugar de culto pagano. Cerca de la cueva próxima al altar de *Las Cuatro Hermanas*, en Malpartida de Cáceres, se grabó una pequeña cruz en una peña para cristianizar el lugar, seguramente un santuario en el que se practicaban ritos paganos. El altar de los antropomorfos en *Las Trescientas* tiene detrás tres cruces y junto a la *Seta de Las Trescientas* hay una roca con la típica cruz de cristianización y otra cerca del *Cancho de la Cruz*. Otro ejemplo hay en la explanada entre la Cueva del Fraile y el altar del Risco Chico, en Santa Cruz de la Sierra, y también en una roca con cubetas de San Juan el Alto, igualmente en Santa Cruz de la Sierra, lo que parece confirmar que es uno de esos altares naturales tan difíciles de identificar con seguridad.

Las peñas propiciatorias y de adivinación han perdido en su mayoría el rito e incluso algunas han sido destruidas en fechas recientes, por lo que no suelen ofrecer cruces grabadas, aunque una gran cruz tallada se ve en la *Rocha dos Namorados* de São Pedro do Coval (fig. 114). Más frecuente es que aparezcan cruces en los menhires como señal de su cristianización, aunque las cruces de estos monumentos pueden indicar hitaciones, como las cruces que ofrece la *Piedra Hincá*, situada a la salida de Descargamaría. Un caso evidente en Extremadura es la *Cruz del Agua* de Aceituna, Cáceres, que se puede relacionar con las tres cruces, probablemente de cristianización, del menhir situado ante de la ermita de Nuestra Señora de los Remedios del Desierto, en Buenamadre[1338], Salamanca, y con los menhires zamoranos de Ufones y Rabanales, ambos de anatomía fálica, que ofrecen cruces grabadas y están situados ante la iglesia para cristianizar sus ritos de fecundidad[1339], como ocurre en el miliario de Santiaguiño das Antas, en Mos, Pontevedra, cubierto de cruces y cazoletas[1340] y en numerosos ejemplos de Bretaña, Irlanda y Escocia, donde la veneración de muchos menhires con cruces de cristianización ha perdurado prácticamente hasta nuestros días[1341].

Entre los tronos rupestres, el situado bajo el castillo de Trevejo, en Villamiel[1342], tiene una cruz gravada en su parte posterior (fig. 108B), probablemente para cristianizarlo, por lo que recuerda al trono del bosque de Altadaven, Co. Tyrone[1343], en Irlanda, donde, según la tradición, San Patricio expulsó a los demonios o divinidades paganas del lugar en su cruzada por cristianizar la isla[1344]. Entre las pareidolias, al lado de la *Peña de la Seta* cercana a *Las Trescientas*, en Malpartida de Cáceres, situada a unos 100 m del altar rupestre, hay una roca con la cruz característica de cristianización del lugar y también existen cruces grabadas en palambrios o covachas graníticas, como la situada a la entrada de una cueva habitable a 50 m del altar de Valcorchero I en Plasencia (fig. 117), en la denominada *Cueva del Fraile* junto al citado altar de *Risco Chico* en Santa Cruz de la Sierra y en la cueva mencionada que queda próxima al altar de Cuatro Hermanas, en Malpartida de Cáceres, lo que parece indicar que esas covachas formarían parte de los ritos paganos realizados en esos lugares, por lo que se procedió a su cristianización.

1337 Ramos Rubio *et al.* 2015, 11-31; Santos 2015, 139-148.
1338 Benito del Rey y Grande del Brío 1994b.
1339 Sastre *et al.* 2018, 89, fig. 103-104 y 107
1340 Taboada 1982, 163.
1341 Sébillot 1902, 175.
1342 Benito del Rey y Grande del Brío 2000, 156, fig, 2 y 3; Santos 2015, 701 s., lám. II y III.
1343 Halpin y Newman 2006, 129.
1344 O'Leary, ed. 2013, cap. LXXIV.

Todas estas cruces grabadas, -y otras muchas que convendrá analizar en el futuro-, ayudan a comprender el proceso de "larga duración" de estos monumentos, desde las primeras evidencias, que probablemente remontan al Neolítico, hasta la actualidad, tras su cristianización cuando todavía se celebrarían en ellas ceremonias paganas. Estas cruces grabadas constituyen un importante elemento para interpretar, con una adecuada metodología etnoarqueológica, las tradiciones milenarias del imaginario y de la forma de ver el mundo de las gentes de Extremadura, en especial, entre las clases más populares, tradiciones que iluminan aspectos desconocidos del mundo prerromano, como la religión y la cosmovisión populares, que no se pueden conocer de otro modo, lo que demuestra el interés de estas peñas sacras.



Fig. 116. Cruz de cristianización de un abrigo de la dehesa de Valcorchero, Plasencia, Cáceres.



Fig. 117. *Los Ojos de la Virgen*, en Aldeacentenera, Cáceres, una de las peñas sacras más interesantes de Extremadura.

Las Peñas Sacras en el patrimonio de Extremadura

DEL PASADO HACIA EL FUTURO

Esta obra tiene el objetivo de dar a conocer las numerosas peñas sacras de Extremadura para que sean comprendidas y disfrutadas por todos. Son características de los paisajes de berrocales graníticos extremeños, pero también atesoran tradiciones populares ancestrales, que han perdurado prácticamente hasta nuestros días, aunque en la actualidad corren peligro de desaparecer para siempre.

A estos monumentos, poco conocidos y escasamente valorados, se ha dedicado este trabajo, innovador en varios aspectos. Lo primero que hay que resaltar es que las peñas sacras revelan una religión popular hasta ahora desconocida, que debía estar muy generalizada y que era la religión habitual, de la vida normal, como lo evidencian los miles de peñas sacras que debieron existir, de las que sólo se han podido documentar una escasa minoría (fig. 117) y, en algunos casos, con dudas. Sin embargo, hasta ahora apenas exista información por no haberse prestado atención a este campo de estudios de las culturas prehistóricas.

Desde los trabajos de Salomon Reinach a fines del siglo XIX, no se había realizado un estudio arqueológico de conjunto de las peñas sacras, salvo la valiosa síntesis de Julio Taboada sobre las peñas de Galicia, obra escrita desde una perspectiva etnológica y regional. Este trabajo, por el contrario, pretende ofrecer una visión de las peñas sacras de Extremadura desde una perspectiva amplia, tanto en sentido geográfico como para valorar sus múltiples aspectos desde la Etnología y la Antropología, pero también desde la Arqueología, la Mitología, la Historia Comparada de las Religiones y, en especial, con un método de estudio que valora las tradiciones orales como fuente de especial interés para su interpretación, ya que esas referencias, interpretadas con la debida crítica, suplen en muchas ocasiones la falta de informaciones llegadas desde la Antigüedad. En este aspecto, este estudio demuestra una vez más el proceso de "larga duración", característico de sociedades rurales cuya estructura socio-cultural e ideológica está muy adaptada al medio ambiente en el que viven, hecho que explica que hayan conservado tradiciones de origen prehistórico hasta su actual proceso de desaparición, un proceso que, en las tierras extremeñas, como en otras partes de España y Portugal, se ha acelerado con los cambios ocurridos desde el último tercio del siglo XX. A pesar de las imprecisiones y errores que pueda entrañar este método de interpretación, que puede considerarse pionero en este campo de la Prehistoria de la Península Ibérica[1345], las peñas sacras deben considerarse como un nuevo tipo de monumento arqueológico, ya que no son sólo una manifestación más de nuestro folklore. Por ello, deben ser estudiadas y valoradas como verdaderos monumentos prehistóricos que informan sobre aspectos antes desconocidos de las costumbres, la religión y la cosmología de las sociedades prerromanas, aspectos de la cultura y del pensamiento humano que, además, deifícilmente pueden llegar a ser conocidos de otro modo.

1345 Moya 2020.

Esta importancia de las peñas sacras en Extremadura ha sido un impulso para este trabajo, que no ha contado con otro apoyo que la coordinación desde el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia dentro de un amplio proyecto de estudios, ya comentado, en el que hay que destacar la ayuda, siempre altruista, que se ha recibido de decenas de colaboradores, además del eficaz impulso del equipo formado por Julio Esteban Ortega, José Antonio Ramos Rubio y Oscar San Macario. Estas páginas constituyen una primera aportación, con el deseo de que nos anime a todos, -y en todos los pueblos y territorios de Extremadura-, a recoger noticias sobre estas peñas sacras y a darlas a conocer, en especial, con sus ritos y mitos, tan característicos e importantes, pues es lo que permite interpretarlas y valorar este patrimonio cultural tan excepcional. Por ello, se hace un llamamiento a todo el mundo, en especial a profesores y maestros, a alcaldes, concejales de cultura y cronistas y a las gentes eruditas y cultas para que documenten y den a conocer las peñas sacras de su localidad con sus ritos y mitos, antes de que desaparezcan para siempre.

RITOS Y TRADICIONES EN LAS PEÑAS SACRAS

Esta obra es resultado de una intensa labor de recopilación y clasificación de las peñas sacras hasta ahora conocidas, con especial interés por recoger los ritos y las tradiciones que a ellas se asocian, pues son la clave para su interpretación cultural e histórica. Estos trabajos han permitido documentar por toda Extremadura más de 200 peñas sacras de muy diversa tipología (fig. 118). Para facilitar su estudio se han clasificado en 12 tipos distintos, a cada uno de los cuales se ha dedicado un capítulo específico para darlos a conocer y para analizar su dispersión, sus paralelos y su significado, según la información que proporcionaban estos análisis. El panorama de conjunto resulta coherente. Las peñas sacras permiten descubrir qué ritos eran practicados en ellas desde tiempos ancestrales y, a través de estos ritos se puede conocer cuáles eran las preocupaciones esenciales de la vida, un tema mucho más profundo y más vivo que las deducciones que se obtienen a través de los estudios arqueológicos habituales.

Basta un breve repaso del índice para observar que las más de 200 peñas documentadas en Extremadura comprenden peñas numínicas, altares rupestres, peñas propiciatorias y de adivinación, peñas resbaladeras, peñas oscilantes, menhires y peñas fálicas, lechos rupestres, peñas solares, pareidolias, peñas con huellas míticas, peñas-trono y peñas sonoras, sin contar las peñas de tesoros y las peñas con cruces. Sin embargo, esta clasificación se puede concretar en *peñas numínicas*, que eran el símbolo y la morada de la divinidad (peñas-*numen*, pareidolias, peñas con huellas míticas, peñas-trono y peñas sonoras), los *altares* como peñas para realizar los sacrificios, peñas asociadas a *ritos de fecundidad* (peñas propiciatorias, resbaladeras, oscilantes y fálicas), peñas destinadas a *ritos curativos* (lechos rupestres) y peñas destinadas a la *adivinación*, a determinar las fiestas y el *calendario* y, probablemente, a la *entronización* sacra de la autoridad que regía la sociedad. Al margen, como hemos dicho, se dejan las peñas de los tesoros, que no son propiamente peñas sacras, aunque se podrían incluir con las peñas numínicas.

Resulta interesante una cuantificación preliminar de los tipos de peñas sacras extremeñas (fig. 118), aunque sólo sea orientativa hasta que se haga el inventario de estos monumentos, que cada día es más necesario. Además, hay que tener en cuenta que algunas peñas pueden ser incluidas en dos tipos distintos, por ejemplo, cuando una pareidolia tiene función numínica. En su conjunto, el primer hecho a destacar es el predominio de las 63 peñas resbaladeras localizadas, un 29%, casi un tercio del total, seguidas de 40 altares, un 18%, de 20 pareidolias, una 9,8%, y de 19 peñas con huellas míticas, otro 9% del total. Estos tres tipos suponen casi dos terceras partes del total, pues ninguno de los tipos restantes se aproxima al 10%. Por orden decreciente, hay que señalar 19 peñas y menhires fálicos, un 8,8%, 13 peñas numínicas, un 6% y 13 peñas trono, otro 6%. Los restantes

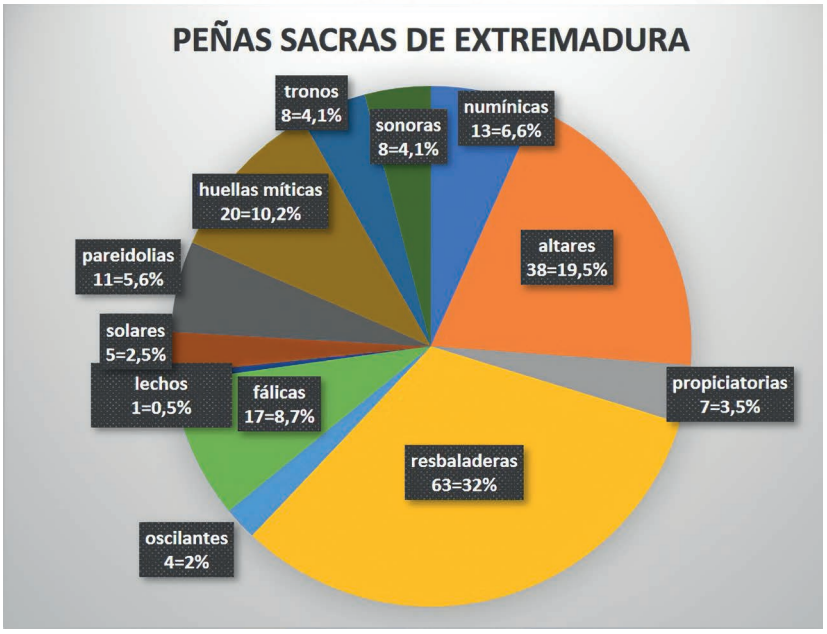


Fig. 118. Tipos de peñas sacras existentes en Extremadura.

tipos están escasamente representados: 7 peñas sonoras, un 3%, 7 peñas propiciatorias, otro 3%, aunque varias son dudosas, y finalmente 5 peñas solares, 4 peñas oscilantes y 1 lecho rupestre que suponen, respectivamente, el 2%, 1,9% y 0,5% del total.

Más interés ofrecen las funciones rituales que revelan los tipos anteriores. Las *peñas numínicas*, las pareidolias y las peñas con huellas míticas y las peñas solares y sonoras son peñas sacras que eran consideradas símbolo y morada del *numen* o de la divinidad, por lo que las 57 identificadas suponen un 29%, más de la cuarta parte del total, sin contar las numerosas peñas de los tesoros, que se podrían incluir en este grupo. Otro grupo importante son las peñas *propiciadoras de la fecundidad*, que incluye las peñas propiciatorias propiamente dichas, más las numerosas peñas resbaladeras y las oscilantes y fálicas; este conjunto alcanza 91 peñas, más del 46% del total, lo que supone casi la mitad. A continuación, se sitúan los 38 *altares*, que suponen casi otro 20%, y ya con cifras mucho menores, las 8 peñas-trono, un 4%, supuestamente para ritos de *entronización*, y 1 lecho rupestre, probablemente usado en *ritos curativos*, que sólo supondría el 0,5%. Además, todavía se deben valorar las peñas con *ritos adivinatorios*, que quedan englobadas con las peñas propiciatorias del matrimonio y, quizás, los tronos, si estos, como parece, se relacionan, al menos en parte, con ritos augurales.

Esta cuantificación de las peñas sacras en Extremadura ofrece un panorama coherente y cuyo interés es evidente, pues revela las principales preocupaciones de las poblaciones que utilizaron estos ritos ancestrales desde época prehistórica. Eran ritos básicamente de fecundidad (46%), de veneración (29%) y de sacrificio (20%), ritos que paulatinamente se cristianizaron y pasaron a ermitas e iglesias rurales. Sin embargo, sorprende la ausencia de ritos curativos, que apenas están representados por el lecho rupestre de Ceclavín, lo que contrasta con otras regiones, como Galicia[1346], Bretaña[1347] o Irlanda[1348]. Este hecho anómalo plantea que quizás los ritos curativos se practicaran predominantemente en otros lugares, como las fuentes, aunque es más probable que esta ausencia se deba a que no se han conservado o que no se han recogido cuando todavía se practicaban.

El conjunto de las peñas sacras identificadas en Extremadura se puede comparar con el señalado en la vecina Portugal por María João Correia Santos[1349] (fig. 119). Las peñas con un tesoro escondido suponen el 20%, las peñas numínicas (morada de un ser mitológico, sea *moura*, santo o diablo) son otro 21%, a las que hay que añadir un 17% de peñas con huellas míticas, un 9% de peñas relacionadas con la "hilandera" y otro 3% con la *moura*, bruja o serpiente que se peina; en total, suponen un 70%. Sigue otro 17% de peñas relacionadas con ritos oraculares y propiciatorios, además de haberse señalado grupos menores, como las peñas protectoras contra peligros,

1346 Taboada 1982, 163, 175; Alonso Romero 2014.
1347 Guénin 1995, 82.
1348 Ó Súilleabháin 1967, 59.
1349 Santos 2010, 9-10.

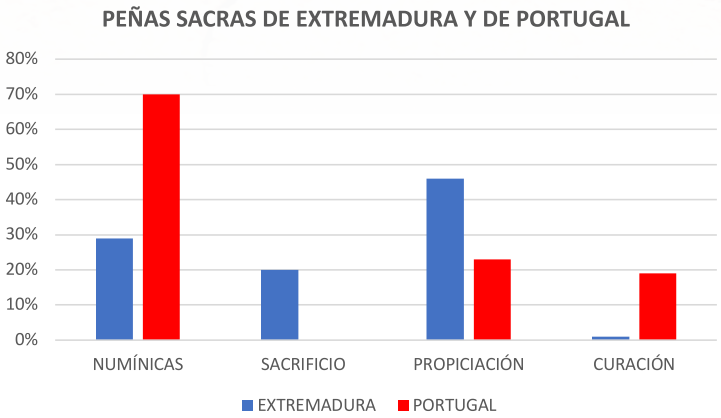


Fig. 119. Funciones de las peñas sacras identificadas en Extremadura y en Portugal.

un 6%, y las relacionada con pasajes subterráneos, un 4%. Más interesante es analizar su función ritual, pues 49 de estas peñas, un 34% del total, conservan sus ritos tradicionales. Entre las funciones rituales destacan 29 peñas propiciatorias, un 59%, y dentro de estas, en orden decreciente, las de fertilidad y/o parto, lluvia, lactancia y matrimonio, mientras que las peñas con propiedades curativas suponen el 19% del total. Entre las oraculares destacarían 9 relacionadas con el matrimonio, además de 4 profilácticas, y 2 expiatorias. En resumen, las principales funciones que ofrecen las peñas sacras portuguesas son curativas, un 19%, propiciatorias de la fertilidad, el 21%, y oraculares, un 18%.

La comparación de cifras entre Extremadura y Portugal es interesante, como lo sería con otras regiones, pero faltan datos precisos por no existir inventarios de las peñas sacras. Tanto en Extremadura como en Portugal predominan las peñas que denominamos *numínicas*, que simbolizan y son la morada de seres míticos, que en algunas ocasiones se han cristianizado. Siguen en importancia las peñas *propiciatorias* y, entre estas, destacan las relacionadas con ritos propiciatorios del matrimonio y de la fecundidad, probablemente por ser las preocupaciones más esenciales. A continuación, en Extremadura aparecen los altares, que hay que relacionar con *ritos de sacrificio*, un tipo que no ha sido valorado en Portugal a pesar de que existen, mientras que en Portugal siguen en importancia los *ritos de curación*, por lo que extraña, como se ha comentado, su práctica ausencia en Extremadura. El resultado de esta comparación es concluyente, pues básicamente coincide en los aspectos más fundamentales de la vida humana, por lo que, aunque deberá matizarse en el futuro a medida que se avance en estos conocimientos, ya supone una nueva perspectiva sobre aspectos antes nunca documentados de las creencias y de los ritos de la Hispania prerromana.

LAS PEÑAS SACRAS DE EXTREMADURA: DISPERSIÓN Y CARACTERÍSTICAS COMARCALES

Estas "peñas sacras" propiciatorios y de adivinación se extienden por las áreas graníticas del Occidente de la Península Ibérica, especialmente por la zona lusitano-galaica[1350], desde Galicia hasta las Beiras, con prolongación hasta el Alentejo por el sur y hacia el territorio vettón de Extremadura, Ávila y Toledo hacia el este. Junto a esta zona que se puede considerar "nuclear", algunos tipos llegan hasta el Sistema Ibérico, lo que coincide con la *Hispania Celtica*[1351], y en ocasiones la rebasan, como alguna peña propiciatoria y resbaladera que aparece en las zonas montañosas de Valencia y Cataluña. Esta dispersión puede considerarse un reflejo de la tradición etno-cultural de los lusitanos, cada vez mejor conocida en estos últimos años[1352], a la vez que confirma su evidente relación, en especial en los ritos y mitos asociados, con otras áreas atlánticas, como Bretaña

1350 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 440 s., fig. 16.
1351 Almagro-Gorbea 1996, 43-79; Almagro-Gorbea, 2000.; *id.*, 2014.
1352 Almagro-Gorbea 2014, 188 s., figs. 7-9.

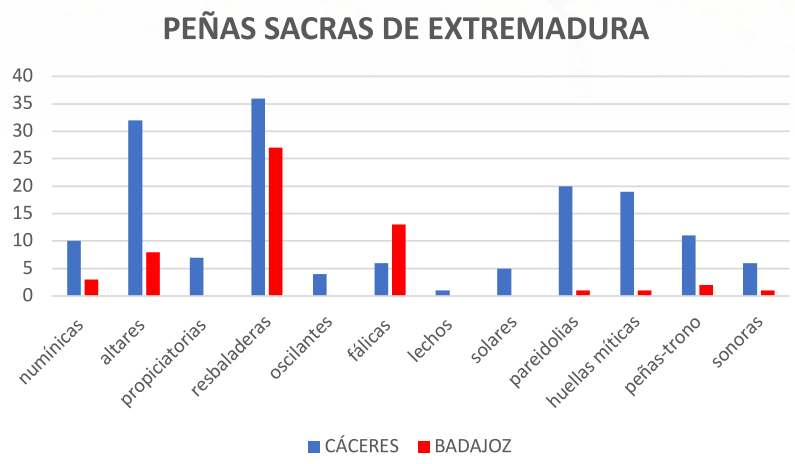


Fig. 120. Peñas sacras identificadas en las provincias de Cáceres y de Badajoz.

e Irlanda, relaciones que necesariamente deben considerarse originarias de época prerromana.

Dentro de esta extensa área, la dispersión de las peñas sacras por Extremadura ofrece su propia personalidad, pues se concentran, como es lógico, en las áreas graníticas que se extienden mayoritariamente por la provincia de Cáceres, lo que explica que en ella sean más abundantes las peñas sacras, que, además, están representadas con más tipos (fig. 120). En efecto, en la provincia de Cáceres se han identificado 157 peñas en total, frente a las 56 identificadas en la provincia de Badajoz, lo que supone una proporción de 3 a 1. Estos datos deben considerarse sólo orientativos, pues también reflejan la intensidad de las investigaciones realizadas para localizar peñas sacras, que gozan de más tradición en Cáceres que en Badajoz, pero es evidente que en Cáceres están representados todos los tipos de peñas sacras conocidos en Extremadura, en varios de ellos con exclusividad, mientras que en la de Badajoz no se han localizado ni peñas propiciatorias, ni oscilantes, ni lechos rupestres ni peñas solares y sólo se conoce una pareidolia, una huella mítica y una peña sonora, lo que sin duda indica la necesidad de ampliar las investigaciones, pero también refleja la ausencia de peñas sacras en las llanuras del Guadiana y su frecuencia mucho menor en las áreas cuarcíticas pacenses, frente a su mayor abundancia en los paisajes de barruecos cacereños.

ORÍGENES Y EVOLUCIÓN DE LAS PEÑAS SACRAS

Un tema esencial en las peñas sacras es llegar a saber qué antigüedad tienen, pues generalmente se suele confundir la fecha prácticamente actual en la que se ha constatado el rito con la datación del rito originario, que es algo muy distinto, pero raramente abordado. Este hecho plantea un doble problema, ya que hay autores que consideran estas peñas "antiguas", "prehistóricas" o "celtas", sin razonamientos objetivos que lo justifiquen, mientras que otros, en ocasiones amparándose en esa falta de precisión y muchas veces en la falta de objetividad, las consideran simplemente un elemento del folklore, sin diferenciar su uso actual de sus remotos orígenes, que es lo que da especial interés a estos monumentos y permite considerarlos prehistóricos.

Estas peñas sacras con sus ritos y en ocasiones con sus mitos explicativos, que han llegado hasta la actualidad convertidos en leyendas de transmisión oral, constituyen una tradición popular ancestral de "larga duración", en el sentido más genuino de la idea de Fernand Braudel[1353]. Son ritos y mitos que remontan al substrato cultural de la *Hispania* prerromana y que se han mantenido casi hasta la actualidad en tradiciones de las áreas más primitivas y conservadoras de la Península Ibérica, áreas que son muy semejantes a las de otras tierras atlánticas del Occidente de Europa, lo que explica su afinidad etno-cultural, que se trasluce en estos ritos y en su conservación a lo largo del tiempo.

1353 Braudel 1958.

Mucho más difícil es poder datar el complejo de creencias, mitos y ritos que quedó "fosilizado" en las peñas sacras. Las "peñas sacras" responden en general a la creencia en *numina* o fuerzas espirituales de carácter divino, de los que son su símbolo sacro y su visualización, probablemente asociados a los ancestros. Estos seres o espíritus "viven" en la peña y actuarían como dueños y protectores sobre su territorio y sobre quienes pasaban por él. Esta asociación "peña sacra"/*numen* explica la identidad entre estos dos elementos, que reflejan mitos y leyendas acordes con creencias en espíritus que vagan por el territorio y que pueden actuar sobre los vivos, en especial en el *saltus* o "monte", esto es, en las zonas menos antropizadas. En consecuencia, estas creencias y ritos no son cristianos, ni tampoco se puede considerar que hayan sido traídos por la cultura islámica, ni por los visigodos o los suevos, ni tampoco pueden proceder del mundo romano, aunque algunas tradiciones ancestrales de la antigüedad greco-romana ofrezcan interesantes analogías. Basta este razonamiento, difícilmente rebatible, para aceptar su origen prerromano. Sin embargo, hay que precisar esa datación "prerromana" casi genérica y, por tanto, poco útil por ser poco precisa. Para ello, es interesante advertir, en primer lugar, que en las peñas sacras se observan y se pueden diferenciar diversos "estratos" míticos y, por tanto, rituales, aunque no sea este el lugar para extenderse sobre estos aspectos a pesar de su importancia.

Las peñas sacras han llegado hasta la actualidad en tradiciones más o menos cristianizadas, lo que ha permitido su conservación, generalmente tras pasar la advocación a la Virgen o tras grabar una cruz en la peña para alejar a los *numina* o divinidades paganas que habitaban en ella, que pasaron a ser considerados como "demonios", mientras que los antiguos mitos explicativos, si no se perdieron, paulatinamente se transformarían en leyendas. Este proceso de *cristianización* debió suponer también la destrucción de muchos de estos monumentos, a la que ya hemos hecho referencia, como confirman las repetidas condenas del culto a las piedras por predicadores y concilios, entre los que destaca la explícita información que en el siglo VI ofrece Martín de Braga en su obra *De correctione rusticorum*[1354]. De todas maneras, la continuidad de estas creencias debió proseguir hasta el asentamiento de la Reconquista y la Repoblación con la consiguiente construcción de las primeras ermitas y capillas junto a la peña, pues en diversos lugares parece observarse que antes de la Reconquista estos monumentos atraían la presencia de eremitas, como se ha constatado desde Galicia y Extremadura hasta Cantabria, Burgos y La Rioja, presencia eremítica que parece indicar una cristianización inicial que mantendría ritos y tradiciones locales.

En muy interesante en estos aspectos la observación recogida en el siglo XIX por Édouard Piette y Julien Sacaze en los Pirineos franceses, sobre el fuerte enraizamiento de estas tradiciones ancestrales, heredadas de los antepasados, sin duda de origen prerromano, que convivían perfectamente, sin problema alguno, con las creencias cristianas, en dos planos religiosos que suponían dos visiones del mundo paralelas compatibles. Este hecho, que aún hemos podido constatar hoy en la gente de más edad en áreas apartadas, ha sido difícil de entender para la gente más culta con una formación más racional[1355], pero es la explicación de la sorprendente perduración de estas peñas y sus ritos. Otro aspecto esencial de la cristianización es que estos ritos ancestrales se practicaban en romerías populares en santuarios situados junto a una antigua peña sacra cuya advocación pasó a la Virgen; estos santuarios tenían la esencial función de aglutinar a toda la población y contribuir a matrimonios exogámicos en una sociedad agraria dispersa y cerrada, lo que también ha facilitado hasta cierto punto la continuidad de estas tradiciones.

1354 Barlow, ed. 1950; Chaves 1957; Breukelaar 1993; Pinheiro Maciel 1980.
1355 Piette y Sacaze 1876, 17-18.

La cristianización de estos monumentos supone, por tanto, que los altares rupestres procedían de época romana. Así lo testimonia el santuario de Panoias, en Vila Real, Portugal, que parece haber sido un santuario rupestre prerromano de los númenes locales, probablemente los *numina Lapitearum*[1356], que tendría ritos propios de los santuarios rupestres lusitanos ancestrales y, que, en el siglo III d.C., fue remodelado y se dedicó a divinidades orientales, Serapis, Isis y Core. Sin embargo, lo más habitual es que las peñas y santuarios rupestres serían elementos de la religiosidad popular, de los *pagani* o gentes de los *pagi* o territorios rurales, por lo que quedarían al margen del proceso de romanización, que apenas afectaría a estos ritos y creencias.

Es habitual que estas peñas y sus ritos y mitos se consideren "celtas", generalmente de manera genérica e imprecisa. En efecto, estas creencias son evidentemente de origen prerromano, pero, aunque no puede considerase falso suponerlas celtas, tampoco parece del todo acertado, ya que es una simplificación de una realidad más compleja. Muchas de las creencias asociadas a las peñas sacras responden a concepciones ancestrales que, en algunos casos, proceden de la religión megalítica e incluso, probablemente, de concepciones paleolíticas, concepciones que pasaron a la religión celta en ese proceso de "larga duración", como siglos después se cristianizaron. Además, hay que tener en cuenta la diferenciación etno-cultural entre celtas y lusitanos, pues de estos últimos procedía la mayor parte de quienes habitaban Extremadura en la Antigüedad, diferenciación que supone una dificultad añadida.

En cualquier caso, hay características de los ritos y mitos que ofrecen las peñas sacras que deben considerase propias del mundo celta, sin excluir otras posibilidades. Por ejemplo, la concepción del Otro Mundo que revelan las peñas sacras, identificada con un *Numen loci* o divinidad ancestral, de carácter ctónico, que tenía una función tutelar del territorio y de sus habitantes, es un claro precedente de *Teutates*, el dios principal del panteón celta de la Edad del Hierro, pues era el *Héroe fundador*, Patrono y Protector de la población y de su territorio[1357], identificado con Mercurio en la *interpretatio* romana, según indica Martín de Braga. La "peña sacra", como hemos señalado repetidas veces, sería la materialización de dicho *Numen loci,* tradición que ha perdurado en su vinculación con las ánimas y los espíritus de los muertos, creencias que han continuado casi hasta nuestros días. También el carácter ordálico de algunos ritos celebrados en las peñas, como tirar una piedra a modo de consulta o de plegaria para conocer la decisión de la divinidad, tiene paralelos en la épica celta[1358] y en la Grecia homérica[1359], lo que ratifica su antigüedad.

Además, repetidas veces hemos señalado cómo los ritos asociados a las peñas y las características topo-astronómicas que ofrecen corresponden al calendario celta, sin excluir que tengan mayor antigüedad. En Extremadura, como ocurre en Portugal, llama la atención las fechas en que se celebran estos ritos[1360], pues en Portugal, de 19 celebraciones cuya fecha se conoce, 9 corresponden a la festividad de San Juan, el 1 de junio[1361], tan popular en todo el mundo celta, pues corresponde a la festividad celta de *Beltaine*, y en otros dos casos coincide con San Pedro, el 29 de junio, que corresponde a la festividad de *Lughnasadh*, celebrada por los celtas el 1 de agosto. También al mundo mítico celta se refiere la palabra "*mora*" o "*moro*" relacionada en el imaginario popular con estas peñas sacras, pues, como hemos indicado, es una homofonía con

1356 *CIL* 2395b; Alföldy 1997, 192 s.; Correia Santos *et al.* 2014, 210 s.; Gasperini 2020, 328.
1357 Almagro-Gorbea y Lorrio 2013.
1358 Sergent 1999, 199, n. 80.
1359 *Il.* V,311 s., etc.
1360 Santos 2010, 9-10.
1361 Moya 2020, 462 s., fig. 259.

la palabra celta *mahr* o —*mrwos*[1362], que significa "espíritu" y "muerto", derivada del indoeuropeo —*mr-twos*, como la palabra latina *mortuus*, que significa "muerto". En el mismo sentido se puede interpretar las peñas sacras que aparecen en castros[1363]. En Extremadura existe un ejemplo muy significativo en la peña onfálica situada en el centro del castro de Capote, comentada entre las peñas numínicas, pues debía ser el símbolo del *Numen loci* o *Genius* de esa población de los célticos. El mismo hecho puede señalarse entre los vetones de Ulaca, donde el famoso altar rupestre con escalones representa una fase evolucionada del altar ya fechable en la Edad del Hierro, aunque la peña del altar pudo haber tenido un uso muy anterior, al menos desde la Edad del Bronce, confirmando la larga perduración de estas peñas a través de los cambios culturales, como ocurrió con la cristianización.

En general, también hemos señalado que la dispersión de estas "peñas sacras" y sus ritos conexos coincide con la *Hispania Celtica*, pero de manera más significativa con el substrato de la Cultura Lusitana, que remonta al Bronce Atlántico y al Campaniforme[1364]. Las inscripciones en lengua lusitana[1365], los antropónimos lusitanos[1366], las divinidades lusitanas[1367] y la tradición de estelas[1368], que desde época campaniforme prosigue hasta los "guerreros lusitano-galaicos" del final de la Edad del Hierro[1369], coincide con el área de mayor concentración de estas peñas sacras, en las que igualmente se han conservado otras peculiares tradiciones rituales ancestrales, como las saunas semihipogeas características del mundo lusitano-galaico[1370]. Todos estos elementos culturales, en especial los elementos religiosos, corresponden a un substrato lusitano de carácter muy arcaico, probablemente de la Cultura del Bronce Atlántico originaria de la Cultura Campaniforme del III milenio a.C.[1371], sin excluir elementos de origen anterior, como ocurre con alguno de los ancestrales ritos en las peñas sacras y con la concepción de la peña como un *numen*, que no parece haber sido originariamente una divinidad antropomorfa, lo mismo que ocurre con las divinidades lusitanas[1372], quizás por ser en sus orígenes *numina* o espíritus asexuados[1373], como las "peñas sacras". En todo caso, estos elementos son claramente anteriores a la expansión hacia Occidente de los celtíberos, que proceden de la Cultura de los Campos de Urnas[1374], gentes celtas que penetraron posteriormente en la Península Ibérica, ya a partir del siglo XII a.C, aunque tendieron a expandirse hacia las áreas graníticas ocupadas por Lusitanos, Vettones y Galaicos.

Los elementos "celtas" y "lusitanos" señalados son de gran antigüedad y de carácter arcaico, como se ha insistido repetidamente. Estas características arcaicas revelan un origen muy antiguo, que se pueden relacionar con la llegada hasta el Occidente de Europa en el III milenio a.C. de gentes indoeuropeas de la Cultura Campaniforme, de las que procedían los celtas y también los

1362 Alonso Romero 1998, 12.
1363 Santos 2015, *passim*; García Quintela y González-García 2016a.
1364 Almagro-Gorbea 2014.
1365 Untermann 1997, *passim*; recientemente, Vallejo 2013.
1366 Untermann 1965, 19, mapas 4, 18, 26, 33-36, 54, 61, 66, 73, 77, 82, 84, 86; Albertos 1976, 57-86; *id.* 1983, 869 s.; Vallejo 2005, 2005 a.
1367 García Fernández-Albalat 1990; Prósper 2002; Olivares 2002, *passim.*
1368 Almagro 1966; Celestino 2001; Harrison 2004; Díaz Guardamino 2010; Almagro-Gorbea 2014, 185, fig. 1.
1369 Silva 2007, 419 s., láms. 120 s.; Schattner, ed. 2003.
1370 Almagro-Gorbea y Álvarez Sanchís 1993; Silva 2007a.
1371 Almagro-Gorbea 1994, 283-296.
1372 Silva 2007, 437, nº 680; Olivares 2002, 75 y 166, nº 18.
1373 De Bernardo 2006.
1374 Ruiz Zapatero y Lorrio 1999.

lusitanos y, por consiguiente, sus creencias y ritos ancestrales, que debieron perdurar hasta la edad del Hierro. Creencias indoeuropeas muy antiguas puede considerarse la concepción axial y onfálica de las peñas, vinculada al mundo de las ánimas o espíritus de los antepasados muertos, concepción similar a la que ofrecen los *cairns, amilladouros* y majanos, que responden a creencias funerarias muy antiguas del mundo indoeuropeo, documentadas desde el Atlántico hasta Grecia y las estepas euro-asiáticas. Lo mismo indican otros ritos con paralelos en culturas de la Antigüedad anteriores al mundo clásico. El rito de arrojar piedras al alto de la peña se relaciona con los primeros ritos de adivinación conocidos, como la *thribolía* en Grecia y las *sortes* más primitivas practicadas por itálicos, celtas y germanos. Estos sistemas de adivinación son anteriores al sistema oracular *sensu stricto*[1375] que propiciaba el dios Apolo, pues suponía cierta racionalización de los ritos de adivinación, frente a esta práctica ordálica relacionada con Hermes, un antiguo dios ctónico preolímpico, comparable al dios *Lug* celta y relacionado con los *herma* o túmulos funerarios griegos, semejantes a los *cairns* o túmulos celtas, lo que indicaría que estos ritos y creencias remontan al III milenio a.C. La misma cronología se puede atribuir a los altares rupestres, pues reflejan ritos sacrificiales también llegados, probablemente, con los indoeuropeos en el III milenio a.C., a partir del Campaniforme. Así parece confirmarlo el altar de Lácara, relacionado con la gran tumba megalítica en la que aparecieron materiales campaniformes que evidencian su uso hasta la segunda mitad del III milenio a.C. Esta cronología la confirma el contexto del altar de Bonilla de la Sierra, en Ávila, por lo que a partir de esta época de pueden fechar los altares con oquedades naturales y los que tiene simples entalladuras para el acceso, mientras que los altares con escalones tallados con instrumento de hierro, de tipo Ulaca, ya se deben fechar hacia finales del I milenio a.C., como se ha señalado.

Los ritos de sacrificio, los propiciatorios y los de adivinación asociados a estas peñas parecen proceder, como se ha indicado, de creencias indoeuropeas muy primitivas, pero en este proceso de "larga duración" no se deben descartar reminiscencias anteriores, del mundo megalítico e, incluso, de ancestrales creencias que quizás sean originarias del Paleolítico, como pudiera ser la idea del alma externada en una piedra, tan extendida por todo el mundo.

En efecto, un estrato mítico anterior refleja la frecuente asociación de la peña a un *numen* de carácter femenino y mágico. Se trata de la gran Diosa Madre, originaria del Neolítico, que responde a preocupaciones por la salud, el matrimonio y el embarazo y la muerte. Esta figura mítica puede aparecer en la mitología popular como "Mora", como "Hilandera" o como "La Vieja", esta última atestiguada en Zalamea de la Serena y frecuente en Galicia, y es la misma figura mítica que la diosa *Mari* del País Vasco. Es una Diosa Hilandera, pues se asocia a la rueca para tejer el destino de los humanos, como las *Moirai* en la mitología griega, las *Parcae* en la romana y las *Nornir* en la germánica, tradición atestiguada en la Peña de la Jilandera de Garrovillas, en *La Peña Gorda* de Salamanca[1376] y en tantas leyendas de moras asociadas a ruecas. Esta figura mítica, bien conocida en todas las tierras atlánticas, desde Portugal[1377] y Galicia[1378] a Bretaña[1379] y las Islas Británicas, se identifica con la *Cailleach Bhéara*, "La Madre Anciana" o Gran Diosa de Irlanda[1380]. Es una Diosa Madre Primigenia, que los celtas de Irlanda y Escocia creían que había creado a los seres de la

1375 Amandry 1950; Delcourt 1955; Crahay 1974.
1376 https://www.panibericana.com/2017/07/04/pena-gorda-rutas-salamanca/; consultado 2020.3.21.
1377 Parafita 2006; Santos 2012, 5.
1378 Alonso Romero 1995, *id.* 1998; Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2020, "Peñas de Mouras".
1379 Guenin 1936, 344.
1380 Hull 1927; Davidson, 1993, 111; Ó Hogáin, 1990, 67; Alberro 2006, 21 s.

tierra tirando piedras hacia delante[1381], como en el mito griego de Deucalión, hijo de Prometeo, al que el oráculo de Delfos aconsejó tirar piedras por encima de los hombros para repoblar el mundo, piedras que eran los huesos de Gea, la "Tierra", la Madre Primordial.

Esta diosa, al cristianizarse, suele identificarse con la Virgen María y más raramente, con alguna santa, como Santa Marina. La identificación de este *numen* con la peña sacra explica el origen de las numerosas advocaciones en España de la "Virgen de la Peña"[1382], también popular en Portugal, como Nossa Sra. do Barrocal, da Lapa, da Pedra, da Peneda, da Penha, da Rocha[1383], etc. Esta diosa de la peña y de la montaña es en el País Vasco la diosa *Mari,* que se desposa con Don Diego López I y da lugar a la dinastía de los López de Haro, Señores de Vizcaya, *hierogamia* o matrimonio sagrado semejante al documentado en la Virgen de Eirita, en La Coruña. También la Diosa Madre epónima de Irlanda, *Ériu*, se desposó con *Mac Gréinne*, "Hijo del Sol" y nieto de *Dagda* en la mitología gaélica[1384], leyendas que, como otras semejantes, reflejan el carácter femenino del *numen* de la piedra sacra. Estas creencias pueden relacionarse con la asociación de una peña sacra de la Diosa a otra peña en forma de champiñón que se ha documentado en Tracia y en la *Peña de la Seta* de Los Barruecos: La forma fálica de estas peñas se puede relacionar con la penetración de los rayos solares en la cueva, a modo de una *hierogamia* en la que el Dios-Sol penetra y fecunda a la Diosa Tierra, mitos que se asociarían al consumo de la *Amanita muscaria* como alucinógeno para lograr el éxtasis, como se hacía en Tracia[1385]. Esta diosa también aparece como "Diosa Lechuza" o "Diosa de la Noche", la divinidad del mundo de los muertos, documentada en el Neolítico de Grecia[1386] y de los Balcanes[1387], que llegó al Occidente Atlántico, donde pasó a ser la Gran Diosa Megalítica o "Diosa de los Ojos"[1388]. Son los ojos de lechuza que vemos en diversas pareidolias, ya comentadas, y que son característicos de los "ídolos oculados" del Alentejo y de Extremadura, lo que confirma la relación de esta divinidad con la cultura megalítica, probablemente desde un momento avanzado del V milenio a.C., hasta que, a partir del Campaniforme, a mediados del III milenio a.C., esta Diosa Madre parece haber sido desplazada por dioses masculinos de carácter solar y guerrero, si bien debió mantener su preeminencia en áreas esenciales de la religión popular, como la procreación, la salud y la otra vida[1389].

Esta evolución mítica parecen confirmarla la Arqueología. Algunos yacimientos asociados a peñas sacras ofrecen indicios de su frecuentación desde época neolítica, como Chao Samartín y Peña Tú, en Asturias, la *Peña Gorda*, en Salamanca[1390], el *Penedo Gordo* o *Penedo da Moura*[1391], en Vilardevós, Orense, cronología que sería acorde con la llegada de estas creencias y ritos antes del Calcolítico. Igualmente, la *Pedra dels Sacrificis* de Savassona, en Vich, Barcelona, que parece ser

1381 Monaghan 2004, 103.
1382 https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_de_la_Pe%C3%B1a; consultado 2020.3.19. Para Aragón, véase J. Roma, "De las piedras sagradas a las vírgenes encontradas, en M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds. 2017, 266 s.
1383 Chaves 1917, 64.
1384 Rolleston 1991, 132.
1385 Ruck 2015; Kiotsekoglou 2015, 42 s.
1386 Hansen 2007, II, lám. 108,8.
1387 Merlini 2017, 99.
1388 Crawford 1957.
1389 Baring y Cashford 1991.
1390 En su entorno se han encontrado hachas de piedra, buriles, piedras de moler y puntas de flecha que podrían ser del Neolítico o Calcolítico, además de materiales de la Edad del Bronce y del Hierro (https://www.panibericana.com/2017/07/04/pena-gorda-rutas-salamanca/; consultado 2019.11.6).
1391 B. Comendador, https://www.farodevigo.es/portada-ourense/2019/03/30/descubren-indicios-ocupacion-prehistorica/2078472.html; consultado 2019.11.6.

un altar de tipo "Lácara", tiene en su base un yacimiento del Neolítico Final/Calcolítico hasta la Edad del Hierro, en el que apareció una tumba datada hacia el 2.350 a.C.[1392] Otro posible altar rupestre, el citado de Peña Tú[1393], debe considerase de fecha pre-campaniforme, pues domina la necrópolis tumular megalítica de la Sierra Plana de la Borbolla, datada en el Neolítico Final y el Calcolítico, y tiene grabada una estela y un puñal campaniformes[1394], que aseguran su uso en ese periodo. También del Calcolítico a la Edad del Bronce se han fechado en Galicia peñas y altares rupestres por sus petroglifos[1395], como la *Laxe das Rodas*, en Muros, La Coruña[1396]. Igualmente, en Extremadura, en Los Barruecos, en Malpartida de Cáceres, hay un yacimiento del Neolítico Antiguo datado por una fecha de C-14 en el 5210-4800 a.C.[1397], aunque su uso parece haber proseguido hasta el Campaniforme[1398], por lo que las peñas sacras de Los Barruecos quizás sean del 5000 a.C. Es una fecha muy antigua, pero de gran interés para datar los cultos y ritos asociados a las peñas sacras en época neolítica, aunque generalmente las peñas sacras asociadas a covachas con pinturas, grabados y cubetas se suelen datar en el Calcolítico e incluso en la Edad del Bronce, ya a partir del III milenio a.C.[1399].

Las "peñas sacras, en consecuencia, son verdaderos fósiles de una larga tradición que remonta a la época prerromana, pero en la que se advierten reminiscencias, en ocasiones muy evidentes, de ritos y creencias anteriores, tanto del Calcolítico como, probablemente, del Neolítico. En esta "estratigrafía" mítica, hoy no es posible retroceder hacia atrás en el tiempo con seguridad, pero ya hemos apuntado que algunas creencias y sus ritos asociados deben tener un origen anterior, sin duda en el Paleolítico, como las pareidolias y las huellas míticas, la idea del alma externada en la piedra que se arroja a una peña o la visión ordálica de los ritos de propiciación y de adivinación.

El rito ordálico de tirar una piedra o de hacer balancear una peña parece propio de un estadio religioso muy primitivo, que no diferencia entre sacrificio/oración para pedir algo y el rito adivinatorio para conocer con antelación si se cumplirá ese deseo. Esta imprecisión y las connotaciones ordálicas del rito son "mágicas" desde nuestra perspectiva racional y revelan una visión del mundo muy primitiva y simple desde un punto de vista intelectual, que confirma su origen ancestral, como ratifican los paralelos etno-arqueológicos y míticos conocidos. Lo mismo hay que decir del mitema del alma externada en la piedra que se tira o deposita como "sacrificio" en una peña sagrada. Esta creencia supone que la piedra arrojada, como la depositada en un túmulo, un *cairn* o un *amilladoiro* del mundo celta atlántico, era originariamente el *alma externada,* que de ese modo evita los peligros que podían acecharla. Es una creencia mágica muy extendida entre pueblos primitivos de toda la tierra y es tema de numerosos cuentos populares y leyendas de todo el mundo[1400], por lo que ha atraído siempre la atención de antropólogos y de estudiosos de la Historia de las Religiones[1401]. Esta creencia supone igualmente un estadio religioso muy primitivo, cuyos orígenes proceden de creencias animistas, que sin duda deben remontar al Paleolítico.

1392 Muñoz 1971.
1393 Hernández Pacheco *et al.* 1914; Arias 1990, 42 s.; Blas Cortina 2010.
1394 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000, 432.
1395 Monteagudo 1996; García Quintela y Santos Estévez 2000; Vázquez Martínez *et al.* 2018, 70-73.
1396 Alonso Romero 1981.
1397 Cerrillo Cuenca *et al.* 2002.
1398 Sauceda 1992; González Cordero 1993; Cerrillo Cuenca 2006.
1399 Correia Santos 2010; *id.* 2014; Esteban, Ramos y San Macario 2011; *id.* 2014 y observación personal.
1400 Stith-Thompson, *Motif-Index*, E 710.
1401 Frazer 1951, 773 s., con ejemplos de todo el mundo, desde los más primitivos a tradiciones populares. Para este último aspecto, Pedrosa 2012, 130-191.

Las peñas sacras parecen ser la materialización visible del *Numen loci* o espíritu invisible del lugar, que responde a una primitiva concepción no antropomorfa de origen animista ancestral, ciertamente anterior a la concepción antropomorfa de los dioses y, por supuesto, a las religiones de las altas culturas. Esta visión mágica y sobrenatural procede de creencias animistas en las que todos los seres de la naturaleza, como montañas, ríos, el cielo y los astros, los fenómenos meteorológicos, las peñas, los animales, árboles, plantas, lo mismo que los fenómenos meteorológicos, serían concebidos como seres con ánima, a los que habría que rendir culto por sus poderes sobrenaturales[1402].

Junto a estas creencias animistas está la creencia en espíritus relacionados con las ánimas de los ancestros, cuya vida prosigue después de la muerte y con las que se puede comunicar por medio de determinados ritos en estas peñas sacras, que son su *sema* o símbolo visible. Se trata de creencias cuyo origen es muy discutido desde el siglo XIX, pues se consideran, junto al chamanismo[1403], las más antiguas de la Humanidad, propias del *Homo sapiens* o Hombre Moderno, por lo que representar un substrato ancestral, que, a través de milenios y de profundos cambios culturales, ha llegado hasta la religión celta prerromana y, más atenuado, hasta su cristianización.

Estas tradiciones llaman poderosamente la atención del hombre actual, pues se remontan al inicio del pensamiento y de la religión humana, cuando el hombre sintió la necesidad de explicar por medios míticos y mágicos lo que no podía conocer de otro modo. Estas creencias de carácter animista están muy extendidas por pueblos primitivos de toda la tierra, lo que ratifica su antigüedad, aunque esta sea difícil de probar. Son de origen muy antiguo, propias de los primeros mitos y creencias religiosas, que se desarrollaron al aumentar la capacidad de memoria especializada, de asociación y de cognición, proceso asociado a su vez al desarrollo del lenguaje, lo que permitiría las primeras explicaciones del mundo. En consecuencia, las "peñas sacras" son de especial interés para documentar la larga gestación de la religión popular, la mentalidad y el mundo simbólico de las poblaciones prerromanas de Extremadura, como parte de la *Hispania Celtica* y de la Europa Atlántica. Ofrecen, por todo lo dicho, una información insustituible, ya que esta no se puede obtener por otros medios.

LAS PEÑAS SACRAS Y LA CONCEPCIÓN SOBRENATURAL DEL "PAISAJE SACRO"

Otro de los aspectos más fascinantes de las "peñas sacras" es que su interpretación permite penetrar en la religiosidad popular ancestral y en el imaginario de gentes que han mantenido una primitiva concepción animista, en la que los elementos de la naturaleza, como montañas, fuentes y ríos, el cielo y la tierra, peñas, plantas y animales, los fenómenos meteorológicos, etc. no tenían una explicación racional de origen científico, sino una explicación "sobrenatural", ya que serían considerados como seres con ánima dotados de poderes sobrenaturales, por lo que había que tenerlos propicios y rendirles culto.

En consecuencia, las "peñas sacras" son testimonios de un *"paisaje sacro"* de carácter "mágico", tal como lo concebiría el hombre primitivo, para el que estas peñas era *númenes* llenos de vida y de poder[1404]. Son, en consecuencia, el mejor y casi el único medio para comprender la visión

1402 Puente Ojea y Careaga, 2005.

1403 Diversos autores han señalado entre los celtas la existencia de cultos naturalistas identificables con el animismo (Vries 1975, 191 s.; etc.) y rasgos de totemismo (Birkhan 1997, 877 s.), aunque Guyonvarc'h (1997, 219 s.), niega que la magia celta tenga relación con elementos chamánicos. Sin embargo, nadie ha planteado que se trata de creencias animistas ancestrales, como evidencian peñas y fuentes sacras y demás elementos de este tipo.

1404 Allen 1985, 108; Almagro-Gorbea, 2016, 394 s.

del mundo de las culturas prehistóricas, tan diferente de la nuestra y, por tanto, tan difícil de entender desde nuestra mentalidad. El "paisaje sagrado", tema que ya ha atraído el interés en la *Hispania Celtica*[1405], es el modo de entender cómo "veía" el hombre prehistórico la naturaleza que le rodeaba como algo sobrenatural, antes de alcanzar un conocimiento más racional y científico. Esta concepción, sin duda originaria de una tradición animista ancestral, se ha mantenido durante siglos y milenios, pues ha perdurado hasta las últimas dos o tres generaciones a pesar de cambios religiosos tan profundos como el que supuso la cristianización.

El "paisaje sacro" es un concepto cultural. Es otra forma de ver y entender el paisaje que nos rodea, que exige trascender los elementos físicos que percibimos con los sentidos y que interpretamos según nuestros conocimientos. Consistía en ver los elementos del paisaje como seres vivos de carácter "sobrenatural", de acuerdo con la tradición animista de la que proceden las peñas sagradas, hecho que hasta ahora apenas se había valorado. Este "paisaje sagrado" es lo que veía e interpretaba el hombre prehistórico según su cultura y su cosmovisión, por lo que es un elemento esencial de su cultura, que sólo los ritos y mitos permiten conocer y aproximarnos al significado que tenían esos elementos que conformaban ese "paisaje sagrado".

En el mundo celta prerromano muchos elementos de la naturaleza eran considerados entes 'sagrados' dotados de vida propia y con propiedades sobrenaturales. Formaban ese "paisaje sagrado" fuentes, ríos y lagos, el mar, cascadas, pozas y determinados cantiles y acantilados, montes y peñas, algunos árboles y bosques[1406], las cuevas y abrigos, los puntos liminares y de paso, como caminos, encrucijadas, vados y collados, además del cielo y los astros, como el Sol, la Luna, Venus, Marte, constelaciones, como la de Orión, etc., y fenómenos meteorológicos, como el viento, la lluvia o el arco iris, y, entre ellos, elementos naturales extraordinarios, como rocas de formas extrañas que pudieran llamar la atención.

Las tradiciones rituales y los mitos conservados en leyendas populares asociadas evidencian el carácter sagrado de las peñas sacras y permiten conocer esa visión "sacra" del paisaje, sobrenatural y "mágica", tan distinta de la nuestra, visión que explicaban en mitos. Son estos mitos explicativos y los tritos de ellos derivados lo que permite "descifrar" ese "pasaje sagrado" y conocer cómo era la visión original -la única que no es anacrónica- de ese paisaje y, a través de este, la visión del mundo que tenía el hombre primitivo y cómo interpretaba la Naturaleza y cómo experimentaba el fenómeno mental y sicológico de lo "sagrado". Sin embargo, quedan muchas cuestiones planteadas, para las que aún no es posible tener una respuesta: ¿Cómo se sabe que una peña es sagrada y cómo se diferencia de otra que no lo es? ¿Por qué se elegía una roca o un árbol determinado y no otro? ¿Cómo han evolucionado peñas, ritos y mitos del paisaje sacro a lo largo del tiempo? La respuesta no es fácil. Únicamente de manera empírica, este trabajo ha intentado buscar un método objetivo para conocer qué peñas son "sacras" y cuáles no. Para ello se ha tenido en cuenta su forma, su situación y orientación topoastronómica, su topónimo y los restos de ritos y mitos en las tradiciones populares, pero no se puede señalar una regla explicativa racional ni se puede precisar *a priori* qué hacía que una peña fuera considerada "sacra". Es un camino que sigue abierto y en el que se debe seguir avanzando con nuevos descubrimientos y estudios , que siempre se deben realizar en este difícil campo con la debida prudencia.

1405 Marco 1999, 146-165; Pennick 1996; Alfayé 2011, 157 s.
1406 Caro Baroja 1946, 353 s.

LAS "PEÑAS SACRAS" COMO PATRIMONIO: INVENTARIO, PROTECCIÓN Y CREACIÓN DE LA "RUTA DE LAS PEÑAS SACRAS"

Las peñas sacras conservadas en el folklore de Extremadura son documentos de especial interés, cada día más valorados[1407], como evidencia el análisis realizado. Este hecho explica el creciente interés que despiertan estos monumentos y la necesidad de identificarlos y estudiarlos junto a los ritos y tradiciones a ellos vinculados, antes de que desaparezcan. En este sentido, hay que conservar para el futuro estas "peñas sacras" como auténticos monumentos del pasado, pues son del mayor interés histórico y cultural.

Su localización, inventario y protección debe ser un objetivo prioritario, ya que en la actualidad corren muy serio peligro de desaparecer. En efecto, estos monumentos, esenciales para conocer la mentalidad del hombre prehistórico, han perdurado casi hasta el día de hoy, por lo que constituyen una tradición de gran personalidad en el Patrimonio Cultural de Extremadura, pero están actualmente en serio riesgo de desaparición, mayor que el de los monumentos megalíticos. No se ha realizado en Extremadura un estudio sobre el riesgo que corren las peñas sacras, pero no es necesario enumerar de nuevo las peñas destruidas por buscadores de tesoros, en urbanizaciones y obras públicas y en muchos casos también por simple olvido, lo que ha afectado mucho a los ritos y mitos que son esenciales para su estudio, que en las dos últimas generaciones muchas veces se han perdido al quedar en desuso y caer en creciente olvido, lo que dificulta en la actualidad su localización. Como ejemplo, es interesante el análisis realizado hace pocos años del estado de conservación de las peñas propiciatorias conocidas en España y Portugal[1408]. De estas peñas sacras, menos del 5% conservan el rito que les daba su carácter "sacro" y más del 50% han sido total o parcialmente destruidas o están en grave riesgo de desaparecer. De estas últimas, casi dos terceras partes, más del 60%, pueden considerarse como fósiles, pues han perdido el ritual y varias de ellas, un 7% aproximadamente, han sido alteradas o dañadas, casi un 15%, han sido destruidas y otro 9% ya no fue posible localizadas, pues se había olvidado su paradero o, probablemente, también habían desaparecido. En decir, un tercio de estos monumentos pueden considerarse destruidos y de los restantes, casi el 90% corren un peligro muy serio de destrucción (fig. 121).

El panorama señalado no es alentador y plantea la necesidad de extremar la protección de estos interesantes monumentos por ser un testimonio ancestral de los más antiguos ritos conocidos en Europa. Es necesario, en primer lugar, llevar a cabo su inventario en las cartas arqueológicas, pues la información sobre las peñas sacras es bastante irregular y en muchas ocasiones falta totalmente, lo que debe estimular a completar esta información en un futuro próximo, en especial los ritos y mitos asociados, tarea en la que puede intervenir cualquiera que tenga interés y sensibilidad. En este sentido, el estudio de tradiciones como las aquí analizadas, a pesar de la dificultad que supone no haberse recogido los datos con metodología científica antes de su caída en desuso y su desaparición, es el método mejor, y en muchos casos el único, para conocer un campo de tanto interés histórico como es el pensamiento, las creencias y ritos y la concepción del mundo y el imaginario de las poblaciones prerromanas.

—

Frente a este panorama hay que valorar lo que representan las peñas sacras como una nueva aportación al Patrimonio Cultural de Extremadura, un patrimonio común con el de otras regiones de Europa, por lo que forma parte del Patrimonio Cultural de Europa. Desde esta perspectiva,

1407 Almagro-Gorbea 2009; Moya 2020.
1408 Almagro-Gorbea 2016, 396 s.

estas peñas sacras son una novedosa atracción turística, que se debe propiciar en el futuro. Las peñas sacras aúnan Naturaleza, Paisaje y Medio Ambiente, Arqueología y Patrimonio Monumental, Folklore y Tradiciones Populares y, además, se asocian a mitos y ritos de gran interés, en ocasiones con paralelos en otras partes de España y de Europa. Para atender esta necesidad se deben publicar las peñas sacras, a fin de que se conozcan y sean valoradas. Su evidente atractivo permite organizar por Extremadura rutas turísticas de "peñas sacras", bien por temas o por zonas, para facilitar su visita e incrementar este campo del turismo, que, además, se extiende por la "Extremadura vacía", para la que puede ser un importante y casi imprescindible atractivo turístico.

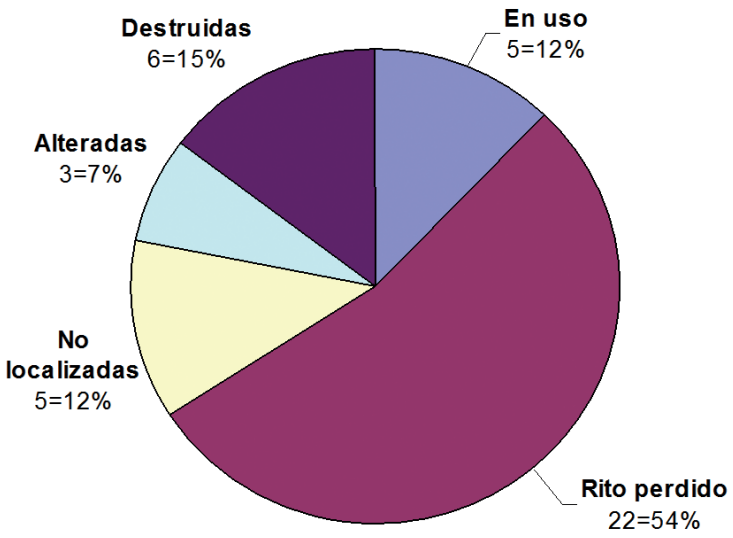


Fig. 121. Estado de conservación de las peñas propiciatorias de España y Portugal.

En conclusión, las más de 200 peñas sacras identificadas representan un nuevo capítulo del Patrimonio de Extremadura, hasta ahora nunca valorado, a pesar de su importancia como nuevo recurso turístico, pues el característico paisaje extremeño de berrocales graníticos ha favorecido la perduración de estas creencias del folklore popular en un medio ambiente de gran belleza habitualmente bien coservado. Las peñas sacras de Extremadura ofrecen tipos diversos, como altares, pareidolias, tronos, peñas con orientaciones topoastronómicas, peñas sonoras y peñas tan sorprendentes como el lecho rupestre de Ceclavín o las numerosas peñas resbaladeras, como la *Piedra Refaliza* de Usagre, a lo que se añaden mitos y leyendas de gran interés, por lo que siempre merecen una visita, que nunca decepciona.

Impulsar su conocimiento y disfrute ha sido el objetivo de esta obra. El trabajo no se ha reducido a identificar las "peñas sacras" actualmente conocidas, sino que se han estudiado desde una perspectiva general para poder entender los ritos originales, que explican su carácter sagrado, y para hacer partícipe a la sociedad de este Patrimonio Cultural. Pero, sobre todo, esta obra es una llamada de atención para estimular la localización e inventario de todos estos monumentos etno-arqueológicos, algunos ya destruidos y otros en peligro de desaparecer y, muy especialmente, para que se documenten los ritos y mitos asociados a ellos todavía recordados por la gente de más edad, que deben ser recogidos en los estudios arqueológicos del territorio pues forman parte de nuestro Patrimonio Cultural. Por ello, también se debe proceder sin pérdida de tiempo a su protección a fin de evitar su desaparición, pues estas "peñas sacras", hoy en serio peligro, son el testimonio de un "paisaje sacro" de origen ancestral de enorme interés, que permite conocer aspectos esenciales de la personalidad cultural de Extremadura, además de ser testimonio de los más antiguos ritos conocidos en Europa, por lo que constituyen una parte esencial de su Patrimonio Arqueológico y Espiritual.



Fig. 122. *Peña Madruga* y *Peña de la Seta* en *Los Barruecos*, Malpartida de Cáceres (Foto Cáceres al Detalle).

Apéndice 1
Peñas Sacras de Extremadura
(citadas en el texto)

1. PEÑAS NUMÍNICAS

1. Peña sacra de Ntra. Sra. de Altagracia. Garrovillas, CC.
2. *Peña de la Jilandera.* Garrovillas, CC.
3. *Peña Morina.* Aceitunilla, CC.
4. *Huerto del Cura,* Aceitunilla, CC.
5. *Pisada de la Mora.* Caminomorisco, CC.
6. *Piedra de la Rueca.* Casar de Palomero, CC.
7. *Peña Rayá.* La Huetre, Casares de Hurdes, CC.
8. Valdehonduras, Santa Marta de Magasca, CC.
9. *Cancho de las Tres Cruces*, Valcorchero, Plasencia, CC.
10. *Cabeza del Moro.* Berzocana, CC.
11. *Peña de la Mora.* Baterno, BA.
12. Peña onfálica. Castro de Capote, Higuera la Real, BA.
13. *Torteruelo de la Vieja.* Zalamea, BA.

2.1. ALTARES TIPO "LÁCARA"

1. *Peña Jarinera*, Montes de Cáparra, CC.
2. *Los Boches.* Montehermoso, CC.
3. *Dehesa de Valcorchero* 1. Plasencia, CC.
4. *Peña Carnicera.* Mata de Alcántara, CC.
5. *Lanchas de Valdejuán-1,* Ntra. Sra. de Altagracia, Casar de Cáceres,
6. *Lanchas de Valdejuán-2*, Ntra. Sra. de Altagracia, Casar de Cáceres,
7. *Cuatro Hermanas-1.* Malpartida de Cáceres, CC.
8. *Cuatro Hermanas-2.* Malpartida de Cáceres, CC.
9. *Las Trescientas,* Los Barruecos, Malpartida de Cáceres, CC.
10. *Los Griles,* Los Barruecos, Malpartida de Cáceres, CC.
11. *Peña del Sol,* Los Barruecos. Malpartida de Cáceres, CC.
12. *Peña del Culo,* Los Barruecos, Malpartida de Cáceres, CC.
13. *La Molineta* o *Cancho del Moro,* Trujillo, CC.
14. *Cancho Gordo,* Belén, Trujillo, CC.
15. *Lácara*, Dehesa Millarón, Mérida, BA.
16. *Sequero I,* Esparragalejo-Mérida, BA.
17. *Sequero II,* Esparragalejo-Mérida, BA.

2.2. ALTARES TIPO "ULACA"

18. *Huerto del Cura.* Aceitunilla, Nuñomoral, CC.
19. *Ermita del Cancho.* Navas del Madroño, CC.
20. *Rincones de la Pata.* Mata de Alcántara, CC.
21. *La Zafrilla.* Malpartida de Cáceres, CC.
22. Los Barruecos ¿? Malpartida de Cáceres, CC.
23. *Las Calderonas.* Trujillo, CC.
24. *Risco Chico.* Santa Cruz de la Sierra, CC.
25. *Sequeros* IV. Esparragalejo-Mérida (BA).
26. *Cantamento de la Pepina.* Fregenal de la Sierra (BA).

2.3. ALTARES EN PEÑAS NATURALES

27. Dehesa de Arriba, Virgen de la Peña, Perales del Puerto, CC
28. *El Praíllo,* avenida de la Coronación, Trujillo, CC.
29. *Cancho Torero, Las Canchorras,* Ahigal, CC.
30. *Pala del Palancar*, Pedroso de Acim, CC.
31. Pico de San Gregorio, *San Juan el Alto,* Santa Cruz de la Sierra, CC.
32. Dehesa de Valcorchero-W, Plasencia, CC.
33. Valcorchero-2, Plasencia, CC.
34. *Cancho Penedo*, Valencia de Alcántara, CC.
35. San Juan el Alto-1, Santa Cruz de la Sierra, CC.
36. Xálima, Sierra de Gata, CC.
37. *Cancho Tablero?*, Ahigal, CC.

3. PEÑAS PROPICIATORIAS

1. *Porra del Burro.* Valencia de Alcántara, CC.
2. *Peña del Bolsicu.* Garrovillas, CC.
3. *Cancho Gordo.* Belén, Trujillo, CC.
4. *Cancho Pinocho,* Huertas de Ánimas, Trujillo, CC.
5. Ermita de la Virgen de Soterraña, Madroñera, CC.
6. Peña en Santiago del Campo ¿?, CC.
7. *Cancho Castillo* ¿?, Peraleda de S Román, CC.

4. PEÑAS RESBALADERAS

1. Acebo (CC). (1)
2. Aceituna (CC): *Resbalera.* (5)
3. Alcuéscar (CC). (25)
4. Cáceres (CC): Aldea Moret: *Peña Resbaladera.* (22)
5. Ceclavín (CC). (16)
6. Cilleros (CC): *Peña Ronchadera.* (3)
7. Cumbre, La. (CC). (30)
8. Garrovillas (CC): *Peña de la Resbalaera.* (19)
9. Hinojal (CC). (20)
10. Hoyos (CC): *La Resbaladera.* (2)
11. Malpartida de Cáceres (CC). (21)
12. Membrio (CC): *Lancha Resbaladera*? (18)
13. Montánchez (CC): *La Resbaladera* (desaparecida). (26)
14. Montermoso (CC). (7)
15. Oliva de Plasencia, Cáparra (CC). (8)
16. Peraleda de la Mata (CC). (12)
17. Peraleda de San Román (CC): *Lizaero.* (13)
18. Piedras Albas (CC): *Peña Resbaladera* (15)
19. Piornal (CC): *Lancha Resbaladera* (10)
20. Plasencia (CC): *Peña Resbaladera* -Valcorchero? (9)
21. Plasenzuela (CC): Paraje de *"Las Resbaladeras".* (29)
22. Puerto de Santa Cruz 1 (CC): *Peña resbaladera* o *Refalandero.* (35)
23. Puerto de Santa Cruz 2 (CC): *Cancho Resbalizo o Refalandero* (desaparecido). (36)
24. Ruanes (CC). (27)
25. Santa Ana (CC). (28)
26. Santibáñez el Alto (CC). (4)
27. Tejada de Tiétar (CC): *El Lanchar.* (11)
28. Torremocha (CC). (24)
29. Torrequemada (CC). (23)
30. Trujillo, Los Arcabuces (CC): *Peña Resbaladera.* (31)
31. Trujillo, Huertas de Ánimas (CC): *Resbaladera* (32)
32. Trujillo, Huertas de la Magdalena (CC). (33)
33. Trujillo, Palacio de Lorenzana (CC). (34)
34. Valdeobispo (CC): *Peña resbaladera.* (6)
35. Valencia de Alcántara. (17)
36. Zarza la Mayor (CC). (14)
37. Almendralejo (BA): *Piedra Resbaliza.* (45)
38. Arroyo de San Serván (BA): *Peña Refalaera.* (43)
39. Bienvenida (BA): *La Resbaladiza.* (56)
40. Burguillos del Cerro 1 (BA): *Resbaladera* (48)
41. Burguillos del Cerro 2 (BA): Resbaladera. (49)
42. Campanario (BA): *Resbaladera.* (39)
43. Campillo de Llerena (BA): *Refalizo.* (54)
44. Fuente del Arco (BA): Resbaladera. (58)
45. Gargáligas, Don Benito (BA). (37)
46. Guareña (BA): *Resbaladera.* (42)
47. Higuera de la Serena (BA): *Lancha refaera* o *lizaera.* (41)
48. Hornachos (BA). (53)
49. Jerez de los Caballeros 1 (BA): *Resbaladera.* (50)
50. Jerez de los Caballeros 2 (BA): *Resbaladera.* (51)
51. Jerez de los Caballeros 3 (BA): *Resbaladera.* (52)
52. Llerena (BA): *Refalaero* de las Piedras Baratas. (57)
53. Malpartida de la Serena (BA): *Resbalaera.* (40)
54. Medellín (BA): *Resbalaera.* (38)
55. Monesterio (BA): *Resbaladera.* (62)
56. Montemolín (BA): *Peña Refalarera.* (59)
57. Pallares (Montemolín) (BA): *Lancha Refaliza.* (60)
58. Puebla del Maestre (BA): *Lancha Refaliza.* (61)
59. Santa María de Navas (Montemolín) (BA): *Lancha Refaliza.* (63)
60. Usagre (BA): *Piedra Refaliza.* (55)
61. Valverde de Leganés (BA): *Peña Resbalosa.* (44)
62. Villafranca de los Barros (BA): *Resbaladera.* (46)
63. Zafra (BA): *Piedra Resbaliza.* (47)

5. PEÑAS OSCILANTES

1. *Lancha de Valdejuán.* Casar de Cáceres (CC).
2. *El Cancho que se Menea.* Montánchez (CC).
3. *El Bodegón.* Camino de Garrovillas a Alcántara (CC).
4. *El Pilungueu.* Oliva de Plasencia (CC).

6. MENHIRES Y PEÑAS FÁLICAS

1. *La Peña Hincá?.* Descargamaría (CC).
2. *La Perla.* Acebo (CC).
3. *La Cruz del Agua.* Aceituna (CC),
4. *Menhir del Cabezo.* Valencia de Alcántara (CC).
5. *Porra del Burro 1.* Valencia de Alcántara (BA).
6. *Porra del Burro 2.* Valencia de Alcántara (BA).
7. *Gamonal.* Badajoz (BA).
8. *Peña de la Pata del Buey.* Alanje (BA)
9. Arroyo Arrauces. Quintana de la Serena (BA).
10. *La Cardenchosa.* Azuaga (BA).
11. *El Rábano.* Valencia del Ventoso (BA).
12. *El Lagarto.* Valencia del Ventoso (BA).
13. *Fuente de Abajo.* Valencia del Ventoso (BA)
14. *Palanca del Moro.* Fregenal de la Sierra (BA).

Los números entre paréntesis corresponden a la fig. 48, de la pág. 101.

15. *La Pepina*. Fregenal de la Sierra (BA).
16. *Las Tres Lindes*. Fregenal-Jeréz-Burguillos (BA).
17. *Piedra del Herrero* o *El Parraio*. Segura de León (BA)
18. [*Pena dos enamorados*, Sao Pedro de Corval (POR)]
19. [*Pedra Alçada*, Alandroal, Alentejo (POR)]

7. LECHOS RUPESTRES

1. *Cancho del Moro,* Ceclavín, CC.

8. PEÑAS SOLARES

1. *Altar del Sol*. Malpartida de Cáceres (CC).
2. *Peña Madruga*. Malpartida de Cáceres (CC).
3. *Peña Caracol*. Malpartida de Cáceres (CC).
4. *Peña de la Horca*. Malpartida de Cáceres (CC).
5. *Peña Horcada*. Cáceres (CC).
6. *Cancho del Reloj*. Solana de Cabañas (CC).

9A. PAREIDOLIAS

1. *El Cancho que se menea*, Montánchez, CC.
2. *Cabeza del Moro*, Berzocana, CC.
3. *Cancho de las Tres Piernas,* Huerta de las Ánimas, Trujillo, CC.
4. *Peña del Caracol*, Malpartida de Cáceres, CC.
5. *La Dehesilla*, Trujillo, CC.
6. *Peña Vallenato*, Navaconcejo, CC.
7. *Cancho de la Nariz,* Castañar de Ibor, CC.

9B. PAREIDOLIAS CON OJOS

8. *La Zafrilla*, Malpartida de Cáceres, CC.
9. *Canchal de los Ojos* o *Peña Buracá,* Piedras Albas, CC.
10. *El Barrial*, Navas del Madroño, CC.
11. *Casa del Cancho,* Alcántara, CC.
12. *Casita de la Peña,* Piedras Albas, CC.
13. *Los Ojos de la Virgen*, Aldeacentenera, CC.

9C. PAREIDOLIAS FUNGIFORMES

14. *Peña de la Seta*, Los Barruecos, Malpartida de Cáceres, CC.
15. *Seta de Las Trescientas*, Malpartida de Cáceres, CC.
16. *Los Griles*, Cáceres, CC.
17. *Peña de la Seta ¿?,* Estornino, CC.
18. *La Porra del Burro-1*, Valencia de Alcántara, CC.
19. *La Porra del Burro-2*, Valencia de Alcántara, CC.
20. *Peña del Bolsicu*, Garrovillas, CC.
21. *Rocha dos Namorados,* São Pedro do Corval, POR.

10. PEÑAS CON HUELLAS MÍTICAS

1. *La Chancalaera,* Garganta del Gollete, Cerezal, CC.
2. *Canchu la sangre,* Ahigal, CC.
3. *Pisá de la Mora,* La Huerta, Caminomorisco, CC.
4. *Piedra Mora*, Aceña, Caminomorisco, CC.
5. *Pisás de los Moros*, La Sauceda, Pinofranqueado, CC.
6. Roca con la huella del pie de Cristo, Garrovillas, CC.
7. Huella del pie de Jesús, Peña del Rebalaero, Coria, CC.
8. Huelas de la Sagrada Familia, Ntra. Sra. del Puerto, Plasencia, CC.
9. Huella del Pie de la Virgen, Catedral de Coria, CC.
10. Huella del pastor, Valcorchero, Plasencia, CC.
11. Huella de la Virgen de Soterraña, Madroñera, CC.
12. Huella de la Virgen de Peraleda de San Román, CC.
13. Huellas del burro de Ntra. Sra. de Argamasa, CC.
14. Huellas del burro de la Virgen de la Oliva, Segura de Toro, CC.
15. Burra de la Sagrada Familia, Puente de la Dehesa, Ahigal, CC.
16. Burra de la Sagrada Familia, Ntra. Sra. del Fresno, Granja de Granadilla, CC.
17. *Pie de Santiago,* monte Calvitero, Tornavacas, CC.
18. Huella del caballo de Santiago, Sierra de Dios Padre, Villanueva de la Sierra, CC.
19. Huella de Roldán y su caballo, Las Hurdes, CC.
20. *Fuente de la Pisada del Caballo*, Cabeza la Vaca, BA.

11. PEÑAS-TRONO

1. Las Canchorras, Ahígal, CC.
2. Junto al *Cancho Tablero*. Ahigal (CC).
3. Cancho de la Ermita, Navas del Madroño, CC.
4. Ladera del Castillo de Trevejo, Villamiel, CC.
5. Valencia de Alcántara ¿?, CC.
6. Peña de la Horca, Malpartida de Cáceres, CC.
7. La Zafrilla-1, Dehesa Boyal de Malpartida de Cáceres, CC.
8. La Zafrilla-2, Dehesa Boyal de Malpartida de Cáceres, CC.
9. San Juan el Alto-1, Santa Cruz de la Sierra, CC.
10. San Juan el Alto-2, Santa Cruz de la Sierra, CC.
11. El Praillo, Trujillo, CC.
12. *Trono de los Reyes*, Arroyo de San Serván, BA.
13. *Silla de Don Pepe Alba*, Segura de León, BA.

12. PEÑAS SONORAS

1. *Peña Campana ¿?*, Ermita de San Lorenzo, Mata de Alcántara, CC.
2. *Peña de la Jilandera*. Garrovillas (CC).
3. *Cancho de la Campana, ¿?*, Pastos Comunes, Cabezo de Araya, CC.
4. *Cabeza del Moro*. Berzocana, CC.
5. *La Piedra del Tambor*. Segura de León, BA.

13. PEÑAS CON TESOROS

1. *Cancho Tablero*. Ahigal (CC).
2. *La Torbisquera*. Santibáñez el Bajo (CC).
3. *Cancho Castillo*. Peraleda de San Román (CC).
4. Toro del tesoro. Plasencia (CC).
5. Toro del tesoro. Segura de Toro (CC).
6. Toro de La Hoya Casas del Castañar (CC).
7. Toro del tesoro. Pasarón de la Vera (CC).
8. Verraco del tesoro. Viandar de la Vera (CC).
9. Verraco del Cerro del Pontón. Valdastillas (CC).
10. Verraco del cementerio. Navaconcejo (CC).
11. Verraco del Puerto del Rabanillo. Arroyomlinos de la Vera (CC).
12. Burro del tesoro. Ahigal (CC)..
13. *Cancho de la Nariz*. Navaconcejo (CC).
14. *Cancho de la Paloma*. Tornavacas (CC).
15. *Peña Irhal*. Cilleros (CC)..
16. Tesoro de los dos arroyos. Trevejo (CC).
17. *Tesoro del pastor. Don Vidal* Sierra del Jálama (CC).
18. Tesoro del *Cancho de la Sartén*. Sierra del Jálama (CC).
19. *Peña del Cuervo*. Grimaldo (CC).
20. *Peña de Bolsicu*. Garrovillas (CC).
21. *Peñas del Tesoro*. Malpartida de Cáceres (CC).
22. *Cancho del Chivo*. Ceclavín (CC).
23. *Cancho de las Palomas*. San Vicente de Alcántara (BA).
24. Tesoro del Castillo. Segura de León (BA).
25. Tres Vientos. Esparragosa de Lares (BA).

14. PEÑAS CON CRUCES

1. *Peña Carnicera*. Mata de Alcántara (CC).
2. *Cancho Tablero*. Ahigal (CC).
3. *La Zafrilla*. Malpartida de Cáceres (CC).
4. *Cuatro Hermanas*. Malpartida de Cáceres (CC).
5. Cruces del altar de *Las Trescientas*. Malpartida de Cáceres (CC).
6. *Cancho de la Cruz* en Las Trescientas. Malpartida de Cáceres (CC).
7. *Cueva del Fraile en el Risco Chico*. Santa Cruz de la Sierra (CC).
8. *Risco Grande*. Santa Cruz de la Sierra (CC).
9. *Cancho de la Iglesia*. Santa Cruz de la Sierra (CC).
10. *San Juan el Alto*. Santa Cruz de la Sierra (CC).
11. *Cancho de las Tres Cruces*. Plasencia (CC).
12. Cruciformes de la ermita de San Cristobal. Valdemorales (CC).
13. Cruz de la ermita de San Gregorio. Ruanes (CC).
14. Cruces de la ermita de Santa Bárbara. Acebo (CC).
15. Cruz de la ermita de San Casiano. Jálama, Acebo (CC).
16. *Cruz del Cabrón*. Arroyo de la Luz (CC).
17. Cruces de hierro. Cabezabellosa (CC).
18. Cruz de hierro de *Cancho Gordo*. Abertura (CC).
19. *Piedra Hincá*. Descargamaría (CC).
20. *Cruz del Agua*. Aceituna (CC).
21. Castillo de Trevejo. Villamiel (CC).
22. Peña de Ntra. Sra. de Altagracia. Garrovillas (CC).
23. Peñas de la Virgen de la Fuente Santa. Zorita (CC).
24. Peñas de la Virgen de la Oliva. Serrejón (CC).
25. Peñas de la Virgen del Puerto. Plasencia (CC).
26. Peñas de la Virgen de la Cueva. Esparragosa de Lares (BA).

Bibliografía

AA. VV. (1995): *Tabula Imperii Romani. Hoja J-29: Lisboa*. Madrid.

AA.VV. (2001): *Archivo Bibliográfico de Arqueología Extremeña (1536-2000) [Extremadura Arqueológica IX],* Mérida

AA.VV. (2004): *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) I,* Los Angeles.

AA. VV. (2005): s.v. "Divination". "Gebet, Gebärden und Handlungen des Gebetes", *Thesaurus Cultus et Rituus Antiquorum (ThCRA) III*, Los Angeles, 1-179.

Abascal, J. M. (1995): "Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania", *Archivo Español de Arqueología* 68, 31-105.

Abgrall, Abbé (1890): "VIII. Les pierres à empreintes. Les pierres à bassins", *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 17, 62-72.

Acebrón, J. (s.a.): "*Incubatio:* vigencia de un rito de la cultura onírica antigua", *Biblioteca Gonzalo de Berceo*, http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/acebronruiz/incubatio; consultado 2019.12.30.

Acedo Díaz, T. (2008): *La Virgen de la Antigua en Villarta de los Montes*, Madrid.

Acosta, V. (1995): *Animales e imaginario. La zoología maravillosa medieval*, Caracas.

Alarcón Herrera, R. (2004): *La huella de los templarios: tradiciones populares del Temple en España*, Barcelona.

Alberro, M. (2003): "Características de las antiguas sociedades célticas de Irlanda y su posible utilización para un mejor conocimiento de los pueblos celtas de la Península Ibérica", *Gerión* 21, 99-135.

Alberro, M. (2004): *Diccionario mitológico y folklórico céltico*, La Coruña.

Alberro, M. (2006): *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*, Gijón.

Albertos, Mª L. (1974): "El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas de las deidades más significativas", *Estudios de Arqueología Alavesa* 6, 147-157.

Albertos, Mª. L. (1956): "Mercurio, ¿divinidad principal de los celtas peninsulares?", *Emerita* 24, 294-297.

Alcalde del Río H., Breuil H., Sierra L. (1911): *Les cavernes de la Région cantabrique*, Monaco.

Aldhouse-Green, M. J.; Véase Green.

Alfayé Villa, S. (2009): *Santuarios y Rituales en la Hispania Celtica*, B.A.R., International Series, Oxford.

Alföldy, G. (1997): "Die Mysterien von Panoias, Villa Real, Portugal", *Madrider Mitteilungen* 38, 176-246.

Alinei, M. (1983): Arc-en-ciel, *Atlas Linguarum Europae*, I,1, 47-80, mapas 6-9.

Allen, D. (1985): *Mircea Eliade y el fenómeno religioso,* Madrid.

Almagro Basch, M. (1959): "Excavaciones en el monumento megalítico de Lácara, Mérida (Badajoz)", *Revista de Estudios Extremeños* 15,2, 249-314.

Almagro Basch, M. (1974): *Las estelas decoradas del suroeste Peninsular [Bibliotheca Praehistorica Hispana 8]*, Madrid.

Almagro Gorbea, Mª J. (1973): *Los ídolos del Bronce I Hispano [Bibliotheca Praehistorica Hispana 12]*, *Madrid.*

Almagro Gorbea, M. (1977): "El Bronce Final y el período Orientalizante en Extremadura", [*Bibliotheca Praehistórica Hispana 14*], Madrid.

Almagro Gorbea, M. (2002): "Melqart-Heracles matando al Toro Celeste en una placa ebúrnea de Medellín", *Archivo Español de Arqueología* 75, 59-73.

Almagro-Gorbea, M. (1995): "El *lucus Dianae* con inscripciones rupestres de Segobriga", en A. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini, eds. *Saxa scripta. Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela 1992 [Anejos de Larouco 2],* Santiago, 61-97.

Almagro-Gorbea, M. (2000): "Hallazgo y adquisición del Disco de Teodosio", en M. Almagro-Gorbea, ed., *El Disco de Teodosio*, Madrid, 53-98.

Almagro-Gorbea, M. (2006): "El "Canto de los Responsos" de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá", *´Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 11, 5-38.

Almagro-Gorbea, M. ed. (2006-2008): *La necrópolis de Medellín. I-III [Bibliotheca Archaeologica Hispana 26]*, Madrid.

Almagro-Gorbea, M. (2013): "El mito celta del Héroe fundador en los orígenes del Señorío de Vizcaya", *Palaeohispanica* 13, 595-613.

Almagro-Gorbea, M. (2013a): *Literatura Hispana Prerromana. Las creaciones fenicias, tartesias, iberas, celtas y vascas [Clave Historia 39]*, Madrid.

Almagro-Gorbea, M. (2014): "Los Lusitanos", en M. Almagro-Gorbea, ed., *Protohistoria de la Península Ibérica del Neolítico a la Romanización*, Burgos, 183-194.

Almagro-Gorbea, M. (2015): "*Sacra Saxa.* 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica"*, *Estudos Arqueológicos de Oeiras* 22, 329-410.

Almagro-Gorbea, M. (2016): "'Lancea', palabra lusitana, y la etnogénesis de los 'Lancienses'", *Complutum* 27,1, 131-168.

Almagro-Gorbea, M. (2017): "*Sacra Saxa:* propuesta de clasificación y de metodología de estudio", M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds. *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, Huesca, 10-33.

Almagro-Gorbea, M. (2017a): *Los Celtas. Imaginario, mitos y literatura*, Córdoba.

Almagro-Gorbea, M. (2017b): "El "Medianeto", una institución de origen celta en los Fueros de Extremadura", en J. C. Bermejo Barrera y M. García Sánchez, eds. *Desmoi Filias. Bonds and Frindship. Studies in Ancient History in Honour of Francisco Javier Fernández Nieto*¸ Barcelona, 23-42.

Almagro-Gorbea, M. (2018): *Los Celtas. Imaginario, mitos y literatura en España*, Córdoba.

Almagro-Gorbea, M. (2018a): "Peñas Sacras" en la Provincia de Toledo", *Toletum. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo* 62, 1-31.

Almagro-Gorbea, M. (2019): "*Sacra saxa* y ritos populares de adivinación en la Hispania prerromana", en S. Montero y J. García Cardiel, eds. *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*, Madrid, 21-52.

Almagro-Gorbea, M. (2019, e.p.,a): "Avances en el estudio de las "Peñas Sacras" de la Península Ibérica (2017-2019)", en M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds. *Sacra Saxa II. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Huesca, 2019 (en prensa).

Almagro-Gorbea, M. (2019, e.p.,b): "De los libros perdidos de Poseidonios a la Etnología como fuente de conocimiento de la Hispania prerromana", *Coloquio Universidad Rey Juan Carlos*, Madrid, [*Revista Otarq* 4], 1-27.

Almagro-Gorbea, M. (2020): "L'héroïsation dans la *Hispania Celtica:* archéologie, iconographie, mythologie", *Mélanges offerts a Venceslas Kruta,* Brest, 42-62.

Almagro-Gorbea, M. (2020,a): "Los celtas en la Península Ibérica: una perspectiva actual", *Estudos Arqueológicos de Oeiras* 27, 327-348.

Almagro-Gorbea, M. (2020, e.p.): "Raíces celtas del *Poema de Fernán González". Volumen conmemorativo de los 75 años de la creación de la Real Academia Burgense de Historia y Bellas Artes, Institución Fernán González*, Burgos (en prensa).

Almagro-Gorbea, M. (e.p.): "Las cabritas de bronce como testimonio del culto a Ataecina", *X Encuentro de Arqueología del suroeste Peninsular, Zafra (Badajoz)-2018* (en prensa).

Almagro-Gorbea, M. y Alonso Romero, F. (2020): *Peñas sagradas de Galicia*, Betanzos (en prensa).

Almagro-Gorbea, M., Alonso Romero, F. Bouzas Sierra, A. y Ladra, L. (2019): "Tradición y "paisaje sacro" en la *Virxe da Eirita* (Santo Estevo de Anos, Cabana de Bergantiños, A Coruña)", *Anuario Brigantino* 42, 37-63.

Almagro-Gorbea, M., Ballester, X. y Turiel, M. (2017): "Tésera celtibérica con "lobo cenital" procedente de Burgos", *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología-Arqueología* 83, 157-185.

Almagro-Gorbea, M., Barriga Bravo, J. J., Martín Bravo, A. Mª, Perianes Valle, E., Díez González, N. (2017): "El 'paisaje sacro' de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)", *Revista de Estudios Extremeños* 73,1, 91-134.

Almagro Gorbea, M. y Berrocal, L. (1997): "Entre íberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicias en Hispania". F. Gusi (ed.): *Espacios y lugares cultuales en el mundo ibérico [Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón]*, 567-588.

Almagro-Gorbea, M. y Caballero Arribas, J. (e.p.): "Las peñas resbaladeras de la provincia de Ávila", VIII *Jornadas de Arqueología del Valle del Duero, Ávila, 2018* (en prensa).

Almagro Gorbea, M., Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y de San Macario Sánchez, O. (2019): "El lecho rupestre de Ceclavín (Cáceres): nuevo testimonio de *incubatio* en la *Hispania Celtica*", *MENE.* Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas 19, 61-86.

Almagro Gorbea, M., Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y de San Macario Sánchez, O. (2020): "Las peñas resbaladeras de Extremadura. 'Peñas sacras' relacionadas con la fecundidad", *Revista de Estudios Extremeños,* 80,1, 11-44.

Almagro Gorbea, M., Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y de San Macario Sánchez, O. (2020, e.p. a): "El conjunto arqueológico de la Ermita del Cancho (Navas del Madroño, Cáceres): el altar y el trono rupestres y un posible *mitraeum"*, *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes* (en prensa).

Almagro-Gorbea, M. y Gari, A., eds. (2017): *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas,* Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca.

Almagro-Gorbea, M. y Gari, A., eds. (e.p. 2020): *Sacra Saxa II. Creencias y ritos en peñas sagradas. Huesca-2019,* Huesca (en prensa).

Almagro-Gorbea, M. y Gomá, J. L. (2018): "El Tesoro áureo de Plasenzuela", en *Joyas de la Arqueología Española. Colección Cervera*, Barcelona, 96-125.

Almagro-Gorbea, M. y Gran-Aymerich, J. (1991): *El Estanque Monumental de Bibracte, Borgoña, Francia [Complutum, Extra 1],* Madrid.

Almagro-Gorbea, M. y Martín Bravo, A. Mª (2020): "La percepción del 'paisaje sacro': peñas sagradas y santuarios en Alconétar (Cáceres) del Bronce Final a la cristianización", Complutum, 31,2, 2020, 325-341.

Almagro-Gorbea, M. y Jiménez Ávila, J. (2000): "Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico", *El Megalitismo en Extremadura (Homenaje a Elías Diéguez Luengo) [Extremadura Arqueológica 8],* Mérida, 2000, 423-442.

Almagro-Gorbea, M. y Lorrio Alvarado, A. J. (2011): *Teutates. El Héroe Fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la* Keltiké *[Bibliotheca Archaeologica Hispana 36]*, Madrid.

Almagro-Gorbea, M., Lorrio, A. J., Mederos, A. y Torres Ortiz, M. (2011-2012): "El mito de Telepinu y el altar primordial en forma de piel de toro", *Homenaje al Prof. Manuel Bendala Galán [Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid 37-38]*, 241-262.

Almagro-Gorbea, M., Mariné, Mª y Álvarez Sanchís, J., eds. (2001): *Celtas y Vettones* (catálogo de exposición), Ávila.

Almagro-Gorbea, M. y Martín Bravo, A. Mª (2020): "La percepción del 'paisaje sacro': peñas sagradas y santuarios en Alconétar (Cáceres) del Bronce Final a la cristianización", *Complutum*, 31,2, 2020, 325-341.

Almagro-Gorbea, M., Moya-Maleno, P. R. y Marín Muñoz, L. (2020, e.p.): "Peñas sacras" en Ciudad Real: de los Montes de Toledo a Sierra Morena", Almagro-Gorbea y Gari, eds. (en prensa).

Almagro-Gorbea, M., Ruiz Vélez, I. y Palacios Palacios, Mª V. (2018): "Las 'peñas sacras' de Gete (Pinilla de los Barruecos, Burgos): sobre religiosidad céltica en el alto valle del río Arlanza", *Arqueología en el valle del Duero. Del Paleolítico a la Edad Media 6,* Valladolid, 217-240

Almagro-Gorbea, M. y Sánchez Benito, J. M. (2020, e.p.): "Aportación a las peñas sacras en Salamanca, Zamora y Trás-os-Montes", Almagro-Gorbea y Gari, eds. (en prensa).

Almagro-Gorbea, M. y Sánchez Benito, J. M. (2018, e.p.): "Las "peñas resbaladeras" en la provincia de Zamora. Nuevas "peñas sacras" en la Península Ibérica", *I Congreso Internacional de los Paisajes Culturales Sagrados, Zamora, 2018* (en prensa).

Almagro-Gorbea, M. y Torres, J. (2015): "Pedras de namorados no concelho do Sabugal", *Sabucale. Revista do Museu do Sabugal* 7, 17-32.

Almeida, C. A. B., Antunes, J. M. V. y de Faria, P. F. B. (1999): "Lagares cavados na rocha: uma reminiscencia do pasado na tradição da técnica vinícola no vale do Douro", *Revista Portuguesa de Arqueologia* 2, 97-103.

Alonso Romero, F. (1981): "El Calendario ritual del Laxe das Rodas (Louro, Muros)", *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos*, Santiago de Compostela, 32-45.

Alonso Romero, F. (1983): "Nuevas consideraciones sobre el significado del petroglifo de Laxe das Rodas (Muros, Galicia)", *Zephyrus* 36, 79–91

Alonso Romero, F. (1991): *Santos e barcos de pedra*, Vigo.

Alonso Romero, F. (1995): "The Cairn and Stones of a Galician 'Cailleach Bhéara': A Comparative Study of Folklore in the North West of Spain", *10th International Congress of Celtic Studies*, Edinburgh, 494-495.

Alonso Romero, F. (1998): "Las mouras constructoras de megalitos: estudio comparativo del Folklore gallego con el de otras comunidades europeas", *Anuario Brigantino* 21, 11-28.

Alonso Romero, F. (2002): "El fin del mundo en el Folklore gallego: paralelos célticos y germánicos", en A. R. de Toro Santos y D. C. Mitchell, eds. *As nove ondas. I Simposio Internacional de Estudios Célticos*, La Coruña, 111-136.

Alonso Romero, F. (2002): "La gallina y los polluelos de oro", *Anuario Brigantino* 25, 63-76.

Alonso Romero, F. (2005): *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*, Betanzos.

Alonso Romero, F. (2007): "Análisis etnográfico y arqueológico de una Diosa Madre en el petroglifo del Outeiro do Filladuiro en Mallou (Carnota, A Coruña): «Coviñas» y círculos", *Anuario Brigantino* 30, 21-56.

Alonso Romero, F. (2012): *Cultos y creencias en torno a los megalitos en el área atlántica europea*, Santiago de Compostela.

Alonso Romero, F. (2014): *Origen precristiano y significado del culto a San Mamed*, Santiago de Compostela.

Alonso Romero, F. (2016): "Vestigios de cultos celtas al roble en las romerías gallegas", *Anuario Brigantino* 39, 95-112.

Alonso Romero, F. (2017): "Peñas sacras en el mundo celta atlántico", en Almagro-Gorbea y Gari, eds. *Sacra Saxa I. Creencias y ritos en peñas sagradas. Huesca-2016*, Huesca, 151-166.

Alonso Romero, F. (2018): *El Baile del Sol. Análisis etnoarqueológico del culto al Sol en Galicia y en otros pueblos europeos*, Santiago de Compostela.

Alonso Romero, F. (2019): "La *Pisada de Roldán* en la Serra da Loba (Aranga, A Coruña) y la huella del *Caballo de Santiago* en el monte Pindo (Carnota, A Coruña)", *Anuario Brigantino* 42 (en prensa).

Alonso Romero, F. (2020): "Nuevos estudios sobre peñas sacras en Galicia y sus paralelos en las áreas atlánticas", en Almagro-Gorbea y Gari, eds. (en prensa).

Alonso Romero, F. y Cornide, M. (1999): "Sobre la orientación astronómica de la capilla de San Guillermo (Finisterre, Galicia)", *Anuario Brigantino* 22, 83-90.

Alonso Romero, F. y Torrado Cespón, M. (2014): *Orión en un petroglifo de Folgoso. Significad simbólico y práctico de los astros*, Santiago de Compostela.

Alonso, J. L. (2005): "La piedra (o peña) del Rey Moro" (https://www.leyendasdetoledo.com/la-piedra-o-pena-del-rey-moro/; consultado 2020.5.2).

Alvar, J., ed. (2003): *Diccionario de historia de España*, Madrid, 418-419.

Alvarado, M. de y González Cordero, A. (1979): "Pinturas esquemáticas en Malpartida de Cáceres", *Alcántara* 195, 16-22.

Alvarado, M. de, García-Hoz, M. C. y González Cordero, A. (1998): "El templo romano del Collado de Piedras Labradas (Jarilla, Cáceres)", en J. Mangas y J. Alvar, eds. *Homenaje a José Mª Blázquez*, Madrid, 1-19.

Álvarez-Sanchís, J. R. (1999): *Los Vettones [Bibliotheca Archaeologica Hispana, 1]*, Madrid.

Álvarez-Sanchís, J. R. (2003): *Los Señores del Ganado. Arqueología de los pueblos prerromanos en el occidente de Iberia,* Madrid.

Amandry, P. (1950): *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris.

Andrés Rupérez, M. T. (2008). "Semblanza cosmográfica de los "cuencos" de Axtroki", *Veleia*, 24-25 *(Homenaje a Ignacio Barandiarán Maestu)*, Vitoria, 879-894.

Andronikos, M. (1968): *Tontenkult. Archäologia Homerica*, III-W, Göttingen.

Anónimo (1606): *Treslado Autentico do Livro do Conde Dom Pedro das linajes antigas…* BN, Ms. 3310, Madrid.

Anónimo (1994): *Guía para visitar los santuarios marianos de Extremadura*, Madrid.

Anónimo (s.a.): *Guía para conocer y visitar el arte rupestre de Las Hurdes*, Cáceres.

Aparicio Casado, B. (1999): *Mouras, serpentes, tesoros y otros encantos*, La Coruña.

Arbois de Jubainville, H. de (1906): "Le culte des menhirs dans le monde celtique", *Revue celtique* 27, 315-319 (*id.*, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 50,2, 146-152).

Arcelin, P., Dedet, B. y Schwaller, M. (1992): "Espaces publics, espaces religieux protohistoriques en Gaule méridionale", en D. Garcia, dir., *Espaces et monuments publics protohistoriques de Gaule méridionale (Documents d'archéologie méridionale 15, dossier)*, Lattes, 181-242.

Arenas, J. A. (2007): "Ancient tree cults in central Spain: the case of La Dehesa at Olmeda de Cobeta", en Heussler, R. y King, T., eds. *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West* (*Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series* 67), 1, Portsmouth, 89-199.

Arias, P. (1990): "Algunos indicios arqueológicos de perduraciones de elementos religiosos epipaleolíticos hasta el III milenio BC en el este de Asturias", *Zephyrus* 43, 39-45.

Assas y Ereño, M. de (1857): "Nociones fisionómico-históricas de la Arquitectura en España", *Semanario Pintoresco Español*, XXII, Madrid, 129-135, 145-149, 155-158, 163-165, 172-173.

Athanassakis, A. (1989): From the Phalic Cairn to Shepherd God and Divine Herald, *Eranos* 87, 33-49.

Atkinson, R. J. C. (1975): Megalithic Astronomy: a prehistorian's comments, *Journal for the History of Astronomy* 6, 42-52.

Bagoini, B. (1978): "Le immagini femminile nell'arte neolitica dell'Italia Settentrionale", *L'arte prehistorica nell'Italia settentrionale dalle origini alla civilità paleoveneta*, Verona, 41–47.

Ballester, X. (2020): "Paradigma de la continuidad paleomítica", *Lýburna*, 16–17, 19–48.

Barandela, I., Castro, L., Lorenzo, J. M. y Otero, R. (2005): "Notas sobre los santuarios rupestres de la *Gallaecia*", *Minius* 13, 47-68.

Barandiarán, J. M. (1997): *Mitología del pueblo vasco*, Lasarte-Oria.

Barandiarán, J. M. de (1972): *Obras Completas, I. Diccionario ilustrado de Mitología Vasca y alguna de sus fuentes*, Bilbao.

Barandiarán, J. M. de (1984): *Diccionario de mitología vasca*, San Sebastián.

Barbero, F. (2015): "Piedra, espacio y tiempo en los llanos de la Tiesa. Elementos arqueológicos en Torrecillas de la Tiesa. Apuntes para un catálogo comarcal", *XLII Coloquios Históricos de Extremadura dedicados a Luisa de Carvajal y Mendoza en el IV Centenario de su muerte. Trujillo-2014*, Trujillo, 85-110 (https://chdetrujillo.com/piedra-espacio-y-tiempo-en-los-llanos-de-la-tiesa/; consultado 2020-5-5).

Baring, A, y Cashford, J. (1991): *The Myth of the Goddess. Evolution of an Image*, London.

Barlow, C. W., ed. (1950): *Martini episcopi Bracarensis opera omnia (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 12)*, New Haven.

Barrantes, V. (1875): *Aparato bibliográfico para la Historia de Extremadura* I, Madrid.

Barre, E. du Laurens de la (1867): *Contes populaires et légendes de Bretagne*, Paris (reed. 1974).

Barrio, J. M. (1854): *Historia de la milagrosa imagen de la virgen del puerto, patrona de la M. N. y M. L. ciudad de Plasencia*, Plasencia.

Barros Sivelo, R. (1875): *Antigüedades de Galicia*, Coruña.

Barroso, F. (1985): "Los moros y sus leyendas en las serranías de las Jurdes", *Revista de Folklore* 50, 44-48.

Barroso, F. (1995): "Las Hurdes. Una jornada festiva", *Revista de Folklore* 179, 167-172.

Barroso, F. (2019): "Por los montes de Cáparra: Tras la Peña Jarinera (XI)". (https://planvex.es/web/2019/11/montes-caparra-pena-jarinera/; consultado 2020.4.1)

Barrowclough, D. A. y Hallam, J. (2008). "The Devil´s Footprints and Other Folklore: Local Legend and Archaeological Evidence in Lancashire", *Folklore* 19,1, 93-102.

Batissier, L. (1860): *Histoire de l'art monumental*, Paris.

Baudi, G. (1998): *s.v.* "Hermes", *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike* 5, Stuttgart-Weimar, 426-427.

Baughan, E. P. (2013): *Couched in Death: Klinai and Identity in Anatolia and Beyond*, Wisconsin.

Baur, P. V. C. (1902): *Eileithyia*, Chicago.

Beauford, W. (1786): "The Ancient Topography of Ireland", en *Collectanea de Rebus Hibernicis* 3, XI, Dublin.

Bednarik, R. G. (2017): "Pareidolia and rock art interpretation", *Anthropologie* (República Checa) 55,1-2, 101-117.

Beksac, E. (2005): "Voices of Mysia: the three rock-cut sanctuaries of Bigadiç in the province of Balikesir", *Thracia* 15,149-160.

Belayche, N. y Rüpke, J. (2007): "Divination et révélation dans les mondes grec et romain", *Revue de l'histoire des religions* 224,2, 139-147.

Belmonte, J. A. (2015): Ancient 'Observatories' - A Relevant Concept?, Ruggles, ed., 133-146.

Beltrán Lloris, M. (1975-1976): "Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres" *Caesaraugusta* 39-40, 19-111.

Bengoechea, J. M., Arrojo, E. y Prudencio, C. (2006): "Los hongos en Extremadura. Etnomicología y tradiciones populares". E. Arrojo, ed., *Los hongos en Extremadura*, Badajoz, 29-42. (http://extremambiente.juntaex.es/pdf/LibrodeHongos.pdf; consultado 2020.5.3)

Benito del Rey, L. Bernardo, H. A. y Sánchez Rodríguez, M. (2003): *Santuarios Rupestres Prehistóricos de Miranda do Douro (Portugal) y de su entorno de Zamora y Salamanca* I y II, Miranda do Douro-Salamanca.

Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (1992): *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca,* Zamora-Salamanca.

Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (1994a): "Nuevos santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca", *Zephyrus* 47, 113-131.

Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (1994b): "Menhir fálico en el término de Buenamadre (Salamanca)", *Zephyrvs* 47, 365-366.

Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (2000): *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*, Salamanca.

Benito, M. (2006): "Piedras y ritos de fertilidad en el Alto Aragón", en E. Conde Guerri, R. González Fernández y A. Egea Vivanco (eds.), *Espacio y tiempo en la percepción en la Antigüedad Tardía, Homenaje al profesor Antonio González Blanco*, [*Antigüedad y Cristianismo 23*], Murcia, 813-860.

Benoit, F. (1954): *L'Héroïsation équestre*, Aix-en-Provence.

Benozzo, F. (s.a.), "Sounds of the Silent Cave. An Ethnophilological Perspective on Prehistoric 'incubatio'", en G. Dimitriadis, ed., *Archaeologies and Soundscapes (BAR International Series)*, Oxford, http://www.continuitas.org/texts/benozzo_sounds.pdf (2020.1.23)

Benveniste, E. (1969): *Le vocabulaire des institutions indo-européenes*, Paris.

Bérenger-Féraud, L. J. B. (1885): *Traditions et réminiscences populaires de Provence*, Paris.

Bérenger-Féraud, L. J. B. (1896): *Superstitions et survivances* étudiées du point de vue de leur origine et de leur transformation*, II*, Paris.

Bermejo, J. C. (2015): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid.

Bermejo, J. C. (2016): "Cronistas, piedras legendarias y coronaciones: de Santiago de Compostela a Westminster", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 213, 217-229.

Bermejo Barrera, J. C. y Romaní Martínez, M. (2014): "*Et per ubi posuerintis vestros pedes iurare*. La conjuración y el posible uso de los podomorfos en la Galicia medieval y moderna", *Madrider Mitteilungen,* 55, 560-595.

Berndt: Véase Berndt-Ersöz.

Berndt-Ersöz, S. (2004): "In search of a Phrygian Male Superior God", M. Hutter y S. Hutter-Brausar, eds. *Officiele Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität. Akten der religionsgeschichtlichen Symposiums Kleinasien und angrenzende Gebiete from Beginn des 2. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. Bonn-2003 (Alter Orient und das Alte Testament 318)*, Münster, 47-56.

Berndt-Ersöz, S. (2006): *Phrygian Rock-cut Shrines: Structure, Function, and Cult Practice*, Leiden-Boston.

Berndt-Ersöz, S. (2007): "Phrygian rock-cut step monuments: an interpretation", A. Çilingiroglu y A. Sagona, eds. *Proceedings of the Sixth Anatolian Iron Ages Colloquium, Eskişehir-Turkey, 2004 [Anatolian Iron Ages 6 = Ancient Near Eastern Studies Supplement, 20]*, Leuven, 19-39.

Berndt-Ersöz, S. (2009): "Sacred Space in Iron Age Phrygia", C. Gates, J. Morin y T. Zimmerman, eds. *Sacred Landscapes in Anatolia and Neighboring Regions (BAR International Series),* Oxford, 11-19.

Berquist, B. (1967): *The archaic greek temenos: a study of structure and function*, Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen, 4, XIII, Lund.

Berrocal Rangel, L. (1991): "Aproximación al fenómeno menhírico en Extremadura: Los menhires de Fregenal de la Sierra",

XX Congreso Nacional de Arqueología, Zaragoza, 211-229.

Berrocal Rangel, L. (1994): *El Altar prerromano de Capote. Ensayo etno-arqueológico de un ritual céltico*, Madrid.

Berrocal Rangel, L. (1997): "Una dedicación a Júpiter en la Beturia: los yacimientos de las Casas del Sejo (Segura de León, Badajoz)", *Archivo Español de Arqueología*, 70-71, 281-290.

Berrocal Rangel, L. (2010): "Creencias y rituales en la Céltica del suroeste", T. Tortosa y S. Celestino, ed., *Debate en torno a la religiosidad protohistórica [Anejos de Archivo Español de Arqueología 55]*, Madrid, 265-284.

Beschi, L. (1990): "Bendis, the Great goddess of the Thracians, in Athens", *Orpheus* 1, 29-36.

Beslagic, S. (1985): *Kamene Stolice Srednjovjekovne Bosne i Hercegovine, Djela* , Sarajevo.

Bier L. (1976): "A Second Hittite Relief at Ivriz", *Journal of Near Eastern Studies* 35, 115-126.

Blanck, H. y Proietti, G. (1986): *La Tomba dei Rilievi di Cerveteri*, Roma.

Blas Cortina, M. A. de (2010): "Poder ancestral y territorio neolítico: en torno a Peña Tú y los túmulos de la costa oriental de Asturias", *Munibe., Suplemento 32 [*en J. Fernández y J.A. Mujika, eds. *Actas del Congreso Internacional sobre Megalitismo y otras manifestaciones funerarias contemporáneas en su contexto social, económico y cultural, San Sebastián 2007]*, 94-118.

Blázquez, J. Mª (1962): *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias epigráficas*, Madrid.

Blech, M., Koch, M. y Kunst, M. (2001): *Hispania antiqua.* Denkmäler der Frühzeit, Mainz.

Blumental, A. von, (1934): "Templum", *Klio* 28, 1-13.

Bøgh, B. (2007): "The Phrygian Background of Kybele", *Numen* 54, 304–339.

Boivin, N., Brumm, A., Lewis, H., Robinson, D. y Korisettar, R. (2007): "Sensual, material, and technological understanding: exploring prehistoric soundscapes in south India", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, 267-294.

Bonnafoux, J. F. (1874): *Fontaines celtiques consacrées par la religion chrétienne, sources merveilleuses, coutumes superstitieuses et légendes diverses, recueillies pour la plupart dans le département de la Creuse. Pour faire suite aux Légendes et croyances superstitieuses conservées dans le département de la Creuse du même auteur*, Guéret.

Bonnaud, C. (2006): "Les castros vettons et leurs populations au Second Âge du Fer (Ve siècle - IIe siècle av. J.-C.), III, les lieux sacrés: nécropoles, sanctuaires et sacrifices", *Revista Portuguesa de Arqueologia* 9,2, 187-210.

Bonnechere, P. (1994): *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Liège-Athènes.

Bonnechere, P. y Gagné, R. (2013): *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations*, Liège.

Bord, C. y J. (1982): *Earth Rites. Fertility Practices in Pre-Industrial Britany*, New York.

Bord, J. (2004): *Footprints in Stone. The Significance of Foot- and Hand-prints and Other Imprints Left by Early Men, Giants, Heroes, Devils, Saints, Animals, Ghosts, Witches, Fairies and Monsters*, Loughborough.

Borlase, W. C. (1897): *The Dolmens of Ireland. Their Distribution, Structural Characteristics, and Affinities in Other Countries; Together with the Folk-lore Attaching to Them; Supplemented by Considerations on the Anthropology, Ethnology, and Traditions of the Irish People I-III*, London.

Bosch Gimpera, P. (1915-1920): "*La cova del Boquique a Plasencia"*, *Anuari del Institut d'Estudis Catalans* 14, 513-516.

Bosch, J. y Estrada, A. (1994): "La Venus de Gavà (Barcelona). Una aportación fundamental para el estudio de la religión neolítica del suroeste europeo", *Trabajos de Prehistoria* 51,2, 149–158.

Bouché-Leclercq, A. (1879-1882): *Histoire de la divination dans l'Antiquité, I-IV*, Paris, (reed. Grenoble, 2003).

Bouché-Leclercq, A. (1892): *s.v.* "Divinatio". Ch. Daremberg y E. Saglio, eds. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* II,1, 292-319.

Bouza Brey, F. (1959): "El maestro Mateo en la tradición popular de Galicia", *Compostellanum* 4, 5-18.

Bouza Brey, F. (1982): *Etnografía y folklore de Galicia, 1.* Vigo.

Bouzas, A. (2013): "Espacios paganos y calendario céltico en los santuarios cristianos de Galicia", *Anuario brigantino*, 36, p. 43-73.

Bouzas, A. (2015): "Etnoastronomía del calendario céltico en Galicia", *Anuario Brigantino* 38, p. 67-90.

Braga, T. (1885): "Supertiçoes populares portuguesas", *O pobo portugues nos seus costumes, crenças e tradiçoes* I-II, Lisboa (reed. Lisboa, 1991, 1994).

Brañas, R. (2000): *Deuses, heroes e lugares sagrados*, Santiago de Compostela.

Braudel, F. (1958): "Histoire et sciences sociales: La *longue durée*". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisantions*, 13,4, 725-753.

Brelich, A. (1954): "Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore", *Studi e Materiali sula storia delle religione* 24-25, 36-59.

Brelich, A. (1966): *Presupposti del sacrificio umano*, Roma.

Bremmer, J., ed. (2007): *The strange world of human sacrifice*, Leuven.

Breuil, H. y Obermaier, H. (1906): *La Cueva de Altamira en Santillana del Mar*, Madrid.

Breukelaar, A. (1993, reed. 2004): "Martin von Braga". *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, V, 915-919 (http://www.bautz.de/bbkl/)

Brocchi, G. (2005): *Viaggio nel Lazio. La Tuscia e l'Agro Pontino*, Roma.

Brunaux J. L., ed. (2009): *Les Temples du sanctuaire gallo-romain de Ribemont sur-Ancre*, Saint-Germain-en-Laye.

búa, C. (1997): "Dialectos indoeuropeos na franxa occidental hispánica", en G. Pereira Menaut, ed., *O feito diferencial galego na Historia* 1, Santiago, 51-99.

Bueno, P. (1995): "Megalitismo, estatuas y estelas en España", *Statue-stele e massi incisi nell'Europa dell'Età del Rame*, Bergamo, 77-129.

Bueno, P. (2008): "Ancestros e imágenes antropomorfas muebles en el ámbito del megalitismo occidental: las placas decoradas", C. Cacho, R, Maicas, E. Galán y J. A. Martos, eds. *Ojos que nunca se cierran. Ídolos en las primeras sociedades campesina*, Madrid, 39-77.

Bueno, P. y González Cordero, A. (1995): "Nuevos datos para la contextualización arqueológica de las estatuas menhir y estelas antropomorfas en Extremadura", *Tae* 35, fasc. 1, 95-114

Bueno, P. y Soler, J., eds. (2020): *Ídolos. Miradas milenarias*. Alicante.

Bulkeley, K. (2016): *Big Dreams. The Science of Dreaming and the Origins of Religion*, Oxford.

Burillo, F., Pérez-Gutiérrez, M. y López-Romero, R. (2010): "Estudio arqueoastronómico de la Plataforma Monumental de Segeda", *Actas del VIII Congreso Ibérico de Arqueometría. Teruel-2009*, Teruel, 287-292.

Burkert, W. (1982): *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.

Burkert, W. (1985): *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford.

Bussemaker, U. C., ed., (1857): *Aristotelis Opera Omnia,* IV,1. *Scholia in Aristotelem*, Didot, Paris.

Butler, A. (1799): *The lives of the primitive fathers, martyrs, and other principal saints, III*, Edinburgh.

Byghan, Y. (2018): *Modern Druidism: An Introduction*, Jefferson (North Carolina).

Cabal, C. (1925): *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte*, Madrid (reed. 1987).

Caballero Arribas, J. y Mariné Isidro, M. (2020): "Peñas sacras en tierras abulenses". M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds. *Sacra Saxa II, Huesca 2019*, Huesca (en prensa).

Cacho, C., Maicas, R., Galán, E. y Martos, J. A., eds. (2008): *Ojos que nunca se cierran. Ídolos en las primeras sociedades campesina*, Madrid.

Calado, J. Barreiros (1870): *Lenda de Nossa Senhora de Nazaré*, Lisboa.

Calero Carretero, J. A. y Carmona Barrero, J. C. (1989): "Una curiosa costumbre del folklore de bodas ya perdida de Alange (Badajoz)", *Antropología cultural en Extremadura*, Mérida, 327-331.

Callejo Cabo, J. (1995): *Hadas. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid.

Callejo Serrano, C. (1965): "Aportaciones a la epigrafía romana del campo norbense". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 156-157, 11-82.

Camarena, J. y Chevalier, M. (1995): *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*, Madrid.

Cambry, J. de (1805): *Monuments celtiques, ou recherches sur le culte des pierres, précédées d'une notice sur les Celtes et les Druydes, et suivies d'étymologies celtiques*, Paris.

Camps, G. (2001): «Incubation», *Encyclopédie Berbère* 24, Aix-en-Provence, 3714-3722.

Canto de Gregorio, A. (1999): "La "Silla de Felipe II" en El Escorial: un mito que se renueva", *Revista de Cantoblanco* 7, 9.

Canto de Gregorio, A. M. (2007): "Sobre la supuesta "Silla de Felipe II" en El Escorial (Madrid)", (www.celtiberia.net/articulo.asp?id=1325)

Capelão, M. R. Santos (2012): "Las reliquias como Santas Medicinas. De las creencias a las prácticas", en Mª. J. Pérez Álvarez y L. M. Rubio Pérez, eds. *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano* (Multimedia), León, 1141-1153.

Caquot, A. y Leibovici, M. (1968): *La Divination*, Paris.

Cardoso, J. J. (2007): *Pré-Historia de Portugal*, *Lisboa.*

Caro Baroja, J. (1941): *Algunos mitos españoles. Ensayo de mitología popular*, Madrid.

Caro Baroja, J. (1979): *La estación de amor (Fiestas populares de mayo a San Juan)*, Madrid.

Caro Baroja, J. (1995): *Las brujas y su mundo,* Madrid.

Carrasco, G. (2010): "Jálama-Xálima-Xalama-Salama-Salamati, según D. Samuel Sousa Bustillo", *Actas de los XXXIX Coloquios Históricos de Extremadura*, Trujillo, 463-482.

Carré Alvarelos, L. (s.a.): "¿Pedras sô ou monumentos?", *Lar* (Buenos Aires), nº 287-288, 11-12 y nº 289-292, 45-46.

Carro Otero, J. E. y Masa Velázquez, M. C. (1981): "'Santuarios' impetratorios de la fecundidad humana", *I Coloquio Galaico-Minhoto, II,* Ponte de Lima, 233-247.

Casado Giralt, A. (2006): *José Ramón Nélida y la Arqueología Española*, Madrid.

Casanova**,** O. de y Schmidt, J.**,** eds. (1993): *Les bois sacrés, Actes du Colloque International du Centre Jean Bérard [Collection du centre Jean Bérard 10]*, Na poli.

Castaño, A. (2014): *Hidrobiología y lecturas. Aplicación en educación, cultura y turismo [Tesis Doctoral de la Universidad de Extremadura]*, Badajoz (TDUEX_2014_Castaño_Blanco.pdf, consultado 2020.5.6).

Castro Fernández, J. A. (1982): "Las piedras vacilantes en Galicia y la visión del celtismo decimonónico", *Museo de Pontevedra* 36, 480-496.

Castro, L. (2001): *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Banda y el culto jacobeo*, Vigo.

Catalán, P. y Magullón, J. (2019): *Lítica. 100 piedras singulares de Teruel*, Zaragoza.

Catalana, P. (1978): "Latían, Italia", en *ANRW II*, 16-1. Berlín, 440-553.

Catillac, E. (1886): *Les âges préhistoriques de l'Espagne et du Portugal*, Paris.

Catillo, J., Hernández, M. y González, A. (1991): "La secuencia estratigráfica en los yacimientos calco líticos del área de Plísensela (Cáceres)", *Extremadura Arqueológica* 2, 11-26.

Chaumont, A., Marquis de (1830): *Cours d'antiquités monumentales* I, Caen.

Cavanagh, W. G. y Me, Chr. (1998): *A private place: death in prehistoric Greece (Studies in Mediterranean archaeology 125)*, Goteborg.

Cazurro, M., Martínez, A. y Hernández Pacheco, E. (1916): *Compendio de Historia Natural*, Madrid.

Cean-Bermúdez, J. A. (1832): *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España, en especial las pertenecientes á las Bellas Artes*, Madrid.

Cebrián Franco, J. J. (1982): *Santuarios de Galicia*, Santiago de Compostela.

Celestino Pérez, S. (2001): *Estelas de guerrero y estelas diademadas. La recolonización y formación del mundo tartesio*, Barcelona.

Cerrillo Cuenca, E. (2006): *Los Barruecos: primeros resultados sobre el poblamiento neolítico de la cuenca extremeña del Tajo*, Mérida.

Cerrillo Cuenca, E. (2009): *Reflejos del Neolítico Ibérico, la cerámica Boqui que: caracteres, cronología y contexto*, Vitoria.

Cerrillo Cuenca, E., Heras, F. J., Prada, A. y González Cordero, A. (2002): "La secuencia cultural de las primeras sociedades productoras en Extremadura: una datación absoluta del yacimiento de Los Barruecos (Mal partida de Cáceres, Cáceres)", *Trabajos de Prehistoria* 59,2, 101-111.

Cessa, M. de (1881): "Liste critique et descriptive des monuments mégalithiques du Département de la Creuse", *Revue Archéologique, N.S. II*, 41, 165-175.

Chamorro, V. (1981): *Historia de Extremadura* 1-2, Madrid.

Champeaux, J. (1986): «Sorts et divination inspirée. Pour une préhistoire des oracles italiques», *Mélanges de l'École Française de Rome* 102, 801-828.

Champigny, F. (2002): "Carne, une ile du Finistère", http://www.culture.fr/culture/atp/mnatp/ (consulta do 2006).

Chauvin-Payant, C. (2018): "Les noms populaires des champignons dans les populations européennes mycophages", *Quadri di sémantico*, 2018, 158-189.

Chaves, L. (1917): "Sobrevivencias neolíticas de Portugal", *Archivo da Universidade de Lisboa* 4, 55-79.

Chaves, L. (1922): *Amor Português. O namoro. O casamento. A família (Estudo ethnographico)*, Porto.

Chaves, L. (1957): "Costumes e tradições vigentes no séulo VI e na actualidade S. M. de Dume: *De correctione rusticorum*", *Bracara Augusta* 8, 243-277.

CILCC: Vase Esteban Ortega 2007-2009.

Cipriano, P. (1983): *T'empluma*, Roma.

Clottes, J. y Carrière. M. (1976): "La statue féminine de *Capdenac-le-Haut* (Lot) ", *XX Congrès Préhistorique de France. Mortigües-1974*, Paris, 102-108.

Coimbra, F. (2005): "Arte Rupestre e Lendas Populares", *Revista de Portugal* 2, 10-14.

Collado Giraldo, H. y García Arranz, J. J. (2009): "Pintura rupestre esquemática sobre granito en la Provincia de Cáceres: los ejemplos de la Cueva Larga del Pradillo y los Cancha lejos de Belén", *Zephyrus* 64, 19-38.

Combet-Farnox, B. (1980): *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République à l'époque augustéenne (Bibliothèque Françaises des Écoles de Athènes et de Rome 238)*, Rome.

Conde-Valvís, F. (1961): "Un altar de sacrificios humanos", *Revista Guimarães* 71,3-4, 375-390.

Correia, Correia Santos, Correia dos Santos: Véase Santos, J. Mª Correia dos.

Corsi, D. (1839): "Il celebre sasso di Soriano", *L'album. Giornale letterario e di belle arti* (Roma) 6, 259.

Cosson, J.-M. (2009): *Les Mystères de France*, Paris.

Costa, G. (2008): *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatonica.* Alessandria.

Costa, J. (1888): *Poesía popular española y mitología y literatura celto-hispánicos*, Madrid.

Crawford, O. G. S. (1957): *The Eye Goddess*, New York.

Crespo, S. (1997): "Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas de Hispania prerromana y romana", '*Ilu* 2, 17-37.

Cristov: véase Hristov.

Cucina, A. y Tiesler, V., eds. (2007): *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York.

Cunqueiro, A. (1962): "La piedra que habla", *El Faro de Vigo*, 3.6.1962.

Cunqueiro, A. (1985): *Tesoros y otras magias*, Barcelona.

Curtiss S. I. (1900): "High Place and Altar at Petra", *Quarterly Studies* 2, 350-355.

D'Ogée, J. (1853): *Dictionnaire historique et géographique de la province de Bretagne, II*, Rennes.

Dalman G. (1908): *Petra und seine Felsheiligtümer*, Leipzig.

Dams, L. (1985): "Palaeolithic Lithophones: Descriptions and Comparisons", *Oxford Journal of Archaeology* 4, 31-46.

Danjou de la Garenne, Th. (1862): "Statistique des monuments celtiques de l'arrondissement de Fougères", *Bulletin et mémoires de la Société archéologique du département d'Ille-et-Villaine*, 1862 (Rennes 1863): 28-83.

Dauvois, M. y Reznikoff, I. (1988): "La dimension sonore des grottes ornées", en *Bulletin de la Société Préhistorique Française* 85,8, 239- 246.

Davidson, H. R. Ellis (1943): *The Road to Hell. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge.

Davidson, H. R. Ellis (1988): *Myths and Symbols in Pagan Europa, Early Scandinavian and Celtic Religions*, New York.

Davidson, H. R. Ellis (1993): *The Lost Beliefs of Northern Europe*, London-New-York.

De la Orden Miracle, E. (1971): *Santiago en España, Europa y América*, Madrid.

De Vries, J. (1961, reed. 1977, 2006): *Keltische Religion* (*Die Religiones der Menschheid* 18), Stuttgart.

De Vries, J. (1963): *La religion des celtes*, Paris (trad.).

Deane, T. y Shaw, T. (2014): *Folklore of Cornwall*, Stroud, e-book.

Déchelette, J. (1908): *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine. I, Archéologie préhistorique*, Paris, 377.

Delcourt, M. (1955): *L'Oracle de Delphes*, Paris.

Delpech, F. (1997): "Le rituel du 'pied déchaussé'. Monosandalisme basque et inaugurations indo-européennes", *Ollodagos* 10, 55-115.

Dentzer, J. M. (1982): *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 246)*, Rome.

Détienne, M. y Vernant, J. P. (1989): *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.

Deubner, L. (1909): *De incubatione capita quattuor*, Leipzig.

Devereux, P. (2001): *Stone age soundtracks. The acoustic archaeology of ancient sites*, London.

Di Silvio, P. (2011): "C'è una piramide nel bosco…", *Archeo*, 314, 90-96.

Díaz-Andreu, M. y García Benito, C. (2012): "Acoustics and Levantine Rock Art: Auditory Perceptions in La Valltorta Gorge (Spain)", *Journal of Archaeological Science* 39, 3591-3599.

Díaz-Andreu, M. y García Benito, C. (2015): "Acoustic rock art landscapes: a comparison between the acoustics of three Levantine rock art areas in Mediterranean Spain". *Rock Art Research* 32, 46-62.

Díaz-Andreu, M. y Mattioli, T. (2016): "Archaeoacoustics of rock art: quantitative approaches to the acoustics and soundscape of rock art", S. Campana et al. eds. *Keep the revolution going. Proceedings of the 43rd CAA Conference*, Oxford, 1049-1058.

Díaz-Andreu, M. y Mattioli, T. (2019): "Rock Art, music and acoustics: a world overview", B. David e I. J. McNiven, eds. *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Rock Art*, Oxford, 503-528.

Díaz-Andreu, M., García Benito, C. y Lazarich, M. (2014): "The sound of rock art: the acoustics of the rock art of southern Andalusia (Spain)", *Oxford Journal of Archaeology* 33, 1-18.

Díaz-Andreu, M., García Benito, C. y Mattioli, T. (2015): "Arqueoacústica. Un nuevo enfoque en los estudios arqueológicos de la Península Ibérica", *La Linde. Revista digital de Arqueología profesional* 5, 14-38.

Díaz-Guardamino, M. (2010): *Las estelas decoradas en la Prehistoria de la Península Ibérica (Tesis Doctoral de la Universidad Complutense),* Madrid.

Díaz-Guardamino, M. (2011): "Iconografía, lugares y relaciones sociales. Reflexiones en torno a las estelas y estatuas-menhir atribuidas a la Edad del Bronce en la Península Ibérica", en R. Vilaça, ed., *Estelas e Estátuas-menires: da Pré à Proto-história*, Coimbra, 63-88.

Dikinson, O. T. P. K. (2000): *La Edad del Bronce Egea*, Barcelona (trad. *The Aegean Bronze Age,* Cambridge, 1994).

Dillon, M. y Chadwick, N. K. (1967): *The Celtic Realms,* London.

Diverres, H. (1891): "IV. Monographie de la commune de Guengat", *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère* 18, 42-60

Domaradzki, M. (1994): "Les lieux de culte thraces (deuxième moitié du IIe-Ier mill. av. J.-C.)". *Helis, III-1, Culture and religion in Northeastern Thrace*, Sofia, 69-108.

Domingo Puertas, L. A., Gallego Revilla, J. I. y Ciudad Fernández, A. (2002): "Nuevo santuario prerromano hallado en la Meseta sur: Los altares rupestres del Cerro del Castillo (Castillejo del Romeral, Huete, Cuenca). Informe Preliminar", *Scripta Antigua in Honorem A. Montenegro Duque et J. Mª. Blázquez Martínez*, Valladolid, 231-243.

Domínguez, J. Mª. (1983): "Los grabados rupestres de "El Torero" en las Canchorras", *Boletín de la Asociación Amigos de Ahigal* 30-34, 79-84.

Domínguez de la Concha, J., Peral, D., Barragán, I., Fortea, M., Guillén, M. y Fuente, M. de la (1996): "Una contribución al megalitismo en Extremadura: Dos nuevos menhires en la cuenca del Ardila", *Revista de Estudios Extremeños* 52,2, 401-410.

Domínguez Moreno, F. (2020). "Aproximación al estudio de los abrigos rocosos con goterones o vierte aguas en el batolito de Cabeza de Araya", *Scientia Antiquitatis*, 1, 17-80.

Domínguez Moreno, J. M. (1984): "Ritos paganos: Fecundidad. Ritos de fecundidad y embarazo en la tradición cacereña", *Revista de Folklore* 4b, 136-144. (http://lusipedia.blogspot.com.es/2009/01/ritos-paganos-fecundidad.html; consultado 25.3.2016).

Domínguez Moreno, J. M. (1985): "La Serrana de la Vera", *Revista de Folklore* 52, 111-120.

Domínguez Moreno, J. M. (1986): "La leyenda del Escornau. Una versión extremeña del mito del unicornio", *Revista de Folklore* 68, 39-47.

Domínguez Moreno, J. M. (1991): "Microlitos y megalitos funerarios en Alcántara (Cáceres)", *Revista de Folklore* 11,a, 147-155.

Domínguez Moreno, J. M. (2006): "Por los mitos de Ahigal, IX", *Revista Ahigal* 26, 15.

Domínguez Moreno, J. M. (2008a): "Animales guía en Extremadura, I", *Revista de Folklore* 330, 183-198.

Domínguez Moreno, J. M. (2008b): "Animales guía en Extremadura, II", *Revista de Folklore* 331, 3-17.

Donrie, H. (1959): "Inkubation", *Die Lexikonreihe Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, Tübingen, (reed. 1986), col. 755 s.

Dorati, M. (2000): "La pratica dell'incubazione: il sogno che guarisce", en *Enciclopedia Garzanti dell'età classica*, Milano, 709-710.

Dubois, P. (2008): *La Grande Encyclopédie des fées*, Paris.

Dubourdieu, A. (1989): *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome [Publications de l'École Française de Rome 118]*, Roma.

Dumézil, G. (1947): *Tarpeia*, Paris.

Dumézil, G. (1958): *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles.

Dumézil, G. (1968): *Mythe et épopée. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris.

Dumézil, G. (1977): *La religione romana arcaica*, Milano.

Duval, P.-M. (1977): *Les Celtes [Univers des formes]*, Paris.

Duval, P.-M. y Pinault, G. (1986): *Recueil des Inscriptions Gauloises (R.I.G.) III. Les Calendriers (Coligny, Villards d'Héria) [45 Supl. à Gallia]*, Paris.

Ehremberg, V. (1921): *Die Rechsidee im frühen Greichentum*, Leipzig.

Ehremberg, V. (1927): *s.v.* "Losung". *Paulys Real-Encyklopädie der classischen Altertumwissenschaft*, 13,2, Stuttgart, col. 1451-1504.

Ehremheim, H. von (2015): *Greek Incubation Rituals in Calssical and Hellenistic Times (Kernos Supll. 29)*, Liège.

Eiroa García, J. J. y Rey Castiñeiras, J. (1984): *Guía de los petroglifos de Muros*, Santiago de Compostela.

Ekroth, G. (2002): *The Sacrificial Rituals of Greek Hero cults in the archaic to the early Hellenistic Period [Kernos, supplément 12]*, Liège.

Eliade, M. (1954): *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid (reed. 1974).

Eliade, M. (1972): *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Barcelona (reed. 1990).

Eliot, Ch. W., ed., y Stokes, W., trad. (1910): *The Destruction of Dá Derga's Hostel (Harvard Classics, 49),* New York. https://en.wikisource.org/wiki/The_Destruction_of_D%C3%A1_Derga%E2%80%99s_Host (consultado 10.1.2016).

Ellis Davidson: Véase Davidson, H. R. Ellis.

Elsie, R. (2001): *The Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folklore*, London.

Engin, B. (2005): "The Studies on the Rock-Cut Monuments of the Thrace and the Northwest Anatolia", *International conference* The rock-cut sacred places of the Thracians and other Palaeo-Balkan and Ancient Anatolian Peoples, *2005*, Stara Zagora, Bulgaria (http://rock-cut.thracians.org/en/c_resume.php, consultado 2016.10,10).

Enríquez Navascués, J. J. y Rodríguez Díaz, A. (1985): *Las piezas de oro de Segura de León y su entorno arqueológico, Mérida.*

Erkoreka, A. (1995):" Catálogo de "huellas" de personajes míticos en Euskal Herria", *Munibe. Antropologia-Arkeologia* 47, 227-252.

Escobar Prieto, E. (1908): *Noticias históricas acerca de las santas reliquias que se veneran en la catedral de Coria*, Cáceres.

Espérandieu, E. (1911): *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine* IV, Paris.

Espino, I. J. (2012): "La piedra del tesoro", *Extremadura secreta*, Lunes, 19 marzo 2012 (http://blogs.hoy.es/extremadurasecreta/2012/03/19/la-piedra-del-tesoro/; consultados 2020.4.12).

Espino, I. J. (2015): *50 Lugares mágicos de Extremadura*, Pontevedra.

Espinosa, Jr., A. M. de (1996): *Cuentos populares de Castilla y León*, Madrid.

Esteban Ortega, J. (2007): *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres I. Norba (CILCC I)*, Cáceres.

Esteban Ortega, J. (2012): *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres II. Turgalium (CILCC II)*, Cáceres.

Esteban Ortega, J. (2013): *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres III. Capera (CILCC III)*, Cáceres.

Esteban Ortega, J. (2016): *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres IV. Caurium (CILCC IV)*, Cáceres.

Esteban Ortega, J. (2019): *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres V. Augustobriga (CILCC V)*, Cáceres.

Esteban López, C. y Moret, S. (2006): "Ciclos de tiempo en la cultura ibérica: la orientación astronómica del Templo del Tos-sal de Sant Miquel de Llíria", *Trabajos de Prehistoria* 63,1, 167-178.

Esteban Ortega, J. y Ocharán Ibarra, J. A. (2018): "Estudio arqueoastronómico de dos santuarios ibéricos en abrigos rocosos: Cueva del Rey Moro (Ayora, Valencia) y Cueva Negra (Fortuna, Murcia)", *Lucentum* 37, 93-106.

Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A., y San Macario Sánchez, O. de (2013): "El altar rupestre de La Molineta (Trujillo) y su entorno arqueológico", *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes* 21, 307-321.

Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A., y San Macario Sánchez, O. de (2014): "El complejo arqueológico de San Juan el Alto (Santa Cruz de la Sierra-Cáceres). Santuarios rupestres", *Revista Alcántara* 79, 11-28.

Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A., y San Macario Sánchez, O. de (2017a): "La Peña Buraca y el entorno arqueológico", *Tabularium* 4,1, 77-79.

Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A., y San Macario Sánchez, O. de (2017b): "El complejo arqueológico de La Zafrilla (Malpartida de Cáceres). Parajes en torno a los Barruecos, parte III", *Revista D&M* 62, 12-15.

Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A., y San Macario Sánchez, O. de (2017): "Los enigmas pétreos de la Machorra de la Muerte (Santa Cruz de la Sierra- Cáceres)", *El Cronista Extremeño (Boletín de la Asociación de Cronistas Oficiales de Extremadura)* 1,6, 91-99.

Esteban Ortega, J. y Salas Martín, J. (1988): "Iª campaña de excavaciones en el Castro de "El Castillejo" de Santiago del Campo (Cáceres)", *Extremadura Arqueológica* 1, 129-142.

Fabián, J. F. (2010): "Altares rupestres, peñas sacras y rocas con cazoletas. Ocho nuevos casos abulenses y uno salmantino para la estadística, el debate y la reflexión", *Madrider Mitteilungen* 51, 2010, 222-267.

Fabião, C., Guerra, A., Schattner, T. y Almeida, R. (2003): "Novas investigações no Santuário de Endovélico (S. Miguel da Mota, Alandroal): a campanha de 2002", *Revista Portuguesa de Arqueologia* 6, 415-479.

Farnox, B. Combet (1980): *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République à la époque augustéenne (Bibliothèque Françaises des Écoles de Athènes et de Rome 238)*, Rome.

Fehling, D. (1974): *Ethnologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde: phalische Demostration*, München.

Feijoo Ares, V. (2011): "Las motivaciones de los nombres de las piedras en Galicia. Cultos, ritos y leyendas", *Els noms en la vida quotidiana. Actes del XXIV Congrés Internacional d'ICOS sobre Ciències Onomàstiques. Annex Secció 6* (http://www.gencat.cat/llengua/BTPL/ICOS2011/116.pdf; consultado el 25.3.2016).

Feijoo, B. G. (1774): "Carta II. De la vana y perniciosa aplicación a buscar tesoros escondidos", *Cartas eruditas y curiosas, III*, Madrid, 10-21.

Felolo, L. (2015): "Megaliti orientati e Pietre della Sposa", *Associazione Ligure per lo Sviluppo degli Studi Archeoastronomici. Circolare 22*, 6-7.

Fericgla, J. M. (2001): "Culturas y hongos psicoactivos", *Mètode* 31, 24-31.

Fernández Acebo, V., Serna Garcedo, M. L. y Martínez Velasco, A. (2016). "Cruciformes vs cristianización. Anotaciones y propuestas sobre el interés de su desglose y clasificación". *Después de Altamira: Arte y grafismo rupestre post-paleolítico en Cantabria.* Santander, 79-87.

Fernández de la Cigoña, E. (1996): *Cruces e cruceiros de ánimas de Galicia*, Vigo.

Fernández Gómez, F. (1973): "El santuario de Postoloboso (Candeleda, Ávila)", *Noticiario Arqueológico Hispánico* 2, 169-270.

Fernández Nieto, F. J. (2012): "'Incubatio, Heroon' y adivinación en la Hispania Céltica", *MHNH* 12, 75-90.

Fernández Nieto, F. J. (2013): "¿Nuevos aspectos de la "incubatio" céltica en la Península Ibérica?", *MHNH* 13, 5-14.

Fernández Nieto, F. J. (2018): *Instituta Hispaniae* Celtica, Sevilla.

Fita, F. (1885,a): "Inscripciones romanas inéditas de Cáceres, Brandomil, Naranco y Lérida", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 6, 430-436.

Fita, F. (1885,b): "Inscripciones romanas de Cáceres, Úbeda y Alcalá de Henares", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 7, 45-53.

Fleming, A. (1969): "The Myth of the Mother-Goddess", *World Archaeology* 1,2, 247-261.

Fleury, E. (1877): *Antiquités et monuments du département de l'Aisne* I, Paris.

Flores del Manzano, F. (1998): *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura*, Mérida.

Flores del Manzano, F. (2000): "La leyendística en la tradición oral extremeña", *Revista de Estudios Extremeños* 66,3, *853-915*.

Flórez, E., ed. (1765): *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II a los reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias…*, Madrid.

Flors, E. y Sanfeliu, D. (2011): "La cerámica neolítica de *Costamar (Cabanes, Castellón)", Las primeras producciones cerámicas. El VI milenio cal AC en la Península Ibérica [Saguntum Extra 12], Valencia, 182-200.*

Fol, A. ed. (1982): *Megalithic Thraciae, III*, Sofia.

Fol, A. (2000): 'The Rock and the Fire'. A. Fol, ed., *Ancient Thrace,* Sofia, 171-192;

Fol, V. (2008): "The rock as a topos of faith. The interactive zone of the rock-cut monuments from Urartu to Thrace". R. I. Kostov, B. Gaydarska, M. Gurova (eds.), *Geoarchaeology and Archaeomineralogy. Proceedings of the International Conference. Sofia-2008*, Sofia, 153-162.

Fowle, R. L. (2013): *Early Greek Mythography 2. Commentary*, Oxford.

Frankovitch, G. (1990): *Santuari e tombe rupestri dell'antica Frigia e un'indagine sulle tombe della Licia, I-II*, Roma.

Frazer, J. (1911-1916): *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, London.

Frazer, J. G., trad. (1921): *Apollodorus. The Library. With an English Translation by Sir James George Frazer*, 1-2, Cambridge, Mass-London.

Frazer, J. G. (1951): *The Golden Bough*, New York (reed.). (trad., *La rama dorada,* 1981, México-Madrid-Buenos Aires).

Fréminville, Chr. de (1832): *Antiquités de la Bretagne. Finistère*, Brest.

García, C. (2016): "Lugares con encanto en San Lorenzo del Flumen (3). Rituales de Fertilidad", (http://celedoniogarcia.blogspot.com/2013/06/lugares-con-encanto-en-san-lorenzo-del_14.html; consultado 30.7.2018).

García Fernández-Albalat, B. (1999): *Las rutas sagradas en Galicia*, La Coruña.

García Plata de Osma, R. (1906): "Peñas arriba y peñas abajo", *Revista de Extremadura* 6, 417.

García Quintela, M. (1999): *Mitología y mitos en la Hispania prerromana III*, Madrid.

García Quintela, M. (2003): "Le programme d'accès à la royauté dans le monde celtique: pour une anthropologie politique celtique", *Études celtiques* 35, 261-291.

García Quintela, M. (2003a): *Souveraineté et sanctuaires dans l'Espagne celte. Études comparées d'histoire et d'arqueologie* (*Memoires de la Société Belge d'Études Celtiques* 17), *Bruxelles.*

García Quintela, M. (2019): "Sacrificio y adivinación en el área galaico-lusitana de Iberia", S. Montero Herrero y J. García Cardiel, eds. *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*, Madrid, 53-86.

García Quintela, M. V. (2004): *Mitos Hispánicos. Ideología, folclore y sociedad desde la Edad Media hasta nuestros días*, Madrid.

García Quintela, M. V. (2007): "Etnoarqueología del Roble Ancho de Vizcaya", *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*, Ortigueira, 259-304.

García Quintela, M. V. y Delpech, F. (2013): *El árbol de Guernica. Memoria indoeuropea de los ritos vascos de soberanía*, Madrid

García Quintela, M. V. y González-García, A. C. (2016): "De *Bibracte* à Augutodunum: Observations archéoastronomiques", *Revue Archéologique de l'Est* 65, 283-297.

García Quintela, M. V. y González-García, A. C. (2016a): "Entre el cielo, el mar y la tierra: el santuario rupestre del castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña)", *Gallaecia* 35, 1-38.

García Quintela, M. V. y Santos Estévez, M. (2000): "Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo", *Archivo Español de Arqueología* 73, 5-26.

García Quintela, M. V. y Santos Estévez, M. (2008): *Santuarios de la Galicia Céltica*, Madrid.

García Quintela, M. V. y Santos Estévez, M. (2010): "Sobre los petroglifos podomorfos y sus interpretaciones", *Zephyrus* 66, 227-235.

García Quintela, M. y Seoane-Veiga, Y. (2011): "La larga vida de dos rocas orensanas", *Archivo Español de Arqueología* 84, 243-266.

García Quintela, M. V. y González García, A. C. (2009): "Arqueoastronomía, antropología y paisaje", *Complutum*, 20, 9-54.

García-Bellido, Mª. P. (2001): "Lucus Feroniae Emeritensis", *AEA* 74, 53-72.

Gari Lacruz, A. (e.p.): "El mapa interactivo de las peñas sagradas en la provincia de Huesca: presente y futuro", M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds. *Sacra Saxa II, Huesca 2019*, Huesca (en prensa).

Garrido Elena, A., Mar, R. y Martins, M. (2008): *A Fonte do Ídolo, Braga (Bracara Augusta Excavações Arqueologicas 4)*, Braga.

Garrison, M. (2012): "Fire altars", *Encyclopædia Iranica* IX,6, 613-619 (http://www.iranicaonline.org/articles/fire-altars; consultado 2020.4.25)

Gasparini, V. (2020): "Renewing the past: Rufinus'appropriation of the sacred site of Panóias (Vila Real, Portugal)", *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin.

Gavilán, J. C. y Vera, B. (1993): "Cerámicas con decoración simbólica y cordón interior perforado procedentes de varias cuevas situadas en la Subbética cordobesa", *Spal* 2, 81-108.

Gayangos de Riaño, E. (1873): *Viaje de España, por un anónimo. 1446-1448. Traducido directamente del alemán por E. G. R.*, Madrid (citado en Menéndez y Pelayo 1911, 122-123, n. 1).

Gennep, A. Van (1982): *Manuel du folklore français contemporain. 1, naissance, baptême, fiançailles*, Paris.

Geos (2010): "El acueducto a Sevilla desde Alcalá de Guadaíra", en *Las técnicas y construcciones en la minería romana (V Congreso de las Obras Públicas Romanas, Córdoba 2010)*, Madrid, 205-224.

Giannitrapani, M. (2002): *Coroplastica Neolitica Antropomorfa d'Italia: Simboli Ed Iconografie Dell'Arte Mobiliare Quaternaria Post-Glaciale (British Archaeological Reports. International Series* 1020), Oxford.

Gil, L. (1969): *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid.

Gimbutas, M. (1974): *The Goddesses and Gods of Old Europe.6500-3500 BC. Myths and Cult Images*, Berkeley-Los Angeles.

Gimbutas, M. (1999): *The Living Goddesses*, Berkeley-Los Angeles

Giner Arivau, L. (1885): *El Folk-lore de Proasa [Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas 8]*, Madrid.

Giordano, O. (1983): *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid.

Girard de Rialle, J. (1878): *Mythologie comparée,* Paris.

Girart, P. (1904): "*Lectus*", *CH. Daremberg, y E. Saglio, eds. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines III,2,* Paris, 1014-1023.

Glotz, G. (1904): *L'ordalie dans la Grèce primitive. Études de droit et de mythologie*, Paris.

Goidanich, P. G. (1943): "L'orientamento sacro presso i Romani", *Atti della Reale Accademia d'Italia, Memorie de la classe di Science Morali e Storiche VII*, 3, 374-385.

Golther, W. (1895): *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig.

Gómez Moreno, M. (1903): *Catálogo monumental de España. Provincia de Ávila*, Madrid.

Gómez Santa Cruz, J. y Esteban Ortega, J. (2014): "Dioses y santuarios rurales en territorio Caperensis", *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, Madrid, 489-510.

Gonçalves, L. J. (2014): "Santuário do Endovélico: espaço de encontro de indígenas e romanos", *Revista Santuários, Cultura, Arte, Romarias, Peregrinações, Paisagens e Pessoas* 1,2, 75-81.

Gonçalves, V. S. (2004a): "As deusas da noite: o projecto «Placa Nostra» e as placas de xisto gravadas da região de Évora". *Revista Portuguesa de Arqueología* 7,2, 49-72.

Gonçalves, V. S. (2004b): "Manifestações do sagrado na Pré-História do Ocidente peninsular. O explícito e o implícito: breve dissertação, invocando os limites fluidos do figurativo, a propósito do significado das placas de xisto gravadas do terceiro milénio a.n.e.", *Revista portuguesa de arqueologia* 7,1, 165-184.

Gonçalves, V. S. (2004c): "As deusas da noite: o projecto «Placa Nostra» e as placas de xisto gravadas da região de Évora", *Revista portuguesa de arqueologia* 7,2, 49-72.

Gonnet, H. (1993): "Systèmes de cupules, de vasques et de rigoles rupestres dans la région de Beyköy en Phrygie", M. J. Mellinek, E. Porada, y T. Özgüç, eds. *Aspects of art and iconography. Anatolia and its Neighbors. Studies in honor of Nimet Özgüç*. Ankara, 215-224, lám. 37-46.

González Cordero, A. (1993): "Evolución, yacimientos y secuencia de la Edad del Cobre en la Alta Extremadura", *I Congreso de Arqueología Peninsular*, Oporto, 237-266.

González Cordero, A. (1995): "Exvotos y amuletos de la Sierra de San Cristóbal en Logrosán (Cáceres)", *XXI Congreso Nacional de Arqueología III*, Zaragoza, 857-867.

González Cordero, A. (1999): "Datos para la contextualización del Arte Rupestre Esquemático en la Alta Extremadura", *Zephyrus* 52, 191-220.

González Cordero, A. (2005): "Estructuras defensivas de la Edad del Cobre en la Comarca de Trujillo", *Actas del Congreso "La Tierra de Trujillo desde la época Prerromana a la Baja Edad Media"*, Trujillo, 59-110.

González Cordero, A. (2008): "De los paisajes sagrados a los espacios simbólicos. El santuario rupestre del Valle de Cancho Castillo en Peraleda de San Román", *Actas de los XV Coloquios Histórico-Culturales del Campo Arañuelo*, Navalmoral de la Mata, 113-146.

González Cordero, A. (2015): "Lagares rupestres para la producción de aceite y vino en la antigüedad. Provincia de Cáceres". *Lagares rupestres. Aportaciones para su investigación,* s.l., 27-33.

González Cordero, A. (2018): "Tradiciones prerromanas supervivientes. La Cabeza Altar de Perales del Puerto (Cáceres)", en *Actas de los XLVII Coloquios Históricos de Extremadura*, dedicados a la Universidad de Salamanca en el VIII centenario de su fundación (1218) y a su influencia cultural con Extremadura, Trujillo del 24 al 30 de septiembre de 2018, Trujillo, 175-215.

González Cordero, A. y Alvarado Gonzalo, M. de (1991): "Pinturas y grabados rupestres de la provincia de Cáceres. Estado de la investigación", *Extremadura Arqueológica 2,* 139-156.

González Cordero, A. y Barroso, R. (1996-2003): "El papel de las cazoletas y los cruciformes en la delimitación del espacio. Grabados y materiales del yacimiento de San Cristóbal (Valdemorales-Zarza de Montáchez, Cáceres", *Norba. Revista de Historia* 16, 75-121.

González Cordero, A., Castillo, J. y Hernández, M. (1991): "La secuencia estratigráfica en los yacimientos calcolíticos del área de *Plasenzuela* (Cáceres)", *I Jornadas de Prehistoria y Arqueología en Extremadura. Extremadura Arqueológica II*, Badajoz, 11-26.

González Garrido, J. C. (2019): "Un santuario rupestre solar en Montehermoso (Cáceres)", *Revista de estudios extremeños*, 75,1, 41-56.

González Reboredo, J. M. (1971): *El folklore de los castros gallegos*, Santiago de Compostela.

González Reboredo. X. M. *(1983): Lendas galegas de tradición oral.* Vigo.

González Ruibal, A. (2006-2007): *Galaicos. Poder y comunidad en el NO de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.) [Brigantium, 18-19],* La Coruña.

Grande del Brío, R. (1997). *Eremitorios altomedievales en las provincias de Salamanca y Zamora*, Salamanca.

Grande del Brío, R. (2004): *Leyendas del Reino Perdido. Tradición y Misterio en la Sierra de las Quilamas*, Salamanca.

Grande del Brío, R. y Benito del Rey, L. (1966): *Petroglifos prehistóricos en la comarca de Las Hurdes*, Salamanca.

Graves, R. (2014): *La diosa blanca. Gramática histórica de un mito poético* Madrid.

Green, M. J. (1992): *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London.

Green, M. J. (1998): "Humans as Ritual Victims in the Later Prehistory of Western Europe", *Oxford Journal of Archaeology* 17,2, 169-189.

Green, M. J. (2001): *Dying for the Gods. Human Sacrifice in Iron Age & Roman Europe*, Stroud.

Gremo, R. De (2009): *Le grande pietre magiche. Residui di pagenesimo nella religiosità popolare alpina*, Biella.

Grenier, A. (1943): "Sanctuaires celtiques et tombes du héro", *Comptes rendues de l'Académie des inscriptions* 87,3, 360-371.

Grenier, A. (1944): "Sanctuaires gallo-romains et tombes du héro", *Comptes rendues de l'Académie des inscriptions* 88,2, 221-228.

Grimm, J. (1882): *Teutonic Mythologie*, London.

Grivel, A. (1852): *Chronique du Livradois,* Ambert.

Groenen, M. (2017): "La grotte ornée d'El Castillo (Cantabrie, Espagne) et l'espace", *Hommage à Jean-Marie le Tensorer [Etudes et Recherches Archéologiques de l'Université de Liège 148]*, Liège, 133-144.

Guenin, G. (1936): *Pierres à légende de la Bretagne*, Paris.

Guerra Doce, E. (2006): *Las drogas en la Prehistoria. Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoactivas en Europa*, Barcelona.

Guerra Doce, E. (2015): "Psychoactive substances in prehistoric times: examining the archaeological evidence", *Time & Mind* 8, 91-112.

Guerra Doce, E. y López Sáez, J. A. (2006): "El registro arqueobotánico de plantas psicoactivas en la Prehistoria de la Península Ibérica. Una aproximación etnobotánica y fitoquímica a la interpretación de la evidencia", *Complutum* 17, 7-24.

Guerra, A. (1972): "La minería en Extremadura en los siglos XVII y XVIII", *Revista de Estudios Extremeños* 28, 425-440.

Gutiérrez Macías, V. (1978): "Por la geografía cacereña. Visión de Aldeacentenera", *Revista de Estudios Extremeños* 34,2, 269-280.

Guyonvarc'h, Ch.-J. P. (1997): *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris.

Halpin, A. y Newman, C. (2006): *Ireland. An Oxford Archaeological Guide to Sites from Earliest Times to AD 1600*, Oxford.

Hamilton, M. (1906): *Incubatio or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, St. Andrew.

Hansen, S. (2007): *Bilder vom Menschen der Steinzeit.Untersuchungen zur antropomorphen Plastik der Jungsteinzeit und Kupferzeit in Südosteuropa [Archäologie in Eurasien Band 20]*, Mainz.

Hansmann, H. P. R. (2012): "In der Steiermark gibt's Schäferstündchen im Heu", *Hansmann HPR*, 21.7.2012 (https://www.bruendlweg.at/download/1%261%20Online_21-7-12.pdf; consultado 2019.3.24).

Harbison, P. (1992): *Guide to National and Historical Monumentos of Ireland*, Dublin.

Harding, A. F. (2003): *Sociedades europeas en la Edad del Bronce*, Barcelona.

Hartlan, E. S. (1909): *Primitive Paternity, the Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family* I, London.

Haspels, H. E. (1971): *The Highlands of Phrygia: sites and monuments,* Princeton.

Haudry, J. (2020): "Les yeux de la nuit", *Mélanges offerts a Venceslas Kruta,* Brest, 125-135.

Hawkins, G. S. (1970): *Stonhenge Decoded*, London.

Hayes-McCoy, G. A. (1970): "The making of an O'Neill. A View of a Ceremony at Tullaghoge, Co. Tyrone", *Journal of Archaeology* 33, 89-94.

Helvenston, P. A. y Hodgson, D. (2010): "The Neuropsychology of 'Animism': Implications for Understanding Rock Art", *Rock Art Research* 27,1, 61-94.

Hermary, A. y Leguilloux, M. (2004): «Les sacrifices dans le monde grec», *Tesaurus Cultus et Rituum Antiquorum I.* Los Angeles, 59-134.

Hernández Pacheco, E. (1903): *Prácticas elementales de Historia Natural*, Córdoba.

Hernández Pacheco, E., Cabré, J. y Vega de Sella, Conde de la (1914): *Las pinturas prehistóricas de Peña Tú (Comisión de Investigaciones Prehistóricas y Protohistóricas)*, Madrid.

Heurgeon, J. (1989): *La Vie quotidienne des Étrusques*, Paris.

Hinchado Alba, J. A. (2018): "El menhir de Gamonal, en Badajoz". https://paxaugusta.jimdofree.com/2018/11/15/el-menhir-del-gamonal-en-badajoz/; https://www.celtiberia.net/es/poblamientos/?id=586&cadena=PLASENCIA&pagina=1; consultado 2020.4.7.

Hoffmann, H. (1953): "Foreign Influence and Native Invention in Archaic Greek Altars", *American Journal of Archaeology* 57,3, 189-195.

Holder, A. (1896): *Alt-Celtischer Sprachschatz I*, Leipzig.

Hortelano, L. (2008): "Arqueomusicología. Pautas para la sistematización de los artefactos sonoros", *Archivo de Prehistoria Levantina* 27, 381-395.

Hoyle, F. (1977): *On Stonehenge*, London.

Hristov, I. (2001): *Rock Sanctuaries of Mountain Thrace*, London.

Hristov, I. (s.a.): "Rocky sanctuaries in Mountain Thrace. Problems of cult continuity" (https://www.academia.edu/31118060/Rocky_sanctuaries_in_Mountain_Thrace._Problems_of_cult_continuity; consultado 2020.4.26)

Hughnes, D. D. (2000): *Human Sacrifice in Ancient Greece*[2], London-New York.

Huisman, A. (1953): "Ekliptic und Nord-Südbezeichnung im Indogermanischen", *Zeitschrift für vergleichende Schprachforschung* 71, 97-108.

Hull, E. (1927): "Legends and Traditions of the Cailleach Bheara or Old Woman (Hag) of Baere", *Folklore* 38,3, 225-254.

Hunt, R. (1871): *Cornish Folk-lore,* Cornwall (reed., 1969).

Hurtado Pérez, V. M. (1999): "Los inicios de la complejización social y el campaniforme en Extremadura", *Spal* 8, 47-84.

Hurtado Pérez, V. M. (2008a): "*Representaciones simbólicas, sitios, contextos e identidades territoriales en el suroeste Peninsular*", C. Cacho, R, Maicas, E. Galán y J. A. Martos, eds. *Ojos que nunca se cierran. Ídolos en las primeras sociedades campesina.* Madrid, 137-198.

Hurtado Pérez, V. M. *(*2008b): *"Ídolos, estilos y territorios de los primeros campesinos en el sur peninsular", Acercándonos al Pasado. Prehistoria en 4 Actos. Madrid, 1-11 (*https://www.academia.edu/6224124/_%C3%8Ddolos_estilos_y_territorios_de_los_primeros_campesinos_en_el_sur_peninsular; consultado 2020.5.10).

Hurtado, P. (1989): *Supersticiones extremeñas*, Huelva.

Irigaray Soto, S. (e.p.): "Ritos y creencias en torno a las piedras en Navarra". M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds. *Sacra Saxa II, Huesca 2019*. Huesca (en prensa).

Işik, F. (1995): *Die Offenen Felsheiligtümer Urartus und ihre Beziehungen zu denen der uethiter Und Phryger*, Roma.

Işik, F. (1996): "Zum Ursprung Lykischer Felsheiligtümer", *Fremde Zeiten. Festschrift fiir Jurgen Borchardt* I, 25, 51-64.

Işik, F. (2010): "Das Leto-Heiligtum in Asarcık am Xanthostal Zur sog. Akkulturation in Lykien anhand seiner fruhen Tempelbauten", *Istambuler Mitteilungen* 60, 81-115.

Ivanova, S. (2008): "Early human presence and rock–cut structures in the Eastern Rhodopes", R. I. Kostov, B. Gaydarska, M. Gurova, eds. *Geoarchaeology and Archaeomineralgy. Proceedings of the International Conference, Sofia-2008*, Sofia, 185-192.

Ivantchik, A. (2005): *Am Vorabend der Kolonisation. Das nördliche Schwarz-meergebiet und die Steppennomaden des 8.-7. Jhs. v. Chr. in der klassischen Literaturtradition: Mündliche Überlieferung, Literatur und Geschichte (Pontus septentrionalis III)*, Berlin-Moskau.

Izquierdo, I. y Meaux, H. le, eds. (2003): *Seres híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos [Actas del Seminario Exposición Casa de Velázquez-Museo Arqueológico Nacional-2002]*, Madrid.

Jiménez González, N. (2007): "Estudio de las características acústicas de la Cueva del Parpalló". http://hdl.handle.net/10251/45158; consultado 2019.7.14.

Jiménez Guijarro, J. (2000): "Las Peñas Sacras como imago mundi del "centro cósmico" en el mundo indoeuropeo y céltico", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 40,3-4, Porto, 101-116.

Jiménez Guijarro, J. (2004): "Los epígrafes regios del Canto Castrejón (El Escorial, Madrid) y la leyenda laurentina de la Silla de Felipe II", *Estudios de Prehistoria y Arqueología Madrileñas* 13, 87-107.

Jiménez, B. (1998): *Gallegos de Solmirón. Datos para su historia*, Salamanca.

Jiménez, R. (2009): "Arqueología musical y etnomusicología por una interpretación etnomusicológica de los materiales arqueológicos", *Etno-Folk. Revista galega de etnomusicoloxía* 14-15, 637-654.

Jiroušková, L. (2014): *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier. Text und Kontext der* Passio Olavi*, I*, Leiden-Boston.

Johanneau, E. (1810): "sur un temple de culte druidique appelé le *Château*, la *Maison* ou la *Grotte des Fées…*", *Mémoires de l'Académie Celtique* 5, 396-416.

Johnston, L. D. (2013): *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Los Angeles-London.

Jordán, J. F. (2008): "De las fiestas del Lunes de Aguas al cortejo de San Genarín: caos ritualizado, avatares del carnaval", *Culturas Populares. Revista Electrónica* 7 (julio-diciembre 2008), 21 (http://www.culturaspopulares.org/textos7/articulos/jordan.pdf; consultado 28.8.2018).

Jorge, V. Oliveira (1977): *"Menhirs du Portugal", L'Architecture Mégalithique. Colloque du 150e anniversaire de la Société Polymathique du Morbihan [Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan,* 104], 99–124.

Jouët, Ph. (2012): *Dictionnaire de la mythologie et la religion celtiques*, Fouesnant.

Jubainville, H. d'Arbois de: Véase Arbois de Jubainville.

Jullian, C. (1908-1926): *Histoire de la Gaule* (8 vols.), Paris (reed. 1993).

Kaletsch, H. (1980): "Daskalopetra - ein Kybeleheiligtum auf Chios", F. Krinzinger, B. Otto, E. Walde-Psenner, eds. *Forschungen un Funde. Festschrift Bernhard Neutsch*, Innsbruck, 223-235.

Karl, R. (2006): *Altkeltische Socialstruktur* (*Archaeolingua* 18), Budapest.

Kerenyi, K. (1987): *Hermes Guide of Souls*, Dallas.

Kim, K., ed. (2011): "Incubation in the Ancient Near East", *Incubation as a Type-Scene in the Aqhatu, Kirta, and Hannah Stories. A Form-Critical and Narratological Study of KTU 1.14 I-1.15 III 1.17 I-II, and Samuel 1:1-2:11 (Supplements to Vetus Testamentum 146),* Leiden-Boston.

Kinsey W. M. (1829): *Portugal illustrated in a series of letters*, London.

Kinsman, J. (1997): *The Cornish Folklore Handbook*, Pensanze.

Kiotsekoglou, S. D. (2015): "Thracian Megalithic Sanctuaries from the Prefecture of Evros Greece", D. Spasova, ed., *Megalithic Culture in Ancient Thraciae*, Blagoevgrad, 39-55.

Kiotsekoglou, S. D. y Pagkalis, S. P. (2015): "Stone mushrooms of Thracian megalithic sanctuaries in the Aegean Thrace: an archaeological and geological approach", *Proceedings of the First International Symposium Ancient Cultures in South East Europe and the Eastern Mediterranean. Megalithic Monuments and Cult Practices. Blagoevgrad-2012*, Blagoevgrad, 232-254.

Kizil, A. (2007): "An Open-Air Stepped Rock Altar at Kalem Köy in Milas, Karia", *Anodos. Studies of the Ancient World* 6-7/2006-2007, 233-239.

Kleinitz, C. (2004): "Rock art and 'rock gongs' in the Fourth Nile Cataract region: the Ishashi Island rock art survey", *Sudan & Nubia (The Sudan Archaeological Research Society)* 8, London, 11-16.

Kolb, F. (1997): "Kulte und Heiligrumer im archaischen und klassischen Lykien", *Religions du Pont-Euxin. Actes du VIIIe Symposium de Vani (Colchide)-1997*, 155-172.

Konstandinidis, F. (2000): *Prehistoric open-air sanctuaries of Thrace*, Athens.

Kruta, V. (2000): *Les Celtes. Histoire et dictionaire*, Paris.

Kruta, V. y Bertuzzi, D. (2007): *La cruche celte de Brno*, Dijon.

Kyriakidis, E. (2006): *Ritual in the Aegean. The Minoan Peak Sanctuaries,* London.

Labbé, Ph. y Cossart, G. (1671): *Sacrosancta Concilia,* IX, Paris.

Lahelma, A. (2010): "Hearing and touching rock art: Finnish rock paintings and the non-visual", I. Fuglestvedt, J. Goldhahn y A. Jones, eds. *Changing Pictures. Rock Art Traditions and Visions in the Northernmost Europe*, Oxford, 48–59.

Lanckoronski, Ch. (1893): *Les Villes de Pamphylie et de Pisidie*, Paris.

Lanfredini, A. M. y Laurenzi, G. P. (2001): *Pietralba. Indagine multidisciplinare su alcuni manufatti rupestri dell'Alta Valtiberina*, Abocca.

Latte, A. (1960): *Römische Religiongeschichte*, München.

Lawson, G., Scarre, C., Cross, I. y Hills, C. (1998): "Mounds, megaliths, music and mind: Some thoughts on the acoustical properties and purposes of archaeological spaces", *Archaeological Review from Cambridge* 15, 111-134.

Lázaro Polo, F. (2008): "Una sierra de leyenda", *Rehalda* 8. 19-32.

Le Gofic, M. (1997): "Les coupoles en relation avec les monuments mégalithiques du Finistère", *III Coloquio Internacional de Arte Megalítico. Coruña-1997 [Brigantium 10]*, 355-375.

Le Roux, F. (1961): "Le *Celticum* d'Ambigatus et l'*Omphalos* gaulois. La royauté suprême des Bituriges", *Ogam* 13,1, 159-184.

Le Roux, F. (1962): "Note d'Histoire des Religions. Lug et l'*Omphalos* de Lugdunum", *Ogam* 14,6, 638-641.

Le Roux, F. y Guyonvarc'h, Ch. (1986): *Les druides*, Rennes.

Le Roux, F. y Guyonvarc'h, Ch. (1990): *La civilisation celtique*, Paris.

Le Roux, F. y Guyonvarc'h, Ch. (1995): *Les fêtes celtiques*, Rennes.

Lechant, M. (1900): "Incubatio", Chr. *Daremberg y S. Saglio, eds. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines III,1,* Paris, 458-460.

Legin, Ph. (2007): "Les rites de frottement de la pierre", http://www.ere-oca.com/documents/document_357.pdf; consultado 2020.5.10.

Legrand, Ph. E. (1911): "Sacrificium. Grèce", E. Saglio y Chr. Daremberg, eds. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, IV. Paris,* 956-973.

Lehmann, K. (1951): "Samothrace: Forth Preliminary Rapport", *Hesperia* 20,1, 1-30.

Leisner, G. y V. (1960): "El Guadalperal", *Madrider Mitteilungen* 1, 20-74.

Leite de Vasconcelos: Véase Vasconcelos, J. Leite de.

Lenormant, Fr. (1881): "Notes archéologiques sur la Terre d'Otranto", *Gazette Archéologique. Recueil de monuments pour servir à la connaissance et à l'histoire de l'art antique*, 25-53.

León Cáceres, M. (2012): "Menhir. Museo del Granito". https://cosasdequintanadelaserenaquintanejosdotcom1.wordpress.com/2012/06/30/menhir-museo-del-granito/; consultado 2020.4.9.

Lesure, R.G. (2002): "The Goddess Diffracted. Thinking about the figurines of Early Villages", *Current Anthropology* 43, 4, 587-610.

Lewis-Williams, J. D. (1994): "Rock art and ritual: Southern Africa and beyond", *Complutum* 5, 277-289.

Lillios, K. T. (2004): *ESPRIT – the Engraved Stone Plaque Registry and Inquiry Tool. (http://research2.its.uiowa.edu / iberian/index.php; consultado 2020.5.10)*

Lillios, K. T. (2008a): *Heraldry for the Dead. Memory, Identity and the Engraved Stone Plaques of Neolithic Iberia, Austin, USA*.

Lillios, K. T. (2008b): "La memoria, la Diosa Madre y los ídolos placa de la Iberia neolítica", *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico* 67, 62-67.

Llano Roza, A. de (1977): *Del folklore asturiano*[3], Oviedo.

Llano, M. (1968): *Obras completas*, I-II. Santander.

Llinares García, M. 1990): *Mouros, ánimas y demonios*, Móstoles.

Llinares García, M. (2009): "Interpretación y sobreinterpretación en la reconstrucción Histórica: Una reflexión sobre los petroglifos con podomorfos en Galicia", *Zephyrvs*, 64, 2009, 39-51.

Lloyd-Jones, H. (1983): "Artemis and Iphigenia", *Journal of Hellenic Studies* 103, 87-102.

López de Cárdenas, F. J. (1775): *Antorcha de la Antigüedad en la que se trata de las señales, y rastros para el conocimiento de élla. Y en particular de las antigüedades de Ezija, y de Estepa, escritas por el Lic. Franco II*, Córdoba.

López de Vargas, T. (1991): *La Provincia de Extremadura al final del siglo XVIII*, Mérida.

López Ibor, J. J. (1963): *Lecciones de psicología médica, según apuntes tomados en la cátedra* 1-2, Madrid.

López Rodríguez, P. M. (2018): "Introducción a la mitología extremeña. Un estado de la cuestión", *Juan Meléndez Valdés y su tiempo en Tierra de Barros. Bicentenario de su muerte (1817-2017) [IX Jornadas de Historia de Almendralejo y Tierra de Barros]*, Almendralejo, 279-290.

López Salvá, M. (1976): "El sueño incubatorio en el cristianismo oriental", *Cuadernos de Filología Clásica* 10, 147-188.

López-Carrasco, N. (2017): "La Osa y Hécate en la Invocación del PGM VII 686-702", *MENE* 17, 139-166.

Lorenzana de la Puente, F. (2015): "El menhir de Perla" (https://sierradegatadigital.opennemas.com/articulo/sierra-de-gata/arqueologia-historica-cap-ii/20161212131145022662.html; consultado 2020.5.20).

Lorrio, A. J. (1993): *Los Celtíberos*, Madrid.

Loth, J. (1895): "La sort chez les Germains et chez les Celtes", *Revue celtique* 16, 313-314.

Loth, J. (1915): "L'omphalos chez les Celtes", *Revue d'Études Anciennes* 17, 193-206.

Louradour, A. (1964): "La pierre aux neuf gradins de Soubrebost, géologie, histoire,

légendes", *Bulletin de la Société des sciences naturelles, archéologiques et historiques de la Creuse* 35, 467-475.

Lozano Rubio, T. (1970): "La piedra bamboleante, llamada 'El cancho que se menea'", *Historia de la noble y leal villa de Montánchez*, Madrid, 18 s.

Lull, J. (2017): "La alineación solar del equinoccio en la Cova del Parpalló. Una nueva aproximación arqueoastronómica", *Huygens* 10, 6-19.

Maciel, M. J. Pinheiro (1980): "O *De correctione rusticorum*, de S. Mantinho de Dume", *Bracara Augusta* 34, 483-561.

Madoz, P., ed. (1845): *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar, II*, Madrid.

Magdelain, A. (1962): "Cinq jours epagomènes à Rome", *Revue Études Latines* 40, 201-227.

Magdelain, A. (1976): "Le Pomerium archaïque et le Mundus", *Revue d'Etudes Latines* 54, 71-109.

Magli, G. (2015): *Archaeoastronomy. Introduction to the Science of Stars and Stones*, New York.

Magnus, O. (1645): *Gentium Septentrionalium Historiae Breviarium*, Lugduni Batavorum (Leyden).

Marangou, C. (2006): "Land and Sea connections: the Kastro rock-cut site (Lemnos island, Aegean Sea, Greece)", L. Blue, F. Hocker, y A. Englert, eds. *Connected by the Sea. Proceedings of the 10th International Symposium on Boat and Ship Archaeology (Roskilde 2003)*, Oxford, 130-136.

Marangou, C. (2009): "Carved Rocks, functional and symbolic (Lemnos island, Greece)", D. Seglie, M. Otte, L. Oosterbeek, L. Remacle, eds. *Prehistoric Art: Signs, symbols, myth, ideology, XVth World Congress of the IUPPS (Lisboa 2006). Prehistoric Art: Signs, symbols, myth, ideology (BAR S2028)*, Oxford, 93-101.

Marchat, A. y Le Brozec, M. (1991): *Les mégalithes de l'arrondissement de Lannion, Institut Culturel de Bretagne*, Rennes.

Marco, F. (1993): "La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el noroeste hispánico", *Religio Deorum*, Barcelona, 317-324.

Marco, F. (1998): *Die Religion im keltischen Hispanien (Archaeolingua, S.M. 12)*, Budapest.

Marcos de Sande, M. (1945): "Del folklore garrovillano: usos y costumbres", *Revista de Estudios Extremeños* 1,4, 447-460.

Marcos de Sande, M. (1947): "Del folklore garrovillano: tradiciones garrovillanas, leyendas religiosas, caballerescas, tipos legendarios, supersticiones, idioma, refranero y vocabulario", *Revista de Estudios Extremeños* 3,1-2, 76-114.

Marcos, N. E. (1975): *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid.

Mariné, Mª (2017): "De Cerro "Del Castillo" a Castro Celta de '*Ulaca*' (Villaviciosa, Solosancho, Ávila)", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 214,3, 407-426.

Marshack, A. (1970): *Notation dans les Gravures du Paléolithique Supérieur*, Bordeaux.

Martín Bravo, A. Mª, (1999): *Los orígenes de Lusitania. El I Milenio a. C. en la Alta Extremadura [Bibliotheca Archaeologica Hispana 2]*, Madrid.

Martín de Braga (1950): "*De correctione rusticorum*": véase C.W. Barlow, ed., 159-203.

Martin Gil, T. (1932): *"¿Un altar prehistórico de Sacrificios?", Revista del Centro de Estudios Extremeños* 6,2, 169-174.

Martin Gil, T. (1945): "Excursiones a viejas ermitas. La de Nuestra Señora de Altagracia, en Garrovillas", *Revista de Estudios Extremeños* 1-2, 147-160.

Martín González, S. (2011): "Noticia de un posible santuario rupestre vettón en Las Hurdes (Cáceres)", *Gerión* 29,2, 61-69.

Martín González, S. (2012): "El santuario prerromano de El Huerto del Cura (Aceitunilla, Cáceres), en el contexto de las "peñas sacras" del Poniente ibérico", *Estudios Extremeños. Revista Histórica, Literaria y Artística* 68,1, 11-42

Martín Sánchez, M. (2002): *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid.

Martínez Chico, D. (2014): "Un tesoro de dishekels y shekels hispano-cartagineses hallado por Badajoz", *Herakleion* 7, 29-51.

Martínez García, C. y Martínez García, O. (2011): "Descubierto un santuario rupestre de la Edad de los Metales en Villarejo de Medina (Guadalajara)", *Revista de Arqueología* 32, nº 363, 36-43.

Martin-Gil, F. J., Martin-Ramos, P. y Martin-Gil, J. (2002): "Is Scotland's Coronation Stone a Measurement Standard from the Middle Bronze Age?", *Anistoriton*, P024, 14 December 2002 (http://www.anistor.gr/english/enback/p024.htm, consultado 19.10.2016).

Martins Sarmento, F. (1884): "Materiães para a arqueologia do concillio de Guimarães", *Revista Guimarães* 1,4, 161-189.

Martos Núñez, E. y Martos García, M. E. (2015): "Narrativas y mitologías del paisaje", *Intersecciones en Antropología*, 16, 85-99 (http://dehesa.unex.es/bitstream/handle/10662/6392/1666-2015_16_1_85.pdf?sequence=1&isAllowed=y; consultado 2020.5.2)

Mattioli, T. y Díaz-Andreu, M. (2017): "Hearing rock art landscapes. A survey of the acoustical perception in the Sierra de San Serván area in Extremadura (Spain)", *Time and Mind* 10, 81-96.

Mau, A. (1897): "Betten", *Pauly-Wissowa Realencyclopedie der classische Altertumwiessenschaft*, III,1, Stuttgart, cols. 370-373.

Mayor, A. (2004): "Geomythology". R. Selley, R. Cocks, I. Plimer, eds. *Encyclopedia of Geology,* Amsterdam, 143–183.

Mayor, A. y Sarjeant, W. A. S. (2001): "The Folklore of Footprints in Stone: from Classical Antiquity to the Present", *Ichnos* 8,2, 143-163.

Mazel, A. (2011): "Time, colour, and sound: revisiting the rock art of Dididma Gorge, South Africa", *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture* 4,3, 283-296.

Meaking, A. M. B. (1909): *Galicia. The Switzerland of Spain*, London.

Mederos, A. (2009): "El Calcolítico", M. Almagro-Gorbea, ed., *Prehistoria y Antigüedad. Historia Militar de España I*, Madrid, 33-48.

Megaw, R. y Megaw, V. (1994): *Celtic Art. From its beginnings to the Book of Kells*, London.

Meier, C. A. (1967): «Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce», en *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, 290-305.

Meier, C. A. (1940): *Antike Inkubation und moderne Psychoterapie*, Zürich.

Meier, C. A. (2003): *Healing Dream and Ritual. Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, Einsiedeln.

Melchor Terrón, A. (2001): *Santa Cruz, la Sierra y su entorno*, Badajoz.

Melchor Terrón, A. (2018): *El misterio de lo sagrado en Santa Cruz de la Sierra,* Montijo- Badajoz.

Melena, J. L. (1985): "Salama, Jálama y la epigrafía latina del antiguo corregimiento", *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Pamplona, 475-530.

Mélida, J. R. (1911): *Catálogo Monumental de España. Provincia de Badajoz* (ms.), Madrid, 56-57.

Mélida, J. R. (1914): "Arquitectura dolménica ibera. Dólmenes de la provincia de Badajoz", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 28, 1-24.

Mélida, J. R. (1920): "Monumentos megalíticos en la Provincia de Cáceres", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 3ª época* 41, 55-67.

Mélida, J. R. (1920a): *Tesoro de Aliseda. Noticia y descripción de las joyas que le componen*, Madrid.

Mélida, J. R. (1924): *Catalogo Monumental y Artístico de España. Provincia de Cáceres*, Madrid.

Mellaart, J. (1967): *Catal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia*, New York.

Meller, H., ed. (2004): *Der geschmidete Himmel. Die weite Welt im Herzen Europas vor 3600 Jahren*, Halle.

Mellink, M. (1979): "Midas in Tyana", *Mélanges offers a Emmanuel Laroche*, Paris, 249-257.

Mellink, M. (1983): "Comments on a Cult Relief of Kybele from Gordion", M. Boehmer y H. Hauptmann, *Beitrage zur Alterumskunde Kleinasiens. Festschrift fur K. Bittel*, Mainz, 349-360.

Mena Ojea, A. (1959): "Restos prehistóricos en Santa Cruz de la Sierra", *Revista Alcántara*, Cáceres.

Menéndez y Pelayo, M. (1911): *Historia de los Heterodoxos Españoles*[2], I, Madrid (reed. 1992).

Menichelli, S. (2014): *"Architettura sacra nell'Etruria rupestre: il caso degli altari". L'Etruria rupestre dalla protostoria al medioevo. Insediamenti, necropoli, monumenti, confronti. Barbarano Romano – Blera*, 2010, Roma, 168-182.

Mera, J. L. R. (2013): "Berzocana: La leyenda de la Cabeza del Moro" (https://www.deaceboyjara.com/2013/03/14/la-leyenda-de-la-cabeza-del-moro/; consultado 2020.5.2)

Merlini, M. (2017): "Aegean-Balkan features in the Middle Neolitihic of Italy. did the Italian Middle Neolithic count with a sexagesimal system? C.-E. I. Ursu, A. Poruciuc y C.-M. Lazarovici, eds. *Symbols and Signs as a Communication system, Ethnoreligion series III*, Suceava, 79-129.

Michaux, A. (1867): *Histoire de Villers-Cotterêts*, Paris; http://villerscotterets.over-blog.com/article-143-foret-de-retz-la-pierre-clouise-ou-la-legende-des-femmes-tuees-98761907.html, consultado el 10.4.2019.

Michenaud, G. y Dierkens, J. (1972): *Les rêves dans les «Discours sacres» d'Aelius Aristides. Essai d'analyse psychologique*, Mons.

Miller, M. (1995): "Suburbane Heiligtümer bei Kyaneai", *Lykische Studien* 2, 36-41.

Monaghan. P. (2004): *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, New York.

Moneo, T. (2003): *Religio iberica. Santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.) [Bibliotheca Archaeologica Hispana 20]*, Madrid.

Monteagudo, L. (1996): "La religiosidad callaica: estela funeraria romana de Mazarelas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, prisciliano y outeiros", *Anuario Brigantino*, 19, 11-118.

Monteagudo, L. (2003): "Menhires y marcos de Portugal y Galicia", *Anuario Brigantino* 26, 25-50.

Montero, S. y García Cardiel, J., eds. (2019): *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*, Madrid.

Morais, G. (2008): *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica aplicada à Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa.

Morán, C. (1946): *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*, Salamanca, 120 y 121.

Mortillet, A. de (1901): "Distribution géographique des dolmens et menhirs de France", *Revue de l'École d'anthropologie*, IX, 33-45.

Moulins, Ch. des (1850): "Dissertation sur deux blocs branlants du Nontronais", *Actes de l'Academie Royale des Sciences, Belles Lettres et Arts...*, 11, 395-440.

Moya, P. R. (2010): "Sacredness and the rite of circumambulation in Celtic Iberia through the Folklore", en F. Murillo, *VI Simposio sobre Celtiberos. Ritos y mitos*, Daroca, 553-562.

Moya, P. R. (2012): *Paleoetnología de la Hispania Celta. Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore como fuentes para la Edad del Hierro (Tesis Doctoral de la Universidad Complutense)*, Madrid.

Moya, P. R. (2019): "Prácticas adivinatorias y creencias oraculares en la Hispania Céltica: aportaciones etnoarqueológicas", en Montero y García Cardiel, eds. 111-152.

Moya, P. R. (2020): *Paleoetnología de la Hispania Celta. Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore, I-II (BAR International Series 2996)*, Oxford.

Müller, W. (1938): *Kreis und Kreuz. Untersuchungen zur sakralen Siedlung bei Italiker und Germanen*, Berlin.

Muñoz Amilibia, A. Mª (1971): "Dos nuevas fechas de C 14 para sepulcros de fosa", *Pyrenae* 7, 157.

Muñoz Carballo, G. (1983): "Menhires de Valencia de Alcántara", *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología* 17,23-27, 38-46.

Murguía, M. (1888). *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Galicia,* Barcelona.

Murillo, M. (1972). "Curiosidades arqueológicas", *Revista Alcántara*, 28, nº 116, 44-47.

Nagy, A. y Prescendi, F. eds. (2013): *Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons. Actes du Colloque (Genève 2011) (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 160)*, Turnhout.

Naso, A. (1966): *Architetture dipint. Decorazioni parietali non figurate nelle tombe a camera dell'Etruria Meridionale (VII-V sec. A. C.)*, Roma.

Navarro, J. M. (2017): "Piedras sagradas en el Alto Aragón. Una propuesta de metodología para su estudio y clasificación", en Almagro-Gorbea y Gari, eds. 284-302.

Naydenova, V (1986): "The rocky sanctuaries in Thracia", *Proceedings of the II symposium "Settlement Life in Thracia"*, Jambol, 15-29.

Naydenova, V. (1990): "The Rock Shrines In Thrace", *Acta Associaationis lnternatanalis Terra Antiqua* Balcanica 5, 85-100.

Nekhrizov, G. (2015): "Dolmen and rock-cuts monuments", *A Companion to Ancient Thrace*, Chichester, 126-143.

Neugebauer, O. (1975): *A History of Mathematical Astronomy*, Berlin-New York.

Newham, C. A. (1972): *The Astronomical Significance of Stonehenge*, London.

Nicolucci, G. (1879): "Selci lavorate, bronzi e monumenti di tipo preistorico di Terra de Otranto", *Bullettino di paletnologia italiana* 5, 139-148.

Nilsson, M. P. (1955): *Geschichte der griechischen Religion*[3], München.

Nilsson, M. P. (1978): *Greek Folk Religion*, Philadelphia.

Nissen, H. (1869): *Das Templum*, Berlin.

Nissen, H. (1906): *Orientation. Studien zur Geschichte der Religion*, Berlin.

Núñez, C. (2018): *La hermandad de los celtas. Últimas investigaciones y vivencias sobre los celtas y su música por uno de sus protagonistas*, Madrid.

Ó Hogáin, D. (1990): *Myth, Legend & Romance*. London.

O'Leary, J., ed. (2013): *St Patrick Life and Acts. The Most Ancient Lives of Saint Patrick, including the Life by Jocelin*, Birmingham.

O'Kelly, M. J. (1971): *An Illustrated Guide to Newgrange*[2], Wesford.

Ó Súilleabháin, S. (1967): *Irish Folk. Custom and Belief*, Dublin.

Olalde, I. *et alii* (2019): "The genomic history of the Iberian Peninsula over the past 8000 years", *Science* 363, nº 6432, 1230-1234.

Olivares, J. C. (2002): *Los dioses de la Hispania Céltica [Bibliotheca Archaeologica Hispana 15]*, Madrid.

Oliveira, J. M. Forte de (1993): "O río Sever e as fronteiras no III Milenio a. C.", *Seminario de cooperaçâo e desenvolvimento transfronterizo*, Vila Velha do Rôdáo, 62-69.

Oliveira, J. M. Forte de (1997): *Monumentos megalíticos da bacia hidrográfica do río Sever*, Lisboa.

Oppenheim, A. L. (1956): *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East,* Philadelphia.

Ottosson, M. (1980): *Temples and Cult Places in Palestine*, Upsala.

Oyola Fabian, A. (1995): *Recetarios Manuscritos: Cocina y alimentación en la Baja Extremadura (1860-1960)*, Zafra.

Oyola Fabian, A. (1997): "Una leyenda negra: Las setas en el saber popular", *Saber popular. Revista extremeña de folklore* 10, 11-23.

Pallottino, M. (2006): *Etruscologia*[8], Milano.

Paniagua, J. A. (2002): "Extremadura en la obra etnohistórica de Julio Caro Baroja", *Revista de Estudios Extremeños* 58,3, 901-940.

Parafita, A. (2006): *A Mitología dos Mouros. Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*, Vila Nova de Gaia.

Parafita, A. (2007): *Património Imaterial do Douro - Narrações Orais (contos, lendas, mitos) 1*, Peso da Régua, Fundação Museu do Douro, 160; http://www.lendarium.org/narrative/a-fraga-do-tambor/?tag=164; consultado 2019.11.10.

Paredes Guillén, V. (1887): "Noticias" (sobre la piedra oscilante de Montánchez), *Boletín de la Real Academia de la Historia* 11, 279-280.

Paredes Guillén, V. (1899): "Repoblación de la villa de Garrovillas. Estudio geográfico", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 34, 289-303.

Paredes Guillén, V. (1909): "De la Sociedad Excursionista de Extremadura y algo de Prehistoria de Extremadura", *Revista de Extremadura* 11, 418-427 y 433-442.

Pascual Mayoral, P., García Ruiz, P. y H. Pascual González (2005): "Leyenda y Megalitismo en el entorno de Peña Isasa. (La Rioja)", *Estibaus* 8, 135-146.

Pásztor, E. (2015): "Nebra Disk", Ruggles, ed., 1349-1356.

Patrick, J. (1974): "Midwinter sunrise at Newgrange". *Nature* 249, 517-519

Patton, K. (2004): "A Great and Strange Correction: intentionality, locality and epiphany in the category of dream incubation". *History of Religions* 43, 194-223.

Pease, A. S. ed. (1923): *Cicero, De divinatione*, Illinois.

Pedros, J. M. (2012): "Del ladrón invulnerable al que arrancó la oreja de su madre: mito, leyenda y cuento del bandido en la América hispana", *Revista de Literaturas Populares* 12,1, 130-191.

Pedrosa, J. M. (2000): "Huellas legendarias sobre las rocas: tradiciones orales y mitología comparada". *Revista de Folklore*, 238, 111-118 (http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/huellas-legendarias-sobre-las-rocas-tradiciones-orales-y-mitologia-comparada/html/; consultado 2020.3.20).

Peigné, J.-M. (1862): *Dinan et ses environs,* Dinan; http://fr.topic-topos.com/roche-de-lesmont-plouer-sur-rance (consultado 12.2.2017).

Pelt, J.-M. (1983): *Drogues et plantes magiques*, Paris.

Pena Graña, A. (2001): *O berce da bisbarra galega. Territorio político celta na Galicia prerromana e medieval* (Trabajo DEA de la Universidad de Santiago de Compostela) (no consultado).

Pena Graña, A. (2004): "Cerimonias celtas de entronización real na Galiza", *Anuario brigantino* 27, 117-160.

Peña Núñez, B.C. (2014): *Fonolitos. Las piedras campanas de Eten: rituales, milagros y codicia*, Valladolid.

Peñalver, X. (1983): "Estudio de los menhires de Euskal Herria", *Munibe* 35, 355-450.

Peralta Labrador, E. (2000): *Los Cántabros antes de Roma [Bibliotheca Archaeologica Hispana 5]*¸ Madrid.

Pérez Gutiérrez, M. (2007): *Astronomía de la Edad del Hierro peninsular. Orientación astronómica de los castros celtas de la Edad del Hierro de la provincia de* Ávila (Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca), Salamanca.

Pérez Gutiérrez, M. (2009): "Astronomía y Geometría en la Vettonia", *Complutum* 20,2, 141-164.

Pérez Gutiérrez, M. (2010): *Astronomía en los castros celtas de la provincia de Ávila*, Ávila.

Perrault-Dabot, A. (1907): "La pierre aux neuf gradins à Soubrebost, Creuse", *Revue préhistorique illustrée de l'Est de la France* 2,6, 165 s.

Perrin, F. y Decourt, J.-C. (2002): "L'aristocratie celte dans les sources littéraires. Vie et mort de la noblesse", en V. Guichard y F. Perrin, eds. *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer (du IIe siècle avant J.-C. au Ier siècle après J.C.) (Bibracte 5)*, Glux-en-Glenne, 341-412.

Petropoulou, A. (1985): «Pausanias 1.34.5: incubation on a ram skin», en *La Béotie antique. Lyon–Saint-Étienne-1983*, Paris, 169–177.

Piette, E. y Sacaze, J. (1877): "La montagne d'Espiaup". *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris, 5.4.1877,* 5-31.

Pina, H. Leone (1981): "The menhirs of Portugal", *Centro Camuno di Studi Preistorici* 18, 75-88.

Pinheiro Maciel: Véase Maciel, M. J. Pinheiro.

Piñón, F., Alvarado, M., Municio, J. y González, A. (1988): "EL poblado del Cerro de la Horca (Plasenzuela, Cáceres)", *Trabajos de Prehistoria* 45, 1, 87-102.

Pires, C. Rolinho (2011): *Na rota das pedras. Em busca do pais que somos*, Viseu.

Pley, J. (1916): "Incubatio", en *Pauly-Wissowa Realencyclopedie der classische Altertumwiessenschaft*, IX,2, Stuttgart, cols. 1256-1262.

Popov, D. (1976): "Essence, origine et propagation du culte de la déesse thrace Bendis", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 289-303.

Popov, D. (1981): *Bendida, Trakiyska Boginya*, Sofia. (en búlgaro).

Porras, M. de (1941): "Los tesoros escondidos", *Revista del Centro de Estudios Extremeños* 15,3, 221-256 (https://issuu.com/culmay/docs/los_tsros._escondidos__leyendas_; consultado 2020.5.7)

Posac Mon, C. (1953): "Solosancho (Ávila)", *Noticiario Arqueológico Hispánico* 1, 63-74.

Potts, D. T., ed. (2012): *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East, 1*, Oxford-Chichester.

Pownall, Th. (1782): "Account of a singular Stone among the Rocks at West Hoadley, Sussex", *Archaeologia* 6, 54-60.

Prada Llorente, E. I. (s.a.): *Guía de buenas prácticas para la observación del Paisaje Agrario como espacio patrimonial en el oeste Peninsular* (http://www.magrama.gob.es/es/ministerio/servicios/informacion/Parte7_tcm7-210114.pdf; consultado 9.5.2016).

Prayon, F. (1979): "Fehlsthrone in Mittelitalien", *Römische Mitteilungen* 86, 87-101.

Prayon, F. (1987): *Phrygische Plastik*, Tubingen.

Prayon, F. (1995): "Ostmediterranee Einflusse auf der Beginn der Monumentalarchitektur in Etrurien?, *Jahrbuch des Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz* 37, 501-511.

Prescendi, F. (2004): "Définition du sacrifice". *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) I,* 184-187.

Prieto Lasa, J. R. (1995): *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*, Madrid.

Prósper, B. Mª. (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica,* Salamanca, 145-152, 151.

Quintia Pereira, R. (2016): *Análise estrutural e simbólica do mito da moura*, Allariz.

Quintía, R. (2013): *Alicornio. O poder do corno de unicornio na medicina tradicional gallega*, Barcelona.

Radoslavova, T. y Stoev, A. (1991): "Astronomical traces in ancient rock monuments in Bulgarian lands", *Colloquio internationale archeologia e astronomia*. Rome, 176–179.

Ramón Lluch, R. (2015): *Geomitos. Leyendas y mitos con un fundamente geológico*, Sevilla.

Ramón y Fernández-Oxea, J. (1947): *La piedra de la Gironda*, Madrid.

Ramos Rubio, J. A. (2006): *Zorita de Extremadura. La Ermita y su Patrona la Virgen de Fuente Santa*, Trujillo.

Ramos Rubio, J. A. (2009): "Un altar de sacrificios de la segunda Edad del Hierro en Trujillo", *Ars et Sapientia* 30, 61-69.

Ramos Rubio, J. A. (2013): "El altar rupestre de La Molineta (Trujillo) y su entorno arqueológico", *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes* 31, 307-321.

Ramos Rubio, J. A. (2018): *Belén y su territorio. Historia y patrimonio cultural en el Valle de Papalvas*, Diputación Provincial de Cáceres, Cáceres.

Ramos Rubio, J. A. y San Macario Sánchez, O. de (2019): "Aportaciones histórico-artísticas de algunas ermitas extintas en la Sierra de Gata", *Revista de Historia de las Vegas Altas*, 13, junio 2019, 2-19.

Ramos Rubio, J. A. y San Macario Sánchez, O. de (2020): *Cruces de término y cruceros de la provincia de Cáceres*. Mérida (en prensa)

Ramos Rubio, J. A. y San Macario Sánchez, O. de (s.a.): "El altar de sacrificios de Cuatro Hermanas (Malpartida de Cáceres), *Real Asociación Española de Cronistas Oficiales* (http://www.cronistasoficiales.com/?p=67349; consultado 2020.3.25).

Ramos Rubio, J. A., Esteban Ortega, J. y San Macario Sánchez, O. de (2014): "El complejo arqueológico de San Juan el Alto (Santa Cruz de la Sierra-Cáceres)", *Alcántara* 79, 11-28.

Ramos Rubio, J. A., Esteban Ortega, J. y San Macario Sánchez, O. de (2015), "Ruta Arqueológica por tierras de Malpartida de Cáceres", *Revista Alcántara* 81, 11-33.

Randborg, K. (2002): *Kephalleia. Archaeology and History. The Ancient Greek Cities (Acta Archaeologicae Supplementa 73)*, Kobenhavn.

Ranke, K., ed. (1979): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 2, Berlin-New York.

Ransom, C. (1905): *Studies in ancient furniture. Couches and Beds of the Greeks, Etruscans and Romans*, Chicago.

Rappenglück, M. A. (2015): "Possible Calendrical Inscriptions on Paleolithic Artifacts", C.L.N. Ruggles, ed., *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, New York, 1197-1204.

Reber, B. (1912): "*Les Gravures pédiformes sur les monuments préhistoriques et les Pierres à glissades*", *Bulletin de la Société préhistorique française* 9,7, 470-478.

Reigosa, A., Cuba, X. R. y Enríquez, L. (2000): *Diccionario dos seres míticos galegos,* Vigo.

Reinach, S. (1890): "Carta del 22.2.1890", *Revue celtique* 11, 224-226.

Reinach, S. (1893): "Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires", *Revue Archéologique, série III*, 21, 195-226, 329-367 (reed. en *Cultes, mythes et religions, III*, Paris, 1913, 364-448).

Reinach, S. (2005): *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires* (reed.), Cortaillod (https://arbredor.com/ebooks/MonumentsDePierre.pdf; consultado 2020.4.19).

Renberg, G. (2016): *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden.

Reuter, O. S. (1934): *Germanisches Himmelskunde*, München.

Reznikoff, L. (1995): "On the Sound Dimension of Prehistoric Painted Caves and Rocks. Musical Signification, *Essays in the Semiotics Theory and Analysis of Music*, Berlin, 541-557.

Rialle, G. de (1878) . *Mythologie comparée*, Paris.

Ribeiro, N., Joaquinito, A. y Pereira, S. (2012): "O Podomorfismo na Arte Rupestre da fachada Atlântica, que significado?", *Actas do V Encontro de Arqueologia do Sudoeste Peninsular*. 201-211. (https://www.academia.edu/2444322/O_podomorfismo_na_Arte_Rupestre_da_Fachada_Atl%C3%A2ntica_que_significado; consultado 7.9.2014).

Richardson, L. Jr. (1978): "Honos, Virtus and the Sacra Via". *American Journal of Archaeology* 82, 240-246.

Richter, G. M. A. (1926): *Ancient Furniture. A History of Greek, Etruscan and Roman Furniture*, Oxford.

Richter, G. M. A. (1966): *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, London.

Riesco Chueca, P. (2016): "Toponimia y paisaje en el occidente salmantino: Brincones. Salamanca", *Revista de Estudios* 60, 21-50.

Río-Miranda, J. e Iglesias Domínguez, M. G. (2003): "Hallazgo de una nueva estela del Bronce en Ahigal (Caceres)", *Publicaciones de la Revista Ahigal* 15.

Rio-Miranda, J. e Iglesias Domínguez, Mª G. (2010): "Nueva lectura a la inscripción rupestre del "Cancho del Tablero" en el sitio de "Las Canchorras" Ahigal (Cáceres)", *Revista Cultural BIGCValdeobispo*, 28, 4-6.

Ripoll Perelló, E. (1972): *La Cueva de las Monedas, en Puente Viesgo (Santander) [Monografías de arte rupestre. Arte paleolítico, 1]*, Barcelona.

Risco, V. (1927): "Da mitoloxía popular galega: os mouros encantados", *Nos* 43, 10-15.

Risco, V. (1962): "Etnografía. Cultura Espiritual", *Historia de Galiza, I,* Buenos Aires, 268-487 (reed. 2012).

Rivero de la Higuera, C. (1972-1973): "Materiales inéditos de la Cueva de Boquique. Datos para una nueva sistematización de la Edad del Bronce", *Zephyrus* 23-24, 101-133.

Rizza, G. (1968): *Il santuario sull'acropoli di Gortina I*, Roma.

Rodríguez Castelao, A. (1949): *As cruces de pedra na Galiza*[2], La Coruña

Rodríguez Colmenero, A. (1999): *O Santuário rupestre galaico-romano de Panóias (Vila Real, Portugal). Novas achegas para a sua reinterpretaçâo global*, Lisboa.

Rodríguez de la Flor, F. (1989): *De Las Batuecas a Las Hurdes. Fragmentos para una historia mítica de Extremadura*, Mérida.

Rodríguez López, J. (1974): *Supersticiones de Galicia,* Lugo.

Rodríguez Oliva, P. (1987). "Representaciones de pies en el arte antiguo de los territorios malacitanos". *Baetica*, 10, 189-209.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2011a): "Apariciones marianas en Extremadura, I", *Revista de Folklore* 357*,* 39-50.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2011b): "Apariciones marianas en Extremadura, II", *Revista de Folklore* 358*,* 16-26.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2012a): "Apariciones marianas en Extremadura III", *Revista de Folklore* 363, 33-45.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2012b): "Apariciones marianas en Extremadura IV", *Revista de Folklore* 365, 43-55.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2013): "El Santuario de la Virgen de Navelonga, de Cilleros ¿un lugar mágico", *Alcántara, Revista del Seminario de Estudios Cacereños*, 79, 83-96 (http://ab.dip-caceres.org/export/sites/default/comun/galerias/galeriaDescargas/archivo-y-biblioteca-de-la-diputacion/Alcantara/05-078-alc/05-078-007-El_Santuario.pdf; consultado 28.7.2018).

Rodríguez Plasencia, J. L. (2016): "La matanza en Extremadura (estudio etno-folklórico), II", *Revista de Folklore* 407, 4-25.

Rodríguez Plasencia, J. L. (2017): "Nuevas anotaciones de demosofía extremeña". *Alcántara* 85, 105-125.

Rodríguez, G., Sagardoy, T., Cerdeño, M. L. y Folgueira, M. (2006): "Observaciones topoastronómicas en la Zona Arqueológica de El Ceremeño (Herrería, Guadalajara)", *Complutum* 17, 133-144.

Rohde, E. (1925): *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks,* Heidelberg, 1891 (2ª ed. London).

Rol Jiménez, J. (2006): "Un estudio histórico-antropológico acerca del fenómeno de la emigración. El caso de la ermita 'Virgen de la Soterraña'", *(Madroñera) [Coloquios Históricos de Extremadura]* (https://chdetrujillo.com/un-estudio-historico-antropologico-acerca-del-fenomeno-de-la-emigracion-el-caso-de-la-ermita-virgen-de-la-soterrana-madronera/?pdf=2710; consultado 2020.3.25).

Roller L. E (1988): "Phrygian Myth and Cult", *Source* 7,3-4, 43-50.

Roller, L. E. (1999): *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley-Los Angeles-London.

Roller, L. E. (2003): "The Mother Goddess between Thrace and Phrygia", *Thracia* 15, 161-167.

Rolleston, T. W. (1991): *Celtic (Myths and Legends),* London (reed.).

Roma, J. (2017): "De las piedras sagradas a las vírgenes encontradas, en M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds. *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas.* Huesca, 255-274.

Romeuf, D. (2011): Le Sanctuaire Arverne de Corent et l'Astronomie [online]. http://www.david-romeuf.fr/Archeologie/CorentAstronomie/SanctuaireCorentEtAstronomie.html; consultado 2020.4.14.

Roos, A. (1986): *The Pagan Celts*[2], London.

Roscher, W. H., ed. (1884-1921): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie,* Leipzig.

Rosco Madruga, J. (2012): "Hallazgo de un observatorio astronómico en Los Barruecos", *Piedras con raíces (la revista de nuestra arquitectura vernácula),* 34.

Rosco Madruga, J. (s.a.): "Los Barruecos un posible observatorio solar de hace 4.500 años" (https://terraeantiqvae.com/m/blogpost?id=2043782%3ABlogPost%3A205804&maxDate=2012-05-09T08%3A22%3A33.155Z; consultado 2020.4.10)

Rose, H. J. (1931): "The Mundus", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 7, 115-127.

Rose, H. J. (1953): s.v. "Hermes", *Oxford Classical Dictionary*[3], Oxford, 417-418.

Roso de Luna, M. (1902): "Excavaciones en la Sierra de Santa Cruz", *Revista de Extremadura* 4, 253-258.

Roso de Luna, M. (1904): "La escritura ógmica en Extremadura", *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 44, 357-359.

Roso de Luna, M. (1905): "La Piedra oscilante", *Revista de Extremadura* 5, 75, 417-449.

Roso de Luna, M. (1905a): "¿Atlantes Extremeños? Simbolismos arcaicos en Extremadura", *Nuestro Tiempo,* Junio 1905 (también publicado en la *Revista de Extremadura* 7, 421).

Roso de Luna, I. y Hernández-Pacheco, F. (1950): *Explicación de la Hoja Geológica nº 777. Mérida (Badajoz)*, Madrid.

Roulez, J.-E. G. (1867): «La lithobolie à Delphes», *Ann. Instit. Arch. [Rom.]* (*sic*), 140-150 (citado en Bouché-Leclercq, 1879, 194).

Roux, G. (1976): *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris.

Rubio Andrada, M. y Pastor González, V. (2002): "El grabado rupestre de Valdehonduras", *XXX Coloquios Históricos* de Extremadura [Homenaje póstumo a Juan Antonio de la Cruz Moreno, Trujillo-2001], Trujillo, 491-520.

Rubio Andrada, M., Rubio Muñoz, F. J. y Rubio Muñoz, M. I. (2008): "El poblado de la Edad del Hierro de San Juan el Alto de Santa Cruz de la Sierra", *Actas de los XXXVI Coloquios Históricos de Extremadura* II. Badajoz, 683-713.

Rubio Andrada, M., Rubio Muñoz, M. I. y Rubio Muñoz, F. J. (2006): "Las pinturas rupestres de la Cueva Larga del Pradillo, Trujillo (Cáceres)". *XXXV Coloquios Históricos de Extremadura,* Trujillo (https://chdetrujillo.com/las-pinturas-rupestres-de-la-cueva-larga-del-pradillo-trujillo-caceres/; consutado 2020.5.19).

Ruck C. A. P. (2015): "The Mushroom Stones. Dionysus, Orpheus and the Wolves of War", D. Spasova, ed. *Megalithic Culture in Ancient Thraciae*, Blagoevgrad, 1-7 (https://www.academia.edu/37724243/Megalithic_culture_in_ancient_Thrace_-_compendium.pdf; consultado 2020.4.26).

Ruggles, C. L. N., ed. (2015): *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, Leicester.

Ruiz Vélez, I. y Palacios Palacios, Mª V. (e.p.): "Sacra Saxa en tierras burgalesas: estado de la cuestión". M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds. *Sacra Saxa II, Huesca 2019*, Huesca (en prensa).

Ruiz-Gálvez, Mª L. (2000): "El conjunto dolménico de la Dehesa Boyal de Montehermoso", *Extremadura Arqueológica* 8, 187-208.

Sabourin, J. (2003): "La pierre aux neuf gradins, commune de Soubrebost", *Bulletin de la Société des sciences naturelles, archéologiques et historiques de la Creuse* 49, 65-72.

Sabrafín, G. (1978): *Mallorca. Leyendas, tradiciones y relatos*, Palma de Mallorca, 67-68

Saglio, E. (1877): "Ara", E. Saglio y Chr. Daremberg, eds. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines I, Paris,* 347-353.

Saintyves, P. (1934-1936): *Corpus du Folklore préhistorique (pierres à légendes)*, Nourry.

Saintyves, P. (1985): *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos* (trad.), Madrid.

Sainz Ripa, E. (1965): "Datos para el estudio del folklore religioso en la Rioja", *Berceo* 77, 349-406.

Salcedo Olid, M. (1677): *Panegírico Historial de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena*, Madrid.

Salinas de Frías, M. (1982): "La religión indígena del oeste de la Meseta: los vetones", *Studia Zamorensia* 3, 325-340,

Salinas de Frías, M. (2001): "La religiosidad de las poblaciones antiguas de Salamanca y el norte de Cáceres", *Palaeohispanica* 1, 151-172.

Samorini, G. (1998): "The Pharsalus bas-relief and the Eleusinian Mysteries", *The Enthenogen Revue* 7, 60-63.

Samorini, G. (2002): *Funghi allucinogeni. Studi etnomicologici*, Bologna.

Samorini, G. y Camilla, G. (1995): "Rappresentazioni fungine nell'arte greca", *Annali dei Musei Civici di Rovereto* 10, 307-326.

Samuel, A.E. (1972): *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity. (Handbuch del Altertumswissenschaft I, 7)*, München.

Sánchez Cuenca, J. (2010): "Noticias de dólmenes extremeños publicadas durante el siglo XIX", *Revista de Estudios Extremeños* 66,1, 11-50.

Sánchez Cuenca, J. (2012): "Más noticias de dólmenes extremeños publicadas en el siglo XIX", *Revista de Estudios Extremeños* 68,1, 43-56.

Sánchez de Dios, G. (1794): *Descripción y noticias de Casar de Cáceres*, ms., en Barrantes, 1875, 452-456. (reed. Cáceres, 1952).

Sánchez Miguel, J. M. (2002): "Mozarabismos y Arabismos en Los Montes de Toledo", *Revista de Estudios Monteños* 100, 41-54.

Sánchez Moreno, E. (1997): "Aproximación a la religión de los Vettones: dioses, ritos y santuarios", *Studia Zamorensia*, Segunda Etapa 4, 115-147.

Sánchez Santos, J. C., Núñez Álvarez, O. y Gil de Lama, M. (s.a.): "Sobre límites, altares, piedras y construcciones en Cebreros (Ávila) I", en http://www.celtiberia.net/es/biblioteca/?id=2727&cadena=tres%20tronos; consultado 2019.7.2.

Sanguino, J. (1917): "Piedra de sacrificios y antigüedades de Mayoralguillo de Vargas", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 70, 312-319.

Santiago y Gómez, J. de (1896): *Historia de Vigo y su comarca*, Madrid.

Santos Capelão: Véase Capelão.

Santos Estévez, M. (2008): *Petroglifos y paisaje social en la Prehistoria reciente del noroeste de la Península Ibérica [TAPA 33]*, Santiago.

Santos Otero, S. (s.a.): "Santa Mariña de Augas Santas, culto milenario. Un protagonista para una historia de más de dos mil años" (http://www.monografias.com/trabajos-pdf/aguas-santas-culto-milenario/aguassantas-culto-milenario.pdf; consultado el 7.10.2015), 10-11.

Santos, M. J. Correia dos (2007): "El sacrificio en el occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea", *Palaeohispanica* 7, 175-217.

Santos, M. J. Correia dos (2010a): "Santuarios rupestres no Ocidente da Hispania Indo-europeia: ensaio de tipologia e classificação", *Serta Palaeohispanica J. de Hoz (Palaeohispanica 10)*, 147-172.

Santos, M. J. Correia dos (2010b): "Inscripciones rupestres y espacios sagrados del norte de Portugal: nuevos datos y contextualización. Los casos de Pena Escrita, Mogueira y Pias dos Mouros", *Celtic Religion Across Space and Time*, J. A. Arenas-Esteban (ed.), *IX Workshop F.E.R.C.AN (Fontes Epigraphici Religionvm Celticarvm Antiqvarvm)*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2010, 180-199.

Santos, M. J. Correia dos (2013): *A Rocha e o Mito. Crenças e tradições na cultura popular portuguesa. Corpus de mitos y lendas associadas a rochas no território portugues*, Zaragoza, http://www.academia.edu/1980689/A_Rocha_e_o_Mito_Crencas_e_tradicoes_na_cultura_popular_portuguesa (consultado 2013-9-27).

Santos, M. J. Correia dos (2014): "El santuario rupestre del pico de San Gregorio, Santa Cruz de la Sierra, Cáceres", *Palaeohispanica* 14, 89-128.

Santos, M. J. Correia dos (2015): *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea* (Tesis Doctoral), Universidad de Zaragoza (https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf).

Santos, M. J. Correia dos (2017): "¿Sillas de Reyes o tronos de dioses? Cuestiones metodológicas en torno a los santuarios rupestres", *Peñas sagradas. Saxa Sacra. Creencias y ritos en peñas sagradas. I Coloquio Internacional, Huesca-2016*, Huesca.

Santos, M. J. Correia dos, Pires, H., y Sousa, O. (2014): "Nuevas lecturas de las inscripciones del santuario de Panóias (Vila Real, Portugal)", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 12, 197-224.

Sarmento, F. Martins (1884): "Materiaes para a arqueologia do concillio de Guimarães", *Revista Guimarães* 1,4, 161-189.

Sarmento, P. (1762): *Problema Chorografico para describir* a *Galicia con un Nuevo Método,* ms. (ed. J. L. Pensado, Santiago de Compostela 1996).

Sartori, P. (1987): s.v. "Gleiten". E. Hoffmann-Krayer y H. Bächtold-Staubli, eds. *Handwörtembuch des deutsches Aberglaubens III*, Berlin.

Sastre, J. C., Portilla, R., González, E. y Fuentes, P. (2018): *Memoria de la prospección arqueológica del término municipal de Rabanales (Zamora)* (https://fundacionfomentohispania.org/wp-content/uploads/2018/05/MEMORIA-FINAL-RABANALES.pdf; consultado 2020.4.9).

Sauceda Pizarro, M. I. (2001): *Pinturas y grabados rupestres esquemáticos del monumento natural de Los Barruecos. Malpartida de Cáceres*, [*Memorias del Museo de Cáceres 2*], Mérida.

Sauceda Pizarro, M. I. (2001): *Pinturas y grabados rupestres esquemáticos del Monumento Natural de Los Barruecos. Malpartida de Cáceres [Memorias del Museo Arqueológico de Cáceres 2]*, Mérida.

Sauceda, M. I. (1992): "*La secuencia cultural de 'Los Barruecos'*. Malpartida de Cáceres (Cáceres)", *I Jornadas de Prehistoria y Arqueología en Extremadura (1986-1990) [Extremadura Arqueológica II]*, 27-44.

Scarre, Ch. y Oosterbeek, L., eds. (2020): *Megalithic Tombs in Western Iberia: Excavations at the Anta da Lajinha,* Oxford-Philadelphia.

Schäfer, Th. (1989). *Imperii insignia. Sella Curulis und Fasces. Zur Repräsentation römischer Magistrate*, Mainz.

Schattner, Th. G. y Santos, J. M. Correia, eds. (2010): *Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das Fráguas. O santuário no seu contexto. Actas da Jornada realizada no Museu da Guarda-2010*, Guarda.

Schattner, Th., Guerra, A. y Fabião, C. (2008): "La investigación del santuario de Endovelico en São Miguel de Motta (Portugal)", *Palaeohispanica* 5, 893-908.

Scheinberg, S. (1979): "The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes", *Harvard Studies in Classical Philology* 83, 1–28.

Scherer, Chr. (1886): s.v. "Hermes", W.H. Roscher, ed., *Ausführliches Lexikon des griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, coll. 2342-2432.

Schattner, TH. G ., ed. (2003): "Die lusitanischgalläischen Kriegerstatuen", *Madrider Mitteilungen*, 44, 1-307.

Schippmann, K. (1971): *Die Iranischen Feuerheiligtümer*, New York.

Schmidt, B. (1893): "Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland", *Neues Jahrbuch für klassische Philologie* 147, 369-395.

Schuller, J. K. (1863): "Siebenburgische-sächsische Eigennamen von Land und Wasser", *Archiv des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde, Neue Folge* 6,1, 328-422.

Schwartz, K. (1975): "Die Gesichte eines keltischen Temenos im nördlichen Alpengebit", *Ausgrabungen in Deutschland (1950-1975) 1, (Römisch-Germanisches Zentral Museum, Monographien 1)*, Mainz, 324-358.

Sébillot, P. (1882): *Les Littératures populaires de toutes les nations. Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, Maisonneuve.

Sébillot, P. (1901): "451. Le moine qui marchait sur l'eau", *Revue des traditions populaires* 16, 91-92.

Sébillot, P. (1902): "Le culte des pierres en France", *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris* 12, 175-186 y 205-247.

Sébillot, P. (1904-1906): *Le folk-lore de la France,* I. *Le ciel et la terre* (1904), II, *La mer et les eaux douces* (1905), III, *La faune et la flore* (1906), Paris (reed. 2014).

Sébillot, P. (1907): *Le folk-lore de France IV. Le peuple et l'histoire*, Paris.

Sébillot, P. (1908a): *Le folk-lore de France, IV, Le Préhistorique,* 1, Paris (reed. 1968).

Sébillot, P. (1908b): *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris.

Sébillot, P. (2018): *Le Folklore de France. IVA. Les Monuments.* Cressé (reed.).

Sendín Blázquez, J. (1989): *Leyendas religiosas de Extremadura*, Plasencia.

Sendín Blázquez, J. (1994): *La Región Serrana [Colección Temas Locales]*, Plasencia.

Sendín Blázquez, J. (1996): *Tradiciones Extremeñas*, León.

Senna-Martinez, J. C. de (2018): "A shrine in the Neolithic? Orca da Lapa do Lobo, Nelas (c. 5000-3000 BC)", J. C. de Senna-Martinez, M. Diniz y A. F. de Carvalho, eds. *De Gibraltar aos Pireneus. Megalitismo, Vida e Morte na Fachada Atlântica Peninsular*, Lapa do Lobo, 167-181.

Serna, M. (2009): *Rastro sagrado. De la Prehistoria a la Edad Media. Las huellas del culto rupestre abulense*, Ávila.

Serrano Ordozgoiti, D. (2019): "Sueños e *incubatio* en la epigrafía hispana: las fórmulas *ex visu* y *ex iussu*", en Montero y García Cardiel, eds. 2019, 305-342.

Sesan, E. (1971): "L'origine et l'évolution des rochers en forme de champignon", *Revue Géographique de l'Est* 11,2 205-207.

Sevillano San José, C. (1991): *Grabados rupestres en la comarca de las Hurdes (Cáceres) [Acta Salmanticensia, 77]*, Salamanca.

Sevillano San José, M. C. (1976): "Un Petroglifo con Inscripción en la Comarca de Las Hurdes (Cáceres)". *Zephyrus* 26-27, 269-291.

Sevillano San José, M. C. y Bécares Pérez, J. (1998): "Grabados rupestres en La Huerta (Caminomorisco, Cáceres)", *Zephyrus* 51, 289-302.

Sharpe, R., ed. (1995): *Adomnan de Iona, Life of St Columba*, London.

Shaw Mason, W. (1888): "Irish Folk-lore". *The Folk-Lore Journal* 6, 51-64.

Simone, M. L. de (1872): *Di un Ipogeo Messapico..., e delle origine de'popili de la Terra d'Otranto*, Lecce.

Sineux, P. (2013): «L'incubation dans «L'Histoire de la divination dans l'Antiquité» d'Auguste Bouché-Leclercq», *Kernos* 26, 191-204.

Sivas, T. T. (2005): 'Phrygian rock-cut monuments from Western Phrygia, with observations on their cult functions", en A. Çilingiroğlu y G. Darbyshire, eds. *Anatolian Iron Ages 5 (Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6-10 August 2001) (British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 31)*, London, 217-226.

Skene, W. F. (1869): *The Coronation Stone*, Edinburgh.

Skoglund, P., Nimura, C. y Bradley, R. (2019): "Interpretations of Footprints in the Bronze Age Rock Art of South Scandinavia", *Proceedings of the Prehistoric Society* 83, 289-303.

Sobrino Buhigas, R. (1934): *Corpus petroglyphorum Gallaeciae*, La Coruña.

Sobrino Buhigas, R. (1946-1947): "Los signos podomorfos del petroglifo de Santa Tecla y los del mismo tipo conocidos hasta la fecha en Europa", *El Museo de Pontevedra* 4, 131-134.

Sobrino, J. J. y Correa, F. J. (1999): "Insculturas pétreas no Baixo Eume", *Cátedra. Revista Eumesa de Estudios* 6, 115-137.

Spasova, D. (2015): *Megalithic Culture in Ancient Thraciae,* Blagoevgrad.

Steingräber, S. y Prayon, F. (2011): *Monumenti rupestri etrusco-romani, tra il Monte Cimini e la Valle del Tevere,* Canino.

Stith-Thompson: Véase Thompson.

Stoev, A. y Maglova, P. (2015): "Thracian Megalithic Sanctuaries in the Eastern Rhodopes. Archaeoastronimical Aspects", D. Spasova, ed., *Megalithic Culture in Ancient Thracia,* Blagoevgrad, 8-18.

Stoev, A., Maglova, P. y Spasova, M. (2018): "Evolution of astronomical facilities and practices in ancient Thrace", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry 18,4*, 107-113. DOI: 10.5281/zenodo.1472286

Stoev, A., Muglova, P., Gumarov, M., Stoeva, M., Tashev, Y. y Videnov, B. (2001): "Spatial orientation and acoustic reverberation in the Tangarduk Kaya cave sanctuary, near the Ilinitsa village, Kurdjali district", *Perperek I. Perperek and the micro region around it, complex investigation of the thousand years multireligious center in East Rhodopes*, Sofia, 226-235.

Stokes, W. (1887): *Tripartite Life of Saint Patrick with other documents relating to that Saint*, London.

Stokes, W. (1890): *Lives of the Saints from the book of Lismore*, Oxford (facsimile, 1995).

Storch de Gracia y Asensio, J. J. (2013): "Un posible santuario en la Celtiberia: El Canto (Buendía, Cuenca)", M.ª Cid López, E. B. García Fernández, eds. *Debita verba. Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés* 1, 627-634.

Suárez Caballero, F. (1993): "Fuentes y manantiales salutíferos en el Interrogatorio para la visita de la provincia de Extremadura de la Real Audiencia de Cáceres (1791–1793). Acotaciones sobre un tema poco conocido", *Revista de Estudios Extremeños* 49,3, 707–734.

Suhm, P. F., ed. (1787): *Symbolae ad literaturam teutonicam antiquiorem*, Hauniae.

Taboada Chivite, X. (1965): *O culto das pedras no noroeste peninsular*, Verín.

Taboada Chivite, X. (1972): *Etnografia Galega. Cultura Espiritual*, Vigo.

Taboada Chivite, X. (1976): "Nuevos testimonios del culto a los lares viales en la Gallaecia", *Gallaecia* 2, 193-200.

Taboada Chivite, X. (1982): *Ritos y creencias gallegas*^{2}, La Coruña.

Taffin, A. (1960): «Comment on réveil dans les temples d'Esculape», *Bulletin de l'Association G. Budé*, S. IV,3 325-366.

Talalay, L. (2012): "Case Study I: The Mother Goddess in Prehistory: Debates and Perspectives". Sh. James y Sh. Dillon, eds. *A Companion to Women in the Ancient World*, 7-10. 10.1002/9781444355024.part1a.

Tamsü, R. (2005): "Observations on the Phrygian Rock-Cut Altars", *Symposium on Mediterranean Archaeology. Chieti-2005*, Chieti-Pescara, 439-445.

Tamsü, R. y Polat, Y. (2009): *"The Phrygian Rock Cut Altars and Their Restoration and Conservation Proposals", International Conference on Environment: survival and sustainability (EES2007), Nicosia-2007,* Nicosia, 3, 1005-1014.

Taracena, B. (1923): "Para el Folklore de la provincia de Soria". *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias* 2, 69-72.

Taylor, E. B. (1870): *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, London (reed., 1964).

Teichmann, F. (1983): *Der Mensch und sein Tempel. Megalithkultur in Ireland, England und der Bretagne*, Stuttgart.

Tejada Álamo, G. (1994): *Vocabulario geomorfológico*, Madrid.

Tejada y Ramiro, J., ed. (1850): *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América II. Concilios españoles*, Madrid.

Tenreiro-Bermúdez, M. y Moya-Maleno, P. (2018): "Sacrifício, Circunvalação e Ordálio na Hispânia Céltica: uma aproximação em longue durée à ritualidade do espaço e o tempo", *Tempo. Revista de História* 24,3, 652-686.

Teodossiev, N. (2002): "Mountain Goddesses in Ancient Thrace: The Broader Context", *Kernos* 15, 325-329.

Thesaurus Cultus et Rituus Antiquorum (ThCRA), III. Véase AA.VV. 2004-2005.

Thévenot, E. (1968): *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris.

Thom, A. (1967): *Megalithic sites in Britain*, Oxford.

Thom, A. (1977): *La géométrie des alignements de Carnac. Métrologie et astronomie préhistoriques. [Travaux du Laboratoire d'Anthropologie, Préhistoire, Protohistoire, Quaternaire Armoricains]*, Rennes.

Thompson, S. (1955-2001): *Motif-index of Folk-literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends 1-6*. Indiana.

Tiesler, V. y Cucina, A., eds. (2007): *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York.

Till, R. (2010): "Songs of the stones: an investigation into the acoustic culture of Stonehenge", *Journal of the International Association for the Study of Popular Music* 1,2, 1-18.

Torelli, M. (1966): "Un 'templum augurale' d'età republicana a Bantia", *Atti Accademia Nazionale dei Lincei VIII. Rendiconti di Classe di Science morali, storische e filologiche* 8,21, 1-21.

Torelli, M. (2006): "*Solida sella.* Archaeologia del costume nella pratica degli auspici di Etruria e Roma", *Studi di protosistoria in onore de Renato Peroni,* Firenze, 684-690.

Torres Martínez, J. (2007): "De los trabajos y los días: el calendario de tradición celta en la Península Ibérica", *Pasado y presente de los estudios celtas*, Ortigueira, 305-348.

Torres Martínez, J. (2011): *El Cantábrico en la Edad del Hierro. Medioambiente economía, territorio y sociedad [Bibliotheca Archaeologica Hispana 35]*, Madrid.

Toutain, J. (1911): "Sacrificium. Rome", E. Saglio y Chr. Daremberg, eds. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines IV*, Paris, 973-980.

tranoy, A. y Le Roux, P. (2004): "Panóias ou les rochers des dieux, *Conimbriga*" 43, 85-97.

Triandaphyllos, D. (1985): "Les sanctuaires en plein air dans la région des Cicones", *Thracia Pontica III, 3ème Symposium International*, Sozopol, 128-141.

Turville-Petre, G. (1963): "A Note on the *Landdísir*". A. Brown y P. Foote, eds. *Early English and Norse Studies Presented to Hugh Smith in Honour of His Sixtieth Birthday*. London, 196-201.

Tvauri, A. (1999). "Cup-Marked Stones in Estonia", *Folklore* (Estonia): 11, 113-169.

Twidale, C. R. y Camphell, E. M. (1992): "On the origin of pedestal rocks", *Zeitschrift für Geomorphologie* 36 1-13.

Twidale, C. R. y Vidal Romani, J. R. (2005): *Landforms and Geology of Granite Terrains*, Boca Ratón, Fl.

Ugalde, T. (2010): "Máquinas de elevación del agua en la minería romana. El ejemplo de los pozos de la mina de Belbio (Irún)", en *Las técnicas y construcciones en la minería romana (V Congreso de las Obras Públicas Romanas, Córdoba 2010)*, Madrid, 325-346.

Untermann, J. (1997): *Monumenta Linguarum Hispanicarum. Band IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriffen*, Wiesbaden.

Untermann, J. (1961): *Sprachräume und Sprachbewegungen im vorrömischen Hispanien*, Wiesbaden.

Untermann, J. (1965): *Elementos de un atlas antroponímico de la Hispania antigua [Bibliotheca Praehistorica Hispana 1]*, Madrid.

Valdés, L. (2009): *Gastiburu: el santuario vasco de la Edad del Hierro [Bibliotheca Archaeologica Hispana, 30]*, Madrid.

Valdivieso Ovejero, R. Mª (1991): *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas, y sus aledaños*, Logroño.

Vandenberg, Ph. (2007): *Mysteries of the Oracles: The Last Secrets of Antiquity*, New York.

Vaqueiro, V. (2004): *Galicia mágica*, Vigo.

Vaquerizo, D. y Sánchez, S. (2008): "Entre lo público y lo privado, *Indicatio pedaturae* en la epigrafía funeraria hispana. Catálogo de inscripciones", *Archivo Español de Arqueología* 81 (2008): 101-131 y http://aespa.revistas.csic.es/index.php/aespa/article/view/69/67; consultado 2020.4.29.

Vasconcelos, J. Leite de (1882): *Tradições populares de Portugal*, Porto.

Vasconcelos, J. Leite de (1892): "As pedras", *Tradições de Portugal*, 89-98.

Vasconcelos, J. Leite de (1897-1905): *Religiões da Lusitania I-II*, Lisboa.

Vasconcelos, J. Leite de (1927): *De terra en terra. Excursões arqueológico-etnográficas II*, Lisboa.

Vassileva, M. (1995): "Paredroi or once again on the Phrygian rock thrones", *Thracian Studia in Honorem Alexandri Fol,* Serdicae, 265-276.

Vassileva, M. (1997): "Thrace and Phrygia. Some problems of the megalithic culture", *Actes du 2º Symposium International des Études Thraciennes. Thrace Ancienne, Association culturelle de Komotini*, Komotini, 193-197.

Vassileva, M. (2001): "Further considerations on the cult of Kybele", *Anatolian Studies* 51, 51-63.

Vassileva, M. (2009): "Phrygian rock-cut thrones, 'idols', and Phrygian royal symbolism", *In memory of Alexander Fol (Thracia 18)*, 111-124;

Vassileva, M. (2012): "The rock-cut monuments of Phrygia, Paphlagonia and Thrace: a comparative overview". G. R. Tsetskhladze, ed., *The Black Sea, Paphlagonia, Pontus and Phrygia in Antiquity. Aspects of archaeology and ancient history (BAR International Series 2432)*, Oxford, 243-252.

Vaudagna, A. (2012): *Alpi Biellesi. Ricerca archeologica. Riverche Archeologiche nelle Alpi Biellesi. Valli Viona, Elvo, Oropa e Cervo. Incisioni rupestri e strutture murarie* (https://es.calameo.com/read/000880928f3b51f1404b0; consultado 2020.4.27).

Vázquez Martínez, A., Rodríguez Rellán, C. Fábregas Valcarce, R. (2018): "Petroglifos gallegos, una perspectiva desde el siglo XXI", *Revista Cuadernos de Arte Prehistórico* 6, 61-83.

Velasco, Mª. H. (2000): "Metamorfosis y videncia en las tradiciones griega e irlandesa", *Minerva* 14, 11-47.

Velasco, Mª. H. (2001): "Los lamentos en Grecia e Irlanda", en *Actas del X Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos III,* Madrid, 797-809.

Velasco, Mª. H. (2004): "Lecturas del mito de Meleagro", *Minerva* 17, 31-83.

Velasco, Mª. H. (2007a): "La Hélade, Hispania y Éire: tradiciones sobre el alma externada", *Pasado y presente de los estudios celtas*, Ortigueira, 709-744.

Velasco, Mª. H. (2007b): "Céneo, el invulnerable. Su lanza", en J. C. Fernández Corte y G. Hinojo Andrés, eds. *Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca, 835-843.

Vendryes, J. (1918): "Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique", *Mémoires de la Société de Linguistique* 20, 265-285.

Vernant, J. P., ed. (1974): *Divination et rationalité*, Paris.

Vicente, E. Prescott y Martins, A. Silveitra (1979): "Menires *de Portugal", Ethnos*, 8, 107-138.

Vidal Lucía, J. (2017): "De equinoccios, luz solar y grabados en el paraje de Los Barruecos" (https://enelarandel.blogspot.com/2017/09/de-equinoccios-luz-solar-y-grabados-en.html; consultado 2020.4.30).

Vikela, E. (2003): "The Phrygian Mother goddess from the East to Greece. Borrowings and transformations", *Archaiologiki Ephemeris*, 41-70 (en griego).

Vilanova y Piera, J. y Rada y Delgado, J. de D. (1890)*: Geología y Protohistoria Ibérica, Madrid.*

Villa Valdés, A. y Cabo, L. (2003): "Depósito funerario y recinto fortificado de la Edad del Bronce en el castro del Chao Samartín: argumentos para su datación", *Trabajos de Prehistoria* 60,2, 143-151.

Villa-Amil y Castro, J. (1873): *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia I*, Lugo.

Viñas, R. y Ciurana, J. (2004-2005): "*Un nou conjunt amb pintures rupestres al barranc de Biern (Vilanova de Prades, Conca de Barberà, Tarragona) Primeres observacions astronòmiques*", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 24, 79-90.

Virolle-Souibes, M. (1989): «Asensi, 'consultation des défunts' (Kabylie)», *Encyclopédie Berbère* 7, Aix-en-Provence, 957-961.

Vollmoeller, K. G. (1901): "Über zwei euböische Kammergräber mit Totenbetten", *Athenische Mitteilungen* 26, 333-376.

Wachsmuth, C. (1864): *Das alte Griechenland im Neuen*, Bonn.

Wacht, M. (1998): „Inkubation", *Reallexikon für Antike und Christentum* 18, Stuttgart, 179-265.

Walde, Chr. (2001): *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, Düsseldorf,-Zürich.

Waller, S. J. (1994): *Acoustical Studies of Rock Art on Three Continents*, Saint Regis Drive, U.S.A.

Waller, S. J. (2000): "Spatial correlation of acoustics and rock art in Horseshoe Canyon", *American Indian Rock Art* 24, 85–94.

Walton, W. (1894): *The Cult of Asclepios*, Cornell (reed. 1965).

Wasson, R. G. (1972a): *Soma. The divine mushroom of immortality*, Harcourt.

Wasson, R. G. (1972b): "The Divine Mushroom of Immortality", P. Furst, ed., *Flesh of the Gods. The ritual use of hallucinogens*, New York, 185-200.

Wasson, R. G. (1972c): "What was de Soma of the Arians?", P. Furst, ed., *Flesh of the Gods. The ritual use of hallucinogens*, New York, 201-210.

Wasson, R. G., Hofmann, A. y Ruck, C. A. P. (2008): *The Road to Eleusis. Unveiling the Secret of the Mysteries*, Berkeley (reed.).

Wasson, V. P. y Wasson, R. G. (1957): *Mushrooms, Russia, and History*, New-York.

Watrous, L. V. (1995): "Some observations on Minoan peak sanctuaries", R. Laffineur y W.-D. Niemeier, eds. *Politeia. Society and State in the Aegean Bronze Age (Proc. 5th Intern. Aegean Conference. Heidelberg-1994, II (=Aegaeum, 12. Annales d'archéologie égéenne de l'Université de Liège et UT-PASP)*, 393-402.

Watson, A. y Keating, D. (1999): "Architecture and Sound: An Acoustic Analysis of Megalithic Monuments in Prehistoric Britain", *Antiquity* 73, 325-336.

Weinreich, O. (1909): *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Romer*, Giessen.

Weinstock, S. (1932): "Templum", *Mitteilung Deutsches archäologisches Instituts Rome* 47, 95-121.

WELCKER, F.G. (1850): „Incubation. Aristides der Rhetor“, en *Kleine Schrifen zu den Alterthümenern der Heilkunde bei den Griechen, Griechische Inschrifen zur alten Kunstgeschichte*, Bonn, 89-157.

WEST, M. (1999): “The genesis of *Togail Bruidne da Derga*. A reappraisal of the `two-source' theory”, *Essays in honour of James Patrick Carney (Celtica 23)*, Dublin, 413–435.

WESTERMANN, A. (1843): *Mythographoi. Scriptores poeticae historiae Graeci*, Brunswick.

WISSOWA, G. (1912): *Religion und Kultus der Römer*, München.

WOHLBERG, J. (1990): “Haoma-Soma in the World of Ancient Greece”, *Journal of Psychoactive Drugs* 22,3, 333-342.

WÖLFEL, D. J. (1951): *Die Religionen des vorindogermanischen Europa*, Wien.

WOOD, J. E. (1987): *Sun, Moon, and Standing Stones*. Oxford.

WOOD-MARTIN, W. G. (1902): *Traces of the Elder Faiths of Ireland* 2, London.

YAMAMOTO, Y. (1979): “The Zoroastrian Temple Cult of Fire in Archaeology and Literature (I)”, *Orient* 15, 19-53.

YANOULLI, V. (2004): “*Les sanctuaires de Cybèle dans la ville de Samos”,* G. Labarre, ed., *Les cultes locaux dans le monde grec et romain. Actes du colloque de Lyon-2001, Paris, 115-128.*



Fig. 123. *La Peña de la Campana*, Cabezo de Araya, Cáceres.



El Cancho Pinocho,
Huerta de Ánimas,
Trujillo, Cáceres.

Este libro se terminó de escribir
el día 21 de diciembre,
en el solsticio de invierno del año 2020,
en vísperas de las Fiestas de Navidad.



CAJA RURAL DE
EXTREMADURA