

SACRA SAXA

Creencias y ritos en peñas sagradas



SACRA SAXA

Creencias y ritos en peñas sagradas

Actas del Coloquio Internacional celebrado en
Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016

Editadas por
Martín Almagro-Gorbea y Ángel Gari Lacruz



INSTITUTO DE ESTUDIOS
ALTOARAGONESES
Diputación de Huesca

Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia

Sacra Saxa: Creencias y ritos en piedras sagradas: actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016 / editadas por Martín Almagro-Gorbea y Ángel Gari Lacruz

Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2017

328 p. : il.

ISBN 978-84-8127-285-7

Culto a las piedras - Congresos y asambleas

Almagro-Gorbea, Martín 1946-

Gari Lacruz, Ángel 1944-

398.32:553.5 (063)

© De esta edición: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2017

© De los artículos: Sus autores

ISBN 978-84-8127-285-7

Maquetación: Gráficas Huesca, S.L.

Instituto de Estudios Altoaragoneses

(Diputación de Huesca)

Parque, 10. E-22002 Huesca

Tel.: 974 294 120. Fax: 974 294 122

www.iea.es / publicaciones@iea.es

INDICE

Martín Almagro-Gorbea y Ángel Gari Lacruz • PRESENTACIÓN • 5

Martín Almagro-Gorbea • SACRA SAXA: UNA PROPUESTA DE CLASIFICACIÓN Y METODOLOGÍA DE ESTUDIO • 10

Pedro F. Moya Maleno • MAJANOS Y DIFUNTOS: TÚMULOS EN LA HISPANIA CÉLTICA DESDE UNA PERSPECTIVA DE LARGA DURACIÓN • 34

Marco García Quintela • TOPOASTRONOMÍA DE LAS PIEDRAS SACRAS • 66

María João Correia Santos • ¿SILLAS DE REYES O TRONOS DE DIOSES? CUESTIONES METODOLÓGICAS EN TORNO A LOS SANTUARIOS RUPESTRES • 113

Fernando Alonso Romero • PIEDRAS SACRAS DEL MUNDO CELTA ATLÁNTICO • 151

Joaquín Sanmartín Ascaso • DEL RECUERDO AL AGÜERO. LAS PIEDRAS EN LAS CULTURAS SIRIO-MESOPOTÁMICAS DEL BRONCE Y DEL HIERRO • 167

Francisco Marco Simón • SACRA SAXA EN LA TRADICIÓN ROMANA • 184

José Manuel Pedrosa Bartolomé • LOS GENTILES DE LOS PIRINEOS Y LOS GENTILES DE LOS ANDES: RAZAS PREHISTÓRICAS, APOCALIPSIS Y GEOMITOLOGÍAS • 200

Frantz E. Petiteau • LAS PIEDRAS SAGRADAS EN EL PIRINEO CENTRAL FRANCÉS • 224

Isaure Gratacos • PIEDRAS SAGRADAS EN COMMINGES (ZONA CENTRAL PIRENAICA) • 241

Josefina Roma Riu • DE LAS PIEDRAS SAGRADAS A LAS VÍRGENES ENCONTRADAS • 255

Jesús Suárez López • PEÑAS SACRAS EN ASTURIAS • 275

José Miguel Navarro López • PIEDRAS SAGRADAS EN EL ALTOARAGÓN. UNA PROPUESTA DE METODOLOGÍA PARA SU ESTUDIO Y CLASIFICACIÓN • 284

Eugenio Monesma Moliner • PIEDRAS RITUALES EN EL ALTO ARAGÓN • 303

Conclusiones • 326

PRESENTACIÓN

Martín Almagro Gorbea y Ángel Gari Lacruz

El *Instituto de Estudios Altoaragoneses* de la Diputación Provincial de Huesca, ha organizado un coloquio internacional sobre *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, celebrado con gran éxito en su sede oscense del 25 al 27 de noviembre de 2016¹.

Este coloquio es fruto de la colaboración con la línea de investigación del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia sobre las “piedras sagradas” y el “paisaje sacro”, con la finalidad de abordar el estudio de las “peñas sagradas” de acuerdo con una visión interdisciplinar actual. Estas “peñas sagradas” o *sacra saxa* se identifican por los mitos, ritos, leyendas y tradiciones populares vinculados a ellas, así como, en ocasiones, por su situación y su estructura. Son características de muchas tierras de España y de todo el Occidente de Europa y constituyen verdaderos monumentos de nuestra historia y de nuestra cultura popular que enriquecen nuestros paisajes.

1 Prueba de su éxito son las noticias sobre su celebración ya publicadas en páginas de internet y en revistas especializadas, como la de Marco V. García Quintela, “Coloquio Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas”, November 28, 2016, difusión científica, *Sincrisis. Investigación en formas culturales*, Universidad de Santiago de Compostela (<https://www.gruposincrisis.com/single-post/2016/11/28/Coloquio-Sacra-Saxa-Creencias-y-ritos-en-pe%C3%B1as-sagradas>) y la de Pedro R. Moya-Maleno, “*Sacra Saxa*: Creencias y ritos en peñas sagradas”. Instituto de Estudios Altoaragoneses - Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Huesca, 25-27 de noviembre de 2016”, en *Complutum*, 27,2, 2016, pp. 436-447 (file:///C:/Users/usuario/Downloads/54755-105698-3-PB.pdf).



El estudio de estos monumentos ha permanecido durante muchos años estancado, cuando no ignorado, dada la dificultad de precisar su contexto cronológico y de ofrecer una interpretación histórico-cultural más objetiva que las interpretaciones míticas de las leyendas populares. Sin embargo, su gran importancia para conocer el pensamiento y el imaginario de tiempos remotos ha hecho que cada vez atraigan más a muy diversos especialistas, además de a cuantos se interesan por nuestros paisajes y nuestras ricas tradiciones populares.

Para intercambiar los conocimientos y experiencias en estos estudios con la mayor eficacia posible este “Coloquio de Huesca” ha reunido a un selecto grupo de especialistas de reconocido prestigio con el deseo de potenciar su estudio y su valoración como verdaderos monumentos de nuestro Patrimonio Cultural. El tema se ha abordado con una visión interdisciplinar, en la que han participado prehistoriadores, arqueólogos, etnógrafos, antropólogos y especialistas en historia de las religiones, en el folclore y en literatura popular, así como en documentación científica de estos vestigios como bienes de nuestro Patrimonio. Los importantes resultados obtenidos se ofrecen en estas páginas a los especialistas y a cuantos estén interesados en este tema como un esfuerzo más del *Instituto de Estudios Altoaragoneses* para que los resultados obtenidos queden a disposición de todos y estimulen el estudio y valoración de este rico patrimonio.

No se pretende aportar una visión definitiva, ni siquiera una síntesis sobre el estado de la cuestión, pues sería todavía prematura, pero los trabajos de los especialistas participantes ofrecen una primera visión interdisciplinar de este complejo y tan atractivo campo de estudios que lleva a la discusión, que mejora la metodología de estudio y de investigación y que enriquece nuestros conocimientos. Por ello, los estudios presentados se acompañan de una buena documentación gráfica y del deseo de ofrecer la necesaria valoración del contexto que ofrecen las tradiciones míticas locales.

*

El coloquio se estructuró en tres secciones, que, por razones prácticas, se han mantenido en el orden que ofrece esta publicación, aunque se han omitido los coloquios y discusiones a pesar de su interés para no alargar excesivamente la obra y facilitar su lectura.

La *Sección I. Metodología y Etnoarqueología de las peñas sacras*, reúne cuatro interesantes trabajos, expuestos en la sesión del día 25 de noviembre por la tarde, tras el acto de apertura. Martín Almagro-Gorbea, de la Real Academia de la Historia, ofrece una visión general sobre *Saxa sacra: una propuesta de clasificación y metodología de estudio*. Pedro R. Moya, de la Universidad Complutense de Madrid, aborda



el tema de los *Majanos de ánimas desde la Paleoetnología*. En el estudio siguiente, Marco García Quintela, de la Universidad de Santiago de Compostela, analiza la *Topoastronomía de las piedras sacras en la Edad del Hierro y la Antigüedad*. Esta primera sección finaliza con el trabajo de Maria João Correia Santos, de la Universidad de Lisboa, sobre unos interesantes monumentos rupestres que analiza en su trabajo como *¿Sillas de reyes o tronos de dioses? Cuestiones metodológicas en torno a los santuarios rupestres*.

La Sección II, celebrada en la sesión matinal del día 26 de noviembre, aborda una visión histórica de los *Sacra saxa en Oriente y otras culturas*, con tres interesantes trabajos que pretenden ampliar el marco geográfico y cultural del tema. Fernando Alonso Romero, de la Universidad de Santiago de Compostela, estudia las *Piedras sacras del mundo celta atlántico*, Joaquín Sanmartín, de la Universidad de Barcelona, presenta el titulado *Del recuerdo al agüero. Las piedras en las culturas sirio-mesopotámicas del Bronce y del Hierro*, y Francisco Marco Simón, de la Universidad de Zaragoza, ofrece una síntesis sobre *Sacra saxa en la tradición romana*.

La Sección III, que se desarrolló durante el final de la mañana del día 26 de noviembre y prosiguió por la tarde de ese mismo día, está dedicada a los estudios sobre las *Sacra Saxa en la Literatura y en la Antropología*. Inicia con un interesante estudio de José Manuel Pedrosa, de la Universidad de Alcalá de Henares, titulado *Los gentiles de los Pirineos y los gentiles de los Andes: razas prehistóricas, apocalipsis y geomitologías*. A continuación, prosiguen tres trabajos dedicados a las “piedras sacras” de los Pirineos: el de Frantz E. Petiteau, de l’Université de Pau, sobre *Las piedras sagradas en el Pirineo Central francés*, el de Isaure Gratacos, de l’Université de Toulouse, sobre *Piedras sagradas en Comminges (zona central pirenaica)*, y el último, de Josefina Roma, de la Universidad de Barcelona, titulado *De las piedras sagradas a las Vírgenes Encontradas. Una mirada al entorno de los pirineos centrales*. Tras el estudio de Jesús Suárez López, del Museo de Asturias, sobre *Peñas sacras en Asturias*, la obra finaliza con dos trabajos dedicados a los *sacra saxa* en el territorio oscense: el de José Miguel Navarro, del Instituto de Estudios Altoaragoneses, sobre *Piedras sagradas en el Altoaragón. Una propuesta de metodología para su estudio y clasificación*, y el de Eugenio Monesma, igualmente del Instituto de Estudios Altoaragoneses, sobre *Piedras rituales en el Alto Aragón*. A fin de facilitar e impulsar el carácter práctico de estos estudios, tras la conclusión de las sesiones del *Coloquio*, bajo la dirección de Eugenio Monesma se realizó un viaje para conocer, analizar y discutir conjuntamente *in situ* algunas piedras sacras oscenses características de esos territorios prepirenaicos, con sus cazoletas, cubículos y podomorfos y sus leyendas y ritos asociados, como la “Piedra de los Moros”, en Santa Eulalia la Mayor, y el “Peñon de los Moros” y la “Peña de Santa Lucía” en Labata.

La obra finaliza con unas interesantes *Conclusiones* aprobadas unánimemente por los participantes en este

coloquio sobre *Saxa sacra. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Dichas conclusiones sintetizan el carácter práctico e interdisciplinar que ha tenido este coloquio y expresan el espíritu de Huesca surgido en el mismo como ejemplo de la necesaria colaboración interdisciplinar entre prehistoriadores, arqueólogos, etnógrafos, antropólogos, historiadores, historiadores de las religiones y de la cultura y estudiosos del folklore y la literatura popular para el estudio de las “peñas sacras” y para que estos monumentos de nuestra historia, de nuestra cultura popular y de nuestros paisajes sean cada vez mejor conocidos y más valorados por constituir un destacado capítulo del Patrimonio Espiritual de Europa.

Asociado a estas *Actas* de este *Coloquio*, próximamente, se incluirá un mapa interactivo con la cartografía digital de todas las “peñas sacras” de la provincia de Huesca localizadas hasta ahora, con su geoposicionamiento y sus datos más relevantes con la correspondiente descripción e imágenes. Este trabajo puede considerarse una experiencia pionera de base de datos informatizada puesta en la red para general conocimiento y, al mismo tiempo, para favorecer la conservación de este patrimonio. Gracias a esta feliz iniciativa, el Instituto de Estudios Altoaragoneses da cumplimiento a una de las principales conclusiones de este *Coloquio* y anima a realizar otros trabajos de documentación semejantes a fin de impulsar el estudio interdisciplinar de estos monumentos y de documentar los ritos y mitos relacionados con ellos, ya que corren un inexorable riesgo de desaparición. Esta publicación digital está destinada a facilitar esos estudios y el conocimiento de estos monumentos pero, al mismo tiempo, puede servir como topoguía o guía de viajes, con mapas, fotografías y texto, para que todo tipo de público conozca las “piedras sacras” que, de este modo, pueden contribuir al turismo ecológico y cultural y al desarrollo económico de las zonas que las albergan.

Para finalizar esta breve presentación es obligado reiterar nuestro agradecimiento a todos los que han hecho posible el éxito del *Coloquio de Huesca*. En primer lugar, al Instituto de Estudios Altoaragoneses, a su director, Fernando Alvira Banzo y a todo su personal, por la eficacia y éxito con los que han sabido organizarlo. Del mismo modo, a la Diputación Provincial de Huesca y a su presidente, Miguel Gracia Ferrer, que acoge e impulsa una institución tan modélica. Por último, de un modo especial, se agradece a los ponentes sus importantes aportaciones y a todos los participantes su apoyo y su interés, que tanto contribuyen al éxito y tanto animan a proseguir en el futuro la senda emprendida dentro del espíritu de Huesca.

Martín Almagro-Gorbea
Académico Anticuário
Real Academia de la Historia

Ángel Gari lacruz
Instituto de Estudios Altoaragoneses







SACRA SAXA: UNA PROPUESTA DE CLASIFICACIÓN Y METODOLOGÍA DE ESTUDIO

Martín Almagro-Gorbea
(*Real Academia de la Historia*)

Las grandes peñas, berrocales, cantos o rocas que aparecen en el paisaje han llamado siempre la atención del hombre por sus formas espectaculares y en determinados casos han sido objeto de culto. Sin embargo, el estudio de cómo estos destacados elementos del paisaje eran vistos por el hombre primitivo durante muchos años ha atraído más el interés de diletantes que el de los investigadores, ante la dificultad de diferenciar los datos científicos de las intuiciones personales, muchas veces difíciles de demostrar.

La compleja etnogénesis de la *Hispania* prerromana, en especial de las áreas occidentales, nos ha llevado a interesarnos cada vez más por estos sugestivos y olvidados monumentos y a dedicarnos al estudio de los que se extienden por los terrenos graníticos de la Península Ibérica, donde son más abundantes y sus ritos se conservan mejor. En la discusión de estos temas y sus implicaciones en el imaginario popular con algunos colegas, como Xaverio Ballester y José Manuel Pedrosa, surgió la idea de ponernos en contacto con Ángel Gari y el Instituto de Estudios Altoaragoneses, para organizar una reunión interdisciplinar que abordara un tema tan interesante como las *sacra saxa*, pues la zona pirenaica ofrece magníficos ejemplos de “peñas sacras” y una buena tradición de estudios, gracias a la actividad del Instituto de Estudios Altoaragoneses¹.

¹ Quiero agradecer al Instituto de Estudios Altoaragoneses de la Excma. Diputación Provincial de Huesca la generosa invitación a participar en este Coloquio y, en particular, al Dr. Ángel Gari su eficaz y amable apoyo personal. También quiero reconocer a José Manuel Pedrosa y a Xaverio Ballester la idea, que de ellos partió, de organizar una reunión para intercambiar experiencias en un campo tan “interdisciplinar” como es el estudio de las “Peñas Sacras”.



No es fácil definir qué es una “peña sacra” ni es este el lugar para entrar definiciones. Sin embargo, cabría considerar que una “peña sacra” es una peña que pertenece al mundo sacro, de lo divino, por lo que tiene carácter “sobrenatural”, muchas veces con connotaciones de tipo “mágico”. Una peña sacra es la que, por los ritos y mitos asociados, ofrece propiedades o características que están más allá del plano físico y de nuestra forma de entender racional. Considerar a una peña como “sacra” es, por tanto, una interpretación “a posteriori”, cuando se evidencia su “sacralidad”, por lo que es fundamental advertir que son los mitos y ritos los que dan ese carácter y los que permiten precisar que se trata de una “peña sacra”. No es posible *a priori* identificar una peña como *sacra*, pues es su función lo que permite deducirlo (Fig. 1 y 2).

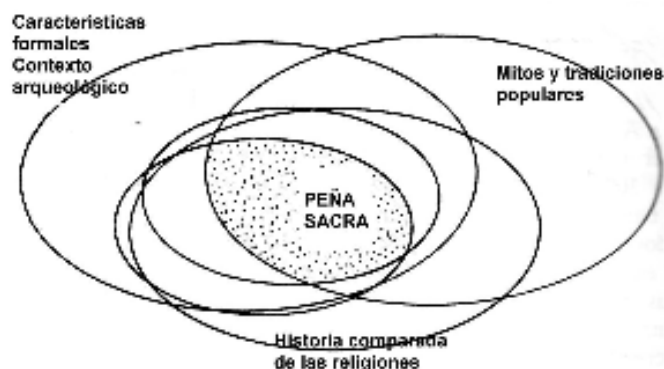


Fig. 1. - Vías de aproximación al estudio de las peñas sacras.

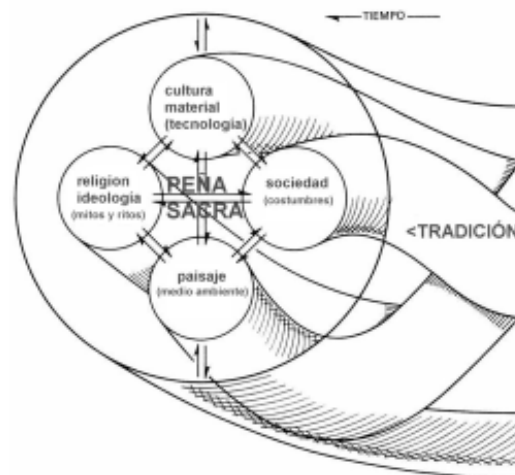


Fig. 2. - Interacciones de las peñas sacras con los distintos subsistemas del sistema cultural

Este condicionamiento obliga a su análisis interdisciplinar que requiere ser abordado no sólo desde la Arqueología, sino desde la Etnología, en especial a partir de tradiciones populares y relatos de literatura oral y con ayuda de la Historia comparada de las Religiones, aunque etnólogos, arqueólogos, historiadores e historiadores de las religiones apenas les hemos prestado atención. Para los arqueólogos, resulta difícil definir su interés histórico, ya que estos monumentos carecen de contexto arqueológico y de procedimientos que permitan datarlos y, sin cronología, quedan en un limbo que impedía hasta ahora interpretarlos como documentos históricos. A su vez, los estudios realizados desde la antropología y las tradiciones populares

ofrecen perspectivas muy generalistas, sin interesarse por sus orígenes prerromanos, en los que radica su interés histórico. Esta situación ha dificultado su estudio, hasta la progresiva valoración de estas tradiciones de origen prerromano en fechas recientes al renovarse la Etno-Arqueología².

Los ritos de tradición prerromana asociados a estas peñas sacras que ha conservado el folklore han desaparecido prácticamente con los cambios sociales y mentales de la segunda mitad del siglo XX, cuando se ha despoblado el campo y sus habitantes han perdido su cultura ancestral, que había conservado hasta la actualidad a lo largo de siglos tradiciones de origen prehistórico que parecen proceder de un substrato celta muy antiguo, en un impresionante proceso de “larga duración”.

Para avanzar en esta línea de investigación, proponemos inicialmente analizar todos los tipos de “peñas sacras” posibles, a partir de los distintos tipos de evidencias que permiten suponer ese carácter de *sacrum*, para ofrecer una tipología actualizada que sirva para su clasificación. Sin embargo, hay que tener en cuenta que diversos tipos identificados de “peñas sacras” o *Sacra Saxa* de la *Hispania* prerromana ofrecen relación entre sí, pues ofrecen características y funciones relacionadas y, en última instancia, responden a idéntica visión del “paisaje sacro”, entendido éste como una interpretación del paisaje no racional y científica, sino desde una mentalidad sobrenatural o “mágica”.

Historia de la investigación

No es el lugar para una historia de la investigación. Las peñas sacras deben considerarse procedentes de una tradición animista ancestral, cuyo origen actualmente no se puede datar con seguridad, pero que podría perfectamente remontar hasta el paleolítico, aunque esta tradición en algunos casos ha perdurado casi hasta la actualidad. Ya en la Antigüedad las peñas sacras formaban parte de mitos integrados en antiguas cosmologías, como el famoso *omphalos* de Delos y otros ejemplos a los que aluden los autores clásicos, como la peña ante la que Ulises realiza el sacrificio para propiciarse el *numen* de *Tiresias* antes de su viaje al *Hades* (*Od.* XI, 23 s.)³.

Sin embargo, con el cristianismo estas tradiciones pasaron a considerarse “supersticiones” paganas que había que eliminar, como evidencian concilios y predicadores, cuya doctrina explica la tradición de

2 Almagro-Gorbea, Martín (2009): “La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta”. *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid. Arqueología*, 75, pág. 91-142; Peña, Pedro 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.

3 Eliade, Mircea (2000): *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*³, Madrid, Ediciones Cristiandad, pág. 332 s.

destruirlas por considerarlas diabólicas⁴, actitud que ha perdurado casi hasta nuestros días. Sin embargo, las “peñas sacras” y los ritos y mitos vinculados a ellas se han mantenido en muchos casos por ser tradiciones de profundo arraigo popular, pues formaba parte de su cosmovisión. De este modo, pasaron de ser elementos de culto en su cultura originaria a ser objeto de “supersticiones” atemporales, mantenidas hasta la actualidad, por lo que se les negaba de hecho valor histórico. La valoración de estas “peñas sacras” se inicia con las preocupaciones etno-arqueológicas del siglo XIX, dentro del interés por los celtas de los anticuarios de la época⁵, cuyas observaciones sintetizó Salomon Reinach en 1893, al ofrecer una primera clasificación basada en las interpretaciones míticas⁶, sin olvidar la interesante documentación reunida por Paul Sébillot⁷.

En la Península Ibérica tampoco faltaron algunos estudios a partir de mediados del siglo XIX, pues atrajeron la atención de investigadores como M. de Assas en el *Semanario Pintoresco Español* de 1857⁸, o M. Murguía en Galicia⁹ y V. Paredes en Cáceres¹⁰, si bien nunca se les dedicó un estudio monográfico, que hubiera sido muy oportuno, puesto que entonces todavía se conservaban vivos muchos mitos relacionados con estos monumentos.

En Portugal el tema fue abordado con mayor amplitud por J. Leite de Vasconcelos en 1882 en una sección dedicada al *Culto a las piedras*¹¹ y F. Martins Sarmento recogió en 1884 cómo se practicaba el rito adivinatorio y señaló con agudeza que “É possível 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 são consultados em muitas partes”¹². La misma cuestión, en ocasiones con los mismos documentos, abordó más brevemente su contemporáneo Teófilo Braga¹³.

4 Almagro-Gorbea (2015), *op. cit.* n. 2, pág. 380-383.

5 Caumont, A. Marquis de, *Cours d’antiquités monumentales...*, I, Caen, 1830.

6 Reinach, Salomon (1893): “Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires”. *Revue Archéologique*, série III, 21, pág. 195-226 y 329-367 (reed. en *Cultes, mythes et religions*, III, Paris, 1913, pág. 364-448).

7 Sébillot, Paul (1908): *Le folklore de France, IV, Le Préhistorique*, 1, Paris.

8 Assas, Manuel de (1857): “Nociones fisionómico-históricas de la Arquitectura en España. Monumentos célticos”, *Semanario Pintoresco Español*, 22, Madrid.

9 Murguía, Manuel (1888): *España. Sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Galicia*, Barcelona.

10 Paredes Guillén, Vicente (1899): “Repoblación de la villa de Garrovillas. Estudio geográfico”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 34.

11 Vasconcelos, Jose Leite de (1882): *Tradições populares de Portugal*, Porto, pág. 89 s.

12 Sarmento, Francisco Martins (1884): “Materiães para a arqueologia do concillio de Guimarães”, *Revista Guimarães* 1,4, pág. 161-189.

13 Braga, Teófilo (1885): “Supertições populares portuguesas”, *O pobo portugues nos seus costumes, crenças e tradições*, I-II, Lisboa.

Sin embargo, estos estudios eran descriptivos o adolecían de una interpretación histórica suficientemente crítica, hecho que a la larga fue perjudicial para la investigación, pues fueron cayendo en el descrédito y, posteriormente, prácticamente en el olvido durante casi un siglo. Tan sólo a mediados del siglo XX, vuelve a suscitar cierto interés el culto a las piedras, con una referencia aislada al “Altar” de Ulaca de Posac Mon en 1953¹⁴, sin eco alguno en obras de conjunto, salvo los interesantes trabajos de Xulio Taboada¹⁵. Este estudioso, en 1965, ofreció una clasificación de las peñas sacras: a) insculturadas; b) funerarias, incluyendo megalitos y amilladoiros; c) fertilizantes, entre las que incluye las “pedras dos namorados”, las “pedras da auga” y las “pedras do sol”; d) adivinatorias, que son las oscilantes; e) “pedras furadas”, para ritos de paso; f) de sacrificio; g) figurativas. Frente a esta clasificación, en fechas más recientes, Santos Otero¹⁶ ha ofrecido otra más sencilla de las peñas según sus ritos, sin entrar en su análisis: a) de culto a los muertos y espíritus; b) abaladoiras y barcas “de piedra”; c) sanadoras; d) de tesoros; e) figurativas y de otros tipos, entre las que incluye los “Penedos do Casamento”, “Penedos das virxenes” y “Penedos dos cornudos”. Pero ninguna de estas clasificaciones constituye un sistema de clasificación eficaz de estos complejos monumentos.

A partir del decenio de 1990, L. Benito del Rey y R. Grande del Brío recogieron en varias monografías los interesantes monumentos de la zona granítica de Zamora-Salamanca, pero con conclusiones poco críticas desde el punto de vista etno-arqueológico¹⁷. De manera paralela, el estudio del altar rupestre de Lácara, llevó a abordar una primera tipología de estos monumentos asociada a un mapa de dispersión como paso previo para su análisis científico¹⁸. La finalidad era mejorar los estudios del siglo XIX para comprender mejor estos interesantes y poco valorados monumentos. En 2001, en el catálogo de la exposición “Celtas y Vettones”¹⁹, pusimos el altar de “Ulaca” como portada para darle publicidad y aumentar el interés público hacia estos monumentos rupestres a fin de estimular su estudio. Pocos años después, el estudio del “Canto de los Responsos”, próximo a Ulaca, planteó un primer análisis interdisciplinar de este monumento desde

14 Posac Mon, Carlos (1953): “Solosancho (Ávila)”, *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 1, pág. 63-74.

15 Taboada, Xulio (1965): *O culto das pedras no noroeste peninsular*, Verín, pág. 12 s.

16 Santos Otero, S. (s.a.): “Santa Mariña de Augas Santas, culto milenar. Un protagonista para una historia de más de dos mil años” <URL: <http://www.monografias.com/trabajos-pdf/aguas-santas-culto-milenario/aguassantas-culto-milenario.pdf>> (consultado el 7.10.2015)

17 Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (1992): *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*, Zamora-Salamanca; *id.* (2000), *Nuevos santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*, Salamanca.

18 Almagro-Gorbea, Martín y Jiménez Ávila, Javier, 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, pág. 423-442.

19 Almagro-Gorbea, Martín, Mariné, María y Álvarez Sanchís, Jesús, eds., (2001): *Celtas y Vettones* (catálogo de exposición), Ávila.

la Etnoarqueología y desde la Mitología y la Historia de las Religiones, por ser la vía adecuada para su interpretación, pues conservaba un interesante rito local sin duda originario de la *Hispania Celtica*²⁰, trabajo que nos llevó a interpretar estos monumentos como *Sacra Saxa* o “peñas sacras” originarias de la *Hispania Celtica*. En esta línea se han publicado algunos trabajos posteriores²¹, pero el interés prioritario debe ser cada vez más analizar los ritos y mitos asociados²², pues constituyen la vía para la interpretación histórica de estos monumentos, hecho que ha renovado el interés por parte de los arqueólogos y ha replanteado la necesidad de abordar su análisis de forma sistemática.

En fechas más recientes, Maria Correia Santos ha realizado diversos análisis de algunas “peñas sacras” de España y Portugal y una síntesis en su tesis doctoral, que ofrece una visión de conjunto sobre algunos de estos monumentos tan interesantes de la Península Ibérica²³.

Este ambiente de creciente interés por las peñas sacras se ha visto incrementado al descubrirse y darse a conocer nuevos monumentos y al organizarse diversos equipos para estudiar las peñas sacras en Portugal, Galicia, Cáceres, Salamanca-Zamora, Ávila, Burgos y los Pirineos. Los nuevos hallazgos, cada día más numerosos, exigen planificar su estudio en diversas vías paralelas:

- 1, Documentación de las “peñas sacras” y de los ritos y mitos conexos.
- 2, Realización de *corpora* locales de las “peñas sacras” existentes en una zona determinada.
- 3, Organización de una tipología general de las “peñas sacras”, que facilite su clasificación y estudio, como la que aquí se aborda.
- 4, Síntesis sobre los tipos más representativos, basado en los *corpora* existentes, en las que se analice su tipología y su dispersión para valorar mejor sus paralelos y sus orígenes prehistóricos.
- 5, Mejora de la metodología del estudio de las “peñas sacras” con análisis interdisciplinares, idea que se pretende potenciar en esta *Reunión de Huesca 2016*.

20 Almagro-Gorbea, Martín (2006): “El ‘Canto de los Responsos’ de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, pág. 5-38.

21 Fabián, J. Francisco (2010): “Altars rupestres, peñas sacras y rocas con cazoletas. Ocho nuevos casos abulenses y uno salmantino para la estadística, el debate y la reflexión”. *Madrid Mitteilungen*, 51, pág. 222-267; Santos, Maria João Delgado Correia dos (2010): “Santuários rupestres no Ocidente da Hispania Indo-europeia: ensaio de tipologia e classificação”. *Serta Palaeohispanica J. de Hoz (Palaeohispanica 10)*, pág. 147-172; *id.* (s.a.): *A Rocha e o Mito. Crenças e tradições na cultura popular portuguesa. Corpus de mitos y lendas associadas a rochas no território português*, Zaragoza. <URL: http://www.academia.edu/1980689/A_Rocha_e_o_Mito_Crenças_e_tradicoes_na_cultura_popular_portuguesa> (consultada 27.09.2013); *id.* (2015): *Santuários rupestres de la Hispania indoeuropea (Tesis Doctoral de la Universidad de Zaragoza)*, Zaragoza.

22 Almagro-Gorbea, Martín y Torres, Jorge (2015): “Pedras de namorados no concelho do Sabugal”. *Sabucale. Revista do Museu do Sabugal*, 7, pág. 17-32; Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2.

23 *Vid. supra*, n. 21.

Tipología de las *sacra saxa*

La tipología de las “peñas sacras” de la Península Ibérica es un tema complejo, pues requiere previamente contar con un *corpus* analítico de los cientos de “peñas sacras” existentes. Además, no es fácil abordar una tipología de las *sacra saxa* o “peñas sacras”, pues ofrecen diferentes tipos, tanto en su forma externa como en sus funciones, que suponen distintos ritos y mitos relacionados. A ello se añade que no es posible *a priori* identificar por su forma una peña como *sacra*, pues es su función lo que permite deducirlo. Por ello, toda tipología, aunque deba basarse en aspectos formales, debe tener en cuenta al mismo tiempo las funciones rituales y míticas.

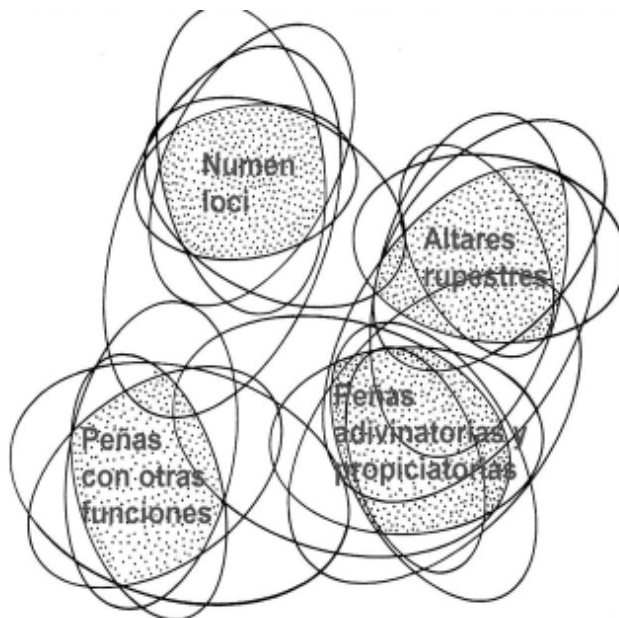


Fig. 3. - Relaciones entre los distintos tipos de peñas sacras.

En este sentido, ya se han propuesto algunas tentativas desde el siglo XIX, como la de S. Reinach²⁴, que las clasificó según la interpretación mítica popular:

- 1 Fenómenos generales: inspiran temor y respeto.
- 2 Virtudes atribuidas a las piedras sacras.

²⁴ Reinach (1893): *op. cit.* n. 6.

- 3 Historia atribuida a las piedras sacras.
- 4 Relación con moros, gnomos, demonios, hadas, etc.
- 5 Relación con gigantes y seres míticos: Heracles, Gargantua, etc.
- 6 Relación con la Virgen, con santos cristianos o con el diablo.
- 7 Tradiciones diversas referentes a petrificaciones y huellas de seres míticos.
- 8 Creencias en tesoros escondidos.
- 9 Asociación a la idea de que son tumbas.
- 10 Tradiciones semi-eruditas.

Frente a esta clasificación mitológica de S. Reinach, las tipologías de X. Taboada y Santos Otero ofrecen un sentido puramente funcional (*vid. supra*). Sin embargo, la forma de la “peña sacra” también es un aspecto importante a tener en cuenta para su clasificación, pues en muchos casos su función teóricamente se puede llegar a deducir de las características físicas que ofrece si éstas están relacionadas con su función ritual, por lo que las formas y características de las *sacra saxa* bien documentadas permiten identificar otras que ofrezcan características similares. A partir de estas premisas se ofrece la siguiente clasificación, basada en los principales criterios objetivos para identificar las peñas sacras (Fig. 3):

1) Con trabajos de cantería:

a. “*Altars*”

- i. Entalles para ascender a la cumbre: Altar “tipo Lácara”
- ii. Escalones tallados: “Altar” de Ulaca
- iii. Señales de labra en el *loculus*: Altar de Mata de Alcántara

b. “*Tronos rupestres*”

2) Con huellas de su función ritual

a. *Tradiciones folklóricas: cuentos, ritos locales, etc.*

- i. Peñas lisas simples: la peña funciona como la propia divinidad
- ii. Piedras arrojadas a su cumbre:

1. Ritos propiciatorios: "Cantos de Responsos", "Peñas de los Deseos"
2. Ritos de adivinación: "Peñas dos cornudos"
3. Huellas de deslizamiento: Peñas *resbaladeras*
 - b. *Peñas oscilantes o caballeras*
 - c. *Peñas con situación topoastronómica*
 - d. *Peñas asociadas a fuentes sacras*
 - e. *Saunas rupestres*
- 3) Con inscripciones
- 4) Con grabados o relieves
- 5) Identificadas por su toponimia: "Canto de los Responsos", "Peña de los Deseos", "Peña do matrimonio", "Peña dos cornudos", "Peña de la Mora", etc.
- 6) Por su forma llamativa: formas de animales, de calavera, pisadas "míticas", etc.

También es necesario valorar que las peñas sacras pueden estar *aisladas*, como la mayoría de las "Penhas do matrimonio" o *formar parte de un nemeton* o santuario o, incluso, *formar parte de santuarios complejos*.

Desde el punto de vista puramente funcional, que es el más importante, las "peñas sacras" se pueden clasificar teóricamente de acuerdo con su grado de sacralidad y su función, aunque en algunos casos las funciones pueden estar de hecho interrelacionadas:

- "Peñas sacras" identificadas con la misma divinidad (Fig. 4 y 5)
- "Altars rupestres" (Fig. 6 y 7)
- "Peñas sacras" con función propiciatoria (Fig. 8)
- "Peñas sacras" con función adivinación (Fig. 9 y 10)
- "Peñas sacras" con funciones diversas (Fig. 11)

Las "Peñas sacras" identificadas con la misma divinidad deben considerarse el *sema* o materialización visible de un *numen* divino, el *numen loci* o divinidad del lugar, que, tras su cristianización, suele haberse

equiparado a la Virgen o a determinados santos. Un buen ejemplo es la *Pedra de Nossa Senhora*, en el monte de Ranha, en Mondin da Beira, en la que pisar la peña equivaldría a pisar a Nuestra Señora²⁵. También identificadas con el *numen* o la divinidad son probablemente las numerosas peñas con advocaciones como Senhora da Lapa, do Penedo, da Pedra, da Penha, da Rocha, N. S^a. de la Peña, Peña Sacra, etc.²⁶, que han dado origen a santuarios y lugares de peregrinación en ocasiones muy populares, como los de Nossa Senhora da Lapa de Quintela, Beira Alta²⁷, Nossa Sra. da Lapa de Soutelo, Sercedello, o Nossa Sra. do Castelinho, en Avessades²⁸, en los que el centro de culto es la propia peña, que originariamente sería el objeto del mismo, frente a la cual o bajo la misma peña se ha levantado posteriormente la capilla al cristianizarla. Del mismo tipo parecen ser los santuarios de Senhora de Numão²⁹, Senhora da Peneda³⁰, Senhora do Barrocal³¹, etc., en los que la peña se sitúa frente a la capilla, como ocurre en la ermita de San



Fig. 4. - Nossa Senhora da Lapa, Portugal.

25 Vasconcelos (1882): *op. cit.* n. 11, § 207, p. 98

26 Chaves, L. (1917): "Sobrevivencias neolíticas de Portugal". *Arquivo da Universidade de Lisboa*, 4, pág. 64.

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

28 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 341, fig. 7.

29 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 360, fig. 43-44.

30 https://pt.wikipedia.org/wiki/Santu%C3%A1rio_de_Nossa_Senhora_da_Peneda (consultado el 5.1.2017); Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 360.

31 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 342.

Alberto da Riveira, en La Coruña³², en Senhor dos Perdidos³³ de São Martinho de Penacova, en Santo André das Almas en Aver-o-Mar³⁴, etc.

Probablemente también en este grupo habría que incluir las numerosas “Peñas de los Moros” y las frecuentes “Peñas de la Mora”, así como las “Peñas del Tesoro”, cuyos mitos y leyendas se asocian a los “moros” que habita la peña, denominación popular alusiva a los *numina loci*, que vigilaban los tesoros del Más Allá³⁵. Un caso más peculiar es el “Penedo do Pecado” de Fornos de Maceira, Dão, cuyo forma fálica asociada al rito de insaculación para emparejarse los jóvenes dejan suponer que es el *sema* del *numen loci*³⁶.



Fig. 5. - “Penedo do Pecado”, Mengualde-Dão, Portugal.

Este carácter sacro de la propia peña por identificarse con el *numen* local no debe extrañar, pues una función similar ofrecen algunos árboles “sagrados” del territorio celtibérico, considerados todavía hoy como

32 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 341, fig. 8, información que agradezco a Fernando Alonso Romero.

33 Sarmento, (1884): *op. cit.* n. 11, pág. 183.

34 https://es.wikipedia.org/wiki/Praia_de_Santo_Andr%C3%A9 (consultado 5.1.2017); Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 342, fig. 29.

35 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 342, nota 45.

36 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 352, fig. 25; información que agradecemos a José Manuel C. Amaral, de Fornos de Maceira-Dão.

la propia divinidad, como el *Roble de las Dos Ermitas* de Olmeda de Cobeta, en Guadalajara³⁷, el gran quejigo denominado *Dios de Pajares*, en Cuenca³⁸, y, probablemente, el *Cristo de la Encina* de Ceclavín, Cáceres, cuyo cuerpo todavía ofrece forma de *quercus*³⁹.



Fig. 6. - Altar rupestre de Ulaca, Ávila.

Otro grupo bien diferenciado son los "Altare rupestres"⁴⁰, que serían más numerosos de los casos conocidos con seguridad, pues muchos serían simples cavidades naturales que no es posible analizar por falta de elementos que permitan precisar su función sacra. Estos monumentos son cada día más numerosos y se pueden identificar por ofrecer inscripciones, por haberse tallado escaleras o entalles para subir a su cumbre o por estar talladas las cazoletas o los canalillos de evacuación. En algunos casos, estos altares formarían parte de santuarios, en ocasiones con una estructura de *nemeton* al estar orientado topoastronómicamente,

37 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, pág. 89-199.

38 <http://lacantimploraverde.es/dios-pajares-cuenca/> (consultado el 5.1.2017).

39 Moya (2012): *op. cit.* n. 2, p. 220 y 405, fig. 267.

40 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila (2000): *op. cit.* n. 18.



Fig. 7. - Ermita y peña sacra de San Alberto de Riveira, La Coruña.

como en Ulaca⁴¹ o en San Miguel de Celanova⁴². En casos más simples, como los altares de tipo “Lácara”⁴³, el carácter sagrado pudo reducirse a la propia “peña sacra”, que puede tener orientación topoastronómica, aunque ésta raramente ha sido analizada.

Para la función ritual de estas peñas interpretadas como altares rupestres ofrece gran interés las noticias conservadas en una narración que parece prosificar un poema mítico ancestral celto-vasco que ofrece reiteradas referencias a la peña sobre la que aparece en epifanía una diosa y que, probablemente, es la misma piedra en la que se le ofrecen sacrificios relacionados con el “héroe fundador” de la casa de los Haro. El relato narra una *hierogamia* evemerizada en la persona de “Dom Diego Lopez, Senhor de Viscaia, ...e como casou con ua molher que achou andando a monte”⁴⁴, narración que se conserva prosificada por

41 Pérez Gutiérrez, Manuel (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.

42 García Quintela, Marco y Seoane-Veiga, Yolanda (2011): “La larga vida de dos rocas orensanas”, *Archivo Español de Arqueología*, 84, pág. 243-266.

43 Almagro-Gorbea y Jiménez (2000): *op. cit.* n. 18.

44 Se utiliza la cuidada versión de J. R. Prieto Lasa (1995): *Las leyendas de los señores de Vizcaya y la tradición melusiniana*, Fundación Ramón Menéndez Pidal, Madrid, pág. 38 s.

Pedro de Barcelos en su *Livro dos Linhagens*⁴⁵, obra del siglo XIV que debe proceder de un antiguo cantar de gesta⁴⁶. Según la versión bajomedieval conservada, Don Diego López I, Señor de Vizcaya (1093-1124) se desposó con una diosa maga que tenía un pie de cabra, a la que encontró en una cacería, cuando *una mujer encima de una peña...* Tras desposarse y tener dos hijos, el relato narra que Don Diego López cayó prisionero de los moros y fue encarcelado en Toledo; entonces su hijo, Iñiguez Guerra, para liberarlo fue “a las montañas” a hablar con su madre, la diosa, “y hallola *encima de una peña...*” A continuación, esta narración documenta un interesante rito del culto a *Iñiguez Guerra* y *Mari* como antepasados de los Señores de Vizcaya que se mantuvo hasta la muerte de Juan el Tuerto (†1326), pues depositaban sobre una peña las entrañas de las vaca para no sufrir males: “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...” El interés de esta narración es que reitera la relación de la diosa con la “peña sacra”, en la que se produce su epifanía, como en las leyendas de la “mora” que se aparece sobre una peña, pues ésta era el *numen* de la divinidad y, a la vez, el altar donde se le hacían los sacrificios, como atestigua la tradición ritual mantenida por la Casa de Haro hasta la muerte del XI Señor de Vizcaya, Juan el Tuerto (1319-1325), en pleno siglo XIV.

Otro grupo de peñas sacras tienen función de adivinación⁴⁷, aunque la peña también se debe identificar con el *numen loci* del lugar. Este tipo de peñas sacras es uno de los más característicos de la *Hispania* prerromana y su rito ancestral ofrece interesantes paralelos extrapeninsulares. Las peñas en las que se practica el rito carecen de señal alguna, salvo en ocasiones una cruz grabada tras su cristianización. Sin embargo, se identifican con facilidad por las piedras arrojadas a su cumbre, pues el rito consiste en arrojar una piedra para que el *numen* dé su respuesta positiva o negativa a modo de ordalía, según la piedra permanezca sobre la peña o caiga al suelo.

Con el grupo anterior se relacionan las *Sacra Saxa* con función propiciatoria⁴⁸. En este gran grupo cabe señalar, en primer lugar, las peñas que ofrecen el mismo rito señalado de *arrojar piedras a su cumbre*. Lo forman las llamadas *Peñas de Ánimas* y *Cantos de Responsos*⁴⁹, cuya función es propiciarse a las ánimas

45 Anónimo (1606): *Treslado Autentico do Livro do Conde Dom Pedro das linajes antigas...* BN, Ms. 3310, Madrid, fol. 39r-40v; Barandiarán, José Miguel de (1984): *Diccionario de mitología vasca*, San Sebastián, pág. 132.

46 Almagro-Gorbea, Martín (2013): “El mito celta del Héroe fundador en los orígenes del Señorío de Vizcaya”, *Palaeohispanica* 13, pág. 595-613; *id.* (2013a): *Literatura hispana prerromana*, Madrid, pág. 425 s.

47 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2.

48 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2.

49 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 20.

del lugar, las *Peñas de los Deseos*, como las de Fraella⁵⁰, Huesca, destinadas a obtener un deseo, las *Peñas de la lluvia* o *Peñas del viento*, que permitían controlar esos meteoros, y las *Peñas de matrimonio*, que facilitaban encontrar pareja y que ésta finalizara en matrimonio⁵¹.

Dentro de las peñas sacras con función propiciatoria también deben incluirse las *Peñas sanatorias* o curativas, propiciatorias de la salud y purificadoras del cuerpo o del alma, como las "*Peñas del perdón*"⁵². Todavía son más frecuentes las *Peñas propiciatorias de la fertilidad femenina*, que tenían la virtud de facilitar el embarazo, entre las que cabe incluir las peñas "*resbaladeras*"⁵³ y las Peñas "*basculantes*" u oscilantes⁵⁴, así como las *Peñas fálicas* y muchos *hitos*, generalmente asociados a ánimas de antepasados, lo que confirma su identificación con el *numen loci*, así como otras que ofrecen formas relacionables con la vulva. Finalmente, cabe mencionar las *Peñas propiciatorias de la lactancia*, cuya función la indica su nombre.

Un último grupo se puede formar con las *Sacra Saxa* que poseen funciones diversas, cuya tipología es más difícil de estructurar por ser bastante heterogéneas. En este grupo cabe incluir las *Peñas solares*, que poseen una función horaria y calendárica⁵⁵, como el citado "Altar" de Ulaca, la "Piedra del Sol" de la Sierra de Aboboreira o el "Penedo do Medio Dia", en Solhães, Marco de Canaveses, etc. También en este grupo hay que incluir las *Saunas rupestres rituales*, como las de Ulaca o Tongobriga⁵⁶, pues se han labrado expresamente en una peña, que hay que considerar de carácter sacro, y las peñas asociadas a "fuentes sacras", como la "Fonte do Idolo", de Braga⁵⁷. Igualmente, hay que incluir entre las peñas sacras las *Peñas con huellas sobrenaturales*, pues generalmente se han considerado huellas de seres míticos, habitualmente cristianizados, y, por último, las *Peñas con formas sugerentes*, aunque en este caso la mayor parte de las veces no es fácil encontrar criterios para distinguir cuáles pudieron tener carácter sacro en la Antigüedad.

50 <https://www.youtube.com/watch?v=oUyqkQ4-wT8> (consultado 5.1.2017).

51 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 354 s.

52 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 350 s.

53 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 344.

54 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 367, n. 111.

55 García Quintela, Marco y Estévez, Manuel (2004): "Alineación arqueoastronómica en A Ferradura (Amoeiro-Ourense)", *Complutum*, 15, pág. 51-74.

56 Almagro-Gorbea, Martín y Álvarez Sanchís, Jesús (1993): "La 'Fragua' de Ulaca: saunas y baños de iniciación en el mundo céltico", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 1, pág. 177-253; García Quintela, Marco (2016): "Sobre las saunas de la Edad del Hierro en la Península ibérica: novedades, tipologías e interpretaciones", *Complutum*, 27,1, pág. 109-130.

57 Garrido Elena, A., Mar, R. y Martins, M. (2008): A Fonte do Ídolo, Braga (Bracara Augusta Excavações Arqueológicas 4), Braga.

Metodología de la investigación

El breve análisis expuesto de la compleja tipología formal y funcional de las peñas sacras indica que su análisis y estudio es un tema complejo, que exige coordinar los datos que se puedan obtener desde la Arqueología, la Etnología y el Folklore, la Historia Antigua y la Historia Comparada de las Religiones. Ese análisis debe interpretarse dentro del sistema cultural, cruzando los datos que ofrecen los distintos sub-sistemas⁵⁸, pues en muchos casos se relacionan su forma y su función.

Para la documentación y estudio de las *Sacra Saxa* se ha partido del análisis que inició Angelo Brelich cuando abordó la tradición arqueo-etnológica del Monte Autore⁵⁹, pero su metodología se ha mejorado con las experiencias acumuladas en el estudio de las peñas sacras de la Península Ibérica. Esta experiencia puede concretarse en 15 puntos, que se exponen y desarrollan brevemente a continuación:

1. Visitar y documentar personalmente todos los monumentos identificados.
2. Analizar y describir cada monumento localizado.
3. Recoger y describir toda la información posible sobre tradiciones, ritos y mitos relacionados para explicar su función.
4. Asociar los datos de todos los monumentos para obtener regularidades tipológicas y funcionales.
5. Reconstruir y analizar el rito con los datos reunidos con el mayor detalle posible.
6. Analizar los paralelos etno-culturales para precisar el origen y significado cultural de la tradición ritual.
7. Estudiar los paralelos en la Antigüedad.
8. Diferenciar los elementos originarios y las contaminaciones posteriores, en especial las debidas a las creencias cristianas.
9. Cartografiar los datos e interpretarlos para conocer su significado histórico.
10. Analizar e interpretar el monumento desde la mitología comparada.
11. Interpretar el monumento y su rito desde la historia comparada de las religiones.
12. Utilizar el Método Histórico-Geográfico de la Escuela Finlandesa de Folklore Comparado para estudiar las narraciones de forma empírica y positivista.

58 Clarke, D. L. (1968): *Analythical Archaeology*, London, pág. 101 s. y 363 s.

59 Brelich, Angelo (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, pág. 36-59.

13. Datar el monumento y su rito en su contexto histórico espacio-temporal.
14. Interpretar el monumento como un dato más del sistema cultural.
15. Interpretar las “peñas sacras” desde la fenomenología de las religiones.
16. Conservar las *sacra saxa* como monumentos raros y de gran interés histórico- cultural.

De acuerdo con el esquema avanzado, la primera tarea debe ser la de visitar y documentar personalmente todos los monumentos identificados, lo que puede exigir diversos viajes exploratorios. En esta tarea, es de especial importancia precisar su localización exacta con GPS y explicar el modo de acceso, pues cada día es más difícil localizar los monumentos en el campo, ya que no queda gente que viva en él y lo conozca y pueda informar sobre su ubicación. En esta visita, es importante analizar también el contexto arqueológico y medio ambiental del monumento, pues puede ofrecer claves imprescindibles para su interpretación y datación.

El paso siguiente debe ser primero analizar y después describir cada monumento localizado, lo que debe incluir una adecuada documentación gráfica. Para ello es aconsejable utilizar la ficha-tipo presentada en este *Coloquio de Huesca-2017* por José Miguel Navarro y que ha sido aceptada por su buena operatividad⁶⁰. Tras la descripción y documentación física de la peña sacra, es preciso recoger toda la información posible sobre tradiciones, ritos y mitos relativos a la misma para explicar su función. Esta tarea fundamental se puede obtener de informaciones personales, en cuyo caso se debe indicar la fecha y edad de los informantes. En ocasiones, algunos datos puedan ser contradictorios, dada la profunda transformación sufrida por la sociedad rural de España y Portugal en estos últimos años, pero deben recogerse para su análisis posterior y en el futuro, pues son estos datos los más importantes y los que están en un gravísimo peligro de pérdida definitiva. Igualmente, se debe recuperar la información existente en la bibliografía y la cada vez más frecuentes noticias y documentos existentes en Internet.

Tras esta fase de análisis, el paso siguiente debe ser el de asociar los datos que ofrecen todos los monumentos en su conjunto para obtener las regularidades tipológicas, tanto en los aspectos físicos, forma, situación, etc., como en los relativos a los mitos y ritos conexos. Con los datos reunidos por este procedimiento, se debe intentar reconstruir y analizar el rito con el mayor detalle posible.

Como ejemplo, pueden servir las *peñas sacras con ritual propiciatorio y de adivinación* caracterizadas por el rito de arrojar piedras a su cumbre, recientemente analizado⁶¹. Este rito es característico de las áreas

60 Véase la aportación de José Miguel Navarro en esta misma obra.

61 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2.

graníticas de Hispania, pero llega hasta Fraellas, Huesca, donde se documentan dos Peñas de los Deseos. Suelen estar cerca de un camino en lugares apartados, pero bien visibles, aunque no en un lugar dominante. El rito consiste en lanzar 1 o 3 guijarros a la cumbre: *"si la piedra que lanzas permanece sobre la roca se te concederá un deseo, pero si cae, no se cumplirá"*, deseo que solía ser casarse en el plazo de un año. El acto de lanzar una piedra servía para propiciar la petición y equivalía a un sacrificio, como explicita Martín de Dumio⁶², sacrificio transformado tras la cristianización en un "responso", pues estaba destinado a las "ánimas" como cristianización de los *numenes* del lugar. Esa petición quedaba "mágicamente" contestada por la caída o no de la piedra, hecho que manifestaba la respuesta divina y que equivale a una ordalía⁶³. Algunas peñas ofrecen una doble función, propiciatoria y de adivinación, que parece corresponder al ritual originario en el que ambas no se distinguirían, pues formarían parte del ritual de comunicación con el *numen*.



Fig. 8. - Altar rupestre de San Miguel de Celanova, Orense, cuya alineación topoastronómica mantiene la iglesia mozárabe y la barroca.

62 Martín Dumiense, *De correctione rusticorum* VII,13: "(Mercurio) iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt".

63 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 338.



Fig. 9. - Peña de los Deseos de Fraella, Huesca.

Entre las *Peñas Propiciatorias* se puede distinguir las "*Piedras de Ánimas*", de las que se conocen actualmente poco más de 20 ejemplares, las "*Piedras de los Deseos*", con las que hay que incluir la "*Peña de la Fortuna*" de Trascastro de Luna, en León, y las "*Piedras de la lluvia*", como la "Pedra Mazafacha", de La Coruña, o la "Pedra dos namorados" de Sao Pedro do Corval, en Reguengos de Monsaraz, que muestra esa doble función. La mayor extensión del ritual propiciatorio respecto al de adivinación parece indicar su mayor antigüedad originaria, pues el de adivinación pudiera ser una derivación mantenida en las áreas más conservadoras del Occidente. De las "Peñas de adivinación" se conocen, aproximadamente, unos 50 monumentos, aunque la mayoría han perdido el rito y algunas han sido destruidas en fechas recientes. Se pueden clasificar, según su ritual, en *Peñas que asocian el rito de adivinación al propiciatorio*, *Penedos dos casamentos*, que son las más abundantes, *Penedos dos cornudos*, de los que sólo se conoce tres casos, y algunas *pervivencias del rito de adivinación* en capillas y lugares similares⁶⁴.

64 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, *passim*.

Las peñas sobre las que se practicaban estos ritos propiciatorios o de adivinación basados en arrojar piedras sobre su cumbre no ofrece características especiales. Su tamaño oscila entre los 2 y 6 m de altura. Suelen estar en un lugar visible, pero no ocupan un lugar dominante, sino que están situadas en lugar retirado, muchas veces en un bosque de robles y suelen estar próximas a un camino, pues el rito se celebraba al pasar ante la peña, en especial en las vías de acceso a santuarios y capillas, con motivo de la romería anual. El rito consiste en arrojar 1 ó 3 piedras a su cumbre, que suele ser inclinada para dificultar que se mantenga la piedra; en algún caso, se tiran a un “nicho”. La piedra se puede arrojar de espaldas o de frente, se tiran tres piedras o una piedra y se hace con la mano o incluso en algún caso con el pie⁶⁵. Este rito se extiende por la zona occidental de la antigua *Hispania*, donde parece coincidir con el sistema cultura lusitano, pero tiene buenos paralelos en las áreas atlánticas⁶⁶.

Esta información de conjunto sobre cada “tipo” de peña sacra es esencial para, a partir de ella, analizar sus paralelos etno-culturales para precisar el origen y significado cultural de la tradición ritual, buscando sus paralelos en tradiciones, mitos y ritos populares comparables documentados en el folklore o en fuentes etnológicas. También se pueden valorar sus paralelos antropológicos, aunque con la prudencia necesaria para no caer en interpretaciones generalistas ahistóricas. En todo caso, es importante poder explicar la perduración del rito por relaciones filogenéticas dentro de la evolución de su contexto cultural, excluyendo meras coincidencias.

El paso siguiente debe centrarse en el estudio de los paralelos que puedan existir en el mundo antiguo. Este análisis exige conocer las posibles referencias en escritores clásicos, pero también es necesario investigar las posibles referencias originarias de la Antigüedad que se puedan haber conservado en la literatura popular, como la tradición de sacrificar sobre una peña sacra de los López de Haro (*vid. supra*). Por último, es necesario igualmente valorar los ritos prerromanos conocidos a través de los estudios arqueológicos. Los datos obtenidos por estas vías pueden ser determinantes para poder comprender mejor el rito asociado a la peña sacra, el carácter de ésta y el origen y evolución de las creencias asociadas a la misma. Igualmente, estos datos de la Antigüedad contribuyen a diferenciar los elementos originales del rito de contaminaciones posteriores, en especial las producidas al adaptarse a las creencias cristianas.

Otro aspecto metodológico importante es la necesidad de utilizar una cartografía histórica adecuada. Hay que cartografiar los datos y saber interpretar los resultados que ofrece esa cartografía para precisar su significado histórico. Para optimizar los resultados, es necesario utilizar de forma sistemática una cartografía arqueológica inspirada en la cartografía lingüística, dada la similitud de comportamiento entre

65 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 353.

66 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, fig. 2 y 52.

los elementos religiosos y los lingüísticos, estrechamente relacionados en el subsistema proyectivo del “sistema cultural”. Para ello es necesario recoger todos los casos conocidos, analizar la difusión de los elementos característicos, estudiar su expansión geográfica y relacionarla y deducir su contexto cultural y, finalmente, inferir de dicho contexto su origen y evolución de acuerdo con un modelo evolutivo, que, en última instancia, sigue un modelo genético o biológico de aparición, expansión y desaparición.

Para estos aspectos es conveniente aplicar algunos postulados metodológicos de la Lingüística Histórica⁶⁷, que desde hace muchos años ha utilizado con eficacia la cartografía. En este sentido, hay que tener en cuenta que las dispersiones que reflejan los mapas deben ofrecer datos sistemáticos y explicables por evolución, nunca datos aislados ni casuales. Hay que suponer también la existencia de estados evolutivos intermedios o “eslabones perdidos”, aunque en la actualidad no estén documentados. Además, cuanto más singular y complejo es un hecho, como el rito adivinatorio de arrojar precisamente *tres* guijarros a la cumbre de una peña, que se constata en Hispania, pero también en Irlanda y en la antigua Grecia, más probatoria resulta la relación entre las zonas comparadas, pues disminuyen las probabilidades de que esa coincidencia se deba al azar.

De este modo se pueden aplicar los modelos de la Geografía Lingüística para interpretar la dispersión de los elementos culturales. Las áreas marginales y aisladas, como era la antigua *Hispania* y, en especial, *Lusitania* en el extremo Occidente de Europa, tienden a mantener formas culturales más arcaicas; el área mayor suele reflejar la situación más antigua y con mayores variaciones cualitativas, frente a las áreas periféricas, como Irlanda, Bretaña y el Occidente de *Hispania*. En consecuencia, cuando estas áreas periféricas coinciden frente al área central, en principio indican que esta última habría sido la zona innovadora, como parece haber ocurrido en el mundo celta, lo que permite comprender el mayor arcaísmo de las áreas periféricas. Este método de estudio permite datar y a interpretar la dispersión geográfica de los monumentos y sus ritos, pues su cronología se puede precisar si la dispersión que ofrece un tipo de peña sacra o un rito determinado coincide con la de otros elementos de cultura material, lingüísticos, religiosos y sociales del sistema cultural⁶⁸, pues esa coincidencia indica que formaría parte del mismo, por lo que todos ofrecen la misma cronología.

La última fase del estudio es la necesaria interpretación de las peñas sacras, más en concreto, de sus ritos y de sus mitos asociados, desde el plano religioso y del imaginario popular. En primer lugar, hay que abordar el análisis e interpretación de los paralelos rituales y míticos. Para ello es recomendable seguir el

67 Meillet, A. (1925): *La Méthode comparative en linguistique historique*, Oslo, 1925.

68 D. L. Clarke (1968): *op. cit.* n. 58.

Método Histórico-Geográfico utilizado por la Escuela Finlandesa de Folklore Comparado⁶⁹ para estudiar de forma empírica y positivista el origen y distribución de narraciones, relatos y de todo elemento folklórico. Los textos folklóricos se conciben como elementos que relacionan el tiempo y el espacio y hay que estudiar sus variantes según su orden geográfico para delimitar las áreas culturales y determinar la dirección de la difusión y el lugar de origen. También valora la “ley de automigración”, según la cual los cuentos y leyendas se difunden sin necesidad de viajes ni migraciones, pues los relatos pasan normalmente de una persona a otra a través de fronteras físicas, culturales y políticas. Esta automigración no conoce fronteras culturales ni lingüísticas, ya que las regiones fronterizas suelen ser bilingües y en ellas se producen traducciones y adaptaciones culturales de los relatos. Además, se concede tanta importancia a la tradición oral como a la escrita, ya que las variantes orales pueden mantener características antiguas, que se pierden con las innovaciones que aportan los escritores.



Fig. 10. - Megalito de Proleek, Irlanda, con piedras arrojadas a su cumbre.

69 Frog, E. (2013): “Revisiting the Historical-Geographic Method(s)”. *RMN Newsletter*, 7, pág. 18-34; d’Huy, J. (2015): “Polyphemus: A Palaeolithic Tale?”. *RMN Newsletter*, 9, p. 43-64.

El análisis e interpretación de los mitos asociados al monumento debe hacerse siguiendo la metodología comparada que desarrolló G. Dumézil⁷⁰: *Comme procèdent les linguistes dans leur domaine, il y faut l'observation analytique et comparative des faits religieux, mythiques observées les plus anciennement possible sur les principales provinces de l'ensemble indo-européen*. Esta aproximación metodológica resulta mucho más eficaz que las comparaciones antropológicas generalistas, ya que las construcciones teóricas suelen carecer de validez histórica, al obviar el tiempo y el espacio. Igualmente, es preciso interpretar el monumento y sus ritos desde la Historia Comparada de las Religiones, en especial de la escuela de Raffaele Pettazzoni, que analiza la religión como un elemento más de la cultura humana⁷¹.

También se debe interpretar las "peñas sacras" desde la fenomenología de las religiones. Las "peñas sacras" son un símbolo de hierofanía en un "*paisaje mágico*". Según la fenomenología de la religión, la comprensión de un símbolo religioso, es decir, de su simbolismo o significado, no se basa en símbolos aislados, sino que exige considerar las estructuras simbólicas como un todo, pues la estructura del fenómeno religioso sólo encuentra su verdadero significado interpretada orgánicamente en el sistema de asociaciones simbólicas de su cultura⁷². En este sentido, Mircea Eliade⁷³ señaló que en toda hierofanía o elemento sacro coexisten dos esencias enfrentadas: profano-sagrado, significante-significado, visible-invisible, pero, como fenómeno cultural humano, toda manifestación de un fenómeno sagrado tiende hacia un arquetipo, entendido como paradigma o modelo ejemplar⁷⁴, lo que permite determinar las regularidades que lo caracterizan y permiten definirlo, pues todo fenómeno estructurado tiende a sistematizarse. Finalmente, hay que tener siempre presente que el hombre occidental actual, secularizado y con una visión del mundo racional y científica, ve explicaciones naturales donde el hombre primitivo veía hierofanías. Nosotros asumimos, ya casi de forma inconsciente, que una "peña sacra" sólo es una roca resultado de determinados procesos geológicos y erosivos, pero para el hombre primitivo era un *numen* pleno de vida y de poder sobrenatural⁷⁵. Sin comprender este hecho fundamental, es difícil llevar a cabo un estudio adecuado sobre las peñas sacras, que requiere, por sí mismo, una correcta comprensión de la "peña sacra" como un elemento más del "paisaje sacro"⁷⁶.

70 Dumézil, Georges (1952) : *Les Dieux indo-européens*, Paris, pág. 6.

71 Pettazzoni, Raffaele (1959): "Il metodo comparativo". *Numen*, 6,1, pág. 1-18; AA.VV. (1969): *Raffaele Pettazzoni e gli studi storico-religiosi in Italia*, Bologna; Nanini, R. (2003): "Raffaele Pettazzoni e la fenomenología della religione". *Studia Patavina*, 50,2, pág. 377-413.

72 Allen, Douglas (1985): *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Madrid, pág. 34 y 142.

73 Eliade, Mircea (1965) : *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.

74 Rasmussen, David (1978): "Herméneutique structurale et philosophie", en C. Tacou, ed., *Mircea Eliade (Cahiers de L'Herne, 33)*, Paris, Éditions de l'Herne, pág. 97-104.

75 Allen (1985): *op. cit.* n. 73, pág. 108.

76 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 410 s.



Fig. 11. - Piedra caballera de Casar de Cáceres.

La última fase del estudio debe dirigirse a datar e interpretar el monumento y su rito en su contexto histórico espacio-temporal, esto es, en el marco de su cultura o sistema cultural. Para ello se deben utilizar todos los datos obtenidos de los paralelos etno-culturales y de la antigüedad, de la cartografía, de la mitología, la historia de las religiones y del análisis empírico de las narraciones, a fin de interpretar el monumento como un dato más del sistema cultural en el que se inserta y por el que queda datado.

Finalmente, hay que insistir en la importancia de *conservar para el futuro las sacra saxa*, por ser monumentos raros y de gran interés histórico y cultural⁷⁷. Son auténticos monumentos del pasado, que, en la actualidad corren muy serio peligro de desaparecer, mayor que los monumentos megalíticos, ya que se puede calcular que menos del 5% de las peñas sacras conocidas conservan el rito o el mito que les da su carácter "sacro" y más del 50% o ya han sido total o parcialmente destruidas o están en grave riesgo de desaparecer. Este panorama exige extremar la protección de estos interesantes monumentos, por ser testimonio de los más antiguos ritos conocidos en Europa, de la que conforman una parte esencial de su Patrimonio Arqueológico y Espiritual.

77 Almagro-Gorbea (2015): *op. cit.* n. 2, pág. 412 s.



MAJANOS Y DIFUNTOS: TÚMULOS EN LA HISPANIA CÉLTICA DESDE UNA PERSPECTIVA DE LARGA DURACIÓN

Pedro R. Moya-Maleno¹
Universidad Complutense

1. Introducción

El presente trabajo aborda desde una perspectiva etnoarqueológica la existencia en buena parte de la Península Ibérica de numerosas creencias y ritos de amontonar cantos en relación con difuntos y almas. De ahí nuestra denominación de *majanos de ánimas*². Tomando como punto de partida las leyendas y prácticas documentadas para con tales túmulos, el análisis de sus características y su comparación con otros fenómenos similares, más o menos distantes en el tiempo y en el espacio, hacen muy sugestiva su valoración desde una óptica de *Larga Duración*. En este sentido, la presencia de estas tradiciones ya en los textos grecolatinos y el conocimiento arqueológico de este tipo de construcciones cuanto menos desde la Edad del Bronce en la Europa Atlántica, nos permite proponer la presencia e importancia de este tipo de elementos y costumbres –y sus derivados– durante la Hispania Céltica en distintas esferas de las comunidades prerromanas.

Dada la variedad de significados y construcciones que se le han atribuido a MAJANO y TÚMULO, se hace necesario precisar que definimos ambos a nuestro efecto como una acumulación de piedras artificial

1 Arqueólogo-Doctor en Historia. Colaborador Honorífico en el Departamento de Prehistoria de la Universidad Complutense. preyesmo@ucm.es.

2 Este texto sintetiza en unos casos y amplía en otros lo expuesto en mi participación “Majanos de ánimas desde la Paleoetnología”, en el *Coloquio Internacional Sacra Saxa: Creencias y ritos en peñas sagradas*, organizado por el Instituto de Estudios Altoaragoneses y el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia en Huesca, el 26 de noviembre de 2016.



formada sobre el suelo por el depósito progresivo de cantos de distinto tamaño y por mor de una leyenda o tradición. No tiene diseño constructivo previo aparente aunque tiende a formas cónicas más o menos truncadas. Esto es, los casos que traemos a colación no son *túmulos* en sentido de catafalcos o sepulcros monumentales³, ni colinas en tanto que «*lugares altos y eminentes*»⁴. Tampoco montículos terreros que albergan construcciones megalíticas en su interior, como los innumerables dólmenes que se publican como tal⁵. En cuanto a *majano*, vocablo por cierto de origen desconocido, tomamos para comenzar la antigua y simple acepción de «*montón de piedras*»⁶ y no otras posteriores que han limitado o alterado su significado⁷.

Excluimos también de nuestro catálogo de majanos o túmulos, al menos a priori, aquellos montículos situados sobre otros elementos de referencia principal, como los de roquedales y tejados. Estos otros casos, además de haber sido reunidos por M. Almagro-Gorbea⁸, no siempre van aparejados a leyendas de difuntos o a sus almas, como los que aquí traemos a colación.

Como veremos más adelante, nuestros majanos sí están en consonancia con el matiz funerario de otras acepciones del término *túmulo*, como la tercera de la actual RAE: «*Montecillo artificial con que en algunos*

3 Sepultura de piedra levantada del suelo para recibir uno o más cadáveres.

4 Franciosi Florentín, L. (1620), *Vocabulario español-italiano, ahora nuevamente sacado a luz* [...]. II parte, Iuan Pablo Profilio, Iuan Ángel Rufineli y Ángel Manni, Roma, 479; Mez de Braidenbach, N. (1670), *Diccionario muy copioso de la lengua española y alemana hasta agora nunca visto, sacado de diferentes autores* [...], Viena, Juan Diego Kürner, 178.

5 *Inter alia* Maciñeira Pardo de Lama, F. (1942), "Túmulos prehistóricos: inventario descriptivo de los doscientos ochenta y seis túmulos prehistóricos hasta ahora descubiertos en la avanzada comarca del Cabo Ortegal", *Boletín da Real Academia Galega*, 23(269-270), 178-186; Blas Cortina, M.A. de (1980), "El túmulo dolménico de "El Cantón" (Sariego, Asturias)", *Noticiario arqueológico hispánico*, 10, 7-38; Lara Cachero, J. (2015), "Obtención e interpretación del modelo eléctrico 3d de la estructura tumular del yacimiento calcolítico de Villavieja (Granada, España)", *Arqueología y Territorio*, 12, 63-74.

6 Oudin, C. (1607), *Tesoro de las dos lenguas francesa y española. Thresor des deux langues françoise et espagnolle*, París, Marc Orry, 344; Minsheu, J. (1617), *Vocabularium Hispanicum Latinum et Anglicum copiosissimum, cum nonnullis vocum millibus locupletatum, ac cum Linguae Hispanica Etymologijs* [...], Londres, Joannum Browne, p. 122; Mez de Braidenbach, 1670, p. 178.

7 El primer diccionario de la RAE (1734: 459) define MAJANO como «*montoncillo de piedras, que se pone en el campo, para dividir las heredades o señalar los caminos*». El de 1803 incorporará nuevas acotaciones de posición que marcan la descripción actual: «1. m. *Montón de cantos sueltos que se forma en las tierras de labor o en las encrucijadas y división de términos*». No aparece en los diccionarios, en cambio, la deformación y cambio semántico de MANJANO (= *majano*), como «*construcción de piedras de forma redonda [hecha por el hombre], con túneles en el interior donde viven los conejos*» en algunas partes, por ejemplo, de La Mancha: Frank (2012), "Diccionario calducho: Palabras técnicas, utensilios y aperos", *Villahermosa*: www.calducho.com/paginas/diccio01.htm (acceso 15-08-2016). Real Academia Española (1734), *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua* [...], Tomo IV, Madrid, Real Academia Española. Real Academia Española-herederos de Francisco del Hierro; Real Academia Española (1803), *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española*, 4, Madrid, Ed. Viuda de Ibarra.

8 Almagro-Gorbea, M. (2006), "El 'Canto de los responsos' de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá", *Ilus. Revista de Ciencias de las religiones*, 11, 5-38; *Id.*, (2015), "Sacra Saxa. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la Hispania Celtica", *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22, 329-410; *Id.* (2017), "Sacra Saxa: una propuesta de clasificación y metodología de estudio", *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*.

pueblos antiguos era costumbre cubrir una sepultura». En concreto, estamos ante una práctica de depositar o lanzar piedras de pequeño tamaño –normalmente asibles– que han existido en muchas culturas del mundo y que perduran hoy día. Véanse los mojones que se hacen desde Corea a África Central y, son bien conocidos, los rituales del mundo semítico. Depositar una piedra sobre la tumba es la forma de honrar la visita a las tumbas de los difuntos judíos e, igualmente, año tras año, se lapida al Diablo en La Meca para sepultarlo bajo millones de piedras.

Con este trabajo pretendemos profundizar en un tema que ya avanzamos en nuestra Tesis Doctoral de 2012⁹, recopilando lo allí expuesto y ampliando fuentes y casos de estudio en la Península Ibérica.

2. Fuentes

La práctica de lanzar piedras a montones que se hallan cerca de caminos y que suelen aludir a difuntos más o menos legendarios está acreditada en la Península Ibérica y Europa. Tales testimonios aparecen a lo largo de la Historia y en fuentes de distinta naturaleza, lo cual ha de considerarse clave para sospechar de la existencia de una práctica y/o concepto estructural común o recurrente en este sentido:

□ *Tradición Oral.* Testimonios fruto del trabajo de campo que hemos realizado nosotros mismos y de la que no hay testimonios o apenas existen unas pocas palabras al respecto. Ejemplo de ello ha sido el caso de la *Oliva de Macario* de Los Navalucillos (Toledo), donde a la visita y contacto con gente del lugar, han sido fundamentales las aportaciones de José Manuel Illán (n. 1976) y la de Dustiano Olmedo (n. 1953)¹⁰, sin cuyos relatos hubiera sido francamente difícil conocer una creencia al borde de la extinción.

□ *Trabajos etnográficos y antropológicos.* Estos usos han sido recogidos desde el siglo XIX en distintos artículos y compendios etnográficos y/o antropológicos relativos a España y Portugal. Estas creencias y ritos se han plasmado con frecuencia como menciones descontextualizadas, sin características ni localizaciones, formado parte de descripciones generalistas¹¹. Tampoco eran tales majanos o leyendas analizados más allá del recurrente origen ancestral indefinido o como parte de un equipaje romano que, a su vez, fue copiado de los griegos. Ejemplo de ello, *inter alia*, son J. Leite de Vasconcellos¹², F. Martins Sarmiento¹³, P.

9 Moya-Maleno, P.R. (2013), *Paleoetnología de la Hispania Céltica: Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore como fuentes de la Protohistoria*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, pp. 26, 222, 366, 376, 382, 464-468.

10 Entrevistas realizada por plataformas digitales en abril de 2017.

11 Violant y Simorra, R. [1949](1989), *El Pirineo español: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*, Ed. Facsímil, Barcelona, Alta Fulla, p. 498s.

12 Leite de Vasconcellos Cardoso Pereira de Melo, J. (1882), *Tradições populares de Portugal*, Oporto, Livraria portuense de Clavel Eds., pp. 89s; *Id.*, (1938), *Opúsculos. Vol. V: Etnologia*, Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa, pp. 607-612.

13 Martins Sarmiento, F. (1884), "Materiais para a arqueologia do Concelho de Guimarães", *Revista Guimarães*, 1(4), pp. 161-189.

Sébillot¹⁴, C. Cabal¹⁵, M. Eliade¹⁶, X. Taboada¹⁷, etcétera.

Más recientemente, hemos de celebrar la activa labor etnográfica de investigadores como Eugenio Monesma y José Miguel Navarro López, en su caso en el Alto Aragón. Gracias a la versatilidad visual y de retroalimentación de las redes sociales y del soporte audiovisual logran documentar y gotear al público de forma específica aquellos casos que van testimoniando. Verbigracia el mito de *las Abuelas de Sevilla* y el túmulo que allí se renueva cada 20 de mayo en Crucelós (Abiego, Alberuela de la Liena y Adahuesca, Huesca)¹⁸.

□ *Literatura pintoresca*. Aunque sin mayor intención que la de trasladar al público las curiosidades de zonas a las que se viajaba, este género ha arrojado desde el siglo XIX interesantes noticias de majanos en las crónicas de periódicos y revistas generalistas. Así contamos con el relato de J. Tudela¹⁹ en *La Tierra de Segovia* acerca de *La fiesta del Voto* en El Royo (Soria) y el túmulo del camino de la ermita de la Virgen del Castillo.

Las incorrecciones y decadencia del pintoresquismo²⁰ no acabaron con este tipo de noticias en prensa local. Estas y todo tipo de panfletos turísticos en papel y web siguen siendo hoy día para el investigador un primer cabo del que tirar para buscar más bibliografía, hacer trabajo de campo o constituir directamente el único testimonio al respecto en una España rural ya desmemoriada o abandonada.

□ *Literatura clásica y medieval*. La Literatura europea y peninsular presenta a lo largo de la Historia informaciones relevantes para nuestra investigación. Algunas de las aportadas por los autores grecolatinos ya han sido puestas de manifiesto por investigadores de la Antigüedad e historiadores de la religión, como sucede en el caso de los ἔρμῃ griegos (Antikleides, *FgrHist* 140F 19; *Ant. Pal.* V 6 y VI 253). Noticias como la de los túmulos que ordenó hacer Darío antes de cruzar el río Artiscos –actual Arda en la Tracia– en su campaña contra los escitas hacia el 513-512 a.C. son bien conocidas y anclan este tipo de tradiciones cuanto menos a finales del primer milenio antes de la Era (Hdt. IV 92):

« XCII. Partió, Darío de aquel campo, dio con otro río que lleva el nombre de Artisco, y corre por el país de las Odrisas. Junto a aquel río, habiendo señalado cierto lugar, se le antojó dar orden a sus tropas de que al

14 Sébillot, P (1904), *Le folk-lore de France*, París, Librairie orientales & americaine. Ed. E. Guilmoto.

15 Cabal, C. [1943](1988), "Mitología ibérica", F. Carreras (dir.): *Folklore y costumbres de España*, Vol. I, Rep. Facsímil, Madrid, Eds. Merino, 165-288.

16 Eliade, Mircea [1949](2000), *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Madrid, Eds. Cristiandad.

17 Taboada, X. (1965), *O culto das pedras no noroeste peninsular*, Verín, Real Academia Galega.

18 Monesma Moliner, E. (dir.) (1992), *Romería de Crucelós. Mayo de 1988*, DVD, Huesca, Pyrene, P.V; *Id.*, (dir.) (2000), *La Fiesta de las Abuelas en Adahuesca*, DVD, Huesca, Pyrene, P.V.

19 Tudela, J. (1920), "Por tierras de Soria. La fiesta del Voto I", *La Tierra de Segovia*, 15 de julio de 1920. p. 4.

20 Aymes, J.-R. (1983), "Esbozo de una lectura ideológica del Semanario Pintoresco Español (1836-1841)", A. Gil Novales (coord.): *La Prensa en la revolución liberal: España, Portugal y América Latina*, 277-288.

pasar dejase cada cual su piedra en aquel mismo sitio, y habiéndolo cumplido todos, continuó marchando con su gente, dejando allí grandes montones de piedra»

Otros pasajes literarios posteriores pero igualmente célebres, sin embargo, han pasado desapercibidos y no han recibido la atención necesaria. He de agradecer al profesor M. Almagro-Gorbea el haberme puesto en conocimiento de uno medieval procedente de la cada vez más valorada épica castellana²¹, en concreto del pasaje de la *Gesta y Crónica de los Siete Infantes* [de Lara/Salas] en el que se decide cómo ajusticiar al traidor Ruy Velazquez. Así quedó recogido y sistematizado por R. Menéndez Pidal²²:

[...]

Los unos dezian: «Señora, cada día un miembro le tajad»;

los otros dezian: «Señora, mandaldo desollar»;

otros le dezian: «Por Dios, vamoslo a quemar»;

los otros le dezian: «Señora, vamoslo a apedrear».

515 *Allí fablo doña Sancha, oiredes que dira:*

[...]

alçaldo agora en dos vigas, pies e manos le atade,

de los que finaron en la batalla vénguese agora su linaje:

escuderos e caballeros, e los que pudieren alcançare,

525 *con lanças e con bofordos todos vengán alañar,*

que las carnes del traidor hayan a despedaçar,

e desde que cayere en tierra apedreallo han».

Como doña Sancha mando, así a fazerlo van.

Veriedes las carnes del traidor todas a tierra caen,

21 Fernández de Escalante Moreno, M.F.J. (1981), *Del Derecho Natural de los Héroes al de los hombres: la épica castellana y la Blutrache germánica. La saga de los Infantes de Lara y el eco de un viejo mito Indoeuropeo*, Granada, Universidad de Granada; García Quintela, M.V. y Delpéch, F. (2013), *El árbol de Guernica: memoria indoeuropea de los ritos vascos de soberanía*, Madrid, Abada; Almagro-Gorbea, M. (2008-2009), "Pervivencia del imaginario mítico celta en las leyendas "sorianas" de Gustavo Adolfo Bécquer", *Studi Celtici*, 7, 207-233. *Id.*, (2010), "De la Épica celta a la Épica castellana. La Literatura como nuevo campo de estudios de la Hispania Céltica", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 18**, 9-40; *Id.*, (2017).

22 Menéndez Pidal, R. (1951), *Reliquias de la poesía épica española*, Madrid, Espasa-Calpe, 234s. Las versiones que recogió el hispanista para este relato corroboran la tradición (*Id.*, 1951: 234s, *Crónica de 1344*):

[...] *en tal manera que las carnes del traydor fuesen todas partidas en pedaços, / e desque cayere en tierra, apedreallo an. / Así como doña Sancha mando así fue fecho, / 530 ca las compañías eran muchas e fue ayna despedaçado, / e ayuntaron los pedaços, e lançaron tantas piedras sobre el, / fasta que fue cubierto dellas, e yazian sobre el mas de diez carradas / e oy día quantos por y pasan en lugar de decir Paternoster /lançan todos sobre el sendas piedras, / 535 e dizen le que mal sieglo aya la su alma. Amen. / [...]*

530 *ca la compaña era mucha, aina lo van a despedaçar;
ayuntaron los pedaços, piedras sobre el van lançar,
cubriendo fue dellas, diez carradas sobre el yazen.
Agora quantos por i pasan de Paternoster en lugar,
con sendas piedras al luziello van dare,*
535 *e dizen: «Mal sieglo aya la su alma. Amen».*
por esta guisa es maldito aquel que traición faze;
[...]

Otras leyendas narran hechos parecidos pero sin túmulo asociado, puesto que se identifican como montañas o formaciones rocosas. Ejemplo de ello sería el mito de la formación de las *Tres Sorores* de Sobrarbe – Monte Perdido, el Cilindro de Marboré y el Pico Añisclo (Huesca)–, según el cual son tres hermanas muertas por un vendaval de nieve y piedra. Si entendemos la lluvia de piedra como guijarros y no como granizo, cada una de esas formaciones son el túmulo en sí.

□ *Historia Comparada y Etnoarqueología.* Desde mediados del siglo XX se han venido consolidando distintas vías de aproximación a la Antigüedad desde los testimonios materiales e inmateriales posteriores que sólo encuentran sentido como fruto de *Procesos de Larga Duración* al uso de los que enunciara F. Braudel²³. Los estudios comparativos de los historiadores de las religiones clásicas e indoeuropeas²⁴ abrieron caminos para que las tradiciones vivientes o ya documentadas hayan sido analizadas en las décadas siguientes desde distintas líneas y nomenclaturas –*Paleoetnología, Arqueoetnología, Etnohistoria*, etcétera–.

Para nuestro propósito, como hemos reseñado, ha sido M. Almagro-Gorbea quien, desde su artículo acerca del *Canto de los Responsos*²⁵, ha penetrado con más fuerza en el rastreo y trasfondo de los rituales de lanzamiento de piedras con sentido mágico. El hecho de que los monumentos y tradiciones por él investigadas estén circunscritas a grandes bloques rocosos²⁶ nos llevó a tomar en cuenta también en nuestra Tesis aquellas otras leyendas y túmulos a ras de tierra cuyo análisis igualmente consideramos pueden ayudarnos a comprender mejor la Edad del Hierro. En última instancia, hemos de congratulamos

23 Braudel, F. (2002), *Las ambiciones de la Historia*, Barcelona, Crítica.

24 *Inter alia*, Brelich, A. (1953-1954), "Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25, 36-59; Pettazzoni, R. (1958), "Il metodo comparativo", *Numen*, 6, 1-14; Dumézil, G. (1954), *Rituel indo-européen à Rome*. París, Librairie C. Klincksieck.

25 Almagro-Gorbea, 2006.

26 Almagro-Gorbea, 2015 y 2017.

de la búsqueda y estudio de los casos altoaragoneses realizado por J.M. Navarro. A él debemos algunos de los ítem aquí recogidos, los cuales los ha puesto gentilmente a nuestra disposición con todo lujo de detalles incluso antes de su publicación²⁷.

□ *Arqueología*. Ninguno de los majanos tradicionales con leyendas adscritas que aquí hemos documentado ha sido excavado arqueológicamente según la información que manejamos. Esta realidad lastra cualquier estudio cuya intención sea la de conocer el origen y tipología de tales acciones antrópicas, si bien, como abordaremos más adelante, tampoco creemos que una intervención consiguiera despejar todas las incógnitas.

Por el contrario, son sobradamente conocidos los diferentes tipos de túmulos formados por acumulación de piedras en contextos arqueológicos de Europa, cuanto menos desde el Neolítico. A esta cronología pertenecen algunas de las conocidas necrópolis tumulares del Norte de la Península Ibérica²⁸; en el País Vasco autores como X. Peñalver²⁹ han propuesto identificar los túmulos y cromlech como elemento identitario de las poblaciones pastoriles del Bronce y de la Edad del Hierro, firmes y separadas del resto de comunidades prehistóricas peninsulares. Se trata de un fenómeno con clara presencia en el mundo atlántico³⁰, donde *cairns* y *barrows* también han sido excavados, como el irlandés junto a la *Lios na Ríogh* (Knockiveagh, Co Down), datado en el 3060±170 BC³¹.

Otras necrópolis, como la de Colomina (Gerb, Lérida), volverán a señalar con túmulos las tumbas durante el Bronce Final-Campos de Urnas³². Tal tradición funeraria seguirá vigente en la última etapa de la Prehistoria

27 Navarro López, J.M. (2017), "Túmulos, descansaderos y montones de piedras. Leyendas y rituales en torno a las creencias de la fijación del alma en el territorio", *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*.

28 González Álvarez, D. (2016), *Poblamiento y antropización de la montaña occidental cantábrica durante la prehistoria reciente: una aproximación desde la arqueología del paisaje*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 155-170.

29 Peñalver Iribarren, X. (2001), "El Bronce Final y la Edad del Hierro en la Euskal Herria atlántica: Cromlechs y Castros", *Complutum*, 12, 51-72.

30 Martin, M. [1703](1999), "A description of the Western Isles of Scotland circa 1695", M. Martin y D. Monro: *A description of the Western Isles of Scotland circa 1695; A Late Voyage to St Kilda; A Description of The Occidental i.e. Western Islands of Scotland*, Edimburgo, 13-231, p. 151s; Sébillot, 1904, pp. 235s y 345-349; Tanguy, B. (2001), "La pierre dans le paysage toponymique en Basse-Bretagne", J.-Y. Éveillard (ed.): *La pierre en Basse-Bretagne. Usages et représentations*, Brest, 5-26, p. 12; Cummings, V. y Fowler, C. (2007), *From cairn to cemetery: an archaeological investigation of the chambered cairns and early Bronze Age mortuary deposits at Cairnderry and Bargrennan White Cairn, south-west Scotland*, Cambridge, British Archeological Reports.

31 Campbell, E. (2003), "Royal inauguration in Dál Riata and the Stone of Destiny", R. Welander, D.J. Breeze y T.O. Clancy (eds.): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*. Society of antiquaries of Scotland, Edimburgo, 43-59, p. 49; FitzPatrick, E. (2003), "Leaca and gaelic inauguration ritual in medieval Ireland", R. Welander, D.J. Breeze y T.O. Clancy (eds.): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*, Edimburgo, 107-121, pp. 114 y fig. 35.

32 López, J.B., Fernández, M. y Lafuente, Á. (1991), "La necrópolis d'incineració de la Colomina 1 (Gerb, La Noguera): metodologia i classificació de les estructures tumulars", *Limes*, 1, 87-114.

y, así, son innumerables las necrópolis de la Hispania Céltica y de la Ibérica que han sepultado las cremaciones bajo montones de piedras. Unos túmulos más voluminosos y meticulosos, otros más menudos y desarreglados³³.

La romanización y cristianización parece prescindir de este rito mortuario. No será hasta los siglos IX-X cuando los montones vuelvan a aparecer de nuevo, asociados a algunas tumbas islámicas de al-Andalus. Tras el preceptivo enrasamiento de los enterramientos –la *taswiyat al-Kubur*– «*eran cubiertos por un pequeño túmulo de tierra o piedras, tal como se hizo con la tumba del profeta y una hija de este (adoptando una forma gibosa)*»³⁴, pero tampoco será una norma generalizada. Durante la época emiral el rito funerario andalusí destacará por arrastrar tradiciones peninsulares anteriores y la ausencia de unas pautas claras, en este caso, por la ausencia de señalamientos externos. Del mismo modo, aunque a partir del siglo X la estricta escuela malikí se convierta en doctrina oficial de al-Andalus y perdure hasta el siglo XVI a través de algunos moriscos, sus normas sólo serán guardadas por los seguidores de tal rama sunnita³⁵.

En este sentido, un vistazo arqueológico a vuelapluma de algunos majanos de ánimas que sirven para este estudio no evidencian espacios necropolitanos islámicos. Más frecuentemente están vinculados a ermitas locales y supracomunales así como en las cercanías de castros de la Edad del Hierro, como sucede en con los ejemplos sorianos de Inodejo y El Royo³⁶.

3. Problemática

El estudio de los majanos de ánimas, además de los problemas ya expuestos en el epígrafe anterior, presentan diversas dificultades que el investigador debe conocer, controlar y enfrentarse para construir hipótesis e interpretaciones verosímiles y convincentes. Podríamos resumir que los principales escollos derivan de:

- la calidad del registro existente
- la profundidad del estudio
- la interpretación de los datos

33 P.e. Baquedano Beltrán, I. (2016), *La necrópolis vettona de La Osera (Chamartín, Ávila, España)*, Alcalá de Henares, Museo arqueológico regional.

34 Chávet Lozoya, M^a., Sánchez Gallego, R. y Padial Pérez, J. (2006), "Ensayo de rituales de enterramiento islámicos en al-Andalus", *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 22, 149-161, p. 155.

35 Chávet et al., 2006, p. 156s; Chávet Lozoya, M. (2016), *Los rituales de enterramiento islámicos en Al-Ándalus (ss. VIII-XVI): Las tumbas tipo Lahd. Arqueología de la muerte en Madinat Lurqa*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada.

36 Aldea Chacobo, F. (1972), "Nuestra Señora de Inodejo", *Revista de Soria*, 17, s.p.

Desde un primer momento es evidente que, como ocurre en Arqueología, tenemos un déficit en el propio conocimiento de los datos a analizar. La naturaleza misma de la investigación en Ciencias Sociales y Humanidades nos hace ignorar la profundidad de muestreo obtenido. Este hecho aumenta en un contexto de remodelación antrópica que ha sido acrecentado por los vertiginosos cambios postindustriales. En una Península Ibérica que ha perdido buena parte de su poblamiento rural, hemos podido constatar en algunos casos la casi total pérdida de la tradición por la muerte y emigración de sus moradores. Entre los que han quedado, los desplazamientos con vehículos a motor en caminos y la remodelación de los mismos y de las parcelas con maquinaria pesada ha sido su puntilla. Ya no se deambula por el campo a pie o a paso animal hacia las suertes o pozos, con tiempo para coger una piedra y depositarla en el lugar convenido; tampoco se transitan con frecuencia los itinerarios en los que se enclavan los majanos. Así lo constatamos en Los Navalucillos: el majano que antiguamente abrazaba una vieja oliva ha desaparecido y ni arqueólogos oriundos de allí (*Inf.*: Illán), ni jóvenes agricultores supieron remitirnos al árbol exacto. La Oficina de Turismo ni conocía esa creencia. Fueron un agricultor experimentado y un emigrante (*Inf.*: Olmedo) los que nos confirmaron cuál era: un ejemplar al lado del camino, con una cruz grabada prácticamente invisible, en el que apenas había un par de cantos, testimonio de que algún vecino todavía realiza la práctica (Fig. 1a).



Fig. 1: a) *Olivo de Macario* ya sin majano (Los Navalucillos, Toledo); b) Montón de grandes piedras con cruz junto a la casa de Vista Azul (Alhambra, Ciudad Real), ejemplo de falso positivo sin haber testimonio de túmulos en la zona; c) Ejemplo de falso positivo por falta de documentación y de vecinos en el medio rural en la zona de Inodejo (Las Fraguas, Golmayo, Soria); y d) *Descansadero de Petra* (Escartín, Huesca), ejemplo de sustitución de las piedras por otros materiales –boj– con idéntica función. Foto d): c.p. Navarro.

La mecanización de la agricultura también ha creado todo tipo de pedreras en las lindes que aporta numerosos falsos positivos en el medio rural. Esto sucede tanto si topamos con amontonamientos que comparten rasgos –incluso la cruz (Fig. 1b)–, como si estamos en una zona de estudio con certeza de majanos de ánimas, como en el caso de Inodejo. Si bien en este caso soriano pudimos encontrar los majanos –enormes y señalizados con una cruz–, el despoblamiento en el que están sumidas las aldeas españolas impide encontrar informantes que eviten al investigador perder parte de su tiempo en cerciorar que los montones que deja atrás no son los que está buscando (Fig. 1c). Y es que, además de la tradicional desconfianza hacia el forastero, apenas quedan personas mayores ya y las que subsisten están acantonadas en sus casas; los eruditos locales, como maestros y curas, fallecieron y los nuevos ya no viven en la aldea ni tienen un conocimiento amplio de su entorno; si queda población local activa ha emigrado o son familias urbanitas neorrurales que no siempre tiene lazos con el núcleo en el que se asientan³⁷.

Otro factor que entorpece el cómputo y sistematización de los majanos es el aumento del montañismo, del senderismo lúdico y de las rutas peregrinas. Es de sobra conocida la tradición de construir majanos en las cumbres y en las rutas de montaña como testimonio de paso de los excursionistas. Asimismo, el afianzamiento y aumento de las rutas de peregrinaje a Santiago de Compostela han acelerado el crecimiento de algunos túmulos en sus itinerarios, como sucede con el de la *Cruz de Fierro* de Foncebadón (Santa Colomba de Somoza, León) y el nacimiento de otros. Asimismo, sospechamos, esta práctica ha saltado por imitación a otras peregrinaciones y romerías locales.

Por su parte, en el supuesto de poder excavar alguno de los majanos que estudiamos, cabría esperar la imposibilidad de datar el montón de piedras ante su idiosincrasia y naturaleza pétrea. Más que localizar un fósil director, sería notable lograr resultados radiocarbónicos de la presencia –intencionada o no– de algún resto biológico sepultado por él. No menos importantes deben ser los esfuerzos para conseguir dataciones y reconstrucciones paleoambientales que contextualicen cada majano en su paisaje (Fig. 2).

Por esta razón, en segundo lugar, un estudio que no haya sido sistemático en los casos tratados debe ser considerado como una aproximación más que como una investigación exhaustiva y definitiva. Y ese es nuestro caso. Estimamos hemos logrado aglutinar los casos que figuran en la bibliografía etnográfica generalista y nos hemos adentrado en algunas zonas gracias a investigadores e informantes pero todavía estamos lejos de haber profundizado en el tema.

37 Testimonio de ello fue el que, ante el desconocimiento de las leyendas de la zona, nos remitieran a la información de Wikipedia.



Fig. 2: Importancia del paisaje para contextualizar los majanos de ánimas a tenor de dos imágenes del mismo entorno del majano del camino de la ermita de la Virgen de El Castillo (El Royo, Soria), A) a principios del siglo XX y B) actual. Fuente: A) Archivo Histórico Provincial de Soria, *Bellezas Sorianas*, 1919: <https://molmarca.files.wordpress.com/2012/01/royo002serie-1919.jpg> (acceso el 15-XII-2016). B) <https://molmarca.files.wordpress.com/2012/01/rocas-actual.jpg> (acceso el 15-XII-2016).

En cuanto a los testimonios por conocer, es difícil avanzar nuevas noticias en publicaciones locales, por la tirada corta y no digitalizada –periódicos comarcales, hojas parroquiales, autoediciones, etcétera–, por la importancia anecdótica que se le da a estos majanos de ánimas, o por la amplia variedad de nomenclaturas con las que se denominan. Las más comunes son *tumba*, *montones* y *lucillos*³⁸ en castellano, (*a*)*milladoiros*

38 Llama la atención la coincidencia de la denominación de *lucillos* ‘cajita sepulcral noble’ en el topónimo de uno de los casos estudiados, Los Navalucillos, supuestamente por las tumbas rupestres tardoantiguas y medievales existentes en los berrocales.

en Galicia o *carneiros*, *moledros/moledos/melédros* y *Fiéis de Deus* en Portugal. Algo similar sucede con la bibliografía formal. Es necesario escudriñar y releer los viejos trabajos etnográficos y antropológicos así como las compilaciones de literatura oral tradicional e histórica. Se trata de una labor inabarcable pero necesaria a la luz del mencionado testimonio del *cantar de Los Siete Infantes*.

En cuanto a los túmulos conocidos y en uso, también puede resultar difícil ampliar su conocimiento si se plantean excavaciones arqueológicas. Estamos ante leyendas y prácticas consuetudinarias toleradas por la Iglesia enraizadas en las poblaciones, por lo que podemos encontrarnos sin autorización de los propietarios del terreno y con la animadversión de la población local. Ante este panorama, la posible ventaja de un investigador local –conocimiento de personas, etcétera– queda prácticamente anulada. Por su parte, la entrada de investigadores foráneos en el medio rural para estudiar tradiciones vivas bien puede ser contraproducente, por los posibles efectos que los estudios conlleven, tanto por la creación de una autoconciencia folklórica –recreaciones turísticas, neopaganismos, etcétera³⁹–, como por el efecto inverso para la autoestima de unas comunidades en continua denigración desde el mundo urbano⁴⁰, especialmente ante la más que probable posibilidad de desmontar científicamente las cronologías y axiomas de la oralidad. Eso sin contemplar el posible dilema ético que para los investigadores debería representar, como ocurre con otras religiones⁴¹, lo que significa antropológicamente violar ese canchal aparentemente inofensivo. No deja de ser un espacio sagrado en el que toda ruptura de lo inmanente puede equipararse a una violación del lugar y a una fractura de la línea que los une –piedra sobre piedra– al Pasado.

El tercer y último problema es relativo a la interpretación arqueológica del fenómeno. Creemos muy probable que la cronología que pudiera extraerse ceñiría más de un montón a fechas modernas, medievales como mucho. Dichos contextos y la falta de pruebas tangibles bastarían a cualquier epígono de la *Arqueología de la* [consabida] *Materialidad*⁴² –o a un mal penalista como diría Menéndez Pidal⁴³– para invalidar extrapolación alguna con la Antigüedad. Por el contrario, consideramos que, aún anhelando poder documentar en algún caso la coetaneidad prerromana que barajamos, es tanto igual importante no limitar la capacidad de las tradiciones para reelaborarse y aplicarse en nuevos contextos y, así, concebir el testimonio medieval o

39 Martí i Pérez, J. (1996), *El folclorismo: uso y abuso de la tradición*, Barcelona, Ronsel, pp. 70 y 187.

40 Moya-Maleno, P.R. (e.p.), "Del Tío Honorio al Tío de la Vara. El "catetismo" mediático como estigmatización de las fuentes folklóricas en la Península Ibérica para la (pre)Historia", *Pedro Echevarría Bravo. Músicas y etnomusicología en La Mancha*, Almedina.

41 Ruiz Taboada, A. (2014), "La gestión de los cementerios históricos: la muerte como disputa", *Complutum*, 25(1), 203-215.

42 González Ruibal, A. (2012), "Hacia otra arqueología: diez propuestas", *Complutum*, 23(2), 103-116. DOI: http://dx.doi.org/10.5209/rev_CMPL.2012.v23.n2.40878, p. 111; Gosselain, O.P. (2016), "To hell with ethnoarchaeology!", *Archaeological Dialogues*, 23(2), 215-228. DOI:10.1017/S1380203816000234

43 Menéndez Pidal, 1951, p. XX.

moderno como recreación más o menos aleatoria de sistemas mentales anteriores. Esto es, hemos de incidir en que los mecanismos que rigen las sociedades antiguas y actuales son mucho más ricos que lo que del registro arqueológico puede dilucidarse y, por tanto, hemos de desarrollar estrategias etnoarqueológicas que propongan hipótesis e interpretaciones sobre la suma de fuentes de distinta naturaleza⁴⁴.

Localización y características

Las prácticas y leyendas de ir amontonando pequeños cantos en la Península Ibérica constituyen unas interesantes costumbres de las que, como hemos señalado, pocos investigadores se habían fijado en ellas. Sólo establecer tipologías, mencionar su testimonio aislado y, en su caso, definirlos como hijos de mundo grecorromano o como ritos antropológicos genéricos ancestrales.

A poco que se estudia el Folklore hemos podido constatar en España y Portugal más de una cuarentena de localizaciones de montones a ras de tierra en un fenómeno que se extiende, cuanto menos, en un triángulo desde el extremo noroccidental de Galicia al Pirineo Central a la Meseta Sur (Fig. 3). Esta **distribución** constata que se circunscriben en gran medida a la Hispania Céltica⁴⁵, adentrándose en la ibérica sólo en los casos aragoneses. Como ocurre en otras tantas costumbres, estos túmulos se concentran especialmente en las áreas geográficas abruptas –Mazizo Galaico, Cordillera Cantábrica, Pirineos, Sistema Ibérico, sierras carpetovetónicas y Montes de Toledo–. No en las llanuras meseteñas pero tampoco en las más altas quebradas, sino más bien en terrenos adyacentes, como evidencian los ejemplos de Somontano aragonés o de las sierras sorianas. A este respecto, tampoco debemos sacar conclusiones locacionales del mapa resultante dado que, entre otras razones, podrían responder al secular atraso económico de estas zonas y/o, por ende, también del mayor interés de estudio por parte de los etnógrafos del siglo XX y XXI.

44 Santos Estévez, M., Parceró, C. y Criado, F. (1997), "De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados", *Trabajos de Prehistoria*, 54 (2), 61-80; García Quintela, M.V. (2006), "El estructuralismo en Historia de las Religiones", M.C. Marín y J. San Bernardo (eds.): *Teoría de la Historia de las Religiones: las escuelas recientes*, Sevilla, 69-122; Balbín, P., Torres, J.F. y Moya-Maleno, P.R. (2007), "Lo que el viento no se llevó. Interdisciplinariedad, metodología y práctica para el estudio de la Hispania céltica", R. Sainero (coord.): *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*, La Coruña, 75-108; Moya-Maleno, P.R. (2008), "Etnografía y Etnohistoria aplicadas a la Hispania Céltica", OrJIA (coords.): *Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: dialogando con la cultura material (JIA 2008)*, Vol. I, Madrid, 215-222; *Id.*, 2013; Almagro-Gorbea, M. (2009), "La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Céltica", *BSAA arqueología*, LXXV, 91-142; García Quintela y Delpech, 2013; Torres-Martínez, J.F. (2011), *El Cantábrico en la Edad del Hierro*. Madrid, Real Academia de la Historia.

45 Untermann, J. (1983), "Die althhispanischen Sprachen", H. Temporini y W. Haase (eds.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [=ANRW], II (29.2), Walter de Gruyter; *Id.*, (1992), "Los etnónimos de la Hispania antigua y las lenguas prerromanas de la Península Ibérica", M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Paleoetnología de la Península Ibérica*, Madrid, 19-33, p. 27.

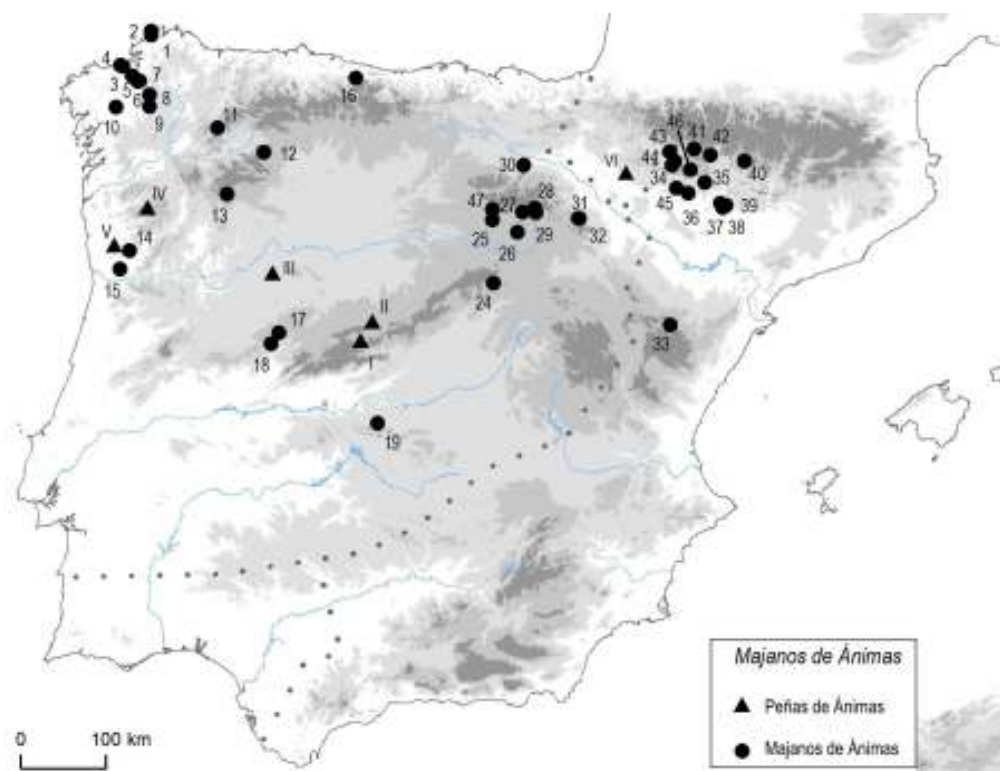


Fig. 3: Dispersión de *majanos de ánimas* y *peñas de ánimas*. **Majanos:** 1, *Amilladoiros*, Campo da Armada-San Andrés de Teixido (Cedeira); 2, Cedeira; 3, Vío (San Cristobal das Viñas); 4, Virgen de la Pastoriza (Arteijo); 5, A Pedro do Santo, Monte de Ramil (Viós, Abegondo); 6, Cesuras; 7, Trasanquelos, Cesuras); 8, A Porta-San Pedro (Sobrado); 9, Mellid; 10, Monte do Gozo (Santiago de Compostela); 11, Piedrafita del Cebreiro; 12, *Cruz de Fierro* (Foncebadón, Santa Colomba de Somoza); 13, *Cruz da Portela* (Padornelo, Lubián); 14, Francoim (Sedim, Felgueiras); 15, *Carneiro* (Marecos, Penafiel); 16, Covadonga (Cangas de Onís); 17, Sierra de Quilamas (La Bastida-Navarredonda de la Rinconada); 18, *Montón de Cantos* (La Alberca); 19, *Olivo de Macario* (Los Navalucillos); 24, *Mojón de cantos* (Sierra del Alto Rey); 25, San Leonardo de Yagüe; 26, *Peñas de la Virgen* (Las Fraguas, Golmayo); 27, Senda de la Ermita Virgen del Castillo (El Royo); 28, Santos Nuevos (Almarza); 29, Zarranzano (Sepúlveda de la Sierra, Almarza); 30, Alto de San Antón (Ventosa); 31, Castillo (Vozmediano); 32, Montículo (Vozmediano); 33, Cruces (Montoro de la Mezquita, Villarluengo); 34, Camino de Caldearenas a la Virgen de los Ríos (Javierrelatre, Caldearenas); 35, *Tumba de las Abuelas* (Adahuesca-Abiego); 36, *Montón del Gitano* (Alcalá del Obispo); 37, *Piedra del Pollero* (Castejón del Puente); 38, *Montón del Diablo* (Monzón); 39, *Agujero del Diablo* (Almunia de San Juan); 40, *Cruz* (Torre La Ribera); 41, *Descansadero de Petra* (Escartín); 42, *Peña de Cansomuerto* (Boltaña); 43, *O muerto de Oroel* (Jaca); 44, *Montones del Barranco de los Muertos* (Javierrelatre); 45, Monumento a Santa Paciencia 46, Desansadero de Nocito a San Urbez (Nueno); 47, Tumba de Ruy Velazquez, Literatura-leyenda (Vilviertre del Pinar). **Principales peñas sacras ligadas por superstición al lanzamiento de piedras** (Almagro-Gorbea: 2015: 342-344): I, *Canto de los Responsos* (Villaviciosa, Ávila); II, *Canto de las Ánimas* (Cardeñosa, Ávila); III, *Piedra de las Ánimas* (Carbellino de Sayago, Zamora); IV, *Penedo das Almas* (Serra do Gerês); V, *Penedo das Almas* (Ronfe, Guimarães); VI, *Piedra del Diablo* (Layana).

El **cómputo** de los majanos es también relativo ya que algunos casos quedan identificados como un único ítem en el mapa y tabla cuando en verdad se trata de varios túmulos en las distintas vías de acceso a los espacios principales en torno a los que se encuentran. Este sería el caso de los tres alrededor del santuario de Inodejo –el del viacrucis, el de la *Cruz de Valbuena* y el de la *Cruz de la Media Legua*–, los que se ubican en las faldas del Alto Rey (Guadalajara) o la veintena de *amilladoiros* sobre el Campo da Armada en cercanías de la capilla de San Andrés de Teixido (Cedeira, La Coruña)⁴⁶.

La **morfología y tamaño** de los montones también varía. Influye, sobre todo, la asiduidad del rito, la actualidad de la práctica y el volumen de seguidores que tiene. El mayor incremento lo tienen los situados en torno a ermitas supracomunales, rutas peregrinas y puertos de paso –como los de Foncebadón (Fig. 4a) o Teixido– y los que han ganado verticalidad por reestructuraciones posteriores⁴⁷. Los 100 m² aprox. del del camino hacia la ermita de los Santos Nuevos de Almarza (Soria) (Fig. 4b) parecen gozar de buena salud al hallarse en una dehesa no roturada y suficientemente alejada del carril. Por el contrario, tienen un crecimiento más lento aquellos que se están difuminando por la erosión y el laboreo al estar asociados a parcelas o pistas ya desdibujadas, como los oscenses *El Espedregal* (Mesón Nuevo-Belsué. Nueno) y el *Montón del Gitano* (Alcalá del Obispo) (Fig. 4c). Otras veces su desaparición es fruto de un desmantelamiento explícito, como sucedió con la *Oliva de Macario*⁴⁸ o en uno de los del barranco de los Muertos⁴⁹.

No obstante, el tamaño es un factor delicado como demuestran las tres *Peñas de la Virgen* de Inodejo: los dos túmulos del Este son grandes conos de c.81m² y 90 m² y cerca de 2 metros de altura; el del Oeste, que paradójicamente corresponde a la población más cercana al santuario –Las Fraguas–, está compuesto a su vez de dos pequeños montones que no superan el metro de altura sobre una superficie aproximada de 24 m² (Fig. 4d). Tal precaución en cuanto a la interpretación del tamaño también aumenta a tenor de la tradición documentada en Huesca de sustituir –a discreción del oferente– el canto por una ramita vegetal. Ésta era clavada o sujeta entre las piedras del mojón, como se hacía con las ramas de boj en los descansaderos del camino a San Úrbez en Nocito (Nueno), en la *Peña Cansomuerto* (Ascaso, Boltaña) o en el *Descansadero de Petra* de Escartín (Broto) (Fig. 1d) (*Inf.*: Navarro).

46 Alonso Romero, F. (2017), “Piedras sacras del mundo celta atlántico”, *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*.

47 Por ejemplo, la *Cruz de la Media Legua* de Inodejo presenta un murete de contención hacia el Oeste que aumenta la verticalidad del majano.

48 Desconocemos la razón: ¿Por el acuchillamiento del camino y el poder cosechar bien el árbol?

49 Uno a cada lado del barranco por el cual discurre el camino de Latre a Latrás. Uno de ellos ha desaparecido por las obras de la actual carretera.



Fig. 4: Distintos tipos de tamaño y morfología. a) *Cruz de Fierro* (Foncebadón, Santa Colomba de Somoza, León); b) Montón cercano a la ermita de los Santos Nuevos (Almarza, Soria); c) *Montón del Gitano* (Alcalá del Obispo, Huesca), en proceso de desaparición; y d) Túmulo del viacrucis, a 1,1 km al Oeste del santuario de Ntra. Sra. de Inodejo (Las Fraguas, Golmayo, Soria). Fotografías: a) www.i5wbe.it/cruzhierro.jpg (acceso 24-I-2017); c) José Miguel Navarro, 2017; b) y d): autor, 2017.

En lo referente a la **localización específica** de cada majano resulta evidente que una característica básica es estar junto a una vereda, pues son las que les aportan en caudal humano con el que hacer crecer el volumen de piedras. Dichos caminos fueron –y son– rutas principales entre pueblos o trochas más discretas que hacia ermitas y santuarios, pero, en todo caso estos montones constituyen hitos más o menos cercanos al objeto principal. No son el destino final del trayecto. Con independencia de que la caminata finalice en una ermita o no, los casos que hemos podido analizar se ubican en:

- Salidas de los poblados: p.e. nºs 19
- Prados y dehesas: p.e. nºs 26, 28, 15, 36, 44
- Pastos y puertos de montaña: p.e. 11, 12
- Zonas remotas. En ascensos a cumbres escarpadas o cerca de acantilados: p.e. nºs 1, 16, 24, 27.

Otro aspecto interesante a este respecto es el **contexto arqueológico** más o menos inmediato a los túmulos recogidos. Aunque bien pudiera tratarse de meras superposiciones casuales y recurrentes, propias del devenir histórico, no es menos cierto la asociación de algunas ermitas con majanos a ambientes y paisajes de la Segunda Edad del Hierro. Así se aprecia en el *carneiro* junto a la *capelinha* portuguesa de Senhora do Destêrro (Marecos, Penafiel, Oporto), donde en tal entorno también se documentó un ara dedicada a *Nabia*⁵⁰, divinidad prerromana ligada al paso del Más Allá. Un nuevo majano aparece en la senda hacia el espolón de 1,4 ha en la serranía Norte de Soria –1.356 m–, donde se yergue la ermita de la Virgen del Castillo⁵¹ sobre un castro de la primera Edad de Hierro, otro pelendón y otra menor ocupación tardorromana⁵². 22,7 km al Sur y en conexión mítica con la anterior ermita⁵³, el santuario de Inodejo⁵⁴ se encuentra también en pleno contexto celtibérico, con yacimientos como el castro de Cuevas de Soria, a 4 km y a la vista.

En cuanto a la **función** de los majanos, las justificaciones aparentes argumentan que se lanzan o depositan piedras principalmente con:

- Función Propiciatoria
 - para el supuesto difunto allí sepultado, para ayudarle a alcanzar la salvación o para condenar aún más su alma en pena.
 - para el caminante, para que pueda apaciguar las ánimas del Purgatorio en su trayecto.

50 Pinho, 1928 en Olivares Pedreño, J.C. (2002), *Los dioses de la Hispania céltica*, Alicante, Real Academia de la Historia-Universidad de Alicante, p. 227.

51 Según la leyenda la ermita de la Virgen del Castillo de El Royo se construyó al aparecerse a un pastor en 1470, pues estaba escondida por los *moros*. De estilo gótico, tiene retablos de los siglos XVII y XVIII y una inscripción en la puerta reza 1713.

52 Romero Carnicero, F. (1991), *Los Castros de la Edad del Hierro en el norte de la provincia de Soria*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 94-101; Eiroa, J. (2015), "Aportación a la cronología de los castros sorianos", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 12, 197-202. DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/cupauam1985.12.017>, con refs.

53 Según la leyenda la Virgen del Castillo era hermana de las vírgenes de Las Fraguas –Inodejo– y Lomos de Orio, pero que se enfadaron entre ellas y quedaron de acuerdo en no verse pero estar lo suficientemente cerca para que se oyeran las campanas de las tres ermitas.

54 El santuario de Inodejo, que alberga una talla del siglo XIII, data de principios del siglo XVII. Es interesante que la referencia más antigua al mismo, de 1621, señala que el primer convento de las monjas clarisas de Soria fuera en Inodejo, por tanto, antes de 1286 (Zamora Lucas, 1984).

□ Función Testimonial:

- para dar cuenta en la memoria colectiva de la existencia de un difunto, benefactor o aciago –y más o menos mítico– para la comunidad. En otros casos para recordar que en ese punto paraban las comitivas fúnebres.
- para dejar testimonio del tránsito del caminante por el lugar, caso de los montañeros, etcétera; más relacionado con el mundo simbólico, tiene la misión de recordar a la divinidad o ser mágico pertinente que se ha cumplido la consigna consuetudinaria de frecuentar ese sitio.

Poner una piedra en un montón previo en romerías federativas y rutas peregrinas es una tradición bien conocida cuya explicación radica, por lo menos exteriormente, en ser testimonio del paso de los individuos. En el momento de ser depositado o lanzado el canto, el individuo –como oficiante que es– se hace sabedor que su exvoto deja de ser privativo y se funde con el resto del túmulo para ser prueba de la fuerza atemporal de la masa al tiempo que no pierde su esencia de pertenecer a un orden en el caos pues pertenece a un territorio y un momento dado.

La relación de los túmulos con los muertos aparece, en algunos casos, como simples descansaderos del traslado de fallecidos entre aldeas, como es el caso de *El Espedregal* o del descansadero de Abellada-Pardineta la Torre (Huesca). Sin embargo, en otros casos, encontramos leyendas en las que los difuntos son personajes más o menos legendarios y los espíritus, incluido el de uno mismo: de ahí denominarlos como *majanos de ánimas*. Bajo los túmulos, se narra, está enterrado un Otro –habitualmente varón– cuya muerte se conmemora cíclicamente, como la de las ancianas benefactoras de la *Fiesta de las Abuelas* –20/V–, o cada vez que se transita por el lugar. Así se deposita una piedra por el alma del *moro* finado bajo el majano de El Royo⁵⁵ y el bandido de la *del Pollero* o ante las trágicas muertes de los montones enfrentados del *barranco de los Muertos* (Javierrelatre).

Otras veces, cuando los individuos son oriundos de la zona y aunque su muerte fuera violenta, la pedrera rememora sólo a modo de cenotafio, como ocurre en el túmulo del camino a la Virgen de los Ríos, en Caldearenas (Javierrelatre, Huesca) o el que hubo en el *Olivo de Macario*. Además de sobreentenderse que el cuerpo se ha enterrado en camposanto, llama la atención la viveza que adquiere el relato al ofrecer datos concretos de los fallecidos: en el primer ejemplo, un “Fernando” de Casa Chaime de Latre, asesinado en una reyerta con un vecino; y, en el caso toledano, el “tío Macario”, pastor fulminado por un rayo y cuyo entierro señalan exactamente el 7 de septiembre de 1929 otros mayores que dicen haber presenciado el

55 Tudela, 1920.

funeral (*Inf.*: Olmedo). La riqueza de datos, desde luego, merece ser contrastada en un futuro para poder dilucidar si estamos ante procesos de legitimación de leyendas anteriores –de lo *escuchado* a lo *vivido*– o si, en verdad, se trata de prácticas recurrentes que se han generado ante sucesos ciertamente recientes.

En otros casos aparece el mitema en metonimias legendarias, como el trozo de carne bendita que un forastero tiró y cuyo desprecio le hizo enfermar hasta que subsanó su agravio recuperando tal ofrenda donde hoy se levanta el túmulo del camino de la ermita de los Santos Nuevos de Almazán⁵⁶.

Por tanto, parece claro que los majanos mantienen vivo el recuerdo de los finados por su carisma o por la moraleja que pueda dilucidarse del suceso luctuoso. Pero también es cierto que tras ellos aparece la propiciación del buen descanso de las almas del difunto en cuestión. Este deseo, que ha aparecido hasta ahora como un cumplido, se convierte en argumento principal de otros casos, como en los montones del Alto Rey, donde los romeros echaban una piedra durante su ascenso “para ayudar a las ánimas”, o en el *montón del Gitano*, donde se hacía “para evitar que el alma te siguiera”. Estos y otros ejemplos, como los *Fiéis de Deus* portugueses, pasan del respeto al terror y nos sitúa en un escenario totalmente distinto, el de la necesidad de “hacer peso sobre el cadáver”⁵⁷. Esto es, la creencia en la conexión de los mundos paralelos y en la existencia de paisajes míticos. Aquí es donde entroncan los relatos de otros túmulos recogidos en Asturias por C. Cabal⁵⁸ y, muy especialmente, la creencia popular de que los insectos y animales que circundan la ermita coruñesa de San Andrés de Teixido son ánimas de los difuntos que peregrinan al lugar para encontrar el descanso eterno. Puesto que «A San Andrés de Teixido vai de morto o que non foi de vivo», a priori, es preceptivo dejar testimonio de la presencia de uno mismo depositando una piedra en los *amilladoiros* del lugar⁵⁹.

4. Análisis y raigambre céltica

El testimonio en fuentes arqueológicas, históricas y folklóricas de *cairns*, *barrows*, *amilladoiros*, *carneiros* y montones de piedras en general que aluden a difuntos y ánimas a lo largo de vías de comunicación y espacios naturales de media Europa constituyen un interesante comportamiento humano con más trascendencia y “vida” que la meramente pragmática⁶⁰.

56 Zamora Lucas, F. (1984), *Leyendas de Soria. Las Heras*, Soria.

57 Leite de Vasconcellos, 1938, pp. 611s.

58 Cabal, C. (1931), *Las costumbres asturianas, su significación y sus orígenes. La familia, la vivienda, los oficios primitivos*, Madrid, Ayuntamiento de Oviedo, pp. 385 y ss.

59 Luque Rodríguez, R. (1992), “La romería de San Andrés de Teixido”, *Narria*, 59-60, 51-56, p. 55; García Fernández-Albalat, B. (1999), *Las rutas sagradas de Galicia: perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual*, La Coruña, Diputación de La Coruña, pp. 59 ss.

60 *Sensu* Gruzinski, S. (1994), *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 20s.

A la hora de rastrear en el tiempo el fenómeno y poderlo vincular a aquellos contextos más susceptibles de haberlo generado es necesario analizar por separado y en conjunto los datos existentes. En un primer momento, a priori, resulta sencillo distinguir y aislar aquellos casos fruto del **montañismo** y de la influencia del **peregrinaje jacobeo** moderno, tanto por la situación de los majanos como por su tamaño y vitalidad. Pero incluso ítems tan palmarios como el de Foncebadón ofrecen interesantes lecturas fruto del doble tráfico de gentes que ha tenido. De una parte, los penitentes hacia Santiago, dejando expresión de su paso o liberándose de sus pecados –el peso de los cantos– siguiendo el ejemplo de San Silvino. Sin embargo, también con el flujo en sentido contrario que anualmente llevaba a los segadores gallegos a Castilla. La obligación de los nuevos mozos a dejar allí también una piedra en su primera salida hacia la Meseta, descrita por E. Gil⁶¹, ha de considerarse como el rito de paso de abandonar el territorio en cuerpo pero no en alma. Ésta quedaba fijada en el guijarro y en el último paisaje afín a los parámetros identitarios de depositante (Fig. 5). De este modo, estamos ante el concepto de *externación del alma* y recuerdo de los fallecidos del relato de Dario y de otros posteriores, como el irlandés *The Destruction of Dá Derga's Hostel* –del siglo XI sobre un texto del siglo VII d.C.–, en el que los guerreros depositaban un canto en un *cairn* antes de la batalla. Si se sobrevivía se volvía a recoger y si no, el majano quedaba como testimonio de los allí fallecidos⁶². Otras similares fueron recogidas por P. Sébillot en Francia⁶³. Por consiguiente, la costumbre gallega apunta hacia un rito de paso celta de frontera geográfica y metafísica en las puertas de un momento incierto y drástico.



Fig. 5: Guijarro de los peregrinos en el túmulo de Foncebadón (León). B) Estadística de peregrinos desde 1985. C) Segadores gallegos a mediados del siglo XIX camino de Castilla. Fuentes: a) ; b) <http://caminoteca.com/es/about-camino/estadisticas/>; c) Gil (1843: 80), xilografía.

61 Gil y Carrasco, E. (1843), "El segador", I. Boix (ed.): *Los españoles pintados por sí mismos*, Madrid, 75-80, pp. 76s.

62 Stokes, W. (1901), "The Destruction of Dá Derga's Hostel", *Revue Celtique*, t. 22, 9-61; 165-215; 282-329; 390-403, p. 169.

63 P. Sébillot (1904: 345-349), entre otros, recoge la de los marineros que al embarcar lanzaban la piedra a la orilla, supuestamente para decir adiós.

Del mismo modo, aún asumiendo que muchos de los túmulos catalogados sean postmedievales, la temprana alusión a este tipo de sepultura y ritual de lanzamiento de piedras en la gesta de *Los Siete Infantes de Salas* arraiga la tradición cuanto menos en la **Edad Media cristiana** de que:

- hay majanos en los caminos bajo los cuales había un difunto o partes de él, no necesariamente como fruto de una condena
- se les lanzaba una piedra
- se les dedicaba una oración que afectaría a la situación del alma del finado:
 - o bien un Padrenuestro en su favor
 - o bien una maldición para que se encuentre constantemente errante.
- algunos majanos ya en el Medievo podrían ser bien altos

No se trata de llevar la tradición al contexto mismo de la narración –al siglo X, en plena expansión de Almanzor–, pero tampoco ceñirla a la cronología de la composición, refundida hacia 1320⁶⁴. Como ya manifestó el propio Menéndez Pidal⁶⁵, resulta débil no saber hasta cuándo hemos de retrotraer el origen de la épica medieval pero, con todo, es más acertado vislumbrar su larga tradición y refundiciones que considerarla tardía o coetánea a la cronología de los manuscritos conservados.

En este contexto, por ende, las circunstancias históricas singulares de la Península Ibérica, con siglos de **raigambre islámica y hebraica**, constituyen un siempre necesario referente para indagar el origen de los majanos de muertos. Sin embargo, consideramos no resulta convincente. Son raras o equívocas las menciones a un *moro* enterrado⁶⁶ –los *judíos* ni aparecen– y, a todas luces, apunta a la clásica referencia al Otro, cuando no al vocablo Celt. **mahr(a)*, que designa ciertos espíritus, y a veces el demonio⁶⁷. Aparte, además de la necesaria diferenciación entre conquista y aculturación islámica⁶⁸, el al-Andalus nuclear –Sur y Levante peninsular– es precisamente la zona donde la práctica no aparece. Siendo lo lógico que el mayor recuerdo de señalar el enterramiento musulmán con piedras fuera allí, por el peso de las tradiciones

64 Menéndez Pidal, 1951, pp. 234s.

65 Menéndez Pidal, 1951, pp. XV.

66 La identidad del finado no queda clara ni en El Royo –un *moro* o un *cura*– ni en el túmulo de *El muerto* de Oroel (Jaca), donde según los informantes puede tratarse de un *moro* o de un *eremita* (*Inf.*: Navarro).

67 Menéndez Pelayo, M. [1880-1882](1978), *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid. La Editorial Católica, p. 292.

68 Se ha de poner en duda el simplista concepto de unidad y homogeneidad de la población peninsular en los procesos de conquista, también en el caso de la islámica: Granja Santamaría, F. de la (1969), "Fiestas cristianas en Al-Andalus (materiales para su estudio). I: Al-Durr al-munazzam de al-Azafi" en *Al-Andalus*, XXXIV (1), 1-54; *Id.*, (1970), "Fiestas cristianas en Al-Andalus (materiales para su estudio). II: Textos de Turtuši, el cadí Iyad y Wanšarisi" en *Al-Andalus*, XXXV (1), 119-142; Del Río Martín, J. (Ed.) (1998), *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Sevilla, Fundación El Monte.

rigoristas, ni siquiera en estas y otras zonas donde el fracaso de la expulsión de moriscos ha sido probado⁶⁹ aparece tal tradición. Todo lo contrario, resulta coherente que importantes áreas para nuestro estudio como las serranías sorianas estuvieran ocupadas para los musulmanes por los *'aḡam y šarrā'inīn*, un grupo de atacantes de las tierras entre el río Duero y las sierras carpetovetónicas descritos como montañeses ni arabófonos ni cristianos y que en el 939 protagonizaron la batalla de Simancas y una emboscada posterior contra los musulmanes⁷⁰. Otras bolsadas preárabes similares se están constando en más regiones⁷¹.

Otra de las posibilidades habitualmente esgrimidas nos remitiría a las siempre interesantes **creencias grecorromanas**, instaladas a raíz de la romanización. Como hemos señalado, un referente constante en este asunto son los *herma*, asociados y amparados por Hermes en encrucijadas y lugares de paso para su protección⁷². La consagración divina y el trasfondo funerario debieron ser definitivos, además de por la propia facilidad de construcción, para la señalización de los linderos con pedregales (Hyg., *Gen. Con.* Th. 105). Esta costumbre es rastreable posteriormente en la denominación en latín tardío de los montones como *Mercurius* y en su fosilización en castellano en el topónimo *morcuero/-a* 'majano'⁷³. Con todo, el referente divino clásico tampoco satisface geográficamente la distribución y el trasfondo de ultratumba que sí atisbamos en los majanos de ánimas. Tampoco encontramos conexión toponímica⁷⁴.

Es por ello que el estudio de esas tradiciones populares e históricas en su contexto y en conjunto desde una óptica etnoarqueológica y de la Historia de las Religiones parece apuntar cuanto menos hacia un sustrato indoeuropeo que, en el caso de la Península Ibérica, podría aportar contenidos míticos y redibujar las creencias y las prácticas de la **Hispania Céltica**.

Además del propio concepto que subyace en lanzar guijarros, que abordaremos más adelante, en algunas de estas tradiciones hallamos argumentos –referencias, características, lances, etcétera– a favor del trasfondo céltico que deben ser tenidos en cuenta. Incluso la larga vida de las **vías de comunicación** es un tema

69 Gómez Vozmediano, M.F. (2010), "La expulsión de los moriscos granadinos de la Mancha a inicios del siglo XVII", *Chronica nova*, 36, 67-114.

70 Chalmeta Gendrón, P. (1976), "Simancas y Alhandega", *Hispania*, XXXVI, 359-446, pp. 375, 430s.; Barrios García, Á. (1982), "Toponomástica e Historia. Notas sobre la despoblación de la zona meridional del Duero", *En la España Medieval*, II. Estudios en la memoria del profesor D. Salvador de Moxó, I, 115-134, p. 128.

71 Bernal Estévez, Á (1998), *Poblamiento, transformación y organización social del espacio extremeño*, Mérida, Junta de Extremadura, p. 32; Martín Viso, I. (2002), "Espacio y poder en los territorios serranos de la región de Madrid (siglos X-XIII)", *Arqueología y Territorio Medieval*, 9, 53-84, pp. 56ss.

72 Marco Simón, F. (2017), "Sacra Saxa en la tradición romana", *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*.

73 RAE, 1992, p. 992; Ranz Yubero, J.A. y López de los Mozos Jiménez, J.R. (2001), "Contribución lingüística al estudio de algunas raíces fitotoponímicas de la sierra norte de Madrid", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 41, 377-392, p. 383 §108.

74 En el *puerto de la Morcuera* (1.796 m.s.n.m.) de la sierra de Guadarrama sí coinciden paso y topónimo pero desconocemos prácticas al respecto más allá del excursionismo actual.

que, a falta de estudios concretos, nada impide considerar que muchas de las que albergan majanos ya fueran transitadas en desde la Prehistoria como se ha demostrado en Europa y la Península Ibérica⁷⁵.

Pasajes como las propuestas de ajusticiamiento del traidor Ruy Velázquez del cantar medieval (§511-514), aunque literariamente se ha entendido como un regodeamiento del autor en la casquería⁷⁶, trasluce el concepto de la **triple muerte** céltica en la pelendona sierra de Vilviestre del Pinar. Si entendemos el apedreamiento como el enterramiento final, el hecho de querer tajarlo, desollarlo y quemarlo está en total consonancia con otros relatos ya detectados al respecto de este tema en otras obras literarias coetáneas –el *Libro del Buen Amor* (§130-131) del Arcipreste de Hita, c. 1330-1343– o hagiografías legendarias –el martirio de Santa Marina de Aguas Santas (Allariz)⁷⁷. Todos ellos remiten a los tres sacrificios humanos consecutivos que realizaban los galos en la *Commenta Bernensia* de Lucano (*Phar.* I 445). Según estas anotaciones del siglo X d.C. se sacrificaba a *Teutates* –Mercurio– con ahogamiento en un barril; a *Esus* –Marte–, colgando al sujeto de un árbol; y los dedicados a *Taranis* –*Dis Pater*/Júpiter– eran quemados en una pira. Sacrificios humanos bajo una fuerza celestial ineludible, como lo era la tríada céltica⁷⁸.

Siguiendo con la gesta castellana, será finalmente la agraviada, doña Sancha, la que, conminada a desistir de beber la sangre del renegado, elige que sea alanceado y asaeteado con bohordos –venablo corto arrojado a galope– por todos los familiares de los muertos o agraviados por culpa del reo. Tal giro, que puede ser simple justicia poética, no es menos llamativo si tenemos en cuenta que otro de los sacrificios humanos que Estrabón (IV 4, 5) encontró cruento entre los galos era matar a flechazos.

75 *Inter alia*, Moya-Maleno, P.R. (2011), “¿Caminante, no hay camino...? Territorio y economía de la Edad del Bronce a través de los pasos tradicionales: el Campo de Montiel entre la Meseta Sur y la Alta Andalucía”, OrJIA (coords.), *II Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica* (Madrid, 6, 7 y 8 de mayo de 2009), Vol. II, Zaragoza, 643-650; Pitts, M. (2011), “What the Romans didn’t do for us”, *The Guardian*, 17-III-2011: www.guardian.co.uk/science/2011/mar/16/roman-road-made-by-britons (acceso 17-III-2011).

76 La gesta, perdida, que reconstruyó R. Menéndez Pidal (1951: 199-239) es la que aporta todo lujo de detalles del suplicio que nos interesa y es una refundición del siglo XIV sobre la *Crónica de 1344* y la *Interpolación de la Tercera Crónica General*. Por el contrario, estos datos no aparecen en la *Primera Crónica General* de 1289, la cual es mucho más parca. A ojos del investigador, este gusto por alargar la narración parece ser propio del cambio del cantar recitado al escrito pero sobre versiones tradicionales, como denota también una similar ampliación en las primeras versiones y las posteriores de otra venganza, la de Ganelon en la *Chanson de Roland* (*Ibid*: LXIX).

77 Almagro-Gorbea, M. (2012), “El rito de la ‘triple muerte’ en la Hispania céltica. De Lucano al Libro de Buen Amor”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 17, 7-39.

78 Le Roux, F. (1955), “Lucan et le Scholies Bernoises”, *Ogam*, 7(1), 33-58; Duval, P.-M. [1959](1989), “Teutates-Esus-Taranis”, *Id.: Travaux sur la Gaule (1946-1986)*, Vol. I, Roma, 275-287; Usener, H. [1869] (1967), *Lucani: Commenta Bernensia*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, p. 32; Fernández de Escalante, 1981; Delpech, F. (1997), “De l’Enigme de l’Hermaphrodite au Mystère de la Triple Mort: remarques sur les avatars d’une épigramme médiévale”, *Tigre*, 9, 13-42; Maier, B. (1998), *Dictionary of Celtic Religion and Culture*, Woodbridge, Boydell & Brewer, p. 36; Hily, G. (2007), *Le dieu celtique Lugus*, Tesis Doctoral, École Pratique de Hautes Études, París: http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/61/41/64/PDF/Hily_Le_Dieu_celtique_Lugus.pdf (acceso 4-IV-2012), pp. 569-587 y 613-628.

En otros casos, como el de Inodejo, junto al sensible pasado celtibérico de ese territorio, aparecen rasgos nada desdeñables, como el tener categoría de santuario supracomunal y en torno a la hierofanía de la Virgen en una encina. Para más interés, su apelativo de *Virgen de las Tormentas* la erige protectora de las que se generan en la sierra homónima contigua y a cuyo pie se ubica la campa de la ermita. No en vano fue en la sierra precisamente donde la leyenda señala la verdadera aparición mariana. Puesto que es bien conocida la relación entre las quercíneas con las **divinidades superiores** indoeuropeas y tonantes (Mart., *Ep.* V 55, 1) –en el caso céltico, tipo *Taranis*–, sería redundante extendernos aquí en ello, así como en el trasfondo de este tipo de hierofanías marianas en la Hispania Céltica, tema ya abordado en nuestra Tesis de forma recurrente⁷⁹. Baste recordar la mención de Máximo de Tiro (*Disert.* II 8), del siglo II d.C., de que «*Los celtas veneran a Zeus, pero la imagen del Zeus celta es una elevada encina*», o la de que la asamblea de las tetarquías gálatas tenía lugar en el *drunemetum*, ‘el santuario del roble/árbol’ (Str., *Geog.* XII 5, 1). Se trataría de un tipo de culto que en la Celtiberia ya se manifiesta desde época precéltica o protocéltica a tenor del teonímico IE. **Perk’uno*- ‘dios de la encina’, al que remite el santuario limial de las *Perkunetae* ‘las Encinas Sagradas’ del Bronce de Botorrita⁸⁰. Tampoco es casual que, como con *Nabia*, aparezcan asociadas a divinidades del Más Allá.

El trasfondo prerromano también se atisba en la sierra del Alto Rey, donde son valiosas sus leyendas y tradiciones⁸¹. La cumbre en torno a la cual los romeros hacen majanos “para ayudar a las ánimas” es centro de **estructuras cuatripartitas** del territorio y de reuniones supralocales. El altar primigenio de la ermita medieval estaba sobre «*una auténtica roca, eminente y picuda [...] que viene a ser el punto más alto de la montaña*»⁸² y también es objeto de circunvalaciones, como las que da la imagen de San Andrés de Teixido a su ermita⁸³ o las de circunvalar *penedos* portugueses o los *cairns* del Este de la isla escocesa de South Uist los domingos y días señalados⁸⁴. La realización de este ritual, ya fuera en clave propiciatoria, de protección mágica o de delimitación del espacio sagrado-antropizado, remite a la **circunambulatio** de raigambre

79 Moya-Maleno, 2013, pp. 403-405, 416-418, 450-454 y 469-475, con refs.

80 De Bernardo Stempel, P. (2009), “La gramática celtibérica del Primer Bronce de Botorrita: nuevos resultados”, *Palaeohispanica*, 9, 683-699, p. 693s; *Id.*, (2010), “La ley del 1^{er} Bronce de Botorrita: uso agropecuario de un encinar sagrado”, F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*, Daroca, 123-145, pp. 125ss.

81 Fernanz Chamón, A. (1985), “La ermita del Santo del Alto Rey. Un culto religioso en la serranía de Atienza”, *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*, Toledo, 289-309, p. 303; Herrera, A., Toledano, A. y González, L.A. (1990), *La romería del Alto Rey*, Guadalajara, p. 58; Balbín et al., 2007, pp. 91s; Vacas Moreno, P. y Vacas Gómez, M. (2007), *Leyendas del Alto Rey. La montaña sagrada*, *Cuadernos de Etnología de Guadalajara*, 39, 101-139, p. 114.

82 Herrera et al., 1990, p. 20. La ermita está documentada desde 1197 y está dedicada al “Santo del Alto Rey”, puesto que la presencia de la Virgen es del siglo XVIII (Herrera et al., 1990, p. 30). En la cima coinciden los términos municipales de Aldeanueva de Atienza, Pradeña de Atienza, Gascuña de Bornoba y Bustares. Se tiene constancia de la romería desde al menos el siglo XVI.

83 Barandiarán y Ayerbe, J.M. (1972), *Obras Completas*. Vol. I, La Gran Enciclopedia Vasca, p. 79; Luque, 1992.

84 Martin, [1703], p. 61.

indoeuropea que se constata en diversos pasajes de los clásicos y arquitectónicamente en las plantas e itinerarios de los santuarios romano-célticos en Germania, Galia y Britania⁸⁵.

Un último nexo entre el mundo céltico y los contextos legendarios de nuestros majanos en el que nos fijaremos ahora es el también recurrente **concepto tripartito** que destilan algunos testimonios. El Alto Rey, Indodejo o las Tres Sorores protagonizan narraciones ya referidas en las que ellos –o los personajes que eran antes de convertirse en cumbres– son hermanos de otras dos formaciones montañosas, algunas de reconocido recorrido mítico en la Antigüedad, como el Moncayo⁸⁶. Así pues, tal división ternaria, por recurrente que sea antropológicamente, responde a unos esquemas tripartitos y trifuncionales que han sido sobradamente atestiguados en la cosmología indoeuropea y céltica⁸⁷.

Llegados a este punto, quedaría entonces adentrarnos en el propio **significado y función** (pre)histórica del fenómeno de los túmulos y de sus piedras. A nuestro favor en este propósito encontramos los recientes trabajos de sistematización etnoarqueológica de M. Almagro-Gorbea⁸⁸ de prácticas similares sobre *peñas sacras*. Repensando las clasificaciones de Reinach, Taboada, Santos Otero y otros tantos autores, distingue las *peñas sacras* con rituales de piedras en su cumbre –tipo 2.II– pero se trata de un grupo más plural y con más funciones que nuestros majanos (Fig. 6). A tenor del material estudiado por nosotros, queda patente que los montones de piedras a ras de suelo –y sin berrocal relacionado– no están relacionados con rituales adivinatorios, ni propiciatorios de casamiento, lluvias, etcétera. El mero hecho de que para depositar la piedra encima de un majano no influya la puntería, ciertamente desactiva cualquier matiz de azar. O se cumple con el precepto o no.

Así pues, sólo las denominadas como *piedras de ánimas, del perdón, de los Responsos*, etcétera reunidas por Almagro-Gorbea⁸⁹ enlazan con la práctica y sentido de nuestros túmulos. La distribución general de este tipo concreto de *peñas sacras* en el área vetona y lusitana también coincide y complementa sin solaparse la dispersión que observamos a priori en los majanos (Fig. 3). Y la localización específica de alguna de ellas en contextos de la Edad del Hierro, como el *Canto de los Responsos* (Villaviciosa, Ávila) cerca del *oppidum* de

85 Moya-Maleno, P.R. (2010), "La sacralidad y los ritos circumambulatorios en la Hispania Céltica a través de las tradiciones populares", F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*, Daroca, 553-562; *Id.*, 2013, pp. 485-494, con refs.

86 Moya-Maleno, 2013, pp. 382-384, con refs.

87 Dumézil, G. [1968](1977), *Mito y epopeya. Vol.1: La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona-Caracas-México, Seix Barral; Aldhouse-Green, M.J. (1989), *Symbol and image in Celtic religious art*, Londres, Routledge, § 6; García Quintela, M.V. (1993), "Viriato y la ideología Trifuncional indoeuropea", *Polis*, 5, 111-138; Moya-Maleno, 2013, pp. 370-372.

88 Almagro-Gorbea, 2006, 2015 y 2017, con refs.

89 Almagro-Gorbea, 2015: 342-345.

Ulaca y el *Canto de las Ánimas* (Cardeñosa, Ávila), en el territorio de Las Cogotas⁹⁰ redundan en los lazos entre peñas y majanos de ánimas.

| FUNCIONALIDAD DE LANZAR LA PIEDRA | | |
|---|------------------------|-------------------------|
| PEÑAS SACRAS (Almagro-Gorbea, 2006, 2015 y 2017) | | TÚMULOS y MAJANOS |
| Propiciatoria | Peñas de Ánimas | ↔ Majanos de Ánimas |
| | Peñas de los Deseos | |
| | Peñas de Lluvia/Viento | |
| | Peñas de Matrimonio | |
| Adivinación | | |
| | | Testimonio de presencia |

Fig. 6: Tabla resumen de las convergencias y divergencias entre los majanos de ánimas y las peñas sacras.

Estas creencias y supersticiones son bien conocidas en el mundo antiguo y son recogidas en el contexto indoeuropeo por historiadores de la religión⁹¹ y en la literatura antropológica generalista, desde Irlanda hasta Asia. Noticia célebre han sido los gondas de la India Central amontonaban piedras en el punto donde había muerto alguien por un rayo, un tigre o una serpiente, y ante los cuales, como en buena parte de Europa, los caminantes añadían una piedra por el descanso del difunto⁹². Igualmente queda constatada entre las comunidades prerromanas de la Península Ibérica y de Europa Central y Atlántica la creencia en el alma y en su presencia en un Más Allá tan distante como paralelo y cercano. De tal guisa se describe la transmigración del alma entre los galos (Diod. S., *B.H.* V 28, 6; Str., IV 4, 4; Caes., *B.G.* VI, 14, 5; V. Max., *Fac.* II 6, 10); para Península Ibérica valga de ejemplo la exposición del cadáver para que los buitres elevaran el alma al cielo que se señala entre los celtíberos y vacceos (Sil. It., *Pun.* III 342-343; Elian., *De nat. anim.* X 22) y su representación en distintos soportes, también del área ibérica⁹³. Tan implantada estaba en Europa

90 Almagro-Gorbea: 2015, pp. 342-344.

91 Sergent, B. (1995), *Les Indo-Européens. Histoire, langues, myths*, París, Éditions Payot & Rivages, p. 357.

92 Eliade, [2000], pp. 332s.

93 *Inter alia*, Sopeña Genzor, G. (1995), *Ética y ritual: Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico-Instituto de Ciencias de la Antigüedad, p. 198ss; *Id.* y Ramón Palerm, V. (2002), "Claudio Eliano y el funeral descarnatorio en Celtiberia: reflexiones críticas a propósito de Sobre la naturaleza de los animales, X, 22", *Palaeohispanica*, 2, 227-269, p. 235; Blázquez Martínez, J.M. (2003), "Influencias entre la Meseta y Oretania: toponimia, broches de cinturón e indumentaria militar", *Id.: El Mediterráneo y España en la Antigüedad*, Madrid, 53-76, p. 73; Uroz Rodríguez, H. (2013), "Héroes, guerreros, caballeros, oligarcas: tres nuevos vasos singulares ibéricos procedentes de Libisosa", *Archivo Español de Arqueología*, 86, 51-73, pp. 58ss,

la creencia en las almas en pena que motivó la creación del dogma del Purgatorio en el siglo XIII⁹⁴.

Por ende, contextualizando en el referente cronológico más óptimo para analizar los túmulos y tradiciones recogidas, lo que subyace en todo momento es la creencia –y articulación de forma polimórfica– en la Hispania Céltica, al menos, en:

- La *metempsícosis*, el *alma externada* y la *transmigración de almas*, por la cual se podría asociar o traspasar el alma a animales u objetos tras el fallecimiento pero también en vida. La simple acción del obrante de dejar piedras, ramas, etcétera implicaría alienar el alma a esos cuerpos aparentemente inanimados en cumplimiento de un deseo propio de permanencia en el lugar con independencia de lo que ocurra con el cuerpo de uno. El resto de individuos y seres míticos que sean conocedores de esta práctica actuarán en consecuencia.
- La materialización en los montones de lugares de conexión con el Otro Mundo, como *axis mundi* de características funerarias o psicopompas a través de las mismas almas depositadas. Además de los individuos más o menos ilustres por su tipo de muerte que allí residen, la alusión a curas, eremitas, etcétera también podría apuntar hacia un trasfondo antiguo de personajes divinizados y, por tanto, *numen loci* o de divinidades del lugar.
- Topografías míticas para las comunidades que los realizan y cuantos caminantes decodifiquen tales hitos.

Estas conclusiones coinciden con aquellas de las peñas sacras de Almagro-Gorbea⁹⁵ relativas a la función de plegaria y de sacrificio en busca de protección en el camino, subyaciendo en todo caso la trasmisión del alma del vivo al pedrusco. También estamos de acuerdo con las necesarias **consecuencias territoriales y temporales míticas** de la existencia de majanos de ánimas en la Hispania Céltica. Por consiguiente, consideramos viable que a nivel general todos los montones de piedras compartieran –con mayor o menor peso– las cualidades anteriormente enumeradas y que, en todo caso, constituyeran lugares de conexión con el Más Allá. Sin embargo, el hecho de que los majanos estén fijados a lugares concretos del territorio hace de ellos puntos forzosamente conocidos que, según su ubicación en un lugar u otro, podrían estar operando con distintas funciones dentro de una realidad de *constructed landscape*, *conceptual landscape* e *ideational landscape*⁹⁶.

94 Le Goff, J. (1985), *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus.

95 Almagro-Gorbea, 2006 y 2015, *passim*.

96 Knapp, B. y Ashmore, W. (1999), "Archaeological landscapes: constructed, conceptualised, ideational", B. Knapp y W. Ashmore (eds.): *Archaeologies of Landscape*, Malden, 1-32.

Así pues, en primer lugar, es congruente acordar que los majanos que se encontraran en las vías de salida de los núcleos tendrían una doble función protectora de los peligros reales y míticos del mundo exterior, tanto en el viaje como en el día a día de la comunidad a la que se halla adscrito, en tanto que límite o frontera mágica. No redundaremos más en este *topos* de anillo mágico en torno a la comunidad, al uso de los *pomeria* itálicos (Dion. Hal., A.R. I 88, 2). Ya ha sido largamente afrontado por la Historia de las religiones en la Europa Antigua (Almagro-Gorbea, 2006; Moya-Maleno, 2013: 188 y 225-240, con refs.) y advertido en costumbres posteriores, desde las conocidas *Troménie* bretonas a otros testimonios de procesiones y rituales de deslinde reales y míticos de la Península Ibérica⁹⁷.

En esta línea, la presencia de una divinidad o de un héroe fundador en los túmulos prerromanos periurbanos sería razón suficiente como para elevarse con personalidad propia entre los hitos de un paisaje mítico prerromano en tanto que estaríamos ante un santuario o *nemeton* limial de la comunidad prerromana adscrita.

Con todo, consideramos que la mera esencia de los montones sólo como majanos de ánimas no los haría menos trascendentales. Todo lo contrario, la presencia de túmulos –reaprovechando o no los del Neolítico como el castro y túmulo de El Castiellu de Llamardal⁹⁸– podría estar constituyendo el factor principal para justificar que, como se aprecia en puertas de muralla o cruces de caminos (Str., III 3, 7; Mart. Bracar., *Corr. Rust.* XVI 5), allí se albergaran reuniones comunales o supralocales hispanocélticas al uso de las asambleas vecinales medievales que tenían lugar en encrucijadas y cementerios medievales⁹⁹. Y es que, en segundo lugar, la relación de los túmulos con zonas de reunión supracomunal como santuarios, dehesas y pastos de altura, más que apuntar hacia una divinidad concreta, permite inferir otras funciones profundas de los montones de piedra:

□ *Agregadora e Identitaria*. La costumbre de hacer majanos en recuerdo de las ánimas en zonas de reunión comunal, como en torno a las sierras del Alto Rey y la ermita de Inodejo, en el Sistema Central, podría ser pervivencia más o menos directa de tradiciones hispanocélticas de reforzar la identidad de grupo

97 Delpech, F. (1990), "Simbolique territoriale et systeme sacrificiel dans un ansien rituel de 'terminatio' andalou: notes pour une anthropologie des confins", P. Córdoba y J.-P. Etiennevire (comp.): *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, Casa de Velázquez-Universidad de Granada, 147-164; Laurent, D. (1997), "La Troménie de Locronan", D. Laurent y M. Treguer: *La nuit celtique*, Rennes, 85-110; Tenreiro Bermúdez, M. (2007), "Sobre ciertos sacrificios fundacionales y de delimitación y sus paralelos históricos y etnográficos", *Anuario Brigantino*, 30, 179-192; Moya-Maleno, P.R. y Tenreiro Bermúdez, M. (2016), "For a Juridical Ethnoarchaeology of the Bull (and Horse): Sacrifice, Circumvalation & Ordeal in Celtic Iberia", F.A. Coimbra (coord.): *The Horse and the Bull in Prehistory and in History (I Congresso Internacional O cavalo e o Touro na Pré-História e na História)*, Genova, 327-337.

98 González Álvarez, 2016p. 449.

99 Moya-Maleno, 2013, pp. 225-240.

a través de tener presentes a los antepasados en los montones de piedras. Una forma de estar conectar Pasado y Presente que se reactualizaba al incorporar cíclicamente a los nuevos difuntos por cada piedra que se sumaba en cada peregrinación. A su vez, acercarían las almas de los difuntos a la divinidad tutelar del lugar supracomunal. Esta idea se refuerza si atendemos a otras reuniones tradicionales sin majanos, como la que se realizaba en el orensano monte Ladairo, donde se facilitaba que los insectos –léanse las ánimas– cruzaran el río para que ascendieran a donde se reunían las aldeas colindantes (Villaza, Cabreiroá y Pazos)¹⁰⁰.

□ *Legitimadora del derecho al acceso al espacio.* La ubicación de túmulos arqueológicos y majanos de ánimas en pastos de altura y dehesas, asociados a rituales comunales o supralocales –con existencia o no de santuarios cristianos posteriores–, está en sintonía con la tendencia tradicional a realizar también las asambleas y rituales de decisión en lugares económicamente significativos para la comunidad. Siendo singulares algunos territorios por su utilidad agroganadera para sociedades preindustriales como las prerromanas, los majanos bien podrían estar erigiéndose como el hito visual de cada comunidad implicada para reclamar el derecho de acceder a tal espacio. Campos tumulares como los asturianos bien podrían estar reactualizando tal función desde el Neolítico; y costumbres como la mencionada *Fiesta de las Abuelas* del Somontano, en la ruta a los pastos pirenaicos de verano y con leyenda de herencias míticas de territorios podrían traslucirlo¹⁰¹.

Esta vía de interpretación vendría a armonizar y enriquecer las funcionalidades de indicadores ganaderos y míticas ya expuestas por otros autores para túmulos vacíos o sin restos humanos de la Edad del Hierro¹⁰², los cuales venían siendo recurrentemente interpretados con un carácter “funerario simbólico”; como evidencias de la supervivencia de grupos culturales arcaicos¹⁰³; o sin función alguna aunque dentro de contextos plenamente de la Edad del Hierro¹⁰⁴. Tal forma de reforzar el derecho de los vivos mediante la presencia palpable –física y mítica– de antepasados podría reforzar el trasfondo de otros testimonios arqueológicos diferentes pero bajo un mismo trasfondo cosmológico. Así lo hemos propuesto también para con los verracos del área vetona¹⁰⁵, los cuales coinciden con los majanos de ánimas en a) la faceta funeraria

100 Taboada Chivite, J. (1949), “Folklore astronómico y meteorológico de la comarca de Monterrey”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, V (1), 110-137, pp. 122ss.

101 Benito Moliner, M. (1987), “Las Abuelas: mito, leyenda y rito”, *Temas de Antropología Aragonesa*, 3, 46-67; Satué Olivan, E. (1991), *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, pp. 102; Monesma, 1992 y 2000.

102 Torres-Martínez, 2011, pp. 453 y 520.

103 Contra Peñalver, 2001.

104 González Álvarez, 2016, p.449.

105 Moya-Maleno, 2013: pp. 236-240.

de algunos verracos –con inscripciones y depósitos mortuorios–, y con situarse tanto en b) las puertas de *oppida* como en b) zonas de interés económico¹⁰⁶.

□ *Garantes de los pactos.* Paralelamente a las dos anteriores funciones, la formación de algunos majanos de ánimas alrededor de un mismo lugar onfálico según cada una de las vías de acceso de las comunidades allí congregadas, podría inferirse para la Hispania Céltica también como una forma de constituir fronteras mágicas y sagradas que legitimarían lo que sucede en su interior. Tanto por el mero respeto a los ancianos vivos y a los antepasados muertos, como por constituirse estos dichos espíritus ya en númenes del lugar, su presencia sobrenatural en el lugar onfálico reforzaría en las comunidades concurrentes y en sus individuos comportamientos y actitudes que no soliviantaran ni hicieran avergonzar a los muertos, atentos ellos desde un Más Allá paralelo. El cumplimiento tomaba entonces rango divino al ser sancionado por la presencia de la divinidad o de un símbolo tan poderoso y trascendente del Otro Mundo como sus propios parientes muertos.

Paralelamente a la proyección mítica espacial, y para acabar, no deberíamos olvidarnos de la vertiente temporal de los majanos de ánimas en la Hispania Céltica. La inequívoca presencia de los muertos y seres infernales en los calendarios hispanocélticos que hemos estudiado hace necesario repensar la importancia de los majanos de ánimas en relación con:

- Fechas concretas del año cíclicas en las que el mundo de los vivos se unía al de los muertos. Algunas datas son bien conocidas, como *Samain*, pero también debería atenderse a otros ciclos simétricos como el de *Beltaine* y a festivales particulares en los que tuvieran lugar reuniones supracomunales¹⁰⁷.
- Momentos especiales derivados de fenómenos astronómicos inusuales, etcétera, que podrían haber influido en la consideración de los túmulos.
- Los posibles rituales que realizaran las agrupaciones fantasmales que, a modo de fratrías de la comunidad, renovaban cíclicamente su presencia en la sociedad¹⁰⁸.

106 Álvarez-Sanchís, J.R. (2003), *Los Vettones*, Madrid, Real Academia de la Historia; *Id.*, (2005), *Verracos. Esculturas zoomorfas en la provincia de Ávila*, Ávila, Diputación de Ávila, p. 29.

107 Moya-Maleno, 2013, pp. 438-444 y 450-459.

108 Moya-Maleno, 2007; *Id.*, 2013, pp. 250-265 y 438-450.

5. Conclusiones

A tenor de todo el material estudiado a lo largo de este artículo, es posible advertir la existencia en la Península Ibérica de prácticas de lanzar y depositar piedras en montones cuyo análisis sincrónico y diacrónico apunta hacia un fenómeno complejo, polimórfico y relacionado con lo funerario y la creencia en la trasmigración del alma en el mundo Céltico.

Sin necesidad de caer en un supuesto esencialismo patrio, la rotura del tabú de investigar el folklore e historia de la Península Ibérica permite cuanto menos proponer hipótesis sobre cuestiones de la Hispania Céltica –incluso adentrarnos en otras vertientes económicas, sociales y simbólicas– que la Arqueología apenas puede registrar y analizar a tenor de los impedimentos propios de la naturaleza de los túmulos de este tipo.

Así pues, lo que parece vislumbrarse es que, sea como fuere el Más Allá en una comunidad hispanocéltica, el espacio y la vida prerromana se articulaba a través de vehículos y medios físicos de comunicación entre ambos mundos. Estos elementos podían ser de naturaleza animal y, en especial, lugares que, como los *majanos de ánimas*, operaban como puntos axiales, fueran iniciados por ellos o heredados de cronologías anteriores. A tenor de este tipo de túmulos, su trasfondo sobrenatural no tendría por qué presentar rasgos fastuosos ni constituir rituales masivos: además de los posibles procesos postdeposicionales que hayan sufrido los mismos, un montón formado sólo con las piedras de los neófitos de cada año o aquel en el que se depositan tantas ramas como guijarros, apenas crecerían si se compara con aquel en el que participan todos los caminantes.

Piedras y muertos, montones y ánimas en pena, peregrinos y divinidades formaban parte de un fenómeno bidireccional del cual casi resulta inoperante intentar discernir si eran la inviolabilidad del acto y la profundidad del concepto los que impregnaba al lugar y a otros símbolos relacionados con la misma o si, por el contrario, era la trascendencia del lugar la que legitimaba la creencia y el acto. Todo forma parte de un mismo paisaje mental y social construido que tenía su trascendencia en el espacio y en el tiempo en el que ambos mundos se cruzaban, bien por acercamiento de los vivos a los majanos, bien por aquellos momentos del calendario en el que los muertos se hacía más presentes.

A diferencia de la adscripción lusitano-vetona que M. Almagro Gorbea¹⁰⁹ propone para las *peñas sacras*, la existencia de casos similares en el Pirineo –veáse la *Piedra del Diablo* de Layana–, y la concomitancia entre

109 Almagro-Gorbea, 2015.

tales ritos y leyendas en torno a los majanos de ánimas, coinciden con la dispersión de otras “tradiciones sospechosas”, como los *relinchos* o las *calaveras de ánimas*¹¹⁰ así como de las consabidas características lingüísticas y de cultura material de la Edad del Hierro en prácticamente dos tercios de la Península Ibérica. Unas y otras nos permiten pensar *grosso modo* unas creencias más o menos comunes en buena parte de la Hispania Céltica e incluso compartidas con el mundo ibérico. Es más, los testimonios de filiación céltica “descontextualizados” en áreas ibéricas –y viceversa– y la presencia de iconografías míticas o de etnotextos a ambos lados de esa supuesta frontera cultural entre célticos e íberos muestra una gran permeabilidad, o, más bien, un proceso de etnogénesis sobre raíces culturales muy similares durante el primer milenio a.C. La (Pre)historia de la Península Ibérica es una historia del encuentro entre tradiciones mediterráneas, atlánticas y centroeuropeas que se retroalimentaron mutuamente dentro de sociedades y comunidades con distintas características.

No obstante, la amplia tipología de los majanos y peñas de ánimas ya detectada, además de señalar la aleatoriedad de cómo han ido fraguando los distintos conceptos cosmológicos a lo largo de la Historia europea, debe advertirnos la variabilidad y complejidad en las geografías territoriales y simbólicas para la Hispania Céltica, fuertemente condicionada por relaciones vecinales y símbolos jurisdiccionales y dentro de la dilatada trayectoria de cada comunidad prerromana.

Así pues, siguen quedando más dudas por resolver que repuestas por dar y son muchas las tradiciones comentadas que quedan por repensar y visitar *in situ*, así como rastrear más, para poder completar un buen corpus del fenómeno. Sin embargo, como ocurre con otras tantas tradiciones vivas hasta hace unas décadas, estamos ante unas *sacra saxa* que se nos están yendo para siempre.

110 Moya-Maleno, 2013.





TOPOASTRONOMÍA DE LAS PIEDRAS SACRAS EN LA EDAD DEL HIERRO Y LA ANTIGÜEDAD

Marco V. García Quintela
(Universidade de Santiago de Compostela)

Resumen: Se presenta una meta-reflexión a partir del trabajo del autor llevado a cabo sobre rocas sagradas en los últimos años. Se pretende mostrar cómo estas piedras forman parte de cosmovisiones profundas con múltiples ramificaciones. Como esto es difícil de detectar en los contextos arqueológicos se presentan paralelos procedentes de la tradición clásica mediterránea para fundamentarlo. La idea básica es que las piedras son eslabones necesarios para la comunicación entre hombres y dioses en un paisaje que, si bien no está conceptualizado como tal, existe como construcción simbólica y religiosa. Para ilustrar estas ideas se presentan ejemplos de Galicia y una incidencia académica acerca de estas piedras sagradas en el yacimiento protohistórico de Bibracte (Francia). Por último, se analiza el papel de las piedras sagradas en relación con la cuestión de la forma en la plástica céltica.

Palabras clave. Horizonte, Paisaje, Galicia, Bibracte, Arte Celta, Arqueoastronomía, Religión.

Agradecimientos: Mi estudio sobre este tema deriva del contacto con compañeros y amigos. Con Manuel Santos Estévez he aprendido a ver las rocas en el paisaje. Con Yolanda Seoane-Veiga hice miles de kilómetros por Galicia y alrededores, y como siempre conducía ella sirva esto de ejemplo de las múltiples capacidades que aportó como modelo de arqueóloga multitarea. A. César González-García me ha enseñado a mirar y entender el cielo un poco. Con Maria-João Correia Santos he aprendido a ver las pilas. Además, Yolanda Álvarez y Manuel Gago me indicaron el interés de algunos sitios que a veces he visitado con ellos. Con Antón Malde visité el conjunto rupestre de Pedra Furada.



Índice

1. Paisaje, horizonte y piedras sagradas.
2. Ejemplos de Galicia.
3. Las rocas sagradas de Bibracte y sus orientaciones astrales: un caso para la etnología del conocimiento.
4. ¿Una forma “celta” de no-representación?

La cuestión inicial es averiguar qué rama de la arqueología es pertinente para el estudio del tema propuesto partiendo de la dificultad de definir las rocas que nos ocupan ¿qué rasgos les confieren sacralidad? y, dado que se trata de piedras con poca, nula o discutible modificación por la acción humana, ¿cómo distinguimos las rocas que nos interesan de otras más o menos similares y más o menos cercanas?

La primera pregunta tiene una respuesta a la vez clara y parcial. La claridad viene dada por la observación etnográfica de acciones rituales en torno a esas piedras¹. La parcialidad deriva del reducido número de casos en que las piedras actualmente observables todavía son objeto de ritos, o de su recuerdo². Por ello es necesario implementar métodos de estudio tendentes a incrementar el inventario y las tipologías de las piedras sagradas sin caer en la subjetividad.

Una primera aproximación viene dada por la observación arqueológica de paralelos de los casos mejor documentados. Esto es, si observamos una roca de cierta entidad con un montón de piedras menores acumuladas sobre ella, y dado que las piedras no caen del cielo, concluimos que ese hecho resulta de acciones semejantes a las atestiguadas etnográficamente. También sucede que estas piedras tienen una entidad arqueológica reconocida, como es el caso de ciertas estructuras megalíticas que, con independencia del momento de su construcción, forman parte de las referencias del paisaje cotidiano de las poblaciones adyacentes a lo largo del tiempo dando lugar a que en su entorno se realicen rituales que, en ocasiones, también dejan huella arqueológica³. Hay por supuesto otras variantes, algunas muy bien reflejadas en estas actas oscenses.

1 Almagro-Gorbea, Martín, (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; *id.*, (2014), «Palambrio: Una palabra 'lusitana' actual derivada de la raíz *PALA-, 'piedra'», *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 21, 461-474; *id.*, (2015), «*Sacra Saxa*. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la Hispania céltica», *Estudios Arqueológicos de Oeiras* 22, 329-410.

2 Según Almagro, «*Sacra Saxa*», 396, sólo 5 de una muestra de unas 50 piedras estudiadas conservan prácticas rituales de forma aceptable.

3 Prieto Martínez, M^a Pilar, (2007), «Volviendo a un mismo lugar: Recipientes y espacios en un monumento megalítico gallego (NW de España)», *Revista Portuguesa de Arqueología*, 10, 101-125; *id.*, Lantes Suárez, Óscar; Vázquez Liz, Pablo; Martínez Cortizas, Antonio, (2010) «La cerámica de dos túmulos de Roza das Aveas (Outeiro de Rey, Lugo): Un estudio diacrónico del estilo y la composición», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, 76, 27-61; Almagro, «*Sacra Saxa*», 348, 363, también recoge algunos casos; véase el planteamiento general de Bradley, Richard, (2000), *An Archaeology of Natural Places*, Londres y Nueva York, Routledge.

Intentaré acotar el tema entre el final de la Edad del Hierro y una Antigüedad de límites difusos. Es en este horizonte cultural y cronológico donde se establecen las prácticas que definen estas rocas como centro de ritos a lo largo del tiempo, con variaciones, que se plasman ocasionalmente en el registro etnográfico. Plantearé tres aproximaciones complementarias.

La primera consiste en aclarar la vigencia de la noción de “paisaje” y cómo se define, en todo caso, en términos religiosos, incluyendo el paisaje celeste. La información disponible está en textos y situaciones de la Antigüedad clásica, pero los temas considerados y su carácter popular, tradicional y religioso inducen a pensar en formas similares en culturas muy diferentes a lo largo del tiempo⁴.

La segunda consiste en definir el papel de las orientaciones astronómicas en la identificación del carácter sagrado o simbólico de estas rocas y alertar sobre el peligro de la argumentación circular. En efecto, serían piedras sagradas todas las que forman parte de una alineación entre ciertos astros y el horizonte y cualquier alineación con una roca probaría su carácter sagrado. No es así. Se trata de construir observaciones sobre cada contexto pertinente ¿Está integrada la roca que nos ocupa en un yacimiento arqueológico? ¿presenta indicios de acción antrópica? ¿el folklore la significa de alguna forma? Y, ¿su relación con el cielo y los astros tiene sentido?

El tercer tema, situado en la intersección de los anteriores, es nuestro objetivo central. Considerando que hemos respondido de forma afirmativa y con datos contrastados a los interrogantes indicados, entran en juego cuestiones culturales para explicar la razón de ser de estas rocas. Es preciso considerar entonces el aniconismo de la cultura celta y sus implicaciones en las formas de la materialidad construida con reflejos en las rocas que estudiamos; y entran en consideración los modelos cosmológicos (celtas y/o indoeuropeos) que operan en la selección de las rocas.

Para abordar lo anterior no estudiaré casos concretos, con una excepción, sino que expondré ejemplos ya estudiados como ilustración al tiempo que intento dar una visión general. Para los detalles se remite a la bibliografía pertinente.

Terminaré reclamando el derecho al error. Estamos ante un tema en construcción y solo el paso del tiempo y la constitución de un corpus que, por un lado, se define cada vez mejor en cuanto a criterios de identificación, clasificación y cronología⁵ y, por otro lado, se analiza con metodologías diversas que enfatizan sus variados

4 Ver las contribuciones de Martín Almagro-Gorbea, Fernando Alonso Romero, Gerardo Fernández Juárez, Joaquín Sanmartín Ascaso, o Eugenio Monesma Moliner en estas actas.

5 Con propuestas como las que han ofrecido Martín Almagro-Gorbea, María João Correia Santos, y José Miguel Navarro López en este coloquio y en trabajos anteriores.

sentidos y le proporcionan entidad arqueológica, histórica y etnográfica. Pero podemos equivocarnos tanto en la definición de los límites del corpus, usando algún criterio que el tiempo establezca como equívoco o inútil, como en los métodos elegidos que pueden acabar revelándose como estériles. Este es el riesgo de la innovación y es preciso asumirlo. Si preferimos evitarlo, dediquémonos a los cientos de temas de estudio estándar en arqueología y otras disciplinas.

1. Paisaje, horizonte y piedras sagradas.

Se ha discutido la existencia de la noción de paisaje en el mundo antiguo. En un trabajo clásico A. Snodgrass lo negaba basándose en el estudio de textos literarios⁶, y también es discutible desde el punto de vista de la Historia del Arte⁷. Sin embargo, argumentos derivados de la historia de la religión griega sugieren que, si bien la palabra no se conocía, estaba la «cosa». El planteamiento de la relación entre ciudad y santuarios periurbanos a partir de F. De Polignac⁸, ha llevado a una reevaluación de los textos que describen la singularidad de los espacios en donde actúan hombres y dioses – o personajes, o seres mitológicos – así como las variables formas de su materialización⁹. Esto es importante porque a veces estos espacios carecen de construcciones¹⁰ siendo, por tanto, la ideación sobre el lugar, eventualmente expresada en textos literarios o epigráficos, lo que lleva a definir como sagrado un espacio que probablemente deja poca huella arqueológica o ha desaparecido porque no se ha buscado¹¹. Conozco menos las situaciones romanas, pero F. Coarelli apunta en una dirección semejante cuando explica cómo los grandes templos laciales tardo-republicanos, muestra de la introducción de modelos helenísticos en Roma y sus alrededores, monumentalizaban estructuras previas mucho más sencillas, a veces simples bosques sagrados¹². Esto,

6 Snodgrass, Anthony, (1990 [1987]), *Arqueología de Grecia: presente y futuro de una disciplina*, Barcelona, Crítica, 81-106; ver también, Osborne, Robin (1987), *Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside*, Londres, George Philip; es útil Crespo, Emilio, (1996), «Textos sobre el Paisaje de Grecia en la Antigüedad», *Estudios Clásicos*, 110, 33-56.

7 Maderuelo, Javier, (2005), *El paisaje. Génesis de un concepto*, Madrid, Abada, 41-65.

8 De Polignac, Françoise, (1995 [1984]), *La naissance de la cité grecque*, París, La Découverte, da forma y sistematiza observaciones previas.

9 Sauzeau, Pierre, (2005), *Les Partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*, París, Belin; Brulé, Pierre, (2012), *Comment percevoir le sanctuaire grec?: une analyse sensorielle du paysage sacré*, París, Les Belles Lettres.

10 Sobre los bosques sagrados, *alsos*, véase Birge, Darice Elizabeth, (1982), *Sacred Groves in the Ancient Greek World*, PhD, Berkeley, University of California; Bonnechere, Pierre, (2007), «The Place of the Sacred Grove (Alsos) in the Mantic Rituals of Greece: The Example of the Alsos of Trophonios at Lebadeia (Boeotia)», *Sacred Gardens and Landscapes: Ritual and Agency*, Michel Conan (ed.), Cambridge (Mass.), Harvard University Press (Dumbarton Oaks Colloquium Series in the History of Landscape Architecture, 26), 17-41.

11 Bonnechere, Pierre, (2001), «Prairies et jardins grecs de la Grèce de Platon à l'Angleterre d'Alexander Pope», Kêpoi. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte, Édouard Delruelle, Vinciane Pirenne-Delforge (éds), Lieja, Presses Universitaires de Liège, 29-50; es útil Thompson, Dorothy Burr, (1937), «The Garden of Hephaistos», *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 6/3, *The American Excavations in the Athenian Agora: Twelfth Report*, 396-425, en 412-425, por los textos y evidencias que compila.

12 Coarelli, Filippo, (1987), *I santuari del Lazio in età repubblicana*, Roma, Carocci; *id.*, (1993), «I luci del Lazio. La

junto con la generalización e impacto de los estudios sobre el paisaje en la actualidad, ha llevado a un reexamen de los textos para encontrar las huellas de unos paisajes tal vez no conceptualizados, pero creados y recreados desde la reflexión religiosa y/o literaria¹³.

¿El cielo formaba parte de estas reflexiones? La respuesta no es evidente. Los estudios de astronomía cultural sobre los santuarios de la Antigua Grecia se basan en el examen de las estructuras construidas y su relación con los astros en la línea del horizonte¹⁴. Pero esto no sirve para los espacios naturales sacralizados, aun suponiendo que estén identificados ¿qué lugar de observación elegir en ellos? ¿qué punto o puntos del horizonte se privilegiarían? Nos limitaremos a aventurar que, si las estructuras construidas se relacionan con orientaciones astrales, esas orientaciones no se «inventaron» o «conocieron» para ese propósito cuando emprender la obra, sino que formaban parte de un conocimiento del entorno mucho más amplio que, en un momento dado, se materializa construyendo los templos.

En la literatura existen indicios de estas observaciones desde Homero¹⁵ y Hesíodo¹⁶ hasta los trágicos¹⁷. Pero vamos a detenernos en un texto de Teofrasto de Ereso, *Peri semeiōn hydátōn kai pneumátōn kai cheimónōn kai eudiōn* («Sobre los signos de lluvia, vientos, tormentas y buen tiempo»). Teofrasto (hacia el 371 – hacia el 287 a.n.e.) fue el sucesor de Aristóteles en la dirección de la Academia y su obra se enmarca en una tradición racional, científica y filosófica griega bien establecida en su tiempo, pero también recoge trazas de una literatura sobre el clima presente en múltiples tradiciones literarias, algunas muy antiguas¹⁸. Así, en el tratado se ocupa de los indicios de cambio del tiempo atmosférico recopilando tradiciones populares sobre la observación de la naturaleza en diversos órdenes de realidad. Se trata de un saber semejante al

documentazione archeologica», *Les bois sacrés*, De Cazanove, Olivier, Scheid, John, (eds.), Nápoles, Publications du Centre Jean Bérard, 45-52.

13 Para la dimension religiosa véase, Cole, Susan Guettel, (2004), *Landscapes, Gender, and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*, Berkeley & Los Angeles (Cal.), Londres, University of California Press. Con respecto a la faceta literaria hay una proliferación de estudios en los últimos años: De Jong, Irene J.F., (ed.), (2012), *Space in Ancient Greek Literature*, Leiden-Boston, Brill (Mnemosyne Supplements 339); Skempis, Marios; Ziogas, Ioannis, (eds.), (2014), *Geography, Topography, Landscape. Configurations of Space in Greek and Roman Epic*, Berlín-Boston, De Gruyter; McInerney, Jeremy; Sluiter, Ineke, (eds.), (2016), *Valuing Landscapes in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination*, Leiden-Boston, Brill (Mnemosyne Supplements, 393).

14 Boutsikas, Efrosyni (2007), *Astronomy and Ancient Greek Cult. An application of Archaeoastronomy to Greek religious architecture, cosmologies and landscapes*, PhD, Leicester, University of Leicester, es el estudio básico, aunque existen numerosos estudios parciales.

15 Existe toda una literatura sobre Odiseo el orden del tiempo y el cosmos, a veces tintada por los presupuestos de la mitología solar decimonónica, véase una actualización en Marinatos, Nanno, (2001), «The Cosmic Journey of Odysseus», *Numen*, 48/4, 381-416.

16 Bershadsky, Natasha, (2011), «A Picnic, a Tomb, and a Crow: Hesiod's Cult in The Works and Days», *Harvard Studies in Classical Philology*, 106, 1-45, en especial 17-22 sobre la roca mencionada en Hesíodo, *Trabajos*, 589.

17 Esquilo, *Agamenón*, 4-7.

18 Recogidas en Sider, David; Brunschön, Carl Wolfram, (eds.), (2007), *Theophrastus of Eresus, On Weather Signs*, Leiden-Boston, Brill, 1-30.

expresado en el «calendario zaragozano», o en el refranero climatológico español, que también cultivaban los griegos de la antigüedad y, sin temor a equivocarnos, todas las sociedades. Este conocimiento dio a una literatura específica y a la confección de objetos destinados a controlar el tiempo llamados, en conjunto, *parapegmata*¹⁹. Lo que me interesa destacar es que, según Teofrasto, las observaciones del cielo no se hacían al azar, sino que se escogían ciertos lugares, aspecto más cercano a la observación racional de la naturaleza que del saber popular. El caso es que enumera una serie de observadores del cielo indicando los lugares de observación. En Atenas cita a Feinos desde el Licabeto y de Metón en la Pnyx²⁰ ¿Es casual?

Ambos son lugares de naturaleza religiosa²¹, ambos son hitos²², Platón indica sus posiciones opuestas como referentes topográficos de la Atenas primitiva²³; en el Licabeto nace el Erídano, el río del sol naciente²⁴, y desde la Pnyx se observa el nacimiento del sol por la cima del Lycabeto el solsticio de verano²⁵. Teofrasto explica cómo se efectúan estas observaciones refiriéndose a las estrellas:

Esos signos, pues, que tienen que ver con las estrellas cuando se ponen y salen deben aprenderse de los astrónomos: las puestas son de dos tipos pues sus desapariciones son puestas, y esto ocurre tanto cuando las estrellas se ponen en el mismo momento que el sol y cuando la estrella se pone cuando el sol sale. De forma similar, las salidas también son de dos tipos, las que ocurren al amanecer cuando la estrella sale antes que el sol, y las de la noche cuando sale mientras el sol se pone²⁶.

19 Lehoux, Daryn, (2007), *Astronomy, Weather, and Calendars in the Ancient World. Parapegmata and Related Texts in Classical and Near-Eastern Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.

20 Teofrasto, *Sobre los signos*, 4. Filocoro, *FGrHist* 328 F 122, precisa que Metón llevó a cabo sus observaciones desde la Pnyx.

21 Sobre el Licabeto: según el especialista en antigüedades atenienses Amelasagoras, *FGrHist*, 330 F 1, Atenea trajo la montaña para configurar la topografía de Atenas. En la literatura antigua abundan las explicaciones pseudo-etimológicas de su nombre que configuran como hito de reflexión simbólica. Topográficamente, para salir de Atenas hacia el Licabeto, se pasa por el Liceo, con connotaciones. Según el lexicógrafo Hesiquio, el nombre se debía a la abundancia de lobos. Para Macrobio (*Saturnalia*, I, 17.37), los griegos primitivos – *prisci Graecorum* – denominaban *lýke* a «la luz naciente que precede el nacimiento del sol», circunstancia muy evidente para los atenienses que observaban la luz del sol naciente reflejada en la roca caliza del Licabeto. También se relaciona con el término *lykábas* («año»), derivado de **lýke* y *baínō*, «el sendero de luz, el curso del sol», y de ahí la designación de diversos períodos «año», «mes», «día de la luna nueva», «el día terminado», «la noche sombría de la luna nueva»; ver Sider y Brunschön *Theophrastus, On Weather Signs*, 109-10. Sobre la Pnyx: El santuario de Zeus es tardío, Forsén, Björn, (1993), «The Sanctuary of Zeus Hypsistos and the Assembly Place on the Pnyx», *Hesperia*, 62/4, 507-521; pero ver Travlos, John, (1980), *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, Nueva York, Hacker Art Books, 569.

22 El Licabeto es muy evidente; de menor impacto la Pnyx, y dependiendo desde donde se observe.

23 Platón, *Critias*, 111e-112a.

24 El adverbio *êri* indica la hora temprana de la mañana es, por tanto, el «río del alba». Si completamos esto con los hechos de lengua sobre el Licabeto, *supra* nota 21, aparece una concepción del paisaje local homogénea que sugiere su observación desde la Pnyx o áreas inmediatas en la topografía ateniense.

25 Hannah, Robert, (2009), *Time in Antiquity*, Londres-Nueva York, Routledge, 6-9

26 Teofrasto, *Sobre los signos del tiempo*, Introducción, 1-2.

El texto no usa el término horizonte, aunque es griego²⁷, pero el concepto está implícito en la observación de ortos y ocasos. Así pues, la contemplación de los astros sobre el horizonte desde ciertos observatorios se ubica en una frontera difusa entre ciencia y saber popular, entre astronomía y astro-meteorología. Pero otra frontera no menos difusa existe entre la astronomía y una astrología que ocupa, en Roma, un campo muy amplio entre la sofisticación intelectual²⁸ y la charlatanería callejera²⁹, entre los intentos de monopolio imperial sobre este saber³⁰ y la correlativa persecución a sus practicantes populares³¹. Para su práctica también se preconiza observar el horizonte para localizar los astros:

Si quieres conocer los límites del otro círculo haz girar con libertad los ojos y el rostro a través del cielo circularmente. Por donde se encuentran la parte más baja del cielo y la más elevada de la tierra (*caelique imum terraeque supremum*), por donde el universo se une a sí mismo sin ninguna separación, por donde devuelve el océano o recibe de él las brillantes estrellas, y por donde un límite sutil circunda transversalmente el universo, ya hacia las siete estrellas y los astros que no se mueven [...] Éste será un círculo terrestre, puesto que abraza la tierra; también ciñe el cielo con una línea plana, y es llamado horizonte, como derivado de límite (*a fine trahens titulum memoratur horizon*).³²

Estos textos, con un estatus epistemológico difuso entre la astronomía, la meteorología y la astrología, y referidos a prácticas sociales muy diversas coinciden cuando prescriben la forma de situarse en el mundo, y en relación con el mundo celeste, como una necesidad para manejar el conocimiento sobre aspectos socialmente fundamentales: el calendario, el tiempo atmosférico o el destino de los hombres...

No he sabido encontrar en los textos rocas usadas como observatorios o hitos de alineaciones astronómicas. Lo cual no quiere decir que no existan, aunque existen, ciertamente, como lugares de culto. Basten dos ejemplos distantes: el altar a las ninfas levantado sobre una roca de la que mana una fuente, descrito en la *Odisea*, y el santuario de Orcómeno, en Beocia, dedicado a las Gracias y consistente en piedras caídas del cielo para el héroe Etéocles³³. Pasando al mundo céltico, el mito también explica la topogénesis del paisaje

27 El primer sentido, según el diccionario de Liddel-Scott-Jones, sv. *horízo*, es *divide or separate from, as a border or boundary*.

28 Green, Steven J., (2014), *Disclosure, and Discretion in Roman Astrology. Manlius and his Augustan Contemporaries*, Oxford, Oxford University Press.

29 Cramer, Frederick H., (1954), *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia, American Philosophical Society, 232-280, recoge las medidas legales que rodean la práctica de la astrología.

30 Lewis, A.M., (2008), «Augustus and his Horoscope reconsidered», *Phoenix*, 62/3-4, 308-337; Green, *Disclosure, and Discretion*, trata sobre la astrología erudita, de clase alta.

31 Ripat, Pauline, (2011), «Expelling Misconceptions: Astrologers at Rome», *Classical Philology*, 106/2, 115-154, parte de los entre 8 y 11 casos conocidos de expulsión de astrólogos de Roma entre los años 135 a.n.e. y 175 n.e. e indaga las razones y el procedimiento de ejecución.

32 Manilio, *Astronomica*, 1, 649 ss.; traducción Francisco Calero y M^a José Echarte, BCG.

33 Homero, *Odisea*, XVII, 208-211; Pausanias, IX, 38, 1.

pedregoso de la llanura de la Crau en la desembocadura del Ródano³⁴.

Otro momento clave es la cristianización de estos lugares. En los textos cristianos de la antigüedad tardía aparecen frecuentemente menciones a fuentes, piedras y árboles como lugares de culto paganos³⁵. Sin ser lo mismo, la controvertida etimología del término *paganus* remite a un territorio contemplado desde las ciudades, sedes episcopales difusoras de cristianismo, como un depósito de saberes y discursos todavía politeístas³⁶.

Sin embargo, las prácticas denunciadas no se erradicaron muchas veces. Fue muy común la aparición de prácticas religiosas simbióticas en los lugares previamente marcados por el culto a dioses paganos. Para analizar estas situaciones no me gusta el término «supervivencia» por dos razones: es una categoría etnográfica obsoleta³⁷ y, sobre todo, no reconoce la novedad, lo que de original tiene el contexto donde integra la «supervivencia» en cuestión.

En uno de los casos que he tenido ocasión de estudiar – las tradiciones y cultos en torno a Santa Mariña de Augas Santas (Allariz, Ourense) –, se aprecia una estrecha relación entre la Santa, cuyo martirio sitúa la tradición en esta pequeña parroquia, y lugares condenados por sus connotaciones paganas. Santa Mariña está en el origen de las fuentes sagradas que brotaron de su cabeza decapitada como culminación del martirio, se relaciona con rocas con grabados prehistóricos interpretados como huellas de episodios de su vida y milagros, también con ciertos robles, sobre todo los que crecen en torno a algunas de esas fuentes o rocas. Sin embargo, el conjunto es inequívocamente cristiano, las tradiciones en torno a la Santa al fijarse en lugares que para nosotros son arqueología, lo que hacen es inventariar las huellas del pasado en el paisaje local para producir la nueva realidad de un paisaje cristiano que se hace uno con la población que lo habita y que conserva generación tras generación, orgullosa, la historia de la Santa y su relación con la tierra³⁸. En este contexto incidir en la noción de **«supervivencia» es reduccionista**, supone conformarse

34 Raydon, Valery, (2012), *Le Mythe de la Crau. Archéologie d'une pensée religieuse celtique*, Marseille, Terre de Promesse.

35 Por ejemplo, Cesareo de Arles (470-542), *Sermon*, 54.6; Martín de Dumio (510/5-579/80), *de correctione rusticorum*, 16; II Concilio de Tours, 18 Nov 567, 23. Véase el análisis Dowden, Ken (2000), *European Paganism. The realities of cult from antiquity to the Middle Ages*. Londres-Nueva York, Routledge.

36 Por ejemplo, Isidoro, *Etimologías*, VIII, 10.

37 Taylor establece el fundamento teórico y antropológico del término, Edward Burnett, (1889), «On a method of investigating the development of institutions; applied to laws of marriage and descent», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 245-272, en p. 245-256, 261-269. Sobre la trascendencia de este estudio en la teoría antropológica véase, Hammel, E.A., (1980), «The Comparative Method in Anthropological Perspective», *Comparative Studies in Society and History*, 22/2, 146-147.

38 En el sitio Lume na Auga. (<http://santamarinadeaugassantas.com/>) incluimos diversos materiales sobre este lugar elaborados por el equipo del que formo parte. Destaca el papel de los vecinos en la conservación de la tradición en el documental central y en grabaciones monográficas de diferentes versiones de la leyenda.

con una interpretación pobre, con una explicación que sirve, todo lo más, para dar cuenta de una mínima parte de una historia religiosa y cultural muchísimo más compleja.

La clave para entender estos fenómenos reside en una idea planteada en la literatura antropológica y geográfica de inspiración fenomenológica cuando distingue entre *space* y *place*³⁹, entre una aproximación neutra al espacio y la identificación de lugares específicos cargados de sentido para las comunidades sociales que viven en sus inmediaciones o los frecuentan. Como escribe Tuan «*the idea of space is subordinated to the idea of the location of significant places*»⁴⁰, y no hace falta insistir mucho en que a través de la historia y en los horizontes estudiados por la etnología la «significación» viene de la mano de la religión.

Esto hace de los «lugares», en el sentido fuerte descrito, los nodos privilegiados en donde se busca la confrontación o se negocia el acuerdo cuando se plantea un choque entre cosmovisiones. De una forma muy elemental esto ocurre con la expansión de las religiones reveladas sobre territorios donde previamente predominaban religiones tradicionales. El problema, más allá de convertir a las personas, es convertir los «lugares», es crear un marco de referencias espacio-temporales para organizar la vida de la gente de acuerdo con coordenadas nuevas. El reto es generar una cotidianeidad impregnada con los valores emergentes y triunfantes sobre los anteriores, que siguen existiendo en la medida que han sido durante generaciones la razón de ser de esos «lugares» – este es el valor limitado, pero todavía útil del concepto de «supervivencia». En la literatura antropológica existen numerosos ejemplos de que las cosas funcionan así, veamos algunos.

M. Sahlins analiza⁴¹ una revuelta de los maoríes contra el dominio inglés en Nueva Zelanda (1844-1846). Uno de los escenarios de batallas era el lugar donde los británicos habían levantado el mástil de la bandera. La razón era la simbología diferenciada que le atribuían unos y otros. Los maoríes consideraban que sus enemigos intentaban apropiarse del árbol del mundo que configuraba su cosmovisión, los británicos defendían no el mástil, sino la bandera que los representaba. S.E. Greene estudia⁴² la importancia que para los ewe de Ghana tenía la interacción social con enclaves religiosamente definidos. Desde mediados del siglo XIX el choque colonial supone una redefinición constante de posiciones y creaciones simbólicas en torno a esos lugares, incluyendo episodios de violencia entre seguidores de las creencias tradicionales

39 Tuan, Yi-Fu, (2001 [1977]), *Space and Place. The perspective of Experience*, London, Minneapolis.

40 Tuan, *Space and Place*, 92.

41 Sahlins, Marshal, (1985), *Islands of History*. Chicago, U. of Chicago Press, 60-65.

42 Greene, Sandra E., (2004), *Sacred Sites and the Colonial Encounter. A history of Meaning and Memory in Ghana*, Bloomington, Indiana University Press.

y grupos ya convertidos al cristianismo. T. Christomy examina⁴³ un caso de Java, en Indonesia, donde se produce una interacción pacífica entre el islam sufí (siglo XVII) y el politeísmo javanés (hinduista). Se crea un santuario de peregrinación en la tumba del santo que había introducido el islam de tal modo que el espacio local se reinventa según una *open narrative* que relaciona cada rincón del paisaje local con el santo y su genealogía (lo que nos recuerda la situación de Santa Mariña de Augas Santas). Las *Crónicas de Indias* están llenas de historias comparables durante el período colonial y después de la independencia⁴⁴. Estas situaciones también se detectan en la vieja Europa, en ocasiones de forma muy detallada en testimonios literarios y ciertos registros arqueológicos, como es el caso de la percepción por los anglo-sajones del pasado prehistórico de Gran Bretaña⁴⁵.

Sin embargo, raramente se tiene en cuenta la relación de estos lugares con el cielo, ya estén estructurados como arquitectura o mantengan su aspecto natural más o menos alterado. Por todo lo dicho, parece que están ahí las piezas del rompecabezas y las razones para entender que también funciona el plano celeste. Pero no se da el paso. A veces aparecen situaciones tan flagrantes como la que describe S. Semple. Se trata de la *Wroth Stone* (Knightlow, en Warwickshire, cerca de Coventry, Inglaterra), donde los vecinos se reúnen al alba de cada 11 de noviembre, justo antes de la salida del sol, para pagar una renta al señor. El estudio⁴⁶ incide en que la piedra está reutilizada, tal vez se trata una antigua base de cruz, y está situada sobre un túmulo, también se argumenta sobre su sentido alto-medieval. Pero ¿la fecha no tiene importancia? ¿no se reutiliza? ¿no hay que recordar a San Martín? ¿no merece consideración que estamos ante la probable cristianización de la fiesta celta de inicio del año? El pasado con el que se relacionan los anglo-sajones es «prehistórico» o «romano» pero, ¿no puede ser «celta» también?

En otro lugar⁴⁷ hemos definido estas piedras más o menos alteradas por la acción humana como resultado de una «arquitectura ambigua». Estas «construcciones» se sitúan más o menos próximas a una línea divisoria entre lo natural y lo artificial que, debido a esa cercanía, se hace borrosa. Del lado «natural» presentan una forma o ubicación que se explican con argumentos geológicos y petrológicos. Pero sobre ellas se ha ejercido una acción antrópica que, sin modificar esa naturaleza, crea un entorno destinado

43 Christomy, Tommy, (2008), *Signs of the Wali. Narratives at the Sacred sites in Pamijahan, West Java*. Camberra, ANU Press.

44 Lafaye, Jacques, (1977), *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE; Bernand, Carmen; Gruzinski, Serge, (1988), *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil.

45 Semple, Sarah, (2013), *Prehistoric in Anglo-Saxon England. Religion, Ritual and Rulership in the Landscape*, Oxford, Oxford University Press, 110-114, 166-7, 217-219, sobre las "rocas", stân.

46 Semple, *Prehistoric in Anglo-Saxon England*, 214-215.

47 García Quintela, Marco V., Seoane-Veiga, Yolanda, (2013), «Entre naturaleza y cultura. Arquitectura ambigua en la Edad del Hierro del Noroeste peninsular», *Gallaecia*, 32, 47-86.



Figura 1. Altar rupestre de Ulaca (Solosancho, Ávila). A. La roca en que está excavado el altar vista desde el sur para mostrar su apariencia previa a la talla del altar. B. El altar desde el este mostrando pilas en su cima. C. Detalle de las pilas.

a semantizarlas. Del lado «artificial» o «cultural» hay rocas sobre las que se ha llevado a cabo una acción antrópica discreta, con una voluntad de pasar desapercibida o que parece natural. Esta intervención humana crea «efectos de paisaje» específicos y así, en realidad, recrea la naturaleza.

Propongo como ejemplo el bien conocido altar rupestre de Ulaca⁴⁸. Desde el punto de vista material la configuración que apreciamos en la actualidad es la resultante del vaciado artificial, por medio de cantería, de una roca granítica, semejante a otras muchas fáciles de ver en el yacimiento y sus alrededores, que los arquitectos de Ulaca idearon como el depósito de una forma que materializaron con su acción. Para comprender esto debe verse este altar desde el norte, apareciendo como una simple formación granítica (Fig. 1). ¿Cuántas observaciones fueron necesarias, cuánto tiempo pasó hasta que los sabios de Ulaca comprendieron que esa roca encerraba una forma de relación con el mundo susceptible de materialización mediante su transformación? Esta reflexión, inspirada por T. Ingold⁴⁹, se entiende todavía mejor cuando sabemos que las curiosas formas del altar eran el resultado de un diálogo entre los habitantes del castro y el conjunto del paisaje, incluyendo el paisaje celeste⁵⁰. Y, aún mejor, cuando apreciamos la diferencia entre la técnica constructiva aplicada en este caso (con paralelos en Ulaca en la construcción de su sauna y, más lejos, en la forma constructiva de la sauna de Freixo-Tongobriga, Portugal) y el tipo de cantería usado en las viviendas o las murallas. Pero mi ámbito de estudio es, sobre todo, Galicia.

2. Ejemplos de Galicia: castros y “santuarios rupestres”

Lo primero que debemos reconocer es que no todas las rocas singulares, sagradas, antropizadas de forma más o menos visible, forman parte de alineaciones astronómicas. Esto es así en algunos casos, no en otros. Pero también sabemos que este tipo de estudio no se ha generalizado y que, incluso entre investigadores atentos a estas cuestiones pudo pasarse por alto alguna observación. En este apartado presentaré algunos ejemplos que sugerimos introducir en la categoría de la «arquitectura ambigua» como forma de relación con el plano religioso o simbólico en la Edad del Hierro del Noroeste peninsular con la intención de subrayar su casuística diversa y discutir algún caso controvertido (Fig. 2). Comencemos por ejemplos ubicados en el interior de castros.

48 Ruíz Zapatero, Gonzalo, (2006), *Castro de Ulaca. Solosancho, Ávila*, Ávila, Diputación de Ávila.

49 Ingold, Tim, (2007), «Materials against Materiality», *Archaeological Dialogues* 14/1, 1-16.

50 Pérez Gutiérrez, Manuel, (2010), *Astronomía en los castros celtas de la provincia de Ávila*, Ávila, Diputación de Ávila, 136-138, 180-191; *id.*, (2014), «Celtic Sites of Central Iberia», *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, Clive L.N. Ruggles (éd.), Nueva York, Springer Science+Business Media, 1175-1185.

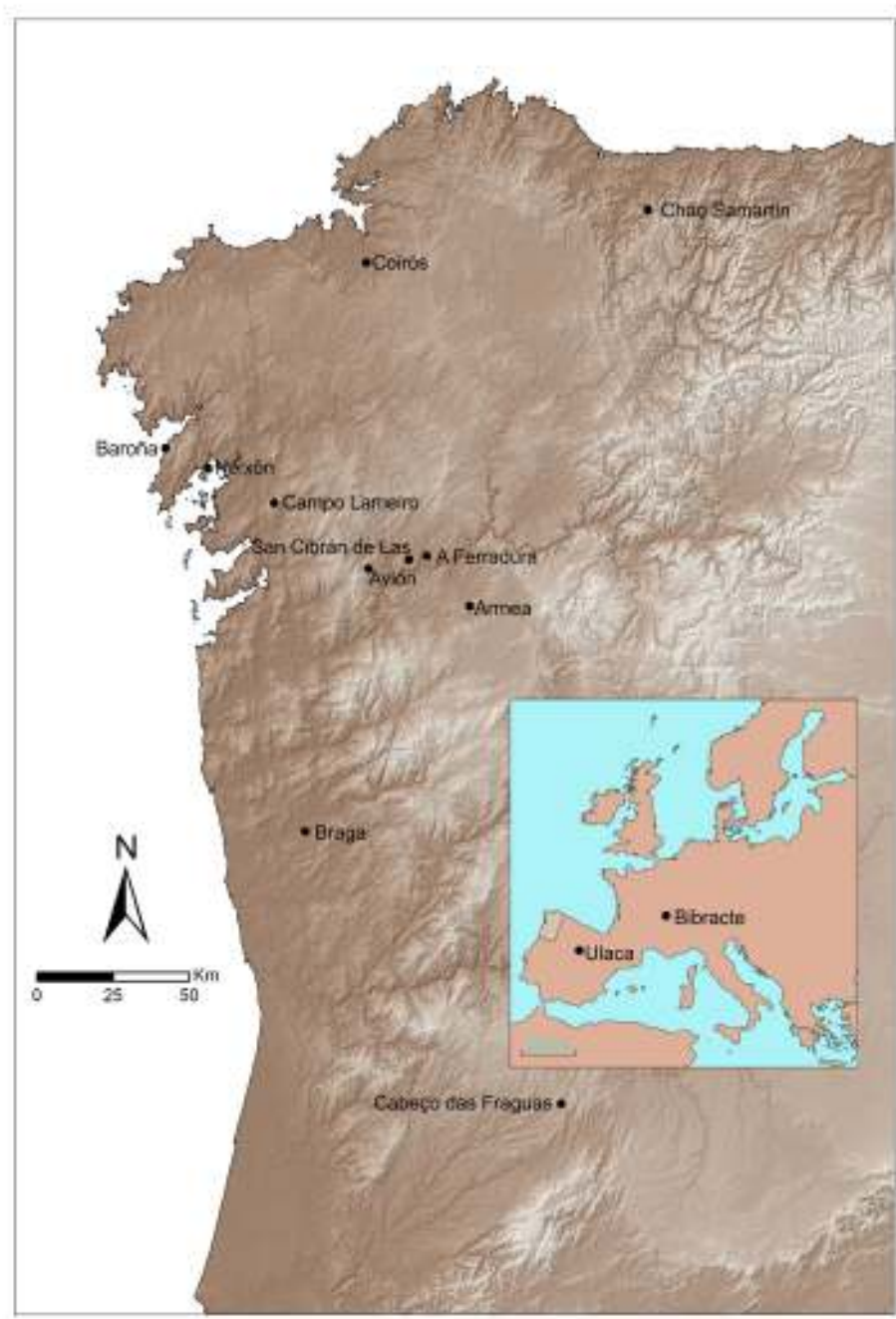


Figura 2. Localización de los lugares mencionados en el texto.

Dos han sido estudiados por otros colegas. En el castro asturiano de Chao Samartín (Grandas de Salime, Asturias)⁵¹ el recinto del hábitat está dominado por una roca de perfil singular en su límite este, sobre una ladera pronunciada, casi acantilado, que bordea el yacimiento en esa dirección (Fig. 3). En sus inmediaciones han aparecido indicios de actividad ritual que sugieren que la roca suscitaba alguna forma de ideación entre los pobladores del castro⁵². Otro ejemplo se encuentra en el castro de Neixón (Boiro, A Coruña). Allí se observa un curioso círculo de rocas informes de material exógeno a la zona situado en un espacio aterrizado en la Edad del Hierro (Fig. 4). Esto es, su ubicación es el resultado de una intervención arquitectónica reflexiva: se genera un simbolismo (¡ya nos gustaría conocerlo!), como consecuencia de la selección de esas piedras para situarlas con una disposición determinada en un emplazamiento específico, aunque, a primera vista, parece una disposición natural⁵³. En ninguno de estos dos casos hemos sabido apreciar relaciones astronómicas que se detectan en los casos que siguen.

Hemos dedicado varias aproximaciones⁵⁴ al Outeiro dos Pendóns del castro de Armea (Allariz, Ourense). Es una roca aparentemente natural profundamente antropizada porque se encuentra en el punto más alto del castro (Fig. 5), porque estaba rodeada por un muro, porque permanece como hito simbólico del territorio parroquial como meta de una procesión que se celebra dos veces al año, el día de la Ascensión y el de Santa Mariña (18 de julio). La roca era originalmente un gran batolito granítico semejante a otros de la zona, que fue derribado (no podemos saber si de forma intencional o no, pero el contexto sugiere esa intencionalidad) de tal modo que al caer se rompió en tres fragmentos que marcan una dirección de la mirada hacia donde están las fuentes sagradas de la parroquia actual, donde está el petroglifo de A Vacariza sobre el horizonte y por donde, en definitiva, sale el sol el solsticio de invierno.

51 Villa Valdés, Ángel, (2009), «¿De aldea fortificada a *Caput Civitatis*? Tradición y ruptura en una Comunidad Castreña del siglo I D.C.: El Poblado de Chao Samartín (Grandas de Salime, Asturias)», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 35, 7-26; *id.*; Cabo Pérez, Luis, (2003), «Depósito funerario y recinto fortificado de la Edad del Bronce en el Castro del Chao de Sanmartín: argumentos para su datación», *Trabajos de Prehistoria*, 60, 143-151.

52 Villa, «¿De aldea fortificada a *Caput Civitatis*?», 8-9.

53 Ayán Vila, Xurxo M., (2011), *Casa, Familia y comunidad en la Edad del Hierro del NW*, Tesis doctoral, Santiago, 558, 608; Costa Casáis, Manuela, (2008), «Análise xeomorfolóxica da Punta de Neixón: espazo natural e espazo antropizado», *Os Castros de Neixón (Boiro, A Coruña)*. Vol. II: *De espazo natural a paisaxe cultural*, Xurxo Ayán Vila, (ed.), Noia, Toxosoutos, 75-96, en p. 94-96.

54 García Quintela, Marco V.; González-García, A. César; Seoane-Veiga, Yolanda, (2014), «De los solsticios en los castros a los santos cristianos: la creación del paisaje cristiano en Galicia». *Madridier Mitteilungen*, 55, 443-485, en p. 452-456 y 462-464; García Quintela, Marco V.; González-García, A. César; Seoane-Veiga, Yolanda, (2015), «From Hillforts to Saints: Sun Tropoi and Patterns of Christianization in NW Spain», *SEAC 2011. Stars and Stones: Voyages in Archaeoastronomy and Cultural Astronomy*, Fernando Pimenta, Nuno Ribeiro, F. Silva, Nick Campion, Anabela Joaquineto, Luis Tirapicos (eds.), Oxford, Archaeopress (BAR International Series, 2720), 240-245, en p. 241; García Quintela, Seoane Veiga, «Entre naturaleza y cultura», 57-60.



Figura 3. Castro de Chao Samartín (Grandas de Salime, Asturias). A. Vista general desde el SE, la flecha indica la posición de la roca sagrada (¿). B. La roca vista desde el este.



Figura 4. Círculo de piedras del castro de Neixón (Boiro, A Coruña). A. Vista desde el sur, por detrás de los árboles el talud es la muralla que cierra el espacio aterrazado del castro. B. Vista desde lo alto de la muralla. C y D. Detalles.



Figura 5. Outeiro dos Pendóns (castro de Armea, Allariz, Ourense). A. Visto desde el sur en contrapendiente destacando la monumentalidad de las rocas, probablemente parcialmente ocultas durante la vida del castro pues estaban rodeadas por un muro. B. Vecinos de la parroquia de Santa Mariña de Augas Santas el día de la procesión dos Pendóns – portando las banderas que nombran el Outeiro – que une la iglesia parroquial con este punto de destino (se celebra el día de la Ascensión y el 18 de julio, día de Santa Mariña). C. Vista del horizonte este desde la cima del Outeiro el solsticio de invierno, poco antes de la salida del sol. D. La misma vista unos minutos más tarde.



Figura 6. Roca-eje del castro de San Vincenzo (Avión, Ourense). A. Vista general, la roca está en el punto más alto del castro rodeado de murallas que lo separan de las zonas de habitación. B. Huellas de erosión por fuego en la superficie de la roca-eje. C. La única pila ortogonal de las varias que hay en la superficie de la roca presenta una diagonal que apunta hacia Pena Corneira en el horizonte. D. Amanecer el 1 de noviembre desde la roca-eje, en el horizonte se destaca Pena Corneira. E. Igual que la anterior, la infografía (de A. César González-García), permite apreciar que el sol salía justo por la posición de Pena Corneira.

Esta acción «constructiva» se parece a la indicada en Ulaca. Las comunidades del entorno, sus sabios, percibieron la relación de la roca con el paisaje celeste con anterioridad a la acción que la materializa expresándola de dos formas al mismo tiempo semejantes – se «escucha» lo que «dice» la roca en su materialidad –, y disímiles, pues en Ulaca se adopta una estrategia más formal mientras que en Arnea se deja intacto el aspecto «natural» de la forma caída ¿en cuántos otros casos se optó por no intervenir sobre estas rocas impidiéndonos ercibir con claridad sus relaciones celestes (ver más abajo el caso de la *Pedra Furada* de Campo Lameiro)?

Pasemos al castro de San Vincenzo (Avión, Ourense)⁵⁵. Ignoramos si tiene un nombre la roca que hemos llamado «roca-eje» (Fig. 6). Este nombre deriva del análisis de su posición como pivote topográfico a partir del cual se despliegan las distintas áreas del castro delimitadas por muros y con características distintas. Conforma la cima del castro y está profundamente antropizada. Se accede por unas escaleras, apenas unas muescas sobre la roca (nada que ver con el altar de Ulaca), y sobre la cima aplanada hay pilas de diversas formas con las habituales dificultades para discriminar si son naturales, artificiales, o naturales más o menos



Figura 7. Estructura rupestre de O Señoríño (Arnea, Allariz, Ourense). A. La diagonal de una pila ortogonal apunta al nacimiento del sol el 1 de noviembre por donde está la iglesia parroquial delante de las fuentes sagradas. B. Lo anterior con más detalle, el sol está ligeramente a la izquierda de la espadaña de la iglesia (foto A. César González-García). C. Vista general de la estructura rupestre de O Señoríño con una pila en el centro orientada hacia los puntos cardinales. D. Desde la pila fotografiada en A y B vista de la estructura rupestre.

⁵⁵ García Quintela, Seoane Veiga, «Entre naturaleza y cultura», 66-79.

alteradas (como sobre el altar de Ulaca), con la excepción de una pila rectangular. Además, buena parte de la superficie de la roca presenta huellas de erosión por fuego. Estos fuegos tienen que ser intencionados (hay que llevar el combustible), intensos y/o continuados. Es decir, la «roca-eje» es un marcador urbanístico y un probable lugar de actividad ritual. Finalmente, la diagonal de la pila rectangular apunta hacia Pena Corneira, un hito paisajístico para buena parte del occidente de la provincia de Ourense, por donde nace el sol el 1 de noviembre visto desde la «roca-eje» (fecha también importante en el altar de Ulaca).

La pertinencia de esta observación minimalista, ambigua, viene dada porque en Armea, a unos cientos de metros del castro y su Outeiro dos Pendóns, en el lugar conocido como O Señoríño, una compleja estructura rupestre presenta dos pilas (Fig. 7). Una, situada sobre el eje de la estructura, está orientada



Figura 8. El castro de Baroña (Portosín, A Coruña), desde el este. La cima del conjunto rocoso situado al norte (derecha en la fotografía) es la roca dominante del castro.

hacia el este. La otra, alejada unos metros, también es rectangular y su diagonal apunta hacia la iglesia parroquial dedicada a Santa Mariña, por donde sale el sol el 1 de noviembre. Conviene subrayar, además, que la topografía del horizonte es muy diferente en ambos casos. En San Vincenzo estamos en una cima y Pena Corneira es un hito lejano, en Armea estamos sobre el borde occidental de una vaguada cuyo borde opuesto no presenta ningún hito, pero sabemos dónde están las fuentes santas por la posición de la iglesia románica. En ambos casos la diagonal de la pila y la fecha son los elementos de semejanza buscada, intencional, en dos configuraciones topográficas radicalmente diferentes.

El castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña) ocupa una pequeña península en el extremo occidental de la orilla sur de la ría de Muros-Noia (Fig. 8). Es un lugar de gran belleza, pero inhóspito para vivir, con un acceso difícil a tierras cultivables y agua potable, y tampoco tiene condiciones portuarias. De hecho, está



Figura 9. Arquitectura ambigua en la roca dominante del castro de Baroña. A. La roca protege, en su lado norte una pequeña terraza probablemente artificial como atestiguan los mampuestos (flecha 1); en el horizonte oriental el monte de A Gurita, con petroglifos de la Edad del Bronce o posteriores y el monte Enxa como hito del paisaje. B. En el lateral norte de la roca dominante una serie de líneas paralelas grabadas (flecha 2 y fig. A.2.) apuntan hacia el monte Gurita. C y D. Pilas en la cima de la roca dominante, las flechas señalan huellas de intervención humana, 3, un pequeño canal tallado, 4, un rebaje rectilíneo en la roca, 5, un ángulo recto, 6, un canal de evacuación.

conformado por apenas unas pocas viviendas fuertemente protegidas por tres lienzos de muralla. El circuito amurallado interior engloba una zona rocosa con la cima de la península. Los días de viento el área está barrida por aire cargado de agua de mar. Los días de tempestad, mejor no ir. *Croa*, 'corona', es la palabra con la que se designa en gallego las partes centrales de los castros, muchas veces la más elevada, rocosa, o delimitada de alguna forma. Esta *croa* carece de cabañas, aunque hay signos de acción antrópica en torno a la roca más destacada, la «roca-dominante»⁵⁶.

Esos indicios (Fig. 9) son un posible muro para aterrizar el suelo inmediato a esa roca (pero habría que determinarlo con una excavación), en la cima de la roca hay diversas pilas (¿casualidad?) con indicios someros de intervención humana, y en el lateral norte están grabadas unas líneas paralelas. Estas líneas apuntan hacia el Monte Gurita, pequeña cota sobre el horizonte donde hay una estación de arte rupestre, y por allí

⁵⁶ El nombre describe su posición y monumentalidad. No sería adecuada la expresión «roca-eje» usada para el castro de San Vicente porque carece de función urbanística.



Figura 10. Alineaciones solares desde la roca dominante del castro de Baroña. A. El lateral norte de la roca apunta al amanecer del solsticio de verano, el sol sale por la cima del Monte Gurita. B. A medida que el sol asciende, el mismo día, la roca adyacente a la dominante proyecta su sombra sobre las líneas paralelas señaladas en la figura 9, A-B.2, de modo que la sombra baja a medida que el sol asciende. C. Amanecer el 1 de mayo por la cima del monte Enxa. D. Amanecer el solsticio de invierno por un hueco natural de la roca en el borde sur de la roca dominante.

sale el sol el solsticio de verano (Fig. 10). En el lateral meridional los indicios de intervención humana son más elusivos pero la roca forma una ventana natural por donde sale el sol el solsticio de invierno. Finalmente, el paisaje oriental visto desde la *croa* está dominado por el Monte Enxa, por donde sale el sol el 1 de mayo. Hemos analizado también los petroglifos del Monte Gurita con otras alineaciones relevantes y una dialéctica particular en relación con la ubicación del castro⁵⁷. Esto quiere decir que las tenues marcas de antropización sobre la «roca-dominante» son intencionales y contrastan con las expresiones de sólida arquitectura en las murallas y en diversas escaleras subrayando la intencionalidad de relacionar la roca con el paisaje celeste.

Fuera del recinto de los castros, nuestra vela de armas para estos estudios tuvo lugar en la estación de arte rupestre de A Ferradura (Amoeiro, Ourense). Comenzamos por lo evidente, una gran roca plagada de grabados. Pero a unos 300m otra roca conocida como O Raposo⁵⁸, solo presenta un grabado informe y semi-oculto en el interior de un abrigo natural formado por la roca (Fig. 11). Cuando lo descubrió M. Santos

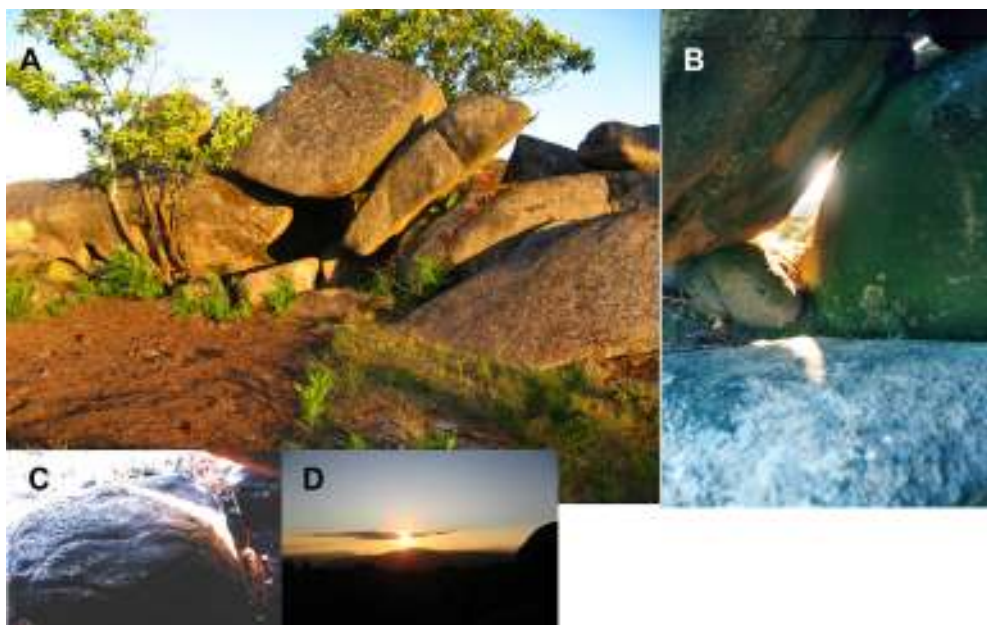


Figura 11. Abrigo rocoso de O Raposo (A Ferradura, Amoeiro, Ourense). A. La roca conforma una oquedad, con una ventana natural (B) por donde entra el sol el solsticio de invierno e ilumina (C) directamente una roca ubicada en su interior con un grabado. D. En ese momento el sol está en la cima del Monte de San Trocado, un hito del paisaje local y ubicación de un castro de la primera Edad del Hierro.

57 García Quintela, Marco V.; González-García, A. César, (en prensa) «Entre el cielo, el mar y la tierra: el santuario rupestre del castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña)», *Gallaecia*.

58 En Galicia es normal que las rocas tengan nombre y este hecho puede ser un indicio de que merecen algún tipo de observación más detenida.



Figura 12. Pedra Furada de Paredes (Campo Lameiro, Pontevedra). A. Desde el norte. B. Interior. C. Desde el sur la excavación detectó un empedrado artificial sin indicios para su datación (foto Manuel Santos Estévez).

Estévez también intuyó su relación con el solsticio de invierno que posteriormente pudimos verificar⁵⁹. Otro caso semejante es la piedra conocida como Pedra Furada situada en el recinto del parque arqueológico de Campo Lameiro (Pontevedra). Entre la cantidad de rocas grabadas esta presenta grabados discretos, una combinación circular en su parte superior, de difícil acceso, y cazoletas en el interior⁶⁰; pero la geología y la erosión le proporcionaron la configuración excepcional que le da nombre, pues su interior está vaciado de forma natural (Fig. 12). Sin embargo, la excavación del entorno ha mostrado una importante intervención humana que no se ha podido fechar⁶¹. También es posible su relación con el ocaso del solsticio de invierno

59 García Quintela, Marco V.; Santos Estévez, Manuel, (2008), *Santuarios de la Galicia Céltica*, Madrid, Abada, 242-247.

60 García Alén, Alfredo; Peña Santos, Antonio, (1980), *Los grabados rupestres de la provincia de Pontevedra*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 24.

61 Santos-Estévez, Manuel, (2013), «La Excavación Arqueológica del Arte Rupestre. 1. Excavaciones Arqueológicas en el entorno de los Petroglifos», *Petroglifos, paleoambiente y paisaje. Estudios interdisciplinares del arte rupestre de Campo Lameiro*, Felipe Criado Boado, Antonio Martínez Cortizas, Marco V. García Quintela (eds.), Madrid, CSIC, 107-123, en p. 112-114.

de acuerdo con un patrón semejante al publicado en el cercano petroglifo de Laxe dos Carballos⁶². Sin embargo, al no haber una forma material manifiesta, esta observación es difícil de verificar.

El último ejemplo que presento se conoce como Pena Furada o Pedra da Moura (Coirós, A Coruña). Las publicaciones existentes enfatizan diversos aspectos⁶³. Me lleva a tratar este caso la cronología de la figura que da nombre al lugar para apuntar algunas notas de metodología y alguna novedad.

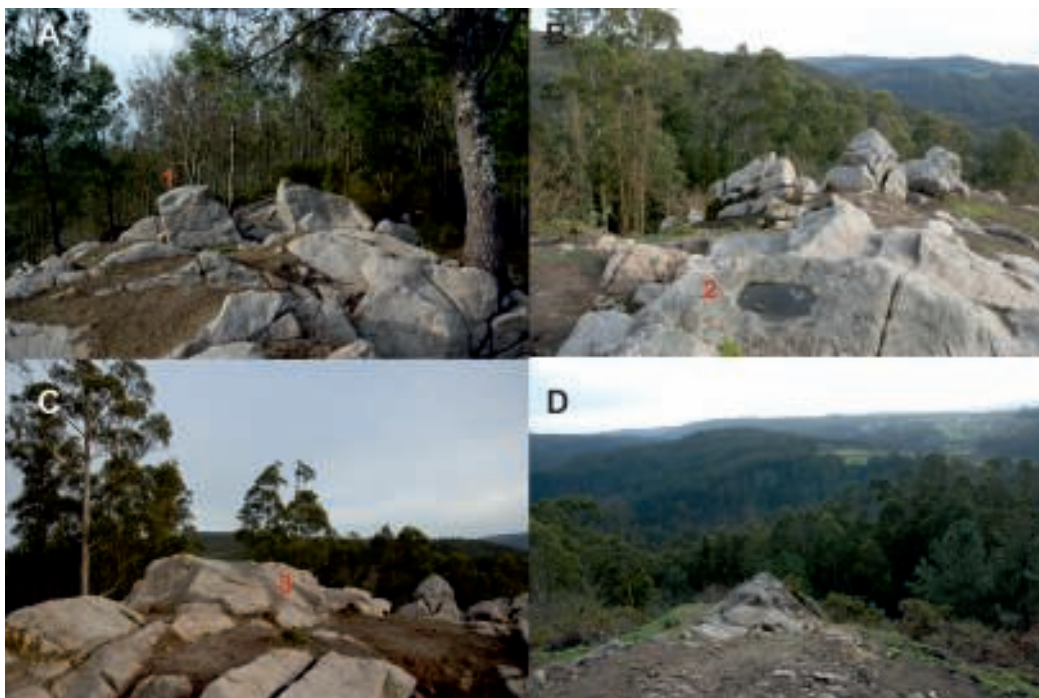


Figura 13. Conjunto rupestre de Pedra Moura o Pedra Furada (Coirós, A Coruña). A. Vista hacia el norte desde la roca donde está grabada la Moura, 1, ubicación de la imagen reproducida en la figura 16. B. Vista hacia el sur desde la misma roca, 2, en primer plano la pila que ocupa la cima de esta roca. C. Vista de la roca con la Moura desde el noroeste destacando su centralidad, 3, ubicación de la Moura. D. Horizonte oeste desde la Pedra da Moura.

62 Belmonte Avilés, Juan Antonio; García Quintela, Marco V.; González-García, A. César, (2013), «Ciervos, tiempo y paisaje: una Integración Arqueoastronómica», *Petroglifos, paleoambiente y paisaje. Estudios interdisciplinarios del arte rupestre de Campo Lameiro*, Felipe Criado Boado, Antonio Martínez Cortizas, Marco V. García Quintela (eds.), Madrid, CSIC, 197-210; González-García, A. César; García Quintela, Marco V.; Belmonte, Juan Antonio, (2016) «Landscape Construction and Time Reckoning in Iron Age Celtic Iberia», *Documenta Praehistorica*, 43, 479-497.

63 Fernández Malde, Antón, (1993), «Petroglifos da Pena Furada (Figueiras, Coirós)», *Anuario Brigantino*, 16, 15-24; *id.*, (2013), «A semantización do tempo no santuario da Idade do Ferro de Pena Furada (Coirós, A Coruña)», *Fol de Veleno* 3, 121-127; Alonso Romero, Fernando, (2004), «La figura de mujer del petroglifo da Pena Furada (Figueiras, Santa Mariña de Lesa, Coirós, A Coruña)», *Anuario Brigantino*, 27, 161-178.

El topónimo designa una roca sita en un entorno con una gran visibilidad hacia el oeste y parte de una configuración rocosa muy compleja, destacando una curiosa figura femenina rústicamente grabada sobre su superficie (Fig. 13). Su análisis ha mostrado que, pese a su apariencia informe, el conjunto rocoso presenta una estructura catalogable como ejemplo de «arquitectura ambigua». Aunque el arqueólogo que lo ha estudiado, Antón Malde, usa la expresión «arquitectura informal»



Figura 14. Arquitectura ambigua en la Pedra da Moura. A. La relación entre la pila y la Moura (flecha) está cuidadosamente buscada y cortes naturales coexisten con marcas de cantería de fecha indefinida. B. Relación entre la pila y la Moura.

La piedra que da nombre al conjunto está trabajada para darle una configuración escénica. Esto se concreta en la apariencia general de la roca y mediante dos intervenciones: su parte superior plana (¿aplanada artificialmente?) presenta una pila cuadrangular, y hacia el oeste la roca presenta un panel inclinado donde, estrictamente en el eje este-oeste, se representa a la Moura (Fig. 14). Su figuración está inextricablemente unida a la configuración escenográfica del conjunto. La imagen está conseguida mediante el trazado del perímetro de una silueta humana con cazoletas en la posición aproximada de la boca y los ojos y otra, mayor y desproporcionada dentro

de los parámetros de la propia imagen, en la posición de una vulva femenina. La figura también aprovecha una inflexión en la inclinación de la roca de forma que la posición del vientre se realza y surcos y otras cazoletas en la posición de las «axilas» sugieren los brazos posados sobre el «vientre»⁶⁴ en una postura frecuente entre mujeres en avanzado estado de gestación. La orientación general de la figura este-oeste⁶⁵ da lugar a un singular juego de luces y sombras en los equinoccios y sugiere una metáfora sexual⁶⁶ pues en equinoccio de primavera se engendra el solsticio de invierno y en el de otoño el solsticio de verano (Fig. 15).



Figura 15. Cambiante visibilidad de la Moura en el equinoccio. A. 10:30, el sol naciente deja en la sombra el lienzo de roca donde está la Moura y apenas se aprecian sus formas. B. Mediodía, la luz acentúa las sombras y las formas grabadas se aprecian con nitidez. C. La luz del atardecer difumina a la Moura que apenas se aprecia (fotografías de Soledad Felloza).

64 Alonso Romero, «La figura de mujer del petroglifo da Pena Furada», 162, proporciona la mejor descripción, que sigo salvo en algunos detalles menores.

65 Subrayado por Alonso Romero, «La figura de mujer del petroglifo da Pena Furada», 172-174.

66 Sugerida también, por la orientación de algunas cuevas reaprovechadas como lugares de culto, véase Esteban, César; Rísquez, Carmen; Rueda, Carmen, (2014), «An Evanescent Vision of the Sacred? The Equinoctial Sun at the Iberian Sanctuary of Castellar», *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 14/3, 99-106.

A. Malde propone que se trata de un santuario de la Edad del Hierro, opinión que, en principio, compartimos. Sin embargo, S. Alfayé⁶⁷ ha sugerido que se trata de una figura medieval, aunque su argumento no es principalmente cronológico. Alfayé critica, sobre todo, la sugerencia de que se trata de una figuración de la diosa Navia, cosa que parece razonable si pretendemos evitar especulaciones. Para asentar su propuesta Alfayé afirma que:

... en el contexto de la excavación arqueológica de ese supuesto santuario rupestre indígena-romano [...] no se han encontrado materiales atribuibles a ese horizonte cultural ni ninguna inscripción que documente el culto a esa divinidad en ese espacio, por lo que la interpretación indigenista y religiosa tanto de la figura como de su contexto resultan discutibles.

Esto la lleva a considerar más plausible la propuesta de Alonso Romero quien relaciona la figura «con imágenes románicas de mujeres exhibiendo abiertamente su sexo, fechándola en época medieval» y concluye Alfayé:

Dada la abundancia de paralelos iconográficos medievales para la figura “A Moura”, y teniendo en cuenta la ausencia de materiales antiguos en las excavaciones de Pena Furada, parece razonable pensar que la factura de este petroglifo es también medieval⁶⁸.

Aunque, como decíamos, descarta sobre todo su identificación con Navia. Nos centraremos en el argumento arqueológico y cronológico.

Primero, no ha habido una excavación arqueológica. Las fotos del artículo de Alonso Romero⁶⁹ muestran el lugar invadido por la maleza. La intervención de 2011 consistió en limpiar el entorno y descubrir el conjunto rocoso. Se identificó, además, un muro de factura romana en el límite occidental del área. El estudio preliminar de los materiales encontrados en superficie apunta al predominio de cerámica bajo medieval⁷⁰.

Segundo, cualquier aproximación interpretativa debe tener en cuenta la totalidad del contexto, la visibilidad y la visibilización del lugar⁷¹, la existencia de otra figura antropomorfa en una roca cercana, rota en la actualidad por buscadores de tesoros, orientada en el eje norte-sur (Fig. 16), la presencia de la pila en la

67 Alfayé Villa, Silvia (2013) «Sobre Iconografía y Tenonímia en el Noroeste Peninsular», *Acta Palaeohispanica*, XI, *Palaeohispanica*, 13, 189-208.

68 Alfayé, «Sobre Iconografía y Tenonímia», 198.

69 Alonso Romero, «La figura de mujer del petroglifo da Pena Furada».

70 Información proporcionada por Pilar Prieto Martínez a partir de un tanteo sobre la cerámica recuperada en esa limpieza.

71 Sobre estos conceptos, Criado Boado, Felipe, (1993), «Visibilidad e interpretación del registro arqueológico», *Trabajos de Prehistoria*, 50, 39-56; *id.*, (2012), *Arqueológicas. La Razón Perdida*. Barcelona, 265-292.



Figura 16. Fragmento de figura humana en el yacimiento de Pedra Furada, está grabada en la posición indicada en la figura 13.A.1. La rotura se debe a una violación causada por el intento de buscar un tesoro.



Figura 17. Escultura encontrada en contexto arqueológico en el castro de San Cibrán de Las. Estaba reutilizada en la fundación de una vivienda del siglo I a.n.e. Dibujo de Miguel Á López Marcos, cortesía de Yolanda Álvarez (Terra Arqueos s.l.).

parte central y más alta de la roca que nos ocupa, así como la centralidad de esta roca y, sobre todo, la monumentalidad del conjunto.

La cronología medieval sólo explica, eventualmente, la representación exagerada de la sexualidad femenina, pero no explica el resto. Como los elementos de comparación aducidos para esa figuración proceden sobre todo de iglesias⁷² habría que explicar por qué la población cristiana medieval de Coirós optó por construir un enclave como este, obviando una iglesia, e indicar otros paralelos medievales de este tipo de estructuras. Además, Alfayé se inspira en el trabajo de F. Alonso Romero elaborado a partir de la percepción del lugar disponible en 2004 y centrado en la iconografía de la Moura. Pero en 2013 es preciso considerar los trabajos de 2011 que posibilitan una percepción del lugar totalmente diferente.

Tercero, en el castro de San Cibrán de Las (San Amaro y Punxín, Ourense) se ha encontrado en excavación una escultura muy rústica que representa una figura femenina exenta con semejanzas con la Moura de Coirós (Fig. 17). Pero lo importante es su aparición reutilizada como material de construcción en la base de una estructura fechada entre el siglo I BC y el cambio de era. Es decir, la escultura era anterior y lleva considerar una Edad del Hierro del Noroeste al menos parcialmente icónica⁷³.

Por último, desde su tesis, y en muchos otros trabajos, la obra de S. Alfayé destaca por su sano escepticismo hacia las interpretaciones recibidas, demasiadas veces carentes de fundamento⁷⁴. Llama la atención que esta misma autora haya escrito que: resulta indispensable para la comprensión de las imágenes de la Céltica peninsular su análisis en su contexto, tanto arqueológico como cronológico, cultural, relacional, funcional – de uso, de exhibición, de depósito-, etc.⁷⁵.

72 O, también, castillos en las Islas Británicas, ver Freitag, Barbara, (2004), *Sheela-na-Gigs. Unravelling an Enigma*, Londres-Nueva York, Routledge. Esta autora subraya la continuidad de las representaciones femeninas hipersexuadas desde la prehistoria (p 106), y destaca la asimetría de las representaciones (p. 4-5, 106-107), que ella estudia, en claro contraste con la Moura de Coirós.

73 Véase, Álvarez González, Yolanda; López González, Luis; Fernández-Götz, Manuel; García Quintela, Marco V. (en evaluación), «The sacrality of place: the *oppidum* of San Cibrán de Las and the centralization processes in Late Iron Age Northwest Iberia». Noticias de nuevos hallazgos arqueológicos aparecidas en la prensa digital en los últimos años abundan en este sentido. En el mismo castro de San Cibrán de Las la campaña del año 2016 ha sacado a la luz una cabeza esculpida, muy rústica, en estratigrafía de la primera fase del asentamiento (fin siglo II BC); <http://historiadegalicia.gal/2016/10/atopan-outra-cabeza-castrexa-en-san-cibrao-de-las/> y <http://historiadegalicia.gal/2016/11/como-e-cabeza-castrexa-de-san-cibrao-de-las/> (intervención dirigida por Yolanda Álvarez, de la empresa Terra Arqueos). Otra cabeza semejante también apareció en el castro de Santa Tecla (A Guarda, Pontevedra), en la intervención de 2015, <http://www.galiciakonfidencial.com/noticia/26331-descuberta-cabeza-castrexa-castro-santa-trega> (excavación dirigida por Rafael Rodríguez, de la Diputación de Pontevedra). Esperamos la pronta publicación formal de estos hallazgos acompañada por una presentación adecuada de sus respectivos contextos arqueológicos.

74 Por ejemplo, Alfayé Villa, Silvia, «La Iconografía Divina en Celtiberia: una Revisión Crítica», *Archivo Español de Arqueología* 76, 77-96; *id.*, (2009), *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*. Oxford, Archaeopress (BAR International Series, 1963).

75 Alfayé Villa, Silvia, (2011), *Imagen y Ritual en la Céltica Peninsular*, Noia, Toxosoutos, 24.

Siendo merecedoras de aplauso por igual la perspectiva crítica y esta propuesta metodológica, resulta difícil entender por qué, en este caso, para seguir la primera olvida la segunda.

En la «Pedra da Moura» de Coirós, en definitiva, tan especulativo es sugerir que la Moura representa a Navia como su datación medieval y no parece válido, por tanto, argumentar desde la segunda idea contra la primera. Por el contrario, el conjunto rupestre, sus condiciones de visibilidad y visibilización, la operatividad de la «arquitectura ambigua», la disposición de la pila, la semejanza entre la Moura y la escultura de San Cibrán de Las, su disposición en un eje solar, son indicios que apuntan, a la espera de nuevos trabajos, a una datación en la Edad del Hierro con indicios de reforma y reocupación posteriores.

3. Las rocas sagradas de Bibracte y sus orientaciones astrales: un caso para la etnología del conocimiento.

Presento ahora dos rocas singulares integradas en el gran *oppidum* galo de Bibracte. Situado en la región de Morvan, en Borgoña a 20 km al este de Autun (capital del departamento de Saône-et-Loire), uno de los yacimientos de La Tène final más conocidos⁷⁶.

Lo he estudiado con A.C. González García desde una perspectiva arqueoastronómica conjuntamente con los restos romanos de Augustodunum (nombre romano de Autun)⁷⁷. Teníamos como objetivo buscar paralelos para nuestro trabajo anterior sobre Lugdunum⁷⁸, basándonos en el que el primer sacerdote de culto imperial de Lugdunum procedía de Bibracte en sus últimos años de existencia, antes de que su población se desplazase a un nuevo emplazamiento en Augustodunum. Además, se trataba de averiguar si en este cambio de ubicación y de patrón vital de una misma población desempeñaba algún papel la relación con el orden celeste. El conjunto de la indagación tiene sentido cronológico particular por hallarnos en pleno período de implantación del calendario juliano en el imperio desde el año 46, prolongado hasta bien entrado el reinado de Augusto. Centrémonos en Bibracte.

El folklore y la arqueología tradicional habían destacado la singularidad de dos rocas en el recinto amurallado del *oppidum*: La Roche Salvée y la Pierre de la Wivre (Fig. 18). El hecho de que tuviesen nombre y leyendas asociadas nos resultaba familiar, y nuestra experiencia con los santuarios rupestres y la arquitectura

76 Ver la entrada de la Wikipedia, Bibracte, con mención de calidad, o la página del yacimiento con diversa información. Véanse también los vídeos producidos por los responsables del yacimiento en 2014: Bibracte, une ville gauloise dans le Morvan, o Bibracte, une ville gauloise mise en valeur par le numérique

77 García Quintela, Marco V.; González García, A. César, (2016), «De Bibracte à Augustodunum: observations archéoastronomiques», *Revue Archéologique de l'Est*, 65, 283-297

78 García Quintela, Marco V.; González García, A. César, (2014), «Le 1^{er} août à Lugdunum sous l'Empire Romain: bilans et nouvelles perspectives», *Revue Archéologique de l'Est*, 63, 157-177.



Figura 18. Planta del oppidum de Bibracte (Morvan, Borgoña, Francia). 1, Porte du Rebut. 2, Estanque monumental. 3, Foro y basílica. 4, Theurot de la Roche con la estructura PS 13. 5, Roche Salvée. 6, Pierre de la Vivre. 7, Roche aux Lezards. Los triángulos señalan la posición de las tres rocas destacadas en la cartografía oficial del yacimiento. No hemos podido estudiar la Roche aux Lezards ni conocemos tradiciones ella.

ambigua nos llevo a incluirlas en el estudio. Sin embargo, esto fue objeto de debate con uno de los árbitros de la publicación que tuvo como consecuencia la supresión de los párrafos sobre estas rocas en la versión definitiva. Es interesante presentar los términos de esta controversia para ilustrar los obstáculos con los que tropiezan nuestros estudios que tuvo, en este caso, una curiosa consecuencia inesperada. En la versión enviada a evaluar presentábamos las rocas como sigue:

Les éléments que nous abordons maintenant, La Roche Salvée et la Pierre de la Wivre, ont un statut particulier. Ce sont des formations rocheuses naturelles, mais singulières si nous tenons compte du fait qu'elles ont été travaillées par l'homme et que les environnements où elles se trouvent ont été altérés de telle sorte que ces roches « président » ces zones. À cela s'ajoute qu'à partir de ces deux roches une grande visibilité du paysage est offerte malgré la forêt actuelle.

Les références à ces roches dans la bibliographie du XIX^e siècle et des débuts du XX^e siècle soulignent ces aspects et rassemblent les traditions que le folklore a accumulées autour de la Pierre de la Wivre (La Roche Salvée en manque). Cette bibliographie a curieusement contribué à augmenter la dimension légendaire des roches en proposant des interprétations sur leur fonctionnalité ayant peu de base archéologique et montrant beaucoup d'imagination historiographique.

Nous ne prétendons pas revenir sur ces histoires et ces théories. Nous essayerons de montrer que les singularités physiques de ces pierres unies à leur capacité à « recevoir » des récits en font autant de « lieux de mémoire » et il est hautement probable que cette caractéristique soit ancienne, bien qu'il soit pratiquement impossible de justifier cette antiquité et encore moins de la dater.

Nous pouvons indiquer, d'autre part, que ces cas sont des exemples de ce que nous avons appelé « architecture ambiguë »⁷⁹. Il s'agit de scènes rupestres significatives situées dans des habitats de l'Âge du Fer du NW péninsulaire et qui, apparemment, sont extrapolables à d'autres horizons comme celui de Bibracte. Les traits de l'« architecture ambiguë » sont : le caractère exceptionnel de la configuration rocheuse dans son environnement immédiat ; l'existence de constructions (parois, terrasses) qui distinguent ces roches apparemment informes ; la présence de cuvettes ou de gravures appréciables seulement de près (car elles n'altèrent pas l'aspect « naturel » de la roche elle-même bien que cette « nature » soit, à son tour, « anthropique ») ; les roches font partie d'alignements astronomiques significatifs. Inspirés par ces considérations nous incluons ces roches dans notre dossier.

79 García Quintela, Seoane Veiga, «Entre naturaleza y cultura».



Figura 19. Roche Salvée de Bibracte. La arista de su cima indica la línea tomada para medir su orientación. Los árboles impiden ver que apunta a la cima del Mont Prénéley.

J.-G. Bulliot décrit ainsi la Roche Salvée (Fig. 19):

Cette pierre est un massif rocheux de 26 mètres de circonférence et de 7 mètres de haut, dressant sur la pente sa masse imposante. Escarpée de tous côtés, elle semble [...], avoir été ménagée avec intention, et quoique nous soyons disposés à n'y voir qu'un produit naturel, nous admettons dans certains détails l'intervention de la main de l'homme. À droite de la base, en dehors des dimensions données précédemment, existe une cavité de 1 m 30 de haut, sur un peu moins de 2 mètres de large et 3 de profondeur, contigüe au flanc du rocher principal, sous laquelle on a recueilli une certaine quantité de poteries gauloises. Elle est recouverte par une table de pierre de trois mètres de long sur deux de large et un d'épaisseur, entièrement détachée, parfaitement plane en dessus et régularisée en dessous [...] Ce groupement n'est qu'un accessoire et comme le rez-de-chaussée de la Pierre-Salvée proprement dite. On accède directement ensuite à celle-ci par une petite rampe latérale ménagée dans la paroi méridionale du massif. Elle conduit à la plate-forme [...], d'où on domine comme d'un piédestal un magnifique horizon. Une entaille verticale découpe à l'arrière

de l'esplanade [...] forme un siège où l'on peut s'asseoir commodément [...]. Enfin un bloc haut de 1 m 90 en pointe comme une pyramide d'un mètre carré de base et détaché entièrement du sol, se dresse à l'est, à l'arrière même du massif⁸⁰.

Bulliot indique encore d'autres travaux sur l'environnement immédiat qui pourraient faciliter la célébration de réunions⁸¹. Nous n'entrerons pas, pour notre part, dans d'autres considérations hypothétiques sur son caractère ou sa fonction. Actuellement certains des détails présentés par Bulliot ne sont plus visibles⁸². L'observation actuelle depuis le dessus de la roche permet d'apprécier le sommet du Mont Preneley, haut de 855 m sur la seconde ligne d'horizon à presque 4 km de distance et qui domine à son tour les sources de l'Yonne où se trouve un sanctuaire gaulois⁸³.

A corr = 313.5° ; h = 1° ; δ = 28.5° : hors du rang solaire et compatible avec le lunistice majeur nord.

Más adelante, en el comentario histórico, añadíamos:

Dans la mesure où le lunistice peut aussi avoir un intérêt en relation avec la Roche Salvée, ces observations suggèrent la recherche d'éléments lunaires dans d'autres lieux, en tenant compte de l'observation de César selon laquelle les druides mesuraient le temps par nuits⁸⁴.

Sobre la Pierre de la Wivre escribíamos (Fig. 20):

Commençons par la description qu'offre J.-G. Bulliot. Après avoir présenté le secteur où elle se trouve, il écrit :

Les Gaulois réservèrent un noyau rocheux de 4 m de haut sur 9 de long, taillé à pic ; on l'appelle Pierre de la Wivre. Sur son flanc septentrional est ménagée une petite rampe donnant à une partie plane de 3 m de diamètre, façonnée au pic, et adossée du côté de l'est à une sorte de siège ménagé dans le même rocher. Le lieu, dans un terrier de 1454, est désigné sous le nom de *Champ de la Pierre*⁸⁵.

80 Bulliot, Jacques-Gabriel, (1899), *Fouilles de Mont Beuvray (ancienne Bibracte) de 1867 à 1895: de 1867 à 1895*, Autun, Imprimerie et librairie Dejussieu, 421-422.

81 Bulliot, *Fouilles de Mont Beuvray*, 14-15, 296, 420-428; Saintyves, Pierre; Desforges A., (1931), «Le folklore pré-historique du département de la Nièvre (Morvan nivernais)», *Revue de folklore français*, 2, 128-161, en p. 141-142)

82 Barral, Philippe; Luginbühl, Thierry; Nouvel, Pierre, (2012), «Topographie et fonctions religieuses sur l'*oppidum* de Bibracte et sa périphérie», *Étudier les lieux de culte de Gaule romaine*, Olivier de Cazanove, Patrice Méniel, (éds), Montagnac, éditions Monique Mergoil, 161-179, en p. 166-170.

83 Barral, Luginbühl, Nouvel, «Topographie et fonctions religieuses», 173-174.

84 César, *Guerre des Gaules*, VI 18, 2.

85 Bulliot, *Fouilles de Mont Beuvray*, 296; et voir p. 11-12, 296-303.



Figura 20. Pierre de la Wivre de Bibracte. A. Vista general. B. Horizonte desde la Pierre. C. Eje de la Pierre que ha servido para medir su orientación, como el horizonte está tapado por árboles hemos tenido que desplazarnos unos metros para obtener la foto B.

de la Basilique et du forum. Or les auteurs parlent de
Toujours sur Bibracte, les calculs sont également peu crédibles à propos des rochers de
la Salvée et du Taureau de la Wivre; quant aux bâtiments sur poteaux PS 13 et
excavés comme PS 14, les mesures sont également très délicates. La notion "d'architecture
ambiguë"; à propos de phénomènes géologiques remarquables créant une sorte de mise en scène
dramatique, n'est pas facile à quantifier: quelles roches utilisent-ils pour faire des visées?!
... à la hauteur / voir doute p12 puis affirmation

Figura 21. Fragmento del informe de un revisor sobre el sentido de las mediciones sobre rocas. Transcripción: «Toujours sur Bibracte, les calculs sont également peu crédibles à propos des rochers de la Salvée et du Taureau de la Wivre; quant aux bâtiments sur poteaux PS 13 et excavés comme PS 14, les mesures sont également très délicates [otro argumento, pero el texto se presenta así]. La notion "d'architecture ambiguë", à propos de phénomènes géologiques remarquables créant une sorte de mise en scène dramatique, n'est pas facile à quantifier: quelles roches utilisent-ils [los autores] pour faire des visées?!»

Ensuite il interprète le lieu comme :

la tribune d'où l'orateur gaulois haranguait le sénat du clan, et nous n'hésitons pas un instant à penser que c'est du haut de cette roche qu'au *concilium* de Bibracte⁸⁶, Vercingétorix entraîne les Éduens dans l'insurrection⁸⁷.

L'auteur rassemble en outre les traditions populaires autour de la pierre qui ont formé pendant des décennies le savoir académique sur cet environnement⁸⁸. Le secteur a été l'objet d'une reconnaissance archéologique résumée par F. Bessière et V. Guichard :

Contrairement à ce que les traditions populaires relatives à la Pierre auraient pu laisser supposer, cette dernière ne paraît pas avoir été à l'origine du développement d'un lieu de culte. Les résultats des fouilles permettent plutôt de penser qu'elle n'est, en fait, que le reliquat d'un affleurement plus vaste, aplani pour créer le grand terre-plein aménagé sur sa partie occidentale et reliant le secteur de la Pierre à celui du Theurot⁸⁹.

Ils soulignent aussi « la fréquentation du site avant la phase finale de l'Âge du Fer »⁹⁰. Ces auteurs ne tiennent aucun compte de l'ampleur de l'horizon visible depuis la roche, au contraire de Bulliot qui avait attiré l'attention sur ce fait dès le premier moment. Cette caractéristique est un argument de plus pour l'observation archéoastronomique.

À corr = 299° ; h (0) ; δ = 18.9° : dates autour du 15 mai - 29 juillet.

Todo esto no le gustó al revisor citado que escribió, entre otras cosas, en su informe fechado el 6 de julio de 2015 el texto que exponemos en la figura 21 (Fig. 21):

86 César, *Guerre des Gaules*, VII, 63, 5.

87 Bulliot, *Fouilles de Mont Beuvray*, 300.

88 Bulliot ne la connaissait pas en 1851, voir Bulliot, Jacques-Gabriel; de Fontenay, Joseph-Étienne, (1851), *Le Mont Beuvray et la croix de Saint-Martin*, Autun, Impr. M. Dejussieu et L. Villedey, p. 11-13, ce qui change rapidement, Bulliot, Jacques-Gabriel, (1856), *Essai sur le système défensif des Romains dans le pays éduen*, Paris, Dumoulin ; Autun, Dejussieu, 140-141. D'autre part, Bogros, Edmond, (1873), *À travers le Morvand. Mœurs, types, scènes et paysages*, Château-Chinon, Dudragne-Bordet & Buteau, 190-191, propose une fonction pour la «cérémonie du gui» et il cite Garrenne qui l'interprétait comme un autel pour des sacrifices des druides. Bulliot, Jacques-Gabriel, (1876), *L'oppidum de Bibracte. Guide historique et archéologique au Mont Beuvray d'après les documents archéologiques les plus récents*, Autun, Imprimerie Dejussieu, 31-33; Hamerton, Philip Gilbert, (1897), *The Mount narrative of a visit to the site of a gaulish city on Mont Beuvray with a description of the neighboring city of Autun*, Boston, Roberts Brothers, 109-111; Saintyves, Desforges, «Le folklore préhistorique», 140-141, recueillent la bibliographie antérieure.

89 Bessière, Fabrice, Guichard, Vincent, (2010), «Chronique des recherches sur le Mont Beuvray 2006-2008», *Revue Archéologique de l'Est*, 59, 211-239, dans p. 228.

90 Bessière, Guichard, «Chronique des recherches sur le Mont Beuvray», 234.

Sobre este punto respondimos en el mensaje de remisión de la segunda versión del artículo con fecha 8 de octubre de 2015:

Sur les roches et l'architecture ambiguë. Tout d'abord, pour l'intérêt de ces roches nous nous remettons à la bibliographie citée. Deuxièmement les deux roches, mais surtout la Pierre de la Wivre montre une disposition naturelle avec un bord supérieur qui signale une orientation claire pour tout observateur, ce bord pointe vers une direction, qu'elle soit d'intérêt ou pas. Il est certain, en outre, que l'« architecture ambiguë » « n'est pas facile à quantifier », et ceci par définition.

Face aux phénomènes de cette nature nous avons deux alternatives. Soit on ne les relève pas et on ne les enregistre pas, et alors on prend le risque de passer à côté d'une observation d'intérêt ; soit on les analyse et on prend donc le risque de se tromper.

En Galice nous avons observé que des roches apparemment informes placées sur des sites de l'Âge du Fer se trouvent, en réalité, profondément transformées par l'action humaine et, dans certains cas, marquent des alignements solaires significatifs. Existe-t-il quelque chose du genre en Gaule ? Si nous ne le proposons pas il ne sera pas possible de le confirmer ou de le réfuter. Le caractère exploratoire de notre recherche nous suggère l'intérêt de ces observations. Ceci n'est pas donc un « défaut de méthode », c'est un choix interprétatif, aussi acceptable ou discutable que l'opposé.

D'ailleurs nous observons que le rapport est signé du 6 juillet. Peut-être aurait-il été utile de faire un registre photographique du lever du jour le 29 juillet de la Pierre de la Wivre (avec un temps splendide ce jour-là), ce qui pour nous est certainement plus difficile.

Con fecha de 28 de abril de 2016, el mismo revisor vuelve a rechazar nuestros argumentos:

Des données incompréhensibles : On ne comprend pas comment des roches, même spectaculaires comme la Salvée et la Wivre, peuvent avoir une orientation puisqu'elles représentent une masse avec, au mieux, un point central. Et un élément naturel peut-il être « orienté » ?

Cosa que junto con otras observaciones le lleva a rechazar la publicación del artículo. En esta situación, y debido a otras consideraciones, escribimos al director de la revista solicitando un tercer arbitraje. Con respecto a este punto de la controversia insistíamos en ese correo de 9 de junio de 2016:

Données incompréhensibles. Ici, l'examineur peut avoir raison en partie. Il est vrai que la roche Salvée et la roche de la Wivre sont juste deux rochers. Et comme il est dit (et nous le disons aussi) la nature n'est pas orientée. Or, les êtres humains de tous les temps ont eu l'habitude d'observer leur environnement et

de voir les rapports de certains éléments de paysage avec des points singuliers de l'horizon. C'est ceci que nous essayons d'expliquer à propos des deux roches placées dans des contextes hautement artificiels depuis la protohistoire. Et comme nous l'avons dit dans notre première réponse on doit choisir ici entre deux risques : passer à côté de quelque chose d'important ou nous tromper.

Mais, que représente ce point dans notre argument ? Dans quelle mesure son absence modifie notre analyse ou nos conclusions ? Si, par exemple, nous n'avions aucune relation astronomique pour ces roches au 1^{er} août, ou au lunistice, nos conclusions seraient semblables. Par exemple, nous dirions que nous aurions des alignements avec trois des quatre festivals celtiques, au lieu de quatre. C'est tout.

Nuestra carta surtió efecto y el artículo fue aceptado con otros cambios, pero las rocas quedaron fuera de la versión publicada. Tal como afirmábamos en nuestra respuesta, el argumento general del texto apenas se veía afectado y asumimos la situación. Sin embargo, el destino impuso un giro curioso al tema.

Otro tema suscitado por este árbitro es que no habíamos tenido en cuenta la excavación de un nuevo sector en Augustodunum. Finalmente, gracias a este mismo revisor, accedimos a la publicación pertinente. En las edificaciones excavadas se detectan dos fases, una tardo-augustea, con una ocupación muy laxa, y otra, del reinado de Tiberio, con una ocupación más densa. Entre ambas fases hay un cambio de orientación de las estructuras⁹¹. La primera corresponde a los datos que siguen.

Este: A corr = 114.5°; h = 3.15°; δ = -14.2° : 10 febrero / 1 noviembre.

Oeste: A corr = 294.5°; h = 1.5° ; δ = 17.6° : 10 mayo / 3 agosto.

Mientras que la segunda se ajusta a la orientación solsticial de la ciudad conocida a partir de las estructuras romanas visibles que responden, por tanto, a la orientación establecida en tiempos de Tiberio.

Así pues, en Bibracte contamos con edificios públicos y monumentos orientados hacia el 1 de mayo, la Porte du Rebut, hacia principios de febrero/noviembre en el estanque monumental y en el conjunto de la Basílica/Foro, y el 1 de agosto en nuestra controvertida Pierre de la Wivre. Esto es, las cuatro fechas de fiestas celtas de inicio de estación que no conocíamos en Augustodunum hasta que supimos estas novedades.

Sin embargo, desde la primera versión del artículo habíamos constatado que la base del santuario PS

91 Alix, Stéphane, (2015), *Urbani et fabri, évolution d'un quartier à Augustodunum (Autun, Saône-et-Loire)*, Dijon, (Archéologie en Bourgogne, 36); Labaune, Yannick; Kasprzyk, Michel; Alix, Stéphane; Delor-Ahü, Anne; Hostein, Anthony; Mouton-Venault, Sylvie; Nouvel, Pierre; Venault, Stéphane, (2015), «Autun/Augustodunum, cité des Éduens», *Gallia*, 72/1, 195-215, p. 200 et fig. 6 et 8.

13 situado sobre la cima del *oppidum* tenía la misma orientación que el conocido como Templo de Janus de Augustodunum, que es la parte conservada de un santuario galo-romano. Es decir, los pobladores de Bibracte trasladan a su nuevo hábitat la fecha a la que se orientaban sus santuarios, no la orientación misma que difiere entre el *oppidum* (montaña) y la ciudad romana (valle)⁹². Esto contrastaba con la orientación solsticial de la ciudad y sugería una reflexión sobre qué se conserva y qué se transforma de la relación entre la sociedad y el paisaje celeste con el abandono del *oppidum* y el paso a una ciudad romana.

Los nuevos datos añaden complejidad a esta reflexión. En la fase augustea de Autun se aprecia una gran continuidad en la aproximación comunitaria a la esfera celeste que se altera en la fase tiberiana con la coexistencia de aspectos de ruptura junto a otros de continuidad. El interés de la orientación de la Pierre de la Wivre es indicar que en Bibracte se consideraban todas las fiestas de inicio de estación y que estas reaparecen, como vemos, en el primer trazado de Augustodunum. Al precio, eso sí, de tomarla en consideración.

Si no lo hacemos perdemos datos que contribuyen a la reflexión sobre cómo se produce la aculturación galo romana en los decenios posteriores a la conquista. Perdemos otro paralelo para los casos ya conocidos de orientaciones hacia el 1 de agosto en Lugdunum y en el santuario del *oppidum* galo de Corent⁹³. Puesto que sabemos que existían estructuras orientadas al 1 de agosto, como en estos dos casos ¿podemos suponer que los pobladores de Bibracte pasaban por alto la orientación de la controvertida Pierre de la Wivre?

La conclusión parece evidente. Debemos tomar en consideración todos los datos, al menos los más que podamos. Siempre habrá tiempo para descartar algunos, siempre podrá parecernos irrelevante alguna observación, siempre habrá ocasión para matizar el significado que les atribuimos, siempre será posible plantear otros métodos de análisis sobre esos datos. A partir de los datos podemos trabajar de formas diferentes, a partir de su ignorancia, de su omisión, sólo nos queda el silencio. Por eso me ha parecido relevante explicar el caso de dos rocas sagradas con orientaciones astrales en el *oppidum* de Bibracte.

4. ¿Una forma “celta” de no-representación?

¿Qué subyace bajo las reticencias que expresan los especialistas con los que hemos debatido en los párrafos precedentes y que les llevan a negar la evidencia inserta en unos entes materiales, arqueológicos, de difícil aprehensión?

92 Este es un argumento similar al señalado sobre la posición topográfica diversa de estructuras orientadas al 1 de noviembre en el Castro de San Vicenzo y el lugar de O Señorío en Armea. Incide en que, para los diseñadores de estas estructuras, simples pilas o complejas arquitecturas, lo importante era la orientación hacia una fecha específica, no la topografía local ni el tipo de construcción.

93 Romeuf, David, (2011), «Le sanctuaire arverne de Corent et l'astronomie», <http://www.david-romeuf.fr/Archeologie/CorentAstronomie/ SanctuaireCorentEtAstronomie.html>.

Sin entrar en un estudio de la psique de cada individuo se pueden señalar una serie de a priori establecidos desde la *communis opinio* de diferentes ámbitos que se ven cuestionados cuando aceptamos como objeto de conocimiento el estudio de pedruscos más o menos informes y de sus eventuales relaciones astrales. En el catálogo de los temas que estudian los arqueólogos de forma estándar están la arquitectura, los más diversos tipos de objetos y, cada vez más, la información procedente de analíticas físico químicas que constituyen rápidamente nuevos estándares. Pero nuestras piedras todavía no forman parte de estos estándares. Por ello es necesario identificar las dificultades presentes tras esas resistencias.

Es preciso evaluar varias ideas, cada una de ellas con recorrido en cierto ámbito de estudios, pero como no se ponen en común no se extraen las consecuencias de esa puesta en común.

La primera, la más antigua y la mejor establecida, es que la cultura celta protohistórica era anicónica, como todavía en la actualidad la cultura judía o la islámica. Varios testimonios antiguos lo expresan de formas diversas⁹⁴. De esto han sacado consecuencias los especialistas en historia del arte celta⁹⁵, y en historia de las religiones⁹⁶. Pero al mismo tiempo es cierto, y un punto contradictorio, que la imagen de matriz mediterránea se introduce siguiendo ritmos y espacios heterogéneos entre poblaciones de cultura celta. Como casos bien conocidos podemos citar la adopción de los usos monetarios macedonios por los celtas del Danubio⁹⁷; de la plástica en bulto redondo por las poblaciones celtas de Provenza y Languedoc⁹⁸ y, por supuesto, la compleja situación de la plástica protohistórica de la Península Ibérica⁹⁹. Sin obviar

94 César, *Guerra las Galias*, VI, 6, 17; Lucano, *Farsalia*, III, 399 y 412-413, considerando la polisemia de *simulacrum*, término usado por estos testimonios; Diodoro 22, 9, 4; y, para los germanos, Tácito, *Germania*, 9.3.

95 Reconozco la influencia que recibo de los estudios de los Megaw: Megaw, Ruth; Megaw, Vincent, (1988), *Celtic art: from its beginnings to the book of Kells*, Londres, Thames and Hudson; *id.*, *id.*, (1994), «Through a Window on the European Iron Age Darkly: Fifty Years of Reading Early Celtic Art», *World Archaeology*, 25/3, 287-303; *id.*, *id.*, (1996), «The Nature and Function of Celtic Art», *The Celtic World*, Miranda Green (ed), Londres, Routledge, 345-375; *id.*, *id.*, (2002), «The mechanism of (Celtic) dreams?: a partial response to our critics», *Celts from Antiquity*, Carr, G., Stoddart, S. (eds.), Cambridge, 47-50; Megaw, Vincent, (2011), «The Elusive Arts: The Study of Continental Early Celtic Art since 1944», *The Black Sea, Greece, Anatolia and Europe in the First Millenium BC*, Gocha R. Tsetskhladze (ed.), Lovaina-Paris-Walpole (Mss), Peeters, 265-315, con una importante bibliografía.

96 Numerosos artículos firmados conjuntamente por los numismatas y especialistas en historia de las religiones Daniel Gricourt y Dominique Hollard representan una corriente que se remonta a Sjoestedt-Jonval, Marie-Louise, (1936), «Légendes épiques irlandaises et monnaies gauloises. Recherches sur la constitution de la légende de Cúchulainn», *Études celtiques*, 1, 4-77. Curiosamente un trabajo como Harding, D.W., *The Archaeology of Celtic Art*, Londres-Nueva York, Routledge, no tiene en cuenta la religión; cosa que, por el contrario, es fundamental para Green, Miranda, (1992 [1989]) *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, Londres-Nueva York, Routledge; y 2004, *An Archaeology of Images. Iconology and cosmology in Iron Age and Roman Europe*, Londres-Nueva York, Routledge.

97 Duval, Paul-Marie, (1989), «L'art des monnaies gauloises», *id.*, *Travaux sur la Gaule (1946-1986)*, Roma, École Française de Rome, 623-637; Gruel, Katherine, 2003: «Du réalisme classique à la stylisation celtique dans les monnaies», *Décors, images et signes de l'âge du Fer européen*, Tours, Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, 121-127; Kruta, Venceslas, (2015), *Celtic Art*, London-New York, Phaidon, presta atención al arte de las monedas a lo largo de todo el volumen.

98 Py, Michel, (2011), *La sculpture Gauloise méridionale*, París, Errance.

99 Alfayé Villa, *Imagen y Ritual*.

casos como la representación del dios Ogmios que relata Luciano con una expresión plástica mediterránea explicada en claves célticas¹⁰⁰. En paralelo, existe un arte mueble de tradición celta de extraordinaria riqueza y básicamente anicónico que puebla la imaginación de todos los neoceltismos y era consumido por una aristocracia que no vacilaba en aceptar objetos y cánones griegos como signo de distancia social¹⁰¹.

Entre los estudiosos de la religión celta tal vez es menos común la idea de que los celtas de la antigüedad manejaban la noción, compartida con otras religiones, de que los dioses se mezclaban con los humanos por medio de epifanías. El testimonio más claro lo proporciona la inscripción bilingüe, celto-latina, de Vercelli (Como, Italia), en donde el mojón en el que está escrita se presenta como un límite, con otros tres, de un espacio «común a dioses y hombres» mediante la fórmula la fórmula celta *atoś dēuogdonion* que el latín traduce como *finis campo [...] comunem deis et hominibus*, compuesta a partir de los términos «divino» (**deiwo-*) y «terrestre, mortal» (**gdhon-io-*)¹⁰². No cabe duda de que esa comunidad sólo se produce bajo ciertas condiciones. Así, la idea de comunidad con los muertos, y con el mundo del más allá, está detrás de la celebración de Samain como nuevo año, pero también como un nuevo principio del orden social¹⁰³. Cambiando de registro, Tito Livio¹⁰⁴ relata una campaña de M. Claudio Marcelo (cónsul el año 196 a.n.e.) contra los boyos destacando que, entre la gran cantidad de torques tomados como botín destacaba uno de gran peso (*unum magni ponderis*) ofrendado a Júpiter en el Capitolio¹⁰⁵. Por lo tanto, el tamaño importa y permite distinguir entre los torques de los hombres y los torques de los dioses.

Esto nos lleva a la iconografía y nos trae al Noroeste peninsular. Los bronce con motivos sacrificiales estudiados por L. Armada en varios artículos siempre representan un torques¹⁰⁶. Sugiero que su sentido

100 Luciano, 5, *Preludio Herakles*; Raydon, *Le Mythe de la Crau*, 83-87, ofrece el análisis más reciente que conozco y remite a la bibliografía anterior.

101 Harding, *The Archaeology of Celtic Art*; Green, *An Archaeology of Images*; Kruta, *Celtic Art*, entre otros, y sin olvidar el arte etrusco, a su vez también influido por la plástica griega.

102 Lambert, Pierre-Yves, (1997). *La Langue gauloise: description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies*. París 71-79; *id.*, (2008). «Gaulois nemeton et atoś dēuogdonion: deux noms de l'espace sacré», *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e céltico*, Xavier Dupré Raventós; Sergio Ribichini; Stéphane Verger, (eds.), Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 133-149, en p. 142-146.

103 Sterckx, Claude, 2009, *Mythologie du Monde Celte*, [s.l.], Marabout, 143-145.

104 Tito Livio, XXXIII, 36.13.

105 Esta especificación contrasta con la pura mención del número de torques tomados, por ejemplo, Tito Livio, XXXVI, 40.12, indica los 1.471 torques tomados a los celtas-boyos del valle del Po con motivo de otra campaña.

106 Armada, Xosé Lois; García Vuelta, Óscar, (2003), «Bronces con motivos de Sacrificio del área Noroccidental de la Península Ibérica», *Archivo Español de Arqueología*, 76, pp. 47-75; *id.*, *id.*, (2006). «Symbolic forms from the Iron Age in the North-West of the Iberian Peninsula: sacrificial bronzes and their problems», *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture*, Marco V. García Quintela, Francisco J. González García, Felipe Criado Boado (eds.), Budapest, Archaeolingua, 163-178; Armada, Xosé Lois, (2015). «Sacrificio, consumo cárnico y religión del Bronce Atlántico a los celtas occidentales», *El alimento de los dioses. Sacrificio y consumo de alimentos en las religiones antiguas*, Francisco José García Fernández, Fernando Lozano Gómez, Álvaro Pereira Delgado (eds.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 123-156.

sería indicar la presencia del dios destinatario del rito en el área del sacrificio, aceptándolo y compartiendo así el espacio con los hombres, tal como dice el texto de Vercelli. El apoyo más claro para esta interpretación lo proporciona el ejemplar del Instituto Valencia de don Juan¹⁰⁷ donde se distingue entre los torques que llevan al cuello dos de las tres figuras humanas, y el torque de tamaño desproporcionado posado en el suelo del área sacrificial junto al caldero (Fig. 22): sería el dios que asiste y acepta el sacrificio.

El tercer elemento a considerar también forma parte de los estudios de religión celta, aunque se ubica en un nicho tradicionalmente menos atendido. Se trata de la concepción de la estructura del cosmos entre los celtas. No existe, hasta donde sé, una presentación global, aunque contamos con aportaciones parciales destacando una serie de artículos de W. Sayers¹⁰⁸. Estas ideas estaban presentes entre los celtas de la Antigüedad, como sabemos a partir de testimonios que nos gustaría que fuesen más evidentes¹⁰⁹ y, por otra parte, son de herencia indoeuropea, por lo que su presencia entre los celtas resulta esperable¹¹⁰. La idea básica es la de un mundo dividido en tres niveles, el superior, celeste, ocupado por los dioses y los astros, el inferior destino de los muertos, marino cuando hay mar y, si no es el caso, subterráneo, cavernoso, accesible a través de pozos, lagos y cuevas¹¹¹ y, entre ambos, el mundo terrestre de los hombres ordinarios.

Para comprender nuestras rocas, nuestra «arquitectura ambigua» en el contexto arqueológico del Noroeste peninsular las situaremos entre los tres elementos de reflexión indicados (1. visibilidad – invisibilidad / representación no representación; 2. espacios compartidos por hombres y dioses; 3. imagen del mundo en tres planos) y considerarlas con las representaciones de los sacrificios en bronce, perfectamente icónicas y plásticas – y con posibles manifestaciones de arte elusivo, como la sugerida presencia de los dioses – y, por último, las *pedras formosas* de las saunas del norte de Portugal¹¹².

107 Descripción sistemática en Armada, García-Vuelta, «Bronces con motivos de Sacrificio», 50-57.

108 Sayers, William, (1996), «Tripartition in Early Ireland, Cosmic or Social Structure?», *Indo-European Religion after Dumézil*, Edgar C. Polomé (ed.), Washington, Institute for the Study of Man, 168-173; *id.*, (2012), «Netherworld and Otherworld in early Irish literature», *Zeitschrift für celtische Philologie*, 59, 201-230; *id.*, (2012), «Pre-Christian Cosmogonic Lore in Medieval Ireland: The Exile into Royal Poetics», *Archiv für Religionsgeschichte*, 13/1, 109-126; *id.*, (2013), «Finn and the Man in the Tree Revisited», *e-Keltoi*, 8, 37-55. Ver también Delamarre, Xavier, (1999), «Cosmologie indo-européenne, "Rois du Monde" celtiques et le nom des Druides», *Historische Sprachforschung*, 112: 32-38; Mac Mathúna, Liam, (1999), «Irish perceptions of the cosmos», *Celtica*, 23, 174-187; Mac Mathúna, Séamus, (2010), «Sacred Landscape and Water Mythology in Early Ireland and Ancient India», *Sacred Topology of Early Ireland and Ancient India. Religious Paradigm Shift*, Maxim Formin, Séamus Mac Mathúna, Victoria Vertogradova (eds.), Washington, Institute for the Study of Man, 3-53; y los ensayos reunidos en Borsje, Jacqueline; Dooley, Ann; Mac Mathúna, Séamus; Toner, Gregory, (eds.) (2014), *Celtic Cosmology. Perspectives from Ireland and Scotland*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

109 Aristóteles, Ética a Nicómaco, III, 7.7; Estrabón, IV, 4.4, y VII, 3.8.

110 Gamkrelidze, T.V., Ivanov, V.V., (1995). *Indo-European and the Indo-Europeans. A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*. Part I. *The Text*. Berlín-Nueva York, Mouton-De Gruyter, 405-410.

111 Lacroix, Jacques, (2016). «Le celtique *DUBNO- et *ALBIO- dans un ensemble de noms de peuples, de dieux, de personnes et de lieux», *Études celtiques*, 42, 65-93, pero la propuesta todavía debe andar su camino.

112 García Quintela, M.V.; Santos Estévez, M. (2015): «The Iron Age Saunas of Northern Portugal: State of the Art

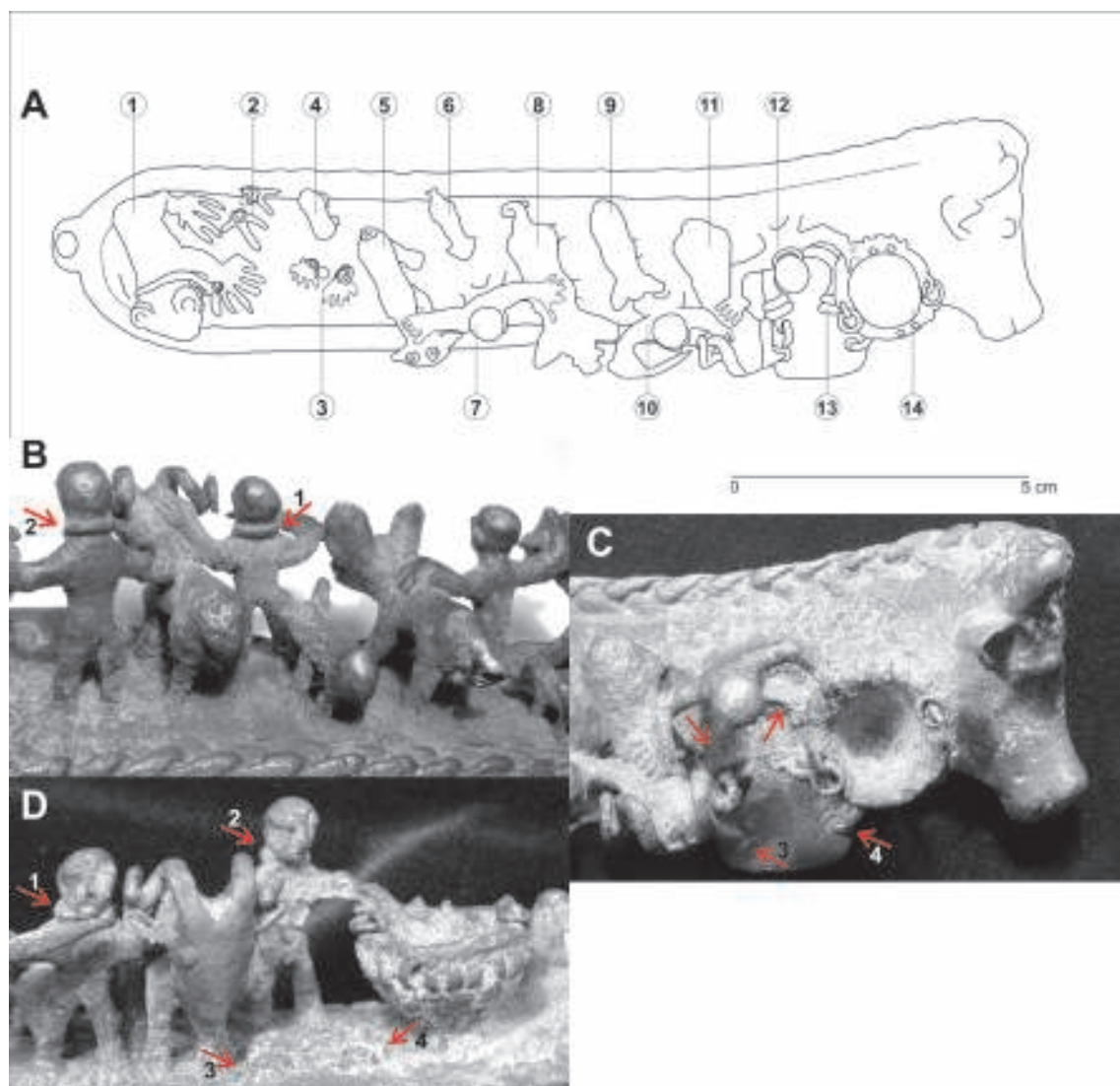


Figura 22. Bronce con escena de sacrificio del Instituto Valencia de Don Juan (procedencia desconocida). A. Dibujo cenital de la pieza con numeración de las figuras representadas sobre el soporte que, a su vez, incluye un prótomo con cabeza de bóvido y, tal como sugieren otros bronce, una hoja de hacha rota a la altura del número 13 (dibujo de Óscar García Vuelta). Los personajes 10, con un cuchillo con el que se apresta a degollar a la víctima, y 12, entre el animal que va a ser sacrificado y el caldero, llevan sendos torques al cuello. B, vista trasera, D, vista frontal, el personaje 10 lleva el torques indicado por la flecha 1, y el personaje 12 indicado por la flecha 2. En la figura D, las flechas 3 y 4 indican los remates del gran torques posado sobre la base de la escena del sacrificio (fig. 13). En la vista cenital de la figura D las flechas indican la posición del gran torques (Fotografías de Óscar García Vuelta y Xosé Lois Armada Pita).

Parece posible trazar una doble línea de comprensión sobre estos objetos en sentidos inversos. La primera línea va de la visibilidad hacia la ocultación, o viceversa; la segunda de la informalidad a la formalidad, o viceversa.

El hecho es que a mayor visibilidad se manifiesta menor formalidad plástica (nuestras rocas). En el otro extremo, los broncees con motivos de sacrificio presentan la mayor formalidad plástica, pero su tamaño reducido sugiere su ocultación fácil y su posible uso discreto¹¹³. Entre ambos, las *pedras formosas* comparten con las rocas su monumentalidad y, en los ejemplos anicónicos, la fuerza expresiva de la roca apenas trabajada (Fig. 23). Sin embargo, el lugar donde se sitúan en la arquitectura de las saunas hace que solo fuesen visibles para quienes accedían a la sala de vapor desde una pieza anterior que a su vez estaba cerrada. Excepcionalmente, en los ejemplos del norte de Portugal alienados con el sol o la luna estos astros iluminarían de forma efímera el interior de forma directa algunos días especiales¹¹⁴.

Aunque esto es así de forma general, el uso discreto de la monumentalidad también está presente en las rocas sagradas. En los ejemplos estudiados¹¹⁵, estas rocas ocupan los lugares dominantes de sus respectivos castros pero también estaban rodeadas por muros que cancelaban su visibilidad más cercana y, podemos suponer, restringían el acceso al contacto inmediato con las rocas a ciertos grupos sociales y/o a ciertos momentos del año ¿coincidentes con las fechas de las alineaciones astrales detectadas en cada caso?

Se aprecia, por lo tanto, un juego complejo entre exhibición y discreción, entre monumentalidad y miniatura, entre amorfismo y formalidad plástica, al que se añaden condiciones generales de paisaje como la posición destacada de las rocas en las cimas de los castros y las saunas en las vaguadas y las partes inferiores de las topografías locales. Lamentablemente desconocemos las condiciones de uso de los broncees sacrificiales más allá de constatar que favorecen su exhibición y/o manipulación en contextos discretos.

Esta gestión de la discreción en las condiciones de acceso y uso de las formas de monumentalidad y de expresión artística nos lleva a los conceptos de historia de las religiones indicados.

and Research Perspectives». *Oxford Journal of Archaeology* 34/1: 67-95. Las saunas del área cantábrica tienen características que las dejan fuera de nuestro argumento, García Quintela, Marco V., (2016), «Sobre las saunas de la Edad del Hierro en la Península ibérica: novedades, tipologías e interpretaciones», *Complutum*, 27/1, 109-130.

113 Recordemos en este contexto la ocultación de los útiles del sacrificio en las procesiones que preceden su celebración en la Grecia antigua; ver Bonnechere, Pierre, (1999), «La *máchaira* était dissimulée dans le *kanoùn* : Quelques interrogations», *Revue des Études Anciennes*, 101/1-2, 21-35.

114 García Quintela, Marco V.; González-García, A. César; Seoane-Veiga, Yolanda, (2014): «The Iron Age Saunas of NW Iberian Peninsula: An Archaeoastronomical Perspective», *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 14/3, 133-141.

115 En García Quintela, Seoane-Veiga, «Entre Naturaleza y Cultura»; García Quintela, González-García, «Entre el cielo, el mar y la tierra: el santuario rupestre del castro de Baroña».



Figura 23. *Pedra formosa* de la sauna Braga musealizada en la nueva estación de ferrocarril. La toma está hecha desde la zona correspondiente al interior de la sala de vapor, el espacio entre la *pedra* y la entrada marcada por un dintel monolítico, es la antecámara, al fondo el atrio del edificio, a nuestra espalda quedaría el hogar de la sauna. Pese a que está rota, se aprecia la monumentalidad de la *pedra*, en contraste con las usadas para construir otras partes del edificio.

De la misma forma que la inscripción de Vercelli indica los límites del espacio compartido por hombres y dioses, las restricciones de acceso, el uso del secreto, forman parte de la relación con las expresiones plásticas que estudiamos. Por ello es pertinente recordar que la «roca», o la «montaña» está atestiguada como divinidad en el panteón prerromano del Noroeste ibérico teniendo en cuenta el sentido del teónimo *CROVGIAI*, atestiguado con diversas grafías en el Norte de Portugal (Barcelos, Viseu) y, en Galicia, en Mosteiro de Ribeira (Xinzo de Limia) y en Viana do Bolo¹¹⁶. Es cierto que nuestras rocas no están asociadas a epígrafes latinos con este teónimo ¿es preciso recordar que ambos soportes se mueven en lógicas opuestas? ¿tenemos que recordar que si funciona la roca sobra el texto y si opera el texto la roca es prescindible?

Además, consideramos relevante la ubicación escogida para ciertas inscripciones rupestres, como en Campo Lameiro – dos inscripciones donde se lee *DIVI* situadas en rocas prominentes de una cresta montañosa y dispuestas para una lectura cenital (Fig. 24)¹¹⁷ –, o la dedicatoria a *IOVI* en San Cibrán de Las¹¹⁸ (Fig. 25). En ambos casos las inscripciones están grabadas sobre rocas situadas en alineaciones astronómicas y la etimología de los teónimos remite a la esfera celeste¹¹⁹. De esta forma la expresión de la epifanía divina ya no consistiría únicamente en la definición de un espacio compartido, identificado en estos contextos arqueológicos, sino que la propia roca es el dios y las restricciones de acceso indicadas señalan los momentos y/o personas para acceder a su cercanía. Un paralelo etnográfico ayuda a comprender esta situación.

M. Godelier explica cómo se gestiona entre los baruya de Nueva Guinea la comunicación del secreto de su mito fundacional y de los objetos que se muestran a los iniciados en ese momento¹²⁰. Sugerimos que las condiciones de conocimiento del sentido y de uso de las rocas y los otros objetos que comentamos tienen que ver, sino con iniciaciones en sentido estricto, al menos con cierto grado de conocimiento del orden cósmico y social, con el conocimiento de cuál es el lugar en el mundo de los diferentes individuos

116 Brañas, Rosa, (2000), *Deuses, héroes e lugares sagrados na cultura castrexa*, Santiago, Sotelo Blanco, 70-74; Olivares Pedreño, Juan Carlos, (2002) *Los dioses de la Hispania Céltica*, Madrid, Real Academia de la Historia, 52, 94; Prósper, Blanca Mª, (2002), *Lenguas y Religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, Universidad, 181-186.

117 García Quintela, Santos-Estévez, *Santuarios de la Galicia Céltica*, 164-176, y los trabajos citados en la n. 62.

118 García Quintela, Santos-Estévez, *Santuarios de la Galicia Céltica*, 276-279; Bernardo Stempel, Patrizia de; García Quintela, Marco V., (2008), «Población trilingüe y divinidades del castro de Lansbriga (NO de España)», *Madrider Mitteilungen* 49, 254-290, y los trabajos citados en la n. 54.

119 Según Gamkrelidze, Ivanov. *Indo-European and the Indo-Europeans*, recuerdan, «The entire class of people in Indo-European dialects is characterized by the epithets 'mortal' and 'earthly' in opposition to the immortal and heavenly gods» (p. 396); que es una sinonimia «Heavenly» = «god», atestiguada en diversos idiomas: «Hitt. Šiu- 'god', Luw. *Ti-wat*- 'Sun god', Skt. *devā*- 'god', Lat. *deus* id., OIr. *dia*, Gk. *Zeús* (god of clear sky), all from **t'yeu-/t'iw-*. The original meaning of this root was 'sky', cf. Skt. *divyā*- 'of the sky, heavenly', Lat. *dīus* id., Lith. *diēvo sūnēliai* 'sons of the sky, sons of heaven'» (p. 396).

120 Godelier, Maurice, (1998 [1996]), *El Enigma del Don*, Barcelona, Paidós, 160-198.

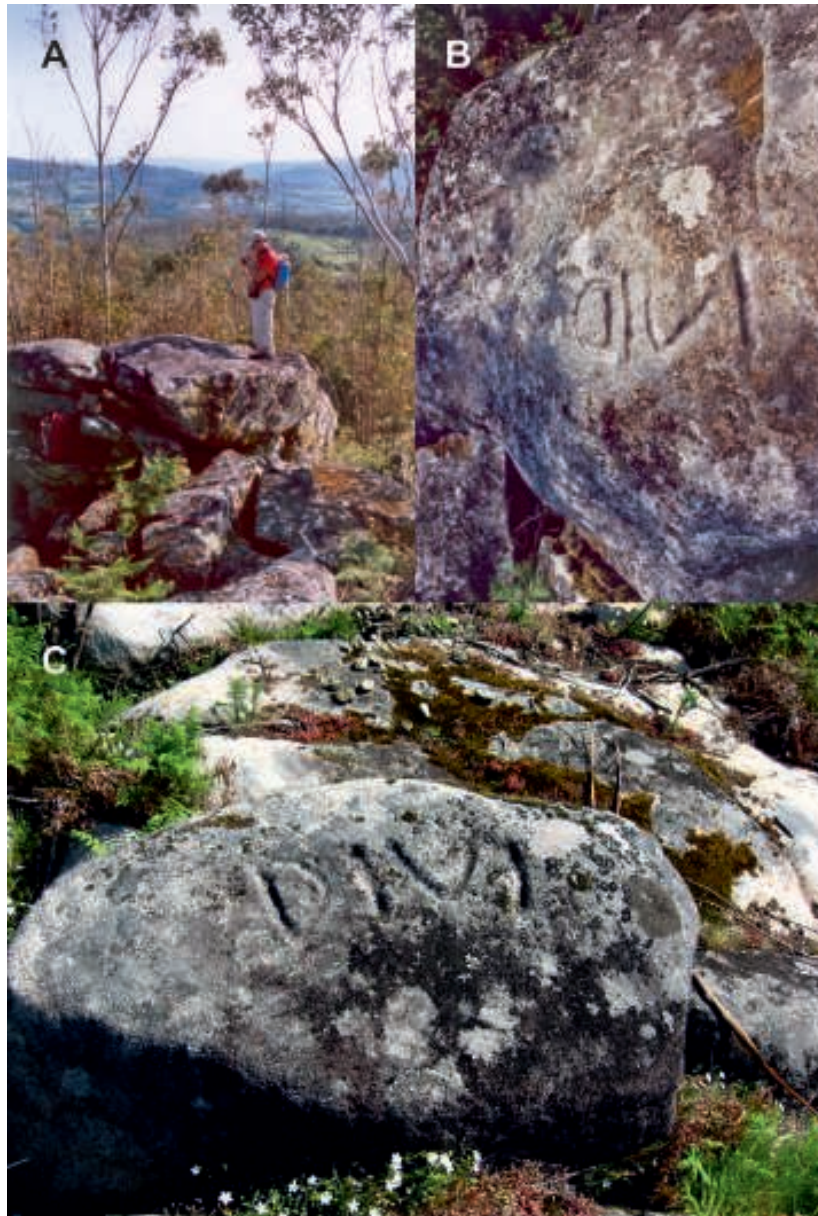


Figura 24. Inscripciones latinas en soportes rupestres de la ladera de As Canles (Campo Lameiro, Pontevedra). En ambas se lee *DIVI*, nótese la impericia en la grafía de la *D* en la situada al norte (B), indicando un aprendizaje reciente o insuficiente de la escritura por parte del lapicida que, sin embargo, talla las letras con precisión. A. Manuel Santos está fotografiando la inscripción B, con un gran dominio sobre el horizonte oriental. C. Inscripción sur. En ambos casos se impone una lectura cenital.

integrantes de la comunidad y de la propia comunidad en su conjunto. Esto tiene que ver con las ideas cosmológicas indicadas más arriba.

Las rocas con alineaciones astronómicas, situadas en lugares prominentes de los castros (pero no sólo) y que presentan, al mismo tiempo, un control de acceso, resultan idóneas como intercambiadores entre tierra y cielo, sirven para observar sobre el horizonte los ortos y ocasos del sol, de la luna y de las estrellas, también son útiles para llevar un control del tiempo en el espacio, pueden conceptualizarse como los lugares a dónde los dioses pueden llegar con mayor facilidad, caso de no ser esas mismas rocas, como apuntábamos, algún dios en concreto. Además, tienen el valor práctico de hitos que fijan el tiempo en el espacio social, en el paisaje, sea como sea que se conceptualizó en el pasado. Y de todo esto deriva nuestra simple propuesta final: es preciso introducir la observación astronómica en los procesos y métodos de detección y estudio de las piedras sagradas.



Figura 25. Dedicatoria a Júpiter, *IOVI*, en una inscripción latina rupestre del castro de San Cibrán de Las (San Amaro y Punxín, Ourense). A. Está grabada en una roca junto al muro que delimita la croa del castro. B. Vista del lienzo occidental de la muralla de la croa indicándose la posición donde aparecieron inscripciones con dedicatorias a dioses. El solsticio de verano el sol se pone por la puerta principal de la muralla.



SILLAS DE REYES O TRONOS DE DIOSES? CUESTIONES METODOLÓGICAS EN TORNO A LOS SANTUARIOS RUPESTRES

Maria João Correia Santos
(Centro de estudos Clássicos, Universidade de Lisboa)

Resumen

Las rocas siempre han despertado un sentimiento de veneración por su carácter atemporal, duro y perenne, una manifestación de lo sagrado en sí misma. Sea en las fuentes documentales, sea en la tradición popular, son incontables las referencias a esa connotación ancestral que atribuye a las rocas el poder de convocar a la lluvia y de conceder fertilidad, el poder oracular, así como el poder de legitimación de pactos y juramentos.

Los santuarios rupestres son una de esas expresiones del sagrado, formando una parte importante de los lugares de culto del territorio peninsular prerromano, que destaca por sus rasgos tan particulares. Entre ellos, los yacimientos que presentan asientos tallados en la roca. Este tipo tan específico de lugares coloca un conjunto muy interesante de cuestiones metodológicas e interpretativas, exploradas a lo largo de esta contribución. Como decía Albert Einstein, “if we knew what it was we were doing, it would not be called research, would it?”.

Introducción

*Le passé, en réalité, ne reparaît pas tel quel, que tout semble indiquer
qu'il ne se conserve pas, mais qu'on le reconstruit
en partant du présent.¹*

Tal es efectivamente un hecho del que no podemos escapar. Los llamados santuarios rupestres, algunos de aspecto verdaderamente monumental, desde siempre alentaron la imaginación de poetas, escritores y eruditos. Tal y como los monumentos megalíticos han sido interpretados como altares drúidicos, también los santuarios rupestres fueron considerados altares de sacrificios cruentos, muy de acuerdo con la visión romántica que se generaliza en toda Europa durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX².

La fascinación era tal que se llegó incluso a recrear *santuarios paganos*, como el de Rowtor Rocks, Peak, erigido por Thomas Eyre en siglo XVIII, tallándose escalones, piletas e un asiento rupestre con respaldo y apoyabrazos³. Algo que nos recuerda de inmediato a la llamada Silla de Felipe II, en el Escorial, Madrid, considerada recientemente como una recreación de Época Moderna⁴.

Pero, al contrario de Rowtor Rocks y a parte las transformaciones que realmente ha sufrido durante la Época Moderna, el complejo rupestre de El Escorial, es realmente un antiguo santuario rupestre como se demostrará a continuación. No sabemos si en algunas de aquellas sillas se habrá sentado Felipe II, es bien posible que sí, ubicada como estaba en dicha propiedad real cuya principal vocación era la de coto de caza y teniendo en cuenta su vista espectacular, desde luego más adecuada a avistar caza que a ver el progreso de las obras del Monasterio⁵. Pero lo que si podemos afirmar es que dichas sillas han sido labradas en la roca mucho antes de que existiese el reino de España y al parecer, incluso antes del dominio romano, como veremos a continuación.

El yacimiento rupestre de El Escorial corresponde a un tipo muy específico de santuarios que colocan cuestiones metodológicas muy interesantes. Su interpretación es un auténtico reto y es sobre este tipo de lugares que incidirá esta contribución.

Cabe decir que el tema que nos ocupa ha sido durante mucho tiempo uno de los “malditos” en la investi-

1 Halbwachs, 1994: 34.

2 Alfayé, 2009: 146-153.

3 Edmonds y Seaborne, 2001: 95-99.

4 Jiménez Guijarro, 2004.

5 Rodríguez Marín, 1920: 142; Canto, 1999: 9.

gación arqueológica, contemplado con desconfianza y escepticismo⁶ por su interpretación indiscriminada como altares de sacrificios cruentos, añadido a la escasez o inexistencia de materiales arqueológicos visibles, a parte la roca en sí misma, lo que desalentó enormemente su estudio.

Solo recientemente se volvió a despertar el interés de los investigadores, con el resultado de una serie de aportaciones relevantes⁷. Asimismo, la principal dificultad que se interponía a cuantos intentábamos comprender estos enclaves, era la falta de paralelos en los que basar el análisis, no porque no existan, que si los hay y muchos, sino porque dichos paralelos estaban todavía por determinar metodológicamente, barajándose, junto a los auténticos lugares de culto, cimientos de construcciones y abrevaderos, lagares rupestres y algunas rocas con formas particularmente sugerentes.

Notas metodológicas

Más que piedras sagradas, estos lugares que realmente podemos designar como santuarios rupestres⁸, son constituidos por rocas monumentalizadas, a menudo más que una, claramente demarcadas del entorno aunque formando parte de él y en las cuales se han tallado escalones, canales, cubetas y en algunos casos, rebajes en forma de asiento. Todos estos entalles denotan la intervención humana, incluso cuando alguna de las cubetas o canalillos es de origen natural, además de que sus características no sólo invalidan una utilización práctica y cotidiana, sino también parecen mostrar una intencionada disposición simbólica de los componentes.

¿Pero cuáles son los criterios para clasificar un lugar como santuario rupestre? Cuando existen inscripciones votivas, la tarea resulta más fácil pero tal situación sólo ocurre en contados enclaves⁹. En todos los demás yacimientos, tal cosa no sucede y en estos casos, el procedimiento más seguro será, antes de conjeturar sobre su hipotético uso cultural, considerar todas las alternativas posibles, desde su función como simples

6 Costa, 1917: 24; Bonsor, 1899; Aguilera y Gamboa 1909, 134-155; Mérida 1914-1916, 40, 48. Véase, al respecto, Alfayé Villa, 2009: 146-153.

7 Como las de Benito del Rey y Grande del Brío (1994, 2000, 2003), Almagro-Gorbea (1995, 2000, 2006, 2015), Jiménez Guijarro (2000), Marco Simón (1996), Barandela Rivero *et al.* (2005), García Quintela y Santos Estévez (2008), Alfayé Villa (2009), Fabián García (2010), Correia Santos (2010, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016), García Quintela y Seoane Veiga (2011, 2013), así como Estebán Ortega *et al.* (2013, 2014).

8 El concepto de santuario utilizado es el de espacio demarcado para fines religiosos, aplicado en su definición genérica y por lo tanto, no en el sentido de *sanctuarium* de las fuentes literarias latinas. Plinio, *Nat. Hist.*, 23, 149. Véase, al respecto, Scheid, 1997. Por otro lado, la palabra griega *temenos*, se refiere al "santuario" como "espacio acotado, separado" (Bergquist, 1967), a veces delimitado por líneas invisibles entre árboles o rocas destacadas (Pedley, 2005: 57).

9 Hasta ahora, únicamente nueve sitios presentan epígrafes rupestres *in situ* Peñalba de Villastar, Panóias, San Trocato, As Canles, Fonte da Tigela, Cabeço das Fráguas, Penedo das Ninfas, Mogueira y Três Rios. (Correia Santos, 2010).

abrevaderos o cubetas destinadas a la recogida de agua pluvial¹⁰ y pequeños lagares, como es el caso de San Pelayo, Almaraz del Duero; a cimientos de construcciones, como ocurre en Mau Vizinho, Chaves, Portugal, por citar únicamente dos sitios¹¹ que hasta recientemente eran considerados como santuarios rupestres y que deben ser excluidos de tal categoría en definitivo.

Cuando ninguna de estas hipótesis resulta verosímil y encontramos, por el contrario, elementos cuya única explicación parece residir en el ámbito simbólico, como son escaleras totalmente innecesarias que dan acceso a cavidades cuyas características y escasa capacidad invalidan su utilización en el marco de lo funcional y cotidiano, entonces se puede colocar la hipótesis de que se trate de un santuario rupestre. Asimismo, es muy importante tener en cuenta que, por ejemplo, una escalera tallada en la roca, no constituye, por si sola, un santuario¹².



Fig. 1. Dos de los pequeños lagares de San Pelayo, confundidos con altares de sacrificios
(Correia Santos, 2015: vol. II, fig. 35, 36).

10 Caso en el que los regueros desembocan en las cubetas, siempre a cota inferior, aunque ligeramente.

11 Correia Santos, 2015: Nº 8 y 15 del Anejo III. Véase Benito del Rey y Grande del Brío, 1990: 9-23; 1992: 41-56; 2000: 63-78; Benito del Rey *et al.*, 2003a: 287-288; Álvarez-Sanchís, 1999: 475; Costa, 1973: 345-351; 1990: 251-252; Santos Júnior *et al.*, 1989: 368-390.

12 Correia Santos, 2012; 2013.



Fig. 2 - Aspecto general de los cimientos de la atalaya de Mau Vizinho, confundido con cubetas rituales (Correia Santos, 2015: vol. II, fig. 50).

La única forma de salvar estas dificultades es el análisis contextual, no sólo en lo que se refiere a la comparación de las características morfológicas de cada estructura con otras similares; sino también en lo que respecta a la realidad arqueológica del propio lugar, a su ubicación en el paisaje y a la ocupación humana del territorio.

La compilación de este conjunto de informaciones, ha permitido la construcción de una base de datos que no sólo incluye los datos individuales de cada yacimiento, sino que también reúne los datos de todos los sitios analizados, lo que facilita el proceso comparativo y la identificación de ciertos elementos y características que se repiten, así como algunos patrones generales. De igual modo, al constituir pautas de comparación bien documentadas, dicha base de datos ha permitido también contrastar otras estructuras, equivocadamente interpretadas como altares rupestres y que, en efecto, presentan características formales muy distintas.

En resumen, esta labor metodológica permitió descartar un total de diecinueve lugares, considerados hasta el momento como santuarios rupestres, y a la vez identificar a ocho nuevas estructuras, localizadas en yacimientos ya conocidos pero nunca identificadas como tal. El panorama que emerge es, así, muy distinto de

lo que se conocía, y se completará aún más en el futuro, puesto que algunos de estos lugares están todavía por localizar. Ejemplo de ello es la peña de Gete¹³, en Burgos, recientemente descubierta.

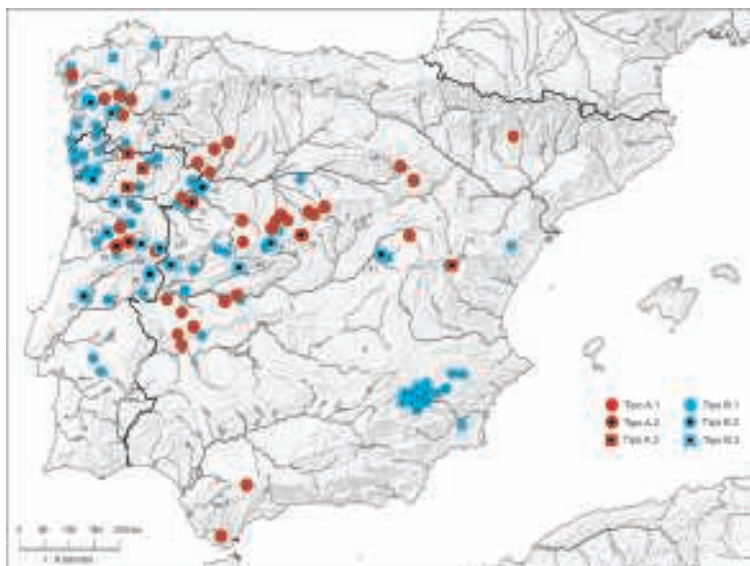


Fig. 3 – Mapa de distribución de los varios tipos de santuarios rupestres
(Correia Santos, 2015: vol. II, 344).

Atribuir una cronología a estas estructuras sigue siendo un desafío, no sólo por la ausencia de excavaciones arqueológicas, sino también porque dichas rocas pudieron ser utilizadas antes, durante, poco después o mucho después de que el sitio fuera ocupado. Aun así, el análisis del territorio circundante permite en prácticamente todos los casos establecer el contexto crono-cultural aproximado, el cual coincide con los monumentos directamente asociados a vestigios arqueológicos. En suma, parece que estas estructuras surgen a partir del Bronce Final, evolucionan y se diversifican durante la I y la II Edad del Hierro y se mantienen, en algunos casos, durante Época Romana¹⁴.

De entre los 54 yacimientos estudiados que reúnen los criterios como para ser considerados santuarios rupestres, fue posible distinguir dos grandes grupos tipológicos: el Tipo A, con escaleras y el Tipo B, sin escaleras, siendo que en cada uno de ellos se identifican varios subtipos, cuyas diferencias morfológicas parecen seguir una evolución cronológicamente concomitante.

¹³ Almagro-Gorbea *et al.*, *en prensa*. Localizado por Ignacio Ruiz Vélez. Información que agradezco a Almagro-Gorbea.

¹⁴ Correia Santos, 2015.

En el Tipo A, se distinguen el tipo A.1.1, que remite a monumentos cuyos peldaños son bastas entalladuras que acceden a cubetas generalmente de origen natural; el tipo A.1.2, donde aparecen ya escalones, asociados a cubetas naturales y artificiales; el tipo A.2, caracterizado por la presencia de escalones bien tallados y entalles en forma de asiento junto a cubetas naturales y artificiales; y el tipo A.3, en el que predominan las cavidades artificiales, asociadas a escaleras bien labradas y elementos epigráficos.

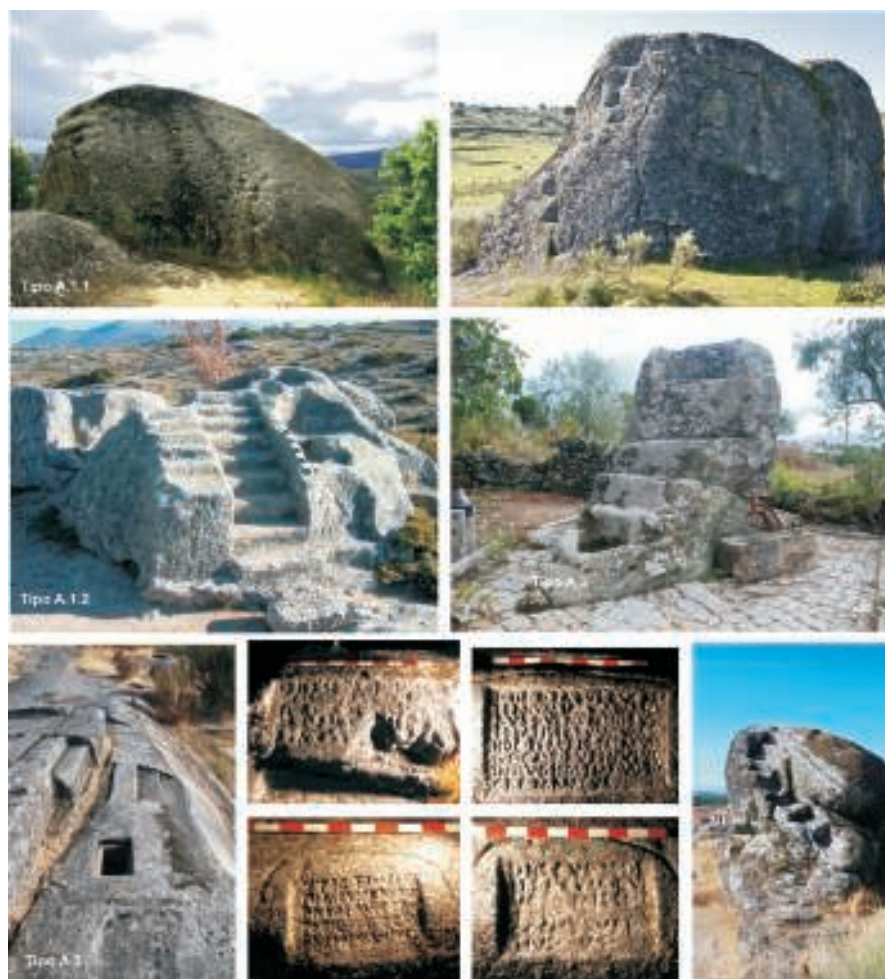


Fig. 4 - Respectivamente y de la izquierda a la derecha, ejemplos de santuarios rupestres del tipo A.1.1, Canto del Mortero, Ávila (foto de F. Fabián García) y Peña Carnicera, Cáceres (foto de Pablo Sánchez); tipo A.1.2, Ulaca, Ávila; tipo A.2, Cadeirão da Quinta do Pé do Coelho, Gouveia (Correia Santos, 2010); y tipo A.3, Panóias, Vila Real (Correia Santos *et al.*, 2014).

Por su parte, el Tipo B se subdivide en el tipo B.1, que corresponde a conjuntos de cazoletas naturales y artificiales, conectadas por canales; en el tipo B.2, que concierne a estructuras donde se asocian cubetas naturales y artificiales y entalles en forma de asiento; y en el tipo B.3, donde a las habituales cazoletas con canalillos se asocian elementos epigráficos.

Ambos grupos tipológicos A y B parecen seguir una evolución cronológicamente paralela: sea los monumentos de tipo A.1, sea los de tipo B.1 se asocian a contextos del Bronce Final y de la I Edad del Hierro; así como los tipos A.2 y B.2 aparecen relacionados con contextos de la II Edad del Hierro, algunos de ellos con indicios de frecuentación hasta Época Romana; mientras que los tipos A.3 y B.3, siempre están asociados a materiales e inscripciones de Época Romana.

Las diferencias observadas - la diversificación de la forma de las cubetas, del número y de la orientación de los peldaños labrados, la inclusión de estructuras en forma de asiento - parecen reflejar no sólo una evolución en la concepción simbólica de estos lugares a lo largo del tiempo, sino también su relación con la especificidad de los cultos y prácticas rituales celebradas en cada uno de ellos.



Fig. 5 - Respectivamente y de la izquierda a la derecha, ejemplos de santuarios rupestres del tipo B: tipo B.1, Lampaça, Vila Real; tipo B.2, Tres Tronos, Cuenca (Correia Santos, 2015); tipo B.3, Cabeço das Fráguas, Guarda (Correia Santos, 2010b??).

De igual modo, su ubicación en el entorno nos da un atisbo de la complejidad de los paisajes antiguos. El conjunto de datos reunidos permitió también identificar, por primera vez, claros patrones de ubicación, de organización interna del espacio y de orientación astronómica que expresan una determinada concepción simbólica del paisaje, íntimamente relacionada con la tierra y la gente, es decir, con las vías de tránsito, los recursos naturales y la ocupación humana del territorio¹⁵.

De una forma breve y para que se entienda mejor el contexto en el que se integran los yacimientos que iremos examinar más detalladamente a continuación, la mayor parte de estos yacimientos están íntimamente asociados a poblados y al patrón general de movimientos a través de los territorios: de hecho, de un total de 54 yacimientos, sólo en 9 no se conocen vestigios de ocupación a su alrededor.

Los que están incluidos en el interior de poblados asumen características muy distintas, desde estructuras sencillas a conjuntos de monumentos de distintos grupos tipológicos, lo que estaría posiblemente relacionado con la importancia que ostentaría cada yacimiento en el marco de su territorio. Los monumentos situados fuera de poblados, están generalmente cerca, a menos de 3 km de distancia y manteniendo una relación visual directa hacia ellos. Se sitúan a menudo o en zonas liminales, o de tal modo que los yacimientos conocidos se distribuyen a su alrededor, algunos de los cuales ubicados incluso en el centro de auténticos vacíos de poblamiento.

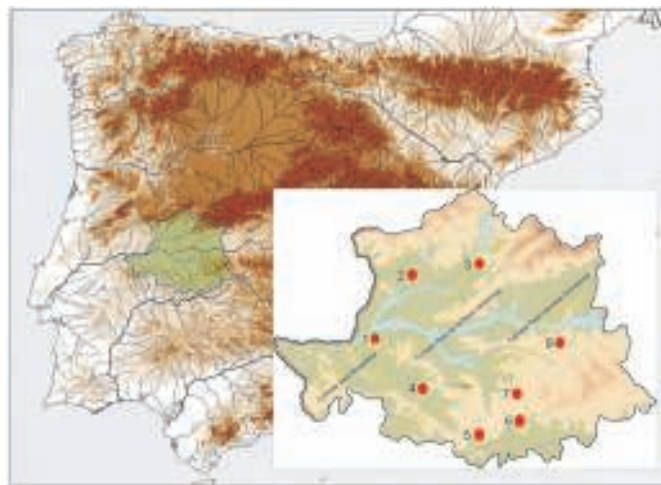


Fig. 6 – Distribución de los santuarios rupestres identificados en la provincia de Cáceres (Correia Santos, 2014: fig. 26): 1. Peña Carnicera; 2. Trevejo; 3. Las Canchorras; 4. Las Cuatro Hermanas; 5. San Cristóbal; 6. Pico de San Gregorio; 7. Las Calderonas; 8. Cancho Castillo; 9. Palancar

15 Correia Santos, 2015; *en prensa b*.

Sin embargo, los sitios de altura, con amplio dominio visual y las zonas de confluencia, parecen haber sido las ubicaciones preferidas. Ulaca, Canto Gordo (conocido como Silla de Felipe II), Monsanto y Trevejo, para citar únicamente algunos que presentan rebajes en forma de asiento, se ubican en destacados macizos rocosos que son en sí mismo importantes referentes en el paisaje y que a la vez se yerguen frente a importantes vías naturales de paso.

Otros monumentos parecen relacionados con zonas de confluencia, como es el caso de las estructuras de El Sequero I y II, en Badajoz: un conjunto de cuatro rocas con relación de inter visibilidad, que conforma una línea casi recta de aproximadamente 600 m, que discurre paralela al curso del río Aljucén, junto a su desembocadura en el Guadiana, de la que posiblemente formaría parte también la estructura de Lácara¹⁶.

Otra realidad geográfica señalada por estas estructuras rupestres son zonas de humedales y lagunas, como es el caso de Los Barruecos, un área de connotación simbólica a lo largo de una amplia diacronía, como indica el conjunto de 40 paneles de grabados rupestres¹⁷ y el hallazgo de dos exvotos en bronce en forma de cabra dedicados a *Ataecina*¹⁸ y que aparece delimitado por tres monumentos: al E, Las Cuatro Hermanas; al S, Las Trescientas¹⁹; y al N, La Zafrilla²⁰.

Es posible que, tal y como los distintos elementos y estructuras que forman parte de estos yacimientos, su orientación y su ubicación en el paisaje refleje sus especificidades culturales. En el conjunto, y delante de tal complejidad, nos sentimos como que deambulando por dicho “foreign country of the past”, como ha expresado Hartley, en su momento²¹.

¿Sillas de reyes o tronos de dioses?

En este contexto, destacan los yacimientos con rebajes en forma de asiento. Se conocen varios paralelos para este tipo de estructuras, aunque eso tampoco nos ayude a aclarar el significado de los monumentos peninsulares. En Zovom Dolu, Nevesinja, Bósnia, existe una estructura compuesta por tres asientos pétreos, conociéndose unas 20 estructuras de este tipo – en conjunto y aisladas – en el territorio de Bosnia y Herzegovina, aunque no se llegue a acuerdo en torno a su cronología²².

16 Almagro Gorbea y Jiménez Ávila, 2000; Correia Santos, 2015.

17 Saucedo Pizarro, 1991; 2001.

18 *CIL* II 5298; *CIL* II 5299.

19 Almagro Gorbea y Jiménez Ávila 2000: 427.

20 Correia Santos, 2015.

21 Hartley, 1956: 1.

22 Beslagic, 1985: st. 21.

También en Bulgaria son referidos algunos de estos yacimientos²³, asociados a cubetas y a menudo situados en zonas con comprobadas anomalías magnéticas, que hace sospechar de su influencia sobre los individuos que allí estuviesen durante largos periodos²⁴. Pero aquí sí se puede avanzar una cronología estimada: la mayor parte de estos yacimientos presentan vestigios del Calcolítico Final, momento a partir del cual parecen ser abandonados, volviendo a ser de nuevo ocupados entre el Bronce Final y la I Edad del Hierro²⁵.

En Grecia, existen igualmente algunos ejemplos muy interesantes, en Tracia Occidental²⁶ y en las islas del Mar Egeo Oriental²⁷. En Anatolia, se conocen también algunas estructuras parecidas, generalmente consideradas en un horizonte cronológico que va del periodo Hittita - c. 1600 a.C. - a Época Romana²⁸.

En la Península Ibérica, en algunos casos, dichas estructuras se presentan talladas de manera que incitan a adoptar una posición específica, lo que remite claramente a un contexto ritual.

Es el caso de la R.2 del Cadeirão do Pé do Coelho, en Gouveia, Portugal²⁹. Se trata de un conjunto formado por dos estructuras labradas en bloques graníticos independientes. La primera se compone de una cavidad triangular, excavada en la base de la roca, a la que siguen tres escalones que dan acceso a un ancho rebaje en forma de asiento. En frente de la anterior, se encuentra la segunda estructura, tallada en un bloque aislado y constituida únicamente por un ancho rebaje en forma de sillón, donde llama la atención el cuidado desbaste del respaldo a la altura del cuello, que implica la inclinación de la cabeza hacia atrás de quien tome asiento y se reclina totalmente.

Durante la excavación realizada en 1998 junto a la primera estructura³⁰, se ha identificado una sola camada estratigráfica preservada, sobrepuesta al sustrato rocoso, de la que proceden escasos materiales pertenecientes a la II Edad del Hierro.

Tal aspecto es aún más evidente en Cadeiras dos Mouros, Tomar, también en Portugal. En este caso, el conjunto rupestre conforma el acceso a un curso de agua, en el que destaca una instalación en forma de asiento con respaldo y apoyabrazos, situada en frente de dos cavidades cuadrangulares. Dicho rebaje, no sólo constituye un asiento cómodo, con apoyabrazos, sino también que presenta una cazoleta con desagüe,

23 Delev, 1984; Naydenova, 1990; Domaradzki, 1994; Fol, 1982: 180; Vassileva, 2001.

24 Stoev y Muglova, 1996; Raduncheva, 2008:180.

25 Shukerova, 1985.

26 Triandaphyllos, 1985; Konstandinidis, 2000.

27 Kaletsch, 1980; Yannouli, 2004: 119

28 Haspels, 1971: fig. 230-232; Frankovitch, 1990: fig. 76, 81; Vassileva, 2001; Berndt, 2002: 26-62.

29 Correia Santos, 2010a: 152.

30 Tente y Lourenço, 2000: 778-792.

tallada en la parte superior de la roca, a cota más alta y en el lado izquierdo del respaldo, de manera a que cualquier líquido vertido en ella cae directamente sobre la cabeza o sobre el hombro derecho de quien allí tome asiento, dependiendo de la posición que adopte el individuo, lo que remete indiscutiblemente para un contexto ritual.



Fig. 7 – Aspecto general de las dos rocas talladas de Cadeirão do Pé do Coelho, en Gouveia, Portugal.

En todo caso, parece evidente la utilización del yacimiento en épocas distintas, como son algunos de los entalles más cerca del curso de agua, muy posiblemente pertenecientes a los cimientos de un molino de agua medieval³¹. Más recientemente, otros autores³² refieren el lugar como uno de los ejemplos de “sillones rituales”, en el que identifican un supuesto podomorfo calzado, asociado a tres sillones tallados en la roca, confundiendo lo que habrá sido los cimientos de dicho molino con asientos, si bien omiten la única estructura que efectivamente puede ser considerada como un “sillón ritual”.

Hasta el momento, se desconocen materiales arqueológicos asociados al yacimiento, pero a no más de 300 m, se sitúa el asentamiento del Bronce Final de Pegões, así como la estación de arte rupestre de Alto da Pedra³³.

De todos estos lugares, el mejor ejemplo es la Peña de Santa María, en Iruelos del Mesón Nuevo, Salamanca. Se trata de una roca a la cual se sube a través de tres peldaños y que presenta en la parte superior, junto a una amplia cavidad natural y a varias otras cazoletas, un resalte semicircular, en frente del cual se

31 Batata, 1997: 358.

32 Ribeiro *et al.*, 2011: 207.

33 Ponte, 1995: nº 16, 21.

disponen una huella de pie derecho y una huella de pie izquierdo descalzos. Entre ambas se aprecia dos cazoletas y una raya vertical que parece representar el aparato genital masculino y al lado, una huella de una mano derecha.



Fig. 8 – Plano y pormenores del asiento pétreo de Cadeiras dos Mouros, Tomar, señalado en el plano por el círculo amarillo.

Las huellas grabadas indican, pues, que quien tomaba asiento debía ser hombre, presentarse descalzo y luego colocar su mano derecha sobre el roquedo, hecho que evoca, en definitivo, un contexto ritual.



Fig. 9 – Peña de Santa María, Salamanca: respectivamente, aspecto general de la roca, pormenor de los grabados y del estanque que hay en la cima (fotos de Grupo Entorno, S.A.) y recreación de la posición indicada por las huellas grabadas.

En lo que concierne al contexto arqueológico, en las proximidades del afloramiento se documentó una dispersión de materiales que incluían cerámica facturadas a mano, en estado muy fragmentario y con las superficies muy rodadas, y una lasca de sílex que no permiten, sin embargo, atribuir una cronología concreta³⁴. Asimismo, son los propios entalles que nos dan algunas pistas relevantes.

34 En la campaña de prospección de 2004 (Gorbea Pérez –GRUPO ENTORNO S.A.).

Santos Estévez y García Quintela³⁵ proponen distinguir dos grupos cronológicos para las representaciones de podomorfos: uno situado en la Edad del Bronce, cuando comparten el panel con motivos pertenecientes a dicha época como son las combinaciones circulares; y el otro, correspondiente a la Edad del Hierro, bastante más numeroso, en el que dichos motivos aparecen asociados a piletas con desagüe o cazoletas cilíndricas, como ocurre en la Peña de Santa María. Muy interesante también es que la mayor parte de los ejemplares que presentan los dedos figurados aparecen en estaciones de la Edad del Hierro, como A Ferradura, en Amoeiro o Monteferro, en Nigrán, Arabilejo, Yecla³⁶ o en Peña Escrita, Canales de Molina³⁷.

Cabe referir igualmente que en la Peña de Santa María, los podomorfos comparten el panel con una huella de mano, cuyo paralelo podemos encontrar en las manos grabadas de Escariz, Adoufe, Vila Real³⁸. Parece, así, verosímil proponer el horizonte de la Edad del Hierro como cronología posible para este yacimiento.

Tanto en las fuentes documentales, como en varios paralelos etnográficos, se manifiesta la asociación entre el pie, la piedra y el juramento o la investidura del jefe, como han demostrado detalladamente Santos Estévez y García Quintela.

En el ámbito escandinavo, Saxo Gramático³⁹ relata que era sobre piedras donde se proclamaba la elección del rey, para equiparar en cierta forma la solemnidad del hecho con la firmeza de la propia roca. En Suecia, la ceremonia de la elección del rey se hacía también sobre una gran piedra⁴⁰. En Irlanda, el futuro *Earl* de *Tyrone*, autoproclamado descendiente de los reyes del Ulster, subía a la colina Tullaghoge, donde se sentaba en una roca con forma de silla - destruida por los ingleses en 1602 -, mientras uno de los participantes en la ceremonia sostenía un zapato sobre su cabeza, gesto que simbolizaba que el nuevo jefe seguiría las huellas de sus antecesores⁴¹.

De vuelta al territorio peninsular, es también muy interesante señalar el paralelo etnográfico de la llamada Pena da Elección, en Cabanas, A Coruña, dominando la desembocadura del río Eume, donde se observa un rebaje de origen natural parecido a una huella de pie, sobre la cual se elegía a los alcaldes: algo que

35 2000: 19-29.

36 Molina García, 1989-1990: 63.

37 Cerdeño y García Huerta, 1983: 182.

38 Abreu y Pereira, 2008: 97-110.

39 *Gesta Danorum*, I, 2, 1: *Lecturi regem veteres affixis humo saxis insistere suffragiaque promere consueverant, subiectionum lapidum firmitate facti constantiam ominaturi*

40 Olao Magno, *Historia de Gentibus Septentrionalibus* VIII, c.1.

41 Hayes-McCoy, 1970: 182. En el mismo condado de Tyrone, en Altadavin se menciona una Silla de San Patricio y cazoletas utilizadas por los devotos durante la romería del domingo después del 26 de Agosto (MacNeill, 1962: 152). Más paralelos en MacNeill, 1962: 113; Mac Cana, 1968: 180; 1973: 162; Byrne, 1973: 38; Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 146-147.

encuentra paralelo en Brest, donde el *Maire* juraba su cargo también sobre una piedra⁴². De igual modo, la elección del Procurador General de la Villa o de la Mar en Vigo se hacía en 1569 sobre A Pedra, actualmente por debajo del empedrado del casco histórico vigués, siendo muy curiosa la disputa entre los reclamantes y el Arzobispo, que pretendía que el procurador legítimo fuese nombrado en el atrio de la iglesia de Sta. María y no sobre A Pedra⁴³.

Como ya ha sido mencionado, en la Peña de Santa María, los podomorfos no sólo se asocian a varias cazoletas, sino también a la figuración de una mano derecha, lo que parece evocar un rito de juramento⁴⁴. La figuración de la mano derecha en este contexto particular es, en sí misma, elocuente, una vez que se encuentra estrechamente asociada al juramento.

En Roma, el juramento *per Iovem lapidem* o *iurare Iovem lapidem* es una de las formas más arcaicas de juramento de la historia romana⁴⁵ y aparece descrito en la tradición literaria, sobre todo republicana, como el juramento por excelencia, con un poder vinculador más fuerte que cualquier otro acto jurídico⁴⁶. En el tratado entre Roma y Cartago que precede a la Primera Guerra Púnica, los cartagineses juran por los dioses de su patria, mientras los romanos juran *per Iovem lapidem*⁴⁷. Se pensaba que la mano derecha era la parte del cuerpo que irradiaba la buena esencia del individuo⁴⁸ y desde muy pronto se instituyó como el "codice simbolico e rituale della validità"⁴⁹, hecho ampliamente documentado en la consagración de la mano derecha a *Fides*⁵⁰.

Se trata de una práctica que, en Roma, remonta al siglo VIII a.C. y que encuentra varios paralelos en el mundo indoeuropeo⁵¹, sobre todo en el antiguo juramento griego⁵².

42 García Quintela, 2005: 196; García Quintela y Santos Estévez, 2008: 40-41; Santos Estévez, 2008: 183-184.

43 Santiago y Gómez (1896) *Historia de Vigo y su comarca*, ed. Facsimil de 2005 *apud* Santos Estévez, 2008: 184.

44 Santos Estévez, 2008: 185.

45 Apuleio, *Socr.*, 132; Cicero, *Fam.*, 7, 12, 2; Gellio, 1, 21, 4-5.

46 Calore, 2000: 4-9.

47 Polibio, *Hist.*, 3, 25, 6-9.

48 Hertz, 1928: 145-155

49 Sissa, 2010: 86. Véase, por ejemplo, la alusión al gesto ritual de la mano derecha en Virgilio, *Aen.*, 7, 234-235: "*Fata per Aeneae iuro dextramque potentem sive fide seu quis bello est expertus et armis*".

50 Keinach, 1905: 308; Boyancé, 1972; Freyburger, 2009. Véase Servio, *Ad Aen.*, III, 608; Cicero, *Phil.*, XI, 5; Donat., *Ad Ter.*, *Andr.*, I, 5, 54.

51 Piganiol, 1959; Calore, 2000: 38. El rito del juramento sobre la piedra parece tener una larga pervivencia en la tradición popular europea, desde Islandia (Boberg, 1956: 191) a Irlanda (Cross, 1952: 122, 336, 390). Véase también el poema de Fernán González, compuesto en el siglo XIII, pero que se refiere a acontecimientos del siglo X (López Guil, 2001: 342-346): "Fagamos nós señor de una pyedra dura, semejable al conde, d'essa mesma fechura: a aquella ymajen fagamos todos jura".

52 Benveniste, 1948; Benveniste, 1983, 363. Véase Plutarco, *Vita Solonis*, 25, 3; Aristóteles, *θηναίων Πολιτεία*, 55, 5; 7, 1.

También es la mano derecha la que se ofrece a los dioses. En la antigua Roma, se puede citar la posible reminiscencia de tal práctica en el mito de *Mucius Scaevola*, que Dumézil⁵³ compara con la pérdida de la mano derecha del dios Tyr en la mitología escandinava; mientras que en la Península Ibérica, Estrabón⁵⁴ refiere que los Lusitanos cortaban la mano derecha a los prisioneros de guerra y la ofrecían a los dioses⁵⁵. Si bien relacionada con un contexto distinto, esta mutilación ritual parece estar asimismo ligada al fuerte simbolismo implícito de la *dextra* y a su alto valor ritual: la mano derecha del enemigo no sólo es la que maneja la espada, sino también la mano con la que jura.

Ahora bien, aunque no existan ni podomorfos ni huellas de mano en los ya referidos yacimientos de Cadeirão do Pé do Coelho y Cadeiras dos Mouros, una interpretación por el estilo es asimismo sugerente, teniendo en cuenta que en ambos lugares se ha tallado la roca de manera que se obtenga una posición específica, quizás en el ámbito de algún rito de consagración de quien allí se sentaba, como indica la estructura de Cadeiras dos Mouros y es legítimo suponer en el caso de Cadeirão.

En otros yacimientos, como El Trevejo y Teso de San Cristóbal, sin embargo, no han quedado en la roca otras huellas aparte la estructura en forma de asiento, eso sí, con un amplio dominio visual de todo el entorno.

En el Teso de San Cristóbal, en Villarino de los Aires, Salamanca, aparte la estructura en forma de asiento, existen únicamente algunos rebajes y cavidades naturales, pero el lugar tiene, eso sí, un amplio dominio visual de todo el entorno⁵⁶. El yacimiento, como la mayor parte de estos sitios, no ha sido nunca objeto de excavación arqueológica, si bien los materiales recuperados a superficie documentan una amplia cronología de ocupación, desde la II Edad del Hierro a la Época Romana Altoimperial, Tardorromana y Medieval⁵⁷.

Asimismo, no deja de ser curioso que, según la tradición, la roca del Teso de San Cristóbal, la llamada Peña del Pendón, decidía la culpa o la inocencia de los acusados: si el acusado lograba mover la piedra, es que era inocente, pero si no la podía mover, sería culpado⁵⁸.

53 1948: 163-169.

54 *Geog.*, III, 3, 6.

55 Práctica posiblemente documentada también en el monumento de Binéfar (Huesca) donde se representan figuras humanas sin cabeza y sin manos y en las representaciones antropomórficas amputadas de la lúnula de Chão de Lamas, Portugal (Almagro-Gorbea y Lorrio, 1991: 422); siendo también interesante que el requisito impuesto por un padre numantino al dar en matrimonio a su hija fuese la entrega de la diestra de un enemigo, según nos cuenta Aurelio Víctor (*De Vir. Illustr.*, 59).

56 Véase Benito del Rey y Grande del Brío, 1994: 122; 2000: 111-116; 2003: 299; Álvarez-Sanchís, 2003: 310; Sánchez-Moreno, 1997: 131, nota 22; Bonnaud, 2006: 200-204; Alfayé Villa, 2009: 158.

57 Resultado de las prospecciones de 1992 (Iglesias del Castillo, PROEXCO S.C.L.) y de 2004-2005 (Gorbea Pérez, GRUPOENTORNO S.A.). Depositados en el Museo Provincial de Salamanca (Exp. 1992/14).

58 Morán Bardón, 1946: 137.

El caso de Trevejo, en Villamiel, Cáceres también resulta interesante. Publicado como un amplio complejo cultural⁵⁹ en el que describen cazoletas conectadas por canalillos, escalones, pocetas y pilas, además de un sillón pétreo; desde luego quedó clara la necesidad de analizar separadamente los varios elementos rupes- tres enunciados por los autores, pues muchos de ellos, considerados indistintamente como parte de dicho santuario, pertenecen en realidad a la ocupación medieval del lugar.



Fig. 10 – Localización de los varios elementos que integran el conjunto rupestre de Trevejo y pormenores del asiento pétreo (R.1), siendo el 2 el publicado por Benito del Rey y Grande del Brío (2000: 156).

Los elementos que tipológicamente corresponden a una etapa anterior se concentran en una zona allanada que se sitúa a media ladera, donde se distinguen agrupaciones de cazoletas, una amplia cubeta y se destaca el rebaje en forma de asiento, orientado precisamente hacia el lugar de hallazgo de una estela de guerrero del Bronce Final *in situ*. Dicho sillón, se orienta, pues, hacia un posible lugar de memoria, vinculado a los antepasados, pareciendo así corresponder a la misma lógica de legitimación.

59 Benito del Rey y Grande del Brío, 2000: 156-159.

Existen, sin embargo, otros yacimientos donde se documentan más de un “asiento”, como el Tribunal, en Gouveia, Portugal, con siete; Ulaca, en Ávila y Los Tres Tronos, en Buendía, con cuatro; así como la ya referida Silla de Felipe II y Monsanto, en Idanha-a-Nova, Portugal, con tres⁶⁰. El número de tres asientos paralelos es, sin duda, el dominante, como recientemente ha demostrado el hallazgo de otra estructura similar en Gete, Burgos. Incluso en Ulaca y en Los Tres Tronos, donde se observan cuatro asientos, el cuarto se encuentra siempre apartado del conjunto de tres.

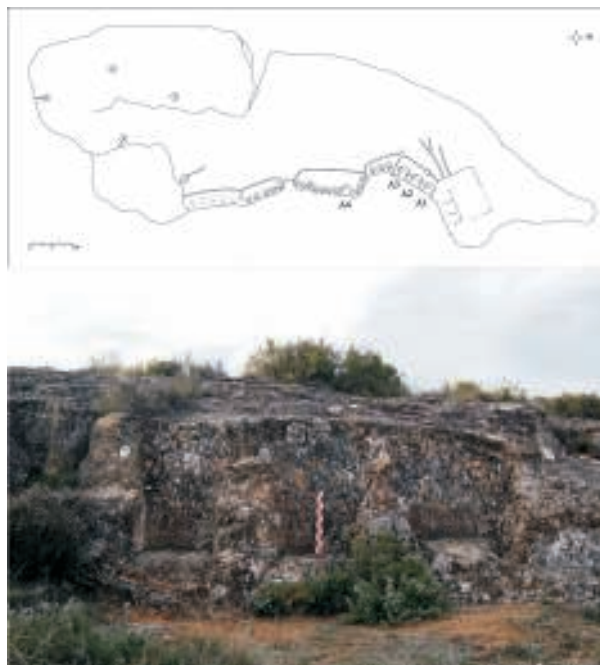


Fig. 11 – Plano general del afloramiento donde se ha excavado el conjunto de asientos pétreos de Tres Tronos (Buendía, Cuenca), identificados como A1, A2, A3 y A4, con su respectivo pormenor.

En cuanto a la llamada Silla de Felipe II, después de publicada en 1999 como un santuario rupestre por Alicia Canto, ha levantado muchas dudas, primero por su talla de aspecto moderno en general y después, por la leyenda que atribuye al monumento la función de “silla” del rey. Recientemente el yacimiento fue considerado una recreación de Época Moderna⁶¹, pero si de verdad fuese el caso, son muchos los aspectos que destacan por su no conformidad.

60 Correia Santos, 2015: nº 37, 4, 44, 35 y 33 del Catálogo.

61 Jiménez Guijarro, 2004: 105.

La primera referencia a las estructuras talladas de Canto Gordo como Silla de Felipe II se debe a Antonio Rotondo⁶² y aún más detalladamente, se le refiere Casiano de Prado⁶³, donde “solía pasar aquél Monarca largos ratos, no tanto acaso para contemplar los progresos de su obra predilecta como para satisfacer sus instintos con el espectáculo que le ofrecían aquellas intrincadas asperezas”.

Dicha leyenda sería ampliamente divulgada, primero por la obra dramática de Muñoz Maldonado, *Antonio Pérez y Felipe II*, de 1837; pero sobre todo, por el lienzo de Luis Álvarez Catalá, en 1889, donde se ubica a Felipe II sobre la *silla* de Canto Gordo despachando con Juan de Herrera, el cual se volvería famosísimo cuando, en 1925, se imprimió en los billetes de 100 pesetas⁶⁴.



Fig. 12 - Lienzo de Luis Álvarez Catalá de 1889, que ubica Felipe II sobre la “silla” del Canto Gordo, despachando con Juan de Herrera (www.todocoleccion.net).

Si bien que ya en 1890 Luis Alfonso puntualiza que “no todos conocen la costumbre de Felipe II de seguir desde esa roca las obras de El Escorial,” y que lo más probable es que se confundan, creyendo que se refiere a una silla de manos; lo cierto es que dicha leyenda se vuelve un tópico poético que prevalece hasta casi el final del siglo XX, de que son ejemplo los poemas *la Silla del Rey* de Luis Cernuda, compuesto entre 1944 y 1949⁶⁵, y *la Silla de Felipe II*, de Alonso Gamo, en 1984⁶⁶.

62 1863: 12.

63 1864: 50 *apud* Jiménez Guijarro, 2004.

64 Gaya Nuño, 1958: 327.

65 Incluido en *Viver sin estar viviendo*, 1949: 265-266.

66 En “Rincón”, Guadalajara, nº 79.

Como señala Canto⁶⁷, no existe una sola referencia sobre la “silla”, sea en las cédulas e instrucciones del propio Felipe II, sea en los relatos de Jean de l’Hermite o Fray Josef de Sigüenza; pero la leyenda laurentiana puede tener fundamento en la existencia de una mención que aparece en un croquis adjunto al informe de Pedro del Hoy, fechado el 27 de febrero de 1565⁶⁸.

Se trata de un croquis manuscrito donde aparece la ubicación de los apeos de la finca de Herrería, entre los que se señala un punto coincidente con la localización de Canto Gordo, al lado de un texto añadido en fecha incierta: “donde su Mag.^a sube ala vista”. Como señala Jiménez Guijarro, el croquis original es de Pedro del Hoy, pero en el informe adjunto no se hace referencia alguna a este paraje, ni de que aquél fuera un lugar frecuentado por el monarca. Tampoco se observa en el enclave algún anagrama que así lo indique: el anagrama que si existe, a ser verdadero, sería el de Carlos III y no de Felipe II.

Caído en el olvido de la documentación y ataviado con el ropaje del mito, no extraña que el enclave no haya despertado la curiosidad científica, hasta que Canto lo rescata, al considerar la supuesta “Silla de Felipe II” como un *locus sacer* prerromano. La autora identifica también “los restos de otro posible altar, que da la sensación de ser más viejo y que pudo ser el antecesor del que hoy podemos contemplar”, aunque sin dar más precisiones.

Actualmente, el conjunto rupestre se compone de dos afloramientos graníticos contiguos y enfrentados, en los cuales se labraron escaleras que suben en direcciones diametralmente opuestas y acceden a la cima, donde se aprecian plataformas artificialmente allanadas: en una de las rocas se distingue arriba nada más que sendas cazoletas artificiales, mientras que en la otra, se presentan tallados tres rebajes paralelos en forma de asiento, delante de los cuales existe una cazoleta circular colmatada por cimientto. Al lado de ambos afloramientos se sitúa una tercera roca, en la que varias entalladuras dan acceso a dos cazoletas artificiales y una oquedad natural.

Para empezar, se impone hacer dos descripciones: la del aspecto actual que presenta el monumento y la de su aspecto anterior. En el lienzo de Álvarez Catalá de 1889, no aparece el bloque exento que funciona actualmente como el primer peldaño de la segunda escalera; lo que es corroborado por dos fotografías antiguas, una de Laurent, alrededor de 1870 y una postal sin fecha, presumiblemente del inicio del siglo XX, donde también aparecen únicamente seis escalones.

67 1999: 9.

68 Conservado en el Archivo General de Simancas (Leg. 258, fol. 413 *apud* Sánchez Meco, 1996).



Fig. 13 – Fotografía antigua anónima, posiblemente de Laurent, alrededor de 1870 (photocollection. alonsorobisco.es) y aspecto actual de las escaleras que dan acceso a los tres asientos del monumento de Canto Gordo.

En efecto, si confrontamos el aspecto actual con el que presentaba en dichas fotografías, es evidente que los acondicionamientos modernos han ido bastante más allá de la colocación del referido bloque exento, repicándose, por ejemplo, toda la primera escalera. Se ve igualmente que los antiguos peldaños no sólo eran bastante tallados, sino también presentaban los bordes redondeados, revelando un evidente desgaste. Muy importante también es el hecho de que las escaleras de ambas rocas dan acceso a cubetas, como en todos los sitios de tipo A: una amplia cubeta actualmente colmatada, excavada en el suelo de la plataforma superior, enfrente de los tres “asientos”; y una cazoleta circular, junto a una amplia cavidad de origen natural en la roca de enfrente.



Fig. 14 – Pormenores de los elementos tallados en la cima de la roca principal de Canto Gordo.



Fig. 15 – Aspecto general y pormenores de la cima de la segunda roca del conjunto.

En segundo lugar, de ser una recreación de época romántica como defiende Jiménez Guijarro, resulta sorprendente el paralelo que presentan los tres “asientos” con estructuras similares de Ulaca, de Buendía, de Gete y sobre todo, de Monsanto, en Portugal, en la que igualmente se observa un conjunto de tres rebajes paralelos, dos de idéntico tamaño y el tercero, ligeramente más bajo y estrecho, tal y como aparece en Canto Gordo y cuyas dimensiones incluso coinciden. Ahora bien, la hipótesis de que el presunto arquitecto romántico conociera al pormenor la lejana estructura portuguesa es muy remota, sino mismo improbable.

Pero aún más importante es la existencia de otra estructura de aspecto más arcaico (tipo A.1.1), inmediatamente al lado de las dos rocas más conocidas, lo que indica indiscutiblemente la valoración simbólica del lugar en época antigua.

Se desconoce la existencia de materiales arqueológicos asociados al conjunto rupestre o en su proximidad. Cabe decir que el período de la II Edad del Hierro es uno de los peor conocidos en tierras madrileñas⁶⁹, pero aun así, a alrededor de 4 km, se ubica el poblado de La Atalaya Real⁷⁰.

69 Pérez de Barradas, 1929; Vilorio Rosado, 1955; Rascón y Sánchez, 2007: 308.

70 Jiménez Guijarro, 2004: 89.



Fig. 16 – Tercera roca del conjunto de Canto Gordo.

Igualmente de tener en cuenta será la localización privilegiada que tiene el enclave con respecto al paso natural con el que coincide el recorrido de la Cañada Real Leonesa Oriental, pasando por Villacastín, para seguir después hacia las Úmbrias, 2 km al O de Canto Gordo⁷¹.

Un último elemento que puede, tal vez, señalar también el carácter especial del lugar es la presencia de una gran piedra caballera cerca del monumento rupestre, como ya señalaba Canto⁷², aunque no se entienda la asociación que hace la autora entre la morfología de dicha peña y el hallazgo de un ara consagrada a *Marti Magno*, procedente de Collado-Villalba⁷³, a más de 10 km de Canto Gordo⁷⁴.

71 Calle Sanz, 1987; Cabo Alonso, 1991. Actualmente sigue existiendo una vía pecuaria que contorna por el N y O el Canto Castrejón, atraviesa el valle de El Escorial y sigue por la Collada del Camino del Chicharrón, que pasa a 1 km al E en el piedemonte de Canto Gordo (<http://www.viaspecuariasdemadrid.org>).

72 1999: 9.

73 *Cantaber* / *Elguism/iq(um)* · *Luci* · *f(ilius)* / *Marti* / *Magno* / *v(otum)* · *s(olvit)* · *a(nimo)* · *l(ibens)* · (*CIL II*, 3061; *ILER* 224). Una segunda inscripción, hallada junto a la anterior y presumiblemente dedicada a Marte, de acuerdo con la primera lectura de *CIL II*, 3062, está, en realidad, consagrada a los *Lares*: *Ami/a Ael/ariq(um)* / *Lari/bus* (*HEp* 4, 1994, 527). *Vide* también Rotondo (1863: 200).

74 En realidad, a casi 20 km de distancia, si se busca el camino menos accidentado, que coincide *grosso modo* con la actual carretera.

Independiente de todo esto, es muy posible que el lugar haya sido reutilizado por la familia real, quizás como mirador de caza. Existen dos posibles evidencias que parecen asociar este monumento a la familia real: por una parte, el epígrafe numérico que celebra la fecha de 1867, formalmente muy similar al epígrafe de Isabel II grabada en Canto Castrejón; y, por otra parte, el posible anagrama real de Carlos III⁷⁵, indicando ambos que el lugar estaba incluido en el recorrido habitual de visitas de la familia real.

Este aspecto, se ve dotado aún de más sentido, si recordamos que es Carlos III quien realiza numerosas obras de acondicionamiento, no sólo en el interior del palacio, sino también en los alrededores del eje formado entre la Herrería, el Monasterio y la Villa de El Escorial. De igual modo, la existencia de estructuras muy similares como el Mirador del Rey en Canto Castrejón, el Mirador de la Reyna en La Granjilla⁷⁶, o el de valle de Aulencia⁷⁷; así como el hecho de que la principal vocación de estas antiguas propiedades de la Corona⁷⁸ era la de coto de caza, apoya la hipótesis de que estos lugares hayan sido usados como miradores de caza, acondicionándose la roca, ya previamente labrada, al gusto y necesidad de entonces.

El paralelo formal más evidente de los asientos de Canto Gordo es la estructura del yacimiento portugués de Monsanto. Situado en lo alto de un imponente monte que se destaca en toda la llanura de Idanha, el lugar incluye un conjunto de cuatro estructuras rupestres que se encuentran alineadas a lo largo de una línea de unos 217 m que atraviesa la cumbre en el sentido E-O: la R.1, que coincide con tres rebajes en forma de asiento, dispuestos lado a lado, conocida como Pé Calvo⁷⁹; la R.2, inédita, formada por seis peldaños que acceden a un cazoleta circular; la R.3, también inédita, constituida por nueve peldaños que conducen a una pileta rectangular; y la R.4, conocida desde hace mucho, si bien no aparece en la bibliografía, donde se observa una agrupación de cazoletas alineadas en tres hileras, conocida como Lage das *Treze Tigelas*.

75 Carlos III tenía la costumbre de identificar sus regias visitas mediante el grabado de su monograma (Jiménez Guijarro, 2004: 94-95, 102). En el lateral O de la R.2 se distinguen varios signos y inscripciones grabadas, de la izquierda a la derecha: un posible monograma real C RE(Y), con 8,6 cm de altura, que por el grado de erosión podría ser la más antigua, sobre la que se distingue una posible corona real; a la izquierda, está un epígrafe de cuidada ejecución que señala la fecha de 1867; sobre ambos los grabados e inmediatamente a la derecha de la escalera, se aprecia el texto "Jose B" y sobre él, el anagrama "J.A.". Pero existen también otras inscripciones no mencionadas hasta el momento en la R.1, como el anagrama "YRP" en su lateral; así como sobre el asiento más estrecho "AL"; y en el asiento del medio, donde se ven claramente grabadas las letras "SM", las cuales, sin embargo, parecen ser todas de época contemporánea.

76 En las palabras de Rotondo (1863: 12-13), "un poco á la izquierda de la Granjilla el llamado *Mirador de la Reina*, que no es más que una pequeña torrecilla con tres grandes ventanas y la puerta para que desde ella pudiera ver pasar la caza sin peligro, y aun tirarla con comodidad en las grandes batidas. Es toda de piedra berroqueña labrada y asentada sobre un gran peñasco, al cual se sube por una ancha escalera también de piedra."

77 Comunicación personal de José Luis del Campo, a quien agradezco la información.

78 Correspondientes a las antiguas fincas de La Fresneda y de la Herrería.

79 Benito del Rey et al. 2003: 95, 181.

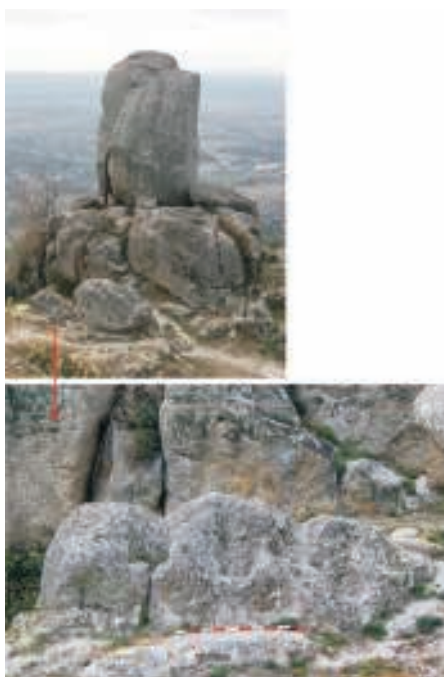


Fig. 17 – Ubicación y pormenor del conjunto de asientos pétreos de Monsanto.

Tal como en el monumento de El Escorial, existen tres rebajes en forma de asiento, dispuestos lado a lado: uno más estrecho y situado en el lado derecho a una cota ligeramente inferior, y los otros dos, a la izquierda, en los que se pueden sentar cómodamente dos personas adultas, el primero de los cuales se presenta delimitado en la parte superior por un entalle semicircular alisado, a la altura de la cabeza, como que un apoyo para cuello y cabeza, muy parecido a lo ya referido Cadeirão da Quinta do Pé do Coelho.

Delante de los tres asientos, se rebajó una pequeña repisa que acompaña toda la estructura y la parte posterior de la roca, se presenta cortada y artificialmente desbastada, formando una de las paredes de una amplia cavidad rectangular abierta en la roca, con alrededor de 3,50 x 2,50 m de dimensión y 2,30 m de profundidad, la cual posiblemente corresponde a un aljibe de Época Medieval.

Se desconocen materiales arqueológicos asociados dicha estructura, pero cabe referir el hallazgo de varios objetos depositados en un escondrijo junto a las murallas del castillo⁸⁰, formado por ocho torques, cuatro

80 Vasconcelos, 1919-1920: 103; Gomes y Beirão, 1988, Fabião, 2004: 64-65, 71. Gomes y Beirão, así como Fabião, refieren únicamente seis piezas, pero parece que originalmente el conjunto se componía de ocho torques, según Vasconcelos. Tres de las fíbulas tienen características afines a los modelos de "La Tène", aunque de marcado regionalismo, cuyos paralelos más próximos se reportan al Alto Guadalquivir (Martín Bravo, 1999: 219), y la otra decorada con una

de los cuales corresponden a tipos muy difundidos en el área ibérica e celtibérica a finales de la II Edad del Hierro; dos braceletes en plata (Gomes y Beirão, 1988; Fabião, 2004: 64); cuatro fíbulas en plata; así como cuatro vasos en plata, con paralelo en el SE peninsular en contextos del siglo III-II a. C., uno de los cuales presenta una inscripción en caracteres ibéricos⁸¹.



Fig. 18 – Los tres asientos pétreos de Monsanto (foto de Joaquim Tomé).

Muy interesante también, a parte la propia etimología del lugar – Monsanto –, y que parece subrayar la connotación simbólica de este espacio, es la ausencia de vestigios de poblamiento en la cumbre, ya sea de época prerromana o de época republicana, no obstante existan evidencias de ocupación en dichos periodos justo alrededor del eminente cerro.

escena venatoria en el pie y dos prótomos de caballo sobre el eje, fechable entre la segunda mitad del siglo II a. C. e inicios del I d.C. (Ponte, 2006: tipo 30.3, 447). Todos los elementos pertenecen actualmente a la colección Barros e Sá, depositada en el Museu de Castelo Branco.

81 Gomes y Beirão, 1988: 135; Martín Bravo, 1999: 220. Publicadas como procedentes del mismo lugar, son dos fíbulas en bronce de tipo Ponte 24b/1, fechado en finales del siglo VII y mediados del siglo III a.C (Vasconcelos, 1919-1920: fig. 18-19; Ponte, 2006: nº 104, 105); así como denarios fechados entre el siglo III y el siglo I a.C..

Algunas consideraciones finales

Todo lo dicho nos permite vislumbrar la complejidad de estos lugares de culto y el papel que asumirían, sobre todo en el paisaje de la II Edad del Hierro, no sólo como una expresión religiosa de las comunidades prerromanas, sino también de su comportamiento territorial y de su percepción del paisaje.

Con la Época Romana, cambia la estrategia de poblamiento y de explotación del medio, pero muchos de estos lugares parecen seguir funcionando como anclas del paisaje ancestral.

La amplia diacronía de utilización de estos lugares es sobre todo visible en los yacimientos que incorporan elementos epigráficos, en su mayoría, inscripciones rupestres. En efecto, todos los santuarios rupestres donde aparecen inscripciones son claramente de fundación prerromana, y en todos ellos – con la excepción de Panóias, Vila Real, Portugal⁸² –, las inscripciones documentadas parecen corresponder al período entre finales del siglo I a.C. y mediados del siglo I d.C.

En Peñalba de Villastar, Teruel, se graba en celtibérico una importante celebración periódica y se expresa en buen latín las fechas en las que tendrían lugar otras ceremonias⁸³; en Cabeço das Fráguas, Guarda, se graba en la piedra la invocación a los dioses de aquellos territorios, cuya eficacia tal vez se desearía perpetuar⁸⁴; en Penedo das Ninfas, Penafiel, se invoca a los dioses para garantizar un límite territorial⁸⁵; en Três Rios, Viseu, se expresa la dedicatoria de un destacado ciudadano romano a los dioses tutelares de aquella región, posiblemente en el marco de objetivos político-diplomáticos⁸⁶.

La grabación de todos estos textos parece, pues, monumentalizar estos antiguos lugares ancestrales, en el ámbito de lo que deben de haber sido actos públicos y solemnes de legitimación e integración cultural en el nuevo marco político y territorial que emerge con Augusto⁸⁷. Pero esto no parece ocurrir en un solo de los yacimientos que presentan entalles en forma de asiento.

82 Correia Santos *et al.*, 2014.

83 Gómez Moreno ,1948: 72; 1949: 207-208; Lejeune, 1955: 7-64; Tovar ,1955-1956: 164-165; 1959: 349-353; Untermann, 1977: 16-21; Beltrán Lloris, 1996: 295-306; 2002: 39-66; Beltrán Lloris *et al.* 2005: 911-912; Alfayé Villa, 2009.

84 Rodrigues,1969; Untermann, 1997: 757; Búa Carballo, 1997: 325; 2000: 118; Correia Santos, 2007; 2010; Correia Santos y Schattner, 2010; Cardim Ribeiro, 2013: 22; Marco Simón, 2013: 145.

85 *CIL* II, 5607; Vasconcelos, 1895: 12-13; 1905: 188, 326-327; Sarmento,1895: 147; Encarnação, 1975: 171; Silv,a 1980: 80-82; 2003; Tranoy, 1981: 273; Rodríguez Colmenero, 1993: 80-81; 1995: 194-196; Búa Carballo, 2000: 382-383); Correia Santos *et al.*, 2014; Alves Dias y Correia Santos, *en prensa*.

86 Untermann, 1965: 9-15; Vives, 1971-1972: 652; 783; Encarnação, 1975: 257-258; Vaz, 1987: 23-26; 1993: 219-221; 1995: 280; Alarcão 1988: 51; Rodríguez Colmenero, 1993: 144-145; *HEp* 5, 1068; Vaz 1995: 281-282; Correia Santos, 2010a: 154; 2015.

87 Correia Santos, *en prensa a*.

Cabe pues preguntar ¿a qué o a quién se destinaban los asientos? ¿A imágenes de dioses realizadas en materiales perecibles que, en determinadas fechas, se colocaban sobre los asientos, que se “entronizaban” para asistir a los ritos celebrados en su honor?

Parece que en Anatolia, sobre todo en Frigia, estos asientos pétreos habrán estado asociados al culto de la Diosa Madre y posteriormente, a Cibele⁸⁸. Este aspecto podría recordar las estatuas y estatuillas de figuras femeninas sedentes que algunos autores relacionan con la representación genérica de una divinidad ctónica⁸⁹ o una Diosa Madre⁹⁰ y que encontramos también en la Península Ibérica, sea en las regiones del Levante, sea en el Noroeste Peninsular, donde surgen igualmente figuras masculinas.

Sin embargo, resulta complicado, en primer lugar, establecer su relación con este tipo particular de santuarios rupestres, pues no hay una asociación arqueológicamente documentada hasta el momento; y en segundo lugar, en distinguir si las mismas estatuillas corresponden a representaciones de diosas o de mortales. En efecto, en el Levante, al menos, varias de las representaciones escultóricas sedentes proceden de contextos funerarios e incluso en el Noroeste – que corresponde, como es sabido, a un contexto cultural distinto –, dichas figuras mantienen ciertos rasgos orientalizantes y lo cierto es que la figura sedente será uno de los elementos icónicos de las estelas funerarias bifrontes galaico-romanas⁹¹.

¿Estarían estos asientos destinados a individuos participantes en esas ceremonias que representarían a los dioses u oficiantes del culto de cuya existencia tampoco ha quedado huella? ¿O estarían destinados a miembros de las elites dirigentes que presidían los ritos y posiblemente allí deliberarían sobre cuestiones que afectaban a la vida de aquellas comunidades?

La última hipótesis es particularmente sugerente, no sólo porque tiene más sentido que dichas estructuras estén destinadas a los hombres y no a los dioses – como parece demostrar cabalmente la Peña de Santa María y también Cadeiras dos Mouros, así como Cadeirão do Pé do Coelho y la recientemente identificada peña de Gete, en Burgos –; sino también porque explicaría la variación en el número de asientos en algunos lugares.

Hasta el momento, el sitio con el conjunto más numeroso de asientos es el Tribunal, con siete, siendo especialmente curioso el propio topónimo. A este respecto, una referencia muy curiosa es la del Cabeço do Juízo de Fora, cerca de Fundão, Portugal donde cuenta la tradición popular que existían “bancos en piedra”, donde los pastores consultaban al juez que decidía la pertenencia del ganado⁹².

88 Naydenova, 1990: 94; Marangou, 2009: 101.

89 Barberis, 2005: 63.

90 Barra Bagnasco, 2005: 100.

91 Díez Plata, 2005.

92 Moura, 1996.

Teniendo en cuenta el aparente ámbito ritual de los asientos aislados, que como vimos podrían estar relacionados con rituales de investidura; no extrañaría que los conjuntos de varios asientos pétreos fuesen destinados a miembros de las élites que presidían los ritos y posiblemente decidían cuestiones jurídicas. Tal hipótesis explicaría la variación en el número de asientos en algunos lugares y quizás también el hecho de que tanto en la estructura de El Escorial, como en Monsanto, uno de los tres asientos haya sido intencionalmente labrado para ser más estrecho y más bajo que los otros, lo que induce a pensar en algún tipo de diferenciación jerárquica de quien tomaba asiento.

Teniendo en cuenta todo lo dicho, parece verosímil que los yacimientos con asientos pétreos estuviesen relacionados con aspectos rituales del poder político de las élites indígenas.

Muy interesante es que, aunque la mayor parte de estos yacimientos presente indicios de su utilización en Época Romana, en ninguno de ellos existen elementos epigráficos. Si aceptamos que se trata de lugares vinculados al poder político de las élites indígenas y que el uso de la escritura supondría la integración y legitimación de estos lugares en el contexto romano, ¿cómo interpretarlo?

¿Tendrá algo que ver con la abolición por parte de Roma de determinadas prácticas rituales íntimamente relacionadas con el poder político de las élites indígenas, como forma de vencer resistencias? ¿Estará de algún modo relacionado con el cambio del objeto de *devotio* indígena que, al afirmarse el dominio romano sobre estos territorios se trasladaría del jefe local al representante del poder político de Roma?

Es posible que en tales lugares se realizasen varios tipos de ceremonias, eventualmente articuladas en la misma esfera del poder político de las élites indígenas: desde investiduras reales a deliberaciones jurídicas y, quizás, también prácticas de *devotio* al jefe⁹³. Al afirmarse el dominio romano sobre estos territorios, naturalmente hay un traslado de poder político: las elites siguen siéndolo, siguen teniendo poder político, pero en un marco ya profundamente distinto, con lo cual estos lugares perderían paulatinamente su importancia y la función que antes cumplirían, lo que justificaría la inexistencia de inscripciones.

Sólo podemos esperar que la futura excavación de estos yacimientos aporte alguna luz sobre estas cuestiones y ayude a descifrar el lenguaje silencioso de las piedras.

93 Valerio Máximo (2, 6, 11), Salustio (*Hist.*, 1, 125) y Plutarco (*Sert.*, 14, 5-6). Véase Étienne, 1958; Ramos y Loscertales, 1924; Rodríguez Adrados, 1946; Prieto Arciniega, 1978; Dopico Caínzos, 1994; Alvar Ezquerro, 2004; Ramírez Sánchez, 2005. Referencias a este tipo de lazo entre el jefe militar y el grupo de guerreros que lo acompañan, dispuestos a protegerle con su propia vida, se documentan también en Galia (César, *Bel.Gal.*, 3, 22, 1-4; 6, 19, 4) y Germania (Tácito, *Germ.*, 14).

Bibliografía

- ABREU, M. S., PEREIRA, A. B. (2008) "As gravuras da Mão do Homem (Escariz, Freguesia de Adoufe, Vila Real)", *Arkeos: perspectivas em diálogo*, nº 24, pp. 97-110
- AGUILERA Y GAMBOA, E. (1909) *El Alto Jalón*, Madrid
- ALARCÃO, J. M. de (1988) *O Domínio Romano em Portugal*, 3ª ed., Publicações Europa-América, Mem Martins
- ALFAYÉ VILLA, S. (2009) *Santuarios y Rituales en la Hispania Celtica*, B.A.R., International Series, Oxford
- ALMAGRO GORBEA, M. (1995) "El *lucus Dianae* con inscripciones rupestres de Segobriga", A. Rodríguez Colmenero, L. Gasperini (eds.), *Saxa Scripta*, La Coruña, pp. 61-98
- 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*, vol. 11, pp. 5-38
- ALMAGRO GORBEA, M. (2015) "Sacra Saxa. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la Hispania Celtica", *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, vol. 22 Câmara Municipal de Oeiras, pp. 329-410
- ALMAGRO GORBEA, M., 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 (Villanueva de la Serena), pp. 423-442
- ALMAGRO GORBEA, M., LORRIO ALVARADO, J. (1991) "Representaciones humanas en el arte céltico de la Península Ibérica", *Sep. Actas del II Symposium de Arqueologia Soriana*, pp. 411-451
- ALMAGRO-GORBEA, M., RUIZ VÉLEZ, I., PALACIOS PALACIOS, Mª V. (en prensa) "Las "peñas sacras" de Gete (Pinilla de los Barruecos, Burgos): nuevos datos sobre religiosidad céltica"
- ALVAR EZQUERRA, J. (2004) "Discusión sobre las instituciones ibéricas", M. Garrido-Hory, A. González (eds.), *Histoire des Espaces et Marges de l'Antiquité*, vol. 3, Hommages à Monique Clavel-Lévêque, Besanzón, pp. 11-31
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. R. (1999) *Los Vettones*, Bibliotheca Archaeologica Hispana, 1, Madrid, Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia
- ÁLVAREZ-SANCHÍS**, J. R. (2003) *Los Señores del Ganado. Arqueología de los pueblos prerromanos en el occidente de Iberia*, Akal, Madrid
- BARANDELA RIVERO, I., CASTRO, L., LORENZO RODRÍGUEZ, J. M., OTERO, R. (2005) "Notas sobre los santuarios rupestres de la Gallaecia", *Minius*, 13, Revista do Departamento de Historia, Arte e Xeografía, Servizo de Publicacións, Universidade de Vigo pp. 47-68

- BARBERIS, V. (2005) „Terrecotte votive e culti nel santuario urbano di Metaponto : l'età arcaica e severa“, M.-L. Nava, M. Osanna (eds.), *Lo Spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra Indigeni e Greci* Atti delle Giornate di studio (Matera, 28 e 29 giugno 2002), Siris Suppl. 1, pp. 55-67
- BARRA BAGNASCO, M. (2005) „Tra protome e busto: Documenti dalla coroplastica locrese“, B. Brandt, V. Gassner, S. Ladstätter (eds.), *Synergia*, Festschrift für Friedrich Krinzinger, II, pp. 93-100
- BATATA, C. A. M. (1997) *As Origens de Tomar. Carta Arqueológica do Concelho*, Centro de Estudos e Protecção do Património da Região de Tomar, Coimbra
- BELTRÁN LLORIS, F. (1996) «La epigrafía de Teruel. A propósito de un nuevo corpus provincial», *Archivo Español de Arqueología*, 69, pp. 295-306
- BELTRÁN LLORÍS, F. (2002) “Les dieux des celtibères orientaux et les inscriptions: quelques remarques critiques”, *Dieux des celtes (Études luxembourgeoises d'Histoire & de Science des religions 1)*, vol. 1, Luxembourg, pp. 39-66
- BELTRAN LLORÍS, F., JORDÁN CÓLERA, C., MARCO SIMÓN, F. (2005) “Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel)”, F. Beltrán, C. Jordán (eds.), *Acta Palaeohispanica IX, Actas del IX Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispanicas, Barcelona 20-24 de octubre de 2004, Palaeohispanica*, 5, Institución Fernando el Católico-Diputación de Zaragoza, Zaragoza, pp. 911-956
- BENITO DEL REY, L. BERNARDO, H. A., SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. (2003) *Santuarios Rupestres Prehistóricos de Miranda do Douro (Portugal) y de su entorno de Zamora y Salamanca (España)*, vol. I, II, Miranda do Douro-Salamanca
- BENITO DEL REY, L., GRANDE DEL BRÍO, R. (1994) “Nuevos santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca”, *Zephyrus*, XLVII, pp. 113-131
- BENITO DEL REY, L., GRANDE DEL BRÍO, R. (2000) *Santuarios rupestres prehistóricos en el Centro-oeste de España*, Gráficas Cervantes, S.A., Salamanca
- BERGQUIST, B. (1967) *The archaic greek temenos: a study of structure and function*, Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen, 4, XIII, Lund
- BERNDT, D. (2002) *Midasstadt in Phrygien. Eine sagenumwobene Stätte im anatolischen Hochland*, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein
- BESLAGIC, S. (1985) *Kamene Stolice Srednjovjekovne Bosne i Hercegovine*, Djela, LIX, Odjeljenje Društvenih Nauka, 34, Sarajevo
- 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*, vol. 9, 2, pp. 187-210
- BONSOR, G. (1899) “Les colonies agricoles pré-romains de la Vallée du Betis”, *Revue Archaeologique*, 25, pp. 292-297
- BOYANCE, P. (1972) « La main de fides », Études sur la religion romaine, 11, Publications de l'École française de Rome, Rome, pp. 121-133

BÚA CARBALLO, J. C. (1997) "Hipótesis sobre algunas inscripciones rupestres del Occidente Peninsular", *Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*, Salamanca, pp. 309-327

BÚA CARBALLO, J. C. (2000), *Estudio Lingüístico de la Teonímia Lusitano-Gallega*, Tesis Doctoral Inédita

BYRNE, F. J. (1973) *Irish Kings and High-Kings*, Londres

CABO ALONSO, A. (1991) "La Cañada Leonesa Occidental", P. García Martín (coord.), *Cañadas, Cordeles y Veredas*, Consejería de Agricultura y Ganadería, Junta de Castilla y León, Valladolid, pp. 88-121

CALLE SANZ, E. (1987) *La Cañada Leonesa. Itinerarios a pie*, Comunidad de Madrid, Madrid

CALORE, A. (2000) "Per Iovem Lapidem" alle origini del giuramento. Sulla presenza del sacro nell'esperienza giuridica romana, Giuffrè Editore, Milano

CANTO DE GREGORIO, A. M. (1999) "La Silla de Felipe II en El Escorial: un mito que se renueva", *Canto Blanco*, Revista de Noticias de la Universidad Autónoma de Madrid, nº 7, p. 9

CARDIM RIBEIRO, J. C. (2013) "Damos-te esta ovelha, ó Trebopala! A *Invocatio* lusitana de Cabeço das Fráguas (Portugal)", *Acta Palaeohispanica XI, Palaeohispanica*, 13, pp. 9-28

CERDEÑO, M.^a L., GARCÍA HUERTA, R. (1983) "Noticia preliminar de los grabados de la Peña Escrita (Cañales de Molina, Guadalajara)", *Actas del Coloquio Internacional sobre Arte Esquemático de la Península Ibérica* (Salamanca, 1982), *Zephyrus*, 36, pp. 179-186

CORREIA SANTOS, M. J. (2010a) "Santuários rupestres no Ocidente da *Hispania* indo-europeia. Ensaio de tipologia e classificação", *Paleohispanica* 10, 2010, pp. 147-172

CORREIA SANTOS, M. J. (2010b) "O Cabeço das Fráguas e a concepção de espaço sagrado na Hispania Indo-europeia", M. J. Correia Santos, T.G. Schattner (coords.), *Actas da Jornada Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das Fráguas: o santuário no seu contexto* (Guarda, 23 de Abril), *Iberografias: Revista de Estudos Ibéricos*, nº 6: ano VI, Guarda, pp. 131-148

CORREIA SANTOS, M. J. (2010c) "Inscrições rupestres do Norte de Portugal: novos dados e problemática", *Syllogue Epigraphica Barcinonensis* (SEBarc), VIII, Barcelona, pp. 109-73

CORREIA SANTOS, M. J. (2010d) "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-Estéban (ed.), IX Workshop F.E.R.C.AN (Fontes Epigraphici Religionvm Celticarvm Antiquarvm), Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2010, pp. 180-199

CORREIA SANTOS, M. J. (2012) "La arqueología, lo imaginário y lo real: el santuario rupestre de Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende, Portugal)", *Madrider Mitteilungen*, 53, Mainz, pp. 455-496

CORREIA SANTOS, M. J. (2013) "A Rocha da Mina e as Terras de Endovélico: conceito ou preconceito de paisagem sagrada?", A. P. Fitas (coord.), *Cadernos do Endovélico*, 1, Caminhos da Identidade, Edições Colibri, Lisboa, pp. 143-148

CORREIA SANTOS, M. J. (2014) "El santuario rupestre del Pico de San Gregorio, Santa Cruz de la Sierra, Cáceres", *Paleohispanica*, 14, Institución Fernando el Católico, pp. 89 -128

CORREIA SANTOS, M. J. (2014) *Santuarios rupestres de la Hispania Indoeuropea*, Tesis Doctoral; Fa-

cultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, <http://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TE-SIS-2015-069.pdf>

CORREIA SANTOS, M. J. (2016) "Mogueira: um espaço sagrado na encruzilhada de dois mundos", in *Actas da VIII Mesa Redonda Internacional sobre a Lusitânia Romana: Entre Romanos e Bárbaros* (10-11/05/2013), coord. José d'Encarnação, Maria Conceição Lopes, Pedro Carvalho (Coimbra/ Mangualde), pp. 335/373

CORREIA SANTOS, M. J. (*en prensa a*) "A escrita como nova forma cerimonial nos santuários indígenas de Cabeço das Fraguas e de Três Rios", *XIV A.D. Saeculum Augustum* (24-26/09/2014), Universidade de Lisboa, Lisboa

CORREIA SANTOS, M. J. (*en prensa b*) "*Sacred landscape and the principal of duality: the rock-cut sanctuaries of Western Iberian Peninsula*", R. Häussler (ed.), *Sacred Landscapes: Creation, Manipulation, Transformation*, Trinity Saint David University (05-07/05/2014), Lampeter

CORREIA SANTOS, M. J. (*en prensa c*) "Inscrições rupestres nas regiões serranas da *Hispania Romana*: contributo para o estudo dos espaços sagrados indígenas", V. Mantas (ed.), *Actas do Simpósio Internacional Sociedade, Cultura e Economia nas Regiões Serranas da Hispania Romana*, (26-28/09/2013), Guarda-Celorico da Beira

CORREIA SANTOS, M. J., PIRES, H., SOUSA, O. (2014) "Nuevas lecturas de las inscripciones del santuario de Panóias (Vila Real, Portugal)", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 12, pp. 197 -224

CORREIA SANTOS, M. J., PIRES, H., SOUSA, O., FONTE, J., GONÇALVES-SECO, L. (2014); "Travelling back in time to recapture old texts", *Information Technologies for Epigraphy and Cultural Heritage, Proceedings of the First EAGLE International Conference*, Sapienza, pp. 437 -454

CORREIA SANTOS, M. J., SCHATTNER, T. G. (2010) "O Santuário do Cabeço das Fráguas através da arqueologia", M. J. Correia Santos, T.G. Schattner (coords.), *Actas da Jornada Porcom, Oilam, Taurom. Cabeço das Fráguas: o santuário no seu contexto* (Guarda, 23 de Abril), *Iberografias: Revista de Estudos Ibéricos*, nº 6: ano VI, Guarda, pp. 89-108

COSTA, A. da E. (1973) „O Castelo do Mau Vizinho“, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 22, 3, Porto, pp. 345-351

COSTA, A. da E. (1990) „Como encontrei o “Castelo do Mau Vizinho”, *Homenagem a J. R. dos Santos Júnior*, I, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, pp. 251-252

COSTA, J. (1917) *La religión de los Celtiberos y su organización política y social*, Madrid

DELEV, P. (1984) "Megalithic Thracian Tombs in South-Eastern Bulgaria", *Anatolica*, XI, pp. 18-45

DÍEZ PLATA, F. (2005) "Sólo imágenes para la muerte: la cuestión de las estelas bifrontes galaicorromanas", *Semata*, Ciências Socoais e Humanidades, vol. 17, pp. 61-74

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, pp. 69-108

DOPICO CAÍNZOS, M^a. D. (1994) "La *devotio* ibérica: Una revisión crítica", J. Mangas Manjarrés, J. Alvar Ezquerro (eds.), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. 2, Madrid, pp. 181-193

EDMONDS, M., SEABORNE, T. (2001) *Prehistory in the Peak*, Tempus, Strout

ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal: subsídios para o seu estudo*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda

ESTEBÁN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A., SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. (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*, tomo XXI, pp. 307-320

ESTEBÁN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A., SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. (2014) "El complejo arqueológico de San Juan el Alto (Santa Cruz de la Sierra-Cáceres). Santuarios rupestres", *Alcántara*, 79, pp. 11-28

ÉTIENNE, R. (1958) *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique. D'Auguste à Dioclétien*, Ed. Boccard, Paris

FABIÁN GARCÍA, J. F. (2010) "Altars 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, Mainz, pp. 222-267

FABIÃO, C. (2004) "O tesouro de prata de Monsanto da Beira, Idanha-a-Nova", *Catálogo da exposição Francisco Tavares Proença e a Arqueologia do seu tempo*, Museu de Francisco Tavares Proença Júnior, Castelo Branco, pp. 62-72

FOL, A. ed. (1982) *Megalithi Thraciae*, vol. III, Sofia

FRANCOVICH, G. (1990) *Santuari e tombe rupestri dell'antica Frigia e un'indagine sulle tombe della Licia*, 2 vols, L'Erma di Bretschneider, Roma

FREYBURGER, G. (2009) *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, 2^e tirage, Les Belles Lettres, Paris

GARCÍA QUINTELA, M. V. (2005a) "Sobre castreños y celtas: Historia y comparación", Un círculo de lectores: Miradas sobre los celtas del NO. de la Península Ibérica, *Complutum*, vol. 16, pp. 151-208

GARCÍA QUINTELA, M. V., SANTOS ESTÉVEZ, M. (2000) "Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo", *Archivo Español de Arqueología*, 73, pp. 5-26

GARCÍA QUINTELA, M. V., SANTOS ESTÉVEZ, M. (2008) *Santuarios de la Galicia Céltica. Arqueología del Paisaje y Religiones Comparadas en la Edad del Hierro*, Abada Editores, Madrid

GARCÍA QUINTELA, M. V., SEOANE VEIGA, Y. (2011) "La larga vida de dos rocas ourensanas", *Archivo Español de Arqueología*, vol. 84, pp. 243-266

GARCÍA QUINTELA, M. V., SEOANE VEIGA, Y. (2013) "Entre naturaleza y cultura: arquitectura ambigua en la Edad del Hierro del NO peninsular", *Gallaecia*, nº 32, pp. 47-86

GAYA NUÑO, J. A. (1858) *Arte del siglo XIX*, Ars Hispaniae, vol. 19, Madrid

GOMES, M. V., BEIRÃO, C. de M. (1988) "O tesouro da colecção Barros e Sá, Monsanto da Beira (Castelo Branco)", *Veleia*, 5, Vitoria-Gasteiz, pp. 125-138

GÓMEZ MORENO, M. (1948) *Misceláneas. Excerpta: la escritura ibérica y su lenguaje. Suplemento de epigrafía ibérica*, Madrid

GÓMEZ MORENO, M. (1949) *Misceláneas, Historia - arte - arqueología (dispersa, emendada, addita, inedita). Primera Serie: la Antigüedad*, Madrid

- HARTLEY, L. P. (1956) *The go-between*, Hamilton, London
- HASPELS, C. H. E. (1971) *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*, vols. I-II, Princeton University Press, New Jersey
- HAYES-MCCOY, G.A. (1970) "The Making of an O'Neill: a View of the Ceremony at Tullaghoge, Co. Tyrone, Ulster", *Journal of Archaeology*, 33, pp. 89-94
- HERTZ, K. (1928) *Prééminence de la main droite*, Mélanges de Sociologie Religieuse et de Folklore, Paris
- 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, pp. 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*, nº 13, pp. 87-107
- KALETSCHEK, H. (1980) "Daskalopetra - ein Kybeleheiligtum auf Chios", F. Krinzinger, B. Otto, E. Walde-Psenner (eds.), *Forschungen un Funde. Festschrift Bernhard Neutsch*, Institut für Klassische Archäologie der Universität Innsbruck, pp. 223-235
- KEINACH, S. (1905) *Cultes, mythes et religions*, Paris
- KONSTANDINIDIS, F. (2000) *Prehistoric open-air sanctuaries of Thrace*, National Youth Foundation, Athens
- LE ROUX, F., GUYONVARC'H, C.-J. (1995) *Les Fêtes Celtiques*, Éditions Ouest France, Rennes
- LEJEUNE, M. (1955) *Celtiberica*, Salamanca
- MAC CANA, P. (1968) "An archaism in Irish poetic tradition", *Celtica*, 8, pp. 174-191
- MAC CANA, P. (1973) "The *topos* of the Single Sandal in Irish Tradition", *Celtica*, 10, pp. 160-166
- MACNEILL, M. (1962) *The Festival of Lughnasa. A study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest*, Londres
- 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), B.A.R., Oxford, pp. 93-101
- MARCO SIMÓN, F. (1996) "Romanización y aculturación religiosa: Los santuarios rurales", S. Reboreda Morillo, P. López Barja (eds), *A Cidade e o Mundo: Romanización e cambio social*, Concello de Xinzo de Limia, 1, Xinzo de Limia, pp. 83-100
- MARCO SIMÓN, F. (2013) "Ritual y espacios de memoria en la Hispania antigua", *Acta Palaeohispanica XI, Palaeohispanica*, 13, pp. 137-165
- MARTÍN BRAVO, A. M. (1999) *Los Orígenes de Lusitania, El I milenio a.C. en la Alta Extremadura*, Real Academia de la Historia, Madrid
- HALBWACHS, M. (1994) *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel

MÉLIDA Y ALINARI, J. R. (1914-1916) *Catalogo Monumental y Artístico de España. Provincia de Cáceres*, Madrid, vol. I (http://biblioteca.cchs.csic.es/digitalizacion_tnt/)

MOLINA GARCÍA, J. (1989-1990) "Podomorfos humanos en el complejo epilítico del Arabilejo. Yecla (Murcia)", *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 5-6, Universidad de Murcia, pp. 59-67

MORÁN BARDÓN, C. (1946) *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*, Estudio *Acta Salmanticensia*, Filosofía y Letras, Tomo II, nº 1, Universidad de Salamanca, Salamanca

MOURA, J. C. D. (1996) *Contos, mitos e lendas da Beira, A Mar Arte*, Coimbra

NAYDENOVA, V. (1990) "The rock shrines in Thrace", *Acta Associationis Internationalis Terra Antiqua Balcanica*, V, pp. 85-100

PEDLEY, J. (2005) *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*, Cambridge University Press

PÉREZ DE BARRADAS, J. (1929) "Los yacimientos prehistóricos de los alrededores de Madrid", *Boletín del Instituto Geológico y Minero de España*, 51, Madrid, pp. 155-322

PIGANIOL, A. (1959) "Fides et mains de bronze. *Densae dexteræ* (Cic., ad Att., VII, 1)", H. Lévy-Bruhl (ed.), *Droits de l'antiquité et sociologie juridique*, Publications de l'Institut de droit romain de l'Université de Paris, 17, Paris, pp. 471-473

PONTE, S. da (2006) *Corpus Signorum das Fíbulas Proto-históricas e Romanas de Portugal*, Caleidoscópio

PRIETO ARCINIEGA, A. (1978) La *devotio* ibérica como forma de dependencia en la Hispania Prerromana, *Memorias de Historia Antigua*, 2, Oviedo, pp. 131-135

RADUNCHEVA, A. (2008) "Prehistoric rock sanctuaries in the eastern Rhodopes and some other mountain regions in Bulgaria", R. I. Kostov, B. Gaydarska, M. Gurova (eds.), *Geoarchaeology and Archaeominerology Proceedings of the International Conference, 29-30 October 2008*, Publishing House "St. Ivan Rilski", Sofia, pp. 180-184

RAMÍREZ SÁNCHEZ, M. (2005) "Clientela, *hospitium* y *devotio*", A. Jimeno Martínez (ed.), *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*, Soria, pp. 279-284.

RAMOS Y LOSCERTALES, J. M. (1924) "La *devotio* ibérica", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1, Madrid, pp. 7-26

RASCÓN, S., SÁNCHEZ, A. L. (2007) "Complutum y los carpetanos: cambio y continuidad cultural desde el mundo indígena a la ciudad hispanorromana", A. F. Dávila, (ed.), *Estudios sobre la Edad del Hierro en la Carpetania*, Zona Arqueológica, 10, vol. I, Alcalá de Henares, Museo Arqueológico Regional, pp. 302-321

RIBEIRO, N., JOAQUINITO, A., PEREIRA, S. (2011) "O Podomorfismo na Arte Rupestre da fachada Atlântica, que significado?", *V Encontro de Arqueologia do Sudoeste Peninsular* (18-20 de Nov. de 2010), Almodôvar, pp. 201-211

RODRIGUES, A. V. (1969) "Inscrição tipo «porcom» e aras anepígrafes do Cabeço das Fráguas (Guarda)", *Humanitas*, XI-XII, Coimbra, 1969-70, pp. 71-75

RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1946) "La *fides* ibérica", *Emerita*, 14, Madrid, pp. 128-209

- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1993) *Corpus-Catalogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante Noroeste de la Península Ibérica*, Edicions do Castro, A Coruña
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1995) "Corpus de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la Península Ibérica", *Saxa Scripta (Inscripciones en Roca)*, *Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre, Santiago de Compostela Y Norte de Portugal*, 1992, A. Rodríguez Colmenero – L. Gasperini (eds.), *Anejos de Larouco*, 2, Sada, pp. 117-259
- RODRÍGUEZ MARÍN, F. (1920) *Catalogo Monumental de España, Provincia de Madrid*, vol. I, Parte I
- ROTONDO, A. (1863) *Historia descriptiva, artística y pintoresca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, más comúnmente llamado El Escorial*, Eusebio Aguado, Madrid
- SÁNCHEZ MECO, G. (1996) *El Escorial: de comunidad de aldea a villa de realengo*, Madrid
- SANCHÉZ MORENO, E. (1997) "Aproximación a la religión de los Vettones: dioses, ritos y santuarios", *Studia Zamorensia*, Segunda Etapa, vol. IV, pp. 115-147
- SANTOS ESTÉVEZ, J. M. (2008) *Petroglifos y paisaje social en la Prehistoria reciente del Noroeste de la Península Ibérica*, Tapa, *Trabalhos de Arqueoloxia e Patrimonio*, 38, Laboratório de Arqueoloxia do Instituto de Estudos Galegos Padre Sarmiento, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela
- SANTOS JÚNIOR, J. R., FREITAS, A. M., COSTA, A. da E., JUNIOR, N. dos S. (1989) "O Santuário do Castelo do Mau Vizinho", *Revista de Guimarães*, vol. XCIX, pp. 375-381
- SARMENTO, F. M. (1895) „Materiais para a arqueologia do concelho de Guimarães", *Revista de Guimarães*, vol. 13, nº 1 (Jan.-Mar.), pp. 5-18
- SAUCEDA PIZARRO, M. I. (2001) *Pinturas y grabados rupestres esquemáticos del Monumento Natural de Los Barruecos, Malpartida de Cáceres*, *Memorias 2*, Publicaciones del Museo de Cáceres, Mérida
- SCHEID, J. (1997) "Comment identifier un lieu de culte ?", *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 8, pp. 51-59
- SHUKEROVA, A. (1985) "Semi-finished marble small statue from the village of Pchelarovo, Kurdjali District", *Proc. Museums of South East Bulgaria*, Plovdiv, 9
- SILVA, A. C. F. (1980) "Organizações gentílicas entre Leça e Ave", *Portvgalia*, Nova Série, I, Porto, 1980, p. 79-90
- SILVA, A. C. F. (2003) *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*, Paços de Ferreira, Museu Arqueológico da Citânia de Sanfins e Câmara Municipal de Paços de Ferreira
- SISSA, S. (2010) "La "destra" come categoria antropologico-culturale. Per la preistoria di un concetto politico", *Scienza & Politica*, 42, pp. 81-101
- STOEV, A., MUGLOVA, P. (1996) "Classification and functional elements of cult sites in the Rhodope region, used for astronomical purposes", *Symposium "Cult Sites and Cult Practices in the Rhodopes"*, Smolyan
- TENTE, C., LOURENÇO, S. (2000) "O Cadeirão da quinta do Pé do Coelho e o Penedo dos Mouros: primeira interpretação como santuários rupestres", *Revista de Guimarães*, volume especial, *Actas do Congresso de Proto-história Europeia*, vol. 2, Sociedade Martins Sarmiento, Guimarães, pp. 775-792

- TOVAR, A. (1955-1956) "La inscripción grande de Peñalba de Villastar y la lengua celtibérica", *Ampurias*, 17-18, pp. 159-168
- TOVAR, A. (1959) "Las inscripciones celtibéricas de Peñalba de Villastar", *Emerita*, 27, pp. 349-365
- TRANOY, A. (1981) *La Galice Romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*, Diffusion de Boccard, Paris
- TRIANDAPHYLLOS, D. (1985) « Les sanctuaires en plein air dans la région des Cicones », *Thracia Pontica III*, 3ème Symposium International, Sozopol, pp. 128-141
- UNTERMANN, J. (1965) "Misceláneas epigráfico-linsguísticas", *Archivo Español de Arqueología*, 38, Madrid, pp. 8-25
- UNTERMANN, J. (1977) "En torno a las inscripciones rupestres de Peñalba de Villastar", *Teruel: Revista del Instituto de Estudios Turolenses*, nº 57-58, pp. 5-22
- UNTERMANN, J. (1997) *Monumenta Linguarum Hispanicarum. Band IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden
- VASCONCELLOS, J. L. (1919-1920) "Jóias de prata do museu castelo Branco", *O Arqueólogo Português*, 1ª série, vol. XXIV, Lisboa, pp.102-107
- VASCONCELLOS, J. L. de (1895) "Cabrinhas ou bodes de bronze", *O Arqueólogo Português*, série I, 1, Lisboa, pp. 296-301
- VASCONCELLOS, J. L. de (1905) *Religiões da Lusitânia*, vol. II, Imprensa Nacional da Casa da Moeda, Lisboa
- VASSILEVA, M. (2001) "Further considerations on the cult of Kybele", *Anatolian Studies*, 51, pp. 51-63
- VAZ, J. L. I. (1987) "Divindades Indígenas da Região de Viseu", *VI Colóquio Portuense de Arqueologia*, Porto (inédito)
- VAZ, J. L. I. (1993) *A Civitas de Viseu – Espaço e Sociedade*, Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Viseu
- VAZ, J. L. I. (1995) "Algumas inscrições rupestres da civitas de Viseu", *Corpus de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante Noroeste de la Península Ibérica*, *Saxa Scripta (Inscripciones en Roca)*, *Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre, Santiago de Compostela Y Norte de Portugal*, 1992, Rodríguez Colmenero & Gasperini (eds.), *Anejos de Larouco*, 2, Sada, pp. 279-291
- VILORIA ROSADO, J. (1955) "Yacimientos romanos de Madrid y sus alrededores", *Archivo Español de Arqueología*, vol. XXVIII, nº 91, Madrid, pp. 135-142
- VIVES, J. (1971-1972) *Inscripciones Latinas de la Hispania Romana*, Barcelona
- YANNOULI, V. (2004) « Les sanctuaires de Cybèle dans la ville de Samos », G. Labarre (coord.), *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain*, Actes du colloque de Lyon (2001), De Boccard, Paris, pp. 115-128

PIEDRAS SACRAS DEL MUNDO CELTA ATLÁNTICO

Fernando Alonso Romero
(Universidad de Santiago de Compostela)

Me alegra participar en este Coloquio sobre las piedras sacras pues a pesar de que llevo muchos años estudiando las tradiciones y creencias líticas, es la primera vez que participo en un coloquio monográfico sobre este tema; por lo que agradezco mucho a sus organizadores que me hayan invitado, en particular el Profesor Martín Almagro-Gorbea, que me ha sugerido que hable sobre las piedras sacras en el mundo celta. Como es un tema amplísimo que se puede abordar desde diversos campos de investigación, mencionaré solamente algunos ejemplos muy significativos de cultos líticos que aún se realizan en Galicia, por entender que están dentro del mundo celta atlántico. Las semejanzas de algunos cultos comparados con los de otros países, son tan evidentes que no se puede seguir pensando que son fruto de la casualidad o de reciente aparición. Se trata de testimonios etnoarqueológicos en los que perviven cosmovisiones de una enorme antigüedad; que nos llevan a confrontar opiniones sobre los orígenes comunes que facilitaron su difusión por el occidente europeo. (Fig. 1).

La información que contienen las tradiciones y las creencias líticas sirve para averiguar el significado que tuvieron originariamente determinadas piedras o, al menos, para conocer algo más que la simple visión de su aspecto físico en el contexto arqueológico en el que se encuentran; ampliando así nuestros conocimientos sobre la función original que tendrían antes de su cristianización. Los ritos de fertilidad y de curación que en Galicia todavía se continúan celebrando sobre algunas piedras, así como su relación con determinadas fechas del ciclo anual del Sol o de la Luna, son testimonios claros de que esas prácticas devotas y de que esa fe, aparentemente cristiana, que se pone en los milagrosos poderes de algunas



Fig. 1. Mapa del mundo celta atlántico. (Dibujo del autor)

pedras, son en realidad una pervivencia de cultos ancestrales. En el estudio de las piedras sacras entrarían también los dólmenes y otras construcciones megalíticas, tema del que me ocupé en otro trabajo;¹ pero aquí mencionaré principalmente la devoción que aún se le dedica en Galicia a algunas piedras sacras. Al analizar las características comunes de esas piedras galaicas comparadas con otras del área atlántica europea, presto atención a varios aspectos, buscando encontrar una explicación a su origen y difusión en ese contexto cultural que encuadramos en el mundo celta. Las principales dificultades humanas que pudieron dar lugar a la aparición de los cultos a las piedras están relacionadas con la salud y la fertilidad. Y, como consecuencia, esas dificultades dan lugar a la aparición de los seres divinos salvadores.

Los estudios comparativos nos permiten descubrir aspectos olvidados de un determinado culto lítico,

1. Alonso Romero, F. 2012.

parcialmente recogido en el folklore, que, sin embargo, podemos reconstruir estudiando el folklore de otro lugar en el que también se celebre ese mismo culto. Con ese fin, al estudiar las piedras sacras suelo prestar atención a los siguientes temas, que resumiré brevemente:

1.- Los nombres y aspecto físico de las piedras sacras; por ejemplo, nombres como: casa, cama de Santo o de Virgen, huso de hilar, bolo, dedo, campanario, ser humano petrificado, marco, piedra ambulante, barco de piedra...

2.- Las piedras sacras y su entorno: relación visual de estas piedras con determinados puntos del horizonte y su posible orientación astronómica, por ejemplo: el *Penedo da Nosa Señora* o *Penedo de Corbillón* (A Merca. Ourense) en la cumbre de un monte desde que se divisa un amplio horizonte (Fig. 2). A esa piedra se lleva a los *fadados* (embruados) y también a los animales. Con ellos se dan 9 vueltas alrededor y se rezan 9 salves y 9 credos. Después se sube al enfermo a la piedra y le vierten sobre la cabeza 7 vasos de agua recogida en una cazoleta que tiene la piedra en su parte superior. Mientras se realiza este ritual se pronuncia el siguiente ensalmo: ¡“Maldá fora, bruxería fora”! Finalmente se abandona al pie de esa piedra la ropa del enfermo. Este proceso de magia curativa se celebra el último domingo de mayo. El día anterior se realiza una procesión con la imagen de la Virgen, que se deja sobre la Peña toda la noche, mientras que los acompañantes permanecen a su lado hasta el día siguiente.² En los últimos años se vienen celebrando también ritos fecundativos, y se dejan al pie de la Peña ropas de niño y de mujer; e incluso se



Fig. 2. El llamado *Penedo de Corbillón* o *Penedo da Nosa Señora*, en A Merca (Ourense) desde el que se divisa un amplio horizonte. (Foto: Alonso Romero, F. 2016, 15).

2. Taboada Chivite, X. 1980, 174.

echan monedas al agua de la cazoleta rocosa.³ La situación geográfica de este *Penedo* induce a pensar que el origen de su cristianización y de su culto nocturno vino motivado por un antiguo culto lunar.⁴ En este apartado entran también las piedras que vuelven a su lugar de origen cuando se las traslada de lugar;⁵ así como las relacionadas con los ríos o las fuentes santas cristianizadas con el nombre de un Santo o de una Virgen.⁶

3.- Los seres mitológicos de los cuentos populares y de las leyendas también pueden estar relacionados con las piedras sacras: en sus argumentos podemos encontrar muchos rasgos comunes; sobre todo en relación con las hadas, las *mouras* y las *faíres*; así como en los personajes que los substituyeron en las versiones cristianizadas, transformándolos en demonios, santos, vírgenes, seres del otro mundo...

4.- Las piedras sacra poseen poderes mágicos o milagrosos: pueden conferir salud, fertilidad, e incluso realizan pronósticos cuando se las consulta por medio de determinados ritos, por ejemplo: *las piedras de abalar* u oscilantes, como la *Pedra da Barca*, en Muxía (Galicia) o las llamadas *Logan Stones* en Cornualles (Inglaterra). Incluso hay piedras sobre las que se dice que pueden hablar o responder con sonidos; como las llamadas "piedras de la campana", *Speaking Stones* o *pedras que falan*. Y también otras que pueden cambiar el tiempo atmosférico.⁷

5.- Otro aspecto importante al que hay que prestarle atención en este tipo de estudios comparativos, es el de las muestras de veneración y de respeto que se observan en las tradiciones y en los ritos de curación y de fertilidad relacionados con las piedras sacras en sus contextos cristianizados. En muchos de ellos podemos encontrar sus raíces precristianas y ver su relación con el folklore de otros países.

Ahora voy a mencionar algunos ejemplos de cultos dedicados en Galicia a las piedras sacras que reciben algún tipo de veneración. Comienzo con el menhir, al que en Galicia se conoce con el nombre de *pedrafitas*, *pedra chantada*, *marco* y *padrón*.⁸ Muchos marcos, al igual que los menhires, tienen formas fálicas; por eso en Galicia les atribuyen propiedades mágicas para curar el "mal de ojo" de las personas y de los animales. El remedio consiste en frotar contra el marco la parte del cuerpo enferma. Después, a modo de agradecimiento, hay que dejar alguna ofrenda al pie del marco: suelen ser monedas, herraduras, cucharas u otro objeto. En algunos marcos o piedras de demarcación, como en el marco-menhir llamado *Marco do Salto*, en Salto de Riba, Eirins (Pontedeume, A Coruña), las mujeres estériles rozaban sus vientres para

3. Pereira Poza, A. 2001, 36-37.

4. Alonso Romero, F. 2016, 13-15.

5. Alonso Romero, F. 2012, 66; 2016, 152

6. Alonso Romero, F. 2016. 195,

7. Alonso Romero, F. 2012.

8. Ferro Couselo, J. 1952, 36.

tener hijos.⁹ Hacían lo mismo en el miliario llamado *O Marco*, que se encuentra en Santiaguíño de Antas, en Mos (Pontevedra), e incluso en un ara romana que se encontraba en una capilla de San Paio de Vilacova, (Abegondo, A Coruña).¹⁰ Ritos de curación o de fertilidad semejantes se realizaban también en la *Peña de la Mujer*, en Corbellido (comarca de Sayago. Zamora), debido al aspecto fálico que tenía esa peña; igual que hacían con algunas piedras hincadas e incluso en algunos cruceros de piedra.¹¹

Muchos menhires fueron destruidos o convertidos en otras piedras cristianizadas o dotadas de propiedades sobrenaturales. Ya a finales del siglo XIX, el historiador Murguía, se preguntaba si muchos cruceros que “pueblan los caminos y lugares de Galicia no han reemplazado á su hora los viejos menhires, ante los cuales siguió durante tanto tiempo rindiendo sus ofrendas la multitud que puebla los campos.”¹² Precisamente eso es lo que sucedió con algunos de los cruceros más antiguos y rústicos de Bretaña y de Cornualles (Inglaterra), que eran en realidad menhires que habían sido adaptados a la fe cristiana con los retoques que les habían hecho los canteros grabando o esculpiendo en ellos cruces y otros símbolos cristianos.¹³

Se cree que los marcos están santificados por una divinidad o ser superior responsable de los poderes curativos que se le atribuyen.¹⁴ Ese ser es el que concede a sus devotos la salud o la fertilidad, al igual que las virtudes sobrenaturales que se atribuye a los menhires las confiere el espíritu que habita en ellos. De ahí la creencia, que todavía se conocía en Galicia a finales del siglo XX, según la cual las piedras crecen con el paso del tiempo y pueden trasladarse de lugar. En las Islas Británicas los campesinos de principios de ese siglo consideraban que los menhires de algunos cromlechs tenían espíritus que habitaban en su interior.¹⁵ Por ejemplo, los piedras del cromlech de Callanish, en Lewis (Islas Hébridas). (Fig. 3). Y también se creía que las piedras crecían, que tenían vida propia y que incluso podían trasladarse de un lugar a otro para beber. Lo mismo que en Bretaña.¹⁶ En Lituania había también determinadas piedras que se consideraban sagradas, y que podían hablar y dar consejos.¹⁷ Son cualidades humanas que hay que contemplar dentro del mundo animista al que pertenecen.¹⁸ Esa divinidad o espíritu que habitaba en determinadas piedras se cristianizó. Así ocurrió con la roca llamada *Santo das Taburnelas*, en el castelo de Arnoia (Basto. Portugal), en cuyo interior se decía que vivía un Santo, que entraba y salía a través de una grieta de la roca. En ella,

9 . Monteagudo, L. 1985, 90.

10. Erias Martínez, A. 1984. Pereira Menaut, 1991, 171.

11. Alonso Romero, 2012, 122.

12. Murguía . 1982, 85.

13. Johnson, W. 1912, 37.

14. Vilar Hermida, L. 2008, 489.

15. Ritchie, J. 1925, 305.

16. Sébillot, P. Y. 1995, 152.

17. Vaitkevičius, V. 2004.

18. Alonso Romero, 2012, 59.

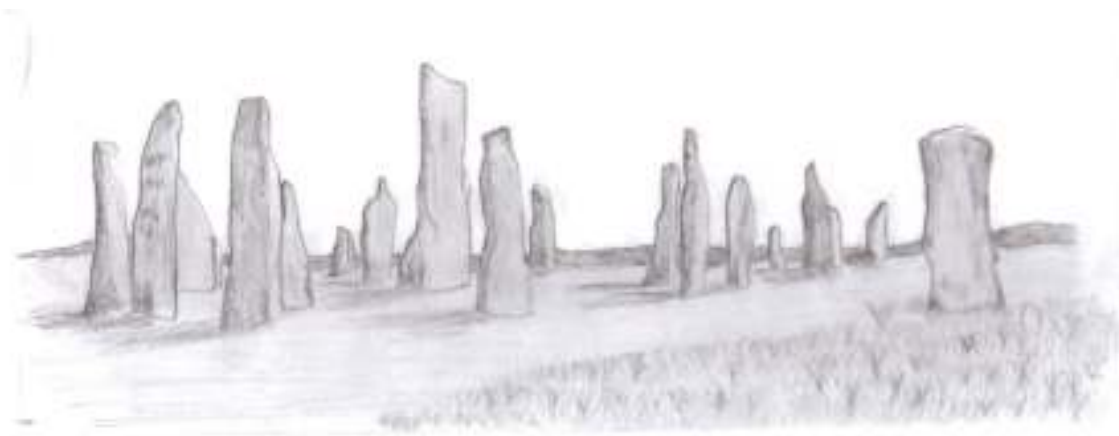


Fig. 3. El cromlech de Callanish, en Lewis (Islas Hébridas). Dibujo del autor.



Fig. 4. Menhir *O Touzo* de la sierra de Faro de Avión. Sus dos fragmentos se unen verticalmente cuando se desea buen tiempo o se transportan hasta una charca cercana, y en ella se dejan tumbados con la esperanza de conseguir la lluvia deseada. Foto de Estanislao Fernández de la Cigöña e Núñez, (2003, 10-12, 35). Alonso Romero, F. (2012, 165).

además de *coviñas*, se veían también las huellas del Santo y las de su caballo. Sus devotos la visitaban para pedirle la curación de infinidad de dolencias, y realizaban ritos de circunvolución, rezaban y entonaban letanías.¹⁹

También existen en Galicia los llamados menhires de la lluvia y del Sol con los que se realiza un ritual para cambiar el tiempo atmosférico; cuando se desea que llueva se tumba al menhir sobre su emplazamiento original. Si lo que se pretende es que brille el Sol, en ese caso lo ponen de pie sobre su lecho. Así se hacía a finales del siglo pasado con los menhires denominados el *Touzo* y la *Touza* en lo alto de la sierra de Faro de Avión (Ourense), que fueron partidos porque se creía que dentro tenían un tesoro.²⁰ (Fig. 4). Ritos semejantes se realizaron en las islas Hébridas hasta el siglo XVIII,²¹ y también en Francia.²²

La creencia sobre el espíritu que habita en el interior de las piedras se deduce también de la precaución que tomaban los campesinos de la isla de Guernsey, en el Canal de la Mancha, pues cuando llegaba la época de la siega nunca movían, ni trasladaban de lugar, determinadas piedras para evitar que lloviera por lo que se recomendaba que en esa tarea agrícola no se debía molestar a la piedras.²³ El rito de voltear las piedras con el fin de cambiar el estado del tiempo se realizaba también en Galicia, en Asturias, en Cataluña, en Portugal,²⁴ y en Bretaña.²⁵ También se conoce algún caso en el que la piedra concede la lluvia cuando sobre ella se realiza una ofrenda de agua y se pronuncian ensalmos propiciatorios. Por ejemplo, sobre la piedra llamada *Red Altar* que se encuentra en la cima del Tarn Dulyn, en Snowdon (Gales) se solía verter agua cuando se deseaba que lloviera.²⁶ Un rito parecido se efectuaba también en la piedra *Kempock Stane*, cerca de Gourrock en el estuario del Clyde (Strathclyde. Escocia) sobre el que se conservan testimonios del siglo XVII.²⁷

En Irlanda se creía que si se sacaba de su lugar cualquier piedra que formara parte de un monumento megalítico, al llegar la noche dicha piedra regresaba por sí sola a su lugar de origen. La misma creencia existía también en Francia.²⁸ Leite de Vasconcellos comenta el movimiento autónomo de las piedras y lo compara con el que se cuenta en las leyendas sobre las imágenes de santos o de vírgenes que vuelven a

19. Enes Pereira, B. 1962, 251.

20. Fernández de la Cigofía, E. 2003, 10, 12, 35.

21. Martin, M. 1970. 59.

22. Sébillot, P. 1985, 148.

23. De Garis, M. 1986, 239.

24. Alonso Romero, F. 2012, 179 etc.

25. Hélias, Pierre-Jakez, 1975, 89.

26. Radford, E. & M. A. 1978, 97.

27. Dalryell, J. G. 1934, 248. Bord, J. & C. 1976, 173-174.

28. Borlase, W. C. Copeland, 1897, III, 827.

su lugar de origen cuando alguien las traslada. Menciona también la existencia de *moledros* que había en el Promontorio Sagrado, Cabo San Vicente, en Portugal. Eran montones de piedras, parecidos a los *amilladoiros* gallegos que formaban los peregrinos en las encrucijadas de los caminos. Se comentaba a finales del siglo XIX que cuando alguien se llevaba una piedra de un *moledro*, ésta se volvía a aparecer mágicamente al día siguiente en el *moledro* del que se la había retirado. También se decía que dentro habitaba el espíritu de un soldado.²⁹ Creencia que nos remite a la que se conserva en el relato irlandés *The Destruction of Dá Derga's Hostel*, que se conserva en el *Book of the Dun Cow*, un manuscrito del siglo XI que se basa en un texto del siglo VII d. de C. En él se cuenta que la piedra que cada guerrero dejaba en un *cairn* (montón de piedras) antes de una batalla, era recogida al terminar la contienda por los supervivientes. Las que quedaban en el montón representaban a los que habían muerto.³⁰

Vestigios de antiguos cultos a los muertos se encuentran también en algunas creencias condicionadas por la suposición de que los antepasados ayudan a los vivos en sus necesidades. En Irlanda se creía que una mujer estéril podía tener descendencia si se quedaba dormida encima de un dolmen.³¹ Y los matrimonios irlandeses que no conseguían tener descendencia dormían en un dolmen con la esperanza de que la mujer quedara preñada;³² igual que se hacía en Gales y en Bretaña;³³ o incluso sobre determinadas piedras consideradas como camas santas, como la famosa cama de "San Patricio", en Croagh Patrick, la montaña sagrada de Irlanda.³⁴ En Galicia se realizaban prácticas de fertilidad sobre la enorme mole granítica de la cumbre del monte Pindo (Carnota. A Coruña), o sobre el sarcófago medieval de la desaparecida ermita de San Guillermo, en el cabo Finisterre. (Fig. 5).

También algunas prácticas oferentes que aún se realizaban en el siglo pasado en los megalitos, pueden derivar de los cultos que se dedicaban a los antepasados. En las Islas Británicas y en Bretaña conocemos varios testimonios de ofrendas que se hacían a los dólmenes o a los menhires para propiciar la obtención de la salud o la fertilidad. Por ejemplo en Escocia se hacían ofrendas de leche o de mantequilla a determinados menhires.³⁵ Barandiarán cuenta que los pastores vascos de Aralar solían echar piedras sobre los dólmenes de Obioneta y Ziñekogurutze; operación que era considerada como una oración. Cuando había Luna llena, también se echaban piedras sobre el túmulo dolménico de Beloki, en Gaztelueta, en la sierra de Aralar;

29. Leite de Vasconcellos, J. 1989, II, 200-208.

30. Stokes, W. 1901, 169. García Fernández-Albalat, 1999. Almagro Gorbea, M. 2006.

31. Ó Hógáin, D. 1990, 162.

32. Zuchelli, C. 2007, 128.

33. Borlase, W. Copeland, 1897, III, 846.

34. Alonso Romero, F. 2012, 125.

35. Alonso Romero, 2012, 133, etc.



Fig. 5. El sarcófago de la desaparecida ermita de San Guillermo, en Finisterre, sobre el que se realizan prácticas de fecundidad. (Foto de Alonso Romero, F.).

mientras que los romeros depositaban piedras en el santuario de San Miguel de Aralar, en el de San Antonio de Urkiola y en el de la Virgen de Arántzazu.³⁶ También los pastores de la sierra de Aralar cuando perdían una oveja ofrecían a San Miguel una limosna que depositaban encima de las marcas que decían que eran las huellas de los pies de la Virgen, grabadas en determinadas rocas.³⁷

Parece ser muy antigua la tradición hídrica que se realizaba en el pueblo catalán de Rellinars, así como en otros pueblos del Vallés. Los campesinos recogían a lo largo del año algunos guijarros que guardaban en sus casas, y en cada uno de ellos pintaban una cruz. Cuando se celebraba la procesión que pasaba por delante de los campos, le pedían al sacerdote que les bendijera los guijarros para que después cada labrador los arrojara sobre sus tierras con el fin de asegurarse el beneficio de la lluvia. Recuerda el autor, del que extraigo esta tradición, que dichos guijarros se pueden comparar con los que se descubrieron en Mas d'Azil (Ariège, en el Pirineo francés) del período neolítico,³⁸ que Eliade supone que podrían tener relación con el espíritu de los antepasados.³⁹ Es posible que la gran cantidad de cantos rodados que aparecen en los sepulcros megalíticos portugueses tuvieran que ver también con este tema, pues algunos

36. Barandiarán, J. M. 1997, 36, 309.

37. Barandiarán, J. M. 1997, 139.

38. Amades, J. 1963, 300.

39. Eliade, M. 1999, 58.

han aparecido pintados. Cantos semejantes se han encontrado también en la provincia de Salamanca, y en el dolmen llamado *Cova da Moura*, en Noia (A Coruña ; y pequeñas piedras de aspecto antropomorfo se descubrieron en el dolmen de Parxubeir (Mazaricos. A Coruña).⁴⁰ Del análisis de los numerosos testimonios que tienen que ver con los guijarros se deduce su relación con el mundo de ultratumba; puesto que pueden ser representaciones de los espíritus, o receptáculos en los que se albergan en espera de que un ser vivo los deposite en un sitio considerado sagrado: como un *amilladoiro*, un megalito, un crucero o una capilla. Depositarlos en esos lugares significa para el oferente lograr protección en el camino u obtener un deseo porque el alma que se alberga en el guijarro descansa finalmente junto a otros espíritus en un lugar sagrado. Cuenta Violant i Simorra que en el Pirineo español los caminantes que pasaban por el lugar donde había ocurrido una muerte cogían una piedra, la besaban y la dejaban en el lugar del suceso. Según las creencias primitivas, en cada piedra había un espíritu y al amontonar piedras encima de una sepultura se calmaban las ansias de los difuntos que buscaban compañía de nuevos muertos. De ese modo la piedra ofrecida por el viandante servía a la vez de plegaria y de sacrificio; y el viandante podía seguir su camino sin temor a que las almas en pena o espíritus de los muertos le hicieran daño. Los bretones franceses efectuaban la misma costumbre,⁴¹ al igual que en otros lugares de la antigua Celtiberia.⁴²

Como existe la creencia de que en el interior de determinadas piedras habita un ser sobrenatural, se supone también que puede hablar y responder a nuestras preguntas. Esto es lo que se recuerda todavía en Galicia y en Portugal. Donde se atribuye a determinadas piedras la facultad de hablar. Pero también en Francia, en el valle de Larboust (Alto Garona)⁴³ y en Irlanda se acudía a algunas piedras, a las que llamaban *Speaking Stones*, cuando la persona se creía afectada por el “mal de ojo”, o para conocer la causa de algún daño.⁴⁴ En Portugal a esas piedras las llaman *Penedos do sino* (Peñascos de la campana). En Rendulfe (Guimarães) se decía que el *Penedo da Cabeça* emitía un sonido que lo producía la voz de una *moura* que hablaba.⁴⁵ También en el pueblo portugués de Soalhães (Marco de Canaveses) había una roca que hablaba porque dentro vivía una hermosa *moura* que tenía un tesoro que sacaba al exterior en la mañana de San Juan. Esta creencia estaba muy extendida por otros lugares del norte de Portugal; en donde incluso se decía que a esas piedras acudían los *mouros* a “decir misa” y que dentro podía haber dos campanas: una de oro y otra de peste.⁴⁶ También en Gales había menhires en cuyo interior se decía que sonaba una campana; al

40. Sobral de Carvalho, P. M. 2005, 187 y ss.

41. Violant i Simorra, 1989, 498-499.

42. Almagro Gorbea, M. 2006.

43. De Marliave, O. 1995, 151.

44. Wood-Martin, W. G. 1902, II, 222.

45. Braga, A. V. 1924, 258.

46. Alves, L. 1985, 296.

igual que en la isla de Guernsey, en el Canal de la Mancha. La simple reverberación del sonido cuando se golpeaba la piedra se interpretaba como buen o mal augurio según los criterios del interesado. Cerca del santuario de la Virgen de la alegría, en Monzón (Huesca), hay una roca llamada la *Peña del Cascabel*, a la que la joven soltera que buscaba novio, y también la que deseaba tener hijos, aplicaba la oreja con la esperanza de escuchar el sonido de un cascabel o campanilla que confirmara sus deseos.⁴⁷

Con la cristianización de estas antiguas creencias, la supuesta *moura* pasó a ser substituida por un santo o se construyó una capilla cerca de la piedra resonante en la que se decía que antiguamente había un campanario, como ocurrió con la ermita que existía en el nacimiento del río de San Lorenzo, cerca de la aldea gallega de Rateira (Abelleira, Muros), cuyo campanario decían que había estado en un monolito de cuatro metros de altura cercano a la ermita.⁴⁸ (Fig. 6).



Fig. 6. Menhir cercano a la desaparecida ermita de San Lourenzo, en Rateira (Abelleira. Muros) sobre el que se dice que había una campana. (Foto: Alonso Romero, F.).

47. Castellón Cortada, F. 1986, 224.

48. Alonso Romero, 2012, 196 y ss.

En estrecha relación con las piedras sacras están las propiedades milagrosas que en Galicia se atribuyen al agua que se deposita en las cazoletas o cavidades rocosas de determinadas piedras; con la que se realizan determinados ritos relacionados con la salud o la fertilidad. En ellos pervive el antiguo culto que se rendía a una divinidad pagana, generalmente femenina; cuyas características se disfrazan con la figura de una Santa o de una Virgen. Un ejemplo claro de esta cristianización lo tenemos en el santuario de la Virgen de Cadeiras, en San Vicente de Pinol (Sober, Lugo). En sus cercanías hay un conjunto de peñascos en donde dicen que solía aparecerse la Virgen, pues allí en unas cazoletas dejaba el peine y el jabón con el que cada mañana al amanecer se lavaba en el río Sil. (Fig. 7). Esta piedra continúa siendo muy visitada por los devotos que van al Santuario y sobre ella colocaron una imagen de la Virgen como recuerdo de esa creencia.⁴⁹ No es necesario resaltar su evidente semejanza con la descripción del comportamiento de las *mouras*, hadas, *faíres* y otros seres femeninos que al amanecer se peinan al Sol sus rubios cabellos... Son recuerdos legendarios de cultos ancestrales a una divinidad que todavía pervive en el mundo imaginario del folklore europeo. Y es muy frecuente que esté relacionada con piedras, fuentes y corrientes de agua.



Fig. 7. Conjunto rocoso del altar dedicado a la Virgen de Cadeiras, en San Vicente de Pinol (Sober, Lugo). (Alonso Romero, F. 2016, 151).

49. Blanco Prado, J. M. 1996, 157.

En esta piedra de la *Virxe de Cadeiras* todavía se podían ver, hace unos cincuenta años, las cazoletas de la Virgen. Posteriormente el hueco natural en el que están se cerró con una reja y candado; y sobre ellas se colocó una imagen de la Virgen. (Fig. 8). El día de su fiesta: el 8 y el 9 de septiembre, sus devotos continúan subiéndose a esa piedra para rezar ante la imagen, encender velas y depositar flores y exvotos. La tradición dice que esta Virgen tiene dos hermanas: la Virgen de Trigás (Ourense) y la de Maceda; aunque otras versiones las sitúan en el Monte Faro (Chantada) y en el Santuario de los Milagros del Monte Medo (Baños de Molgas, Ourense). Sería interesante analizar esta tradición con la visión de la arqueoastronomía, por su posible relación con un antiguo culto lunar; lo que aclararía el origen prehistórico del Santuario de Cadeiras. Estudio que queda pendiente.

Otro llamativo culto a las piedras sacras es el que se dedica en las proximidades de la aldea de Escuadro, en Silleda (Pontevedra) a una gran roca de forma rectangular y con escalones de piedra. Los lugareños la conocen con el nombre de la *Pena da Auga* (Fig. 9) porque en ella hay una gran cazoleta, cuyo aspecto atribuyen a la silueta de Santa Isabel después de haber dormido sobre la piedra. Está siempre llena de agua de la lluvia, (Fig. 10). También se cuenta que esa Santa solía peinarse en el cercano río Toxa;⁵⁰ creencia semejante a la que veíamos en relación con la Virgen de Cadeiras.



Fig. 8. El hueco en el que la Virgen, según la tradición, dejaba el jabón y el peine todas las mañanas después de lavarse en el río Sil. Actualmente está protegido con una reja y en su interior se colocó una imagen de la Virgen. (Foto: Alonso Romero, F.).



Fig. 9. La *Pena da Auga*, en Escuadro (Silleda, Pontevedra). Posee propiedades milagrosas para curar las enfermedades de los huesos, la piel y la vista. (Foto de Alonso Romero, F.).

50. Qunitía Pereira, R. 2016, 220.

El día 2 de julio se celebra una romería en la *Pena da Auga*, a ella acuden muchos fieles y enfermos que se frotan la espalda contra esa peña sacra para curarse las dolencias de los riñones y de la columna. También utilizan el agua de la cazoleta para curarse las heridas, las verrugas y los males de la vista; y dejan exvotos en un hueco de la peña a ras del suelo.⁵¹ (Fig. 11). Un día apareció una imagen de Santa Isabel sobre esa peña, pero se la llevaron los vecinos del cercano pueblo de Graba, al Sur de Escuadro. Sin embargo, la imagen volvía siempre milagrosamente a su peña, hasta que finalmente se acordó dejarla en la iglesia de Escuadro. Esta peña tiene un extremo orientado hacia el solsticio de invierno, y el opuesto, bajo el que se depositan las ofrendas, hacía la puesta del Sol en el solsticio de verano. Esta realidad, unida al hecho de que el día de la fiesta se celebre el 2 de julio, es indicio de la cristianización de un antiguo culto astronómico que se celebraba en los solsticios; con más probabilidad en el de verano, debido a que en el año 1582 se produjo la reforma del calendario juliano, que supuso la supresión de 10 días; con lo cual la fiesta original que se celebraba en el solsticio de verano pasó al 2 de julio bajo la advocación del día de Santa Isabel.

Para finalizar, quiero resaltar, con la intención de animar a los futuros interesados en el tema de las piedras sacras, que el estudio de las tradiciones y creencias relacionados con ellas es como hacer un viaje en el tiempo, penetrando en las mentes de nuestros antepasados para poder comprender cómo veían el mundo en el que vivían y a qué medios recurrían para superar las adversidades de la vida; con las que venían enfrentándose desde tiempos muy remotos contando con la ayuda de sus seres imaginarios y de sus ritos ancestrales, que se fueron transmitiendo de generación en generación, llegando algunos a conservarse actualmente en nuestra tierra y en otros países del mundo celta.⁵²



Fig. 10. Gran cazoleta de la parte superior de la *Pena da Auga*, sobre la que, según la leyenda, durmió Santa Isabel. (Foto: Alonso Romero, F.).



Fig. 11. Hueco bajo la *Pena da Auga* en el que se depositan ofrendas y exvotos. (Foto: Alonso Romero, F.)

51. Vázquez Crespo, A. y González Alén, D. 1997, 144, 447-448.

52. Alonso Romero, F. 2012, 33.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO GORBEA, M. (2006). El "Canto de los Responsos" de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá. (*Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 11; pp. 5-38).
- ALONSO ROMERO, F.(2012). *Cultos y creencias en torno a los megalitos del área atlántica europea*. (Andavira Editora. Santiago de Compostela).
- ALONSO ROMERO, F. (2016). *Devociones y creencias sobre el agua. Galicia y otros pueblos europeos*. (Andavida Editora. Santiago de Compostela).
- ALVES, S. (1985). *Camininha e seu Concelho*. (Monografía).(Câmara Municipal de Caminha).
- AMADES, J. (1963). Prácticas mágicas para provocar la lluvia. (*Actas do I Congresso de Etnografía y Folklore*, vol. I; pp. 299-310. Braga).
- BARANDIARÁN, J. M. (1997). *Mitología del pueblo vasco*. (Ostoa, S. A. Lasarte-Oria).
- BLANCO PRADO, J. M. (1996). *Exvotos y rituais nos santuarios lucenses*. (Diputación Provincial de Lugo).
- BORD, J. & C. (1976). *The Secret Country*. (Book Club Associates. London).
- BORLASE, W. COPELAND, (1897). *The Dolmens of Ireland*. Vols. II y III. London).
- BRAGA, A. V. (1924). *De Guimarães: tradições e usanzas populares*. (Esposende).
- CASTILLÓN CORTADA, F. (1986). Supersticiones relacionadas con el culto a las piedras en la zona oriental oscense. (*V Jornadas de cultura altoaragonesa*; pp. 221-228).
- DALYELL, J. G. (1834). *The Darker Superstitions of Scotland*. (Edinburgh).
- DE GARIS, M. (1986). *Folklore of Guernsey*. (The Guernsey Press).
- DE MARLIAVE, O. (1995). *Pequeño diccionario de mitología vasca y pirenaica*. (José J. de Olañeta, Editor. Palma de Mallorca).
- ELIADE, M. (1999). *Mitos, sueños y misterios*. (Editorial Kairós. Barcelona).
- ENES PEREIRA, B. (1962). Vestígios do culto das pedras no Norte de Portugal. (*XXVI Congresso Luso-Espanhol*. Secção VII; 247-253. Porto).
- ERIAS MARTÍNEZ, (1984). "O Berce", ara romana de Vilacova. (*Anuario Brigantino*, nº 7; pp. 9-14).
- FERNÁNDEZ DE LA CIGONA E NÚÑEZ. (2003). *O poder das pedras. O mito da fecundación en Galicia*. (Asociación Galega para a Cultura e a Ecoloxía. Vigo).
- FERRO COUSELO, J. (1952). *Los petroglifos de término y las insculturas rupestres de Galicia*. (Ourense).

- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1999). *Las rutas sagradas de Galicia*. (Diputación Provincial da Coruña).
- HÉLIAS, PIERRE-JAKEZ, (1975). *O Cabalo do orgullo*. (Xuntanza Editorial. A Coruña).
- JOHNSON, W. (1912). *Byways in British Archaeology*. (Cambridge University Press).
- LEITE DE VASCONSELLOS, J.(1989). *Religiões da Lusitania*. (Imprensa Nacional. Vol. I y II. Lisboa).
- MARTIN, M. (1970). *A Description of the Western Islands of Scotland*. (Edición facsimile de la 2ª edición de 1716. Published by James Thin. Edinburgh).
- MONTEAGUDO, L. (1985). Orientales e indoeuropeos en la Iberia prehistórica. (En: DE HOZ, J. (Ed.), *Actas del III Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas*. (Universidad de Salamanca; pp. 25-135).
- MURGUÍA, M.(1982). *Galicia*. (Edicións Xerais de Galicia. Vigo).
- Ó HÓGÁIN, D. (1990). *Myth, Legend & Romance*. (Ryan Publishing. London).
- PEREIRA MENAUT, G. (1991). *Corpus de inscripcíons romanas de Galicia. Provincia de A Coruña*. (Concello da Cultura Galega. Santiago de Compostela).
- PEREIRA POZA, A. (2001). Ritos de embarazo e parto en Galicia. (Ediciós do Castro. Sada. A Coruña).
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2016). *Análise estrutural e simbólica do mito da moura*. (Sacauntos Cooperativa Gráfica. Santiago de Compostela).
- RADDORD, E. & M. A. (1978). *Superstitions of the Countryside*. (Arrow Books. London).
- RITCHIE, J. (1925). Folklore of Aberdeenshire Stone Circles and Standing-Stones. (*Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, vol. LX; pp. 304-313).
- SÉBILLOT, P. Y. (1985). *Le Folklore de France. Les Monuments*. (Editions Imago. Paris. 1ª edición en 1904).
- SÉBILLOT, P. Y. (1995). *Le Folklore de France. Les Monuments*. (Editions Imago. 1ª edición en 1904).
- SOBRAL DE CARVALHO, P. M. (2005). A necrópole megalítica da Senhora do Monte (Penedono. Viseu). (*Estudos Pre-Históricos*, vol. 12. Viseu).
- STOKES, W. (1901). The Destruction of Dá Derga 's Hostel. (*Revue Celtique*, tomo 22; pp. 9-61; 165-215; 282-329; 390-403.)
- TABOADA CHIVITE, X. (1980). O culto das pedras no Noroeste Peninsular. (En: TABOADA CHIVITE, X. *Ritos y creencias gallegas*. Ediciones Sálvora. A Coruña; pp. 149-180 .
- VAITKEVIČIUS, V. (2004). *Studies in the Balts 'Sacred Places*. (BAR International Series 1228. Oxford).
- VAZQUEZ CRESPO, A. y GONZÁLEZ ALÉN. D. (1997). *A Comarca do Deza*. (Diputación Provincial de Pontevedra).
- VILAR HERMIDA, L. (2008). Sintomatología e curación de enfermidades tradicionais nas Mariñas Coruñesas (II). (*Anuario Brigantino*, nº 31; pp. 477-492).
- VIOLANT I SIMORRA, R. (1989). *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. (Editorial Alta Fulla. Barcelona).
- WOOD-MARTIN, W. G. (1901). *Traces of the Elder Faiths of Ireland*. Vol. I and II. (Longmans, Green and Co. London).
- ZUCHELLI, C. (2007). *Stones of Adoration*. (The Collins Press. Cork).



EL RECUERDO AL AGÜERO. LAS PIEDRAS EN LA CULTURA SIRIO-MESOPOTÁMICAS DEL BRONCE Y DEL HIERRO

*Joaquín Sanmartín Ascaso
(Universidad de Barcelona)*

I. En busca de raíces

No es la primera vez que me pasa.

Cuando participo en un congreso, simposio o como quiera llamárselo sobre un determinado tema constato, a la larga, una cierta –e inevitable– uniformidad de planteamientos formales y, sobre todo, de contenidos materiales. La calidad de las contribuciones no tiene nada que ver con ello, aunque sea tan alta como la de nuestro encuentro en Huesca sobre las *Sacra saxa*. Se trata, en realidad, de una cuestión previa; tan previa que, a menudo, me impide concentrarme en los muy valiosos detalles que van desgranando las ponencias.

En Huesca, mi inquietud básica se centraba en una única cuestión. Constatada por los diversos ponentes la existencia de creencias, sentimientos, ritos y usos en torno a los *sacra saxa*, sobre todo en los ámbitos pirenaicos y norhispánicos ('celtas'), y descrito todo ello adecuadamente, uno no podía evitar asombrarse de la repetición, incluso previsibilidad de los parámetros. Cambiaban, más o menos, los paisajes y las épocas, pero los datos básicos del fenómeno cultural *sacra saxa* seguían invariables. ¿Por qué? Es más: los avezados antropólogos allí presentes eran conscientes de que los datos eran extrapolables al resto de Eurasia y América del Norte y Central; no tanto a los ámbitos meridionales del Globo. ¿Cómo explicarlo?

Recordé, escuchando a mis doctos colegas, que la Antropología histórica suele recurrir a modelos diferentes para dar razón de tales coincidencias mitológicas, que suelen repetirse en los ámbitos del lenguaje y



sociológicos. Básicamente, tres son las razones o mecanismos que podrían explicar los paralelismos:¹

- (1) el origen común
- (2) el préstamo
- (3) la convergencia.

Wendy Doniger, comentando un trabajo de Carlo Ginsburg sobre la brujería, recurre básicamente a los mismos mecanismos:²

- (1) la difusión
- (2) la derivación de una fuente común
- (3) la derivación a partir de estructuras características de la mente humana.

Aunque no todo está claro ni definitivamente decidido en esta cuestión, debo confesar que mis preferencias se inclinan, creo que con fundamento, por la hipótesis del origen común de usos, creencias y variantes lingüísticas.

Ciertamente, los modelos explicativos más en boga durante los siglos XIX y XX han favorecido los mecanismos 'difusionistas' o 'innatistas'. Comparto la opinión de quienes afirman que ni los unos ni los otros dan adecuadamente razón de las similitudes estructurales a que nos estamos refiriendo, tanto mitológicas como lingüísticas. Como historiador no termino de entender cómo los sistemas de creencias y los usos lingüísticos pudieron saltar de región en región y de continente en continente a comienzos de la Edad del Bronce, y mucho menos anteriormente. Y que los 'arquetipos' que afloran en la mitología sean universalmente humanos y detectables por doquier con la misma intensidad es algo que muchos dan por sentado pero que queda muy lejos de haber sido exhaustiva y empíricamente probado. Tanto la teoría de los universales síquicos (acuñados sobre todo por Jung) como los modelos difusionistas –que recurren a procesos de dispersión a partir de un cierto número de centros civilizadores (Mesopotamia y Egipto son los preferidos a la hora de fabricar un *world myth*) fallan al enfrentarnos a la cuestión que se planteaba al comienzo.

1 M. Ruhlen, *On the origins of languages. Studies in linguistic taxonomy*, Standord 1994; id., *The origin of language. Tracing the evolution of the mother tongue*, New York 1994.

2 W. Doniger, Recensión de: C. Ginsburg, *Deciphering the Witches' Sabbath*, New York, en: *New York Times Book Review*, July 14, 1991, pp. 3, 36.

Que no es otra que la causa de la compatibilidad mutua entre datos culturales, sociológicos y lingüísticos dispersos, que podría ser resultado de un único *sistema* mítico. En nuestro caso, los fenómenos son los *sacra saxa*, pero podrían ser otros muchos; compatibilidad inexplicable satisfactoriamente –repito– como producto de difusión o mediante el recurso a estructuras mentales innatas. La solución, a mi juicio, está en reconocer que la compatibilidad es fruto de los *orígenes* comunes a todas esas manifestaciones. Orígenes que no tienen nada que ver con los descritos en las tradiciones peculiares de ciertas confesiones monoteístas (del tipo ‘Adán y Eva’). Por el contrario, la clave reside en la posibilidad, o necesidad, de establecer un árbol genealógico basado en la relación filogenética y evolutiva de los diferentes mitos, creencias, y usos. Análogo, en resumidas cuentas, al sistema habitual empleado por los botánicos, zoólogos, paleontólogos, genetistas, lingüistas y filólogos. Escalón tras escalón, hay que descender hasta las raíces más remotas, reconstruyendo en la medida de lo posible el imaginario y los relatos contruidos sobre él por el *Homo sapiens sapiens*. O, por recurrir a una terminología más periodística, a la época de la ‘Eva Africana’ de hace unos 130.000 años. Michael Witzel ha aplicado a este árbol genealógico el adjetivo ‘cladístico’ (*cladistic*).³

Común a todas esas ciencias es el método comparativo, que registra las similitudes más o menos obvias de los fenómenos registrados y procede luego a estudiar estructuralmente las series de correspondencias regulares que rigen el conjunto. La norma es que todos los fenómenos, al descender de escalón en escalón, deben poseer las mismas propiedades esenciales. Los diferentes conjuntos de correspondencias regulares llevan así a la visión de un cuerpo bien estructurado de enlaces mutuos que rigen en la práctica entre todos los casos estudiados. Algo así como las tipologías de animales y plantas establecidas por Linneo. La comparación prosigue aplicando un análisis histórico que da razón de los cambios, innovaciones, desarrollos y mutaciones. El resultado final debería ser una genealogía de los fenómenos estudiados, y la adecuada distribución taxonómica de los mismos.

Estudiar las razones antropológicas de los *saxa sacra* implica, según todo esto, llevar a cabo un análisis comparativo de todos los datos a nuestro alcance. Para ello habría que establecer catálogos tanto de las morfologías de los *saxa* como de las actitudes culturales relativas a ellos: *sacra*. Porque hay muchos *saxa*, y muy diversos. Y no todos se consideran *sacra*. ¿Por qué son *sacra* algunos *saxa*, y otros no? ¿Qué hace que se hayan venerado y considerado *sacra* realidades que no son *saxa* (p. e. árboles, personajes)?

3 *Cladistics*: “A system of classification based on the presumed phylogenetic relationships and evolutionary history of groups and organisms” (*American Heritage Dictionary of the English Language*, Boston 2016, *sub voce*). Cf. E.J.M. Witzel, *The Origins of the World’s Mythologies*, Oxford 2012, p. 3.

II. Signo ('*sacrum*')

Las palabras se desgastan con el uso y pierden su sabor original. *Sacrum* significa "santificado, dedicado (a una divinidad)", y proviene de la vieja raíz indoeuropea **sak*= "declarar algo como tabú", que reaparece en español –a través del latín– en voces como "sacerdote", "sagrario", "santo" y "sancionar" (por ejemplo, una ley).

Dicen los científicos que "la realidad existe solo si te la miras".⁴ Es más, añaden los semiólogos (Charles Sanders Peirce): "Nada puede ser signo si no es percibido como tal signo".⁵



Charles Sanders Peirce

Kant sabía ya mucho de esto, que es de suma gravedad, porque supone que un fenómeno cualquiera, por ejemplo una roca al borde del camino puede carecer de significado para unos, que verán en ella algo más o menos común, mientras que para otros puede ser un instrumento de adivinación o una epifanía religiosa. Dicho de otra manera: no hay *saxa* que, por sí mismos, sean *sacra*. Para que un *saxum* sea *sacrum* tiene que ser visto por alguien e interpretado como tal por un intérprete. El intérprete es quien hace que el *saxum* no sea sólo un *saxum* sino un *saxum sacrum*.

Hay individuos más proclives que otros a 'sacralizar' la realidad más obvia, o, al menos, a ver en ella

⁴ "Reality exists only when you look at it"; véase (13/02/2017) <https://www.sciencedaily.com/releases/2015/05/150527103110.htm>

⁵ "Nothing is a sign unless it is interpreted as a sign", Charles Sanders Peirce, *Collected Papers* (8 Vols. Cambridge, MA 1938-1958, ed. C. Hartshorne / P. Weiss / A.W Burks), vol. 2: *Elements of Logic*, Cambridge, MA 1932, p. 172. Véase J. Hoopes (ed.), *Peirce on Signs. Writings on Semiotic by Charles Sanders Peirce* (1st New edition), Chapel Hill / London 1991.

indicios de otro tipo de realidad que podríamos llamar 'meta-sistemática'. Lo mismo puede decirse, *mutatis mutandis*, de las culturas, y de las diferentes etapas que recorren las culturas. Por mi profesión he estado en íntimo contacto con las literaturas y las culturas del Próximo Oriente antiguo, más concretamente con las sirio-levantinas y las mesopotámicas. Y he constatado –no soy ni el único ni el primero– que una de sus características más peculiares es su sensibilidad para identificar signos, y su consiguiente aptitud para interpretarlos y leerlos. La concepción sirio-babilónica del mundo se basa en que los procesos y las realidades celestes y terrenales están siempre relacionados. Lo que pasa en el Cielo tiene siempre un eco en lo que pasa en la Tierra. El material textual tardo-babilónico de Uruk nos informa de que ciertos árboles, plantas y piedras estaban relacionados especialmente con constelaciones celestes. En una tabla se muestra que los signos del zodiaco y de un micro-zodiaco, cuyas secciones llevan nombres de animales, están cada uno de ellos también en estrecha relación con una determinada piedra, una madera, o una planta.

La primera gran aportación sirio-babilónica es que la realidad, las cosas son un universo significativo porque no existen independientemente del devenir humano y divino. Las cosas, todas, son signos. El *ittum* babilónico, el *ʔōt* hebreo y el *ʔāya* arameo son todos "señal de dirección", "marca identificadora", "característica ominosa". Y "carácter" de escritura. En resumen: Para moverse por el mapa de la existencia es preciso reconocer, es decir 'leer' los signos indicadores. Y para ello hay que saber mirar. Siria y Mesopotamia tienen otra aportación que ofrecernos, coherente con la primera y, en realidad, consecuencia suya: Los signos de segundo grado, o signos que explicitan los mensajes de signos ambiguos. El signo de segundo grado más intenso es la escritura. Uno de sus especímenes más preclaros son los *saxa* 'parlantes', los *saxa* inscritos.

III. Piedra ('*saxum*')

Saxum designa, en latín, un "trozo de roca", pedazo segmentado, segregado. Viene del indoeuropeo **sek*= "cortar".⁶ No se refiere en primer lugar a la materia en sí, sino a la forma resultante de la fragmentación, y esto es un dato importante. Un *saxum* puede ser p. e. de caliza o de granito, y ello, de suyo, no afecta directamente a su significación. Lo decisivo es la forma, el aspecto.

Así, las rocas (*saxa*) aisladas en las que predominen las formas cóncavas y la dimensión horizontal tenderán a estar asociadas al ámbito femenino: es el caso de las cuevas, rocas fecundantes y demás. Son espacios receptivos: tienden a acoger el agua de lluvia y otros depósitos (por ejemplo guijarros con fines adivinatorios). Por el contrario, las formaciones erectas, o en las que predomine la verticalidad, harán

6 Curiosamente, también tiene este origen la palabra "signo", en latín *signum*; es decir "recorte indicador de algo o que 'señala' hacia algo".

referencia a la masculinidad: menhires, solos, en alineamientos o en círculos (crómlechs), estelas, etc. Unos y otros, concavidades y rocas erectas, suelen tener una relación más o menos directa con el culto a los antepasados en razón de su 'terreidad': están en contacto directo con el suelo, surgen de él o están cimentados, en él. Pero esta dimensión no es exclusiva, y tiende a entremezclarse con otras como la fertilidad y la astrología / astronomía (conectadas así mismo con el Supra-mundo y el Sub-mundo).

Si quisiéramos efectuar una primera distribución taxonómica, en línea con lo expuesto más arriba en el punto *I: En busca de raíces*, tendríamos que agrupar las *sacra saxa* formalmente en dos grandes subgrupos: las *concavidades* y los *peñascos*; correspondientes respectivamente a lo femenino / horizontal y a lo masculino / vertical.

IV. El Próximo Oriente antiguo

Denominamos *Próximo Oriente antiguo* al ámbito geográfico comprendido entre el Levante mediterráneo (Siria-Palestina-Anatolia) y el Indo. Evidentemente, se trata de una extensión morfológicamente heterogénea y cuya coherencia deriva básicamente de sus aspectos culturales. En un sentido estricto, el *Próximo Oriente antiguo* es el área cultural en la que se desarrolló y empleó la escritura proto-cuneiforme, luego la cuneiforme babilónica y los primeros alfabetos sirios. Se excluye, por tanto, Egipto, que constituye un conjunto cultural peculiar, básicamente nilótico, y cuyos únicos puntos en común con nuestro Próximo Oriente antiguo son la coincidencia en el tiempo y esporádicos contactos comerciales. *Antiguo* quiere decir *pre-clásico*, anterior a las ecúmenes helenística y romana.

En el Próximo Oriente antiguo, y durante cuatro mil años –entre los milenios IV y I adC.– asistimos a una globalización cultural debida al uso de la escritura.

IV. 1. 'Betilos' (*sikkanus*)

Sabemos que las culturas megalíticas están presentes en el Próximo Oriente desde el Yemen hasta Turquía pasando por Siria (Alepo): hay testimonios de ellos en Arabia (Hejaz), Palestina (Atlit Yamm, Irsael; Golán), Líbano y Jordania (Haurán). En la zona mesopotámica septentrional habría que citar el megalito de Barda Balka, en el norte iraquí.⁷ Por razones eminentemente geológicas y de densidad cultural, los restos megalíticos se concentran en la Siria meridional y a lo largo del Jordan Rift (árabe: Al-Ghawr), pero básicamente los datos no se diferencian de los procedentes de otras áreas euro-asiáticas.

⁷ R. Braidwood / R. Howe, *Prehistoric Investigations in Iraqi Kurdistan* (*The Oriental Institute of the University of Chicago, Studies in Ancient Oriental Civilization 31*), Chicago 1960.



Grupo de 'betilos' de Guézer (Israel)

Probablemente, entre los testimonios más peculiares de las *sacra saxa* en este ámbito se encuentran los así llamados 'betilos'. Se trata, en principio, de piedras erigidas por el hombre; más rara vez de rocas naturales emergentes. Su función es eminentemente religiosa.

El nombre 'betilo' es un latinajo procedente de textos latinos del norte de África surgidos en contexto púnico, y que mencionan la dedicación de un *baetillum* al dios Saturno. Los textos griegos mencionan la palabra *baitylos* y su diminutivo *baitylion*: piedras a las que el dios Kronos dotó de fuerzas vitales. La correspondencia latina fue *baetulus*. Es sabido que las piedras sagradas desempeñaron un importante papel en los textos mitológicos de época clásica: según la *Teogonía* de Hesíodo (485-490), la diosa Rhea envolvió un 'betilo' en una especie de pañales y se lo dio a Kronos, que se lo comió creyendo que era el bebé Zeus; luego, cuando Zeus creció, el joven dios le hizo vomitar al viejo Kronos todos los niños que se había tragado (Kronos: 'el Tragachicos').

El culto a las piedras como símbolos de diferentes divinidades está muy bien atestado sobre todo en el ámbito sirio del Bronce Medio y del Hierro, es decir, desde comienzos del II milenio adC., sobre todo, en el Levante sirio hasta el Éufrates. Uno de los datos más interesantes lo constituye el templo de los obeliscos de Byblos, en la costa fenicia, levantados en el patio del templo. Otros grupos de 'betilos' palestinos son los de Guézer. La Biblia menciona santuarios con grupos de 'betilos' en el Sinaí, en el Monte Ebal encima de Siquén, y en el Jordán. El tamaño de los 'betilos' variaba. Los había monumentales, a modo de pilares erigidos artificialmente; otros eran simples peñascos naturales o rocas; otros, meros guijarros.

Los 'betilos' aparecen mencionados con cierta generosidad en la documentación escrita, en la que reciben su nombre sirio: *sikkanu*. He aquí algunos testimonios:

(a) Un texto procedente de la ciudad siria de Mari, a orillas del Éufrates (siglo XVIII adC.) nos dice que los pilares *sikkanu* medían 1.50 de altura por 1 m de ancho y estaban dedicados a una divinidad: Ishtar, Dagán etc. Se erigían en los patios de los templos respectivos. Por ejemplo, el rey de Mari exige en una carta que se procure el material para erigir cuatro *sikkanu* y se recluten 100 peones y un maestro albañil para el transporte y construcción.⁸

(b) Otro texto, este del yacimiento sirio de Emar (Éufrates, siglo XIV adC.), nos ofrece el relato de una procesión al *sikkanu* de la diosa Hepat:

"Se sacrificará un cordero en el *sikkanu* de la diosa Hepat, y la sacerdotisa derramará aceite selecto sobre la punta del *sikkanu*."⁹

(c) Un documento de Ugarit (costa mediterránea siria, siglos XIV-XII adC.) lee así:

"(El rey Kirtu) erigió un *sikkanu* a (la memoria de) su padre,
y colocó un quemaperfumes en el templo (dedicado la memoria) de su tribu."¹⁰

(d) Algunos *sikkanus* presentaban inscripciones que informaban sobre la finalidad de la erección del monumento. Así, entre otros, en este *sikkanu* de Ugarit (siglos XIV-XII adC.):

"(Este es el) *sikkanu* que ha dedicado (la reina madre) Tharelli al dios Dagán,
y un buey para el banquete."¹¹

Parece evidente que, en muchos casos, los *sikkanus* estaban relacionados con el culto a los difuntos y que se relacionaban íntimamente con la muerte. En este sentido, se entiende perfectamente que se levantasen *sikkanus* delante de las casas de ciertos criminales, muy especialmente de aquellos que se atreviesen a modificar fraudulentamente los decretos regios o los contratos de compraventa legalmente sancionados.

8 M. Dietrich / O. Loretz, "Sikkanum 'Betyle'", en: *Ugarit-Forschungen* 21, 1989, pp. 133 y ss.

9 D.E. Fleming, *The Installation of Baals High Priestess at Emar*, Atlanta, Georgia 1992, pp. 75 y ss.; id., "Emar: On the Road from Harran to Hebron", en: M.W. Chavalas / K. L. Younger, Jr. (Eds.), *Mesopotamia and the Bible*, Grand Rapids, Michigan 2002, pp. 239 y ss.

10 M. Dietrich / O. Loretz, op. cit. n. 6, p. 135.

11 M. Dietrich / O. Loretz, "'Weißen' (□ly Š) von pgr, Ochsen und Gegenständen in KTU 6.13, 6.14 und 6.62", en: *Ugarit-Forschungen* 35, 2005/2006, pp. 232.

Véanse estos textos, procedentes respectivamente de los yacimientos sirios de Emar y Tall Munbaqa (siglo XIV adC.):

“El que cambie estas palabras, que los dioses lo aniquilen. Y que le levanten un *sikkanu* junto a su casa.”



Estela del Baal del Rayo, de Ugarit
(Louvre)

“[El que cambie estas palabras], que los dioses le levanten un *sikkanu* junto a su casa.”¹²

¿Cuál es el significado etimológico de la palabra *sikkanum*?

La tesis más plausible es que proviene del verbo |S-K-N|, que significa “habitar” en todas las lenguas del ámbito semítico noroccidental desde el milenio III adC. Curiosamente, la documentación cuneiforme anatólica (hitita) menciona una piedra denominada NA₄ ZI.KIN, donde ZI.KIN (“VIDA” + “TRABAJO”) vendría a significar “la-obra-donde-vive-(el dios)”. Esta piedra, en los mismos textos, se equipara a la É.DINGIR-LIM, o **bīt ilim*: “la casa del dios”. Tenemos, así, la yuxtaposición de ZI.KIN / *sikkanu* y de **bīt ilim* / ‘betilo’, con evidente referencia a su cualidad de residencia divina. Los *sikkanus*, o si se quiere los ‘betilos’, estaban

12 M. Dietrich / O. Loretz, “*Sikkanum* ‘Betyle’”, en: *Ugarit-Forschungen* 21, 1989, pp. 133 y ss.

cargados –diríamos hoy– de ‘energía divina’ porque en ellos residía la divinidad.¹³

Los textos bíblicos nos hablan con frecuencia de ‘betilos’, cipos, estelas y demás piedras erigidos sin finalidad arquitectónica y con evidentes fines religiosos; en hebreo se denominan *msbh* (plural: *msbwt*). Moisés, en el Sinaí,

“escribió todas las palabras de Yavé (...) y edificó un altar y doce *msbwt* según las doce tribus de Israel.”¹⁴

Jacob marcó la tumba de su esposa Raquel con una *msbh*.¹⁵ Su primer encuentro con Dios queda recogido en el pasaje en el que, tras una experiencia oniromántica, Jacob

“(...) al despertar, dijo:

– ‘Realmente, Yavé está en este lugar, y yo no lo sabía’.

Y añadió sobrecogido:

– ‘Qué terrible es este lugar: es nada menos que la Morada de Dios y la puerta del cielo.’

Jacob se levantó de madrugada, cogió la piedra que le había servido de almohada, la puso en pie a modo de *msbh* y derramó aceite por encima. Y llamó aquel lugar ‘Morada de Dios’ (*byt ?l*, Bēt El).”

IV. 2. Los *saxa* ‘parlantes’

El hecho de que sean numerosos los ‘betilos’ vetero-orientales provistos de inscripciones no implica que sean ellos los únicos *saxa* parlantes. Los más significativos, por su dimensión sagrada, eran las estelas *narû* y los *kudurrus*.

La razón de las inscripciones es, obviamente, la de presentar, hacer explícitas la existencia y la finalidad del fragmento de roca (natural o segmentado artificialmente); con ello se lleva a cabo un proceso de *significación de la significación*. La simple piedra ágrafa, aparte su morfología u ocurrencia más o menos llamativa admite un sinfín de lecturas por parte del intérprete, que se ve a menudo incapacitado para acceder a la intencionalidad semiótica del *saxum*. Con la escritura, o *signo de segundo grado*, el intérprete es capaz de comprender exactamente la intención del creador del signo de primer grado.

13 J.M. Durand, “Le nom des Bétyles à Ebla et en Anatolie”, en: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1988/8; S. Lackenbacher, “À propos de l’étymologie de *sikkanum*”, en: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1991/12; J.M. Durand, *La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari*, cap. II, 9: “Los betilos y el culto a las piedras”, en: G. Del Olmo (ed.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, II/1: *Semitas Occidentales*, Sabadell 1995, p. 292 y ss.; F. Joannès, “Stèles”, en: F. Joannès (ed.), *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Paris 2001, pp. 789 y ss.

14 Éxodo cap. 24, verso 4.

15 Génesis cap. 35, verso 20. Nótese la relación etimológica entre *Bēt El* “Morada de Dios” y ‘betilo’.

(a) La estela (*narû*):

Un importante papel lo desempeñaron las numerosas estelas dedicatorias, conmemorativas, votivas, etc. denominadas *narû* en la lengua acadia. Son productos de la autoridad regia y de personajes poderosos. Hay muy pocas estelas atribuidas a mujeres (por ejemplo Semiramis, la ‘palaciega’ del rey neo-asirio Asurbánipal). Las estelas son muy variadas, tanto en su morfología como en el contenido textual y su extensión, desde la mera identificación de la persona que las encargó hasta códigos legales completos (como el *Código de Hammurapi*, siglo XVIII adC.) y relatos prolijos de campañas militares (especialmente de época neo-asiria, siglos IX-VII adC.).



Estela con el Código de Hammurapi
(Louvre)

Muchas inscripciones prescriben cómo hay que tratarlas en el futuro, incluyendo siempre maldiciones si se las destruye o borra su inscripción y bendiciones si se las respeta. Así, por ejemplo, el Código de Hammurapi (XLIX 2-17, 18-44):

“Si el hombre ese (: el gobernante) atiende a las palabras que he grabado en mi estela,
no desecha la legislación,
no les da un sentido torcido a mis palabras
ni altera mis signos y designios,
que al hombre ese, igual que a mí —el “Rey de la Equidad”—, el divino *So!* le alargue el cetro y que
él pastoree a su gente en la Equidad.
Pero si ese hombre no atiende a las palabras que he grabado en mi estela,
(... ..)

que el gran dios *Cielo*, el Padre de los Dioses, el que me llamó a mi reinado,
le quite la gloria de la realeza;
le parta el cetro,
y maldiga su destino.”¹⁶

Algunas estelas *narû* se convirtieron, real o ficticiamente, en fuentes de historia y leyenda. Las once tablillas de la Epopeya de Gilgamesh, cuya versión clásica data de los siglos XIII / XII adC., son, según el poeta, ‘copia’ de una estela *narû* erigida por el rey de Uruk en memoria de sus hazañas y desventuras:

“[El que vio lo más hondo], los cimientos del País;
(... ...)
el sabio en todos los campos:
[Gilgameš:]
(... ...)
el sabio perfecto que lo entendió todo.
Vio lo secreto, descubrió lo escondido:
nos trajo noticias de antes del Diluvio.
Volvió de un largo camino; estaba rendido pero en paz,
y grabó en una estela (*narû*) todos sus trabajos.”



Kudurru de Meli-Shipak II (Louvre)

16 J. Sanmartín, *Códigos legales de tradición babilónica*, Madrid / Barcelona 1999, p. 152.

(b) Los *kudurrus*

Son unas inscripciones sobre piedra cuya utilización se mantuvo hasta mediados del siglo VI adC. y contienen preciosos datos para el estudio de la religión, la economía, la sociedad y el derecho babilónicos. Los *kudurrus* son inscripciones adornadas de símbolos divinos, pues estaban sancionados por los dioses más importantes del panteón babilónico; son, por ello, *sacra saxa* en su expresión más pura y explícita.

Los más extensos solían tratar de temas jurídicos; normalmente describían una entrega de terrenos y las transacciones de todo tipo que ello implicaba. Comenzaba el texto con una especie de pre-historia que justificase la donación de tierras, y se concluía el mismo con una retahíla de maldiciones sobre quien quebrantare las estructuras jurídicas expuestas. La donación de tierras generaba un régimen de propiedad que incluía la transmisión hereditaria. Se delimitaba considerablemente la posibilidad de recuperar las tierras por parte del donante (el rey), a no ser en casos de flagrante delito. Las donaciones tenían una extensión de 250 a 850 ha. y se hacían “por los siglos de los siglos”; sus beneficiarios eran altos funcionarios, sacerdotes, militares, etc.

Cosa curiosa. Los *kudurrus*, aunque contenían datos precisos sobre transferencias de propiedades, no estaban destinados al público. No eran una especie de mojones que delimitasen los terrenos. A veces se esculpía el *kudurru* años o decenios después de la donación efectiva. Su función era meramente protectora. Para evitar que un monarca o sus sucesores reclamasen los bienes inmuebles donados, se colocaba el *kudurru* en el templo de los dioses mencionados en él, recurriendo así a una instancia superior, y se añadían terribles maldiciones sobre el transgresor para garantizar la propiedad.¹⁷

IV. 3. Los *saxa agoreros*

No todas las piedras sagradas eran grandes. La había también pequeñas pero no menos *sacra* que las grandes peñas, los ‘betilos’ o los *kudurrus*. Al ser de un tamaño más bien reducido eran portátiles, como demuestran los diminutivos *baitylion* en griego y *baetulus* en latín. Probablemente se trataba de guijarros de origen celeste (real o supuesto) y, por lo tanto, dotados de poderes mágicos. Entre otras facultades estaban la de servir de amuletos y la de ser aptos para la práctica de la adivinación.

17 S. Paulus, *Die babylonischen Kudurru-Inschriften von der kassitischen bis zur frühneubabylonischen Zeit. Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung rechtshistorischer Fragestellungen* (Alter Orient und Altes Testament 51), Münster 2014; id., “Die babylonischen Kudurru-Inschriften von der kassitischen bis zur frühneubabylonischen Zeit – Die wichtigsten Ergebnisse aus rechtshistorischer Sicht”, en: H. Barta / M. Lang / R. Rollinger, *Prozessrecht und Eid. Recht und Rechtsfindung in antiken Kulturen*, Wiesbaden 2015, pp. 41-48.

Así, por ejemplo, los sellos con los que se autentificaban los documentos estaban tallados en piedra. El sello no sólo tenía una función práctica; el sello se identificaba con el portador: *era* lo mismo que su dueño. La dureza de la piedra se transmitía a su propietario; y servía también de amuleto. Y de hecho las leyendas incluidas en muchos de ellos contenían plegarias dirigidas a los dioses implorando su bendición, o expresaban deseos de prosperidad y larga vida para su propietario:

“Que el portador de este sello tenga aguante, se renueve, sonría y se haga viejo.”

“Que el portador de este sello tenga largos días y se sacie de vivir.”



Sello cilíndrico con su impronta

El material del sello era importantísimo para determinar el destino del portador:

“El que lleve un sello de piedra *šadānu*, ese hombre todo lo que haya conseguido lo perderá.”

“El que lleve un sello de piedra *uqnû* (lapislázuli) recibirá la energía del dios. El dios se alegra de él”

“El que lleve un sello de piedra *dušû*, las ganancias se multiplicarán y tendrá un gran nombre (fama).”

“El que lleve un sello de piedra *pappardilû* irá permanentemente con corazón alegre.”

“El que lleve un sello de piedra *muššaru*, vaya donde vaya gozará de atención y aprobación.”¹⁸

18 Las traducciones de estas piedras son en su mayoría desconocidas. Cf. A. Schuster-Brandis, *Steine als Schutz und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr. (Alter Orient und Altes Testament 46)*, Münster 2008.

V. Síntesis: mitología de la verticalidad

Se planteó, a comienzos de este trabajo, la cuestión de la posibilidad, y de la necesidad, de establecer una cierta coherencia en los datos que se ofrecen al estudiar fenómenos tales como el que nos ocupa – los *sacra saxa*. Expliqué mi posición rechazando las metodologías que pretenden explicar la convergencia de los datos mediante el recurso a hipótesis difusionistas e innatistas, e indiqué mi adhesión al método comparativo y filogenético. En la raíz de los grupos de creencias y mitologías se encuentra una vivencia primordial y ancestral que se ramifica, en el trascurso de la historia, en múltiples *phyla*.

No es esta la sede en la que podamos abordar, ni siquiera a grandes trazos, el problema de las raíces antropológicas de los *sacra saxa*; tarea que superaría no sólo los límites de esta publicación, sino de una vida entera de estudio. Me limitaré a ofrecer algunas pinceladas que, a mi juicio, podrían servir de orientación, limitándome a los fenómenos *verticales* / *convexos* y dejando para otra ocasión las morfologías horizontales / cóncavas; limitación debida, en gran medida, a mi especialización histórica: los datos próximo-orientales que manejo habitualmente (estelas, ‘betilos’, postes, *kudurrus*, etc.).

La mitología comparada ha prestado desde siempre una gran atención a los mitos de creación, que desempeñan un papel de primer orden en el ámbito euro-asiático y americano. Se trata de dar respuesta a la cuestión básica de los orígenes: ¿de dónde vengo? La convergencia de las mitologías es evidente: los ‘cielos’ y la ‘tierra’ fueron ‘creados’ (en algunos casos, tras unas etapas iniciales de ‘emergencia’ de la más diversa catadura). Los primeros personajes son el padre Cielo y la madre Tierra (en todas las variantes imaginables), que se encuentran acostados uno encima de la otra, en un coito continuo. La productividad narrativa exige la separación de los protagonistas; separación que se lleva a cabo de diferentes modos. A veces el encargado es un dios (mitologías polinesias, el dios Indra en el hinduismo, Atlas en Grecia, Shu en Egipto). La historia mitológica, que se inicia con la separación de los dos amantes cósmicos, se articula ya en *verticalidad*, apuntalando el Cielo sobre la Tierra de modo que no se recaiga en el caos coital primigenio. El puntal reviste las formas más diversas: poste, pilar, árbol, montaña, roca erecta, gigantes o incluso la Vía Láctea.¹⁹

En este respecto, hay dos casos que me interesa resaltar en especial: el poste o pilar y la montaña. El tema del *poste* / *pilar* que sostiene el Cielo se convierte, en diversos ámbitos culturales, en el árbol primordial, y en el *axis mundi* que une el cénit y el nadir. En Mesopotamia, el eje pasaba por Babilonia, más concretamente por la *ziqqurat* “torre escalonada” del *Esagila*, o templo del dios nacional Marduk. En la India, el

19 E.J.M. Witzel, *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford 2012, pp. 131 y ss.

poste recibe el nombre de “poste de Indra”, el dios que apuntaló el Cielo para que no recayera sobre la Tierra al comienzo de los tiempos. Los ‘mayos’ de nuestros pueblos van en la misma dirección, al intentar alcanzar alturas vetadas para los mortales en las que solo rigen las leyes celestes.²⁰

Íntimamente unida a la función cósmica del poste o pilar está la de la montaña cósmica, cuyo más eximio representante es el Atlas. El mismo motivo se encuentra en la India, donde el dios Indra recurre a las montañas del Himalaya para fijar y amarrar a la temblorosa Tierra. La montaña reaparece en las pirámides mesoamericanas y de la costa peruana y, obviamente, en las egipcias y en las *ziggurats* mesopotámicas e iraníes. En el caso de la montaña, como en el del ‘mayo’ popular mencionado antes, hemos de considerar también el aspecto de su relación con los mundos celestes, de ahí que constituyan un lugar privilegiado para la erección de altares sacrificiales. A veces, como en la historia del bíblico Jacob, la montaña se disfraza de escalera que lleva al cielo:²¹

Jacob tuvo un sueño:

“Una rampa que arrancaba del suelo y tocaba el cielo con la cima.

Mensajeros de Dios subían y bajaban por ella.

Yavé estaba en pie en lo alto y dijo:

– “Yo soy Yavé, el Dios de tu padre Abrahán y el Dios de Isaac.”

Los motivos del pilar de piedra, de la roca erecta, del poste y de la montaña cósmica son comunes a todo el ámbito euro-asiático y americano. Tal es, en mi opinión, la *mitología básica de la verticalidad* latente en tantas estelas, ‘betilos’, pilares y rocas sagradas.

La cuestión de la datación de este mitema es ardua.²² Las coincidencias entre los datos euro-asiáticos y americanos (hasta Tierra de Fuego) sugieren una fecha anterior a las primeras emigraciones de Asia a América, que aportaron el chamanismo al continente y parecen haber ocurrido hace unos 20.000 años. Más difícil es datar, con los únicos datos de la antropología y filología comparadas y de la genética, los primeros pasos de estas mitologías pero es posible llevar a cabo algunos cálculos. Si los primeros grupos humanos comenzaron a salir de África hace unos 65.000 años, los mitos fundacionales euro-asiáticos y pan-americanos bien pudieron cuajar y desarrollarse en zonas del Asia sur-occidental y en las zonas marginales entre -65.000 y -20.000 muy probablemente hacia -40.000. Lingüísticamente, esta ‘fecha’ parece coincidir con la formación de los *phyla* pre-nostrático, pre-sinotibetano y pre-áustrico (Asia meridional, Asia sur-oriental

20 Witzel, *op. cit.*, p. 134 y ss.

21 Génesis, cap. 28, versos 12-13.

22 Witzel, *op. cit.*, 414 y ss.

y Polinesia). En torno al -40.000 el *Homo sapiens sapiens* llegó a Europa desde el sureste anatólico y el este ucraniano, a la vez que se extendía por China y el este de Asia Central (aunque en este caso no se pueda dar razón detallada de la ruta). Tras la glaciación ocurrida entre -25.000 y -15.000, durante la que sobrevivieron grupos aislados (amerindios y otros en Siberia, España, etc., y obviamente las poblaciones no alcanzadas por el hielo en la América del Norte, Central y del Sur), se forjaron las características básicas de la rama lingüística 'nostrática'. En torno al -10.000 comenzó la producción de alimentos y la domesticación de animales en el Próximo Oriente, China y Nueva Guinea. En el seno del nostrático, sobre el -6.000, se afianzó la rama lingüística afro-asiática (lenguas semíticas, egipcio, bereber, omótico, etc.) y hacia el -4.000 se produjo la expansión indoeuropea por Anatolia, Europa, Irán y la India septentrional.

Antes del -3.000 habían cuajado ya en Siria, Mesopotamia y Egipto los mitos fundacionales clásicos, que pronto comenzarían a ser escritos en tablillas de arcilla y papiro. Donde no hubo escritura, los mitos continuaron en vida, desarrollando una dinámica que pudo haber comenzado 40.000 años antes. Los *sacra saxa* siguen aún entre el Cielo y la Tierra, y esperan a ser leídos.



SACRA SAXA EN LA TRADICIÓN ROMANA

Francisco Marco Simón
(Universidad de Zaragoza)

La roca es una de las imágenes primeras, de las imágenes *príncipes* para utilizar un término de Gaston Bachelard, que explican el conjunto del universo y del hombre. Lo describió bien Lawrence en un paseo por Cornualles: “se comprende bien que los hombres adoren las piedras. No es la piedra. Es el misterio de la naturaleza, pujante y sobrehumana, que muestra su fuerza”.¹

Poseemos manifestaciones muy diversas, lo mismo en el mundo antiguo que entre pueblos primitivos, que subrayan la importancia de la piedra y del roquedo como elemento hierofánico de traduce la presencia de la divinidad. Baste pensar en los betilos semíticos, esas piedras que concretan la presencia de lo divino, como su propio nombre indica (*beith-el* significa la “casa” o “morada del dios”), en las piedras negras “caídas del cielo” (meteoritos) de Pafos o Pesinunte, que constituyen la imágenes de la Afrodita chipriota y de Cibeles, respectivamente, en los pilares hermaicos que sirven para organizar el espacio en la antigua Grecia o en los mojones limitáneos romanos en los que se ve la manifestación del dios Terminus,² en la *ka’aba*, en fin, venerada en La Meca, ónfalo cósmico para los musulmanes, como otras piedras o montañas lo son en otros horizontes culturales y como lo son igualmente determinados árboles, auténticos ejes del mundo. Y es que “La hierofanía de la piedra es una ontofanía por excelencia: ante todo la piedra es, permanece siempre la misma, no cambia y asombra al hombre por lo que tiene de irreductible y absoluto, y al hacer esto le

1 Bachelard 1947. 189.

2 *Deo Termino dicatum* se lee en un mojón cuadrado hallado en Parma: *CIL* XI, 956



desvela por analogía la irreductibilidad y lo absoluto del Ser. Captado gracias a una experiencia religiosa, el modo específico de existencia de la piedra revela al hombre lo que es una existencia absoluta, más allá del Tiempo, invulnerable al devenir”.³ Las líneas que siguen no pretenden otra cosa que llevar a cabo una aproximación, sin afán de exhaustividad, a la importancia de los roquedos sagrados (*sacra saxa*) en la tradición romano-italica, abordando de paso algunas de sus manifestaciones más claras -a través sobre todo de la epigrafía- en las provincias occidentales del Imperio romano, descontado el ámbito hispánico, objeto de atención en otras ponencias de este interesante coloquio.

1. El *Capitoli immobile saxum*, clave del dominio cosmocéntrico de Roma.

Saturnia es el nombre del antiguo asentamiento de Roma sobre el monte Capitolino, la roca de Roma, de la misma forma que Saturno es el nombre del primer rey del Lacio, cuya edad áurea viene definida en la literatura como los *Saturnia regna*.

El *Saturnius mons* es el Capitolio.⁴ Allí estaba el *auguraculum* y el cuandrandular *lapis auguralis* que determinaba el *templum* de observación de los signos que enviaban los dioses, interpretados por el colegio sacerdotal de los augures.⁵ Cuando, según el relato de Livio, Tarquinio el Antiguo quiso construir el templo a Júpiter Capitolino, los auspicios (es decir, la observación del vuelo de las aves) consintieron la desacralización (*exauguratio*) de todos los recintos sagrados, salvo el del dios *Terminus*.⁶ Ese prodigio, unido al hallazgo de una cabeza humana (*caput*) en los fundamentos del templo de Júpiter, selló la grandeza del Imperio romano, unidos para siempre al Capitolio, es decir, a la colina de la cabeza, el monte de Saturno.⁷ La roca inamovible como fundamento del Imperio de Roma.⁸ Los versos virgilianos hablan del *Capitoli immobile*

3 Eliade, 1985, 133-34.

4 Escribiendo a propósito de la roca Tarpeya, contigua al Capitolio y luego en él incluida, Varrón (*LL* 5, 7, 42 ss.), perteneciente a la última generación de la República romana, afirma que según la tradición (su fuente serían los “Anales” de Ennio, V, 25) esta colina se llamaba antaño colina de Saturno, y que en ella había una ciudad llamada *Saturnia*. También Dionisio de Halicarnaso, que escribe ya en época augústea, indica que en una de las colinas de Roma había una fortaleza erigida por sus primeros habitantes que se llamó *Saturnia* y más tarde Capitolio (II, 1). Véase igualmente Festo (430 L): “*Saturnia Italia et mons qui nunc est Capitolium, Saturnius appellabatur*”. La antigüedad de su poblamiento ha sido demostrada por la sexcavaciones, que atestiguan estructuras habitacionales de época preurbana, pertenecientes a la *facies* apenínica y subapenínica (Del Ponte 1988, 80, n. 45, con referencias)).

5 El *auguraculum* era el punto más alto del Capitolio: Varrón, *LL*, V, 47: Cicerón, *De officiis*, III, 16, 66. Ese mismo papel de las piedras augurales, puntos de observación de los signos divinos, se documenta también entre los umbros en el caso de las rocas llamadas *avieclir* (Devoto, 1977, *passim*).

6 Sobre *Terminus*; Piccaluga 1974.

7 **Liv. I, 55, 2-6.** Por lo mismo, en otro pasaje que recoge el discurso del dictador Camilo, la diosa *Iuventas*, diosa de la juventud romana, se negó a moverse del Capitolio, al igual que el dios *Terminus* (V, 54, 7; cfr. Dion. Hal. III, 69; 5-6).

8 Verg. *Aen.* I, 278-279

saxum,⁹ es decir, de la columna inmóvil del mundo. El *omphalos* u *umbilicus mundi* sería la piedra que había devorado Saturno en lugar de Júpiter (“pro Iove Saturnus dicitur devorasse”),¹⁰ en *interpretatio* romana del mito griego. Pero es que además el *lapis* de *Terminus* es el fundamento del templo de Júpiter Capitolino, y junto a él estaba el templo de la diosa *Iuventas*. El *lapis* o *saxum ingens* es a la vez la concreción del dios *Terminus* y la piedra de fundación del templo de Júpiter Capitolino, cuya destrucción el año 69 fue seguida de su reconstrucción ritual que reproduciendo fielmente sus estadísticas.¹¹ *Axis mundi*, término a partir del cual se difundía el dominio de Roma (*propagatio Imperii*), centro de todas las vías a través de las cuales los ejércitos de Roma conquistaron el mundo.¹²

Estas concepciones explican la obsesión romana porque el Capitolio no cayese nunca en manos enemigas, y que el incendio del templo de Júpiter en el Capitolio el año 69 hubiera sido interpretado por los druidas galos como señal inminente del final del dominio de Roma.¹³ La permanencia e inmovilidad del Capitolio proyectaba así la estabilidad del orden de las cosas.¹⁴ Y en la roca Tarpeya, que dominaba el Foro desde vertiente meridional del Capitolio, lugar de asentamiento primitivo de los sabinos, tenía lugar la ejecución infamante de los traidores y asesinos tras su condena por los *quaestores parricidii*.¹⁵

Con el nombre de *lapis manalis* (“la piedra que fluye”) denominaban las fuentes clásicas a dos piedras distintas. Por un lado, la piedra que cubría la entrada del inframundo, el llamado *mundus Cereris*, que señalaba en el Comicio el *umbilicus Romae*.¹⁶ Pero el *lapis manalis* era sobre todo la piedra esencial en la ceremonia del *aquaelicism*, que propiciaba la lluvia en tiempos de sequía. A tal efecto, los pontífices, acompañados por los magistrados y sus lictores, transportaban la piedra al altar de *Iuppiter Elicius* en el Aventino, donde la empapaban de agua para provocar la lluvia en un ritual de magia simpática. Ovidio

9 Verg. *Aen.* IX, 448.

10 En expresión de Lactancio, *De div. Inst.* I, 20, 37. Véase Piccaluga 1974, 124.

11 Tac. *Hist.* IV, 53. Piccaluga 1974, 124-125; Del Ponte 1988, 96-97.

12 Piccaluga 1974, 128, 166-167, 308-310. Los romanos tenían una ideología cosmocéntrica según la cual el espacio de la *Vrbs*, surgida como un milagro original en el tiempo y en el espacio, coincide con el espacio universal. Los versos de Ovidio son muy claros al respecto: “Romanae spatium est Urbis et orbis ídem” (Ovid, *Fasti*, 2, 684 ss.). Véase Catalano, 1978). Y esta ideología, que fundamenta un *imperium sine fine* a partir de la promesa hecha por Júpiter a Eneas, se ve perpetuada en la bendición que anualmente lleva a cabo *urbi et orbi* el Sumo Pontífice el primer día del año desde su balcón del Vaticano.

13 Tac. *Hist.* III, 72.

14 Piccaluga 1974, 210.

15 Ese castigo que afectaba sobre todo a los casos de traición se basaba en el episodio mítico de Tarpeia, la vestal que traicionara a los romanos abriendo las puertas de la ciudadela a los sabinos de Tito Tacio, quienes la aplastaron con sus escudos: Liv. I, 11, 7 ss.; Dion. Hal. II, 38 ss.; Ovid., *Met.* XIV, 277; Plut. *Rom.* 17.

16 Fest., 128 Müller. En una ceremonia que se repetía tres días al año ((24 agosto, 5 octubre y 8 noviembre), tenía lugar la apertura de esa fosa circular consagrada a Ceres, que posibilitaba la comunicación de los vivos con los muertos, los *Manes* de los antepasados.

asegura el significado mágico-religioso de la ceremonia al representar a *Picus* y a *Faunus* cantando ensalmos para inducir a Júpiter a derramar lluvia del cielo.¹⁷

2. Espacios rupestres sagrados en Italia.

La documentación de espacios rupestres sagrados en Italia depende obviamente, como en otros muchos ámbitos, de la geomorfología del terreno. Por ello las inscripciones rupestres brillan por su ausencia en las llanuras aluviales como la del Po, mientras que son particularmente abundantes en el arco montañoso alpino, especialmente en la zona de la Val Camonica, y también en Etruria y el alto Lacio, donde la menor dureza de la tufa volcánica facilita las inscripciones (medio centenar de inscripciones se han documentado en esta última región, no todas las cuales tienen ciertamente carácter sacro).¹⁸

El contenido de los epígrafes varía. Se pueden distinguir cuatro grandes tipos: en primer lugar, los funerarios, que suponen una mayoría; luego, los sacros, que son los que nos interesan en esta sede, los viarios y los limitáneos. En el sector septentrional de la península prevalecen las inscripciones de confín y las viarias sobre las funerarias y las sacras; en el central, por el contrario, predominan las funerarias, seguidas de las viarias, las sacras y las limitáneas; por último, en el sector meridional prevalecen también las funerarias sobre las sagradas y las de confín, mientras que no se han documentado las viarias.¹⁹

Entre las inscripciones rupestres de carácter religioso destacan las dedicadas a *Silvanus*, el dios de los bosques y de los ámbitos rupestres. *Iuppiter* aparece mencionado en la Valcamonica y diversos lugares, en una ocasión como *Iuppiter Atratus*.²⁰ A *Liber Pater* se le dedica un *signum* en asociación con Silvano.²¹ La inscripción del Monte Pedicino se dedica a los *Dei Indigetes* en asociación con *Iuppiter* una edícula, un pedestal y un pórtico.²² Otras divinidades documentadas son las Ninfas,²³ la *Bona Dea*,²⁴ *Diana* en Terracina²⁵ (con dos edículas rupestres llamadas localmente “Le Finistrelle”, una de ellas a *Pudicitia*),²⁶ *Valetudo* (en el Monte Cimino de Etruria meridional, junto a un santuario de las aguas),²⁷ y en Sicilia se

17 Ovid. *Fasti* III, 324-325

18 Gasperini 1995, 299.

19 Gasperini 1995, 311.

20 Gasperini 1995, 313, n. 74.

21 Gasperini 1995, 313, n. 75.

22 Gasperini 1995, 313, n. 76.

23 Gasperini 1995, 313, n. 77.

24 Gasperini 1995, 313, n. 78.

25 Gasperini 1995, 313, n. 79.

26 Gasperini 1995, 313, n. 80.

27 Gasperini 1995, 313, n. 81.

documentan teónimos de carácter helénico como Apolo, *Anna* y los *Paidēs*.²⁸ También la dedicatoria a las *Nymphae aeternae*, aparece junto al *caput aquae* de un acueducto junto a Cassino.²⁹ La cronología general establecida para estas inscripciones iría desde el s. II a.C. hasta el s. IV d.C., con un florecimiento especial entre el s. I a.C. y el I d.C.³⁰

Un caso especial es el de las inscripciones rupestres camunas de la Val Camonica, territorio alpino del río Oglio que se extiende unos 80 kms. hacia el nordeste desde el lago Iseo, con unas 160.000 incisiones rupestres conocidas.³¹ Las inscripciones, en caracteres prelatinos y latinos, aparecen en un buen número de casos en los mismos lugares en los que se documentan las llamadas estelas-menhir y las estatuas megalíticas. Las figuraciones de armas y objetos que se representan en ellas vuelven a asociarse con la epigrafía rupestre, lo que subraya la continuidad del poblamiento y de los grupos humanos.³²

Mientras que es altamente hipotética la cronología de las inscripciones prelatinas (en alfabeto "noretrusco" o "camuno"), las latinas –que no superan la veintena– no parecen anteceder a fines del s. I a.C., tras la expedición llevada a cabo por el procónsul del Ilírico, Publio Silio Nerva, entre el 16 y el 15 a.C. con el objeto de controlar los pasos alpinos que comunicaban con el territorio de los *Anauni* y los *Vennonetes* de la provincia de *Raetia*.³³

Se puede afirmar con certeza que varios de los conjuntos rupestres del Parque Nacional de las Inscripciones Rupestres de la Val Camonica estaban destinados al culto, si bien cabe preguntarse si en algún caso (por ejemplo en la "Roca grande" de Naquane, junto a Capo di Ponte, en la que se han documentado 876 figuras), no pudiéramos estar ante un auténtico documento de nattariva histórica popular, una autorrepresentación de los camunos destinada a las generaciones sucesivas, con una serie de temas diversos como la agricultura, caza, guerra, cabañas o ritos sagrados a través de la representaciones de objetos como las paletas.³⁴

En el siglo I d.C. encontramos en la Val Camonica un panorama de bilingüismo, con coexistencia de inscripciones en lengua indígena y en latín. De las 18 latinas, 8 se reducen a dos o tres letras, probablemente iniciales onomásticas. En Piancogno aparecen dos alfabetos, una dextrorso y otro sinistrorso. Un epígrafe particularmente interesante, hallado en Naquane es *Finis*. Según la interpretación más acreditada, se

28 Gasperini 1995, 313, n. 82.

29 Gasperini 1995, 313,

30 Gasperini 1995, 324

31 Valvo 1995, 382.

32 Valvo 1995, 381.

33 Valvo 1995, 387.

34 Valvo 1995, 390.

trataría de un mojón limitáneo (*lapis finalis*) indicador de que las rocas de Naquane constituirían un lugar sagrado, quizás en relación con la montaña de Pizzo Badile.³⁵

Un grupo de cinco inscripciones se asocian a imágenes. La primera de ellas aparece en un roquedo de Darfo-Boario Terme, junto a la punta septentrional del lago Iseo, y está constituida por una sola palabra, *Mucro*, es decir, “punta”, “punta de la espada” o “espada” simplemente. En las inmediaciones se representa un objeto interpretado como un puñal, aunque podría estar incompleto.³⁶ ¿Se trata de una figura didascálica o indicación de cognomen bastante difundido en la Italia septentrional?

En un lugar inaccesible de Piancogno, en el interior de un bosque impenetrable, se documentan tres o cuatro nombres parcialmente sobrepuestos a una escena de batalla o de caza: *Macci*, *Ponticus*, *Vanius*. Ponticus y Vanius podrían ser los dos personajes representados en la escena, uno a caballo y otro a pie. El primero blande una corta espada y sostiene un escudo rectangular semejante al de los legionarios romanos, mientras que el segundo ase un escudo redondo. En las inmediaciones aparecen representadas otras espadas. La inscripción parece datarse no más tarde que en el s. I d.C.³⁷

Este lugar de Piancogno estaría frecuentado por cazadores y probablemente estaba destinado al culto, quizás de divinidades agrestes, como parecen indicar otras inscripciones halladas en las inmediaciones: los dos alfabetos mencionados y, sobre todo, diversas inscripciones en lengua camuna. Una roca llamada “de las espadas” contiene una extraordinaria cantidad de incisiones que hacen pensar en un carácter votivo de todo este conjunto.

En el parque nacional de Naquane se documenta una inscripción latina en la que se consigna quizás –es una de las interpretaciones– la pisada de un cierto Secundus.³⁸ En el mismo roquedo y en sus inmediaciones aparecen incisiones de pies, motivo muy atestiguado no solo en Val Camonica sino en otros lugares, que ha recibido interpretaciones diversas³⁹: así, el deseo del hombre de dejar constancia de su presencia respecto de la divinidad, o su esperanza en un viaje feliz de ida y vuelta, como este Secundus, peregrino cultural que no dejó otra consignación de las razones de su venida. En el templo de Bellona en Roma, sobre todo soldados consignan su devoción a la divinidad con representaciones de los dos pies orientados en direcciones opuestas.⁴⁰

35 Valvo 1995, 398-399.

36 Valvo 1995, 399.

37 Valvo 1995, 404.

38 Valvo 1995, 404 *Sec(undus) Con(---) f(ilius) / Quir(ina) o Ouf(entina) (tribu) / P(ie?) o bien P(edem?) P(osuit)*.

39 García Quintela y Santos Estévez 2010.

40 Valvo 1995, 408.

A unos 100 metros del testimonio anterior hay otro epígrafe rupestre que menciona otro nombre idéntico al anterior.⁴¹ Debajo hay una escena dramática de monomaquia en la que el vencedor atraviesa con una lanza la cabeza del vencido caído en tierra. Es posible que este Secundus fuera el mismo dedicante de la inscripción anterior. El nombre de la línea 2, Victor, podría ser un *cognomen ex virtute* ilustrado por la escena representada debajo, una “imagen onomástica” similar a la del Mucro mencionado antes.⁴²

3. Los montes como sede de la presencia divina: algunos ejemplos de las provincias occidentales del Imperio romano.

El ámbito de la Hispania indoeuropea nos ofrece casos de personalización divina del espacio sagrado de los roquedos, convertido lugares en los que se manifiesta la divinidad a través de un teónimo recogido por la epigrafía. Es el caso de *Trebopala*, mencionada en la inscripción lusitana del Cabeço das Fraguas,⁴³ o de *Toudopala daiga* de la inscripción cacereña de Garrovillas.⁴⁴ A partir de la interpretación de Tovar⁴⁵ y de otros autores, estas divinidades lusitanas (cuyo primer elemento es bien conocido en las lenguas indoeuropeas: **treb-*, “habitación, pueblo” y **teuto-*, “muchedumbre, pueblo”) se explicarían etimológicamente en relación con el *pala* de las inscripciones lepónticas del norte de Italia, con el significado genérico de “piedra, roca”, sobre un radical **pal-* o **pel*. Según esta línea interpretativa, el teónimo Trebopala aludiría a la divinidad que tiene su morada o su residencia en la roca.⁴⁶ Nos encontramos, por tanto (lo mismo que en el caso de *Nemedus*),⁴⁷ con otro término toponímico convertido en teónimo. En este caso se trata de un elemento esencial en el paisaje sagrado: el “roquedo”, la “piedra”, y, secundariamente, las nociones vinculables de la “altura, elevación, montaña”, que tanta importancia tienen como soporte espacial de los santuarios en el ámbito de la Hispania indoeuropea.

La etimología que transparentan otros teónimos parece remitir a dioses que tienen su sede en la cima de los montes. Tal sucede con la inscripción gallega a *I.O.M. Candiedus*,⁴⁸ o con otra astur, hoy perdida, consagrada a *Iuppiter Candamius* y hallada en el puerto de Candanedo (Asturias), un lugar montañoso

41 Valvo 1995, 414: *Sec(undus) Fir(---)* o bien *Pir(---)* (*filus?*) / *Vic.tor* / *suo v(oto)* o bien *s(olvit) v(otum) q(uod) v(overat)*.

42 Valvo 1995, 414.

43 Tovar 1985.

44 Albertos 1986, 269.

45 Tovar 1985, 235.

46 Schmidt 1985, 232; Guyonvarc'h 1967, 256.

47 Marco Simón 1993.

48 CIL II 2599.

que todavía conserva el antiguo teonimo.⁴⁹ En Vila Nova da Mares (Braga) salió una lapida dedicada a *Candeberonius Caeduradius*.⁵⁰ La toponimia actual refleja los teónimos *cand-* en la zona de los puertos de Piedrafita (Candanedos), así como en la montaña Candán de Orense. La raíz **cand-* contiene, como señalara entre otros M.L. Albertos,⁵¹ la idea de “brillar”, “resplandecer”: Candiedus o Candamius serían pues dioses locales venerados en las cumbres de la montaña y asimilados al romano Júpiter en virtud de la preeminente soberanía de este. Esta vinculación del romano Júpiter con una divinidad indígena relacionada con las montañas, que se concreta en las evidencias del noroeste hispánico,⁵² parece darse, asimismo en la Cataluña septentrional: es el caso del *Mons Iouis* citado por Mela, sobre cuyas relaciones con el mundo del sur de Francia -y con el céltico en general, más que con el iberico- en el horizonte religioso reflexionara Prevosti.⁵³

Otra divinidad relacionada con las montañas es el *Dercetius* venerado en una lapida de San Millán de la Cogolla (Rioja),⁵⁴ homónima del monte Dercetius citado por S. Braulio,⁵⁵ presumiblemente el San Lorenzo en la Sierra de La Demanda, sobre un radical **derk-*, “divisar, brillar”.⁵⁶ Otros teónimos han persistido en nombres de montañas: es el caso de *Larocus* (documentado en una lápida de las cercanías de Aquae Flaviae -Chaves- y en la cercana Sierra de Larouco, entre España y Portugal), de *Mars Tilenus* (relacionable con la Sierra de Teleno) o de *Tullonius* (al que se consagra un ara en Alegría, Álava, en las proximidades de la actual Sierra de Toloño).⁵⁷

Pero es en el espacio aquitano de la vertiente septentrional de los Pirineos donde encontramos media docena de epígrafes a los *Dii Montes*, concretamente en la *ciuitas* de Lugdunum Convenarum. Dos altares aparecieron a ellos dedicados en Saint-Pe-d’Ardet, uno por parte de unos *venatores*⁵⁸ y otro en Bagnères de Luchon⁵⁹. Los *Dii Montes* aparecen en Artigue asociados a Silvano y a Diana.⁶⁰ De Marignac procede un epígrafe extraordinariamente interesante dedicado *Silvano deo et Montibus Nimidis* con ocasión de la

49 CIL II 2695.

50 AE 1973, 306.

51 Albertos 1974.

52 Penas 1986, 137 ss.

53 Mela, *Chor.* 2, 9. Prevosti 1996.

54 CIL II 5809.

55 *Vita Emil.* IV.

56 Pokorny 1959, 213.

57 Albertos 1974, 148-155, con las referencias correspondientes. Esta autora ha incluido, por otra parte, entre las divinidades con un ámbito cultural montañoso a unas cuantas que contienen el elemento *ocelus*, relacionable con los topónimos *Ocelum* (de *uxê-llô*, “alto, elevado”). En Vila Real (Tras-os-Montes) se documenta el culto a Albocelus, cuyo primer elemento -el i.e. **albho*, “blanco”- reaparece en el Albocus venerado en la región aurífera de Valongos (Albertos 1985).

58 CIL XIII, 0068=EDCS-10400222; EDCS-50500196.

59 CIL XIII, 00349=EDCS-10400503.

60 CIL XIII, 00382 = CAEDCS-10400536.

extracción de unas columnas en una cantera,⁶¹ mientras que en Baudéan se dedica un altar *Montibus Ageionis*.⁶² Otras divinidades aquitanas que tienen su sede en los montes son *Gar(ris)*, en el Pic de Gar, *Horollate* en el de Ore, o el *Ageio* venerado en el Mont Bassia.⁶³ También existen evidencias epigráficas en Britania. De High Rochester/*Bremenium* procede un ara dedicada *Dis Mountibus* por un decurión.⁶⁴

La vinculación de Júpiter con las cimas montañosas, clara en los ejemplos hispánicos antes citados, se reitera igualmente en el caso de Apeninus. Una inscripción de Gubbio, en la Umbría, aparece dedicada *Iovi Apenino* por un matrimonio de libertos,⁶⁵ mientras que en (Ras) Skikda/*Rusicade* (Numidia) se erigió un altar a *Iovi O. M. Appenino Conservatori*.⁶⁶

Bergimus⁶⁷ es otra divinidad cuyo teónimo, de carácter céltico, apunta etimológicamente a las montañas, si bien sus evidencias aparecen sobre todo en ambientes urbanos. Se documenta en 5 epígrafes hallados en la zona de Como, Bérgamo y Brescia (*Regio* X: Venetia et Histria), uno de ellos en asociación al Genio de la colonia de Brixia (Brescia)⁶⁸, y otros dos dedicados por *dunviros* quinquenales y por un edil de la misma, en las excavaciones de cuyo Capitolio apareció una imagen suya sobre un vaso de vidrio.⁶⁹

4. Santuarios rupestres en canteras de época romana.

Otro horizonte que me interesa considerar aquí es el de la explotación de las canteras de piedra en época romana. El santuario rupestre de *Segobriga* es un espacio de culto al aire libre que amortiza un antiguo frente de cantera, cuyo perímetro pudo estar delimitado por mojones o elementos de señalización perecederos, en cuyo interior se depositaron aras, posiblemente colocadas al pie de la pared rocosa a juzgar por el fragmento de altar⁷⁰ descubierto delante de los relieves. Parece indudable que en *Segobriga* las canteras destinadas a suministrar piedra para la construcción de los edificios monumentales de la ciudad se utilizaron desde el siglo I d.C. como espacios culturales *ex novo*, en los que se tallaron relieves

61 CIL XIII, 00038=EDCS-10400192: *Silvano deo et / Montibus Numidis / Q(uintus) Iul(ius) Iulianus et Publici/us Crescentinus qui pri/mi hinc columnas vice/narias claverunt et / {et} exportaverunt / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*.

62 CIL XIII, 00383 = EDCS10400537.

63 Fabre, 1993, 182.

64 CIL VII, 01036 = EDCS-0790072 .

65 CIL XI, 05803 = CIL 05, 00419, 164 = EDCS-23101975.

66 CIL VIII, 07961 (p967) = EDCS13002210.

67 Vavassori2008.

68 CIL V, 4202.

69 CIL V, 4201 y 4981, respectivamente. Vavassari 2008, fig. 1.

70 CIL II 3094.

e inscripciones dedicadas (al menos) a la diosa romana *Diana*, caracterizada aquí como cazadora, deidad agreste de la fecundidad y la prosperidad.⁷¹

En otras canteras romanas de *Hispania* también se documenta el uso de frentes de extracción como espacios para la práctica cultual. En Herdade da Vigária (Vila Viçosa), se talló en una pared rocosa la imagen de una deidad acuática que ha sido identificada como una Ninfa,⁷² pudiendo señalarse como paralelo el monumental relieve helenístico de las Ninfas realizado junto a la entrada de la cantera subterránea de Paros.⁷³ Además, es posible que la inscripción rupestre *Soli Deo* grabada en un frente rocoso del Turó de Montigalà⁷⁴ pudiera estar relacionada con la extracción romana de piedra dentro del territorio de *Baetulo*, dado que conocemos inscripciones votivas relacionadas con el culto solar realizadas en otras canteras romanas como las de Chemtou (*Numidia*) y Kriemhildenstuhl y Fruška Gora (*Pannonia*).⁷⁵

La explotación moderna de la cantera pirenaica de mármol de Rapp, en Saint-Béat, sacó a la luz un santuario rupestre galo-romano y un taller de piedra anexo, siendo ambos destruidos poco después por el avance de la cantera moderna. Situado dentro de los límites del territorio de *Lugdunum Convenarum* (la actual St. Bertrand de Comminges), el santuario rupestre estuvo en uso desde el siglo II hasta el IV d.C, y se localizaba a los pies de un semicircular frente de cantera del siglo I a.C. de aproximadamente 14 m de largo y 3-5,5 m de altura, delante del cual se extendía una plataforma sobre la que estaban colocadas cuarenta aras. Asimismo, en el frente de cantera se documentaron una quincena de hornacinas rectangulares destinadas a albergar aras o esculturas votivas, así como unos veinte rostros humanos de factura tosca, que motivaron la denominación popular del lugar como “Mahl de las Figuras”.⁷⁶

Gracias al corpus epigráfico sabemos que en el santuario rupestre de la cantera de Rapp⁷⁷ se rindió culto a *Silvanus* –a quien están consagrados dos altares-, y principalmente a *Erriape* –a quien se dedican veinticuatro aras. *Erriape* es una divinidad tópica desconocida en el resto del Imperio Romano vinculada a la extracción de piedra, como prueban la localización de su santuario en la propia cantera y las dedicatorias recibidas por parte de *officinatores* y *marmorarii*. Sobre la base de la información devocional transmitida por las inscripciones, parece que la mayoría de los fieles de *Erriape* eran hombres de procedencia autóctona

71 Alfayé Villa y Marco Simón 2014.

72 Alarcão 1988, 135.

73 Atanasio 2003, fig., 7,16, lám. XXIII.

74 *CIL* II 4604.

75 Alfayé y Marco 2014, 62, n. 33, con las referencias correspondientes.

76 Alfayé y Marco 2014, 63, n. 35.

77 Fabre y Sablayrolles 1995, 144-168.

aunque profundamente romanizados, tanto en la lengua como en las formas ceremoniales del culto.⁷⁸ La coexistencia en el mismo espacio de culto de ambas divinidades sugiere diversas posibilidades de interpretación. ¿Se llevó a cabo una *interpretatio* o *assimilatio* de la deidad ancestral *Erriape* con *Silvanus*? ¿O se trató de una asociación cultural y espacial de dos entidades divinas diferentes y dotadas de funciones específicas?

Dios de los claros del bosque y de la campiña, *Silvanus* fue la deidad patronal de carboneros y carpinteros, y también el dios tutelar venerado por los trabajadores de las canteras, como atestiguan diversas inscripciones halladas en áreas de extracción de piedra de todo el Imperio Romano.⁷⁹ Sin salir del territorio aquitano de los *Convenae*, un altar de los siglos II-III d.C. procedente de la antigua cantera romana de Marignac, próxima a las de Saint-Béat, atestigua la estrecha relación entre este dios y las canteras. El ara está dedicada a *Deus Silvanus* y a los *Montes Nimidis* por dos canteros como agradecimiento -y auto-celebración- por haber sido los primeros en extraer y expedir desde esta cantera unas *columnae vicenariae* (¿columnas de veinte pies de diámetro o de altura?)⁸⁰

El carácter rupestre del culto a Silvano y su vinculación con canteras también se documentan en otras áreas de la Galia meridional (así, dentro del territorio de Glanum, en la cantera de Manerbe)⁸¹ y del mundo anti-guo. En el ámbito itálico esta divinidad recibió culto en el interior de las canteras de Luni, en Carrara, como atestiguan diversas inscripciones votivas y un relieve. En Borgone di Susa, en los Alpes Cotios, el ciudadano romano L. Vettius Avitus consagró en los siglos II-III d.C. una edícula rupestre a *Silvanus* con su imagen -hoy conocida como “il Maometto”- tallada en un frente rocoso localizado junto a canteras romanas y una importante vía de paso.⁸² En diversas canteras de Dalmacia también se rindió culto a *Silvanus*, al igual que sucedió en la cantera de Carinthia, en el Nórico,⁸³ y en varios frentes de extracción de Filipos, que fueron convertidos en santuarios de esta deidad.⁸⁴ Igualmente, los soldados de la Legio III Scythica que trabajaron

78 Alfayé y Marco 2014, 65.

79 Alfayé y Marco 2014, tabla I, con las referencias pertinentes.

80 CIL XIII 38: *Silvano Deo et / Montibus Nimidis / Q(uintus) Iul(ius) Iul(ianus) et Publici/[u]s Crescentinus qui pri/mi hinc columnas vice/narias celaverunt et / exportaverunt /v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(eritis)*. Rodríguez y Sablayrolles (2008, 172) han planteado que en realidad esta inscripción conmemora la inauguración de la cantera mediante la extracción de las dos primeras piezas: “ce geste s’explique par le sacrilège que constituait, lors de l’ouverture d’une carrière ou d’une mine, le bouleversement de l’ordre naturel. Attenter à la terre était une pratique qui supposait qu’on se conciliât, par un sacrifice, la protection des dieux et génies du lieu, ici Silvain, dieu romain associé fréquemment au travail de la Pierre, et les *Montes Nimidae*, évocation des génies protecteurs locaux de la montagne de Brèche”.

81 Häussler 2008, 196 y nº 107.

82 Alfayé y Marco 2014, 70, n. 64.

83 CIL III 5093.

84 Alfayé y Marco 2014, 70.

en las canteras de Énesh, cerca de Commagene, realizaron varias inscripciones votivas rupestres dedicadas a I.O.M. y a Silvanus.⁸⁵

Otra zona de las Galias donde se documenta la importancia de las canteras en el nuevo paisaje cultural creado por la conquista romana y su conversión en santuarios es la zona fronteriza del Nordeste, aunque, a diferencia de lo que sucede en los Pirineos, la organización y explotación de la piedra estaba en manos de destacamentos legionarios. La realización de prácticas culturales en canteras como Norroy, Kruft y Brothltal está atestiguada por los altares encontrados y por las manifestaciones rupestres votivas talladas en los frentes, que configuran espacios de culto dedicados a *Hercules Saxanus*, *Iuppiter Optimus Maximus* y diversos emperadores por parte de soldados romanos de procedencia diversa.⁸⁶

La asociación de Hércules y Júpiter Óptimo Máximo en el ámbito cultural de las canteras está también atestiguada en el valle de Brohl (en la provincia de Germania Superior), donde existen numerosas canteras que fueron explotadas principalmente en los siglos I-II d.C.. Además de seis inscripciones votivas dedicadas a I.O.M. y *Hercules Saxanus* depositadas en el interior de las galerías subterráneas de Brohl, en uno de los frentes de extracción se talló un trampantojo rupestre de aproximadamente 2,40 x 2,60 m. que simula la fachada de un templo con cinco hornacinas y un altar en cada una de ellas, y que estuvo dedicado -cuando menos- a ambas divinidades, con una iconografía de marcado carácter astral. Las *vexillationes* que explotaban la cantera de Brohl también consagraron quince epígrafes a *Herculis Saxanus*, y otros dos -datados en época de Claudio/Nerón- sólo a *Saxanus*.⁸⁷ Así pues, un total de 23 inscripciones se han hallado en la cantera consagradas a esta divinidad, mencionada sola o en asociación a Júpiter. Otras 14 inscripciones a *Saxanus* se documentan en el Noricum, Belgica, Germania Inferior, Dacia, Venetia et Histria y el Samnium.⁸⁸

Numerosos relatos mitológicos presentaban a Hércules como sobrehumano desventrador de montañas y abridor de pasos: es Hércules quien separa los montes Olimpo y Ossa para posibilitar el paso por el valle del Tempe,⁸⁹ y es él quien hace posible la primera vía que atraviesa los Alpes.⁹⁰ Una inscripción grabada en un frente de la cantera de Koralpe, en el Nórico,⁹¹ está dedicada a *Saxanus*, y *Hercules Saxanus* fue

85 AE, 1908, nº 24-28; CIL III, 14396a-f.

86 Bedon, 1984, pp. 179-198, 211-220; Lukas, 2002, pp. 157-160, figs. 119-121.

87 CIL XIII 7701 y 7720. Bedon (1984, 185) ha identificado Saxanus como la *interpretatio* romana de un "dios de las rocas" indígena que protegería la cantera, de un *genius loci* ancestral e innominado que aparecería ya asimilado a *Hercules* en el corpus epigráfico votivo de época de Vespasiano (CIL XIII 7700) producido por los militares que trabajaban en Brohl.

88 Véanse los datos en el catálogo del EDCS.

89 Lucano, *Phars.* 6, 348-349.

90 Amiano Marcelino, *Hist.* 15. 10. 9.

91 CIL III 5093.

también venerado en la cantera de Tibur y Luni, donde aparece representado junto a Júpiter y *Liber Pater* en el relieve tallado en un frente situado a la entrada de la explotación;⁹² y en Roma, donde un frente de extracción fue reutilizado como santuario rupestre de *Hercules Cubans*.⁹³ Varias inscripciones y relieves tallados en los frentes desafectados de Philippos también están dedicados a Hércules, a quien se adoró igualmente en canteras griegas de Eubea o en la de Saliari (Thasos), donde el dios aparece representado en un bajorrelieve helenístico.⁹⁴

Asimilados o no con ancestrales *numina* indígena o *genii loci* venerados en las canteras, es indudable que Silvano y Hércules fueron considerados dioses tutelares de sus trabajadores y, por ello, principales destinatarios de las prácticas rituales realizadas en esos espacios.

Diversas consideraciones pueden contribuir a una mejor comprensión del proceso de transformación de las canteras romanas en lugares de culto consagrados a una serie de divinidades. Frente a nuestra percepción del mundo mineral como algo inanimado, en el mundo antiguo estaba arraigada la creencia de que las rocas no eran sustancias inertes ni asexuadas sino que estaban *animadas* –como ilustra la reiterada expresión literaria *vivum saxum* en poetas como Virgilio y Ovidio-.⁹⁵ La creencia en la vida, la fecundidad y la renovación con el paso del tiempo de las rocas explotadas en las canteras es algo recogido en fuentes diversas, desde Teofrasto,⁹⁶ a Estrabón,⁹⁷ o Plinio⁹⁸. De ello se hacen eco igualmente los juristas,⁹⁹ que comparan los productos de las canteras a los frutos de la cosecha agraria al aludir a la recolección del mármol en las canteras del Imperio. La explotación de las canteras de mármol implica la alteración irremediable de una naturaleza *animada*, y es por ello por lo que se solicita la propiciación y la veneración de las entidades divinas relacionadas con ese espacio, ya se trate de los poderes ancestrales del lugar (*¿Erriape, Montibus Nimidis?*); o de divinidades del sistema religioso helenístico-romano como *Silvanus*, *Diana* o las Ninfas que tienen esos espacios liminales – la roca y el bosque- como su *provincia* de actuación característica; o de quienes han realizado una gesta mítica (*Hercules, Mithra*) que el cantero rememora a través de su trabajo.¹⁰⁰

92 CIL XIV 3543.

93 Alfayé y Marco, 2014, 75, n. 83.

94 Alfayé y Marco 2014, 74, n. 84, con las referencias correspondientes.

95 Alfayé y Marco 2014, 78.

96 *De lapidibus*, I, 5.

97 Strab. V, 2, 6, a propósito de las canteras de Rodas y Paros.

98 NH XXXIV, 49, 164-165, sobre los mármoles de Italia.

99 Jaboleno, *Dig. Iust.* 23, 5, 18; Ulpiano, *Dig. Iust.* 24, 3, 27: *Nec in fructu est marmor, nisi tale sit ut lapis ibi renascitur: quale sunt in Gallia, sunt etiam in Asia.*

100 Alfayé y Marco 2014, 79, n. 100.

Junto a Silvano y Hércules, Mitra. En las canteras de Mackwiller, Rozanec y Dardagan se le consagran santuarios al dios de origen iranio.¹⁰¹ Las conexiones rupestres de Mitra (la cueva mitraica como imagen del cosmos, según Porfirio,¹⁰²), la variante mítica que lo hace nacer de la roca (*Saxigenus, ex rupe natus*) y los relieves cultuales de la zona renana en los que figura la divinidad disparando una flecha a la pared rocosa para hacer brotar el agua fecundante, son elementos que permiten proponer una lectura en clave mítica de la existencia de mitreos y el culto a este dios en canteras.

Pero es sobre todo Hércules la deidad que parece haberse configurado como paradigma mítico de la labor del cantero y, en consecuencia, del devoto que les rinde culto en el santuario-cantera: en tanto que desventrador de las montañas, Hércules posibilita el paso y la comunicación, es un agente de la civilización en un paisaje de caos y barbarie, un “héroe de cultura” que prefigura la actividad del cantero al domesticar y “cultivar” unos espacios liminales para, con su fruto, contribuir al beneficio de la ciudad.¹⁰³ Desde estas perspectivas, las canteras romanas no solo posibilitan la adquisición de nuevas materias primas, sino también la domesticación de un paisaje caótico y salvaje. De ahí la presencia en ellas de santuarios que vertebraban la ciudad y las *villae* con su territorio de explotación.

*

*

*

Sacra saxa. Desde la roca del Capitolio como fundamento de la eternidad y del poder cósmico de Roma, a los espacios rupestres sagrados en la tradición romano-italica, los testimonios epigráficos que documentan la veneración de los montes en diversas zonas de las provincias occidentales del Imperio romano, hasta llegar a la ritualización de la explotación de las canteras en diversos lugares del mundo sometido al control de la *Vrbs*, la piedra, el roquedo y la montaña se constituyen en espacios privilegiados de manifestación de lo divino.

101 Alfayé y Marco 2014, 80, n. 103, con referencias.

102 Proph., *De antro nympharum*, 6.

103 Estacio, *Silv.* III, 1, 164-170. Alfayé y Marco, 2014, 80.

Bibliografía

- AA. VV. (1992), *Rupes loquentes. Atti el Convegno internazionale di studio sulle iscrizioni rupestri di età romana in Italia*, Roma.
- Alarcão, J. (1988), *O domínio romano en Portugal*, Lisboa.
- Albertos, M^a L. (1974), "El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas de las deidades más significativas", *EAA*, 6, 147-157.
- Albertos, M^a L. (1985), "A propósito de algunas divinidades lusitanas (Arantius, Ocelaeus, Arantia Ocelaea) y el elemento *Ocelum*", *Symbola Ludovico Mitxelena Oblatae*, Vitoria, 469-494.
- Albertos, M^a L. (1986), "Spanischer Götternamen", en J. M. Blázquez, "Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit", *ANRW II*, 18.1, 164-275.
- Alfayé, S. y Marco, F. (2014), "Santuarios en canteras y romanización religiosa en *Hispania y Gallia*", en J. Mangas Manjarrés y M.A. Novillo López (eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, Madrid, , 53-86.
- Atanasio, D. (2003), *Ancient White marbles*, Roma.
- Bachelard, G. (1947), *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris.
- Bedon, R. (1984), *Les carrières et les carriers de la Gaule romaine*, Paris.
- Catalano, P. (1978), "Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano", *Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*", *ANRW II*, 16.1, Berlin-New York, 440-453.
- Del Ponte, R. (1988), *Dei e miti italici. Archetipi e forme della sacralità romano-italica*, Genova, Edizioni culturali internazionali Genova.
- Derks, T. (1998), *Gods, temples, and ritual practices. The transformation of religious ideas and values in Roman Gaul*, Amsterdam.
- Devoto, G. (1977), *Le tavole di Gubbio*, Firenze.
- Eliade, M. (1985), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona (6^a ed.).
- Fabre, G. (1993), «Les divinités «indigènes» en Aquitaine mérodonale sous l'Empire romain», en M. Mayer

y J. Gómez Pallarés (eds.), *Religio Deorum*, Sabadell, 177-192.

Fabre, J. M. y Sablayrolles, R., (1995), "Le dieu Erriape et les isotopes stables: le marbre des Pyrénées entre terrain et laboratoire", en J- Cabannot, R. Sablayrolles y J. L. Schenk (eds.), *Les marbres blancs des Pyrénées: approches scientifiques et historiques*, Saint-Bertrand-de-Comminges, 131-168.

García Quintela, M. y Santos Estévez, M. (2010), « Sobre los petroglifos podomorfos y su interpretación », *Zephyrus* 66, 221-229.

Guyonvarc'h, Chr. (1967), "Notes d'étymologie et de lexicographie gauloise et celtique 121: L'inscription du Cabeço das Fraguas», *Ogam* 19, 253-262.

Haussler, R., 2008, "Pouvoir et religion dans un paysage gallo-romain: les cites d'Apt et d'Aix-en-Provence", en Id. (ed.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, pp. 155-248.

Lukas, D. (2002), "Carrières et extraction romaines dans le Nord-Est de la Gaule et en Rhénanie", *Gallia*, 59, pp. 155-174.

Marco Simón, F. (1993), "Nemedus Augustus", en I. ADIEGO et alii (eds.), *Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Vntermann ab amicis hispanicis oblata*, Barcelona, 165-178.

Penas, M.A. (1986,) "Los dioses de la montaña", en J.C. Bermejo, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid, 117-140.

Piccaluga, G. (1974), *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma.

Pokorny, J. (1959), *Indogermanische Etymologische Wörterbuch*, Bern.

Rodríguez Colmenero, A. y Gasperini, L. (eds.) (1995), *Saxa scripta (inscripciones en roca). Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de junio a 4 de julio de 1992, Anejos de Larouco, 2*, A Coruña.

Rodríguez, L. y Sablayrolles, R. (2008), *Les autels votifs du musée Saint-Raymond, musée des Antiques Toulouse. Catalogue raisonné*, Toulouse.

Schmidt, K.H. (1985), "A contribution to the identification of Lusitanian", *Actas del III CLCP*, Salamanca, 319-341.

Tovar, A. (1985), "La inscripción del Cabeço das Fráguas y la lengua de los lusitanos", *Actas del III CLCP*, Salamanca, 227-254.

Vavassori, M. (2008), "I devoti al dio *Bergimus*", en A. sartori (ed.), *Dedicanti e cultores nelle religioni celtiche, VIII Workshop F.E.R.C.A.N. Gargnano del Garda (9-12 maggio 2007)*, Milano, 359-374.

LOS GENTILES DE LOS PIRINEOS Y LOS GENTILES DE LOS ANDES: RAZAS PREHISTÓRICAS, APOCALIPSIS Y GEOMITOLOGÍAS

José Manuel Pedrosa
(*Universidad de Alcalá*)

De los Pirineos...

La mitología acerca de los gentiles, que eran, según alguna tradición oral y alguna memoria popular de la zona, los pobladores del mundo —al menos del mundo próximo a los Pirineos— antes de la instalación allí del actual linaje humano, ha sido registrada de manera profusa, en la segunda mitad del siglo XIX y durante todo el siglo XX, en pueblos del área vasco-navarra.

Dentro de la gran variedad de topónimos y de relatos asociados a espacios naturales que evocan a aquel presunto pueblo extinguido hay, en aquellas áreas, muchos relativos a piedras que la tradición identificaba con sus huesos, o con las marcas que señalaron sus sepulturas. Y hay también una gran cantidad de cuevas, grutas, simas, rocas, peñas, columnas de estalagmitas, monumentos megalíticos, castros y ruinas, que se dice que fueron viviendas, objetos y obras de gentiles. Hasta de algunas ermitas e iglesias afirmó la tradición popular que fueron construidas por tales criaturas. Algo que resulta paradójico, puesto que se supone que ellos eran la raza que poblaba la tierra antes, justamente, del advenimiento de la civilización humana y de la religión cristiana, como muchos textos nos permitirán constatar.

Los relatos vasco-navarros acerca de piedras o de rocas que los campesinos de la zona consideran huesos de gentiles o de gigantes están entre los testimonios de gigantología y de geomitología más importantes

de los que se han atestiguado en la península Ibérica¹.

Unas cuantas —no muchas— leyendas vasco-navarras ponen en relación a los gentiles con los moros. No con los pobladores musulmanes que hubo durante la Edad Media al sur de los Pirineos, sino con otra población mítica originaria que la imaginación popular de prácticamente toda la península Ibérica ha creído, durante siglos, que estaba asociada a lugares silvestres y a ruinas abandonadas.

He aquí un elenco muy escogido, que fueron anotados en encuestas de campo realizadas por José Miguel de Barandiarán y por sus discípulos, de leyendas vasco-navarras acerca de los atributos, espacios y tiempos de los gentiles:

[1]. *El mundo subterráneo. Las grutas. Origen y maravillas.*

Tanto o más que las simas han interesado a la mente popular vasca las grutas y las cavernas que se abren en nuestras montañas. Sin embargo, son escasas las noticias acerca de su origen en comparación de las que se refieren a otros aspectos.

En Plazentzia (Guipuzkoa), no lejos del caserío Aritzaga, existe una gruta formada por la gigantesca peña *Leziako Aita*, que, según la leyenda, fue lanzada a honda por un gentil desde el elevado pico de Atxolin.

En una peña próxima a la ermita de San Pedro, en la jurisdicción de Urdiain (Navarra), se abre la gruta llamada *Jentillen sukaldea* (= cocina de los gentiles) cuya excavación se atribuye a los gentiles.

Las cuevas situadas en la peña denominada Artzateaitz (Atáun), particularmente las dos más próximas al caserío Artzateberri, fueron abiertas a mordiscos por los gentiles, según refiere la leyenda. Los nogales que todavía se ven delante de sus bocas fueron plantados por aquellos antiguos moradores.

Una gran columna estalagmítica de una de las cuevas del monte Putterri es tenuta como una estatua de gentil (Etxarri-Aranaz).

1. La gigantología es disciplina vieja, que ha interesado desde la antigüedad, y que cuenta con bibliografía clásica y conocida, que no nos entretendremos en reiterar aquí. La geomitología es, sin embargo, una disciplina cuyos contornos llevan poco tiempo definiéndose. Estudia la relación entre geografía, topografía y paisaje, por un lado, y creencias, relatos y símbolos tradicionales por el otro. Véanse, como hitos representativos y recientes, Myth and Geology, eds. Luigi Piccardi y W. Bruce Masse (Londres: Geological Society of London, 2007); Leonardo Ambasciano, "Tempi profondi. Geomitologia, storia della natura e studio della religione", Studi e Materiali di Storia delle Religioni 79 (2013) pp. 152-214; y Adrienne Mayor, "Ancient Fossil Discoveries and Interpretations", Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life, ed. Gordon Lindsay Campbell (Oxford: Oxford University Press, 2014) pp. 579-588. En lo que se refiere a la península Ibérica, tenemos ya el trabajo fundamental de Martín Almagro-Gorbea, "Sacra Saxa. Peñas Sacras propiciatorias y de adivinación de la Hispania Celtica", *Estudios Arqueológicos de Oeiras* 22 (2015) pp. 329-410, pp. 309-410.

En una de las cuevas de Aizkorri, no lejos de la de San Adrián, existen habitaciones muy bien amuebladas. Los afortunados que han logrado visitarla impunemente, refieren haber visto, entre otras cosas, el horno de donde cuece su pan la Dama que allí mora. Muchos han visto el humo que sale fuera cuando la Dama enciende su horno (Zegama).

En una cueva que se abre en la peña coronada por las ruinas del antiguo castillo de Ausa, hoy *Gaztelu* (Zaldibia), se conserva el horno de los gentiles que vivieron en ella².

[2] *Jentilarrijak*. En Mañaria (Bizkaia), junto a la ermita vulgarmente llamada de San Martín, pero dedicada a los Santos Emeterio y Celedonio, hay unas piedras conocidas con el nombre de Jentilarrijak (= piedras de los gentiles). A su lado se halla una cueva que el pueblo señala como vivienda de los gentiles³.

[3] *Los gentiles y los moros*.

En Atáun-Burunda se señalan las ruinas de las que, según se dice, fueron casas de gentiles⁴. En *Gazteluberri* (Altzania), en *Jentilbaatza* y en *Ausa* (Zaldibia) se ven restos de antiguos castillos que el pueblo atribuye a los gentiles. Los que habitan en *Gazteluberri* se distinguían por las fechorías que cometían en los pueblos vecinos. Cansados estos de soportar su yugo, se levantaron en armas, hombres y mujeres, y les hicieron pasar el puerto de San Adrián.

En el monte de Santa Eufemia (Aulestia), no lejos de la cumbre, explotaron los gentiles una cantera, según refiere una tradición de Markina. Aun se ve, no lejos de aquel lugar, un gran montón de piedras que, se dice, fueron extraídas de la cantera⁵.

Una enciclopedia de muchas páginas sería precisa para acoger y analizar toda la abigarrada mitología acerca de los presuntamente extintos gentiles que ha sido registrada en el área vasco-pirenaica. Tendremos que ceñirnos, en esta monografía que ha de ser necesariamente breve, a desentrañar algunas claves de

2 *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, junio de 1921, núm. VI. Reproduzco los relatos registrados por José Miguel de Barandiarán y por los equipos de etnógrafos que él dirigió no a partir de sus libros publicados, sino de las originales *Hojas de Eusko Folklore* que vieron la luz, en cuadernillos, entre 1921 y 1974. Como aproximación general al tema de los gentiles, puede verse Antón Erkoreka, "Los gentiles (el mito de los gigantes en el País Vasco)", *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 23 (1976) pp. 309-366.

3 *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, enero de 1923, núm. XXV.

4 Nota de Barandiarán: "Estas ruinas llamadas *Jentiletxeek* (= casas de gentiles) son dólmenes de principios de la edad de los metales".

5 *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, marzo de 1922, núm. XV.

una sola de las leyendas que circularon en torno a ellos: en concreto, la que evocaba el modo en que los gentiles desaparecieron de la faz de la tierra.

Tal leyenda cuenta, en esencia, que los gentiles constituían una raza que vivía en un mundo nocturno y en el que no había lluvias. El agua del rocío era el único líquido que bañaba los campos. El más viejo, noble y carismático de los gentiles, que estaba ciego, sintió en cierta ocasión olores o barruntos de que se aproximaban por el mar seres desconocidos y extraordinarios. Sus hijos o súbditos le abrieron entonces los ojos con unos grandes palos, y él confirmó que venían “los filisteos” en algunas versiones, y “*Kixmi*”, a quien algunos relatos relacionan o equiparan con Jesucristo, en otras versiones. Expresó su deseo entonces, el gentil más viejo, de que le dejaran morir en algún lugar de por allí, y avisó a los suyos de que la perdición de todos se aproximaba. Sobre su tumba fue colocada una gran piedra. Y la gente de los pueblos de la zona creyó, hasta bien entrado el siglo XX, que, cuando los arqueólogos aparecían por aquellos lugares para hacer excavaciones, lo que andaban buscando eran huesos de gentiles.

He aquí algunos testimonios de la leyenda:

[4] *La piedra de los gentiles de Arrastan.*

El jefe de los gentiles (gigantes) estaba ciego. En aquella época no se conocían la niebla ni la lluvia, estaban por nacer. Con el rocío de la medianoche vivían las tierras. Una vez, el ciego les dijo a sus compañeros:

—Muchachos, huelo algo extraordinario, y mirad bien a los rincones.

—Por encima del mar se ve algo.

—Con unas trancas, abridme bien los párpados.

Así lo hicieron. Esto pasó en el monte Ernaga. El ciego, teniendo ya abiertos los párpados, continuó hablando así:

—Ernaga que reniegue. Han surgido los Filisteos (*sic*) y estamos perdidos para siempre. Echadme a mí a un rincón. Vosotros, haced lo que podáis.

Murió entonces el jefe de los gentiles y su cadáver fue llevado por sus compañeros a Arrastan. Allí está la piedra de los gentiles, la de la sepultura del ciego. Entonces desaparecieron los gentiles de entre nosotros. Todavía no hace mucho han andado algunos en Arrastan buscando huesos de gentiles, pero en vano

(Manuel Antonio Arruebarrena, de Ataun (Guipúzcoa)⁶.

[5]. La siguiente leyenda asegura que también antes de la era cristiana, como más tarde, eran los gentiles dueños de estas cavernas.

Fin de gentiles. Dicen que viviendo los gentiles en una cueva de *Leizai*, apareció en el cielo una estrella de singular hermosura. Al verla, se asustaron los gentiles, y andaban inquiriendo lo que iba a acontecer en el mundo.

En cierta ocasión sacaron del interior de su cueva a un anciano medio ciego, abriéndole los párpados con una pala de hornos, los párpados con una pala de hornos, le pusieron mirando al cielo, pensando que él conocería qué significaba la estrella.

En cuanto la vio, exclamo: "¡Ah, niños míos! Ha nacido el *Kixmi*, ahora somos perdidos. Lanzadme por este precipicio".

Los gentiles llamaban *Kixmi* a Jesucristo, y dicen que *Kixmi* significa mono.

Como lo dijo, precipitándole por los peñascales abajo, y así murió el anciano gentil.

Después, al empezar a difundirse el cristianismo por el mundo, los gentiles se desparramaron y se perdieron luego (contado en 1917 por José M^a de Auxmendi, de Ataun)⁷.

[6] *Balenkaleku. La primera nube.*

Cuentan que antes de la venida de N. S. Jesucristo vivían los gentiles en el collado de *Balenkaleku*⁸.

Entonces no llovía, ni se veían nubes en el cielo.

Cuando allá, en lontananza, apareció la primera nube, se asustaron todos.

Había entre ellos un anciano de cuatrocientos años que vivía retirado en su cabaña. Sacáronle de allí para

6 Resurrección María de Azkue, *Euskalerraren Yakintza: Literatura popular del País Vasco*, 4 vols., reed. (Madrid: Euskaltzaindia-Espasa Calpe, 1935-1947) II, núm. 140.

7 *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, septiembre de 1921, núm. IX.

8 Nota de Barandiarán: "*Balenkaleku* (= sitio de la palanca) está situado al S. De la cumbre de Areetza, en los confines de Ataun, Aisasua e Idiazábal. Existen allí dos dólmenes".

que observase el extraño fenómeno; mas él no lo veía, porque no podía abrir los ojos. Entonces los suyos separáronle los párpados con unas palancas.

Cuando el anciano vio la nube, dijo: "será perdida nuestra raza". En efecto, desde entonces se propagó por todo el país el cristianismo, y desaparecieron los gentiles.

Dicen que el nombre de *Balenkaleku* procede de haberse hecho uso de palancas para abrir los párpados del anciano gentil (contado en 1920 por Anastasio Lete, de Etxegarate-Segura)⁹.

[7]. *Jentilarri. La nube misteriosa.*

Unos pastores de Zaldivia, que apacentaban su ganado en las estribaciones occidentales de la sierra de Aralar, me refiero, allá por el año 1917, que en tiempos antiquísimos, hallándose los gentiles distraídos en juegos y diversiones en el prado de *Argaintxabaleta*, vieron aparecer por el Norte una misteriosa nube que se precipitaba sobre ellos.

Asustáronse los gentiles, y huyeron despavoridos por el bosque de *Intzensao* (*Intxenxao*, según otras pronunciaciones). Cuando llegaron a *Arraztarán*, metiéronse todos debajo de un montículo de piedras que todavía existe y es conocido con el nombre de *Jentilarri*¹⁰.

[8]. *Azkenengo mairuuk* (= *Los últimos moros*).

Dicen que los moros vivían en las cuevas.

Entonces, sin duda, no se veían nubes; mas he aquí que una vez aparece en el cielo una hermosa nube, y todos quedaron maravillados.

Tenían un abuelo muy anciano, ciego hacía ya tiempo. Pensando que este sabría qué significaba la nube, sacáronle del rincón de la cueva en que se hallaba, a la luz del zaguán. Como estaba ciego, abrieronle los ojos con horquillas de haya que ex profeso habían hecho en el bosque.

El anciano, abuelo, al ver la nube, dijo: "jóvenes, ha pasado nuestro tiempo; Jesús ha nacido al mundo, y nosotros somos perdidos".

⁹ *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, septiembre de 1921, núm. IX.

¹⁰ Nota de Barandiarán: "*Jentilarri* (= piedra del gentil) de Arraztarán es un dolmen con dos cámaras (vid. *Exploración de nueve dólmenes del Aralar guipuzcoano*, por Aranzadi, Barandiarán y Eguren, San Sebastián, 1919)".

Al decir esto, todos encogidos metíanse en la cueva, y se acabó: nunca más volvieron a salir.

Por eso, cuando caíamos al suelo al tropezar con algo, nos decía el abuelo: “¿habrá que abriros los ojos con horquillas de haya, como el moro?” (contado en 1920 al Sr. Lekuona por Juan M. ^a Portu, de Oyartzun)¹¹.

[9]. Como se ve, en las variantes de Segura, Zaldivia y Oyartzun la estrella ha sido sustituida por una nube, y la pala de hornos por palancas y horquilla de madera.

El hecho referido en la leyenda se halla a veces en relación con monumentos megalíticos, como sucede en *Jentilarri* de Aralar, y probablemente en *Batenkaleku*; pero en este último punto es, además, una leyenda explicativa.

La significación histórica del relato aparece clara, puesto que todo él tiende a conmemorar dos acontecimientos históricos: la venida de N. S. Jesucristo y la destrucción del gentilismo.

Son frecuentes los casos en que la leyenda se inspira en la historia. Ellos permiten estudiar las leyes según las cuales la tradición deforma los hechos históricos, y nos hacen vislumbrar importantes conclusiones en el campo de la psicología¹².

[10] *Jentilarri*. Al explorar el dolmen de Jentilarri, situado en el Aralar guipuzcoano, allá por Agosto de 1917, un viejo pastor nos refirió que en cierta ocasión se divertían los gentiles con gran algazara en el vecino prado de Argaintxabaleta, cuando vieron aparecer de súbito por el norte una misteriosa nube que se precipitaba sobre ellos. En vista de tal suceso, asustáronse y echaron a correr a lo largo de la vega.

Perseguidos por la nube, atravesaron el bosque de Intzensao, y al llegar a Arraztaran, metieronse todos, hombres, mujeres y niños, en desordenado tropel, en lo que hoy es dolmen de Jentilarri, quedando enterrados bajo aquel monte de musgosos guijarros e informes lanchas de piedra. Así acabaron su existencia los gentiles¹³.

11 *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, septiembre de 1921, núm. IX.

12 *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, septiembre de 1921, núm. IX. Nota de Barandiarán: “Vid. *La Formation des Légendes*, por A. Van Gennep, Paris 1917, para aplicaciones más concretas puede consultarse “Die Sage” (*Handbücher zur Volkskunde*, tom. I) de Wehrhan, Leipzig, 1908. Vid. *Eusko-Folklore*, núm. LXVII, 1926. Variante de esta leyenda”.

13 *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, junio de 1924, núm. XLII. Nota Barandiarán: “Variantes de esta leyenda pueden verse en *Eusko Folklore*, I, Vitoria, 1921”.

[11] *Algunas leyendas explicativas.*

Balenkaleku, collado en los términos de Atáun, Alsasua e Idiazábal, donde la leyenda supone haber vivido los gentiles en tiempo de N. S. Jesucristo, y aún refiere que estos abrieron los ojos con una gran *palanca* a un anciano de 400 años, para que observase la primera nube que apareció en le mundo¹⁴.

[12]. En Urdiain.

Un pastor de Urdiain me refirió el año 1921 que, según la tradición, las ermitas de San Miguel y de N^a S^a de Aitziber (= Aitziber Andria) fueron construidas por los gentiles. Estos jugaban a bolos delante de la de Aitziber. Un bolo de piedra de un pie de diámetro se hallaba hasta hace poco en la fuente de Trapuxar, no lejos de aquella ermita.

Cerca de la ermita de San Pedro, situada en los límites de Urdiain y Alsasua, en una sierra que se levanta hacia el lado septentrional, se ve un boquete que atraviesa la peña de parte a parte. Su nombre es Jentileioa, que significa ventana de los gentiles. Cuentan que sentada en esta ventana solía peinarse una gentil en otro tiempo. La gente de Atáun que iba de romería a San Pedro, la veía allí con frecuencia.

Próxima a Jentileioa, existe en la misma peña una oquedad que se dice fué cocina de los gentiles. En ella vivió el último superviviente de esta raza, anciano a quien levantaban los párpados con pala de horno a fin de que observase las estrellas. En cierta ocasión, después de haberlas observado, dijo esta sentencia: Akabau da jende umanua, da eldu da perrua (= se ha extinguido la raza humana y ha aparecido la perruna) aludiendo a la decadencia del paganismo y al advenimiento del Cristianismo¹⁵.

[13]. El tema de esta última leyenda se repite en muchos relatos del país vasco. Ya están publicadas algunas variantes procedentes de Atáun, Segura, Zaldibia y Oyartzun (*Eusko-Folklore*, Núm. IX, Septiembre de 1921).

Todavía se pueden agregar otras versiones.

Cuentan en Olarte de Orozko que antes andaban por aquellas tierras muchos gentiles.

Una vez vieron aparecer en lontananza una neblina (=lañu maris mea). Había entre ellos un anciano sabio que, a causa de alguna enfermedad, tenía cerrados continuamente los párpados, y no veía. Abriéronselos

14 *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, enero de 1922, núm. XIII.

15 *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, julio de 1926, núm. LXVII.

con horquillas de madera, y al ver la neblina, anunció el próximo advenimiento del Cristianismo (contado en 1923 por Pedro María de Sautu, de Olarte, Orozko)¹⁶.

[14] Según otra variante de Arano (Navarra), en tiempo de los gentiles apareció una estrella singular. Había entre ellos un anciano que entendía de astros. Levantáronle los párpados a fin de que se observara la nueva estrella, y él dijo entonces estas palabras: “gue dembora juan duk” (= “se ha ido nuestro tiempo”) (contado en 1923 por José Joaquín de Zabala, anciano de 72 años, del caserío Larratxuri, Arano)¹⁷.

... a los Andes

En una buena parte de las tierras andinas de Sudamérica, y entre las poblaciones originarias y mestizas de países como Perú, Bolivia y las regiones del norte de Chile y Argentina, han tenido arraigo, desde no se sabe cuándo hasta hoy mismo, una gran cantidad de creencias y de relatos acerca de unos seres que allí han recibido, entre otros, los nombres de gentiles (en español) y de *ch'ullpa* en quechua o *chullpa* en aymara; entre otros, porque las denominaciones de *chulpay*, *ñawpaq*, *machula*, *machu inka* y más han servido también para designar, con matices distintos, a tales seres, o a otros cuyos perfiles se han acercado o solapado en ocasiones con los de ellos. Los gentiles, *ch'ullpa* o *chullpa* son tradicionalmente identificados con los pobladores que hubo en aquellas tierras antes de la llegada de los invasores españoles y de los evangelizadores cristianos.

En torno a aquellas criaturas prehistóricas, que en ocasiones han sido descritas como gigantes, siguen vivas tradiciones orales complejas, atomizadas en variantes incontables y mezcladas con relatos de tipologías diversas, y a veces de otros estratos culturales. La sociología de las creencias en gentiles, *ch'ullpa* o *chullpa* tiene contornos muy dinámicos, y en muchos lugares evoluciona hasta entrar en ecuaciones y combinaciones muy polisémicas, en que se hacen presentes los de aquí y los de allí, los vivos y los muertos, los viejos y los nuevos, los nativos y los inmigrantes, los sedentarios y los nómadas, los civilizados y los salvajes. La oposición o la relación de las gentes con los respectivos gentiles, *ch'ullpa* o *chullpa* del lugar, reales —porque algunos grupos consideran a sí mismos o a sus vecinos como descendientes e incluso como gentiles mismos— o simbólicos, genera clasificaciones de otredad muy densas y operativas, conflictivas las más de las veces.

16 *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, julio de 1926, núm. LXVII.

17 *Eusko Folklore. Materiales y cuestionarios*, julio de 1926, núm. LXVII.

Una monografía muy densa de Pablo Cruz ha establecido deslindes clarificadores acerca estos términos y conceptos:

Desde el centro-sur del Perú, hasta el extremo norte de la Argentina, la voz *chullpa* es utilizada para designar, de manera general, tanto a los restos prehispánicos (sitios, habitaciones, tumbas), como a la antigua humanidad que habría poblado la tierra antes de la aparición del sol. En otras regiones más periféricas, como el norte de Chile y el noroeste argentino, *chullpa* es remplazado por los términos castellanos «gentiles» o «antiguos». Esta concepción andina del pasado cohabita hoy con otras lecturas, como la histórica/arqueológica, con las cuales entra en contradicción tanto en lo que se refiere a su periodización como a la manera de experimentar la temporalidad [...].

Chullpa. Bajo este término se identifican hoy, tanto en aymara como en quechua, a una antigua humanidad presolar, los *Chullpa*, pero también a todos los vestigios materiales, o si se prefiere arqueológicos, asociados con la misma: las *chullpas*.

Dependiendo del contexto de la formulación y, con mayor énfasis en el espacio aymara, la palabra *chullpa* puede expresamente designar una tumba o una momia.

El término *chullpa* se encuentra abundantemente en la toponimia regional señalando localidades donde generalmente yace un sitio arqueológico prehispánico; tan solo en cercanías de la ciudad de Potosí encontramos Chullpapata, Chullpahuasi, Chullpaloma, Chullpaq'hasa, etc. Asimismo, existe un ayllu llamado Chullpa integrante del gran ayllu Chayanta en Norte-Potosí, aunque desconocemos aun las razones de su nombre¹⁸.

Uno de los relatos acerca de gentiles, *ch'ullpa* o *chullpa* que más se repite entre los pobladores de aquella geografía extendida por cuatro países es el que afirma que tales seres murieron o se tuvieron que refugiar en los lugares más salvajes e ignotos cuando uno o varios soles (en alguna versión se habla de alguna estrella) nunca vistos aparecieron en un mundo que había estado sumido hasta entonces en la oscuridad. Aquel apocalipsis marcó el final de su era, y el advenimiento de las nuevas era y civilizaciones de los humanos y, según especifican algunas versiones, del cristianismo.

Ese tipo de relato está en relación con muchas topografías y etiologías relacionadas con cerros, rocas, piedras, cuevas, lagunas, quebradas, campos, de los que la tradición dice que fueron los lugares que poblaron

18 Pablo Cruz, "Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio altoandino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)", *Revista Española de Antropología Americana* 44 (2014) pp. 217-234, p. 218.

los gentiles, *ch'ullpa* o *chullpa*, o que son los hábitats en que se refugiaron y siguen viviendo los pocos que sobrevivieron a la hecatombe; en muchos lugares se cree, también, que determinadas piedras o rocas son los restos y huesos de aquella raza; en ocasiones, las ruinas y yacimientos arqueológicos, las torres funerarias y las sepulturas antiguas reciben también el nombre de *chullpa*. Los nativos de muchas comunidades creen, además de que todavía hay gentiles refugiados en los espacios naturales más salvajes y recónditos, que desde allí son capaces, ellos e incluso sus restos y despojos, de causar maleficios, daños y enfermedades a los humanos que pasen por el lugar.

Muchos son los testimonios que podríamos reproducir aquí, porque los relatos andinos acerca de gentiles, *ch'ullpa* o *chullpa* han sido registrados, y siguen siéndolo, por cientos o por millares. De cada pequeña comunidad podría obtenerse una cosecha sin fin, porque es frecuente atestiguar, incluso, casos singulares de personas que han tenido experiencias relativas a gentiles, a sus despojos e influencias.

El relato que reproduzco fue obtenido en una comunidad de la provincia de Tayacaja, en los Andes Centrales del Perú:

Relato de Juan Mendoza (registrado en la comunidad de Pongollo, en el distrito de Salcahuasi).

Hace muchísimo tiempo, los gentiles eran muy poderosos. Estaba solo en su querer hasta el hacer llover para que siembren. En esos tiempos todo era solo pampa, no era como ahora, cerros y quebradas. Todo era pampa. Sin embargo, ellos eran de muy mal carácter. No dejaban que nadie pasara por sus chacras, menos los animales. Se peleaban solo por esa causa.

Porque estos gentiles eran muy envidiosos, nuestro Dios mandó castigarlos: primero para que sean inundados y perezcan en los lagos. Pero como ellos eran poderosos supieron que serían inundados, por eso hicieron "carpas" [¿casas flotantes?]. Entonces, los gentiles, en sus "carpas", flotaron en ese infierno llevando consigo sus comidas y animales.

Dicen que nuestro Dios envió a dos palomas, hembra y macho; el machito se cayó al lago; mientras tanto los gentiles continuaban dando la vuelta sobre las aguas; solo la palomita hembra retornó e informó a Dios: "Los gentiles están flotando".

Cuando secó la inundación, algunos gentiles empezaron a sembrar. Y como no murieron con el primer castigo, nuestro Dios tuvo otra idea: exterminarlos haciendo salir dos astros solares. Pero de esta intención se enteraron también los gentiles, por eso empezaron a hacer huecos debajo de las grandes rocas, al pie de

los cerros diciendo: "Aquí escaparemos del castigo".

Llevando todas sus cosas fueron a refugiarse en esos huecos, llevaron consigo a sus animales, sus herramientas, sus comidas y a toda su familia.

Luego, en efecto, salieron dos soles, con eso ya nadie escapó. La aparición de los dos soles fue acompañada por lluvia de fuego: todo fue exterminado por la candela, las piedras, los árboles, la tierra. Ya no pudieron escapar ni sus animales ni comidas. Todos fueron asados.

Por eso dicen que hasta sus huesos nos hacen daño, porque esa gente fue muy mala. Sin embargo, habrían dicho: "Regresaremos en otros tiempos".

Por eso existen esos huesos debajo de las piedras, por las alturas de Salcahuasi, al pie de los cerros están los huesos de los gentiles. De allí, pues, sale aires malignos que nos causan enfermedades¹⁹.

Es esta una de las catorce versiones del relato acerca de la extinción de los gentiles que fueron registradas y publicadas por Néstor Godofredo Taipe Campos en la provincia de Tayacaja, en los Andes Centrales del Perú. En las comunidades en que trabajó aquel antropólogo el relato acerca de los soles (estrellas, en algunas versiones) exterminadores se contamina, obviamente, con relatos del ciclo del diluvio universal y de la salvación de una parte de los antiguos pobladores de la tierra en una embarcación precaria. No podemos entrar ahora, pero la dejamos aplazada para el futuro, en la cuestión de las raíces autóctonas o de las influencias hipotéticas de relatos cristianos que podrían haber sido proyectados sobre estas creencias.

Taipe Campos hizo un análisis muy detallado de cada uno de los motivos narrativos que se engarzan en los catorce relatos míticos que publicó. Los que más nos interesan son los párrafos que dedicó a

3.2.2.3. *La salida de dos soles y la lluvia de fuego.*

Para aniquilar a los gentiles, Dios hizo surgir dos soles acompañado o seguido por lluvia de fuego (M1, 2, 3, 4, 5, 6 y 13). Las Estrellas cayeron del cielo (M4). En cambio los M2, 6, 7, 11 y 13 solo aluden a la salida de dos astros solares.

19 Néstor Godofredo Taipe Campos, "Dos soles y lluvia de fuego en los Andes. El caos y la armonía social en los pueblos andinos", *Gazeta de Antropología* 17 (2001), pp. 1-18, núm. M3.
http://www.ugr.es/~pwlac/G17_23Godofredo_Taipe.html

La sequía y la salida de los astros solares junto con lluvia de fuego son afines en el sentido en que ambos implican la ausencia de agua. La diferencia es que el último cataclismo parece ser radical y de efecto devastador para la primera humanidad.

La salida de los dos soles y la caída de lluvia de fuego no solo está en los relatos míticos sino también en las canciones y cuentos andinos. Así, en 1998, una adolescente de San Antonio interpretó una canción, una de las estrofas dice: *Iskay intis lloqsimunqa / Nina paras chayamunqa / Chaypas, chaypas nanawanchu / Runapa simin nanawanqa* ("Saldrán dos soles, / lloverá fuego, / ni uno, ni otro me duelen, / las calumnias sí). Por otra parte, en el cuento del zorro (*canis colpaeus*) y el cuy (conejillo de la indias), zorro y ratón (*mus musculus*) o zorro y conejo, cuando este se ve atrapado por aquel, le hace creer que lloverá fuego: así el cuy le hace cavar un hoyo al zorro y luego lo cubre con espinos, después con piedras y tierra, y fuga de su captor (Morote 1988).

Los gentiles, sabedores que emergerían dos soles y que habría lluvia de fuego, cavaron huecos debajo de inmensas rocas, algunos buscaron refugios en las profundidades de las cuevas, otros construyeron refugios en el subsuelo de áreas pantanosas. Se fueron llevando todas sus cosas y comidas, pero cuando no cesaba la lluvia de fuego, destruyeron a sus pertenencias para que nadie los utilice en el futuro. Hasta ahora sus restos, herramientas y otros utensilios se hallan en las cuevas.

La paradoja que surge de la cualidad destructora radical del fuego (dos soles y lluvia de fuego), que no daría lugar a su regeneración, es superada con la salvación de Noé que, junto con otras personas que "vivían por miles de años", "empezó a formar nuevos pueblos" (M4); no obstante, Noé se constituye en el padre mítico de la nueva humanidad. De ahí la importancia de destacar que el imaginario da por hecho que hubo pueblos que no fueron afectados por el cataclismo, probablemente pueblos que no pertenecieron a la categoría de gentiles como lo prueba un pasaje del M4: "Luego [del diluvio], el mismo Espíritu Santo abrió el arca y ordenó a Noé para que fuera a formar su hogar, con todos sus animales.

Pero en ese lugar había otras personas que vivían por miles de años, así empezó a formar nuevos pueblos". De aquí se perfila otra forma temporal del mito: un ciclo que se cierra y recupera la excepción de la destrucción para re-crear la humanidad; así, el ciclo cerrado abre la continuidad en espiral.

Pero también cuando los narradores dicen que "Dios les castigó enviando dos soles, para que esa gente muera", o cuando dicen que "murieron todos los gentiles", en el análisis surgen los opuestos "esta gente"/"esa gente", "no-gentil"/"gentil"; es decir, que "esta gente" es "no-gentil", es la humanidad presente. Es importante recordar que de los 14 mitos acopiados, solo en el M4 aparece Noé, pero que recrea la humanidad

con otros pueblos que se supone fueron no-gentiles, razón por la que fueron exceptuados del exterminio.

Son interesantes ciertos signos de resistencia: algunos relatos señalan que los gentiles dejaron dicho que retornarían y por eso su muerte no fue absoluta. En la comunidad de Colcabamba me informaron que los gentiles hacen ruido y conversan en las noches con luna nueva. Porque no están absolutamente muertos, a las personas que, sin temerlos y respetarlos, profanen sus tumbas, los puede volver cojos o ciegos, les puede torcer el cuello, pueden hacer que se mueran secándose (deshidratándose) lentamente, o pueden hacer que les crezcan huesos en el cuerpo. O también el arcoíris, que son los cabellos de los gentiles, puede causar daños en la salud de la gente. En algunos casos, logran curar a las personas enfermas realizando “pagos” (ofrendas constituidas por hojas de coca, cigarrillos, semillas de cereales, frutas, etc.) o sacrificios de sustitución (degollando perros o cuyes vivos y vertiendo la sangre en el lugar donde se sospecha que adquirieron la enfermedad, o enterrando prendas y partes del cuerpo como las uñas y los cabellos de la persona afectada).

También me comentaron en la comunidad de Huarisca que cuando hablan de ellos como “gentiles”, el poder de estos puede matar a quienes los ofenden, los insultan. De ahí que, cuando hay necesidad, los refieran como “abuelitos”, con respeto; aunque también hay quienes identifican a los “abuelos” como antepasados pertenecientes a la segunda humanidad; en contraste, a los gentiles que fueron la primera humanidad²⁰.

En relación con las leyendas sobre el exterminio de los *Chullpa* ha resumido Pablo Cruz lo que sigue:

Ellos corresponderían más bien a otra humanidad, sustancialmente diferente y prácticamente extinta. Los Chullpa habrían vivido en un pasado remoto anterior a la salida del sol, un mundo de penumbras, donde todos sus componentes, los seres, las cosas y los colores no se diferenciaban claramente (Cruz 2005, 2006; Véricourt 2000; Wachtel 1990).

Un mundo extremadamente fértil, húmedo y fluido, donde humanos, nohumanos, plantas y animales poseían la capacidad de comunicarse entre sí, los cerros se desplazaban de un lugar a otro, y se podían modelar las piedras como si fueran de arcilla. A juzgar por el tamaño de sus huesos disecados, los Chullpa son generalmente considerados como gente diminuta, aunque todos oyeron alguna vez que también existían generaciones de gigantes en su mismo mundo.

20 Taipei Campos, “Dos soles y lluvia”.

http://www.ugr.es/~pwlac/G17_23Godofredo_Taipe.html

El autor cita en su artículo el libro de Efraín Morote, *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes* (Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1988).

Como los humanos de hoy en día, vivían en sociedad, tenían sus pueblos y en el interior de sus casas, generalmente las tumbas, atesoraban sus riquezas metálicas. A pesar de que nada estaba aún domesticado, algunas personas cuentan que ellos tenían sus chacras y sus animales; la ajara (quinua salvaje de color negro) era su principal alimento, mientras que las vizcachas, los zorros y las vicuñas eran los animales con los que mayormente se relacionaban.

En algunas versiones recogidas en las zonas aymaras, los Chullpa habrían coexistido con algunas entidades no-humanas peligrosas cuando no voraces, tales que los *likichiris*, los *hapiñuñus* y los *anchanchus*, como también con otros animales fantásticos, cercanos a los *khurus* de los tejidos *j'alqas* (Cereceda *et al.* 2006 [1993]), de los cuales descenderían todos los animales que habitan hoy nuestro mundo.

En todas las versiones, la salida del sol sería el causante del ocaso de este mundo, incinerando con una luz y calor implacable la mayoría de los Chullpa. Solo algunos pueblos que habitaban en las riberas de los lagos y zonas inundables, como los chipayas y los urus, identificados ellos mismos como los descendientes de los Chullpa, lograrían escapar de la radiación solar sumergiéndose bajo el agua, y saliendo recién por las noches. En versiones recogidas en el noroeste de la Argentina algunos antiguos habrían intentado escapar de la mortal radiación escondiéndose bajo la tierra, en sus «casitas» o en el interior de grandes vasijas cerámicas. Pero los esqueletos hallados en los entierros, las cistas (las casitas) y las urnas funerarias (las vasijas) prueban que ninguna medida fue suficiente para escapar al destino. Este cataclismo cósmico sepultaría definitivamente el mundo de los Chullpa, dando inicio a un nuevo período solar y al desarrollo de la actual generación de hombres. Y, desde entonces, los espíritus de esta primera humanidad, desprovistos ya de toda forma e identidad, encontraron refugio en el *ukhu pacha*, el igualmente indiferenciado universo donde moran los diablos y los espíritus de los muertos.

Sin embargo, a diferencia de los muertos recientes, los espíritus de los Chullpa rara vez salen al encuentro de aquellos seres humanos con quienes tienen, a fin de cuentas, poco que ver, salvo para velar sobre sus dominios y bienes. Tampoco participan en festividades comunales como los carnavales, no influyen en las cosechas ni en la reproducción del ganado, y rara vez son invocados durante las prácticas rituales.

Solo unas pocas personas afirmaron haber escuchado a los Chullpa, siempre por las noches, susurrando en alguna lengua incomprensible, o reparando los muros de sus antiguas viviendas [...].

Otros ejemplos sobre la fusión entre los antiguos Chullpa y los diablos, en un repertorio que puede resultar muy extenso, fueron recogidos por Abercrombie (2005) en la región de K'ulta (Norte Potosí). Ellos cuentan que, antes la salida del sol, los Supay-Chullpa se enfrentaron a Tatala (Dios), sellando la derrota de los primeros el comienzo de la nueva era de los humanos.

Identificadas generalmente como «tiempos antiguos», «tiempos de la primera humanidad», o bien *purum pacha*, esas edades se corresponderían con una época de penumbras anterior a la salida del sol, dando cuenta así de una misma matriz ontológica que se remonta a tiempos prehispánicos.

Como con el ocaso del mundo de los Chullpa, la aparición del sol, acompañada en muchos casos por la acción punitiva o civilizadora de Viracocha, marcó el final de estas edades de penumbras y el comienzo del mundo tal como lo conocemos hoy. En todas las versiones se habría tratado de un cataclismo de escala planetaria, un *pachacuti* en todo su sentido, que daría lugar al surgimiento y desarrollo de una nueva humanidad y una sociedad más civilizada que en los anteriores ensayos, de la cual resultarían más tarde los inkas.

Sería recién a partir de esta nueva generación de hombres que se iniciarían los cultos a los ancestros y antepasados, ya sea rememorando sus existencias, o bien, celebrando sus *wak'as* fundacionales, sus *huancas* (ancestros litificados) o sus *mallquis* y *munaos* (momias). Este cambio generacional se evidencia también en el hecho de que, salvo contadas excepciones, las genealogías prehispánicas rescatadas por los cronistas españoles rara vez remontan sus orígenes antes del surgimiento de los primeros inkas²¹.

Por su parte, José Luis Martínez ha registrado una gran cantidad de relatos acerca de gentiles conforme son evocados, con ese nombre, en las comunidades de Toconce, Ayquina y Caspana, en el río Salado (II región, Chile), y ha analizado hasta qué punto las diferencias entre los relatos que en cada uno de esos lugares se asocian a la desaparición de esas criaturas de la faz de la tierra tienen relación con las percepciones que hay en cada comunidad de los tiempos, espacios y gentes, viejos y actuales. Ha subrayado que en distintas conversaciones se hace uso del término “antiguos”, así como de “abuelos” y “gentiles”. Todos ellos para referirse a una humanidad que no es la actual, pero en la cual parecen entrar todos los antepasados desde la cuarta generación para atrás hasta los tiempos de rey Inka. “Gentiles” es más preciso para la gente prehispánica. En tanto que “abuelos” y “antiguos” envuelven una gran ambigüedad semántica [...].

“Gentiles” es una categoría que se opone a la de persona. Mientras los ayquineños y toconcinos se auto-definen como personas, señalan que los de Caspana no lo son, puesto que son (o tienen mucho de) “gen-

21 Pablo Cruz, “Desde el diabólico mundo de los gentiles”. Las obras que cita en su artículo son Nathan Wachtel, *Le retour des ancêtres. Les indiens urus de Bolivie, XX-XVI siècle. Essai d'Histoire régressive* (París: Editions Gallimard, 1990); Virginie Véricourt, *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre* (París: L'Harmattan, 2000); Pablo Cruz, “El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina y Potosí Bolivia)”, *SIARB Boletín (Boletín de la Sociedad de Investigación del Arte Rupestre de Bolivia)* 19 (2005) pp. 38-49; Thomas Abercrombie, *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina* (La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto de Estudios Bolivianos-ASDI, 2005); Pablo Cruz, “Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de Punkus y yaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11 (2006) pp. 35-50; Verónica Cereceda, Jhonny Dávalos y Jaime Mejía, *Una diferencia, un sentido. Los diseños de los textiles Tarabuco y J'alqa* (2ª reimp. Sucre: Ediciones ASUR, 2006).

tiles". Una mujer de Ayquina explicaba que allí las trojas habían sido construidas hace poco, por abuelos; aclarando de inmediato: "son hechas por persona".

El término "gentiles" de clara raigambre cristiana, evoca un momento de ruptura, el de la evangelización. Genéricamente, "gentiles" designa a todas las poblaciones anteriores al advenimiento de Cristo y que, por lo tanto, no tuvieron una ignorancia culpable puesto que carecieron de la posibilidad de ser bautizados. En los Andes el término tiene también una connotación temporal: define por extensión a los habitantes de cualquier sociedad o humanidad considerada anterior a la invasión europea, es decir, gente de edades anteriores y en algunos lugares están revestidos de ciertas capacidades mágicas o comunicativas con las divinidades²².

Desde las investigaciones ya clásicas de Alfred Métraux, la bibliografía etnográfica y antropológica acerca de los gentiles, *ch'ullpa* o *chullpa* de las regiones andinas no ha dejado de crecer y de desvelarnos un mosaico cultural de riqueza y complejidad formidables²³. Las limitaciones de espacio nos obligan, en cualquier caso, a ceñirnos ya a una cuestión esencial.

22 José Luis Martínez, "Somos resto de gentiles: el manejo del tiempo y la construcción de diferencias entre comunidades andinas", *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas* 39 (2010) pp. 57-70, p. 65.

23 Además de todas las obras que ya hemos citado, véanse Métraux, "Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas", *Sur* 1 (1934) pp. 98-131; Juan Ansión, *Desde el rincón de los muertos: El pensamiento mítico ayacuchano* (Lima: Gredes, 1987); Gerardo Fernández Juárez, *El banquete aymara: mesas y yatiris* (La Paz: Hisbol, 1995); Gerardo Fernández Juárez, *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur* (Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1997); Godofredo Taipe, "El diluvio en los mitos quechuas contemporáneos", *Revista de Investigaciones Folclóricas* 14 (1999) pp. 25-35; Juan Javier Rivera Andía, "Los Gentiles de Llampa", *Anthropologica* 18 (2000) pp. 271-280; Francisco Miguel Gil García, "Secuencia y consecuencia del fenómeno chullpario. En torno al proceso de semantización de las torres chullpa", *Anales del Museo de América* 9 (2001) pp.165-199; Gerardo Fernández Juárez, *Aymaras de Bolivia. Entre la tradición y el cambio cultural* (Quito: Abya-Yala, 2002); Fernando Armas Asín, "Wiracocha, pastoral católica y mitología del Titicaca. Consideraciones desde la mitografía y la andinística", *Anuario de Historia de la Iglesia* 11 (2002) pp. 191-213; Gerardo Fernández Juárez, *Yatiris y Ch'amakanis del Altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales* (Quito: Abya-Yala, 2004); Pascale Absi y Pablo Cruz, "La porte de la wak'a de Potosí s'est ouverte à l'enfer. La Quebrada de San Bartolomé", *Journal de la Société des Américanistes* 93 (2007) pp. 51-86; Francisco Miguel Gil García, "Un pueblo sitiado. Miedos y entidades terribles en la construcción del espacio social de una comunidad surandina", *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*, eds. Gerardo Fernández Juárez y José Manuel Pedrosa (Madrid: Calambur, 2008) pp.145-196; Pablo F. Sendón, "Ch'ullpa y sociedades de pastores en los andes centrales y meridionales (siglos XIX y XX): una propuesta", *Población y sociedad* 17 (2010) pp. 95-145; Sendón, "Los límites de la humanidad. El mito de los ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú", *Journal de la Société des Américanistes* 96 (2010) pp. 133-179; Francisco Miguel Gil García, "Lo que a nadie asusta pero a todos preocupa. Etnografía de los miedos cotidianos de una comunidad del altiplano sur boliviano", *RELEA. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados* 17 (2011) pp. 59-95; Judith Farberman, "Entre intermediarios fronterizos y guardianes del Chaco: la larga historia de los mataraes santiagueños (siglos XVI a XIX)", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], 2011 <http://nuevomundo.revues.org/61448> ; Francisco Miguel Gil, "Ruinas arqueológicas, mundos permeables y espacios peligrosos en el altiplano sur andino", *Tiempo, espacio y entidades tutelares. Etnografías del pasado en América*, eds. Óscar Muñoz Morán y Francisco M. Gil García (Quito: Ediciones Abya-Yala, 2014) pp. 273-305; Francisco Miguel Gil García, "La cocina de los chullpas. Representaciones del pasado e identidades en el presente a partir de la alimentación en los Andes", *Revista Española de Antropología Americana* 44 (2014) pp. 191-215; y Néstor Godofredo Taipe Campos, "Animales y gentiles seductores en los relatos andinos", *Revista de Antropología Experimental* 15 (2015) pp. 381-405.

De los Pirineos a los Andes: ¿una escatología y una geomitología comunes?

Las analogías de todo tipo (narrativas, ideológicas, sociológicas, con concepciones paralelas del tiempo y del espacio, de la luz y la oscuridad, la tierra y el agua, el yo y los otros) que saltan a la vista en cuanto se hace el cotejo de los mitos relativos a la extinción de los gentiles pirenaicos y de los mitos relativos a la extinción de los gentiles andinos solo pueden ser explicadas como producto de relaciones de parentesco cercanas, incluso estrechas. El hecho de que en un lado y otro del Atlántico se llame hasta con el mismo nombre, el de gentiles, a los miembros de aquellas dos razas prehistóricas y depuestas; y de que tanto aquí como allá exista una tradición que identifica las piedras y las rocas de determinados parajes silvestres con los huesos y los restos de tales criaturas, a los que suelen atribuirse estaturas y fuerzas gigantescas, son algo que trasciende la categoría de indicios: son pruebas de que estamos ante imaginarios y sistemas de pensamiento muy próximos, entre los que ha de haber lazos genéticos poderosos. Algo realmente in-sólito, si tenemos en cuenta las enormes distancias geográficas, con un mar de por medio, y los abismos que separan, en muchos otros sentidos más figurados, estos dos medios lingüísticos, culturales, sociales, ecológicos.

No faltan, claro, las diferencias. Es obvio que las creencias y las leyendas vasco-navarras se hallan, hoy, agotadas, vacías de savia vital, presentes solo como recuerdos de tiempos muy pretéritos; y que, por el contrario, las creencias y relatos acerca de los gentiles, *ch'ullpa* o *chullpa* están plenamente operativos en muchas comunidades andinas, si bien en otras van perdiendo terreno en favor de la cultura globalizada y globalizadora. Igual que es cierto que, en el plano del detalle, hay unas cuantas piezas que tampoco encajan. Así, en los Pirineos suele ser una nube o una estrella las que traen la perdición de los gentiles; en los Andes suelen ser dos soles (en alguna ocasión alguna estrella) y una lluvia de fuego, aliados con un diluvio, los causantes del apocalipsis.

Otra diferencia que no conviene olvidar: las proyecciones e implicaciones sociológicas de estas creencias son mucho más ricas y están mucho mejor atestiguadas y registradas en el mundo andino. Eso es lógico: en los Andes sigue viviendo un campesinado plenamente inmerso en los modos de vida tradicionales, casi ancestrales, que en los Pirineos ha desaparecido por completo, absorbido por el progreso tecnológico. Las versiones vasco-navarras que conocemos fueron, además, registradas en unos tiempos y con unos medios, objetivos y métodos que no pueden ser comparados, en cuanto al grado de sofisticación y de refinamiento, con los que están operativos o disponibles en la actualidad. Son mucho más extensos, complejos, problemáticos incluso, los testimonios que pueden ser hoy grabados en audio y en video, y por antropólogos de formación técnicamente muy solvente e interdisciplinar, que los que, con su mejor voluntad desde luego,

podieron anotar en cuadernos José Miguel de Barandiarán y sus discípulos, quienes carecían no del interés y la pasión, pero sí de la bibliografía, las fuentes de información y los recursos de que estamos pertrechados cien años después.

En cualquier caso, pesan mucho más en la percepción del conjunto las analogías que las diferencias. Lo más fácil sería conjeturar, para intentar justificar tan notables paralelismos, que los conquistadores y los evangelizadores españoles —bien sabido es que hubo muchos vascos y navarros entre ellos— pudieron trasvasar, a partir de los inicios del siglo XVI, este tipo de creencias desde las tierras españolas hasta las americanas; y que al otro lado del océano encontrarían, tales imaginaciones, un terreno en que medrar con mucho vigor. Entre otras razones porque las poblaciones y civilizaciones nativas habían sido invadidas, sometidas y en buena medida exterminadas por una potencia extranjera cuya superioridad tecnológica — con medios de transporte muy eficientes, armas de fuego, enorme capacidad destructiva— escapaban de la capacidad de comprensión y debían parecer sobrenaturales a quienes fueron sus víctimas.

Si aceptamos esta interpretación como plausible, resultaría impresionante que hasta los relatos y alegorías de su ruina hubiesen sido impuestos a los pueblos originarios por la lengua y el dictado de los conquistadores españoles.

Pero no hay obligación de aceptar de manera tan automática y sin matices esa explicación, porque hay otras variables que pueden venir a complicarla.

Resulta, en efecto, que hay una serie de relatos anotados por españoles en crónicas tempranísimas (de hacia 1550) de la conquista del Perú, que se hacían eco supuestamente de lo que sobre la extinción de anteriores razas de gigantes creían los nativos de aquellas tierras. Aquellas creencias se asemejan de manera realmente perturbadora a los relatos pirenaicos y andinos —más a los andinos, con los que comparten el motivo del fuego exterminador— que hasta ahora hemos conocido.

Así, la *Crónica del Perú* (1553) Pedro Cieza de León daba detalles muy significativos acerca de una raza de gigantes indeseables que fueron exterminados cuando “vino fuego del cielo temeroso y muy espantable, haciendo gran ruido del medio del qual salió vn ángel resplandeciente con una espada tanjante y muy refulgente, con la qual de un solo golpe los mató atodos”. No es el momento de ponernos a evaluar aquí cuánto de contaminación cristiana podrá haber en ese ángel de espada flamígera. Lo que más nos interesa ahora recalcar es que de aquella raza, a la que el cronista no da nombre, solo quedarían huesos descomunales, que resultarían bien reconocibles para quienes vinieron a ocupar el territorio después de ellos:

Cuentan los naturales por relación que oyeron de sus padres, la qual ellos tuuieron y tenían de muy atrás

que vinieron por la mar en vnas balsas de juncos a manera de grandes barcas vnos hombres tan grandes, que tenía tanto vno de ellos de la rodilla abaxo como un hombre de los comunes en todo el cuerpo, aunque fuesse de buena estatura; y que sus miembros conformauan con la grandeza de sus cuerpos tan disformes: que era cosa mounstrosa ver las cabezas a las espaldas. Los ojos señalán eran tan grandes como pequeños platos. Afirman que no tenían baruas: y que venían vestidos algunos dellos con pieles de animales; y otros con las pieles que les dio natura, y que no trajeron mugeres consigo. Los quales como llegasen a esta punta: después de ayer en ella hecho su asiento a manera de pueblo (que aún en estos tiempos ay memoria de los sitios destas casas que tuuieron) como no hallassen agua: para remediar la falta que della sentían hizieron vnos pozos hondísimos: obra por cierto digna de memoria, hecha por tan fortísimos hombres, como se presume que serían aquellos: pues era tanta su grandeza. Y causaron estos pozos en roca biua, hasta que hallaron el agua y después los labraron desde ella hasta arriba de piedra, de tal manera que durar muchos tiempos y edades; en los quales ay muy buena y sabrosa agua, y siempre tan fría, que es gran contento beuerla. Auiendo pues hecho sus asientos estos crecidos hombres, o gigantes, y teniendo estos pozos o cisternas de donde beuían: todo el mantenimiento que hallauan en la comarca de la tierra que ellos podían hollar lo destuyan, y comían. Tanto que dizen, que vno dellos comía más vianda que cincuenta hombres de los naturales de aquella tierra. Y como no bastasse la comida que hallauan para sustentarse, matauan mucho pescado en la mar con sus redes y aparejos, que segén razón tenían. Biuieron en grande aborrecimiento / de los naturales, porque con vsar con sus mugeres las matauan, y con ellos también vsauan sus lujurias. Los naturales no se hallauan bastantes para matar a esta nueva gente que auía uenido a ocuparles su tierra y señorío: aunque se hizieron grandes juntas, para praticar sobre ello pero no les osaron acometer. Passados algunos años, estando todavía estos gigantes en esta parte, como les faltasen mugeres y las naturales no les quadrasse por su grandexa, o porque sería vicio vsado entre ellos por consejo y inducimiento del maldito demonio, vsaron unos con otros el pecado nefando de la sodomía, tan grauíssimo y horrendo. El qual vsauan y cometían pública y descubiertamente, sin temor de Dios, y poca vergüenza de sí mismos. Y afirmar todos los naturales, que Dios nuestro señor no siendo seruido de dissimular pecado tan malo, le embio el castigo conforme a la fealdad del pecado. Y assí dizen, que estando todos juntos embueltos en su maldita sodomía, vino fuego del cielo temeroso y muy espantable, haziendo gran ruydo del medio del qual salió vn ángel resplandeciente con una espada tanjante y muy refulgente, con la qual de un solo golpe los mató atodos, y el fuego los consumió: que no quedó sin algunos huesos y calaveras, que para memoria del castigo quiso Dios que quedassen sin ser consumida del fuego. Esto dizen de los gigantes: lo qual creemos que pasó: porque en esta parte que dízense han hallado y se hallan huesos grandísimos. E yo he oydo a Españoles que han visto pecado de muela, que juzgaran que a estar entera pesara más de media libra carnicera. Y también que auían visto otro pecado del hueso de una canilla, que

es cosa admirable contar quan grande era lo qual haze testigo ayer passado: porque sin esto se vee adonde tuuieron los sitios de los pueblos, y los pozos o cisternas que hizieron. Querer afirmar, o decir de que parte, o por qué camino vinieron estos, no lo puedo afirmar porque no lo sé. Este año de mil y quinientos y cincuenta oy yo contar, estando en la ciudad de los Reyes, que siendo el illustríssimo don Antonio de Mendoza, visorey y gouernador de la nueva españa, se hallaron ciertos huesos en ella de hombres tan grandes como los de estos gigantes y aún mayores. Y sin esto también he oydo antes de agora, que en un antiquíssimo sepulchro, se hallaron en la ciudad de México, o en otra parte de aquel reyno ciertos huessos de gigantes. Por donde se puede tener, pues tantos lo vieron, y lo afirman, que ouo estos gigantes, y aún podrían ser todos vnos. En esta puncta de santa Elena (que como tengo dicho está en la costa del Perú en los términos de la ciudad de puerto/viejo) se vee una cosa muy de notar y es, que ay ciertos ojos y mineros de alquitrán tan perfecto, que podrían calafetear con ello a todos los navíos que quisiesen porque mana. Y este alquitrán deue ser algún minero que passa por aquel lugar: el qual sale muy caliente. Y destos mineros de Alquitrán yo no he visto ninguno en las partes de la Yndias que he andado²⁴.

De parecido tenor, y con detalles no menos succulentos, es la narración que acerca de la extinción de la raza de los gigantes hizo Agustín de Zárate en la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* (1555). En ella afirma, con respecto al apocalipsis de aquellas criaturas, que “dicen que bajó del cielo un mancebo resplandeciente como el sol, y peleó con ellos, tirándoles llamas de fuego, que se metían por la peñas donde daban u hasta hoy están allí los agujeros señalados”. Los paralelismos con los relatos andinos modernos, protagonizados por gentiles, *ch’ullpa* o *chullpa* que son exterminados por soles y lluvias de fuego, pese a los rincones y grietas en que intentan refugiarse, resultan impresionantes:

Cerca desta provincia, en una punta que los españoles llaman Santa Elena, que se mete en la mar, hay ciertos veneros donde mana un betún que paresce pez o alquitrán, y suple por ello. Junto a esta punta dicen los indios que habitaron unos gigantes, cuya estatura era tan grande como cuatro estados deun hombre mediano. No declaran de qué parte vivieron; manteníanse de las mismas viandas de los indios, especialmente pescado, porque eran grandes pescadores; a lo cual iban en balsas, cada uno en la suya porque no podían llevar más, como navegar tres caballos en una balsa: apeaban la mar en dos brazas y medias; holgaban mucho de topar tiburones o bufeos, o otros peces muy grandes, porque tenían más que comer; comía cada uno más que treinta indios; andaban desnudos por la dificultad que tenían de hacer los vestidos; eran tan

24 Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú* (1553). *Primera Parte* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2ª.ed., Lima, 1986) pp. 166-168.

cruels, que sin causa ninguna mataban muchos indios, de quien era muy temidos. Vieron los españoles en Puerto Viejo dos figuras de bulto destos gigantes, una de hombre otra de mujer. Hay memoria entre los indios, descendiendo de padres en hijos, de muchas particularidades destos gigantes, especialmente del fin dellos; porque dicen que bajó del cielo un mancebo resplandeciente como el sol, y peleó con ellos, tirándoles llamas de fuego, que se metían por la peñas donde daban u hasta hoy están allí los agujeros señalados; y así, se fueron retrayendo a un valle, donde los acabó de matar todos. Y con todo esto, nunca se dio entero crédito a lo que los indios decían destos gigantes, hasta que siendo teniente de gobernador en Puerto-Viejo el capitán Juan Olmos, natural de Trujillo, en el año de 1543 y oyendo todas estas cosas, hizo cavar en aquel valle, donde hallaron tan grandes costillas y otros huesoso, que si no parecieran juntas las cabezas, no era creíble ser personas humanas; y así, hecha la averiguación y vistas las señales de los rayos en las peñas, se tuvo por cierto lo que los indios; y se enviaron a diversas partes del Perú algunos dientes de los que allí se hallaron, que tenía cada uno tres dedos de ancho y cuatro de largo. Tiénese por cosa cierta entre los españoles, vistas estas estas señales, que por ser, como dicen que era esta gente, muy dada al vicio contra natura, la Justicia divina los quitó de la tierra, enviando algún ángel para ello, como se hizo en Sodoma y otras partes²⁵.

Mucho más escueta y desustanciada fue, en fin, la descripción que sobre la cuestión dio José de Acosta, en su más tardía *Historia natural y moral de las Indias* (1590):

Hay en el Pirú gran relación de unos gigantes que vinieron en aquellas partes, cuyos huesos se hallan hoy día de disforme grandeza cerca de Manta y de Puerto Viejo, y en proporción habían de ser aquellos hombres más que tres tanto mayores que los indios de agora. Dicen que aquellos gigantes vivieron por mar, y que hicieron guerra a los de la tierra, y que edificaron edificios soberbios, y muestran hoy un pozo hecho de piedras de gran valor. Dicen más: que aquellos hombres, haciendo pecados enormes y especial usando contra natura, fueron abrasados y consumidos con fuego que vino del cielo²⁶.

No podemos, en el espacio tasado con el que contamos, hacer mayores elucubraciones acerca de lo que pueden significar estos textos tempranísimos, que apuntan a sustratos prehispánicos muy viejos, en el cuadro familiar y en el paradigma comparativo en que hemos intentado encajarlos. Resumiendo, contamos ahora con los relatos pirenaicos anotados en el siglo XX, con los andinos registrados en los siglos XX y XXI y con los andinos del XVI, que parecen ser manifestaciones o derivaciones de un sustrato anterior. La opción

25 Agustín de Zárate, *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú* (1555), en *Biblioteca Peruana. Primera Serie* (Lima: Editores Técnicos Asociados, 1968) vol. II, pp. 121-122.

26 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. José Alcina Franch (Madrid: Historia 16, 1987).

del trasvase directo y unívoco desde España a América no puede, ya, ser aceptada sin más, o sin admitir factores, complicaciones y contradicciones que podrían ser de gran envergadura. En algún próximo trabajo, con más textos y registros al alcance, espero poder avanzar algún paso más si no hacia la solución del enigma sí hacia una caracterización más completa y diversa de sus piezas, y de algunas de sus relaciones.

Para concluir, creo que conviene recordar, sin entrar más en detalles, que también las crónicas de la conquista de México dejaron testimonios, muy complejos y bien conocidos, de profecías, milenarismos, extinciones, que en algunos de sus detalles no andan muy lejos de los que nos han ocupado aquí. Serán materia de reflexión en trabajos futuros.

Solo convocaremos aquí dos textos más, que dan noticias fascinantes acerca de los huesos que se creía que habían quedado dispersos por amplios espacios naturales de razas mexicanas extintas. El primer testimonio, muy temprano, es de 1521:

Dicen que hacia el Hueste o Poniente, cuarta al Sudueste, hay unas sierras altas, de las cuales dice que vienen gigantes de maravillosa estatura; llevan al Emperador Nuestro Señor un hueso desde la rodilla hasta el vértebro de la cadera en que hay cinco palmos y medio grandes, y lo que podrían corresponder las otras partes, hállase que llegaría con longura de una lanza gineta pequeña. Afirmase por ciertas conjeturas, que detrás de las dichas sierras está una gran casa a manera de monasterio de mujeres, donde está una dama principal que llaman los castellanos Señora de la plata; dicen cosas acerca desto que yo no las oso escribir a V. R. porque son cosas increíbles: baste que dice que tiene esta señora tanta plata, que dice que todos los pilares de su casa son hechos della, cuadrados, ochavados, torcidos, e todos macizos de plata²⁷.

El segundo texto mexicano que convocaremos, y con el que cerramos estas páginas, está inserto en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, que fue concluida en 1575 por Bernal Díaz del Castillo:

Y dijeron que les habían dicho sus antepasados que en los tiempos pasados que había allí entre ellos poblados hombres y mujeres muy altos de cuerpo y de grandes huesos, que, porque eran muy malos y de malas maneras, que los mataron peleando con ellos, y otros que dellos quedaban se murieron. Y para que viésemos qué tamaños e altos cuerpos tenían, trajeron un hueso o zancarrón de uno dellos, y era muy grueso: el altor tamaño como un hombre de razonable estatura, y aquel zancarrón era desde la rodilla hasta la cadera. Yo me medí con él, y tenía tan gran altor como yo, puesto que soy de razonable cuerpo, y trujeron otros

27 Alonso Zuazo, *Carta del licenciado Alonso Zuazo al padre Fray Luis de Figueroa, prior de la Mejorada*, en Documentos para la Historia de México, ed. Joaquín García Icazbalceta (México: Librería de Andradre, Portal de Agustinos, 1858) pp. 358-367, p. 363.

pedazos e huesos como el primero, más estaban ya comidos y deshechos de la tierra; y todos nos espantamos de ver aquellos zancarrones, y tuvimos por cierto haber habido gigantes en esta tierra. Y nuestro capitán Cortés nos dijo que sería bien enviar aquel gran hueso a Castilla, para que lo viese su majestad, y así lo enviamos con los primeros procuradores que fueron. También dijeron aquellos mismos caciques que sabían de sus antecesores que les había dicho un su ídolo, en quien ellos tenían mucha devoción, que vernían hombres de las partes de donde sale el sol y de lejas tierras a les sojuzgar y señorear; que si somos nosotros, holgarán dello, que pues tan esforzados y buenos somos²⁸.

28 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Guillermo Serés (Madrid-Barcelona: Real Academia Española-Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2011) pp. 267-268.

LAS PIEDRAS SAGRADAS EN EL PIRINEO CENTRAL FRANCÉS

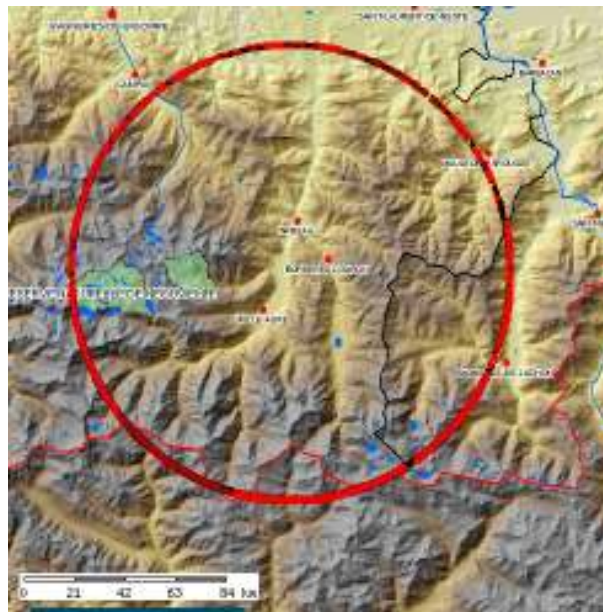
Frantz E. Petiteau
(Université de Pau)



Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de préciser les limites. En effet, le titre peut alarmer quiconque est soucieux de frontières géographiques pour les Pyrénées centrales. Aussi, fixons conventionnellement quelques repères. En effet, nous nous sommes penchés sur la partie nord du versant et en particulier sur les vallées du Louron, de Bareille et d'Aure dans le département des Hautes-Pyrénées en débordant quelque peu sur les marges de la Haute-Garonne et même bigourdanes. Au Sud du plateau de Lannemezan, dans le versant Nord du massif Pyrénéen, la vallée d'Aure est orientée Nord-Sud sur 35 kilomètres environ. La vallée transversale démarre du *Pas de Rebouc*, après le village de Héches, jusqu'à la crête frontière de l'Espagne (Aragon, région du Sobrarbe). La vallée d'Aure confronte les vallées de Barousse, d'Oueil, de

Louron à l'Est, du Lavedan, de l'Adour et les Baronnies à l'Ouest. La basse vallée d'Aure s'étend sur une dizaine de kilomètres jusqu'à Arreau, carrefour des vallées des Bareilles, de Louron et d'Aure et capitale du « pays » d'Aure et plus tard des Quatre-Vallées sous l'Ancien Régime. Arreau est le point de confluence des trois Nestes des trois vallées : Bareilles, Louron et Aure.

Précisons aussi que cette modeste étude est le fruit d'enquêtes orales comme d'une recherche dans les archives. Nous proposons ici un bilan non exhaustif des rochers et des pierres sacrées.



Zone de recherches dans les Pyrénées centrales, d'après IGN et DIREN.

Quand on évoque cette thématique, on peut s'interroger sur les sources épigraphiques. Laissons cette tâche aux spécialistes de l'Antiquité comme les professeurs Georges Fabre ou encore Robert Sablayrolles. Ne spéculons pas sur des noms de divinités mentionnés sur les autels votifs. Le souvenir des dieux anciens s'est lentement estompé de la mémoire locale. Tant d'interprétations ont été faites mais peu sont convaincantes du fait de l'éloignement temporel. Certes la découverte d'un lapidaire antique aura permis au XIX^e siècle de ranimer l'intérêt des lettrés mais tout cela reste une aimable poésie. Les Pyrénées ont fourni là un cadre géographique fertile. Gloire aux massifs, sommets, gouffres et lacs qui semblent encore échapper à la maîtrise des hommes et propices aux légendes. Ceux qui osent pénétrer dans ces espaces prétendus « sauvages » trouvent là un écho favorable à des aventures fantastiques. Le romantisme aime

les Pyrénées et s'en sert comme l'un de ses modèles préférés. Tableaux et gravures donnent là l'illusion d'un chaos primitif. Le XIX^e siècle friand de cette démesure s'acharne à vouloir l'explorer. Avec ces récits, les auteurs font appel au légendaire local sans vraiment le creuser en profondeur et sans tenir compte de la mémoire locale. Cependant, ils arrangent les traits principaux au goût du jour. Alors les dieux mythiques vont enfin revivre. Dans le même temps, l'intérêt pour l'archéologie va naître dans ces contrées. Alexandre Du Mége, Julien Sacaze et des érudits voire des collectionneurs vont se passionner pour l'épigraphie antique. Les auteurs vont marquer du sceau d'une culture savante les bribes de légendes locales sous influence des grands textes classiques voire bibliques. Métissage entre divinités topiques et mythologie gréco-romaine vont procéder à une certaine renaissance ou plutôt à un processus de réinvention des mythes – au profit de paraboles universelles – afin déjà de pallier l'absentéisme des mythes locaux. Ainsi les thermes pyrénéennes telles que celles de Cadéac-les-Bains en Aure voient leur salut dans une époque romaine salvatrice – dont les auteurs n'auront de cesse de répéter les bienfaits¹ surtout avec le pays des convènes c'est à dire du Comminges². Par conséquent, nous ne suivrons pas ces pistes trop hasardeuses. Le projet est de voir dans quelles mesures les dévotions à des pierres voire aux rochers ont présenté des traits susceptibles de faire sens dans la dimension du sacré comme le définissait Durkheim « *Sont sacrées les choses que les interdits protègent et isolent* »³.

Dans nos enquêtes, il faut préciser toutefois une seule mention d'une époque reculée dans la vallée des Bareilles au sujet d'un quartier dit du « templa » : « *Il y a un quartier qui s'appelle le templa. C'est marqué sur les vieilles cartes, « eth soum de templa »... ça vient du mot « temple ». J'ai entendu dire qu'à une époque quand ils montaient les troupeaux en montagne, ils les confiaient à une déesse (...) et ils faisaient un sacrifice. Il y avait dans ce quartier une pierre qui était faite pour ce sacrifice, une pierre plate creusée pour recueillir le sang* »⁴.

Nous avons simplement consigné ce témoignage avec une certaine prudence sans y voir forcément un syncrétisme avec le dieu *Ageion*, le dieu à la brebis grasse (mis d'ailleurs en relief par Jean-François Le Nail). Il faut savoir raison garder et éviter tout de même de procéder à des raccourcis⁵. Dans la langue

1 Prompt J., Violeau H., *Légendes pyrénéennes, Deux récits en vallée d'Aure*, collection « Les textes pyrénéens », éditions fidelis tempore, Tarbes, 2012 (avant propos par Frantz-E. Petiteau).

2 Ce passé merveilleux reste la gloire des ecclésiastiques et des savants nostalgiques du rayonnement de l'évêché de Saint Bertrand-de-Comminges. Les écrits restent et les prétendus « acquis historiques » se perpétuent. Il aura fallu attendre Vidailhet et surtout l'abbé Marsan pour s'intéresser à la culture orale.

3 Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1912, p.56.

4 Enquête menée auprès de François Vidailhet de Pouy, Bareilles, né en 1936 le 02/04/2008 in Petiteau FE, *Contes, légendes et récits de la vallée du Louron et des Bareilles*, éditions Sutton, Saint Cyr-sur-Loire, 2009.

5 Mentionnons particulièrement le dieu du rocher *Arixon* signalé à Loudenvielle au lieu dit « *Sarrat de peyra* » ainsi qu'à Estarvielle avec la « *pierre de Carixo* » in Sacaze J., *Inscriptions antiques des Pyrénées*, Imp. Privat, Toulouse, 1892, pp. 484-486.

gasconne, « templà » (« templar » en graphie normalisée) veut dire « tertre; versant, pente d'un coteau »⁶.

Même si « *L'Aquitaine manifesta, tout au long de l'époque romaine, un particularisme puissant et conserva dans les vallées pyrénéennes surtout, une forte identité culturelle* » comme le rappelle justement l'archéologue Jean-Luc Schenck⁷. Ces vallées montagneuses se prêtent à cette dialectique « monde humain/monde surnaturel », le monde du bas au monde du haut.

Ce partage de l'espace apparaît aussi dans un autre exemple en vallée d'Aure aux Quatre-Véziaux d'Aure. Sur le vieux chemin conduisant à la Hourquette, la croix de fer érigée sur un rocher, limitait le lieu des *prats tardious* [les « prés tardifs » que l'on fauchait tardivement dans la saison]. Les « *lop carous e brouchis* » [loup-garou et les sorciers] s'y donnaient rendez-vous⁸. On disait aussi à Ancizan : « *Brouches e brouchis que van dansar au Prats Tardious* »⁹. Ces « Prés tardifs » apparaissaient alors comme un *locum incertum*, un lieu sans retour avec l'autre monde tout comme à l'extérieur de Trachère où les *brouches* [sorciers] se réunissaient pour danser dans un pré¹⁰.



La Croix de Fer, Hourquette d'Ancizan.

6 Cf *templèr, tepèr, tembelh* de même sens : coteau abrupt, versant gazonné ou non. « eth soum de templà » (« Eth som deth templar », c'est le sommet du versant).

7 Jean-Luc Schenck, 1998.

8 Enquête menée auprès de Joseph Roger d'Ancizan in Petiteau FE, *Contes, légendes et récits de la vallée d'Aure*, éditions Sutton, Saint Cyr-sur-Loire, 2006.

9 Enquête menée auprès Bernard Trey, d'Ancizan in Petiteau FE, *op. cit.*, 2006.

10 Enquête menée auprès Jeanne Gailhard, née Aspe, native de Tramezaygues in Petiteau FE, *ibidem*, 2006.

Près du Pont d'Estagnon dans le Louron, on craignait de rencontrer le soir « *era canhòta blanca* ». Cette petite chienne blanche n'avait rien de sympathique « à Loudenvielle, là où il y a maintenant le barrage du lac, sur le pont d'Estagnon, ils disaient qu'il y avait la canhoto qui sortait le soir quand les gens passaient... dans le rocher. Elles les épouvantaient ». Décrite comme un esprit caché dans le rocher, on disait « *attentiou, quoaan bous passa, que poudiera sortir era canheto* »¹¹. Quand les gens rentraient du bal, ils passaient rapidement sur le pont d'Estagnon par crainte de la croiser. Les lieux humides situés près de gouffres favorisaient les croyances à d'épouvantables esprits. L'apparition de cet esprit néfaste fait penser à la fonction psychopompe du chien. Lié à la mort, la petite chienne blanche pourrait évoquer un résidu d'antiques croyances comme bon nombre de divinités indigètes devenus croquemitaines pour les enfants.



Carte postale « Gorge et pont d'Estagnon N°65 », début XX^e siècle

A Saubissan en vallée d'Aure en particulier, on avisait les enfants de ne pas monter sur une grosse pierre qui bougeait car « Quate Ueilhs è Maula Barbe » pouvaient en sortir. Cet énigmatique Quatre yeux, peut être un Chronos¹² pourrait avoir sans doute un lien avec une référence de l'Antiquité Argos Panoptès qui

11 Petiteau FE, *Contes, légendes et récits de la vallée du Louron et des Bareilles*, éditions Sutton, Saint Cyr-sur-Loire, 2009, p.59.

12 Pour ces Quatre Yeux on retrouve un lien avec un célèbre dieu de la mythologie de l'Antiquité « (...) le Dieu Taaut fit aussi le portrait des autres Dieux, de Saturne ou Chronos, de Dagon, etc. pour en former les caractères sacrés des Lettres. Pour « signe » de Royauté, il donna à Chronos quatre yeux, deux devant & deux derrière. De ces quatre yeux, deux se fermoient pendant que les deux autres veilloient » cité dans Banier (M. l'abbé, Antoine), *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, Tome Premier, Paris, 1738, p.91.

possède une vue extraordinaire puisqu'il est doté de quatre yeux ou plus¹³. Avec « *celui qui voit tout* », rappelons que Mulat Barbe (connu à Gèdre) est paradoxalement frappé de cécité. Ses fils l'avertissent d'un phénomène extraordinaire, la neige qui tombe pour la première fois. A son contact il expire en s'écriant : « *Christiandat arrenhe* », (*Que le christianisme règne*)¹⁴. Quate Ueilhs è Maula Barbe sont devenus des noms qui font peur de la fin du XIX^e siècle surtout dans les endroits dangereux comme une pierre qui tremble sous le poids d'enfants. C'est également le cas aussi pour Tantugou qui est aperçu par des bergers sur les hauteurs entre le Larboust et le Louron (Germ) : « *Que bou également récouégut pér éts pastous én oue béroye ballée, couchat sus u rouchè* »¹⁵ où il est parfois se couche sur un rocher. Evidemment il n'est devenu avec le temps qu'une espèce de croque mitaine pour effrayer les enfants. A son évocation, les enfants obéissaient. Les parents leur racontaient que Tantugou rôdait autour des lacs de Nère dans le val d'Aube, pour s'emparer des enfants qui venaient y pêcher, les emporter dans sa grotte et les dévorer. Les enfants en Bigorre à Gerde près de Bagnères-de-Bigorre étaient aussi terrifiés au seul nom de la vieille Maria Spugue dont l'ancre se trouvait dans la grotte de Maria Spugue au lieu dit Castet¹⁶. Que ce soit en Aure, Louron ou Bigorre, ces lointains êtres mythiques pyrénéens ont été enfouis avec la stratigraphie des siècles, à l'image de Quate Ueilhs è Maula Barbe sous une pierre.



Croix à Lançon sur la route d'Ihan.

13 Meulder M., *Quelques parallèles entre les mythes grecs de Persée et celte de Lugh*, Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques, n°37, Bruxelles, 2015, p.46.

14 Ravier X., « Mythologie bigourdane et procès mythologique, Sur les approches mises en œuvre dans les temps romantiques », in Claire Torreilles et Marie-Jeanne Verny (dir.), *Contes e Cants, Les recueils de littérature orale en pays d'oc, XIX^e et XX^e siècles*, Estudis occitans, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier, 2004, p.39-58.

15 Archives départementales des Hautes-Pyrénées, T.383 n°162, monographie de Germ, Instituteur Pecantet, 1887, page 10.

16 Informateur Nadette Colnot née Bérut à Gerde en 1956 de Bagnères-de-Bigorre. Enquête non publiée.

Rochers ou pierres de contact agissent comme un moyen de médiation vers le surnaturel comme le font souvent les récits d'apparition ou d'invention miraculeuse d'images mariales¹⁷. Il faut aussi surtout christianiser les lointains souvenirs dans une mémoire pastorale.



Le cromlech du Port de Pierrefitte

Dans la vallée des Bareilles, nous avons un toponyme intéressant : celui de *Peyro Fitto*. Ce lieu de « *Peyra Hitta* » (en gascon) sépare les vallées d'Oueil de Bareilles, sommet du Mont Né. La tradition orale rapporte que le Col de Peyrehitte et ses pierres dressées¹⁸ près du lac « *eth gourc* » doit son nom à une légende : « *c'était une bergère qui gardait ses moutons et puis Dieu est passé par là et il lui a dit : « même si tu entends du bruit, ne te retourne pas. Il y eut un grand bruit et il a fait le lac. La bergère s'est retournée et a été transformée en pierre. (...) parce que cette pierre est un peu penchée et tout autour il y a des pierres rondes, c'est ce qui représentent les moutons* »¹⁹.

Pourtant si le souhait est de pénétrer dans la légende plénière, une analyse régressive ne suffit plus et il faut donc interroger les textes. Les versions s'enrichissent au fur et à mesure que les témoignages remontent dans le temps. Dans les sources écrites, la pierre qui sert de limite entre les Bareilles et Bourg d'Oueil (entre les départements des Hautes-Pyrénées et Haute-Garonne) était une bergère avec son capulet

17 Cf. par exemple M D. Fabre, « L'ours, la Vierge et le taureau », *Ethnologie française* XXIII, 1993, 1, pp. 9-19.

18 Coutil L., « Les monuments mégalithiques des environs de Luchon (Haute-Garonne) », *Bulletin de la Société préhistorique de France*, 1923, Volume 20, n°12, pp. 352-360. Notons aussi que le menhir a été victime d'une pelleteuse de la DDE en 1982. Ce sont les villageois de Bourg d'Oueil qui décidèrent de le remettre en place.

19 Enquête auprès de François Vidailhet de Pouy, in Petiteau FE, *op. cit.*, 2009.

pétrifiée d'où son nom de « *Peyre dera Ouelhère* »²⁰. Cependant l'instituteur de Pouy au XIX^e siècle nous en dit plus : « *quelques bergers étaient occupés à garder les brebis sur la montagne près du col de Pierrefitte. C'étaient des gens pervers et corrompus.*

Vers la fin de la journée, une nuée lumineuse les enveloppa tout à coup et deux hommes leur apparurent. C'étaient Jésus et Saint Pierre. Après leur avoir reproché sévèrement leur mauvaise conduite Notre Seigneur ajouta : « Que la justice de Dieu le fasse » et aussitôt les bergers furent pétrifiés. Un seul fut épargné. C'était une jeune fille qui ne s'était point lié à la conversation de ses camarades et qui n'avait prêté qu'une attention vague à leurs propos immoraux. Notre Seigneur lui ordonna de se retirer et de ne point se retourner quoi qu'elle puisse entendre. La bergère partit mais quelques instants après, entendant derrière elle un bruit épouvantable, elle tourna la tête et aussitôt elle fut transformée en une pierre appelée depuis lors la bergère »²¹.

La version de son homologue de Gèdre (actuel village de Bareille) dit : « *Dieu et Saint Pierre auraient quitté le ciel pour visiter Bareilles à une certaine époque passée il y a bien longtemps. Dans un quartier du nom de Pierrefitte des bergers tenurent [sic] des propos impies ; une bergère les conjurait de se taire ; elle n'était point écoutée. Soudain le ciel s'assombrit et Dieu, accompagné de saint Pierre, châtia vertement ces impies et la pieuse bergère par l'ordre de Dieu s'éloigna ; elle ne devait pas regarder derrière elle ; tout à coup un bruit insolite se fait entendre la bergère effrayée s'y retourne ; aussitôt elle est changée non en une statue de sel mais de pierre que l'habitant de Bareilles montre encore »²².*

Doit-on assimiler ces « propos impies » à l'ancienne religion païenne ? Les pierres représentant les traces de ce paganisme. La référence à la Bible, support de l'ordre moral religieux, révèle une transformation de l'univers social à un moment donné. Cette innovation a bouleversé un système d'une société traditionnelle. En assimilant l'introduction d'un nouveau culte, l'acculturation a modifié un modèle en le recomposant. Eugène Cordier (1823-1870) rapporte une version similaire sur le lac où dit-il « *sur la route de Bordères à Luchon, un lac devrait son origine à l'apôtre saint Pierre : insulté par des bergers qui excitaient leurs chiens contre lui, il noya leurs cabanes ; bergers, chiens et moutons furent changés en rochers, qui conservent encore la mémoire de cet événement »²³. Enfin de l'autre côté, laissons l'instituteur de Bourg-d'Oueil faire*

20 Archives Départementales des Hautes-Pyrénées, fonds Marsan, 6 J. Isaure Gratacos a particulièrement étudié le menhir blanc anthropomorphe dans *Fées et gestes : femmes pyrénéennes : un statut social exceptionnel en Europe*, éditions Privat, Toulouse, 1987, p. 40 et p.47.

21 Archives Départementales des Hautes-Pyrénées, T. 381 n°53 bis, monographie de Pouy, Instituteur J.M Serres, 12 avril 1887, pp.12-13.

22 Archives Départementales des Hautes-Pyrénées, T. 381 n°53, monographie de Bareille, Instituteur Rumeau, 1887, p.14.

23 Archives Départementales de la Haute-Garonne, BR-4° 119, monographie de Bourg-d'Oueil, instituteur Serres, 1^{er} mai 1886.

le récit du légendaire col, même si toutes les pierres dressées ne sont pas celtes : « *Sur le col de Pierrefitte est une énorme pierre plantée en terre et servant autrefois d'autel aux Celtes ; à droite, à quatre mètres de distance, sont plusieurs autres petites pierres arrangées symétriquement ; d'autres pierres semblables se trouvaient vers la gauche, à même distance, mais la plupart ont disparu. On croit qu'un cimetière Gaulois existait autour. D'après une tradition, le Christ traversait un jour le col ; il rencontra là un berger gardant son troupeau et lui demanda du pain ; l'aumône lui fut brutalement refusée et le berger excita son chien contre Jésus. Celui-ci, indigné, le maudit : le chien et le berger furent transformés en pierres, et la pierre principale n'est connue dans le pays que sous le nom de « l'Homme de Pierrefitte ». A droite, on rencontre une grotte profonde ; personne n'est descendu jusqu'au fond, mais quand on y jette une pierre on l'entend rouler pendant assez longtemps ; c'était, croyons-nous, une retraite où se réfugiaient les druides* »²⁴.

Nous sommes dans un récit typique de l'instituteur de l'école de la Troisième République (1870-1914). Nous avons affaire à l'affirmation « Nos ancêtres les Gaulois », expression utilisée pour évoquer la Gaule indépendante. Elle sous-tendait notamment le récit de l'histoire de France dans les manuels scolaires de la Troisième République. Laissons-là ces interprétations pseudo savantes sur les celtes.



Calhau d'Arriba-Pardin, Poubeau (Larboust)

24 *Ibidem*

Le récit est aussi influencé fortement par la mythologie chrétienne. Les punitions divines sont des contes répandus. Le paganisme reprouvé par l'Église est une histoire de malentendu où chacun y trouva finalement son compte. L'organisation du calendrier chrétien aurait été fixée durant l'Antiquité tardive. Pourtant, certains rites dans les montagnes ont été christianisés. Ces récupérations ont fini de faire oublier les divinités originelles. Les constructions des églises en Larboust ou en Louron ont souvent intégré les *ex-voto* antiques dans leurs murs marquant la volonté de ne pas renier les croyances des aïeux. Pour celles qui les présentent, ces intégrations montrent aussi la progression dans le cheminement de la foi. L'extérieur expose en quelque sorte les traces des anciennes religions païennes sans pour autant renier leur caractère sacré. Toutefois bon nombre de ces remplois étaient masqués par les enduits. De telles réutilisations n'autorisent pas trop à discourir sur les agissements des anciens. Pour délimiter les différents territoires, des pierres furent érigées. La « Peyre-Hitte » entre les quartiers de montagnes d'Azet et d'Adervielle porta une croix sculptée en bas relief car la croix de fer fut souvent victime de la foudre.

Au XIX^e siècle, de passage dans le Larboust voisin du Louron, Julien Sacaze décrit des rites particuliers près du *Calhau d'Arriba-Pardin* : « *Les rites de cette fête nocturne qu'on célébrait encore il y a une trentaine d'années, et qu'on nommait la fête gagnolis, blessent trop la décence pour que je les décrive avec tous les détails. Les hommes de Poubeau, âgés à présent de cinquante ans, ont tous ou presque tous pris part à cette étrange cérémonie, notamment Julien Nard, Jean Nard, son frère, et Félix Bourdette. Le vieux Mariette, surnommé Bridés dé her, était fort réputé pour le zèle qu'il déployait dans la fête de gagnolis !* »²⁵. Selon les érudits du XIX^e siècle le mot gascon *gagnolis* « signifie cris, aboiements du chien. *Gagnoula* veut dire *aboyer* »²⁶. Mais « aboyer, miauler » se dit « *nhaular* » (« *gnawlà* »)²⁷, cette variante avec un « ga » devant provient peut être de « *can-nhaulis* » ou « *can-nhaular* » pour distinguer du miaulement ? Ce rocher comporte d'ailleurs d'autres aspects qui le relie au culte de la fécondité : une pierre phallique trônait sur sa sommité. Une croix fleurdelisée portant la date de 1887 a remplacé cette pierre. Certains prétendent à des « contacts » pour les femmes en mal d'enfant.²⁸

25 Sacaze J., « Le culte des pierres », *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, 1879, p.167. Serge Brunet l'a évoqué dans son excellent ouvrage *Les prêtres des montagnes: la vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime : Val d'Aran et diocèse de Comminges*, PyrÉGraph, Aspet, 2001, p.31.

26 *Bulletins et mémoires de Société d'anthropologie de Paris*, Centre de recherches anthropologiques, 1878, p.242.

27 Mot qui peut être prononcé « *nholar* » (« *gnoulà* »). Dans le *Dictionnaire du béarnais et du gascon modernes*, 3^e édition complétée, en 1 volume, CNRS (1980) de Simin Palay, on trouve « *gagnoulà (Gers) : Geindre, faire entendre des cris plaintifs en parlant du chien. Peut-être déformation de cagnoulà. Rad. câ. Augm. ganhoulejà, cagnisclà, cagniulà : Action du chien qui hurle; pousser des cris plaintifs* » et dans le *Dictionnaire français-gascon des notions aux mots*, Collection Etudes romanes, éditions universitaires du Sud, 1993 de Jean-François Estalenx, on trouve « *cri plaintif : escagnisclat, escagnisclade, escagniulat, escagniulade plainte apeurée de chien ou hurlement : esganiglet, cagnisclat, cagnisclère, cagniuladis, cagniulère, escagnisclat, escagnisclade aboyer par peur ou par douleur : escanisclà, escagnisclà, gniulà; argnoulà, argniulà* ». Merci à Francis Beigbeder pour les informations complémentaires.

28 Il est également dit que les couples se donnaient des rendez-vous nocturnes près du rocher.

De telles pratiques comme les frottements des femmes sur la pierre de fertilité près de l'église d'Anéran en Louron traduisent des rites ancestraux. L'Église toléra à demi-mots certaines pratiques d'un autre âge et christianisa les pierres symbolisant les cultes anciens comme celles servant de bornes (appelées localement « *termes* » en référence aux antiques déités).

Dans une mesure relative, l'Église participa pourtant à ce syncrétisme à travers des pratiques rituelles comme la vénération de reliques (en particulier les reliques de Saint Calixte à Cazaux-Frechet et surtout les reliques de Saint Mercurial dans un tombeau de pierre) ou des rites proches de la circambulation. Avec cette dernière, le passage sous les reliques de tel ou tel saint garantissait l'acte de guérison. Intercédé, le saint avait la faveur de guérir de la folie : « *On menait autrefois en dévotion en l'honneur de Saint Mercurial à Vielle-Louron. – Il est rapporté qu'on y guérissait de la folie. – Il m'a été rapporté qu'une famille, venue du côté de la plaine y conduisit un enfant atteint d'aliénation pour tenter de le guérir. L'enfant ayant mis les pieds sur les limites du territoire de Vielle s'écria : « Maintenant nous y sommes ». On le fit passer plusieurs fois autour du tombeau ; sa guérison s'opéra, plus tard sans doute : mais ce qu'il y a de positif, c'est que cette famille dota l'église de cadeaux en linge, candélabre et autres présents* »²⁹.

C'est surtout à l'extérieur des édifices que l'on trouve dans les pierres des marques de saints comme celle de sainte Catherine en Aure. A Guchen, on racontait les disputes incessantes entre saint Félix, patron de l'église d'Aulon, et sainte Catherine d'Alexandrie, patronne du lieu. Jusqu'au jour où les deux saints en vinrent aux mains. Sainte Catherine, très énervée, voulut donner un coup de pied aux fesses de saint Félix qui la narguait. Furieuse, elle s'élança un peu trop précipitamment et saint Félix esquiva le coup mal placé. Le pied de la sainte de Guchen atterrit sur un rocher qui en portait encore la marque dans les années 1990³⁰. Une autre version raconte que sainte Catherine devait être la patronne de la paroisse d'Aulon, mais arrêtée par la neige et l'éprouvante montée vers Aulon, son sabot se brisa dans un rocher. Alors elle y vit un signe et dit que la volonté divine avait dû se manifester et qu'elle devait être la patronne de la paroisse de Guchen³¹.

Nous avons recensé diverses traces comme celles de Saint Germes de Vignec. Selon la tradition locale, en tuant un serpent, saint Germes aurait laissé l'empreinte de son sabot dans un rocher. Encore à Estensan, Saint Michel est le patron titulaire de l'église d'Estensan, sainte Anne est la patronne du hameau

29 Archives Départementales des Hautes-Pyrénées, T.387 n°378, monographie de Vielle-Louron, Instituteur Guillaume Gay, 12 avril 1887, p. 18.

30 300 mètres au-dessous du pont de Ribes, vieux chemin d'Aulon. Informateurs : Louis et Jacques Trey, de Guchen in Petiteau FE, *idem*, 2006.

31 Enquête auprès de Lily Pocino, de Guchen in Petiteau FE, *idem*, 2006.

d'Estensagnet. Quant à saint Cyr et sainte Judith, ils sont les patrons de la paroisse d'Estensan. Mais sur la colline qui domine le village d'Estensan, un rocher garde les empreintes des pieds et du bâton de saint Pierre. La légende rapporte que saint Pierre aurait sauté depuis Mont dans le Louron et par un autre saut serait arrivé à Soulan³². Plus haut Saint Mamet (*sent Mumédo*) d'Azet avait sauté de Soulan à cet endroit qui prit le nom du saint : « *plo de sen Mumédo* ». La dalle fut marquée par les empreintes de pieds du saut et du bâton³³.

Les pierres conservent également la trace d'événements tragiques. Sur l'ancien chemin de la Hourquette, une croix gravée dans le schiste commémorait le viol et le meurtre d'une jeune fille³⁴. Le rocher fut détruit quand on ouvrit la route. On raconte que le meurtrier, pris de remords, fit ériger une croix à Arreau (aujourd'hui au pré commun) tournée vers la montagne. Une fois, on la déplaça. Sa nouvelle orientation fut sans doute une insulte à la mémoire du meurtre. La croix se retourna alors d'elle-même vers la montagne³⁵.



La croix de Vermeil, Caddeilhan-Trachère (Aure)

32 Archives Départementales des Hautes-Pyrénées, 6 J, fonds Marsan F

33 Enquête Joseph Cremona auprès de François Vic, d'Azet.

34 Enquête auprès d'Henri Sarriac, de Guchen, « *d'après ce que lui avait raconté Jeanne Cazala* » in Petiteau FE, *ibidem*, 2006.

35 Enquête auprès de X, d'Arreau.

Mentionnons encore la croix de Vermeil, sculptée dans le schiste sur la vieille voie de la vallée entre Trachère et Tramezaygues, rive gauche de la Neste d'Aure. Cette croix aurait été la limite où les Sarrasins furent repoussés³⁶. Appelée aussi la croix de Vermeil³⁷, quelques-uns pensent qu'elle aurait été la limite avec l'Aragon³⁸. Une autre tradition locale rapporte que cette sculpture commémorerait la mort d'un Anglais tué par une flèche tirée depuis l'autre versant de la vallée, depuis le lieu de Caneilles³⁹. On dit aussi qu'il s'agirait du souvenir d'une bergère qui serait morte à cet endroit.



Lithographie «Chapelle de Pène Taillade, vallée d'Aure [Cadéac]»,
Souvenir des Pyrénées, Paris, début XIX^e siècle.

Les falaises peuvent être aussi des lieux marqués du sacré. L'origine de Pène-Tailhade comme Bourisp ou Méyabat est due à un bovidé. Un berger qui gardait ses vaches remarqua que l'une d'elles léchait longuement un objet. S'étant approché, il vit que cet objet était une statue de Notre-Dame-de-Pitié. Une variante nous dit que, par ses beuglements, la vache aurait fait découvrir la statue dans un buisson. La statue, portée à l'église paroissiale, revint d'elle-même au lieu où elle avait été trouvée. Ce fut la volonté de

36 Enquête auprès de Jean Brun, de Cadeilhan-Trachère in Petiteau FE, *idem*, 2006.

37 Enquête auprès de Jean Esquerre, de Cadeilhan-Trachère in Petiteau FE, *idem*, 2006.

38 *Ibidem*.

39 Enquête auprès d'Yvon Petiteau d'après des souvenirs d'anciens in Petiteau FE, *idem*, 2006.

la Sainte Vierge d'être honorée à cet endroit. Une vieille tradition raconte que la Neste formait, au-dessus de Cadéac, un lac dont les eaux étaient retenues par le rocher qui porte la chapelle. Un colosse ouvrit de ses propres mains le verrou. Par cette entaille, l'écoulement se fit en une gigantesque cascade.

La sacralité du lieu repose sur un prétendu passé merveilleux et surnaturel.

Une autre version situe l'action au IX^e siècle : « *L'hiver de 860 fut exceptionnellement rigoureux ; la neige s'étendit sur la vallée plus épaisse que de coutume, le printemps fut pluvieux et chaud et, au moment de la débâcle, les glaces, s'amoncelant au goulet inférieur du lac, occasionnèrent une crue énorme. Se rappelant par tradition la catastrophe dont leurs aïeux avaient été les témoins et les victimes, les habitants de Cadéac se mirent en prières, et implorèrent l'intercession de Notre-Dame-des-Flots : les Sarrasins [furent] rappelés de l'autre côté des monts par la guerre civile ; les Normands que la disette empêchait d'aller plus avant s'éloignèrent ; les banquises passèrent par-dessus la cascade, les rochers délités s'effondrèrent progressivement et sans secousse : le pays se trouva ainsi délivré de tous les dangers imminents qui avaient failli causer sa ruine. Reconnaissants, les habitants de Cadéac allèrent solennellement en leur paroisse adresser leurs actions de grâce à la Vierge. Mais, le lendemain lundi, un berger raconta à son maître qu'une brebis de son troupeau appartenant à la maison Péré se séparait quotidiennement des autres brebis pour se retirer sur le bord du précipice qui domine la Neste en amont du village. On la suivit, et quelle ne fut pas la stupéfaction des habitants en la trouvant occupée à lécher les pieds d'une statue de la Vierge tenant le Sauveur dans ses bras. Toute la paroisse, avertie de ce prodige, se rendit en procession sur les lieux et la statue miraculeuse fut portée en grande pompe à l'église. Le lendemain, nouvelle surprise, la statue avait disparu de l'autel où on l'avait placée et se retrouva debout sur le rocher. Derechef transportée à l'église, elle en disparut la nuit même de façon similaire. Toute la population comprit que la volonté de la Vierge était d'avoir sa statue à la pointe même de la roche devant laquelle étaient passés les événements que nous venons de rappeler. La piété des fidèles y érigea une petite chapelle qui servit de sanctuaire à la statue miraculeuse et on l'appela la chapelle de Pène-Tailhade, ce qui signifie en patois [sic], roche ou montagne coupée »⁴⁰.*

La découverte d'une statue à l'effigie de la Vierge demeure un fait courant dans les vallées d'Aure et de Louron : Cadéac, Bourisp, Méyabat, etc.⁴¹ Il rappelle le chapiteau historié du portail de l'église de Cadéac avec le supplice de saint Saturnin (saint Sernin) tiré par un taureau ou encore l'épisode de l'aiguillon de

40 Lettre de Limon Arsène publiée dans *L'Ere nouvelle*, 37^e année, n° 201, 26 août 1887.

41 La statue de saint Michel de Bazus aurait été découverte également par un bœuf, d'après l'enquête réalisée auprès de monsieur Bertrand de Benque d'Agut à Bazus-Aure, le 24 novembre 2008.

Saint Exupère d'Arreau. Dans le même diocèse de Comminges, le Haut-Louron n'est pas épargné par ce phénomène taurin qui est peut être lié à sa christianisation ? Le rocher de la Chapelle d'Artiguelongue porterait encore les empreintes d'un pied de bœuf.

Les Pyrénées centrales offrent un champ de recherches qui nous laisse souvent sur notre faim. Conscient du problème paradigmatique – parce qu'il concerne des visions du monde – « les pierres sacrées » soulèvent encore des questions ; comme l'écrivaient Julien Sacaze et Edouard Piette en 1877 : « *il est très difficile d'expliquer les mythes d'autrefois, quand on n'a pour le faire que des monuments muets, sans histoire, sans inscription et sans légende* »⁴².



Bloc erratique, Arreau, septembre 1881.

Auteur: Trutat, Eugène (1840-1910), 1881. Source: Bibliothèque municipale de Toulouse, TRU B 269.

42 Piette E., Sacaze J., « Sur la Montagne d'Espiaup », *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, 1877, Volume 12, Numéro 1, pp. 225-251 cité à la page 39.

Bibliographie

Montagnes sacrées d'Europe, actes du colloque « Religion et montagnes » (Tarbes, 30 mai-2 juin 2002), textes réunis et publiés par Serge Brunet, Dominique Julia et Nicole Lemaitre. Publications de la Sorbonne, Paris, 2005.

ALBERT Jean-Pierre (2000), « Des formes sensibles de la religion », *Archives de Sciences Sociales des Religions* n°111, juillet-septembre, p. 111-123.

ALBERT Jean-Pierre (2009), « Le surnaturel : un concept pour les sciences sociales? », *Archives de sciences sociales des religions*, 145, 147-159.

ALMAGRO-GORBEA Martín (2015), « Sacra Saxa. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la Hispania Celtica Propitiatory and Divination 'Sacred Rocks' in Celtic Iberia », *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, volume 22, p.329-410.

BEYRIE Agitxu, Fabre Jean-Marc, Sablayrolles Robert (2000), « Les hommes du fer du dieu Ageio : exploitation antique du fer dans les Hautes-Baronnies (Hautes-Pyrénées) », *Gallia*, t. 57, p. 37-52.

BRUNET Serge (2001), *Les prêtres des montagnes: la vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime : Val d'Aran et diocèse de Comminges*, PyréGraph, Aspet.

COUTIL Léon (1923), « Les monuments mégalithiques des environs de Luchon (Haute-Garonne) », *Bulletin de la Société préhistorique de France*, Volume 20, n°12, p. 352-360.

FABRE Georges (1993), « Les divinités indigènes en Aquitaine méridionale sous l'empire romain », in Mayer M., *Religio Deorum, Actas del coloquio internacional de epigrafía, Culto y sociedad en Occidente*, Tarragone, 6-8 octobre 1988, Sabadell, p. 177-191.

GRATACOS Isaure (1987), *Fées et gestes : femmes pyrénéennes : un statut social exceptionnel en Europe*, éditions Privat, Toulouse.

LE NAIL Jean-François (2003), « L'inscription de Rebouc au dieu Ageion », *Sarrancolin, éléments d'histoire et archéologie*, Association Guillaume Mauran, Tarbes, 2004, extrait de *Revue de Comminges et des Pyrénées Centrales*, tome CXIX, n°3, p.327-328.

PETITEAU Frantz-E. (2006), *Contes, légendes et récits de la vallée d'Aure*, éditions Sutton, Saint Cyr-sur-Loire.

PETITEAU Frantz-E. (2009), *Contes, légendes et récits de la vallée du Louron et des Bareilles*, éditions Sutton, Saint Cyr-sur-Loire.

SACAZE Julien (1892), *Inscriptions antiques des Pyrénées*, Imp. Privat, Toulouse.

SACAZE Julien (1879), « Le culte des pierres », *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*.

SACAZE Julien, PIETTE Édouard (1877), « La Montagne d'Espiaup », *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 31 p.

SACAZE Julien (1879), « Le culte des pierres dans le pays de Luchon », *Association française pour l'avancement des sciences. Congrès de Paris, 1878*. Paris, AFAS.

Ces deux ouvrages ont été réédités par Frantz-E. Petiteau (2009) en un volume par Lacour, *Rediviva*, Nîmes.

SCHENCK-DAVID Jean-Luc (2005), *L'archéologie de trois sanctuaires des Pyrénées centrales. Contribution à l'étude des religions antiques de la cité des Convènes*, Musée archéologique, Saint Bertrand-de-Comminges.

RAVIER Xavier (1986), *Le récit mythologique en Haute Bigorre*, Edisud, Aix-en-Provence.

RAVIER Xavier (2004), « Mythologie bigourdane et procès mythologique, Sur les approches mises en œuvre dans les temps romantiques », in Claire Torreilles et Marie-Jeanne Verny (dir.), *Contes e Cants, Les recueils de littérature orale en pays d'oc, XIX^e et XX^e siècles*, Estudis occitans, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier, p.39-58.

VERNANT Jean-Pierre (1999), *L'univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*, Seuil, Paris.



PIEDRAS SAGRADAS EN COMMINGES (ZONA CENTRAL PIRENAICA)

Isaure Gratacos
(*Universidad de Toulouse*)

(traducción del texto francés al castellano con la ayuda de Pilar Espagnol - Manonelles)

Las variables - o las divergencias - entre las definiciones del objeto sagrado, sea la definición común o las definiciones dadas en los trabajos antropológicos como los de Mircea Eliade por ejemplo, dejan aparecer una constante: la dualidad del objeto sagrado. Así, una piedra sagrada es una piedra, pero algo más que una piedra.

Esto puede parecer una paradoja, pero el consenso brota más fácilmente sobre la definición de este «algo más» que sobre la apariencia de la piedra. Más fácilmente sobre el significado que sobre el significante. En efecto, acerca de este “algo más”, generalmente se pone de acuerdo sobre el hecho que la mitificación de la piedra puede ser sea en forma de etiología, sea con la atribución de un conjunto de poderes o de virtudes. ¿Pero, que de la piedra ella misma? Para los pueblos de los Pirineos, que distingue en apariencia una piedra sagrada de una piedra que no lo es? ¿Cual es el señal que ademas de la realidad física de la piedra la indica como una piedra sagrada? Y en primer lugar, cabe preguntarse si existe una señal que permite de dar a tal o tal piedra virtudes intrínsecas...

Los datos estadísticos recogidos gracias a investigaciones cruzadas y comparadas de ethnología y archeología, pueden darnos algunos elementos de repuesta , por lo menos para la vertiente norte de la area vascona de los Pirineos.

En el siglo diez y nueve en los Pirineos central y occidental, algunos eruditos con mirada curiosa habian



descubierta algunas piedras que la tradición popular daba como teniendo ciertas virtudes (pienso en Gourdon, Sacaze o Piette) Por intentar de establecer constantes y variables , he añadido a estos datos bibliográficos el resultado de mis propias investigaciones hechas gracias a la búsqueda etnológica que hago en la zona central (desde hace cuarenta años) y también gracias a un trabajo de recogida e investigación arqueológica.

Así aparece que existen dos grandes grupos de piedras sagradas: el de las piedras móviles, estas piedras que se pueden llevar consigo, que se van a buscar en un lugar donde están depositadas habitualmente para llevarlas en otro lugar donde serán operacionales como propagadoras de poderes dentro de una acción pragmática bien definida. Es, por ejemplo, el caso de "piedras de rayo" que son hachas neolíticas o del Bronze. Dan buena suerte y tienen virtudes contra el fuego del cielo para el lugar donde se depositan. Es también el caso por "*peiros de pigote*", pequeñas hachas neolíticas o protohistóricas, que la gente atacaba al cuello de las vacas para protegerlas de la enfermedad. Altares votivos romanos, pequeños y algo pesados, fueron también a veces recogidos, como en el Monte Sacom, cerca de Saint Bertrand de Comminges : al fin del siglo diez y nueve, en el Nistos, Sacaze nos dice que les daban golpes de látigos para que llueva. (1) Les podían también poner en el agua de "*l'arriu*" vecino hasta los años 1910 (Mis investigaciones propias solo me han dado memoria – y actualidad – de magia imitativa con estatuas de santos o santas de madera que se empapan pues de agua.)

El segundo grupo, que es el grupo principal, es el de las piedras inmóviles, in situ o fijas, como megalitos aislados, o conjunto de piedras, o sitios globales como, por ejemplo, el inmenso yacimiento arqueológico de Beret (Alto Aran. (Descubierta y primer inventario en 2004) (**foto 1**) (2 -3)

Sin embargo, hay piedras sagradas de dimensión moderada que fueron transportables , pero que ya no lo son. Es el caso con las piedras gravadas neolíticas o proto - históricas o con algunos altares vótvos romanos que fueron cristianizados por integración en la área cristiana y que fueron fijados con cemento en las paredes de las iglesias (**foto 2**) Hay que decir que si la Iglesia tuvo la necesidad de cristianizarlas, es porque estas piedras eran ya objetos de sacralización. Por consecuencia, aunque integradas en las paredes de las iglesias, continuaron a ser objetos de rituales por parte de población local.

La utilización de nuevo de piedras sagradas proto – históricas (**foto 3**) durante los tiempos históricos no esta solo un hecho de cristianización. En la alta Edad Media, en medio de las piedras que bordean los senderos, fueron incluidas de vez en cuando piedras mas antiguas llevando un grabado único de factura muy neolítica: sub-circular, con punteado profundo. (**foto 4**. Descubierta 2014)

Las funciones de estos dos grupos de piedras - móviles y inmóviles – son diferentes. Las piedras móviles que



Foto 1: Pla de Beret (Arán). (2200 m.)



Foto 2: Vallé de Oueil. Grabado de bronce y altar votivo romano en la pared de la iglesia



Foto 3: Pla de Beret. Piedra grabada en borde de camino neolítico



Foto 4: Barousse. Piedra grabada proto histórica incluida en el borde del camino reciente (siglo XIX)

se pueden llevar consigo, son primero protectoras: tienen lazos con la naturaleza en sus manifestaciones peligrosas tal como tempestad o granizo. Las piedras móviles protegen el grupo contra los elementos meteorológicos que destruyen, y se espera su efecto inmediatamente. Las piedras inmóviles están relacionadas con una búsqueda personal del individuo que va hacia ellas para dar satisfacción a sus deseos o necesidades personales. Tienen una función mas propiciatoria que protectora, que se espera en el futuro como en el presente: principalmente la salud, la fecundidad, la seguridad alimentaria.

Parece que el factor topográfico desempeña un papel importante en la sacralización de numerosas piedras fijas. Generalmente, parecen relacionadas con una zona particular que ya tiene un valor intrínseco como por ejemplo es el caso de los puertos, los pasos, que son el pasaje a la vez objetivo y simbólico; o de las cruzadas de camino que ellas también son la posibilidad simbólica y practica de la elección; o del interfluvio en la parte mas alta en la confluencia entre dos ríos; o de la proximidad inmediata de los pequeños lagos glaciares, generalmente sobre la primera superficie plana a los treinta o cincuenta metros del lago.

Al factor topográfico se añade la posición de la piedra en la zona considerada. Por ejemplo, es el caso de ciertos bloques erráticos aislados en medio de prados en la superficie llana de los fondos de valles glaciares, donde, según la opinión común, no tendrían que estar. Estas piedras, con sus dimensiones, su aislamiento, su morfología, son percibidas como la anomalía en la Naturaleza. Esta anomalía trae preguntas: se necesita una justificación para esta presencia que no se puede entender. Pues se buscan razones. Y se buscan con los entornos culturales que llegan de la tradición oral pues, a menudo, del imaginario. Hay que notar que, si los datos son imaginarios, la búsqueda intelectual, ella, es perfectamente racionalista: se busca a establecer lazos de causa a efecto. Los casos son frecuentes en que se construye así una mitificación de tipo etiológico. Por ejemplo, en el valle de Barousse, se cuenta que los bloques fueron lanzados por una gigante que se paseaba por las alturas vecinas de l'Arraïts. Tenia en su delantal bloques que le pesaban. Y, de vez en cuando, lanzaba uno. Este tema del gigante que lanzaba piedras es típico de la justificación etiológica y es muy frecuente en la ladera norte de los Pirineos.

Los poderes de piedras fijas in situ pueden también venir de sus morfologías propias: una semejanza, un parecido con el cuerpo humano o animal, o una parte del cuerpo, en una pareidolia que es frecuente en todas las culturas. Tenemos ejemplos con los menhires de forma fálica, frecuentes, pero también con los menhires antropomórficos frecuentes, ellos también, como es el caso por "*la damo blanco*", en el puerto de Peiro Hitto (Oueil-Larboust), que evoca la forma de una mujer llevando el "*capulet*". **Después de una lectura de Gourdon (4) en 1985, subí al puerto y la encontré cortada y echada treinta metros mas abajo, sobre la vertiente este. Con la autorización del Servicio Regional de Archeología y**

el concurso del alcalde de Saint Paul d'Oueil, la hizo poner en su lugar original. (foto 5)Estos menhires de altura modesta, que pueden evocar una forma ligeramente inclinada, son típicos de la zona central y occidental de los Pirineos. Hay que notar que ciertos autores les interpretan más como fálicos que antropomórficos. **(fotos 6. 7.)** La tradición oral, ella, es dual. Las construcciones míticas, bastante tardías, es verdad, ya que están ligadas a la época de la cristianización, (el siglo diez y once) revelan que los menhires son mas bien percibidos como antropomórficos. Generalmente se dice que se trata de pastoras o pastores hechos piedras con sus ovejas por dios, porque, por ejemplo, no se conformaron al principio de caridad. Pero también, en el mismo tiempo, son percibidos como fálicos y fertilizantes para hombres como para mujeres. Y se puede añadir a la antigua percepción fertilizante una tradición largamente pre-cristiana: durante las investigaciones que hice en la zona central, en los años 1980 hasta 2000, mis informadores llamaban la piedra: la "damo blanco", haciendo así la vinculación con un personaje mítico frecuente en los Pirineos, el de la "damo" - o de la "hado"- , personaje femenino, pequeño, vestido de blanco y siempre benéfico.



Foto 5: Era damo blanco.
Menhir en el puerto Peyrohiltto



Foto 6: Menhir en el puerto de la Bonaigua



Foto 7: La peira de Garona.
Menhir en el Pla de Beret



Foto 8: Saint Aventin.
Una piedra llevando un pediforme hecha piedra umbral



Foto 9: Pla de Beret (Arán).
Grabado en la parte inferior a la izquierda



Foto 10: Menhir de Peyrohitto.
Cruces protohistóricas

Las justificaciones de tipo etiológico de los gravados neolíticos y proto - históricos son frecuentes. Dos ejemplos entre muchos mas: el pie de San Aventin (en el valle de Oueil) que tuvo que saltar de la montaña hasta el valle. Una piedra lleva la huella de su pie. (un pediforme neolítico – o de la edad del Bronce - que fue cristianizado por integración en la iglesia como piedra umbral)(foto 8) Y cuando Santa Radegonde, en Latoue, se rodilló para beber en la fuente, dejó la huella de su rodilla en la piedra (una cúpula neolítica) (descubierta en 2011)

Sin embargo, se debe distinguir la mitificación de la sacralización. Piedras que hacen el objeto de una mitificación etiológica no son necesariamente investidas con virtudes o poderes. Ubicación y forma son factores de diferencia pero no necesariamente de sacralización y de virtudes protectoras y propiciatorias. Es el caso de los megalitos como dolmenes y menhires que son objetos de una justificación etiológica que hace intervenir personajes míticos. Sin embargo, entre los megalitos, los hay que son lugares de practicas ritualistas y tienen una gran fama de piedras investidas de poderes, mientras que otras no lo son. Que diferencia se añade a la diferencia y que hace de esas piedras, piedras sagradas?

*El denominador común entre la piedras sagradas es que son una suma, una conjunción de diferencias: diferencia por la morfología, diferencia por la naturaleza de la piedra (por ejemplo granito en un medio calcáreo), diferencia por una situación única o solitaria en el medio ambiente inmediato, y, a menudo, para muchas de ellas, diferencia por la presencia de lo que llamaremos "la señal". Le "signe", en francés, es un factor de sacralización básico; la señal siendo, en la mayoría de los casos, uno o varios grabados neolíticos o protohistóricos. Hay, a menudo, una conjunción entre estos diversos caracteres. El bloque errático de l'Arrio Malo, por ejemplo, sobre el ancho espacio de Beret-Baqueira, es de dimensiones grandes, aislado en un hombro glaciar, cerca de un viejo camino protohistorico, y lleva un grabado elipsoïdo con incisiones paralelas (descubierto en 2012. **foto 9**) Otro ejemplo es el del menhir de Peyrohito, en el valle de Oueil, aislado en un lugar preferencial – un paso – y hecho en un material lítico ausente del entorno próximo : una piedra blanca, calcárea mas o menos metamorfozada, que lleva, picadas con piedra dura, las típicas cruces solares pateadas o con bolitas. (Neolítico y Bronce) (**foto 10**)*

El hecho de que la memoria colectiva haya perdido el sentido de estos petroglifos causa o por lo menos fortalece la mitificación de la piedra. En unos contextos que han sufrido los remodelados del tiempo – evolución de la sociedad, de la economía, de las marcas culturales – el sentido original a sido perdido. En la zona alta, se añade el cambio climático : después del calentamiento neolítico y del Bronce (mas o menos de los 5000 a los 1200 años B C), la bajada brusca de las temperaturas – dos o tres grados – que intervino acerca de los 1200 años B C y que establece el clima actual, obliga el descenso de los lugares de residencia, lo que obliga a modificar los marcos espacio-temporales. La pastoralidad ya no es permanente

en altitud pero está sometida a una alternancia. Los diferentes grabados que balizaban el espacio donde el pastoreo era permanente en altitud, ya no tienen razón de ser. Pero aquí están. Y su mensaje, olvidado, es reinventado.

Hay piedras sagradas que no llevan petroglífos. En estos casos, es la piedra en ella misma que es el "señal". Por ejemplo cuando la morfología es semejante anatómicamente a partes del cuerpo humano en relación con la reproducción. A menudo es el caso con los menhires fálicos que se buscan por sus virtudes fecundantes , como por el "Calhau d'Arribu Pardin" , à Poubeau (valle de Oueil). Desgraciadamente, no lo podemos ver en su forma original : delante del bloque gordo todavía en su lugar, se hallaba una piedra en forma de falo y que, según nos dice Sacaze, tenía 98 centímetros de altura. Piedra que fue destrozada en 1871 por el cura Soulet. Una cruz, puesta encima de la piedra principal, acabó la cristianización. (foto 11) La Iglesia, por cierto, aceptaba mal la veneración de las piedras y de los rituales realizados en sus entornos. Hablando del "Calhau d'Arribu Pardin", Sacaze nos dice en 1878: "La gente de Poubeau le llevaba mucho aprecio porque estaban convencidos que ella tenía el poder de devolver la virilidad a los varones en fallo y la posibilidad de hacer fecundas a las mujeres estériles." (5) Durante mis encuestas en el valle de Oueil, viejos informantes - todos nacidos en Poubeau - evocaron una costumbre aun presente en la memoria colectiva: la procesión de los "gañólis" (del gascon: "ganholar"= lairar de modo lancinante) alrededor de la piedra, por la noche del martes de Carnaval. Sacaze cuenta como los jóvenes en edad de pubertad daban vueltas alrededor del megalito, dando con mucha energía los gritos desgarradores de los perros encerrados. Al mismo tiempo, habían sacado de sus pantalones "los atributos de la paternidad".



Foto 11: Gouaux de Larboust - Calhau d'Arriba Pardin



Foto 12: Gery. (Marignac)
Grabado en forma de vulva y micro cúpulas

Las representaciones figurativas de la feminidad son menos frecuentes que las representaciones esquematizadas. A pesar de esto, podemos ver una "vulva" casi anatómica, en el sitio de Gery, cerca de Saint Béat.(descubierta en 1977) (foto 12)

Una constante aparece en los relatos acerca de las piedras sagradas fijas, cerca de las cuales se van a buscar influencias benéficas: es la necesidad del contacto físico directo. El cuerpo tiene que tocar la piedra. Hay que acostarse sobre ella, o sentarse, o frotarse contra ella. Así estaba por el "calhau" falico de Arribo Pardin -que hoy desapareció – y sobre lo cual las mujeres que deseaban ser madres y no lo podían, se sentaban para favorecer la fertilidad. Esta necesidad del contacto físico con la piedra aparece en los relatos de los autores del siglo diez y nueve y, de misma manera, en mis encuestas "de terreno", como, por ejemplo, por el menhir de Peyrohitto (Argut Dessus. Valle de Aran. Descubierto en 2013.)

Ethnología y arqueología trabajan mano en la mano: la tradición oral que recogí acerca de las practicas protectoras y propiciatorias me hizo localizar numerosos elementos líticos neolíticos y proto-históricos desconocidos hasta entonces. Un ejemplo: en Fronsac, me llevaron cerca de un megalito fecundante sobre lo cual las mujeres iban a asentarse al amanecer del solsticio de San Juan.(foto 13) Misma lógica para el hermoso sitio de Fos (medio Aran) descubierto en 2014, para la "peyro de Crechets" (vallée de la Barousse" (descubierta en 2013) o para el menhir cristianizado de Sauveterre de Comminges (descubierto en 2016.) etc.... Numerosos son los ejemplos. Pero para todos, la misma constante: para que la eficiencia del contacto sea máxima, se tenía que practicarlo un día favorable entre todos: el solsticio de verano, cristianizado en San Juan. San Juan es, por excelencia, el día de la vida y de la fecundidad. Es el rocío del amanecer que es el vector de esta fecundidad . Así, al amanecer del veinte y tres, recogían el rocío sobre piedras que ya estaban investidas de un carácter sagrado. Particularmente, las que llevan una o varias cúpulas de las cuales se piensa que estaban aquí para la función bien específica de recoger el rocío del día de San Juan. Aparece que el rocío no es solo el vehículo de las virtudes de la piedra: la piedra cataliza las virtudes propias del rocío. Primero el rocío toca la piedra, luego el cuerpo toca el rocío. El rocío hace pasar los poderes y virtudes de la piedra al cuerpo y los poderes del rocío están multiplicados por los de la piedra.

Las piedras con cúpulas, todas igualmente lugares de culto, son frecuentes en los Pirineos en todas las altitudes, desde la llanura del pie del monte hasta los dos mil cinco cientos metros como por ejemplo el "calhau deths Pourrics" en Poubeau (alt 1000 metros. Valle de Oueil), piedra conocida desde el siglo diez y nueve.(foto 14) Mas alto, en el Alto Larboust, se pueden ver, alrededor del "lac Soubirous", sobre el Pla Dourbirou (alt. 1900 metros) a numerosas piedras con cúpulas de varias facturas.(descubiertas en 1985) (foto 15) En la llanura del valle de Garona, en el pie del monte, la piedra de Clarac (230 metros) cerca de



Foto 13: Fronsac. Piedra fecundante



Foto 14: Poubeau. El calhau deths porrics y sus setenta y una cúpulas en su parte superior



Foto 15: Piedra con cúpulas. Pla Dourbirou.
Larboust



Foto 16: Clarac. La piedra con cúpulas cerca de la
iglesia

*la iglesia, con cúpulas pequeñas, ella también visitada al amanecer de San Juan (descubierta en 2004. **foto 16**)*

La observación archeologica muestra que otro modo de establecer el contacto con la piedra es dejar un señal de su presencia, añadiendo un grabado a los que ya están grabados. La observación de varias piedras sagradas muestra en efecto grabados de mismo tema, pero de diferentes técnicas y tipos gráficos. Evidentemente, no es el mismo individuo quien realizó todos los grabados.

Dos ejemplos, para épocas vecinas (Neolítico y Edad del Bronze):

*- la piedra de Labroquère (Haute Garonne) , la mas baja en altitud (650 metros) situada en un puerto pequeño, con un sendero próximo. Lleva cruces solares de inspiración neolítica - sin embargo que non son todas de misma ejecución - y dos cruces antropomórficas con un oval ligero para la cabeza, grabadas con un percutor mas fino, cruces que parecen mas antiguas. (Descubierta en 2005. **foto 17**)*

*- La piedra la mas elevada -2430 metros- situada al pie del Maubermat, vertiente sur, encima del Pla de Beret.: sus magníficos círculos solares todos son de trabajo diferente, sea por el dibujo como por las técnicas de percusión .(Descubierta en 2005. **foto 18**)*

La tradición oral no me ha dado informaciones acerca de estas practicas que la memoria colectiva olvidó. Sin embargo, un ritual contemporáneo puede ser un recuerdo de estos gestos protectores: todavía hoy, se deposita una piedrecita sobre un montón que constituye un pequeño cairn cerca de la piedra.

Ademas de las piedras sagradas que tienen virtudes puntuales, individualizadas, hay lugares sagrados. Hay sitios que son de una densidad particular, en la síntesis de diversos parametros que componen el lugar sagrado. Dos ejemplos, en altitudes diferentes:

*- Sitio de Gery (Marignac. Alta Garona) En los 600 metros, localización particular en la salida del desfiladero de Saint Béat y en la confluencia de Garona y Pique. Identifiqué hacen casi treinta años esta roca topograficadamente notable, que se presenta como la evidencia (**foto 19**) y que lleva dos cuvas, bordeadas y rodeadas con punteados formando micro-cupulas. También se pueden ver líneas punteadas (22 centímetros) rectas y paralelas, y un gravado punteado "corniforma" de tipo neolítico.(descubierto en1981) Hasta los años 1950, las mujeres se sentaban sobre las cupulitas de la cuva para estimular su fertilidad. A los cincuenta metros, se pueden ver dos "vulvas" en las cuales la gente iba a buscar el rocío de San Juan (**foto 12**)*



Foto 17: La piedra de Labroquère (alt. 650 m.)
y sus 9 grabados



Foto 18: Piedra del Horcalh (alt. 2430 m.).
Grabados circulares neolíticos



Foto 19: Gery. El sitio principal.
Cuvas y grabados



Foto 20: Fos. Sitio principal.
Cuvas y pulidores

- Sitio de Fos (descubierto en 2015) Un poco mas alto, en los 1000 metros, en la parte superior de una cresta. Lleva cuatros cuvas y un hermoso conjunto de pulidores. **(foto 20)** Como en los otros sitios, la gente iba por San Juan a buscar rocío en las cuvas de la roca.

Además de estos sitios, no hay que olvidar las cuevas y primero, las entradas de cuevas que estimulan el imaginario. Frecuentemente, fueron lugares de creencias y rituales. Los Romanos tomaron el relevo de la creencias indígenas y dejaron altares votivos además de los grabados mas antiguos que se pueden encontrar sobre algunas paredes.

A estos sitios se ayudan los espacios sacralizados de altitud, lugares extendidos que la tradición popular cargó de un valor particular . Los numerosos "plas", viejas áreas de la era primaria levantadas durante el Terciario (desde 800 metros hasta 2500 metros) fueron lugares de vida en el Neolítico y en el Bronce época donde la piedra in situ se acompaña de la piedra organizada por el hombre. (como, por ejemplo, la Montagne d'Espiaup, entre Oueil y Larboust, o, por encima de la Valle de Aran, el magnifico Pla de Beret) Abandonados desde cerca de tres mil años, los circules de piedra y otros cromlechs, las peiras hitas, las cupulas y varios grabados, alimentan el imaginario, y el imaginario alimenta la sacralización.

Los Pirenaicos fueron muy atados al culto de las piedras: en 1835, cuando un cura de Catervielle quizó hacer a trozos la piedra d'Aribo Pardin, hubo un alzamiento.... De misma manera, la incorporación de las piedras en la área cristiana muestra esta adhesión : no es solo para eliminar los objetos de culto pre-cristianos por integración, pero también expresen la necesidad de componer con creencias populares demasiadas arraigadas por ser eradicadas. Augustín, obispo de Canterbury, bien lo había entendido, el que escribí: " Donde el pueblo tiene costumbre de celebrar sus ídolos diabólicos, hay que permitirle celebrar en el mismo lugar las fiestas cristianas. "

Pues plantaron una cruz sobre las piedras en vez de destrozarlas, y las mujeres que deseaban ser madres continuaron de ir, con discreción, sentarse sobre piedras fecundantes al amanecer de San Juan....

- (1) SACAZE (Julien) : « Le culte des pierres dans le pays de Luchon ». Congrès de l'Association Française pour l'Avancement des Sciences. 1878.
- (2) GRATACOS (Isaure) : « Les gravures pétroglyphiques du Pla de Beret » Revue de Comminges et des Pyrénées Centrales. Tome CXXV n° 1. 2009. pp 13 à 94 .
- (3) GRATACOS (Isaure) : « Les hautes terres protohistoriques des Pyrénées aranaïses ». Revue de Comminges et des Pyrénées Centrales. Tome CXXXI n° 2 . 2015. pp 269 à 348.
- (4) GOURDON (Maurice.) « Les hautes montagnes du Comminges ». 1890
- (5) SACAZE (Julien). Ibid.
- (6) PIETTE (Edouard), SACAZE (Julien) : « La montagne d'Espiap ». Bulletin de la Société anthropologique de Paris .1877.
- (7) BRUNET (Serge) : « Rites païens en pays de Luchon » Revue de Comminges et des Pyrénées centrales. tome XVII. 1979.
- (8) CORDIER : « Superstitions et légendes des Pyrénées ». Bulletin de la Société Ramond. 1867.

Bibliographie complémentaire.

- BARANDIARAN (Jose Miguel de) : Obras completas. Eusko-Folklore. Tome 1. 1972.
- GARRI LACRUZ (Angel) : « Les sabbats en Aragon d'après les documents et la tradition orale ». Temas de anthropología aragonesa. Toulouse. Université du Mirail. 1993.
- JOISTEN (Charles) : « Les êtres fantastiques dans le folklore de l'Ariège ». Via Domitia IX, 1962.
- SACAZE (Julien.) (1887) « Etudes sur Luchon » Revue de Comminges, 3^e trimestre . 1887.
- SAURAT (Denis) : « La religion des géants ». Denoël. Paris. 1955.
- TESTART (Alain) : « Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative » Armand Colin. Paris. 1993.



E LAS PIEDRAS SAGRADAS A LAS VÍRGENES ENCONTRADAS

Josefina Roma Riu
(*Universidad de Barcelona*)

De las Piedras Sagradas a Las Vírgenes Encontradas. Huesca. 26-27 de noviembre. 2016.
Josefina Roma.¹

El tema de mi aportación forma parte de la historia de cualquier grupo humano, esto es, la sucesión de aculturaciones presentes en los mitos o historias sagradas y en las cosmovisiones. Reflexionar sobre estos fenómenos debiera servirnos para mostrar la convivencia, a veces sorprendente, en la religiosidad y cosmovisión popular, de estratos muy distanciados culturalmente.

William Christian,² en su trabajo «De los Santos a María» estudiaba la evolución de las devociones en España, con la conversión de lugares de culto dedicados a los santos hacia su dedicación a advocaciones marianas. Este proceso estaba dirigido por la jerarquía eclesiástica para separar la religiosidad popular local del culto a santos que habían sido canonizados por aclamación popular, a causa de los favores hechos a la población; o también, por sínodos episcopales, muy deudores a su vez, de la piedad popular. Estos santos locales primigenios, y también el injerto de santos universales en las tradiciones de héroes y divinidades locales precristianas, convertían en sospechoso su culto, que muchas veces también arrastraban consigo

¹ Agradezco a Pep Coll su investigación sobre las leyendas del Pirineo, publicada en su libro *Muntanyes Maleïdes* (1993), en la que me he basado para hacer el análisis de muchas de las narraciones que he utilizado.

² Christian, 1976.



rituales precristianos o por lo menos, heterodoxos. Con la substitución del santo local por la Madre de Dios, la cual es única y con una vida controlada canónicamente, se solucionaba el problema de la heterodoxia del santo anterior. En este sentido, podemos aportar un ejemplo, el del santuario de la Madre de Dios de la Salud, en Sabadell, cuyos gozos³, relatan como el santuario de la Virgen de la Salud, estaba anteriormente dedicado a Sant Iscle y Sta. Victoria, y esto era como un agravio para la Virgen, a la que finalmente se venera en lugar de los santos que la precedieron. De hecho, en la impresión de 1876, todavía se dice que la Virgen de La Font de la Salut, se venera en la ermita de Sant Assiscle y Sta. Victoria.⁴ Sin embargo, William Christian no hacía hincapié en que esta conversión a María, volvía otra vez a los antiguos cultos locales, con las apariciones y los encuentros casuales y milagrosos de sus imágenes, escondidas y olvidadas por diferentes causas, guerras, despoblaciones, olvidos y negligencias y una larga casuística. Ya no será pues María, la Madre de Dios, solamente, sino que tendrá una posthistoria, enraizada en el terreno, que modifica incluso su nombre, que hará referencia al lugar y circunstancias del encuentro o aparición. Añadiendo también a su vida, la historia del hallazgo de su imagen o de su aparición, y los avatares del santuario y de la imagen, que a menudo muestra un comportamiento autónomo frente a los deseos de las autoridades eclesiásticas, que quieren domesticar el hallazgo, llevándola a un lugar de culto ortodoxo, como la iglesia parroquial, la catedral, o incluso, una ermita ya consolidada y aceptada por la jerarquía. Pero la imagen burla una y otra vez estas disposiciones, hasta que se instala en el lugar donde fue hallada, o cerca de él, marcando así la tensión entre la jerarquía y la piedad local. Los milagros a favor de la población, ya en su conjunto, en pestes, guerras, incendios, sequías, y otras desgracias; o de los fieles individualmente, en caso de muerte, enfermedad, parto o peligro, forman parte de una historia propia, más allá de la vida real de María en este mundo. Esta etapa, de la conversión de la devoción a la Virgen María en una tradición local, se renueva cuando la jerarquía vuelve a proponer una advocación universal, como Nuestra Señora del Carmen, de Lourdes, de la Piedad, de la Soledad, del Corazón de María, etcétera, ya que entonces surgen santuarios diferenciados por su localidad (Lourdes de La Nou, Lourdes de Prats, Lourdes de Arenys...) e incluso, en el caso de la Virgen de Lourdes, existe una renovación de su culto local con las nuevas oleadas aparicionistas de los años 70-80 del siglo XX, en Can Cerdà de Cerdanyola del Vallès.

3 Gozos son composiciones en verso, compuestas de entrada de cuatro versos, cuyos dos últimos se repiten al final de cada estrofa de seis versos, y una tornada final de cuatro versos. Tienen su origen en las canciones provenzales de la Baja Edad Media y en principio se dedicaron a los siete gozos de la Virgen María o *Septem Gaudia*, y luego se extendió su canto a Cristo, a los Santos y a motivos profanos. Aunque se encuentran en otras zonas de la Península Ibérica, su mayor desarrollo ha sido en la Corona de Aragón.

4 *A St. Assiscle y Victoria/en aquest lloch adoraban/ y als dos germans veneraban/sens tenir de Vos memoria./ Y ara en Vos està la gloria/ y lo aplauso universal* (A San Acisclo y Victoria/ en este lugar adoraban/ y a los dos hermanos veneraban/ sin tener de Vos memoria./Y ahora en Vos está la gloria/ y el aplauso general...

Quiero reflexionar aquí, sobre las evidencias de este proceso, que viniendo de sistemas religiosos antiguos, hace protagonistas a los santos y luego a la Madre de Dios, enraizados en un entorno determinado, con historias propias y diferenciadas, arrastrando sistemas anteriores de religiosidad. En ellos podremos ver en particular, la persistencia, de la sacralidad de peñas, cuevas, rocas y piedras, de fenómenos naturales, como rocas singulares, berrocales o *gleras*; así como de piedras manipuladas por el hombre, menhires y dólmenes, y pilas de agua bendita, o la talla de la misma imagen.



Santuario de La Peña. Graus. Dedicado a Nuestra Señora de la Peña, muestra la persistencia de la sacralidad de las peñas y las cuevas.

Transformación de personas en peñas. El peregrino divino.

En primer lugar voy a referirme a las peñas y los cantizales o gleras, que constituyen el paisaje para los pueblos que habitan en su entorno, y de la evolución de su etiología, ya que deben interpretar estos fenómenos del paisaje cotidiano, de acuerdo con su sistema de valores y su propia historia sagrada. Las peñas y las gleras, y otras rocas singulares son el testimonio del paso de las diferentes aculturaciones religiosas, de modo que lo que en un tiempo fue considerado como divinidades superiores, pasa a ser en una etapa posterior, la representación de seres del inframundo, y lo que en un momento es ambivalente, deviene demoníaco o condenado en el estadio siguiente. Este castigo puede darse por no respetar el sistema de matrimonio tradicional, como en el caso de las Tres Sorores, o Treserols, semejante al de las

tres hermanas de Paderna, malditas por su padre, por haberse casado con sus enemigos, godos en un caso y moros en el otro, y no con sus iguales. Estas historias recuerdan físicamente el peligro de casarse con alguien de un pueblo diferente, de los matrimonios mixtos, pero también la sacralidad de los sistemas de matrimonio y parentesco. Otra de las modalidades de convertirse en piedras, es el castigo por no recibir al peregrino divino, presente en muchas historias sagradas. Otro caso más claramente aculturado por el cristianismo, pero que perpetúa viejos mitos de la cacería salvaje, es el que presentan los Encantados de Espot, dos rocas en las que se convirtieron los malos cazadores que descuidaron el culto divino por seguir cazando, el mismo día de la romería de Sant Maurici. Es curiosa la versión que se explica actualmente y que hace referencia a que el castigo de convertirse en rocas, se debe a que los encantados no respetaron las normas del Parque Nacional.

El peregrino divino, constituye un tipo de leyendas que aluden a un universal psicosocial: la sacralidad del deber de hospitalidad, de modo que no cumplir con este precepto comporta en el universo moral popular, la destrucción total de la población reprobada, y en cambio, su cumplimiento conlleva un premio extraordinario, como obtener el cese de la peste, como cuenta la historia de San Isidori en Mollerussa, (Pla d'Urgell). Otras veces, el peregrino divino hace el regalo de una imagen sagrada, realizada in situ, en un tiempo muy reducido, como se cuenta del Santo Cristo de Mallén (Campo de Borja), que un peregrino realizó a cambio de recibir hospitalidad. Prometió realizar la imagen en tres días. Se encerró en una habitación, y al cabo de los tres días, fueron a ver cómo iba y el peregrino había desaparecido, pero había dejado la imagen realizada, cuya cara era la del peregrino. El favor puede ser, la salvación de un familiar en peligro, como contaban en Fanlo, de un pobre que se presentó en casa Allinzué y pidió pan. La dueña de la casa, le dio uno de los panes que tenía en el horno, pues acababa de hornearlo, después de haberlo amasado, y cuando se lo dio al pobre, éste le dijo que en aquel momento, su marido se había librado de un gran peligro. Efectivamente, cuando el marido llegó, explicó que había estado a punto de caer por un precipicio. Todo el mundo coincidió en creer que el pobre era en realidad, San Antonio, disfrazado. Pero uno de los favores del peregrino divino puede ser simplemente, sobrevivir al desastre del resto de la población, que ha rechazado dar hospitalidad al peregrino sagrado, ya que no se le ha reconocido debajo de su apariencia de mendigo, o de peregrino. Este tipo de historias lo hallamos en diversos lugares del Pallars, Ribagorza y Aran, como explicación de un paisaje ligado a la desaparición de un pueblo. Se cuenta que el personaje divino se presentó como un pobre, para probar la bondad de los hombres, pidió albergue y comida que le negaron los pastores, excepto uno de ellos que le albergó y le dio leche. A la mañana siguiente, el peregrino mandó al pastor que reúna a su rebaño y le siga, y cuando estuvieron a una cierta distancia, levantó los brazos y dijo: «que se cumpla el castigo del Cielo» y el pastor cayó de rodillas y cuando volvió en sí, todo

alrededor se había convertido en altas peñas en las que se podían identificar los pastores y las ovejas, más de 7000, y los perros.

Pero hay muchas más historias de petrificados como castigo: En el *Forat de les Janes*,⁵ había un hombre y una mujer convertidos en piedras, con un plato y una cuchara también de piedra. Seguramente, intrusos en su mundo, que así fueron castigados.

En Vilarubla,(Alt Urgell) también se conserva un menhir de dos metros que la gente identifica con un hombre encantado para siempre, pero se desconoce el motivo de este castigo.

Los antiguos pobladores de Chia, (Ribagorza) conocidos como *encantarias*, no sólo maldijeron a un personaje, llamado Galino que les quitó una copa, que luego donó al Santuario de la Virgen de la Encontrada, sino que con las piedras que le arrojaron, formaron una glera.



2.- **Erill La Vall.** La leyenda sitúa su ubicación debido a un deslizamiento de piedras de una glera.

La situación de Erill La Vall,(Alta Ribagorça) también obedece, según la leyenda, a una maldición, esta vez, más moderna, hecha por un obispo, que en su visita pastoral fue convidado con parte de su séquito a una de las dos casas del entonces llamado Erill Amunt. Los demás del grupo comieron en la otra casa, donde

5 Agujero en la roca, atribuido a los pobladores anteriores.

les contaron que en la casa donde comía el obispo, les habían dado a comer los gatos de la casa, en lugar de conejo. Al enterarse el obispo, maldijo el pueblo diciendo: «Que Erill Amunt sea Erill Avall» dando un golpe a la roca. Y aquella misma noche un deslizamiento de las piedras del cantizal o glera, se llevó por delante las dos casas y cuando el pueblo se reconstruyó, lo hizo en el fondo del valle, lo que comportó un cambio de nombre.

Otro elemento que aparece para explicar el origen de las tarteras, gleras o cantizales es la posesión del canuto de los *mainarons* o *diapllérons*, estos pequeños seres que en multitud cabían en un tramo de caña entre dos nudos, en un principio, y posteriormente, en un canuto de agujas y que su poseedor sabía manejar para que le hicieran trabajos gigantescos, pero que en manos de un inexperto podían matarlo si no les mandaba más trabajo o les hacía volver al canuto. Hay muchas historias en las que un mozo o un amigo del amo del canuto, lo encuentra y al interpellarle los personajes diminutos para que les diera trabajo, lo terminaban en un momento y entonces se veía forzado a mandarles un trabajo para gigantes, como transportar grandes bloques de piedras. Finalmente se le ocurría mandarles que fueran al interior del canuto, y gracias a esto, no la emprendían con él mismo hasta destrozarle. Así se originó entre otras muchas, la glera de Servós de Castellás (Pallars Sobirà) o la de Guardia de Ares (Alt Urgell).

Huellas de personajes singulares en las peñas.

En segundo lugar voy a referirme a un fenómeno asociado a menudo, a las peñas: las huellas impresas por algún personaje sagrado. Quienes dejan su huella en el paisaje, recorren todas las categorías, desde los antiguos dioses descabalgados y demonizados, como el Comte Arnau o el Barón de Espés, pasando por el diablo, que reúne en esta denominación negativa y generalista, diversos personajes sagrados anteriores de los que ya no se recuerda su personalidad anterior, como el de diablo que en Alaón (Ribagorza), dejó sus garras marcadas en la roca. El lugar coincide con la tradición del *Cos Sant* o cuerpo santo, de un monje, aclamado popularmente como santo, porque había repartido entre los pobres el dinero que había recibido de sus superiores para abrir un nuevo camino entre las peñas, y por ello había sido ejecutado, pero que se había conservado incorrupto, probando así su inocencia y santidad, y estando su tumba en Sopeira al lado del camino, cuando por fin se hizo el camino, todos los viajeros que pasaban por aquel lugar, le rezaban, para pedir su protección, al mismo tiempo que dejaban una limosna, si podían.

El diablo también dejó sus orines en una roca cuando fue colgado en ella por San Ermengol que estaba construyendo un gran puente y el diablo se lo destruía cada noche.

Por debajo de estas dos historias, podemos todavía entrever la acción constructora de nuevos caminos de los monasterios altomedievales en el Pirineo, y la oposición de los naturales de la zona, que intentaban

desbaratar estas modificaciones del paisaje, siendo la demonización de las historias, el resultado de este choque cultural, Sin embargo, en el caso del Cos Sant, que hemos mencionado, éste ha sido asimilado a la nueva sacralidad, aunque sólo por parte del pueblo, no por la jerarquía eclesiástica. Quizá por esta razón no se conserva memoria de su nombre real.

Muchos santos han dejado sus huellas, como San Úrbez, que dejó las de sus galochas y su bastón. Otros santos imprimen estas huellas, con sus imágenes, ya que en las imágenes adquieren una nueva personalidad viva, como la imagen de Santa Eulalia que los antiguos pobladores de Tavascan (Pallars Sobirà) quisieron robar, pero ella se agarró con tanta fuerza a la roca que no la pudieron mover y dejó en ella, la impresión de su mano. También las piedras de Santa Fe, que en realidad son fósiles, se explican como la marca de sus cinco dedos en forma de estrella. Se cuenta que San Cristóbal de Erill, bajaba de su ermita, cada noche, a Barruera (Alta Ribagorça) a ver a su amada, dejó su huella y la de su bastón, en la roca. Como vemos, la explicación de las huellas en las rocas, van acompañadas a veces de historias cuya sacralidad nada tiene que ver con la canónica.

Las peñas y cuevas habitadas por personajes de pueblos anteriores y posteriormente por santos.

Vamos ahora a considerar las cuevas como escenario de este proceso legendario que tiene como base las peñas. Las cuevas han sido habitadas desde muy antiguo, y hay pueblos enteros que se han construido a lo largo de una *balma*,⁶ como Olvena (Somontano), en su momento, pero ofrecen una particularidad y es que cuando el pueblo se enriquece o aparecen nuevos pobladores sedentarios, las cuevas pasan a ser habitaciones secundarias, como corrales o sólo los antiguos pobladores, relegados a terrenos poco fértiles, bosques y peñas, siguen habitándolas. De modo que pierden todo prestigio. Sin embargo, hay santos, ermitas y hallazgos de imágenes sagradas que son fieles a estas habitaciones en el seno de la madre tierra.

En Tor, (Pallars Sobirà), en los agujeros de las peñas vivían las *Bones Dones*,⁷ un nombre que se corresponde con los antiguos habitantes del lugar.

Además de las viviendas en cuevas, existen tradiciones de pasadizos y túneles dentro de las peñas, que comunican lugares distantes y que permiten a sus habitantes un desplazamiento rápido, como el de la *Roca del Forat*, hasta las cuevas del Solà, del Forat de Cardós hasta Tavascan. En Gerri, (Pallars Sobirà)

6 Balma es una cueva poco profunda, producida a menudo entre dos estratos de piedra, abierta en toda su longitud, y que por tanto permite adaptarla fácilmente para habitáculo, a veces de toda una pequeña población.

7 Buenas Mujeres. Denominación que se corresponde con los pueblos anteriores, que en convivencia con los nuevos pobladores, despertaban en éstos, una mezcla de sentimientos, y en particular, miedo a su dominio de la magia. Por esto se alude a ellos como «buenos» para no incomodarles.



Balma de Olvena. Hoy día, con construcciones secundarias y corrales.

está el *Forat de les Janes*,⁸ que continuaba con un túnel, mencionado por el abad de Gerri a Francisco de Zamora (finales del s. XVIII), cuando hizo el informe de la zona. Son innumerables los lugares con topónimos que hacen referencia a los pueblos anteriores en cuevas y en túneles. Esto se ha considerado siempre negativamente, de manera que estas historias están unidas muchas veces a raptos, asesinatos y violaciones. Hay historias de túneles con fines perversos atribuidos a los antiguos pobladores, a la brujería, como el túnel de Bonansa (Ribagorza) desde el bosque de Pusso hasta Estoclasses donde apareció un anillo de una pastora raptada en Pusso. El demonio también podía excavar túneles en una noche, de la misma manera que construía puentes en una noche. También se atribuyen los túneles al despotismo de los grandes señores locales, como el Comte Arnau, y a su vez pasaron a atribuirse a los monasterios poderosos, como el de San Justo y Pastor de Urmella (Ribagorza).

Pero las cuevas, como sabemos fueron habitadas también por santos eremitas y en las cuevas se encontraron los cuerpos santos, como el de Sta. Orosia en Yebra (Jacetania) o el de San Visorio en Labuerda (Sobrarbe). La reutilización sacralizada de las cuevas nos devuelve en muchos casos su continuidad simbólica. Son lugares donde el recuerdo del santo o del hallazgo de una imagen se suma al antiguo habitáculo de *janes*,

8 Agujero de las Janes, que es otro nombre para designar a los pueblos anteriores. A menudo a estos pueblos se les denomina en femenino, lo que no quiere decir que no existieran varones, sino que en una sociedad mayoritariamente de cazadores-recolectores, empujados a las zonas más inhóspitas por los nuevos pobladores, más poderosos, las mujeres eran las encargadas de la recolección y por tanto, entraban en contacto con los nuevos pobladores sedentarios, pidiendo limosna a veces, otras, realizando algunos trabajos secundarios. Los hombres, dedicados a la caza eran menos visibles.



4.- Cueva de San Úrbez. Cerésola. San Úrbez y otros santos utilizan las cuevas como eremitorio.

janetes, encantarias, fatas y sus historias muchas veces se injertan en la historia del santo. San Úrbez, en Sastral (Sobrarbe), en la Val d'Onsera (Hoya de Huesca) y en Cerésola (Alto Gállego) tiene actuaciones muy parecidas a las atribuidas a los pueblos anteriores, sólo que su actividad no cae del lado de la demonización sino del de la santidad. Éste es un fenómeno muy generalizado. Las tradiciones anteriores, los antiguos héroes, incluso, las antiguas divinidades, con la siguiente aculturación se encuentran como pasando por la cumbre de una sierra, y unas veces caen del lado de la demonización y otras, del lado de la nueva sacralidad, dependiendo de un cúmulo de circunstancias, de las disposiciones de la jerarquía, del momento del cambio y muchas otras. San Úrbez pues, pasa por sembrados, como hacían los cazadores recolectores, que no respetaban los campos sembrados, pero en cambio, San Úrbez no causa un estropicio, sino que el grano crece más fuerte donde él pisó. Deja sus rebaños pacer en los sembrados, pero sólo comen las malas hierbas, y sus palabras de despedida en las casas donde sirvió: «Tú no serás nunca ni más pobre ni más rico» son las mismas con las que maldecían las *encantarias* a quienes les robaban una sábana o un mantel de lino⁹.

9 La fama de las piezas hiladas y tejidas en lino, por los pueblos anteriores, que dominaban el tratamiento del lino y su blanqueado, tenía entre los nuevos pobladores, cualidades mágicas, y se suponía que quien conseguía una, tenía la suerte y la riqueza asegurada para toda la vida. Por esto trataban de quitárselas cuando las tendían después de lavarlas. Esta característica es tan importante en el imaginario de los nuevos pobladores, que las historias sobre estas piezas de lino, son muy abundantes, y a veces, las únicas que se han conservado de la relación con los pueblos anteriores.

Santuarios en Peñas, Cuevas, con piedras singulares. Relación Peña-Agua.

La transición de los santos a María que en otras zonas es casi completa, en el Pirineo convive muy vivamente con el culto a santos emblemáticos, ya sea por haber sido los primeros evangelizadores de estos montes, ya por la pervivencia de antiguos cultos intocados.

Así, Santa Marina en Navaín (Sobrarbe), cerca de Boltaña o San Mamés en San Juan de Plan(Sobrarbe). La imagen de Sta. Marina, la encontró una pastorcica en una cueva, a la que regresó tres veces cuando se le quería construir la ermita en otro sitio. Hoy la iglesia domina la Solana, Vio y Fiscal desde encima de la cueva del hallazgo, de donde los fieles recogen piedretas que obran curaciones.

La imagen de San Mamés o Semanés, apareció sobre una peña de San Juan de Plan, a la que se volvió tres veces, cuando la querían trasladar a la iglesia parroquial, obrando de forma semejante a tantas imágenes encontradas de Nuestra Señora. Se construyó pues una ermita al pie de la misma peña donde apareció. El hallazgo del cuerpo de Santa Orosia, por un pastor, originó a su alrededor todo un conjunto de ermitas, en las peñas de Yebra. Aquí se trata no ya de una imagen sino del cuerpo de una santa mártir. Santa Orosia, según la tradición, fue una princesa bohemia que vivió entre los siglos IX y X, y que viajaba con su tío y hermano y su séquito para encontrarse con Fortún Ximenez, conde de Aragón, con quien había de casarse, pero habiéndose refugiado en una cueva, fue interceptada por tropas sarracenas que mataron a sus acompañantes y a ella le cortaron brazos, piernas y cabeza. También el cuerpo del mártir San Visorio y sus acólitos, también mártires, (s. XI), a manos de grupos armados, sarracenos, fue encontrado dentro de una cueva de Labuerda (Sobrarbe), gracias a los resplandores que salían de ella. San Úrbez,(s. VIII) del que ya hemos referido algunas de sus características, se encuentra relacionado con las cuevas, en primer lugar en su etapa de pastor y ermitaño, en Sastral, en Cerésola, luego en San Martín de la Valdonsera, donde recibió el orden sacerdotal, y finalmente en Nocito (Sierra de Guara) donde se rodeó de discípulos. Estas devociones, historias y lugares sagrados sobrepasan a otros santuarios en el sentimiento de los pueblos y nos relatan la influencia bien viva que estos santos ejercen en la religiosidad pirenaica central, todavía no substituida por Nuestra Señora.

Sin embargo, los santuarios marianos y lugares sagrados referidos a María son también numerosos. Muchas de estas advocaciones, acompañan a una historia sagrada del hallazgo, con la presencia de una fuente o un pozo, como ocurre en la cueva donde se halló la imagen de Nuestra Señora de la Feixa, donde hay una fuente que nunca se seca. La imagen fue trasladada a una ermita, que se edificó para su culto, no lejos del lugar del encuentro. La ermita está situada junto a una gran peña, y la gente afirma que jamás se han desprendido rocas de ella, que hubieran podido dañar la ermita.



Cueva de San Úrbez. Sastral. Añisclo.
La vida del santo discurre por la sacralidad de las cuevas que habitó.

En estos santuarios marianos, se describe como uno de los mayores favores, en primer lugar, el de provocar la lluvia en épocas de sequía, en segundo lugar, establecer una especie de círculo de sacralidad, donde los accidentes como deslizamientos y caída de piedras no le afectan, como ocurre en el Monasterio de San Juan de la Peña, o en la ermita de Nuestra Señora de Pineta, (Sobrarbe), donde los peñascos que caen, se desvían. También es frecuente la característica de que los rayos no le dañan, o donde las caídas de los fieles no tienen consecuencias fatales, como pasó en Sta. Cilia, en que un niño se durmió y cayó al precipicio, y sin embargo se le encontró ileso. A veces, el agua que rezuma la peña donde está situada una ermita, no llega al interior de la ermita-cueva. En cambio, y al mismo tiempo, toda acción irrespetuosa o depredadora se considera sacrilegio y provoca que los peñascos caigan, haciendo huir a los malhechores sacrílegos, como en N^a Sra. de la Espelunca, cerca de S. Victorián, o también en Pineta.

Algunas imágenes muestran haber contenido en su interior los restos de una antigua imagen, como la de Burás, en Castarner (Ribagorza). Otras, como la de la Virgen de las Ventosas, (Ribagorza) en una *balma*, tienen una apariencia muy distante de la que hoy día atribuiríamos a la Virgen María. No parece, sin embargo, que persistan muchas imágenes de piedra, la de la Peña de Graus antigua, la de la Peña de Grustán, (ambas en la Ribagorza), la de Piedrafita en Aren, (Ribagorza) de piedra fortísima, pintada con un manto de estrellas, N^a Sra. de Obarra (Ribagorza). Pero en descripciones como las del P. Faci, del siglo XVIII, se enfatiza que la madera, pese a haberse encontrado en un lugar húmedo no presenta corrupción.

Sí que existen bastantes imágenes morenas, como la de San Martín de la Valdonsera, donde estuvo San Úrbez y que fue hallada en la profundidad de la peña junto a la Fuente Santa.

Las advocaciones de las imágenes halladas, de la Virgen nos manifiestan ya cuales son las circunstancias y el paisaje del hallazgo. Por esto es significativo el nombre de Espelunca o cueva, en latín, o el mismo de



Cuadro de las advocaciones de la Virgen de la Peña en Aragón.



Santuario de la Peña de Aniés.

Peña. En Aragón, existen once advocaciones de la Virgen, que llevan el nombre de La Peña, de las cuales, seis están ubicadas en el Prepirineo y el Pirineo.

De ellas, destacaremos a la Virgen de la Peña de Santa Cilia de Jaca, de la que se cuenta el milagro de un niño que cayó al precipicio y no se hizo mal. La Virgen de la Peña de Aniés,(Hoya de Huesca), encontrada en el año 903 por un caballero y su criado, en una peña muy difícil, a la que acudió una perdiz y el halcón del caballero que le perseguía, y ambos animales se detuvieron frente a la imagen.

La Virgen de la Peña de Alfajarín (Zaragoza), está en lo alto de la única peña del lugar, donde antes hubiera un castillo, propiedad de los señores de Espés, de origen ribagorzano. Sus campanas previenen de los rayos.

Nª Sra. de la Peña de Graus,(Ribagorza) apareció efectivamente en una oquedad de la Peña bajo el que fuera castillo de moros, y habitado por distintas poblaciones anteriores. Tiene un pozo al lado, que la historia cuenta que surgió al encontrarse la imagen, pero que el P. Faci desmiente.



Santuario de Nuestra Señora de la Peña de Graus. En los gozos se canta:
En la misma peña dura/ este pozo se formó/ y al punto la peña dio/ agua cristalina y pura...

Nª Sra. de la Peña de Salvatierra, está encima de la peña misma a la que se trasladaba la imagen por sí sola, cada vez que querían edificar la ermita bajo la peña. Es abogada para pedir agua en tiempos de sequía y dar fertilidad a las mujeres. Una de sus historias nos cuenta como un rayo que cayó en la ermita, no hizo mal alguno y aún mejoró la salud a un cojo. Tampoco un barreno que explotó no causó ningún mal.

En estos lugares singulares, de peñas y cuevas, se muestra en muchos casos, la estratificación de la sacralidad, continuando las historias de pueblos anteriores, a los que incluso se ha demonizado y acusado de brujería. Y en los mismos lugares se han situado santuarios de santos, se hallan imágenes de la Virgen, sin olvidar sus historias anteriores, con las que convive el santuario.

Hemos visto anteriormente como el hallazgo de imágenes sagradas constituye el centro de tensión entre la religión popular, muchas veces heredera de otras formas religiosas anteriores y la jerarquía eclesiástica. Esta tensión se expresa en los intentos de depositar la imagen en un lugar canónico y seguro de su ortodoxia y la autonomía de la imagen que vuelve una y otra vez al lugar donde fue hallada, que a veces coincide con un lugar sagrado para los pueblos anteriores o para los estadios previos a la aculturación cristiana o a las últimas disposiciones de la jerarquía. Lo que sí es cierto, es que la religiosidad popular, y por tanto, la ubicación de las imágenes halladas, presentan una comunión muy estrecha con el paisaje y su simbolismo. Por tanto, los elementos singulares, y entre ellos, las peñas y las cuevas, son lugares privilegiados para su sacralidad.

La historia de Nuestra Señora del Mallo (de Riglos), junto al Gállego, es un claro ejemplo de la importancia de las peñas en la cosmovisión popular. La imagen, en un principio fue colocada en un nicho de uno de los peñascos. La tradición nos cuenta que volvía a su peña cada vez que querían trasladarla a una ermita, hasta que trasladaron algunas de las piedras del Mallo para que le acompañaran, y así consintió en quedarse en la ermita.

Por otra parte, la unión entre las peñas y cuevas con las fuentes de agua sanadora o que jamás se seca, representa una asociación muy clara de la vida que surge de la profundidad de la tierra.

En algún santuario perdura un ritual de fertilidad, hoy convertido en ritual de búsqueda de pareja, como el de la Virgen de l'Arboló (Pallars Sobirà) donde los muchachos tiran piedras a la puerta y las muchachas sacan una pierna por los balaustres de la ermita. Hay historias en que las piedras cumplen también parte del ritual, como en Embún (Jacetania), donde un devoto quiso construir una ermita a la Virgen del Pilar y no se podían trasladar las piedras a través del río, y el P. Faci nos cuenta como hizo coger doce piedras a doce niñas y sin esfuerzo hallaron el vado y las transportaron a través del río, con lo que quedó definido el camino para continuar la obra.

Algunas advocaciones muestran de forma explícita la convivencia de diversos estadios culturales de veneración, en que las piedras son protagonistas. Así, la Virgen de la Mola, de Buira (Ribagorza), cuya tradición recuerda que un pastor de La Torre, descubrió una piedra redondeada como una muela y la llevó

rodando hasta su casa, pero la piedra se volvió sola al lugar donde fue encontrada, y así se volvió a repetir, por tres veces. El P. Faci, en el s.XVIII relataba su hallazgo por unos niños que la tiraron a un barranco y que al día siguiente volvieron a encontrar en el mismo sitio, y así por tres veces. Sorprendida la gente, lo contó al párroco, que vio en ello una señal divina. Por tanto creyeron que la Madre de Dios quería un santuario en aquel lugar. Una imagen de la Madre de Dios preside la ermita, pero la tradición no nos dice nada del origen de esta imagen. A su lado, esto sí, embebida en la pared, pusieron la muela que le da nombre a la advocación. El día de la romería, el último sábado de mayo, que reúne los pueblos de Bonansa, Sirés, Pont de Suert, Buira y Torre, los fieles pasan la mano por la muela, y esto sirve como pronóstico climatológico, puesto que si está húmeda señala lluvias, mientras que si está seca predice sequía.

En cambio en una casa de Peranera (Alta Ribagorça), no se podían librar de una gran piedra negra que tiraban al barranco y volvían a encontrar en la casa, (de forma parecida a como vuelven las imágenes al lugar del hallazgo) pero en cambio, esto no se consideró como un hecho sagrado y positivo, sino que atemorizados los habitantes de la casa decidieron marcharse de allí, aunque la cisterna siempre ha conservado el agua, lo cual podría considerarse un signo de sacralidad. Aquí vemos los mismos elementos que en la historia anterior, pero sin un significado positivo de religiosidad.

San Salvador de Irgo (Alta Ribagorça) está edificada encima del barranco donde vivían las Encantarias, mostrando una continuidad con el pueblo que anteriormente vivió en aquel entorno, y aureolándolo de sacralidad. Los pueblos anteriores, y las Encantarias son una denominación para ellos, siempre guardaron



Ermita de Sant Salvador d'Irgo, edificada sobre el barranco de las encantarias, como muestra de la superposición de estratos culturales.

fama entre los nuevos pobladores, de dominar la magia. Su contacto más estrecho con el entorno, como cazadores recolectores les confería un gran conocimiento del medio, y su magia era reconocida en muchas circunstancias. Sin embargo, este dominio de la magia, magnificado en las leyendas de los nuevos pobladores sedentarios, fue también su perdición, pues cuando ocurría una desgracia colectiva, como tempestades que arruinaban las cosechas o muerte del ganado, se atribuía también a su magia y entonces eran perseguidos por brujería.

En Sarroca de Bellera (Pallars), la imagen de la Virgen de Bellera aparece en una cueva, *El Cabanet de la Verge*, o cabaña de la Virgen, debajo del *esllisador del diable*, o tobogán del diablo, donde todavía se pueden ver marcadas sus pezuñas, y que al parecer era una roca fecundante. Es decir, que convive la antigua tradición, ya demonizada, con la advocación de la Virgen en la misma cueva.

En Collegats (entre Pallars Jussà y Pallars Sobirà), persisten las Rocas Santas de Collegats que detienen a las fuerzas adversas, junto al *Forat de les Encantades*, es decir, habitáculo o lugar sagrado de los antiguos pobladores donde, además se encontró la imagen de la Virgen de Collegats. También tienen la misma función las Rocas Santas de Hortonedà (Pallars Jussà), que detienen a las brujas. En el *Forat de les Bones Dones* o Agujero de las Buenas Mujeres, es decir, de la población anterior, se encontró la imagen de la Virgen, que nunca se dejó llevar a la fuente para sumergirla en ella, como se ha hecho con muchas imágenes y reliquias en caso de sequía.

Monumentos megalíticos.

Las grandes piedras transportadas y convertidas en monumentos funerarios o religiosos, han llamado siempre la atención, y han conservado muchas veces su carácter sagrado, transformadas con el nombre de un santo. La Piedra de Núria o de San Gil, sabemos que remediaba la esterilidad de la mujer, y la devoción a la Virgen de Núria, continuó con esta función, con la olla y la campana de San Gil, conviviendo con la piedra, de la que se cogían pequeños pedazos para llevarse consigo. Esto ha sido así en muchos santuarios, de modo que incluso hubo concilios que prohibían este uso fertilizante de estas piedras desde el s. V al XI siendo más conocido el de Nantes de 658, que mandaba enterrar estas piedras como vestigios diabólicos. El dolmen frente a la ermita del arcángel San Gabriel, en Riner (solsonés), llamado *El bressol de la Verge*, o cuna de la Virgen, se considera que fue la Virgen misma quien transportó las piedras que lo componen, de forma parecida a como lo hizo una gigante en el dolmen llamado *La casa encantada* de Sarroca de Bellera. Esta gigante, además de llevar bajo cada brazo una piedra, y dos más a modo de escapulario y la encimera en la cabeza, todavía tenía las manos libres para ir hilando.

En Serrateix (Berguedà) hay una gran piedra, el *roc de Sant Urbici*, o roca de San Urbicio, hincada en el suelo, a cuya sombra descansó el peregrino venido de Burdeos, que transportaba los cuerpos de San

Urbici, S. Zenon y Sta. Folicola, para depositarlos en un lugar sagrado. Es significativo que San Úrbez, nacido también en Burdeos, transportó durante toda su vida, los cuerpos de San Justo y Pastor y que su homónimo, seguramente fruto de la difusión de su historia, fuera transportado hasta el que sería su santuario, por un peregrino, como lo había sido San Úrbez.¹⁰ Este santo reúne varias de las características de las piedras que andamos estudiando: vivió y santificó varias cuevas, como Sastral, Cerésola y Nocito, dejó impresas las huellas de sus galochas y de su bastón, y es abogado contra la sequía.

Pilas de Agua Bendita.

El carácter sagrado de las piedras también se comunica a las que han sido trabajadas para un edificio o una función sagrada, como parte de un templo. La pila del agua bendita, o una pila bautismal dobla su sacralidad puesto que contiene el agua bendita, que por otra parte servirá para detectar la presencia de una bruja, ya que depositando en el fondo unos alfileres en forma de cruz, la bruja no podrá pasar adelante en la iglesia. Por esto, hay que considerar estas piedras trabajadas y a veces esculpidas con símbolos poderosos, como una continuación del carácter sagrado de las peñas y piedras.



Pila del agua bendita de Nocito.
Las pilas de agua bendita, añaden a la sacralidd de la piedra, la del agua bendita.

10 En esta doble hagiografía se produce un fenómeno muy común en la veneración de santos, y advocaciones de la Virgen o del Santo Cristo, consistente en que sus historias de sus vidas, de sus milagros, de los hallazgos de sus imágenes, se difunden, contagian y mezclan y se hace difícil establecer una realidad histórica documentada, pero al mismo tiempo, estas hagiografías son magníficas fuentes porque nos aportan muchos datos más allá de la historiografía, sobre el mito o historia sagrada de los pueblos.

Así, la pila del agua bendita de San Quiri, (Pallars Jussà) se la llevaron para hacerla servir como abrevadero, pero la pila, con voluntad propia, como correspondía a un objeto sagrado, al igual que las imágenes, se volvió a su lugar primitivo. También en el pueblo de Gramenet (Pallars Jussà), sacaron una piedra de la iglesia para arreglar con ella una fuente, lo que causó una tormenta con granizo. En la misma fecha, cada año se reproducía la tormenta con granizo, hasta que a los seis años devolvieron la piedra a su lugar, pero todavía se fue reproduciendo el fenómeno seis años más, hasta que la familia decidió irse del pueblo. Con estos ejemplos vemos como las piedras que conforman un lugar sagrado, participan de esta sacralidad hasta el punto de convertirse en sacrilegio popular cualquier acción contra ellas, y además poseen, como las imágenes sagradas, una voluntad propia que les hace desaparecer o volver al lugar inicial.



Monasterio de Obarra, construido en un lugar estratégico entre peñas,
con un conocimiento astronómico, del movimiento de la luz solar en el solsticio de verano.

También las pilas de agua bendita pueden señalar el lugar donde está un tesoro escondido, como el que encontró un habitante de Roní (Pallars Sobirà) bajo la pila del agua bendita de la iglesia. De este modo, las historias de tesoros escondidos en cuevas pasan a las pilas de agua bendita con sacralidad cristianizada, añadida, por el agua bendita que contienen.

Vemos pues que las piedras, rocas y gleras, son elementos del paisaje que interpelan a los pueblos que viven en su entorno, que a su vez deben explicar su existencia, su forma y características con los elementos de su propia cultura. Así, la presencia del peregrino divino, del mal cazador, del castigo por una desobediencia en el sistema familiar, representan el lado negativo, frente a la ambivalencia de las marcas dejadas por personajes singulares, fueran santos, antiguos dioses descabalgados o demonios.

También dentro de este paisaje de peñas destacadas se ubica a los antiguos pobladores, cazadores-recolectores, y agricultores y pastores incipientes, apartados de los terrenos fértiles por nuevas oleadas poblacionales que les atribuyen siempre un gran dominio de la magia y un gran poder sobre el entorno. De este modo, la sacralidad de muchos paisajes de peñas y cuevas persiste y convive con la presencia o recuerdo de aquellos pobladores primigenios.

El tránsito de esta sacralidad, a los santos y a la Virgen cambia muy poco su simbolismo, perdurando de forma sumatoria con todas las aportaciones coetáneas y posteriores. Por esto, las imágenes y advocaciones de la Virgen y de los santos nos hablan de las distintas cosmovisiones que se han sucedido a través de ellos y que nos han transmitido de forma casi intacta.

Así podemos concluir que, a pesar de las continuadas aculturaciones, perdura en las peñas y las piedras, parcial o totalmente, el simbolismo fundamental de la oscuridad de la tierra, que de su profundidad nos hace llegar la transformación de la materia amorfa, para llevarnos a la luz, como bien estudiaron y buscaron los alquimistas. Una profundidad que es portadora de la vida, de la fertilidad, y por esto nos regala con fuentes, con la lluvia que pone fin a la sequía, con la fertilidad de las mujeres, y nos conduce de lo material a lo espiritual, de la tierra al espíritu, de lo más profundo a lo más sublime, a lo más alto, y la figura de María recoge y reinterpreta este significado místico.



Nuestra Señora de Obarra.

La figura de María, recoge el significado del surgimiento de lo más humilde hacia lo más elevado y reinterpreta y continúa este camino místico.

BIBLIOGRAFIA

Brennan, Martin (1983), *The Stars and the Stones*, London, Thames and Hudson.

Christian, William (1976), «De los Santos a María», en Lisón Tolosana, Carmelo, *Temas de Antropología Española*, Madrid, Akal.

Coll, Pep(1993), *Muntanyes Maleïdes*, Barcelona, Editorial Empúries.

Faci, Fray Roque Alberto,(1739-1979), *Aragón, Reyno de Christo y Dote de María Santíssima*, Zaragoza, Diputación General de Aragón.

Gavín, Josep M, (1978-1984), *Inventari d'esglésies. Baixa Ribagorça-Alta Ribagorça-Vall d'Aran*, 2, *Capcir-Cerdanya- Conflent-Vallespir-Rosselló*, 3, *Pallars Jussà*, 8, *Pallars Sobirà*, 9, Barcelona. Arxiu Gavín.

Hani, Jean (1997), *La Virgen Negra y el Misterio de María*, Palma, Olañeta.

Obiols, Joan, (1987) *Esvorancs. Fets i Llegendes de la Muntanya*, La Seu d'Urgell, Isidre Domenjó.

Violant i Simorra, Ramón,(1949), *El Pirineo Español*, Madrid, Plus Ultra.



PEÑAS SACRAS EN ASTURIAS

Jesús Suárez López
(Museo del Pueblo de Asturias)

Covadonga

A los pies del monte Auseva, en el concejo de Cangas de Onís, se encuentra el santuario de Covadonga, patrona de Asturias y máxima representación simbólica de los asturianos. Covadonga, proviene del latín *cova dominica*, que quiere decir Cueva de la Señora. Como el propio topónimo indica, se trata de una cueva cargada de gran contenido simbólico y religioso, pero no cabe duda de que el lugar era considerado sagrado mucho antes de que se implantara allí el culto cristiano. Hay indicios que invitan a pensar que en esa cueva se profesaba desde tiempos muy antiguos algún tipo de culto cuya naturaleza se desconoce. Por una parte, en los alrededores de esta gruta se encuentra otra cueva conocida como la Cueva del Buxu, en la que se conservan pinturas y grabados de los periodos solutrense y magdalenense, lo que remontaría hasta muy atrás la sacralidad de la montaña; hipótesis que se ve reforzada a la vista de al menos tres dólmenes que se sitúan en los alrededores de Covadonga, monumentos megalíticos que Pelayo cristianizó tras la batalla contra los árabes y que fueron los cimientos sobre los que se construyeron las iglesias de Abamia, Mián y Santa Cruz, primeras iglesias de la Reconquista. Y por otra parte, Covadonga podría ser el resultado de la cristianización de un antiguo culto a las aguas, pues el propio nombre del río Deva, que nace en el interior de esta cueva, significa, precisamente, «Diosa», el Río de la Diosa.

En Covadonga se refugiaron los guerreros astures que se rebelaron contra los moros invasores, siendo ayudados en esta batalla por la Virgen, pues es tradición que las flechas que los moros arrojaban contra



los cristianos se volvían contra quienes las lanzaban después de rebotar en las paredes de la cueva. Allí obtuvieron las huestes de don Pelayo su primera victoria sobre los moros, en el año 722, por lo que este lugar se considera el origen de la Reconquista. Antiguamente había un templo de madera incrustado en la cueva que, junto con la primitiva imagen de la Virgen, que según todos los indicios era una Virgen negra, desapareció en el incendio que tuvo lugar el 17 de octubre de 1777.

Sin duda alguna, Covadonga es la capital espiritual de Asturias y uno de sus principales centros de atracción en la actualidad, no sólo por su significación religiosa, sino también por su interés turístico¹.

El Monsacro

Probablemente, el segundo lugar más venerado en Asturias por su carácter sagrado sea, precisamente, la montaña de este nombre: El Monsacro. Este *Montem Sacrum* es una gran mole de piedra caliza que constituye una estribación de la Sierra del Aramo. El propio nombre del Monsacro, testimonia que ha sido considerado un «monte sagrado» desde antiguo. Pero su condición de sagrado va más allá de la etimología del topónimo, de claro origen latino, pues se cree que remonta probablemente al Neolítico. Una necrópolis tumular de la Edad del Bronce, situada en la cumbre, así como algunos vestigios de dólmenes son los testimonios más antiguos de la actividad religiosa en este monte. La romanización del antiguo culto ofrecido en el Monsacro es la hipótesis más extendida, según la cual en la cumbre de esa montaña se habría adorado a Júpiter o a Apolo, quienes vendrían a sustituir a un primitivo dios de los astures también identificado con el sol, que bien podría ser Lug o Telenus. De hecho en la falda del monte hay un lugar denominado Teleños que tiene relación con ese teónimo.

En la falda del Monsacro se encuentran actualmente dos capillas. Si bien los documentos antiguos hablan de Nuestra Señora del Monsacro o Monsagro, una virgen negra desaparecida por los avatares de la guerra civil, la capilla principal está actualmente bajo la advocación de Santiago y Santa Catalina y fue fundada en el siglo X, aunque su forma actual es probablemente del siglo XIII. Tiene la típica planta octogonal de los templarios y en el centro de la misma se encuentra el pozo dolménico conocido como Pozo de Santo Toribio, donde según la tradición fue escondida el Arca Santa, procedente de Jerusalén, en la que se transportaban las reliquias que actualmente descansan en la Cámara Santa de la Catedral de Oviedo. La capilla de abajo, que puede fecharse entre los siglos XIII y XIV, está consagrada bajo la advocación de Santa María Magdalena.

1 Rodríguez Vigil, Juan Luis y Ramón Rodríguez Álvarez, Geografía (2001), *Geografía sagrada de Asturias*, Oviedo, Cajastur, pp. 202-206.

Entre las leyendas relacionadas con esta virgen negra del Monsacro, se cuenta que, una vez pasado el peligro de la invasión islámica, el rey Alfonso II trasladó el Arca Santa de las reliquias a la cámara santa de la catedral de Oviedo; de modo que la capilla donde habían permanecido escondidas quedó abandonada y sin culto. Para evitar que esta capilla del Monsacro cayese en el olvido, se dice que «obró Dios un milagro singular en tiempo de moros». Y es que estando un vaquero apacentando su ganado en la cima del Monsacro, vio cómo entraba el buey de la manada en la capilla octogonal y pasando en su busca lo encontró arrodillado ante el altar de santo Toribio, escarbando con sus pezuñas y mugiendo incesantemente. El vaquero fue incapaz de sacar el animal de la capilla, que persistió en su actitud todo el día, y al caer la tarde bajó al pueblo para dar noticia del caso. Sin esperar a otro día, los aldeanos emprendieron la ascensión al Monsacro precedidos por el cura del pueblo, llegando a la cumbre de noche cerrada. Ante el asombro general, encontraron al animal en la misma postura y aureolado por un dorado resplandor, por lo cual entendiendo el sacerdote ser cosa divina, ordenó que removiesen el altar y cavasen en el pozo de santo Toribio. A los pocos golpes encontraron una caja cerrada, la cual mostró contener una preciosa imagen de la Virgen Madre, toda morena «cual moza que baja de la braña», con un niño en su regazo. Entonces decidieron colocar tan milagroso hallazgo en la capilla de abajo, que se encontraba en mejor estado para albergar con dignidad la divina imagen, y regresaron al pueblo dejando de guarda al vaquero con otros voluntarios.

Cuando al día siguiente vuelven las autoridades acompañadas por un tropel de curiosos, ven con estupor que el altar está vacío y que la imagen ha desaparecido. Acusando de robo al infeliz vaquero, le condenan prestamente a la horca, que se improvisa en un árbol cercano. Sin embargo, cuando la sentencia está a punto de cumplirse, desde la ermita de arriba llegan los mugidos del buey, nuevamente aureolado de luz. Corren todos hacia la capilla octogonal, van al pozo y en su fondo encuentran caja e imagen. Al descubrir nuevamente tal hallazgo, hay quien habla de milagro y quien persiste en creer culpable al vaquero, de modo que deciden doblar la guardia esa noche al tiempo que ponen al infeliz pastor en un cepo «con duros fierros».

A la mañana siguiente la imagen ha desaparecido otra vez, a pesar de que el vaquero está inmovilizado en su cepo en la ermita de abajo. Se dirigen de nuevo a la capilla de arriba y encuentran al buey esperando en la puerta, y en el fondo del pozo nuevamente la caja y la virgen. Comprenden por fin que el vaquero es inocente y que todo aquello ha sido la forma en que Nuestra Señora del Monsacro ha querido manifestar su deseo de que reconstruyan la capilla de arriba y la dejen en ella. Como era de esperar, el vaquero quedó allí como ermitaño de Nuestra Señora, muriendo de avanzada edad con fama de hombre santo. Actualmente, entre ambas capillas hay un terreno que se conoce como «prado del ermitaño» y en uno de los laterales de

la capilla de arriba hay un habitáculo excavado en la roca que se conoce como «casa o cueva del ermitaño».

En las romerías que se celebraban en el Monsacro hasta hace pocos años, era habitual que los romeros recogiesen tierra del Pozo de Santo Toribio, pues se consideraba santa y dotada de poderes para curar y protegerse de varias enfermedades, en particular del dolor de muelas².

Por otra parte, en su estudio sobre la «Toponimia y tradiciones del Monsacro», los historiadores Fernández Conde y Santos del Valle recogen el siguiente testimonio testimonio oral de un vecino del pueblo de Otura, en la falda del Monsacro:

Los habitantes de las aldeas cercanas subían al monte el día de la Magdalena. Muchos de ellos permanecían allí durante cuatro jornadas íntegras [...]. El día de Santiago por la tarde, tenía lugar la quema del Tárraru, un monigote de madera adornado con elementos de fácil combustión. En sus extremidades llevaba también materiales inflamables, que explotaban ruidosamente cuando eran alcanzados por las llamas. El espectáculo llegaba a su momento álgido al explotar la cabeza del monigote. Entonces la concurrencia, jubilosa, prorrumplía en aplausos y daba así por terminado el sacrificio ígneo del Tárraru.³

Este Tárraru podría ser, quizá, un derivado de Táranu, dios de la tormenta y del trueno en la Asturias prerromana, emparentado a su vez con Taranis, dios del trueno en la mitología celta, cuyo culto se desarrolló sobre todo en la Galia (y consecuentemente en territorio de los cántabros, astures galaicos). Y a este respecto, resulta significativo que el autor medieval de los *Commenta Lucani Bernensia* (siglo X), afirma que para aplacar a Taranis-Dis Pater se quemaba vivos a unos hombres encerrados en una especie de maniquí de madera: *Taranis-Dis Pater hoc modo apud eos placatur: in alveo ligneo aliquod homines cremantur*.

Por otra parte, la denominación Taranis en sus múltiples variantes está presente en varios topónimos en cuya base está este apelativo más o menos distorsionado por el paso del tiempo. Algunos ejemplos serían el castro de Tárañu (Cabrales, Asturias), o las poblaciones actuales de Táranu (Cangas del Narcea, Asturias), El Táranu (Salas, Asturias), el pueblo de Tarañes (concejo de Ponga), el monte Taraniello (Yernes) y el orónimo Tarañosdiós, en el concejo de Cangas de Onís.

2 Rodríguez Vigil, Juan Luis y Ramón Rodríguez Álvarez, Geografía (2001), *Geografía sagrada de Asturias*, Oviedo, Cajastur, pp. 234-238.

3 Fernández Conde, Javier, y M. C. Santos Valle (1987), «Toponimia y tradiciones del Monsacro», *Lletres asturianas*, 23, pp. 99-112 (pp. 101-102).

En la actualidad hay una hermandad llamada «Hermandad del Nazareno» que mantiene que en el Monsacro se producen apariciones de la Virgen y cuyos miembros realizan el vía crucis hasta la capilla parando en diferentes puntos señalados con cruces blancas para realizar diversos rezos y oraciones. Allí acude el tercer domingo de cada mes una especie de vidente miembro de esta hermandad, llamada María Isabel Antolín, con un nutrido grupo de «fieles», y acostumbra a entrar en trance, recibiendo diversos mensajes de la Virgen María, de Jesucristo, de los ángeles y del mismo Dios.

Como resultado de toda esta serie de elementos (vestigios de cultos sagrados del neolítico, apariciones marianas, capillas de los templarios y vista panorámica del área central de Asturias) el ayuntamiento del concejo asturiano de Morcín, al que pertenece esta «montaña sagrada», quiere convertir al Monsacro en el «mirador de Dios», revalorizando este lugar mágico de la Edad del Bronce mediante la implantación de un teleférico con fines turísticos, con un coste estimado de 8 millones de euros. Afortunadamente, este proyecto fue planteado en 2010 y hoy, gracias a la crisis, ya nadie se acuerda de él.

El Penedo Aballón

Otra peña sacra de alto valor simbólico en Asturias es el Penedo Aballón. En la sierra de Penouta, en el concejo asturiano de Boal, abundan los grandes conjuntos de rocas graníticas, entre las que destaca por su gran tamaño una mole rocosa conocida como Penedo Aballón. Se trata de una piedra oscilante que recibe su nombre de esta característica, pues «aballón» es adjetivo que proviene del verbo «aballar», que en el habla de la zona significa precisamente «bailar», «oscilar».

Por su naturaleza oscilante, este mole rocosa ha estado siempre rodeada de misterio para los vecinos de la zona, lo que ha dado lugar a algunas leyendas. Según testimonios recogidos por el etnógrafo Alberto Álvarez Peña, se dice que la mañana de San Juan aparece sobre ella una reina encantada que peina sus rubios cabellos con peine de oro y extiende al sol un rico ajuar de joyas; mientras que el resto del año permanece sumergida en las aguas del río Navia.

Aunque no se han constatado testimonios acerca de posibles rituales entorno a este Penedo Aballón, cabe pensar, por similitud con otras piedras de la misma naturaleza que se encuentran en la vecina Galicia, que de haber tenido una funcionalidad de tipo ritual en el pasado, esta sería de tipo adivinatorio, respondiendo afirmativa o negativamente a las preguntas del consultante. Algunos autores, asocian este tipo de piedras oscilantes a la celebración de ordalías y también a diversos rituales de fertilidad, bien para propiciar la fecundación o bien para facilitar un buen parto; pero no existe constancia documental ni testimonios orales a este respecto.

Cabe resaltar sin embargo que, además del Penedo Aballón, la sierra de Penouta alberga uno de los conjuntos tumulares y dolménicos más notables de los conservados en Asturias, y que en las inmediaciones de este Penedo Aballón se levantó la capilla de San Isidro, lo que se puede interpretar como un intento de cristianizar un lugar tenido por sagrado desde tiempos inmemoriales.

También cabe destacar el alto valor simbólico que este Penedo Aballón tiene actualmente para los habitantes del concejo, pues a pesar de haber sido derribado por unos gamberros en el año 2001, con la ayuda de un gato mecánico, sigue siendo el emblema oficial del concejo y da nombre a la principal asociación de vecinos del mismo y a un grupo de teatro local.

En los últimos años el movimiento asociativo y vecinal del concejo ha organizado varias marchas a pie hasta el Penedo Aballón para reivindicar que sea devuelto a su posición natural, considerando que es un «símbolo de la fuerza de los boaleses decididos a afrontar las dificultades». A pesar de ello, esta mole granítica no ha podido ser devuelta a su posición original por la dificultad de restablecer el delicado equilibrio que permitía esa oscilación.

Ritual pluviomágico en Cabrales (1678)

Hemos realizado hasta aquí un breve recorrido por algunas de las «peñas sacras» más emblemáticas de Asturias; pero no hemos podido aportar datos significativos de los rituales que se realizan en torno a ellas. Veamos ahora un testimonio fehaciente a este respecto. Este testimonio se encuentra en el memorial de la misión realizada por los jesuitas Antonio de Guzmán y Diego Valledor en el oriente de Asturias en 1678 y dice así:

Entre estos riscos hallamos unas como pisadas de una grande superstición que a escusa del párroco, aún no estaba olvidada del todo; y era de esta manera: Sobre el copete de una alta peña se levanta una piedra a modo de pirámide, como de doce codos en alto. Aquí en habiendo necesidad de agua, acudían como por remedio aquella pobre gente, juntándose para eso todos los mozos solteros y doncellas de aquellas poblaciones y lugares circunvecinos, y vistiendo a una de las doncellas al uso de la tierra lo mejor que podían, poniéndole una guirnalda de flores en la cabeza y los demás con ramos en las manos iban cantando todos al son de panderillos y castañuelas unos cantares antiguos llenos de mil fábulas, hasta llegar a la peña. Allí, dos mancebos, los más animosos y de mejores fuerzas, cogiendo a la doncella, cada uno por su brazo, la iban subiendo por el risco hasta llegar a la levantada piedra. Allí, la doncella, dando ciertos golpes en la piedra con un hierro que llevaba en la mano, decía de esta manera:

«Aquí cuando Dios quería, agua había».

Y respondiendo de abajo los demás con sus canciones, quitaba la doncella la guirnalda de la cabeza y la ponía al pie de la piedra, y bajándose, se volvían todos dejando al pie de la peña los demás ramos que llevaban en las manos, y era cosa portentosa y de reparo, según nos informaron, que jamás habían ido a esa procesión, que no tuviese efecto, aunque el día estuviera muy claro, si bien las demás veces solo los que iban se mojaban con una niebla que les cubría por donde iban sin que en la demás sierra de alrededor cayese gota de agua. Cuya superstición no la había podido quitar del todo el celo de su pastor y diligencias que para ello puso, pues en ausentándose del lugar lo ponían en ejecución hasta que Dios fue servido que con la misión se remediase del todo, haciendo derribar, aunque con dificultad, aquella piedra, remediándose otras ignorancias de este modo.⁴

Lamentablemente, no ha quedado memoria del topónimo de la referida peña ni ha tampoco rastro alguno de este ritual entre los vecinos del concejo de Cabrales; de modo que poco podemos añadir a esta interesante descripción del mismo. Lo que sí cabe observar, con la debida cautela, es que las palabras que la doncella pronunciaba al golpear la roca se corresponden exactamente con las referidas en el milagro del manantial o fuente de san Isidro, narrado por Alonso de Villegas en su *Vida de Isidro Labrador*, (1592):

Dícese que estando este siervo de Dios trabajando en aquella parte, y visitándole su amo en tiempo de calor y teniendo sed, pidióle agua si tenía que darle. Él respondió señalando con el dedo: «Allí está una fuente». El amo fue, y no hallándola, llamole y díjole: «¿Qué es de la fuente? Parece que haces burla de mí». Isidro tomó una reja e hirió la tierra diciendo: «Aquí había agua cuando Dios quería». La fuente pareció luego, cuya agua ni en años de mucha seca ha faltado, y tiénesele mucho respeto por ocasión de este siervo de Dios, Isidro.⁵

La Pata de la Mula

La peña conocida como «Pata de la Mula» es una roca que se encuentra en el concejo asturiano de Proaza y que presenta una serie de insculturas con forma de herradura; las cuales fueron impresas, según la tradición popular, por la mula de Jesucristo en su huida de los judíos. Las inscripciones con forma de herradura son abundantes en diferentes lugares de Asturias y del resto de la Península y han dado lugar a diferentes interpretaciones por parte los naturales de cada lugar, bien como herraduras de la mula de la Virgen, del caballo de Roldán, del caballo de Santiago, etcétera. Lo que singulariza a esta «Pata de la Mula» es el extraordinario testimonio oral y vivencial de nuestro informante, que nos ilustra sobre la asimilación

4 García Sánchez, Justo (1991), *Los jesuitas en Asturias*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, p. 296.

5 Alonso de Villegas, *Vida de Isidro Labrador* (1592), ed. Chad Lehay (2015), *Lemir*, 19, pp. 897-930 (p. 926).

de este motivo por las clases populares y su conversión en un icono religioso capaz de generar un ritual, como es el de arrodillarse ante ella cuando se transita por sus inmediaciones, y dar pie a la creación de una leyenda basada en su potencial como desencadenante de fenómenos meteorológicos adversos que se manifiestan contra aquellos que hacen caso omiso de la inveterada costumbre:

Ahí p'arriba de Santo Adriano hay un sitio que llaman la Campa de San Bartuelo. Allí está la Patada de la Mula en una piedra, pintada la *herradura*. Una pata p'allá y otra p'acá, ¿entiendes? Que ahí era cuando iban tras de Jesucristo, decían. Y entonces ahí se perdieron. Una va p'acá y otra p'allá, y non sabían si fuera p'abajo o p'arriba. Eso está en el Alto de Santiago, se llama la Campa de San Bartuelo. Y allí está de resbalar en la misma piedra, como si resbalara el que lo hizo, o se fue la mula o lo que sea, como si resbalara y parara una pata allí y la otra p'acá. Y entonces ahí que no lo pudieran coger, porque ahí que se descarrilaran y que perdieran el rastro. Iban persiguiéndolo los judíos, y que ahí que ya iban al alcance d'él, pero que se perdieran ahí en el Alto de Santiago.

Y yo, siendo un *neño*, íbamos a Teverga, y mi abuelo, que llamaban Sancho, y mi padre Antón, dicen:

--Vamos a enseñar al *neño* la Pata de la Mula:

Y vi allí la Pata de la Mula. Es una piedra maciza, no es una piedra movida. Es una piedra de sierra, maciza. Y digo yo:

--Pero bueno, ¿cómo pudo quedar aquí la pata de la mula?

Porque ves la herradura con la marca de los clavos. Y de resbalar así por la piedra y parar allí, una así p'allá y otra p'aquí. En una piedra grande. Le llaman la Pata de la Mula.

Y yendo una vez mi abuelo pa Teverga, iba Sandalio Molín, un vecino del pueblo, y también iban Santiago, Munín y Casón, y al pasar la Pata de la Mula dice mi padre:

--Vamos a rezar un Padrenuestro y un Avemaría.

Y non siendo Sandalio Molín, que ése non quiso, caminó... y los otros se arrodillaron allí y rezaron. Y entonces el otro les sacó distancia. Y al subir una montaña pa bajar a los Pozos de Maravio, empezó a tronar y relampaguear... icreo que caían allí chispas que se estrellaban contra las rocas! Y empezó a pedir auxilio, y que lo perdonara y tal. Y dio la vuelta. Y creo que Sanchón, mi abuelo, se arrodilló y empezó a pedir perdón, y que no sé que empezó a hablar y que pararan los truenos y que parara todo. ¿Yo qué sé?⁶

6 Testimonio oral de Manuel López Álvarez «Sanchón», nacido en 1917 y entrevistado por el autor en 1997.

Este relato tiene un alto grado de emotividad en el sentido de que se revela como rito iniciático del informante-niño que traspasa por vez primera los confines de su pequeña aldea, acompañado de su padre y de su abuelo, y cómo estos le muestran la Pata de la Mula y le inician en el conocimiento y el respeto ancestral que debe manifestarse ante un símbolo sagrado. Por otra parte, la leyenda asociada a este icono religioso como potencial desencadenante de fenómenos meteorológicos y su interiorización por parte del informante como una especie de milagro inscrito en su ADN familiar, constituye un excelente ejemplo de la verosimilitud que se supone inherente a toda leyenda. Máxime, cuando nos consta nuestro informante, «Sanchón», con sus 80 años cumplidos, era un paisano entero y poco amigo de «fábulas mentirales», que fue dinamitero en la revolución asturiana del 34, combatiente republicano en el frente, preso en campo de concentración, represaliado en batallón de trabajadores y desencantado del nuevo socialismo que trajo la democracia. Y a pesar de todo ello, como él bien decía: «De Dios p'abajo, no hay quien me quite de creer en él».

Finalmente, un dato histórico sobre esta «Pata de la mula», que la singulariza entre otras insculturas similares es su temprana documentación como marca liminar de los límites del Monasterio de Santo Adriano, bajo la forma latina *Pede de Mula* en el *Liber Testamentorum Ovetensis* o *Libro de los Testamentos de la Catedral de Oviedo*, compilado por Don Pelayo, Obispo de Oviedo, hacia el año 1100.⁷

⁷ Valdés Gallego, José Antonio (1996), «La toponimia asturiana del *Liber Testamentorum Oventensis*», *Lletres asturianes*, 61, pp. 61-100 (p. 90).



PIEDRAS SAGRADAS EN EL ALTOARAGÓN. UNA PROPUESTA DE METODOLOGÍA PARA SU ESTUDIO Y CLASIFICACIÓN

José Miguel Navarro López
(Instituto de Estudios Altoaragoneses)

Celebradas durante los días 25, 26 y 27 de noviembre de 2016, y organizadas por el IEA y el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, se celebraron en Huesca las primeras jornadas denominadas *Sacra Saxa: Creencias y ritos en Piedras Sagradas*. En ellas se reunieron un numeroso y selecto grupo de especialistas que dieron a conocer, cada uno en su ámbito de estudio, los avances en la investigación de un tema que, aún como pocos, dentro de las ciencias humanas, la arqueología, historia, antropología, etnología y otras ciencias auxiliares que, sin ser determinantes, sí que ayudan a desentrañar determinados rituales o prácticas en torno a determinados elementos líticos.

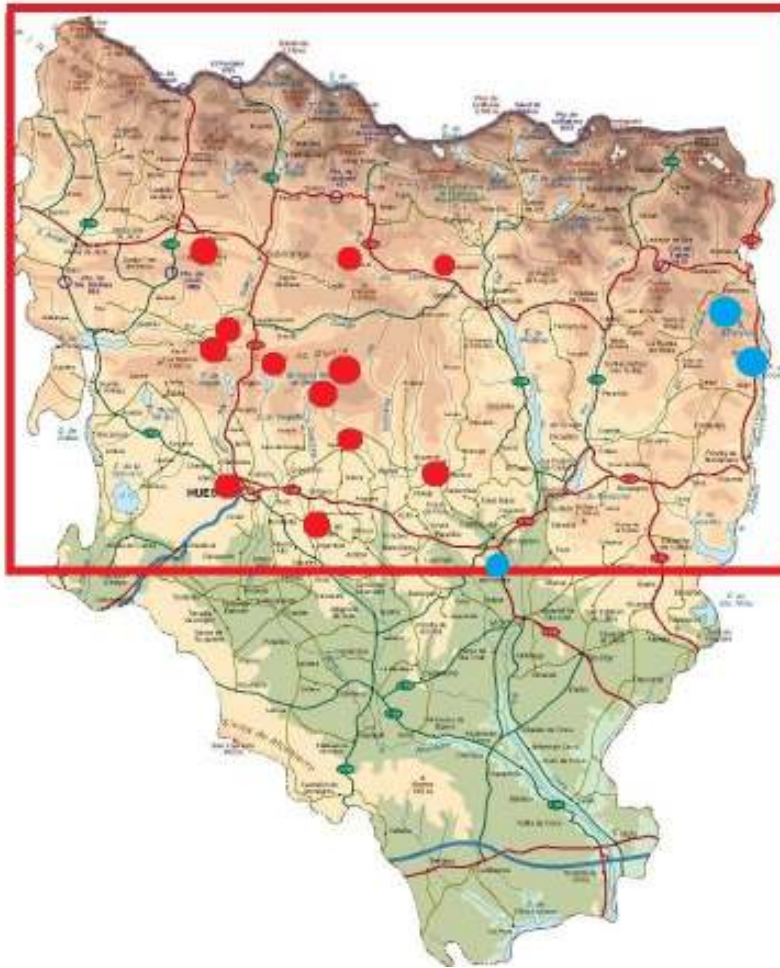
Cada ponente propuso un tema que desarrolló durante un tiempo limitado estrictamente, ya que la profusión de temas y la densidad de aspectos, así lo aconsejaban para el normal discurrir de las jornadas.

El que esto firma propuso como tema, a desarrollar el sábado 26 por la tarde, el titulado “*Túmulos, descansaderos y montones de piedras. Leyendas y rituales en torno a las creencias de la fijación del alma en el territorio.*” Centrado en el ritual consolidado y extendido, tanto en el tiempo como en el espacio, de arrojar una piedra o depositar una ofrenda en el lugar donde se creía que había muerto una persona.

Sin embargo, la brillante exposición del viernes 25 de Pedro R. Moya titulada “*Majanos de ánimas desde la Paleoehtnología*” donde se abordó este mismo tema aportando numerosos ejemplos peninsulares y extrapeninsulares hicieron que me planteara la exposición que pretendía llevar a cabo, ya que poco más



se podría aportar al tema si no era la mera enumeración -15 hasta la fecha- de ejemplos localizados en el área pirenaica. Ejemplos, que si algo tienen de interés para su estudio, es que la mayoría son inéditos hasta la fecha y que en algunos de ellos, el ritual sigue plenamente vigente entre las gentes del entorno.



Geolocalización de los túmulos dentro del área de estudio.

Así pues, me centré en el trabajo iniciado hace unos años de forma autodidacta y que se concretó y definió al ser beneficiario de una Beca en el XXX Concurso de Ayudas de Investigación del IEA en la convocatoria

de 2014 con el trabajo titulado **PIEDRAS SAGRADAS. Un recorrido por los cultos litolátricos en el Alto Aragón.**

Con este proyecto se pretendía realizar un inventario actualizado, a fecha de 2014-2015, de los elementos líticos, epigráficos, artísticos y / o arqueológicos y naturales que, teniendo como base rocas, piedras o minerales, tengan o hayan tenido, algún tipo de culto, leyenda, uso ritual o vestigios de creencias en el Pirineo Oscense.

Se propuso como ámbito geográfico del estudio los límites administrativos orientales y occidentales de la provincia. Por el norte, la divisoria de aguas Atlántico/Mediterránea que coincide, casi en su totalidad, con la frontera Franco-Española y el límite sur se estableció en los 42º de latitud por coincidir, *grosso modo*, con las últimas estribaciones de la unidad morfológica conocida como Sierras Exteriores y, por tanto, límite meridional del Pirineo.

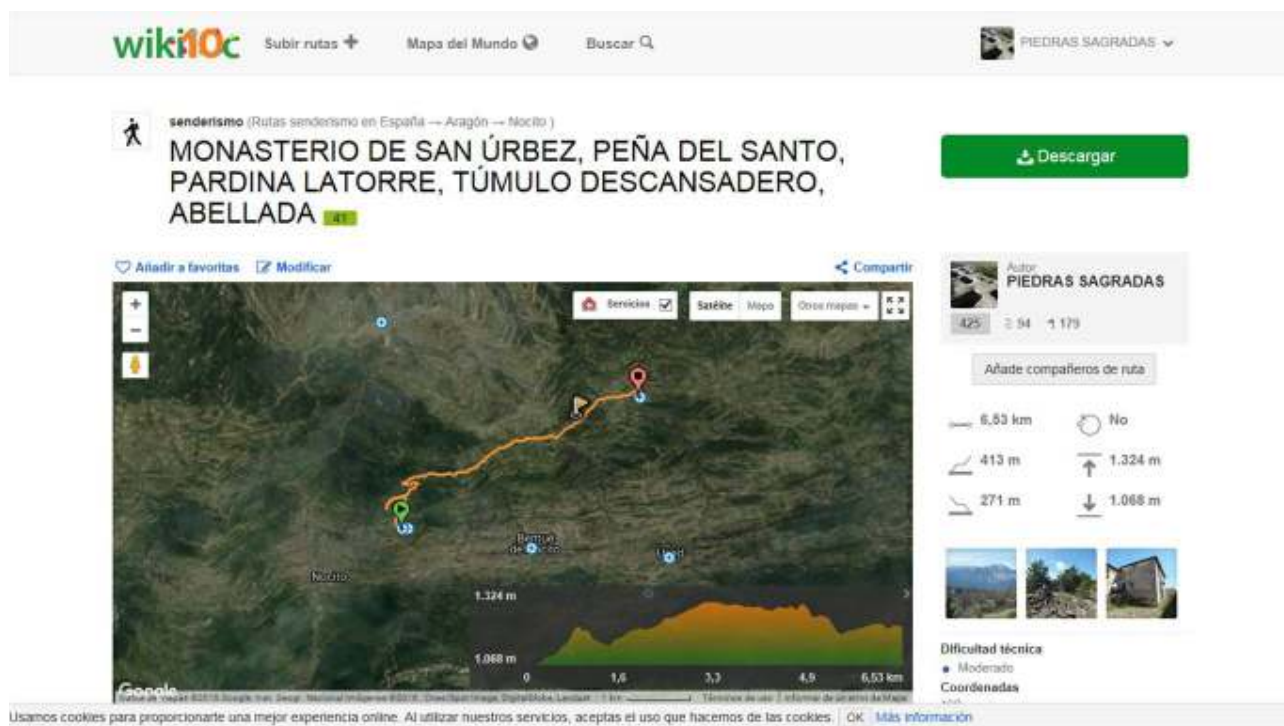
Se trataba de un trabajo necesario y perentorio ya que la mayoría de los elementos líticos que nos disponíamos a estudiar se guardaban en la memoria de las personas más mayores de nuestros pueblos y estos, lamentablemente, tienen una media de edad muy alta.

Dentro de apenas un lustro, las *sacra saxas* seguirán estando allí (aunque hemos constatado la desaparición de alguna de ellas por labores agrícolas o concentraciones parcelarias) pero su ubicación y, sobre todo, los rituales y leyendas a ellas asociados, desaparecerán para siempre si no los recogíamos de manera sistemática y exhaustiva.

Por supuesto, el trabajo no pretendía ser una mera recopilación de elementos para estudio y disfrute de eruditos, si no que ha tratado de acercarlos al gran público y ponerlos en valor como recursos turísticos, patrimoniales y culturales.

Para este fin, se tomaron datos de geoposicionamiento de las piezas y se trazó un track con un GPS desde el punto más cercano donde se podía dejar un vehículo. Todos los datos obtenidos se volcaron en una web de referencia para temas de rutas y puntos de interés GPS de todo el mundo: <https://es.wikiloc.com/>

En ella se abrió una cuenta gratuita con el nombre de usuario "Piedras Sagradas" de forma que, cualquier persona de cualquier parte del mundo, puede descargarse en un dispositivo GPS o en un teléfono móvil, de forma sencilla y cómoda, el recorrido, las coordenadas, hasta tres fotos del elemento en cuestión y una pequeña descripción.



Captura de pantalla de la Web Wikiloc con una de las localizaciones, el track de acceso, la descripción y fotos.

Todo esto debería venir acompañado de una publicación, a modo de topografía o guía de viajes, en el que, con un lenguaje sencillo, acompañado de mapas, fotografías y texto, las piezas más relevantes de la provincia se den a conocer al gran público y sirvan como revulsivo económico, turístico y cultural para las zonas que las albergan.

El cuerpo principal del proyecto, la fichas, deberían contener los siguientes puntos:

1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA

1.1 Nombre o nombres de la piedra:

Como norma, los nombres suelen dar pistas sobre el uso, la creencia o prácticas vinculadas o, incluso, el posible origen de su sacralización. No son raros las Peñas o Piedras “de los moros”, “de la mora” “de la virgen” etc....

A tener en cuenta que, en piedras situadas en límites de pueblos, pueden tener diferentes nombres en función del pueblo donde se localice el informante.

1.2. Comarca donde se ubica.

La actual delimitación administrativa en el territorio de Aragón concede un importante grado de autonomía a las comarcas que -históricas o no- aglutinan diferentes municipios adyacentes.

Las competencias que deberían afectar a las piedras sagradas -turismo y cultura- se hayan trasferidas y con dotación económica anual por parte el Gobierno de Aragón.

Es fundamental que las administraciones más cercanas conozcan y sepan valorar en su justa medida estos elementos como primer paso para su conservación, su puesta en valor o, incluso, su explotación turística llegado el caso.

1.3. Municipio.

Siguiendo la premisa contemplada en el punto anterior, las administraciones más próximas al territorio debería contemplar la posibilidad de realizar un inventario de bienes patrimoniales de interés entre los que se encontraría cualquier *sacra saxa* localizada dentro del término municipal.

1.4. Lugar/Partida/Topónimo.

Datos complementarios y necesarios para la ubicación geográfica de cualquier piedra sagrada, es el lugar, pueblo o pardina más cercana a la pieza, la partida dentro de éstos y el topónimo donde se ubica. Resulta interesante, si es posible, recopilar tanto la macrotoponimia como la microtoponimia presente en el entorno de la piedra ya que ambas nos pueden dar pistas importantes a la hora de datar el ritual o su uso secular.

1.5 Acceso

La descripción del acceso más cómodo para llegar al elemento de nuestro interés, constituye otro punto para geolocalizar y referenciar las piezas.

Como norma, describiremos el acceso actual, de la forma más detallada posible, desde el punto más cercano donde se pueda dejar un vehículo estándar (no 4X4) haciendo referencia a pistas, cruces, elementos característicos del paisaje, senderos y en su caso la numeración si éstos están catalogados como PR's (Pequeños recorridos) o GR's (Grandes recorridos).

A la vez que se recorre el camino hasta la pieza, con un GPS o similar (Iphone, Smartphone, Tablet...) configurado con la App adecuada, trazaremos un *track* que, posteriormente, nos servirá para volcarlo en una web donde otros usuarios puedan descargárselo y acceder igualmente al elemento. En nuestro caso se eligió la web <https://es.wikiloc.com/> ya que es una de las más completas, con mayor número de usuarios y con un interfaz más sencillo.

Se abrió una cuenta con el nombre de usuario "Piedras Sagradas" <https://es.wikiloc.com/wikiloc/user.do?id=1298683> donde se actualiza cada nuevo aporte o descubrimiento realizado.

Como norma, el acceso a la mayoría de las piezas resulta sencillo, tratándose en la mayor parte de los casos de simples paseos de pocos minutos a escasas horas de duración. Sin embargo, para elementos muy concretos, hemos tenido que recurrir a técnicas específicas de escalada o espeleología para acceder a ellos. Todas estas características vienen reflejadas en las fichas.



Una piedra de fácil acceso, el túmulo de Loreto

1.6. Localización GPS

El último punto para geolocalizar las piezas es tomar las coordenadas del punto exacto donde se halla, las del punto de partida y los metros sobre el nivel del mar donde se encuentra. Todos estos datos nos los dará cualquiera de los aparatos que hayamos usado para trazar el *track* de acceso con un margen de error que no excede de +-5m.

Se eligieron las coordenadas "sexagesimales" que definen el punto mediante latitud a partir del ecuador

y longitud a partir del meridiano de Greenwich expresadas ambas en grados minutos y segundos. Para cualquier otro tipo de coordenadas (decimales, UTM....) son fácilmente convertibles mediante programas informáticos sencillos.



Una pieza de difícil acceso, la Pata del Diablo de Linás de Broto.

2. GEOGRAFÍA SACRA

2.1 Descripción del elemento:

Descripción objetiva y subjetiva de la pieza, con especial atención a su forma, tamaño y orientación geográfica y/o astronómica.

Es evidente que la morfología de algunas piezas determina el ritual o la creencia de la que han sido objeto así como la posible existencia de elementos y detalles tallados en algunas de ellas (cazoletas, estrías, cruces...) Todo esto nos dará pistas sobre los rituales, sincretizaciones o usos de las que han sido objeto.

Subjetivamente, algunas de ellas presentan pareidolias evidentes (Peña mujer, el Cura, la cabeza del moro...) que en muchos casos han generado apofenias todavía vigentes y conocidas por los informantes.



Una pareidolia evidente, el "Cura de Aurín"

Por otro lado, hemos constatado orientaciones de algunos elementos tallados, o de la propia pieza, hacia determinadas eminencias geográficas lo que resultará relevante a la hora de entender su funcionalidad. Esto y el estudio del entorno, (ver punto. 2.3) conformarán lo que hemos venido a llamar "geografía sacra"; la pieza contextualizada dentro del paisaje humano y natural que la envuelven y que formarán parte consustancial del conjunto sagrado.

Otro de los elementos a tener en cuenta es la relación de algunas piezas con determinados eventos astrales (ortos u ocasos de estrellas) o solares (solsticios y equinoccios).

Dentro de este punto, sería muy interesante la elaboración de croquis de los cúmulos de cazoletas presentes en algunos yacimientos y compararlos con mapas estelares. No hay una certeza que soporte esta afirmación, es mera teoría e intuición.



Cazoletas talladas en Peña Lucía de Azara

2.2 Material geológico:

Aunque no parece relevante en muchos de los elementos estudiados la naturaleza geológica en la que se enclavan, (éstos se hallan trabajados, tallados o encuadrados en la geología propia del entorno y es ésta la que los define, les da forma y permite su manejo y manipulación por parte del hombre) hemos constatado la existencia de algunas piezas en las que se ha buscado deliberadamente determinados materiales geológicos alóctonos como bloques erráticos, sedimentos de ríos o, incluso, materiales transportados ex profeso. Obviamente, esto solo es posible cuando la pieza es manejable y transportable a escala humana o animal. Para el análisis del material geológico se contó con la colaboración de Ánchel Belmonte Rivas, geólogo y director técnico del Geoparque del Sobrarbe.



Ejemplo de material alóctono sacralizado. El asiento de San Ramón de Capella

2.3 Entorno:

Tan importante como la pieza en sí, es el entorno natural o urbano donde se inscribe y contextualiza.

Hablamos de elementos naturales, más o menos modificados por la mano del hombre que, como norma, se hallan enclavados fuera de cascos urbanos y rodeados de naturaleza y paisaje, lo que propicia un valor añadido y les otorga la verdadera dimensión del fenómeno cultural y antropológico para el que fueron concebidos.

Así pues, debemos prestar atención a eminencias geográficas que los delimiten, cerros, ríos, arroyos, fuentes, la línea del horizonte, otras posibles sacra saxas.... Incluso no descartamos la importancia que pudiera tener o haber tenido la vegetación potencial¹ que las rodeó como protagonistas secundarios del ritual o las prácticas llevadas a cabo.



Un ejemplo de pieza contextualizada que da la verdadera dimensión,
la posible motivación del culto allí practicado y la sincretización habida.
Yacimiento del Almerge, Laluega.

¹ Hablamos de vegetación potencial en un área dada, de la comunidad vegetal que pudiera haber si no hubiera mediado intervención humana secular.

2.4 Estado de conservación:

Una observación detallada y objetiva de la pieza, del entorno inmediato y de las prácticas agrosilvopastoriles que se llevan a cabo en él, nos darán pistas sobre potenciales amenazas que pudieran afectar negativamente a la piedra objeto de estudio.

Por otro lado, se debe valorar la ubicación, factores ambientales y climatológicos, la erosión mecánica y química a la que está sometida y otros agentes externos que influyen o pudieran influir sobre el elemento. (construcción de pistas y carreteras, regadíos, concentraciones parcelarias...)



Ejemplo de pieza parcialmente destruida por labores agrícolas.
Supuesta “Cueva fecundante” de Bolea.

2.5 Cronología:

Punto siempre difícil, por no decir imposible en muchos de los elementos estudiados. Las prácticas a las que son objeto se han extendido en el tiempo, casi sin variación, haciendo casi imposible el aquilatar la fecha de origen del elemento objeto de estudio.

Por comparativa con otras piezas ubicadas en lugares alejados y que han sido objeto de estudios más profundos, podríamos establecer lapsos temporales más o menos certeros.

3.- ETNOARQUEOLOGÍA DE LAS SACRA SAXAS.

3.1 Leyenda asociada:

En este punto, fundamental y muchas veces incompleto por falta de información, se recoge todas las leyendas, prácticas, costumbres o historias que orbitan en torno a la piedra objeto de estudio. Por supuesto, salvo contadas excepciones de leyendas recogidas hace un tiempo por investigadores que nos precedieron, la mayoría de la tradición oral recuperada es inédita.

Somos conscientes que las personas que fueron protagonistas de éste capítulo son las últimas contenedoras de esa sabiduría. Por tanto queda muy poco tiempo, -cinco años, quizá diez...- para recoger las leyendas de boca de sus verdaderos protagonistas.

Éste fue el fin último que nos movió a emprender este trabajo. El enorme caudal de información que se está perdiendo, de forma lenta pero constante, vinculado a las piedras sagradas.

3.2 Informantes:

Si las gentes que han vivido en el entorno inmediato de las piedras sagradas, que nos han acompañado a visitarlas y nos han contado las leyendas a ellas asociadas no tienen inconveniente, reflejamos su nombre completo, dirección y teléfono.

4.- ANEXOS

4.1. Observaciones:

Cualquier dato no contemplado en los puntos anteriores, cualquier interpretación personal del conjunto o del ritual, se reflejan en este apartado que no deja de ser un complemento más a todo lo recogido anteriormente.

4.2. Bibliografía e información complementaria.

Aunque escasa y fragmentada, de algunas piezas significativas hemos encontrado material editado en diversos soportes y formatos. Desde artículos académicos a leyendas recogidas en libros de cuentos o artículos en blogs y páginas web

Toda la información disponible que hemos sabido recopilar, se halla reflejada en este punto, tanto la bibliografía como la webgrafía.

4.3 Anexo fotográfico.

Una vez localizada la pieza se procedió a fotografiarla desde todos los ángulos tanto el conjunto como los detalles que fuimos capaces de hallar y que parecieron relevantes. Además, vista la importancia del entorno (ver punto 2.3) se hicieron fotografías integrando el elemento a estudiar dentro del paisaje circundante.

Paralelamente, de las piezas que se consideraron más representativas, y en vistas de una hipotética publicación, se procedió a dibujarlas, mediante la técnica de plumilla, por parte de una dibujante.

En resumen, han sido cinco comarcas oscenses muestreadas, cuatro totalmente (Jacetania, Alto Gállego, Sobrarbe y Ribagorza) y dos parcialmente (Hoya de Huesca y Somontano de Barbastro)

En ellas se han visitado un total de 48 municipios, 84 pueblos y se han catalogado 118 elementos líticos que han sido reflejados en el trabajo... pero esto no ha hecho más que empezar... seguimos trabajando y hoy por hoy, desde la entrega del trabajo a la actualidad, ya son 133 piedras, conjuntos de ellas, cuevas con leyendas, crómlech y otros megalitos, los que figuran inventariadas y salvadas del desconocimiento para el mundo científico y cultural.

CLASIFICACIÓN DE LAS PIEDRAS SAGRADAS.

De los más de 130 elementos líticos inventariados hasta la fecha en el espacio geográfico propuesto (ver introducción) es posible inferir cierta clasificación que, atendiendo a su posible funcionalidad y sin ser excluyente un punto de otro u otros, ayudan a catalogar y entender el propósito por el que fueron sacralizadas o su funcionalidad. Por supuesto, esta clasificación está abierta a nuevos aportes e investigaciones, tratándose de una base de trabajo que se puede adaptar a los diferentes territorios objeto de estudio.

Así pues, las categorías en las que se pueden adscribir alguno de estos elementos líticos serían:

Espacios sacralizados.

Dólmenes, crómlech, iglesias, ermitas o santuarios rupestres, constituyen espacios sagrados donde la piedra es elemento predominante. En este apartado se engloban espacios naturales donde la piedra constituye, sola o con otros, un elemento fundamental para entender el

culto que allí se llevaba a cabo y también conjuntos de piedras y/o construcciones que, descontextualizadas, no aportan información pero que puestas en relación con otras dentro de un área definida constituyen ejemplos palmarios de “geografías sacras”



Cuevas de Santa Orosia, en Yebra, ejemplo de espacio sacralizado.

Fecundantes.

Hablar de piedras fecundantes parece lo más lógico si tenemos en cuenta que muchas culturas adjudicaron capacidad generadora de vida y riqueza a la tierra y a lo que de ella emana. Se han documentado, a lo largo de todo el mundo, numerosos rituales donde las rocas, las piedras o la tierra tienen un protagonismo importante tanto para la creación de vida y riqueza para una comunidad como para sus campos o animales.

Así pues, aunque sin certeza absoluta aunque en algunas hemos llegado a recoger tradición oral que así parece indicarlo, colocamos en este apartado a piedras de aspecto fálico, natural o retocadas por la mano del hombre, así como elementos que recuerdan morfológicamente úteros o genitales femeninos. Dentro de este punto enclavamos también las numerosísimas “Cuevas fecundantes” situadas en el Somontano y estudiadas con detalle por nuestro compañero Eugenio Monesma aunque, en estas últimas, hay discrepancia entre los investigadores respecto a su funcionalidad; mientras que para unos se trataría de lugares sacralizados donde practicar rituales que tienen que ver con la fecundidad femenina (rituales de primera menstruación, ritos de paso, espacios de oración siempre encaminados a conseguir fecundidad o gravidez...) para otros se

trataría de simples hipogeos, tumbas comunitarias que coinciden, casi a la perfección, con el territorio del pueblo prerromano de los Ilergetes.



Supuesta cueva fecundante de Semuro, en Piracés

Funerarias

Piedras que sirven, dada su perdurabilidad, tanto para guardar la memoria del difunto como moradas de almas. Laudas, estelas, estelas discoideas muestran simbología propiciatoria para la salvación del alma del difunto a la vez que guardan su memoria y sirven como recordatorio para los vivos.

Dentro de este punto se inscriben también los numerosos *túmulos*, descansaderos montones y espedregales documentados tanto en el territorio objeto de estudio como en otras partes del territorio peninsular (*milladoiros carneiros*, *pedreiras*) y extrapeninsular, (*cairns*, *barrows*, *mounds*). La mayoría de ellos, acúmulos de piedras que guardan la memoria o el alma de personas que, según la tradición oral, han fallecido allí de forma trágica. El montón se forma gracias a las oraciones de los caminantes que, sabedores del óbito, cuando pasan, arrojan una piedra mientras rezan o hacen una petición al alma del finado.



“Piedra de Petra” en Escartín

Rituales

En determinadas piezas la presencia de cazoletas talladas, gnamas y taffonis naturales reaprovechados y/o retocados, canales, nichos, receptáculos, mechinales, hornacinas, escaleras, estribos u otros elementos, evidencian algún tipo de ritual practicado en ellas aunque no haya quedado vestigio ni tradición oral de sus características. Parecen posibles, aunque sin evidencia arqueológica y/o etnológica, las prácticas encaminadas a procurar fertilidad a cosechas mediante el derramamiento de líquidos, libaciones rituales o, incluso, sacrificios de animales.



Heterogénea y aparentemente anárquica distribución de cazoletas en la cima de Peña Mora de Argavieso

Pedagógicas.

Situadas en caminos, senderos y eminencias geográficas, normalmente muy cerca de santuarios o de otros espacios sacralizados, se trata de piedras que fueron manipuladas o talladas para hacerlas servir como sustentadores de cultos y hacer más creíbles y tangibles éstos. Huellas de santos, de héroes, de personajes históricos constituyen otro conjunto interesante y poco estudiado.



"Arrodillas" de Santa Orosia, en Yebra de Basa.

Pareidolias y mimetolitos.

Pareidolia es el mecanismo por el que el hombre, ante una manifestación o forma abstracta, tiende a establecer una relación de similitud con algo conocido y tangible. Se da, con relativa frecuencia, en montañas, rocas o paisajes donde determinadas formaciones son percibidas como figuras reconocibles. Hablaremos entonces de mimetolitos para referirnos a estas piedras que, en la mentalidad popular, representaron “algo”. Generalmente se trata de formaciones antropomorfas, rostros humanos más o menos conspicuos que han dado lugar a apofenias asociadas que los vinculan con leyendas moralizantes, vidas de santos, mártires o héroes y que sirven a la vez como mantenedoras de cultos, hagiografías o leyendas.



El “Gigante de Guara”, pareidolia evidente y apofenia que la justifica

Curativas

Muy raras y por tanto muy valiosas e interesantes desde un punto de vista antropológico, determinadas piedras y algunos lugares fueron usados por la sociedad tradicional como curativas para diversas dolencias Dolores de garganta, envenenamientos, dolores de muelas... la mayoría tienen que ver con advocaciones o mártires aunque, en ejemplos puntuales, se podrían rastrear creencias tan antiguas como la existencia de piedras Bezoar.



Piedra de Ordoes para curar envenenamientos

Apotropáicas

Piedras a las que se atribuye el poder de alejar el mal, los malos espíritus o una acción mágica maligna o proteger de él tanto al individuo, como la casa o la comunidad. En este grupo se engloban las numerosas “piedras de rayo” y las piedras agujereadas.



Colección de “Piedras de Rayo” usadas en una casa del Valle del Basa como amuletos contra rayos

Adivinatorias

Piedras exentas o formando parte de construcciones a las que, mediante un sencillo ritual, se les hacen preguntas esperando respuesta mediante sonido, rebotes de otras piedras etc...



“Piedra del Santo” en los Molinos.

Otras

Las que no es posible encuadrar dentro de los puntos anteriores.



Piedra custodiada en la Iglesia de San Pedro el Viejo de Huesca
supuestamente expulsada por una bruja durante un exorcismo



PIEDRAS RITUALES EN EL ALTO ARAGÓN

Eugenio Monesma Moliner
(*Instituto de Estudios Altoaragoneses*)

En este breve espacio de tiempo quiero dar a conocer algunas piedras rituales del Alto Aragón, que en estos últimos años he documentado continuando con las investigaciones iniciadas hace un par de décadas en colaboración con Manuel Benito.

Empezaremos nuestro recorrido por las piedras fecundantes, tal como las llamó Mircea Eliade, veneradas en una sociedad agropecuaria donde se buscaba la fecundidad tanto de la tierra y de las semillas, como de los animales y del grupo familiar. El infortunio más terrible con el que los dioses les pudieran castigar era la esterilidad, tanto de las plantas cultivadas, como de los animales y de las mujeres del grupo.

La Peña de Santa Lucía, de Azara, permanece erguida junto al campo donde, según la leyenda, se apareció Santa Lucía. Los vecinos de Azara trajeron la imagen a su pueblo y desde entonces es su patrona.

Un estudioso y buen conocedor de las tradiciones del Alto Aragón, me comentó que, entre los años 1956 y 1958 tenían una sirvienta en su casa que era natural de Peraltilla. Unos días antes de casarse, esta señora tenía que ir a su pueblo para entrar en el agujero de la Peña de Santa Lucía durante dos horas para recibir el poder fecundante de la piedra y que cuando llegara al matrimonio no fuera “machorra” y pudiera tener hijos. José Colungo Barón, a sus 90 años, me informó que las mujeres iban antiguamente a esa piedra para quedarse embarazadas.





Peña de Santa Lucía. Azara.

Un conjunto de **cuatro piedras rituales en el pueblo de Labata** están vinculadas a tres ermitas que, probablemente, se construyeron con el fin de cristianizar un espacio de culto pagano: la de la Santa Cruz, Santa Lucía y San Salvador. Según nos contaron algunos informantes de la localidad, el día 3 de mayo, fiesta de la Santa Cruz, se hacía una misa en la ermita y se iba en procesión hacia tres grandes rocas dispersas por el término.

La primera de ellas es **la Peña Os Bozos**, donde todavía se pueden apreciar los restos óseos que afloran en unos enterramientos cuyo origen no ha sido estudiado. En la plataforma superior de la roca destaca una columna octogonal, con un pequeño agujero en su extremo de escasa profundidad, en el que nadie recuerda que allí hubiera una cruz.



Peña Os Bozos. Labata

Pedro Viñuales, nos habla de la tradición fecundante de esta piedra: *"Lo que sabía, que casi me da vergüenza contarlo, que dice que había en una piedra grabada la cosa que tenemos los hombres, los testículos y lo demás, y que la mujer que no se podía quedar embarazada iba, ponía la mano encima y a continuación ya se quedaba embarazada."* Y otro vecino, Julio Balenga, nos cuenta que: *"Ponían flores, un día determinado, pero nada más podían venir que mujeres, hombres ninguno, estaba prohibido. Mujeres y crías de 14 años para arriba. De 14 años para abajo tampoco."*



Grabados en la Peña Os Bozos

El siguiente conjunto pétreo hacia el que se dirigía la procesión era **la Peña de Santa Lucía**, en la que también se conserva otra columna octogonal de mayor longitud que la anterior y con un agujero más profundo, en el que se podría colocar perfectamente una cruz, aunque tampoco hay testimonio de que la hubiera. En la superficie del conjunto pétreo podemos observar algunas pequeñas cazoletas y una pila de gran tamaño tallada en la roca.



Peña de Santa Lucía. Labata

Julio Balenga todavía guarda recuerdo de esta piedra: *"El agua que aquí caía la cogían. Y después la llevaban a la iglesia y la bendecían y la purificaban. Y esta agua buena la sacaban para bendecir un santo, para bendecir tal, para bendecir cual, y muchas cosas."*

Según el testimonio oral de una vecina de Labata, los agujeros o cazoletas que fueron tallados en el suelo, uno de ellos de forma cuadrada, se utilizaban para colocar velas, posible remedo de aquellas libaciones para las que fueron excavadas en origen.

Y la tercera piedra ritual a la que se acudía en el recorrido procesional del día de la Santa Cruz era **la Piedra de Recuengos o Pílon del Moro**, como bien nos recuerda Pedro Viñuales: *"Esta piedra estaba de pie, la tiraron que estaba aquí junto al camino, para ensanchar el camino. Y aquí venían y bendecían los términos que se dice. Echaban las bendiciones correspondientes... El cura echaba la bendición y derecho allá."*



Piedra de Recuengos. Labata

En Labata nos encontramos con una cuarta piedra ritual, **La Piedra de los Moros**, hasta la que no llegaba la procesión de la Cruz de Mayo, pero que manifiesta su cristianización, tanto por la proximidad de la ermita que construyeron posteriormente, como por el nombre de "San Salvador" con el que también es conocida. Esta roca, que todavía se conserva en medio de un campo de labor, presenta la morfología de un lugar de culto rupestre, con su forma escalonada y una hornacina en el centro del frontal. En los campos circundantes, además de restos de cerámica de diferentes épocas, sobre todo romana, también fueron hallados un cuchillo ritual con anillos de oro en su mango.



Peñón de los Moros. Labata

Lourdes Puyuelo, vecina de Labata, recuerda bien la historia que le contaron a ella cuando era niña: *"Una de esas leyendas dice que aquí en este peñón habitaba una serpiente encantada. Esta serpiente era la guardiana de un tesoro, el tesoro era una olleta llena de monedas de oro. Por aquel entonces, un pequeño pastor de Labata solía venir por aquí con su ganado y se hizo muy amigo de la serpiente. Se hicieron tan amigos que le traía cada día desde el pueblo una cazuela con sopas, y la serpiente a su vez, muy de vez en cuando, le regalaba una moneda de oro. Entonces, los dos eran muy felices juntos hasta que un buen día el chico tuvo que ir a combatir a tierras lejanas. Se despidió de la serpiente, la serpiente se quedó muy triste esperando que regresara el chico. Pasaron los años y efectivamente el chico regresó. Pero ya no era aquel chico bonachón que se había ido a aquellas tierras, sino que se había convertido en una persona egoísta. Entonces, su objetivo era llegar al pueblo, subir aquí, matar a la serpiente, robarle el tesoro, y decir en el pueblo que se había enriquecido en aquellas tierras donde había estado. Y así lo hizo, efectivamente, llegó al pueblo, subió aquí, pero con lo que él no contó fue que la serpiente era una serpiente mágica y como tal sabía en cada momento lo que estaba pensando el chico. Así que la serpiente lo esperó detrás de unas piedras, oculta, y cuando llegó a su altura el chico, se abalanzó sobre él, se enroscó en su cuerpo y lo mató. Y ésta es la leyenda de este Peñón. Y en el pueblo se contaba mucho también, que en las Eras Altas, entonces estaban trillando y de repente miraban a la ladera y veían toda una colada inmensa tendida. Entonces, todos los vecinos la atribuían a los poderes mágicos de la serpiente, que en realidad decían que era una mora que la habían encantado en una serpiente."*

Por sus características y por la tradición oral recogida entre los vecinos, este conjunto de moles pétreas que se han conservado en el término de Labata bien podría estar relacionado con ritos precristianos vinculados a la fertilidad de las tierras y de las mujeres. Un conjunto que, por su singularidad y por los testimonios recogidos, debería ser investigado, protegido y divulgado para entender el origen pagano de algunos de los ritos cristianos.

En el pueblo de Santa Eulalia la Mayor se levanta el conjunto pétreo, llamado **"Piedra de los Moros" o "Piedra Mora"**, de la que también se conserva una leyenda en la tradición oral, que cuenta que *"un rey moro vivía en Santa Eulalia y que tenía a su hija encerrada en la torre, pues quería que se casara con un hombre que él había elegido y que ella rechazaba. La hija del rey moro, harta de padecer tanto encierro y decidida a no aceptar la decisión de su padre, pensó en la idea de escapar de aquella torre que está junto a Santa Eulalia. Un día salió a la ventana que estaba en lo alto de la torre y dando un gran salto fue a caer a la Piedra de los Moros. Su salto quedó grabado en la roca dejando dos huellas, una en forma de pie derecho ocupando el lugar del pie izquierdo y otra cuadrada de mayor tamaño en el lugar correspondiente al pie derecho"*.

Un estudioso local de las tradiciones me informó que en los años 40, un matrimonio de Sasa del Abadiado que no podía tener hijos fue a buscar la fertilidad en estas rocas. No sabemos cómo se desarrollaría este ritual, pero al menos hay constancia en la tradición oral.



Peñón de los Moros. Piedra fálica. Santa Eulalia la Mayor

Este conjunto está formado por tres elementos pétreos vinculados entre sí y relacionados con la fertilidad. El primero que nos encontramos tiene forma fálica, representando la fertilidad masculina y se encuentra a dos metros de distancia del siguiente conjunto.



Peñón de los Moros. Cavidad femenina. Santa Eulalia la Mayor

Este segundo elemento del conjunto tiene una cavidad a ras de suelo que, según la opinión de Manuel Benito, etnógrafo y estudioso de las cuevas rituales, podría servir para que se introdujeran en él, en cuclillas, aquellas mujeres que buscaran la fertilidad. Comprobando la incidencia del sol al amanecer tanto en los equinoccios como en los solsticios, en el solsticio de verano el sol va iluminando la cavidad de arriba hacia abajo en un breve espacio de tiempo.



Peñón de los Moros. Amanecer en el solsticio de verano. Santa Eulalia la Mayor

El tercer elemento de este conjunto es una gran mole rocosa, tallada por el hombre, a cuya parte superior se accede por unas escaleras. En esta superficie se tallaron alrededor de 30 cías o silos, posiblemente dedicados a almacenar el grano. Hipotéticamente planteamos que el almacenamiento del grano en estos depósitos tuviera como finalidad obtener la fuerza de la tierra para garantizar su fecundidad.



Peñón de los Moros. Cías para almacenar el grano. Santa Eulalia la Mayor.

No cabe duda que estamos en un lugar que debería ser protegido, excavado y estudiado.

La Peña Mujer de Velillas es una piedra que por su morfología une los dos géneros, masculino y femenino. El masculino por su forma fálica en el extremo superior, con un marcado glande, y el femenino representando a una mujer embarazada.



Peña Mujer. Velillas.

Me informa Joaquín Gota de Bespén que un señor mayor ya fallecido de Velillas le contó que aquí venían las mujeres que querían tener hijos, daban un número determinado de vueltas a la Peña Mujer rezando unas oraciones para que se cumpliera su deseo. Antonio Claver, vecino de Velillas, fue más preciso y me habló de la tradición fecundante de esta piedra: *"Yo recuerdo que decían que venían a rezar aquí sus rezos habituales y era para las señoras que no quedaban embarazadas, con esto dicen que tenían su premio o no sé cómo decirlo. Hacían sus rezos primero y después se rozaban con el mismo vientre en la piedra. Las oraciones pues no le puedo decir a qué santo o santa se referirían para hacer la petición. Eso yo en el pueblo lo he oído, de los abuelos y de la gente mayor. Cualquiera sabe los años. Hace muchos años. Yo siempre lo he oído, vamos."*

Una forma parecida a la anterior tiene **la Peña El Cascabel** de Monzón. Francisco Castellón Cortada, en su obra "El Castillo de Monzón", dice de esta piedra: *"Todas las generaciones monzonesas al acudir de romería a la ermita de la Alegría, suelen hacer un alto en el camino y junto a la piedra, preferentemente las muchachas, aplican su oído, y aseguran percibir el tañido de un cascabel o campanilla, que no es otra que la ilusión de obtener novio, o si es casada, la fecundidad. Como se ve, estamos ante una de las llamadas piedras del amor o de matrimonio, con propiedades eróticas"*.



Peña El Cascabel. Monzón

Si de conseguir un deseo se trataba, posiblemente el más importante era el de la fertilidad. **La Piedra de los Deseos** de Fraella cumplía esa función. Se encuentra justo en el trayecto que recorrían los vecinos de Fraella para acudir hasta el cementerio o a la Virgen de la Jarea en Sesa el día de la romería.



Piedra de los Deseos. Fraella

A media altura, la roca tiene una repisa a la que, según la tradición, había que lanzar una piedra al pasar por el camino, pensando un deseo, como bien recuerdan Ricardo Pertusa y su sobrino Mario Azón. Nos cuentan que, desde siempre, cuando se viene por el camino hay que coger un guijarro del suelo, pedir un deseo y lanzarlo a la repisa. Si el guijarro se queda en la repisa el deseo se cumple, o al menos, es transmitido al más allá para que se pueda cumplir. En caso contrario, si cae al suelo, este deseo no se cumple.

Otra **Peña de los Moros** tenemos en el pueblo de Argavieso. De su posible uso fecundante o ritual no hay constancia en la localidad. La forma de esta mole pétrea nos recuerda bastante a la Peña Mujer de Velillas, incluso cuando nos acercamos podemos señalar una zona de la roca en la que podría existir un deslizamiento como ritual de fecundidad. Igual que en la Peña Mujer de Velillas.



Peña Mora. Argavieso

En su parte superior nos encontramos con unas cazoletas que llaman “la sartén”, cuya forma es muy peculiar, sobre todo porque están unidas por un canalillo y son de diferente tamaño. Podría tratarse de una representación cósmica o bien de un lugar de culto o libaciones.



Peña Mora. “La sartén” y cazoletas. Argavieso

Siguiendo con los ritos de fecundidad, en la **Ermita de San Martín de la Bal d’Onsera** hay una pequeña fuente a la que, desde hace algunos siglos, se le atribuyen propiedades fecundantes.



San Martín de la Bal d’Onsera

Según la tradición, al lugar se le relacionó durante la Edad Media con el mito de la fecundidad y por ello iban hasta este eremitorio reyes y nobles aragoneses en busca de descendencia masculina. Está documentado que el rey de Aragón Pedro IV acudió a esta ermita para pedir que su tercera esposa, Doña Leonor, tuviera

descendencia, y se cumplió su deseo. A partir de entonces corrió la noticia entre la nobleza, y se sabe que otros matrimonios también acudieron solicitando esa descendencia.



Cueva el Juncar. San Lorenzo de Flumen

Hace más de 25 años que Manuel Benito inició un trabajo de investigación sobre una serie de **cuevas "fecundantes" en el Alto Aragón**, únicas en Europa, como bien aseguró el catedrático de Historia Antigua, Antonino González Blanco, conocedor de algunas de ellas. Dos años después del fallecimiento de Manuel he retomado esta investigación, en cuyos inicios participé, añadiendo otras nuevas que no estaban localizadas. Nos encontramos ante un patrimonio consistente en una serie de 53 cuevas excavadas por el hombre en roca arenisca, que se localizan en un territorio al sur de las sierras prepirenaicas de la provincia de Huesca, que ocupa unos 80 kms de largo por unos 30 de ancho, entre el río Gállego por occidente y en el límite de la provincia por oriente.

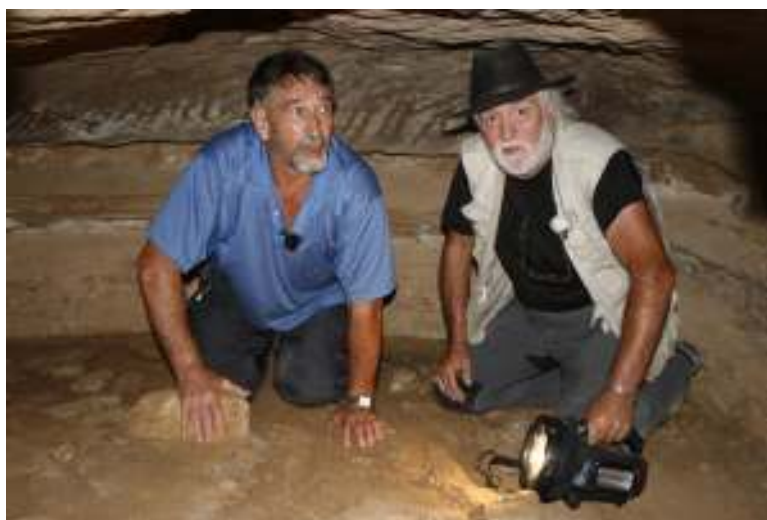
La tipología general de estas cuevas consiste en una boca de entrada hacia una galería que unas veces está a ras de suelo, otras a media altura en la roca y algunas en la zona más elevada, alcanzable únicamente con escalera y por la que solo se puede entrar de rodillas. La galería sigue una línea recta hasta que a un metro o dos de distancia gira en ángulo casi recto hacia derecha o izquierda, adentrándose en la roca por un tramo de similares dimensiones hasta llegar a una estrecha embocadura en la parte superior que se abre a una cámara y por la que, en algunos casos, cabe justo el cuerpo de una persona. Este tramo final de la galería hacia la embocadura, nos muestra una imagen que, por su forma, bien puede representar el útero materno. La reducida embocadura se abre a una cámara totalmente cerrada en el interior de la roca y de poca extensión, pues en todos los casos solo se puede permanecer sentado o acostado, y su capacidad puede variar entre las dos y cinco o seis personas.



Cueva de la Peña Mora. Alberuela de Tubo



Agujero Mazú. Torres de Montes



Cueva La Cardeta. Montesusín

De entrada, en este tipo de cuevas hemos descartado cualquier uso funcional de las mismas (refugio de pastores, almacenamiento de grano, eremitorio, etc.) debido a la incomodidad de acceso a través de una larga y estrecha galería con embocadura y al reducido tamaño de la cámara, así como la falta de luz. Analizando la totalidad de las cuevas que forman este conjunto patrimonial, a las que se les ha atribuido un uso fecundante, hemos tratado de proponer una interpretación de los usos rituales que hipotéticamente pudieron realizar nuestros antepasados de las culturas precristianas. En esta propuesta debemos abrir el abanico de posibilidades, y no debemos tener en cuenta todas las hipótesis que sean aportadas por otros investigadores.

Otra gran roca de uso ritual debió ser **La Peña de la Nariz de Castro**, llamada antiguamente La Dama de la Cantera Romana, porque detrás de ella había un yacimiento romano. En la parte superior, en el centro de la mole, hay una cazoleta de 27 cm de diámetro por 40 cm de profundidad. Aunque no hay tradición oral sobre esta piedra, es importante tener en cuenta que en el cercano santuario de Nuestra Señora de la Alegría estaba el poblado romano de Tolous.



Peña La Nariz de Castro 1. Monzón



Peña La Nariz de Castro. Cazoleta Monzón

Se trata de un imponente otero rocoso sobre el río Cinca, que domina todo el territorio de cultivo, por lo que bien pudiera tratarse de un lugar de culto. Planteo la posibilidad de que se trate de un lugar de libaciones,

bien para la petición de lluvias y buenas cosechas (al igual que ocurre con la bendición de términos en el ritual cristiano), o de agradecimiento por las cosechas obtenidas.

Cerca del anterior peñón, también dominando toda la ribera del Cinca, en la zona de Las Loberas, nos encontramos con este **posible altar rupestre** con su estructura escalonada, que se remata con una cazoleta. Es posible que su función fuera también ritual, al igual que el Peñón de la Nariz de Castro.



Altar rupestre. Zona de Las Loberas. Monzón

La Almunia de San Juan es una localidad vecina a Monzón en la que encontramos una gran roca muy singular tallada por el hombre con una amplia escalinata central en su inicio, que se divide en dos laterales a la mitad de su altura. Es **La Peña del Diablo**. Después de la Guerra Civil, esta roca pasó a llamarse del Calvario, y tuvo tres cruces en su parte superior como lo atestiguan las tres cazoletas talladas. En el trayecto que va desde el pueblo hasta la ermita de la Virgen de la Piedad, nos encontramos con esta gran mole rocosa, con el agujero del diablo y con el yacimiento donde se dice que se encontró la Virgen (otros dicen que es una virgen aparecida).

Si tenemos en cuenta que la virgen de la Piedad era uno de los puntos de referencia de la Edad Media para llevar a los endemoniados y curarlos de sus males para que el demonio saliera de su cuerpo, posiblemente estemos ante uno de los puntos en los que probablemente estas pobres personas tenían que pagar sus pecados y hacer penitencia.



Peña del Diablo. La Almunia de San Juan

Siguiendo por el camino hacia la ermita, a unos 400 metros más adelante, a mano derecha se encuentra una roca con un gran montón de piedras a su lado que es el Agujero del Diablo. Sobre él nos cuenta Pilar Español, investigadora local, que, según la leyenda, cuando se pasa por este lugar había que tirar una piedra en el montón para que el Diablo no saliera de su agujero.



Agujero del Diablo. La Almunia de San Juan

En el conjunto rocoso de **Els Castellanos** de Tamarite de Litera, que forma parte de un yacimiento ilergete bien estudiado, podemos distinguir diferentes partes a medida que vamos avanzando por el mismo, algunas de ellas utilizadas como habitáculos, cías o aljibes. Pero lo más interesante de este conjunto rocoso a nivel ritual es el extremo oriental, situado a una gran altura del suelo. El acceso al posible altar se realiza por seis escalones tallados, que nos conducen al punto más alto en el que apenas caben tres o cuatro personas. En su cumbre nos encontramos con una pequeña pileta que formaría parte de la función ritual de este lugar.



Els Castellazos. Tamarite de Litera

Mauricio Broëns, Doctor de la Universidad de París publicó en el número 4 de la revista La Voz de La Litera, lo siguiente: *"Por los tiestos que afloran en gran abundancia doquiera haya algún espesor de tierra de labor, hemos podido reconocer tres épocas en la ocupación del sitio: siglos IV y III antes de J.C., con cerámica campaniense e ibérica pintada, época romana a la cual corresponden sobre todo fragmentos de dolia y de ánforas en gran cantidad, y el medioevo tardío representado por unos cuantos pedazos de olas negras muy toscas, de fabricación local. La civilización prerromana y desde luego el poblamiento, eran allí los mismos que en Viver y Sabassona, es decir, autóctonos, con dioses de carácter etéreo o uranioano."*

Junto a la población de Tamarite de Litera se yergue la majestuosa **Peña La Botella**. Se trata de una gran mole pétrea, trabajada por el ser humano y que podríamos dividir en tres zonas. A medida que vamos ascendiendo por la roca lo primero que nos encontramos es una pileta con algún canalillo para recoger el agua. Posiblemente se tratara de una pila para recoger agua lustral con la que el oferente pudiera presentarse limpio al ritual. En una plataforma superior vemos tallada una mesa de mediano tamaño encajada en el conjunto. Su forma, y su posición justo a la altura de medio cuerpo nos sugiere un uso de altar de sacrificios; además, en su lado izquierdo y también a la altura de los pies del oferente se pueden apreciar una especie de canalillos de conducción de los líquidos allí depositados. Y en la parte superior del roquedo, a la que se accede con dificultades, se levanta un gran espolón que en su cara este, totalmente trabajada, presenta un conjunto de cinco filas de pequeñas oquedades rectangulares, ordenadas de tres en tres, y dos más en la parte inferior. En total hemos contado 22 huecos cuadrados de 20 x 20 cm y de 20 cm de profundidad. Este tipo de huecos tallados en la roca nos sugieren la posibilidad de que se tratara de un estante para ofrendas, que bien podrían ser exvotos.



Peña La Botella, Tamarite de Litera.

En un trabajo realizado por Amado López Armisen en los años sesenta, se dice que *"los naturales de Tamarite hablan de un altar de sacrificios en cuyos agujeros depositarían las ofrendas a sus dioses. En los alrededores se encuentran aljibes y plataformas que podrían pertenecer a ocupaciones primitivas. No hemos hallado ningún resto cerámico significativo."*

Otra posible piedra ritual o de sacrificios se yergue en medio de unos campos en la localidad de Berbegal, a muy pocos kilómetros de la ermita de la Virgen de El Pueyo, pero visualmente relacionadas. Se trata de **El Peñón de Mued**. Para acceder a su plataforma superior tuvimos que recurrir a una larga escalera, lo que nos permitió comprobar las excavaciones en forma de pileta, canalillos y cazoleta que allí tallaron.



Peñón de Muyed. Berbegal



Peñón de Muyed. Plataforma superior. Berbegal

En el libro Aragón histórico, pintoresco y monumental, editado en 1884 por Mariano Purroy y Castellón, en el artículo escrito sobre Berbegal por Roberto Puyó de Coloma, dice lo siguiente: *"El origen de la villa de Berbegal se pierde en la oscuridad de los primitivos tiempos; más, vista su posición topográfica y examinados ciertos vestigios que aparecen en sus términos, no cabe duda de que su existencia se remonta a la apartada época en que se establecieron en esta región las tribus, cuyo culto era el que profesaban los Druidas, quienes celebraban sus ceremonias religiosas al aire libre y sacrificaban víctimas humanas sobre altares formados de piedras toscas de grandes dimensiones. Las sacerdotisas recogían la sangre de los inmolados y auguraban los futuros sucesos de la guerra y cuando la suerte era favorable al pueblo, erigían obeliscos de una sola piedra sin labrar. Sobre este peñasco, cuya posición es vertical, existía un columbario del que todavía quedan vestigios."*

También cerca del Santuario de El Pueyo de Barbastro y a su alcance visual, pero en el término de Laluega, nos encontramos con el poblado de **El Almerge**, que está compuesto por una ermita románica de finales del siglo XII, dedicada a San Isidro Labrador, el poblado íbero-romano y el poblado medieval, que fue despoblado por el azote de la peste negra en el siglo XIV. A esta ermita se acudía el día de San Isidro Labrador y se bendecían los campos desde tiempos remotos. En *"Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España"*, Benito del Rey y Grande del Brío (2002), califican este lugar como un santuario rupestre.



El Almerge. Pila de abluciones



El Almerge. Altar rupestre

El conjunto ritual está formado por dos bloques pétreos. El primero de ellos es una roca en la que vemos tallada una pila de gran tamaño. Al pie de esta roca podemos encontrar una serie de entalladuras a modo de pequeños recipientes que podrían cumplir la función de recoger los líquidos derramados en la pileta superior. Podríamos considerar que se trata de una pileta de abluciones para purificarse antes de acceder a la piedra ritual que está catalogada como un altar rupestre. En esta segunda roca hay talladas dos líneas de escalones en los extremos de la cara inclinada que da hacia el suroeste. En la parte alta de la roca, de forma alargada y estrecha, se aprecia un conjunto de cinco pequeñas cazoletas distribuidas sin orden. En la base de la roca se observan algún pequeño canal y entalladuras deformadas por la erosión.

Junto a la cueva ritual de **La Cardeta**, en Montesús, en el mismo frontal de la roca y a cuatro metros de distancia de la boca de entrada, se distingue perfectamente una entalladura en forma de banco con un orificio de salida hacia el suelo. Se puede plantear la hipótesis de que se trate de un pequeño altar de sacrificios en el que la sangre, con su potencial fecundador, caería directamente al terreno de labor. La única tradición oral que hay sobre ella es la que nos facilita el vecino José Luis Garcés: *"Cuando éramos chavales, don Carmelo nos traía a pasar unos días y a explicarnos lo que era esto y entrábamos a la cueva y nos explicaba que esto de aquí era solamente un altar de sacrificio para los animales que los mataban y la sangre caía por este agujerito y se iba directamente a la tierra."*



Piedra de los sacrificios. La Cardeta. Montesús

Otra roca de un uso ritual similar al anterior, según la tradición local, es **La Peña de los Sacrificios** en Tamarite de Litera. De ella nos cuentan que venían de pequeños y la llamaban la Peña de los Sacrificios, pues contaban que allí se cortaban las cabezas de las personas sacrificadas. Se trata de dos cazoletas a distintos niveles en la superficie rocosa, unidas por dos canalillos que se abren en forma de elipse.



Piedra de los Sacrificios de Tamarite de Litera



Piedra de los sacrificios. Pertusa

Isidro Sampériz es una de las pocas personas mayores de Pertusa que recuerdan la historia de una **piedra de sacrificios**, presidida por una gran cruz, que se sitúa justo en un alto junto a la vía romana. Un abuelo se la contó cuando él era un niño. *"Que degollaban aquí a los moros y la sangre se escorría por el reguero éste al pozo"*

Cerca de la Peña de Mediodía de Piracés, donde se ubicó un castillo árabe, hay una plataforma pétrea tallada por el hombre a la que los vecinos llaman **La Piedra de cortar cabezas**, pues allí *"se cortaba la cabeza a los moros"*, según la tradición popular.



Piedra de Cortar cabezas. Piracés

Este pequeño altar de sacrificios se encuentra en el lado sureste del cerro en el que llama la atención una curiosa construcción en forma piramidal compuesta por tres hiladas de sillares, que debió ser una torre defensiva. Esta piedra “de cortar cabezas” no se talló en un bloque sino que está separada y asentada en el extremo de una línea de sillares de una construcción de la muralla; ello permitiría celebrar el ritual desde el suelo a la altura apropiada, pues tiene forma de pila rectangular alargada, pero con uno de sus lados largos abiertos al exterior. En uno de los extremos, en el que da al noroeste, se horadó el pequeño orificio para la salida de los líquidos que allí se produjeran, bien para ser recogidos en un recipiente o para que cayeran en la misma tierra. En la superficie de la parte donde se debía colocar el animal a sacrificar se aprecia el grabado de una cruz con una posible intención cristianizadora de este lugar.

La tradición nos habla de que las piedras están habitadas por las almas de los antepasados, que son ellas las que cuidan de las semillas mientras están bajo tierra. Y es a esas almas a las que se invoca para que las semillas germinen en primavera. Es por ello que algunas piedras se convirtieron en lugar de culto y de sacrificio donde pedir la fertilidad, tanto para los campos, para los rebaños y para las mujeres de grupo.

CONCLUSIONES

Los participantes en el Coloquio Internacional *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, celebrado en Huesca los días 25 a 27 de noviembre de 2016, bajo el patrocinio del Instituto de Estudios Altoaragoneses con la colaboración científica del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, como resultado de los trabajos realizados desean hacer públicas las siguientes conclusiones:

- 1) El estudio interdisciplinar de las “Peñas sagradas” y de los mitos, ritos y tradiciones literarias vinculados a ellas es un campo del mayor interés, pues estos monumentos de nuestra historia, de nuestra cultura popular y de nuestros paisajes constituyen un destacado capítulo del patrimonio espiritual de Europa.
- 2) Se desea hacer explícito el agradecimiento al Instituto de Estudios Altoaragoneses como institución, y a su directiva y a todo el personal, por la eficacia con que han organizado el Coloquio. Igualmente, se agradece a los ponentes y a los participantes sus importantes aportaciones. Un agradecimiento especial debe constar a Ángel Gari y Eugenio Monesma, del Instituto de Estudios Altoaragoneses, por su especial implicación en los trabajos.
- 3) Se anima a todos, investigadores y cuantas personas estén motivadas por estos estudios y, en especial, a las instituciones interesadas, a que se lleve a cabo lo antes posible la catalogación y cartografía de estos monumentos de acuerdo con el modelo de ficha discutido en el Coloquio, y a que se recojan sus características físicas y los ritos y tradiciones orales a ellos vinculados, pues muchos de ellos están en serio peligro de desaparición.

4) Estos datos se deben publicar por su interés e, igualmente, se deben organizar en una base de datos informatizada puesta en la red para su general conocimiento, como la que está realizando en esta ocasión el Instituto de Estudios Altoaragoneses.

5) Debe proseguir e incrementarse en el futuro la ejemplar colaboración interdisciplinar entre prehistoriadores, arqueólogos, historiadores, etnógrafos, antropólogos, historiadores de las religiones y de la cultura y estudiosos del folklore y la literatura popular que ha caracterizado este Coloquio y que cabe definir como *"espíritu de Huesca"*.

6) La importancia de las "Peñas sagradas" como parte substancial de nuestro Patrimonio Histórico, Cultural y Natural, aconseja solicitar el apoyo de las instituciones para llevar a cabo su estudio, valoración y protección. En este sentido, se recomienda realizar una excavación arqueológica en la peña de "El Bozo" (Labata), a fin de facilitar el mejor conocimiento de este monumento.

7) De manera explícita, se solicita la inclusión de las "Peñas sagradas" como parte integrante del Patrimonio Histórico, por lo que deben ser inventariadas, protegidas y valoradas. Las "Peñas sagradas" deben considerarse, por ello, un interesante elemento para promover turismo de calidad, amante de la arqueología, del folklore y de la naturaleza, por áreas en las que pueden suponer un importante revulsivo económico.

8) Finalmente, el éxito del Coloquio, del que ha surgido el "espíritu de Huesca" como modelo de colaboración científica para estudiar este campo tan atrayente del Patrimonio Cultural y Espiritual, hace aconsejable que se celebre en el futuro una nueva reunión que prosiga el impulso a los trabajos que, con tanta eficacia, ha desarrollado este Coloquio Internacional sobre *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*.

Huesca, 26 de noviembre de 2016.







**INSTITUTO DE ESTUDIOS
ALTOARAGONESES**

Diputación de Huesca