

# SACRA SAXA II

## LAS PIEDRAS SAGRADAS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA



II COLOQUIO INTERNACIONAL

**SACRA SAXA II**  
LAS PIEDRAS SAGRADAS  
DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

# SACRA SAXA II

## LAS PIEDRAS SAGRADAS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

Actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa,  
celebrado en Huesca en noviembre de 2019  
bajo la coordinación de

Martín Almagro-Gorbea y Ángel Gari Lacruz



**IEA**  
Instituto  
de Estudios  
Altoaragoneses

**DIPUTACIÓN  
DE HUESCA**

Sacra saxa II: las piedras sagradas de la península ibérica : actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en noviembre de 2019 / bajo la coordinación de Martín Almagro-Gorbea y Ángel Gari Lacruz. – Huesca : Instituto de Estudios Altoaragoneses (Diputación Provincial de Huesca), 2021

386 p. : il. ; 23 cm

Culto a las piedras – España – Congresos y asambleas

Almagro-Gorbea, Martín (1946-)

Gari Lacruz, Ángel (1944-)

398.32 (460) : 553.5 (063)

© De los textos: los autores

© De esta edición: IEA / Diputación Provincial de Huesca

1.ª edición, 2021

Diseño de cubierta: Marta Ester

Imágenes de cubierta: Peña Mujer, en el antiguo camino que une las localidades altoaragonesas de Velillas y Torres de Montes / Peña del Diablo o del Calvario, en Almunia de San Juan. (Fotos: Eugenio Monesma)

Coordinación editorial: Teresa Sas

Corrección: Isidoro Gracia

ISBN: 978-84-8127-302-1

IBIC: JFHF, JHMC, WNR, 1DSE

Thema: JBGB, JHMC, WNR, 1DSE

DL: HU-52/2021

Preimpresión: Littera

Imprime: Gráficas Alós. Huesca

IEA / Diputación Provincial de Huesca

Calle del Parque, 10. E-22002 Huesca

Tel. 974 294 120 / [www.iea.es](http://www.iea.es) / [publicaciones@iea.es](mailto:publicaciones@iea.es)

# ÍNDICE

**PRESENTACIÓN DEL II COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE SACRA SAXA • 7**

*Martín Almagro-Gorbea • AVANCES EN EL ESTUDIO DE LAS PEÑAS SACRAS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA (2017-2019) • 15*

*Pedro R. Moya-Maleno • FUENTES E HISTORIOGRAFÍA DE LAS PIEDRAS SACRAS DESDE LA PALEOETNOLOGÍA • 47*

*Thomas G. Schattner • CONSIDERACIONES SOBRE LA REUTILIZACIÓN DE MONUMENTOS DE LA PREHISTORIA Y LA PROTOHISTORIA HISPÁNICAS EN ÉPOCA ROMANA A LA LUZ DE LA TEORÍA DE LA AGENCIA EJEMPLIFICADA EN ALGUNOS CASOS • 79*

*Josefina Roma • UNA MIRADA A LAS PIEDRAS SAGRADAS EN CATALUÑA • 107*

*Ángel Gari Lacruz • EL MAPA INTERACTIVO DE LAS PIEDRAS SAGRADAS EN LA PROVINCIA DE HUESCA • 123*

*Alberto Serrano Dolader • PIEDRAS CON RONDALLA EN ZARAGOZA: DRAGONES Y DIABLOS • 143*

*Pilar Catalán Edo y Javier Magallón Civera • LÍTICA: 100 PIEDRAS SINGULARES DE TERUEL • 169*

*Susana Irigaray Soto • PEÑAS SAGRADAS Y RITUALES EN TORNO A LAS PIEDRAS EN NAVARRA • 187*

*Ignacio Ruiz Vélez y M.<sup>a</sup> Victoria Palacios Palacios • SACRA SAXA EN TIERRAS BURGALÉSES: ESTADO DE LA CUESTIÓN • 209*

*Jesús Caballero Arribas y María Mariné Isidro • PEÑAS SACRAS EN TIERRAS ABULENSES • 235*

*Martín Almagro-Gorbea, Pedro R. Moya-Maleno y Lorena Marín Muñoz • PEÑAS SACRAS EN CIUDAD REAL: DE LOS MONTES DE TOLEDO A SIERRA MORENA • 267*

*Julio Esteban Ortega, José Antonio Ramos Rubio y Óscar de San Macario  
Sánchez* ● AVANCE HACIA UN CORPUS DE LAS PEÑAS SACRAS DE EXTREMADURA:  
LA PROVINCIA DE CÁCERES ● 293

*Pedro Javier Cruz Sánchez y Beatriz Sánchez Valdelvira* ● MONTES, PEÑAS, CUEVAS  
Y ERMITAS: ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS EN TORNO A LOS PAISAJES ROCOSOS SAGRADOS  
DE ZAMORA, PALENCIA Y VALLADOLID ● 317

*José Miguel Sánchez Benito y Martín Almagro-Gorbea* ● APORTACIÓN A LAS PEÑAS  
SACRAS EN SALAMANCA, ZAMORA Y TRÁS-OS-MONTES ● 337

*Fernando Alonso Romero* ● NUEVOS ESTUDIOS SOBRE PEÑAS SACRAS EN GALICIA  
Y SUS PARALELOS EN LAS ÁREAS ATLÁNTICAS ● 353

CONCLUSIONES DEL II COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE SACRA SAXA ● 385



## PRESENTACIÓN DEL II COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE SACRA SAXA

Transcurridos tres años desde que en 2016 el Instituto de Estudios Altoaragoneses de la Diputación Provincial de Huesca convocó el I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa: creencias y ritos en piedras sagradas (fig. 1), se celebra en Huesca, del 21 al 23 de noviembre de 2019, el II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa: las piedras sagradas de la península ibérica, de nuevo bajo la hospitalidad del IEA y con la colaboración del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia y la Fundación Ibercaja.

En este tiempo se han llevado a cabo numerosas investigaciones sobre las piedras sagradas de la península ibérica, se han perfeccionado la metodología de estudio y los sistemas de registro y desarrollado sistemas cartográficos informatizados de cara a poner a disposición del público en internet las peñas sacras para su conocimiento y disfrute como verdaderos monumentos. Con el fin de impulsar esta línea de trabajo, el IEA, siempre pionero en este campo, ha creado un mapa interactivo de las piedras sagradas en la provincia de Huesca (portal web <[piedras-sagradas.es](http://piedras-sagradas.es)>), que es un modelo a seguir (fig. 2).

Por ello queremos, en primer lugar y en nombre de todos los participantes y de la ciencia y la cultura españolas, expresar nuestro agradecimiento al IEA por su eficacia y su hospitalidad. Este agradecimiento se debe personalizar en su director, Fernando Alvira Banzo, y en su vicedirector, José María Nasarre López, y en especial en Ángel Gari Lacruz, alma de estos coloquios, así como en todo el personal y también en los colaboradores del Instituto que con toda su eficacia nos han ayudado, entre los que no podemos dejar de mencionar a una personalidad como Eugenio Monesma. Igualmente hay que rendir justo homenaje a Pilar Alcalde por su próxima jubilación después de muchos años como secretaria general del IEA, pues siempre ha colaborado en este proyecto con gran espíritu, lo que la hace merecedora de nuestro reconocimiento.<sup>1</sup>

---

1 En el momento en que estas actas ven finalmente la luz, en mayo de 2021, un nuevo director, Alberto Sabio Alcutén, y un nuevo secretario técnico, José Miguel Pesqué Lecina, se hallan al frente del IEA de la Diputación Provincial de Huesca, que continúa con su labor en pro del estudio y la difusión de las piedras sagradas, por lo que queremos reiterarles nuestro reconocimiento.

El Instituto de Estudios Altoaragoneses, en colaboración con el Gabinete de Antiquidades de la Real Academia de la Historia, ha organizado un coloquio internacional sobre **Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas** que se celebrará en Huesca, los días 25 a 27 de noviembre de 2016.

Este coloquio pretende abordar con visión interdisciplinar el estudio de las "peñas sagradas", identificadas tanto por su situación y estructura como por los mitos, ritos y tradiciones literarias vinculados a ellas. El tema suscita cada vez más interés entre especialistas de campos tan diversos como arqueología, etnografía, antropología, folclore, literatura e historia de las religiones... Hasta ahora estas peñas sagradas han sido ignoradas por la dificultad de su datación e interpretación, a pesar de ser verdaderos monumentos de nuestra historia, nuestra cultura popular y nuestros paisajes.

Para ello se ha invitado a un reducido grupo de especialistas de reconocido prestigio, con el deseo de obtener un intercambio de visiones y de experiencias que potencie el estudio y la valoración futura de estos monumentos con la mayor eficacia.

Para alcanzar estos fines, el coloquio aborda el tema con una visión interdisciplinar, en la que participan prehistoriadores, arqueólogos, etnógrafos, antropólogos y especialistas en historia de las religiones, en el folclore y en literatura popular, así como en documentación de estos vestigios. El coloquio se ha estructurado en tres secciones. La Sección I se dedica a la Metodología y Etnoarqueología de las peñas sagradas. La Sección II aborda una visión histórica de las Sacra Saxa en Oriente y otras culturas. La Sección III, ofrece estudios sobre las Sacra Saxa en la Literatura y en la Antropología. Se finalizará con un viaje de estudio para analizar conjuntamente *in situ* algunos ejemplos de piedras sagradas de los territorios prepeninsulares.

El coloquio pretende aportar una visión definitiva, pero si aborda por primera vez este complejo campo de estudios con una necesaria visión interdisciplinar, a fin de enriquecer nuestros conocimientos, nuestros métodos de estudio y, en consecuencia, los resultados obtenidos por cada especialista en su campo. Los casos analizados irán acompañados de la necesaria documentación gráfica, contexto arqueológico y de las tradiciones míticas locales, pero se busca más la discusión y la mejora de la metodología, que aportar meros datos o alcanzar síntesis definitivas, todavía prematuras.

Además de impulsar el estudio interdisciplinar de estos monumentos, también se pretende favorecer la conservación de este patrimonio y, de manera especial, documentar los ritos y mitos relacionados con ellos, ya que, en especial estos últimos, corren un inexorable riesgo de desaparición.

## PROGRAMA

**VIERNES 25 - TARDE**

**SECCIÓN I**  
METODOLOGÍA Y ETNOARQUEOLOGÍA DE LAS PEÑAS SAGRADAS

**16:30 h.** Presentación

**17:00 h.** Martín Almagro-Gorbea. Real Academia de la Historia. *Saxa Sacra: una propuesta de clasificación y metodología de estudio.*

**17:30 h.** Pedro R. Moya. Universidad Complutense de Madrid. *Majanos de ánimas desde la Paleoehtnología.*

**18:00 h.** Marco García Quintela. Universidad de Santiago de Compostela. *Topoastromonía de las piedras sagradas.*

**18:30-18:45 h.** Descanso

**18:45 h.** Maria João Correia Santos. Universidad de Lisboa. *¿Sillas de reyes o troncos de dioses? Cuestiones metodológicas en torno a los santuarios rupestres.*

**19:15 h.** Silvia Alfayé Villa. Universidad de Zaragoza. *Peñas ensangrentadas: sacrificios y altares rupestres célticos en la imaginación arqueológica.*

**19:45-20:15 h.** Debate

**SÁBADO 26 - MAÑANA**

**SECCIÓN II**  
SACRA SAXA EN OTRAS CULTURAS

**9:00 h.** Gerardo Fernández Juárez. Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo: *"Piedras sagradas" en Bolivia: una mirada desde la Antropología.*

**9:30 h.** Fernando Alonso Romero. Universidad de Santiago de Compostela. *Piedras sagradas del mundo celta atlántico.*

**10:00 h.** Joaquín Sanmartín Ascaso. Universidad de Barcelona. *Del recuerdo al agujero. Las piedras en las culturas sirio-mesopotámicas del Bronce y del Hierro.*

**10:30 h.** Francisco Marco Simón. Universidad de Zaragoza. *Sacra saxa en la tradición romana.*

**11:00-11:30 h.** Descanso

**SECCIÓN III**  
SACRA SAXA EN LA LITERATURA Y EN LA ANTROPOLOGÍA

**11:30 h.** José Manuel Pedrosa Bartolomé. Universidad de Alcalá de Henares. *Allá donde descansan los huesos de gigantes y gentiles: Geología y Geoetnografía.*

**12:00 h.** Frantz E. Petiteau. Université de Pau. *Las piedras sagradas en el Pirineo Central francés.*

**12:30 h.** Isaure Gratacos. Université de Toulouse. *Pierres sacrées dans le Haut Comminges gascon. (Montagne et piémont immédiat). Permanence ou création d'une mythification?*

**13:00 h.** Josefina Roma Riu. Universidad de Barcelona. *De las piedras sagradas a las Virgenes Encontradas. Una mirada al entorno de los Pirineos Centrales.*

**13:30-14:00 h.** Debate

**SÁBADO 26 - TARDE**

**SECCIÓN III**  
CONTINUACIÓN

**16:30 h.** Jesús Suárez López. Museo de Asturias. *Peñas sagradas en Asturias.*

**17:00 h.** José Miguel Navarro López. Instituto de Estudios Altoaragoneses. *Túmulos, descansaderos y montones de piedras. Leyendas y rituales en torno a las creencias de la fijación del alma en el territorio.*

**17:30 h.** Eugenio Monesma Moliner. Instituto de Estudios Altoaragoneses. *Piedras rituales en el Alto Aragón.*

**18:00-18:30 h.** Debate

**18:30-19:00 h.** Conclusiones

**DOMINGO 27 - MAÑANA**

**9:30 h.** Viaje de estudio para ver y analizar algunos ejemplos de piedras sagradas.

**LUGAR:** Salón de Actos del Instituto de Estudios Altoaragoneses

**INSCRIPCIÓN:** Obligatoria y gratuita

Fig. 1. Programa del I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en 2016.

Tres años después, ha sido una gran satisfacción que el IEA haya convocado este II Coloquio para constatar los avances logrados en la valoración científica y cultural de las peñas sagradas de la península ibérica. El de 2016 trató de impulsar un campo de estudios hasta entonces prácticamente relegado como era el de esas peñas asociadas a supersticiones y no siempre bien valoradas. Tres años después se pueden observar los impresionantes progresos realizados gracias al impulso que supuso el I Coloquio. Gracias a él se han desarrollado sinergias muy positivas tras tomar todos conciencia del interés del tema y de la necesidad de abordar estos estudios con amplitud de perspectivas y con una visión histórico-arqueológica que enriquezca las interpretaciones etnológico-antropológicas tradicionales.

En este nuevo coloquio se presentan numerosas informaciones obtenidas en más de veinte provincias con nuevas líneas de trabajo, recogidas en quince ponencias que dan a conocer el estado más actual de estas investigaciones en la doble línea de estudio e interpretación de los monumentos y de su valoración y su difusión como elementos de especial interés del patrimonio arqueológico y paisajístico, que se verán sin duda enriquecidas por animadas discusiones y que finalizarán con unas conclusiones que van a plantear nuevas propuestas de actuación para el futuro.



**Fig. 2.** Portal web <pedras-sagradas.es> del IEA / Diputación Provincial de Huesca.

Al mismo tiempo, se han abordado los estudios desde las distintas áreas geográficas para valorar sus propias peculiaridades, así como desde el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia se ha impulsado el necesario intercambio de información y el desarrollo de una metodología interdisciplinar, imprescindible para avanzar en un tema tan complejo como atractivo. Hay que dar las gracias por ello a todos, por su generoso y eficaz esfuerzo, y desear que prosigamos siempre en esta línea de colaboración.

\*

En el tiempo transcurrido desde el coloquio de 2016 el panorama ha cambiado de manera impresionante gracias a la labor de diversos grupos de trabajo que han permitido localizar y analizar muchos nuevos ejemplares, como va a quedar recogido en las distintas exposiciones. Estos hallazgos merecen todo elogio, pues son fruto del esfuerzo personal, sin ayuda pública ni patrocinio privado.

El intenso trabajo llevado a cabo en estos tres años por los distintos equipos se pone en común en este II Coloquio. Esa gran labor de localización y documentación de las peñas sacras, realizada con toda eficacia, ha sido coordinada desde el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Como resultado, basta señalar que en la publicación de Lácara se recogían 132 peñas sacras y que Maria João Correia Santos en su tesis doctoral documentó 75 altares y tronos rupestres y daba información de 123 peñas sacras seguras y 23 dudosas, lo que suponía que el número total apenas alcanzaba las 200, mientras que el inventario de las peñas sacras de la península ibérica, al convocarse este II Coloquio, se aproximaba a las 1200. De este modo, el corpus se ha sextuplicado y esta ampliación de los datos conocidos permite un estudio mucho más amplio y con conclusiones más seguras, al conocerse mejor su tipología y sus paralelos en la península ibérica, así como los ritos y los mitos asociados sin los cuales estas peñas sacras pierden gran parte de su valor.

Todos estos estudios, por otra parte, han sido llevados a cabo con la metodología de trabajo acordada en el I Coloquio (fig. 3). En Galicia el impulsor ha sido Fernando Alonso Romero, en colaboración con diversas asociaciones culturales. En las provincias de Zamora, Salamanca y parte de Trás-os-Montes ha trabajado José Miguel Sánchez Benito. Extremadura cuenta con una larga experiencia del equipo cacereño formado por Julio Esteban Ortega, José Antonio Ramos Rubio y Óscar de San Macario Sánchez, al que se ha sumado Martín Almagro-Gorbea para la provincia de Badajoz, quien también se ha ocupado de la de Toledo. En Ávila hay que encomiar el ejemplar esfuerzo desarrollado por Jesús Caballero Arribas, con la colaboración de la doctora María Mariné Isidro, mientras que las peñas sacras de Burgos, hasta ahora desconocidas, han sido estudiadas por Ignacio Ruiz-Vélez y M.<sup>a</sup> Victoria Palacios Palacios. El IEA, gracias a la labor de Ángel Gari Lacruz, Eugenio Monesma Moliner y José Miguel Navarro López, lleva a cabo desde hace años en Huesca una actividad pionera a la que se han incorporado recientemente Alberto Serrano Dolader en Zaragoza y Pilar Catalán Edo y Javier Magallón Civera en Teruel, lo que completa la visión de las tierras de Aragón.

Sin embargo, todavía falta localizar y estudiar las peñas sacras de toda la región cantábrica hasta el País Vasco, de Navarra, de las áreas sedimentarias de la Meseta Norte, de Palencia, Valladolid y Segovia, de la zona oriental de la Meseta, desde Soria y Guadalajara a Cuenca y Albacete, de Cataluña, del Levante y de Andalucía, aunque sobre varios de estos territorios se aportan importantes informaciones en este Coloquio. Pero hay que señalar igualmente que las prospecciones en Portugal se han interrumpido en la práctica, a pesar de la importante tradición de estudios desde el siglo XIX y de las aportaciones de Maria João Correia Santos sobre los altares, de Martín Almagro-Gorbea sobre las peñas propiciatorias y de las novedades aportadas por José Miguel Sánchez Benito en la zona de Trás-os-Montes.

En este estado de los estudios resultan muy enriquecedoras las nuevas aportaciones a este II Coloquio: Silvia Alfayé Villa trata sobre "Peñas ensangrentadas: altares rupestres y sacrificios humanos en la

**Provincia:** A Coruña

**Población:** Xalo

**Tipo** (de peña sacra): Propiciadora de los vientos.

**Nombre** (denominación popular): *Pedra Mazafacha* ("Maza da Facha").

**Lugar:** Monte Xalo. **Término municipal:** Cerceda.

**Coordenadas:** 43°13'54,90" N; 08°12'34,66" W. **Altura:** 457 msnm.

**Acceso:** Desde la parte más alta de la urbanización del Monte Xalo, a la que se llega desde Cerceda (por el norte) y Culleredo (por el sur).

**Dimensiones:** Largo: 11 metros de este a oeste. Alto: 6 metros. Ancho: 7 metros de norte a sur.

**Descripción** (forma de la peña): Gran peñasco de granito de planta ovalada y forma semioval, que destaca sobre otras peñas de granito menores situadas junto a ella, una de las cuales tiene función fecundadora para que las mujeres quedaran embarazadas.

**Conservación:** Una urbanización ha alterado su entorno por la parte meridional y, además, ha perdido las piedras arrojadas a su cumbre, pues sus paredes están llenas de clavos de alpinista para acceder a la cumbre.

**Contexto medioambiental:** Situada casi en la cumbre del Monte Xalo, de 514 msnm, que queda a su oeste y que es una de las cumbres más altas de esa zona del litoral coruñés, con un amplio dominio hacia el norte y, en especial, hacia el este y el sur, por lo que constituye el límite de cuatro ayuntamientos: Culleredo, Carral, Cerceda y A Laracha.

**Contexto arqueológico** (yacimientos próximos, vías antiguas, etc.): Luis Monteagudo localizó varias mámoas destruidas de gran tamaño al sur de la cuota 527 y otras menores al sureste de la cuota 513, que se sitúan próximas al camino procedente del Castro de Elviña, A Coruña, que se dirige hacia el sur por Orro, Bregua y Ledoño hasta el Monte Xalo y Gustovedro. También en el entorno del monte hay castros, como el de Coto de Guichar, el castro de Vinseira pequena y el castro de Paleo.

**Ritos:** Se arrojaba una piedra a su cumbre para obtener un viento propicio para la navegación.

**Leyendas asociadas:** La Pedra Mazafacha ofrece una marca que se atribuía a los *mouros*, con sus correspondientes historias fantásticas. Según la tradición, en la noche del solsticio de verano se juntaban en la Pedra Mazafacha las *meigas* o brujas de la zona para decidir qué tiempo iba a hacer en los valles de los alrededores, hasta que, con la llegada del primer rayo del sol, las brujas se iban. Otra antigua creencia también se relaciona con el tiempo, pues se sabe si va a llover según el aspecto que tenga este bloque granítico, pues existe un dicho popular que dice: "Cando as pedras do Xalo choran, ventan a auga" (*Cuando las rocas sudan, presienten la lluvia*). Además, el Monte Xalo ofrece numerosos bloques graníticos con nombres de fuerte significación mítica: *Pedra do Tesouro*, *Pedra da Cadea de Ouro*, *Pedra Laxeira*, *Porta do Inferno*, etc.

**Observaciones:** El Monte Xalo es citado como *Monte Gallo* el año 978 en un código del monasterio de Samos y en otro código del año 1112 de la catedral de Santiago, nombre del que deriva Monte Xalo.

**Informante:** Fernando Alonso Romero.

**Bibliografía:** <<https://galiciapuebloapueblo.blogspot.com/2016/05/monte-xalo-carral-cerceda-culleredo.html>>, consultado: 20/7/2019; <[w.istartsurf.com/?type=hppp&ts=1411547909&from=ild&uid=ST9500420AS\\_5VJBVZY6XXXX5VJBVZY6](http://w.istartsurf.com/?type=hppp&ts=1411547909&from=ild&uid=ST9500420AS_5VJBVZY6XXXX5VJBVZY6)>, consultado: 20/7/2019.

**Fotografía:** Martín Almagro-Gorbea.



**Fig. 3.** Modelo de ficha para el inventario aconsejado por el I Coloquio Internacional sobre las Piedras Sagradas.

imaginación arqueológica”; Thomas G. Schattner, sobre “Reutilización de monumentos de la prehistoria y la protohistoria”; Alberto Serrano Dolader, sobre “Piedras con rondalla en la provincia de Zaragoza”; Pilar Catalán Edo y Javier Magallón Civera, sobre “*Lítica*: 100 piedras singulares de Teruel”; Susana Irigaray Soto, sobre “Ritos y creencias en torno a las piedras en Navarra”; Francisco Javier Fernández Nieto, sobre “Peñas sacras y reconstrucción de ritos en las zonas célticas de Hispania”; Pedro Javier Cruz Sánchez, Beatriz Sánchez Valdelvira y José Luis Calvo Domínguez, sobre “Montes, peñas, cuevas y ermitas: aspectos antropológicos en torno a los paisajes rocosos sagrados de Zamora, Palencia y Valladolid”. A ellas se añaden las de quienes ya asistieron al I Coloquio: Martín Almagro-Gorbea sintetiza los “Nuevos avances en el estudio de las peñas sacras de la península ibérica”, Pedro R. Moya-Maleno expone la “Historiografía de las peñas sacras desde la paleoetnología”, Ángel Gari Lacruz muestra “El mapa interactivo de las peñas sagradas en la provincia de Huesca: presente y futuro” y Fernando Alonso Romero ofrece “Nuevos estudios sobre peñas sacras en Galicia y sus paralelos en las áreas atlánticas”, que constituye la ponencia de clausura.

Todas estas contribuciones, de gran interés, ofrecen una visión de conjunto que invita al optimismo. El avance en estos tres años ha sido considerable y la exposición conjunta de las peñas sacras y de sus estudios en unas y otras comunidades brinda nuevas perspectivas, antes insospechadas, que enriquecen nuestro conocimiento y aportan nuevas ideas para avanzar en su valoración.

\*

El éxito de las investigaciones realizadas en estos tres años sobre las piedras sagradas de la península ibérica anima a proseguir estos estudios en el futuro. Hay que centrarse en lograr *corpora* territoriales de las peñas sacras y de sus mitos y ritos, así como buenas síntesis de los distintos tipos identificados y de sus paralelos, analizados a la luz de la historia de las religiones y de la antropología del conocimiento o arqueología cognitiva, que permitan llevar a cabo próximamente una síntesis de conjunto actualizada, cada día más necesaria.

En esa misma línea, para su estudio y su inventario, y también para su protección y su disfrute como elementos del patrimonio cultural, se hace cada vez más necesario que los inventarios de las distintas áreas geográficas se integren en una gran base de datos que facilite los análisis de conjunto de estos monumentos y de sus ritos y mitos en su contexto cultural y territorial y que permita preparar, para un futuro cada vez más cercano, el inventario y el estudio automatizado de estos monumentos, sin olvidar la necesidad de proceder a su difusión y su publicación.

La valoración creciente de las peñas sacras como patrimonio etnológico y arqueológico urge cada día más a que se proceda a su documentación y a su inventario, así como a su conservación para evitar su

pérdida, pero es especialmente necesario registrar los mitos y los ritos asociados, ya que se van a perder para siempre si no se actúa con rapidez. Por último, hay que tener en cuenta que estos trabajos, que han supuesto un esfuerzo tan eficaz y encomiable, acrecientan igualmente el atractivo turístico que suscitan estos monumentos entre personas interesadas en la arqueología, la etnología, el folklore y las tradiciones populares, y también en la naturaleza, el paisaje y el medio ambiente; en definitiva, para ese turismo de calidad que hay que facilitar y cultivar, pues lleva visitantes hacia las zonas más agrestes y despobladas de España y de Portugal, en las que se han conservado la mayoría de estos monumentos.

\*

Como conclusión, el estado actual de los estudios sobre las peñas sacras obliga al optimismo. Por ello, antes de terminar, hay que expresar las gracias a todos por su eficaz colaboración y destacar de nuevo la gran labor desarrollada por los diversos equipos de trabajo, muy en especial el del IEA, que, como institución patrocinadora, es el *numen* de estas reuniones. Gracias a su hospitalidad hoy podemos valorar mucho mejor nuestras piedras sagradas. Los coloquios Sacra Saxa de Huesca han permitido superar la dificultad que ofrecían el estudio y la interpretación de estos monumentos tan distintos de los arqueológicos tradicionales y cuyo análisis no debe realizarse solo desde el folklore, la etnología o la antropología, pues hunden sus raíces en la prehistoria, en lo que estriba en gran medida su interés.

Por todo lo dicho, por los éxitos logrados, por los avances obtenidos y también por lo que todos hemos disfrutado en estos trabajos, nuestra presentación debe finalizar con una felicitación a todos por su esfuerzo, con un sincero agradecimiento por la colaboración recibida y con un deseo de los mejores augurios para proseguir estas investigaciones con el espíritu de este II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa.

Huesca, 22 de noviembre de 2019

*Martín Almagro-Gorbea.* Real Academia de la Historia  
*Ángel Gari Lacruz.* Área de Ciencias Sociales del IEA / Diputación Provincial de Huesca  
Coordinadores del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa







# **VANCES EN EL ESTUDIO DE LAS PEÑAS SACRAS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA (2017-2019)<sup>1</sup>**

**Martín Almagro-Gorbea\***

Se ofrece una visión de los avances en el estudio de las peñas sacras de la península ibérica desde el I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en 2016. Se analizan brevemente los estudios dedicados a este tema y las principales novedades aportadas en estos últimos años. Se abordan la cronología prehistórica de estos monumentos y la necesidad de estudiar sus paralelos y su significado mítico, que es la clave para su interpretación, relacionada con concepciones animistas que han perdurado en un proceso milenario de larga duración. Finalmente, se insiste en la urgencia de su estudio y su protección como monumentos arqueológicos que constituyen un elemento muy importante del patrimonio cultural de Europa.

Peñas sacras. Folklore. Ritos prehistóricos. Animismo. Península ibérica.

Overview of the progress made in the study of the sacred rocks of the Iberian Peninsula since the I International Colloquium on Sacra Saxa, held in Huesca in 2016. The studies dedicated to this topic and the additional information published later are briefly analyzed. The paper also addresses the prehistoric chronology of these monuments and the need to study their parallels and their mythical meaning, which is the key to their interpretation, related to animist conceptions that have endured in a standing millenary process of long duration. Finally, it stresses the urgency of their study and protection as archaeological monuments that represent a very important element of the cultural heritage of Europe.

Sacred rocks. Folklore. Prehistoric rites. Animism. Iberian Peninsula.

---

\* Académico anticuario. Real Academia de la Historia. anticuario@rah.es

<sup>1</sup> Agradezco a Fernando Alonso Romero las interesantes críticas y sugerencias en la redacción preliminar de este artículo, cuyos errores y carencias son de la exclusiva responsabilidad del autor.

## Presentación

Del 25 al 27 de noviembre de 2016, se celebró el I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa: creencias y ritos en piedras sagradas en el IEA para dar a conocer e impulsar este campo de estudio, hasta entonces prácticamente olvidado. El coloquio, publicado con diligencia (Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2017), ha tenido una buena acogida (García Quintela, 2016; Moya-Maleno, 2016; Monzó Gallo, 2018; Pedrosa, 2019) y tres años después se pueden constatar los positivos resultados de aquel impulso gracias a las sinergias desarrolladas al haberse tomado conciencia de la importancia del tema y de la necesidad de abordarlo con una perspectiva interdisciplinar y que abarque todas las áreas geográficas de la península ibérica.

En esta línea de trabajo, destacan las importantes aportaciones de diferentes grupos de trabajo, en su mayoría coordinados desde el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. Gracias a su encomiable esfuerzo, en 2019 tenemos un conocimiento mucho más preciso de las peñas sacras en gran parte de la península ibérica,<sup>2</sup> en especial de las áreas graníticas occidentales, donde se han conservado mejor y en mayor número, aunque todavía falta realizar el inventario de las que existen en la región cantábrica, en Navarra, en las áreas sedimentarias de la Meseta Norte, en la zona oriental de la Meseta, desde Soria y Guadalajara a Cuenca y Albacete, en Cataluña, en Levante, en Andalucía y en Portugal.

## Desarrollo de los estudios dedicados a las peñas sacras

Resulta muy interesante la historiografía de estos estudios en los siglos *xix* y *xx* (Correia Santos, 2015: 17 ss.; Almagro-Gorbea, 2017: 12 ss.),<sup>3</sup> pero aquí solo cabe referirse brevemente a su desarrollo en los últimos años, para resaltar los evidentes progresos logrados, pues brinda una perspectiva necesaria para entender mejor de dónde arrancan los estudios actuales y a dónde se dirigen. Ya en la segunda mitad del siglo *xx* a las peñas sacras se dedicaron algunos trabajos de evidente interés, como las valiosas síntesis de Julio Taboada (1965 y 1982) y de Luis Monteagudo (1996) y, a partir de los años 1990 ha atraído interés un tema hasta cierto punto relacionado, como son los santuarios rupestres de Zamora y Salamanca (Benito del Rey y Grande del Brío 1990; 1992 y 2000; Benito del Rey *et alii*, 2003).

---

2 En Galicia hay que destacar a Fernando Alonso Romero con algunas asociaciones locales. En Zamora, Salamanca y Trás-os-Montes ha trabajado José Miguel Sánchez Benito. Extremadura ha contado con Julio Esteban Ortega, José Antonio Ramos y Óscar de San Macario Sánchez en Cáceres y con Martín Almagro-Gorbea en Badajoz. En Ávila Jesús Caballero Arribas ha realizado un magnífico inventario en colaboración con María Mariné Isidro. De Toledo se ha ocupado Martín Almagro-Gorbea; de Ciudad Real, Pedro R. Moya-Maleno, y de Burgos, Ignacio Ruiz-Vélez y M.<sup>a</sup> Victoria Palacios Palacios. Finalmente, destaca la actividad de Ángel Gari, Eugenio Monesma y José Miguel Navarro, del IEA de la Diputación Provincial de Huesca.

3 Véase también, en este mismo volumen, Almagro-Gorbea y Gari, "Presentación", y Moya-Maleno, "Fuentes e historiografía de las piedras sacras desde la paleoetnología".

Sin embargo, el problema esencial era estudiar estos monumentos con una metodología arqueológica y con perspectiva histórica, a fin de superar su indefinición cultural ante la falta de análisis críticos sobre su origen y contexto cultural desde la tradición de los anticuarios románticos, mantenida por su evidente atractivo hasta la actualidad (Serna, 2009; Pires, 2011). La publicación del altar rupestre de Lácara en el *Homenaje a Elías Diéguez* el año 2000 (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000) marcó el camino para estudiar las peñas sacras al analizar su dispersión territorial con mapas de dispersión y datarlas con metodología arqueológica. Esta labor requería contar con un corpus adecuado de estos monumentos, dispersos por muy diversos lugares, que se inició al inventariar 132 peñas sacras, labor prioritaria que ha alcanzado la plena madurez gracias a las recientes aportaciones expuestas en este Coloquio.

En los años iniciales del siglo *xxi* han aparecido diversos trabajos con esa nueva metodología sobre peñas de responsos (Almagro-Gorbea, 2006) y propiciatorias y de adivinación (Almagro-Gorbea, 2015) y José Francisco Fabián (2010) dio a conocer en *Madrider Mitteilungen* algunas peñas sacras de Ávila, ya estudiadas como verdaderos monumentos arqueológicos de cronología prehistórica. A estos estudios dedicó Maria João Correia Santos (2015) su tesis doctoral, leída en 2015, dedicada al análisis sistemático de 75 altares y tronos rupestres interpretados como santuarios, además de recoger información sobre otros 123 monumentos seguros y 146 dudosos, si bien este gran esfuerzo se limita a los altares rupestres sin abordar la compleja tipología de las peñas sacras o *sacra saxa*, quizás por no diferenciarlas de los *loca sacra* entendidos como santuarios, pues son conceptos diferentes, que es preciso diferenciar.

El avance en estos estudios animaron a convocar en 2016 el I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas (Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2017). El coloquio fue muy bien acogido y, publicado con diligencia, abrió una nueva etapa al dejar patente el interés del tema y, al mismo tiempo, al evidenciar su amplitud, ya que requiere estudios regionales y mejorar los análisis tipológicos para alcanzar de manera coordinada resultados positivos, como los expuestos en este II Coloquio. Al mismo tiempo, el IEA, con Ángel Gari, Eugenio Monesma y José Miguel Navarro, ha creado el portal <pedras-sagradas.es>, puesto a disposición de todo el mundo en internet con una ficha tipo para el inventario de Navarro (2017: 287-296), que, recomendada en el I Coloquio y ligeramente readaptada, ha servido a los diversos equipos para unificar los criterios descriptivos. De este modo, se ha logrado un método de trabajo basado en la colaboración interregional y en una visión de conjunto interdisciplinar, aunque todavía hay que avanzar en los métodos de clasificación, de datación y de interpretación para que, en un futuro lo más próximo posible se pueda incluir toda esta rica información en una gran base de datos.

## Resultados y novedades

No es este el lugar para abordar la historiografía de estos estudios,<sup>4</sup> pero hay que resaltar los progresos realizados desde la celebración del I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, como evidencian las importantes novedades presentadas a este II Coloquio. Desde una perspectiva general, se deben destacar algunos aspectos. El primero es que se ha ampliado muy notablemente el número de peñas sacras conocidas y documentadas. En el I Coloquio el número de peñas sacras conocidas en la península ibérica no alcanzaba las 300,<sup>5</sup> mientras que en la actualidad su número está en torno a las 1200 (fig. 1), lo que revela el gran trabajo realizado y la eficacia de los distintos equipos. Esta cifra debe considerarse todavía provisional, pero constituye una buena y bien documentada base de estudios, aunque las peñas sacras hoy conocidas seguramente no alcanzan el 50 % de las que aún se conservan. En este sentido, si se extrapolan los más de 1000 *outeiros* calculados en Galicia por Luis Monteagudo (1996: 53 ss.), se deduciría la existencia de peñas sacras en el territorio de todos los castros y, por tanto, en todas las poblaciones actuales, lo que supone una interesante perspectiva para su interpretación.

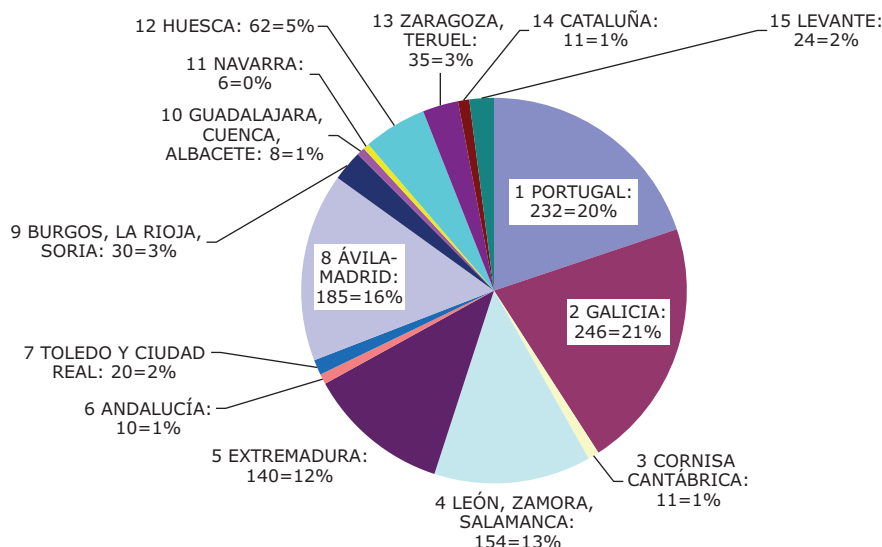
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
TIPOS	TOTAL	POR	Galicia	Norte	LE+ZA+SA	CC+BA	Andalucía	Toledo	AV+M	BU+SO	GU+CU	NA	HRU	Z+TE	Cataluña	Levante
1. Peñas numéricas	15					4										
1.1. Peñas-numen	81	30	27	4	3				15	1		1				
1.2. Peñas "de Ánimas"	14	2	4	2			2			2						2
1.3. Peñas "de Mouras/os"	89	56	7		3				11				10	1	1	
1.4. Peñas malélicas	3		3													
2. Altares rupestres	116	18		3	27	44	1			17			13	10		
2.1. Cazoletas, Cubetas	107		62	1						10	6	4			4	20
2.2. Tipo Lácara (agujeros)	24		7					2	4	9				1	1	
2.3. Tipo Ulaca (escalones)	29		8				3	1	4	6		1	4	1	1	
3. Propiciatorias (piedras)	89	39	13	1	6	3		2	16				4	4		1
4. Fecundantes	12	8											4			
4.1. Peñas resbaladeras	277	15	11		90	59	3	10	81				3	2	2	1
4.2. Peñas oscilantes	31	1	20		2	5	1-3	1						1		
4.3. Monolitos fállicos	9	1	3		4	1										
4.4. Peñas de lactancia	7	4												3		
5. Peñas sanadoras	16	9	6										1			
6.1. Peñas perforadas	21	3	12		1	4			1							
6.2. Camas pétreas	11	4	5		1								1			
6.3. Peñas con plis curativas	10	1	8						1							
6.4. Peñas calendáricas	7	3	1		3											
6.5. Peñas del tiempo	12	7	4											1		
6.6. Peñas de entronización	13	2	11													
6.7. Peñas con troncos	42	4	4		2	11			14	2	1		4			
6.8. Peñas sonoras	32	5	8		8	1			6				2	2		
6.9. Barcos de piedra	8		7		1											
7. Hitos míticos	3				3											
7.2. Pisadas míticas	72	18	12		4	3			20		1		7	7		
7.3. Peñas con cruces	19	2	3		1				11						2	
TOTAL	1169	232	246	11	154	140	10	15	185	30	8	6	62	35	11	24

Fig. 1. Peñas sacras documentadas en la península ibérica (2019).

4 Almagro-Gorbea (2017: 12 ss.); véase también Almagro-Gorbea y Gari, "Presentación", y Moya-Maleno, "Fuentes e historiografía de las piedras sacras desde la paleoetnología", en este mismo volumen.

5 Incluso si se suman las 132 peñas recogidas en el inventario publicado por Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila (2000) a los 146 altares y santuarios que ofrece Correia Santos (2015), que en bastantes casos son los mismos.

De forma paralela se ha incrementado el conocimiento sobre la dispersión de los diferentes tipos de peñas por las distintas áreas de la península ibérica (fig. 2). Para el manejo más ágil de los datos, se han organizado 14 zonas basadas en el medio ambiente y en la tipología, mitos y ritos de estos monumentos: 1) Portugal; 2) Galicia; 3) cornisa cantábrica; 4) León, Zamora y Salamanca; 5) Palencia, Valladolid y Segovia; 6) Extremadura; 7) Ávila y Madrid; 8) Toledo y Ciudad Real; 9) Burgos, La Rioja y Soria; 10) Guadalajara, Cuenca y Albacete; 11) Navarra y Aragón; 12) Cataluña; 13) Valencia y Murcia, y 14) Andalucía.



**Fig. 2.** Dispersión de las peñas sacras en la península ibérica (2019).

Portugal con 233 peñas sacras, Galicia con 246, la zona de Zamora y Salamanca con 154, Extremadura con otras 141 y Ávila con 185 concentran el 80 % de las peñas sacras conocidas. Esta concentración se debe a que son zonas graníticas particularmente favorables, pero también refleja la intensidad y la calidad de los trabajos de documentación. Un buen ejemplo son las peñas sacras inventariadas en Ávila, que suponen una peña sacra por cada 47 km<sup>2</sup> (8050 km<sup>2</sup> / 168), cifra muy superior a la de una peña cada 120 km<sup>2</sup> que ofrecen las 246 actualmente documentadas en Galicia (29 574 km<sup>2</sup> / 246), que es otra de las áreas estudiadas de mayor interés. Por consiguiente, estas cifras reflejan la abundancia de monumentos, pero, sobre todo, la intensidad y la eficacia de las prospecciones realizadas en estos años por equipos especializados, aunque sigue siendo esencial proseguir la ardua labor de documentación y publicación de las peñas sacras.

Estos trabajos han permitido empezar a tener datos de áreas antes casi desconocidas, como la región cantábrica desde Asturias al País Vasco, así como de Aragón, gracias a darse a conocer en fechas recientes diversas peñas sacras de Zaragoza<sup>6</sup> y de Teruel (Catalán y Magallón, 2019), que complementan las ya conocidas de Huesca (Navarro, 2017; Monesma, 2017).<sup>7</sup> De este modo se comprende mejor la existencia, hasta ahora casi ignorada y poco valorada, de peñas sacras en Cataluña y en Levante, como el importante conjunto de Savassona, en Vich (Barcelona)<sup>8</sup> (fig. 3). En este sentido, cada día es más necesario que se haga el inventario de las peñas sacras de Portugal, en especial en las regiones septentrionales, pues, junto con Galicia, son las áreas que mejor han mantenido interesantes tradiciones, mitos y ritos ancestrales asociados a estas peñas, que son esenciales para su interpretación, pero que solo muy parcialmente han sido recogidos (Almagro-Gorbea, 2015; Correia Santos, 2015).



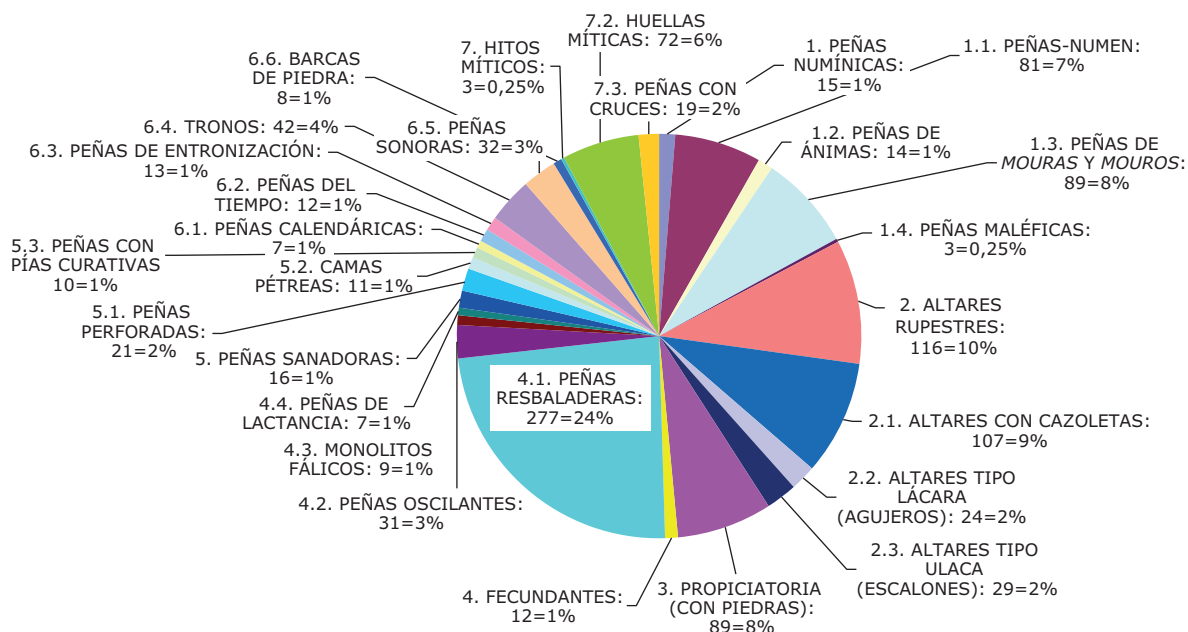
**Fig. 3.** Peñas sacras de Savassona, en Vich (Barcelona).  
a) Pedra dels Sacrificis, b) Pedra de l'Home, c) Pedra de les Bruixes.

6 Véanse los artículos publicados por A. Serrano Dolader en la sección “Aragón de leyenda” del *Heraldo de Aragón* y “Piedras con rondalla en la provincia de Zaragoza”, en este volumen.

7 IEA, <<http://www.piedras-sagradas.es/>>, Huesca, 2017.

8 <<https://indretsoblidats.wordpress.com/2013/02/21/la-pedra-dels-sacrificis-i-els-gravats-de-savassona/>>; consultado: 26/11/2019.

También se han realizado avances en la tipología (Almagro-Gorbea, 2017: 16-24), pues se han documentado nuevos tipos de peñas sacras con sus mitos y ritos correspondientes (fig. 4), en especial en Galicia, donde las peñas sacras todavía conservan su microtoponimia popular asociada a los consiguientes mitos explicativos y en ocasiones a sus ritos característicos. El avance en este campo obliga a revisar y ampliar la clasificación expuesta en el I Coloquio de Huesca de 2016 (Almagro-Gorbea, 2017: 16-24), en especial para las peñas sacras relacionadas con ritos de salud y de fecundidad. Al mismo tiempo se ha mejorado la metodología de documentación y de estudio de estos monumentos con sus mitos y ritos, como se recomendó en el I Coloquio de Huesca (Almagro-Gorbea, 2017: 25-33), tarea que es imprescindible para conocer su funcionalidad e interpretar su origen y significado, labor que es cada día más urgente, pues hay que realizarla antes de que desaparezcan los informantes válidos, que generalmente ya tienen 80 o más años.



**Fig. 4.** Distribución geográfica de las peñas sacras por las distintas áreas de la península ibérica (2019).

No es aquí el lugar para abordar la compleja tipología de las peñas sacras, pero se puede aludir a los principales tipos documentados (Almagro-Gorbea, 2017: 16-24). Destacan las *peñas numínicas*, hasta ahora prácticamente no valoradas por la dificultad que ofrece su estudio, aunque parecen representar más de un 25 % de las peñas sacras. Estas peñas deben considerarse el *sema* o materialización visible del *numen* del territorio y entre ellas hay que incluir las peñas *numen* propiamente dichas, muchas

veces cristianizadas con cruces, las *peñas de mouras y de mouros* (fig. 5) y las *peñas de ánimas*, cuyos significativos nombres aluden a su estrecha relación con los ancestros. Otro grupo importante, que oscila igualmente sobre el 25% del total, son los altares, aunque se deben diferenciar las peñas sacras de los santuarios (Correia Santos, 2015). También forman un grupo diferenciado por sus ritos y mitos las *peñas de fecundidad*, destinadas a facilitar la procreación y los natalicios, que igualmente superan el 20%. A este grupo pertenecen las *peñas resbaladeras*, las *peñas oscilantes* y algunos raros *monolitos fálicos*, como la Pena do Pecado de Fornos de Maceira (fig. 6), en Dão (Mangualde) (Almagro-Gorbea, 2015: 347, fig. 25), aunque estos últimos suelen ser generalmente menhires con forma más o menos fálica.

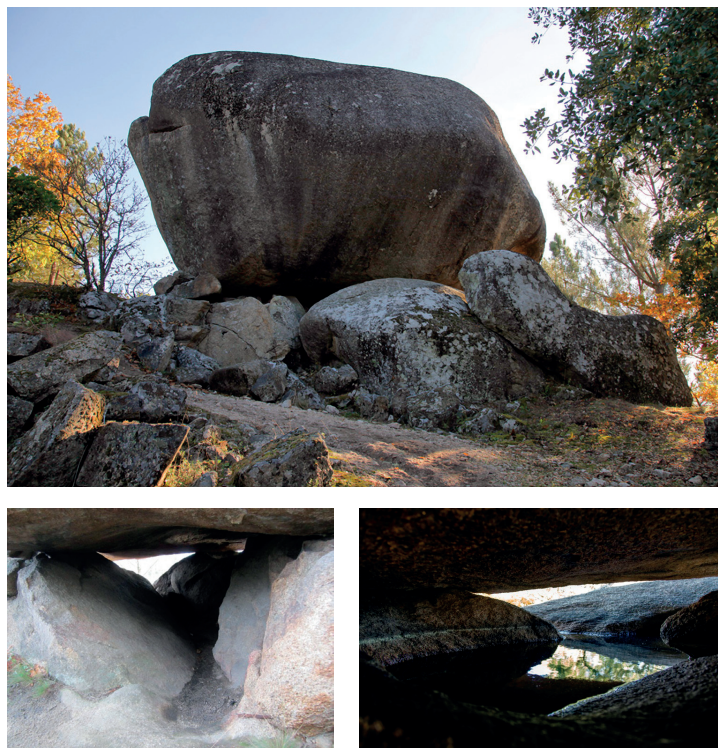


**Fig. 5.** Pena da Moura, en Loivos do Monte (Baião, Portugal), dominando una amplia hondonada.  
A la derecha, en primer plano, la Pena dos Cornudos.

Junto a las *peñas de fecundidad* se deben considerar las *peñas sanadoras*, entre las que destacan las *peñas perforadas* (fig. 7), las *camas pétreas*, probablemente derivadas de ritos de *incubatio* y de *sanatio* (Almagro-Gorbea et alii, 2019), y las *peñas con pías curativas* (fig. 8), que hay que diferenciar de los altares con pías. También hay que incluir las *peñas calendáricas*, las *peñas propiciadoras del tiempo*, las *peñas de entronización*, las *peñas con tronos*, las *peñas sonoras* y, por último, las *barcas de piedra*, exclusivas del noroeste e, igualmente, se deben incluir las *peñas con huellas míticas* y aquellas *peñas con cruces* que testimonian que se trata de un *sacrum saxum* cristianizado, que en muchas ocasiones no se puede reconocer de otro modo.



**Fig. 6.** Pena do Pecado, de forma fálica, de Fornos de Maceira, en Dão (Mangualde, Portugal).



**Fig. 7.** O Tarangaño, en San Benito de Cova de Lobo (Orense), con el pasadizo y la cubeta de agua sanadora en la parte inferior.

Sin embargo, se han excluido los santuarios complejos (Correia Santos, 2015), las peñas con petroglifos o grabados rupestres (Sobrino Buhigas, 1935 [2000]; Peña Santos y Vázquez Varela, 1979; García Alén y Peña Santos, 1980; Vázquez Varela, 1990; Peña Santos y Rey, 2001; Santos Estévez y García Quintela, 2002; Santos Estévez, 2008; etc.) y las peñas con epigrafía (Correia Santos, 2015: 597 ss., 777 ss.), puesto que ofrecen un carácter específico y una tradición de estudios especializados que aconsejan, por el momento, que su análisis se haga de forma independiente, aunque, teóricamente, podrían incluirse entre las *sacra saxa*.



**Fig. 8.** La Santa da Pedra, en Allariz (Orense), con espacio para *circumambulatio*.

En los trabajos recientes sorprende la abundancia de *peñas resbaladeras*, un tipo de peña sacra hasta ahora no valorado por considerarse relacionadas con juegos infantiles (Almagro-Gorbea y Caballero, 2020; Almagro-Gorbea y Sánchez Benito, 2020; Almagro-Gorbea *et alii*, 2020). Sin embargo, suponen casi un 25% de las peñas conocidas, en su mayoría concentradas en las provincias de Zamora, Salamanca, Extremadura y Ávila y, aunque asociadas a juegos infantiles, se han podido documentar casos que conservan su función originaria relacionada con la fecundidad. También se han identificado subtipos peculiares, como las *peñas propiciatorias* con una oquedad para introducir la piedra arrojada cuya forma vaginal y carácter oracular ordálico parecen indicar un *numen* femenino, como la Piedra de

los Deseos de Tozal de la Horca en Fraella (Huesca),<sup>9</sup> la Piedra Campanera, de Abellón (Zamora) y el Penedo do Casamento, de Nossa Senhora de Numão, en Castro Laboreiro (Portugal) (Almagro-Gorbea, 2015: figs. 21 y 30). Entre decenas de descubrimientos de interés, destacan hallazgos como el conjunto de *El Cancho*, en Navas del Madroño, con un altar tipo Ulaca asociado a un trono y a un mitreo rupestres (Almagro-Gorbea *et alii*, e. p.), el lecho rupestre de Ceclavín, igualmente en Cáceres (Almagro-Gorbea *et alii*, 2019), o el conjunto de peñas sacras de Burgos, que tiene el interés añadido de enlazar las áreas occidentales y cantábricas con la zona celtibérica y de los Pirineos y Aragón. También son de gran interés las prácticamente olvidadas peñas sacras de la región cantábrica, datadas desde el Calcolítico al Bronce final, como las de Chao Samartín (Villa Valdés y Cabo, 2003: 148, lám. VII), Peña Tú (Blas Cortina, 2010) y Axtroki, esta última asociada a dos cuencos de oro del Bronce final (Almagro-Gorbea, 1974 y 1996; Andrés Rupérez, 2007-2008).

### El problema de la cronología: nuevos datos

Las peñas sacras siempre han planteado el problema esencial de su datación, pues solían considerarse en algunos casos —no siempre—, de origen prehistórico, pero generalmente de forma genérica e imprecisa, sin diferenciar los ritos conservados en el folklore tradicional actual de sus raíces prehistóricas, por lo que no se demostraba ni su cronología ni su origen ancestral. Recientes datos sobre la cronología de las peñas sacras demuestran que son monumentos prehistóricos. El año 2000 se relacionó el altar de Lácara con el dolmen de corredor calcolítico situado en sus proximidades, con el que parece estar alineado (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000: 436-437), al interpretar la “utilización tradicional ancestral de dicho espacio, probablemente en el marco de antepasados mitificados que se considerarían allí enterrados”, lo que “permitía atribuir una cronología *post quem* al mundo megalítico para los monumentos ‘tipo Lácara’, que corresponderían ya a la Edad del Bronce”, que, además, eran “anteriores a la utilización del hierro, cuyo uso ya permitiría tallar auténticos escalones de acceso, como ocurre en otros monumentos, seguramente de origen y función semejante pero con los escalones más desarrollados, como es el caso de Ulaca” (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000: 437). De este modo, los altares rupestres pasaban a tener por primera vez una seriación con cronología arqueológica. Este esquema fue confirmado en Ávila por José Francisco Fabián (2010) y en parte fue seguido por Maria João Correia Santos en su tesis sobre los *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea* (2015: 1009 ss.), al relacionar, sin precisión, las peñas de tipo Lácara (su tipo A.1.1) con el Bronce pleno y, sobre todo, el Bronce final y la I Edad del Hierro, mientras que el tipo Ulaca (su tipo A.1.2) lo dató desde el Bronce final —lo que no parece

---

9 <[http://www.piedras-sagradas.es/?sfid=4994&\\_sf\\_s=Fraella](http://www.piedras-sagradas.es/?sfid=4994&_sf_s=Fraella)>, consultado: 1/12/2019.

posible por motivos tecnológicos—, hasta la II Edad del Hierro, aunque su uso llegaría a época romana y tardorromana (Correia Santos, 2015: 1012). Una cronología semejante propone para su tipo B1, las peñas con simples cubetas, que data desde el Bronce final y la I Edad del Hierro hasta época romana (Correia Santos, 2015: 1115 ss.).

No es el lugar para examinar la cronología de las peñas sacras, pero se conocen cada vez más casos situados en el centro de castros y *oppida*, como en Ulaca (Correia Santos, 2015: 65), Las Cogotas (Correia Santos, 2015: 417; Serna, 2009: 43 ss.), Capote, donde pudiera relacionarse con el altar ctónico de comensalidad (Almagro-Gorbea y Berrocal, 1997), en castros de Burgos (Almagro-Gorbea, Ruiz Vélez y Palacios, e. p.) y en otros casos de la Hispania céltica (Correia Santos, 2015: *passim*). Esta ubicación en poblados proporciona una importante aproximación cronológica, pero además indica que la peña sacra sería el *sema* o materialización visible del *numen loci* y, en consecuencia, era un punto onfálico de alto valor religioso como centro ideológico del territorio que aglutinaba la población de su entorno. Este *numen loci*, en su evolución mítico-ideológica, se convertiría en la figura del “Héroe fundador”, como *Teutates* o “Padre protector”, que llegó a romanizarse como *Genius* de la población (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011: 161 ss., 120 ss.).

Nuevos datos ratifican la cronología prehistórica de las peñas sacras. La peña sacra de Chao Samartín, en Gradas de Salime, Asturias, preside y explica la ubicación del castro datado desde el siglo VIII a. C. y una hoguera aparecida a su pie confirma su carácter sacro, aunque la peña ya era visitada por poblaciones neolíticas desde comienzos del IV milenio a. C. (Villa Valdés y Cabo, 2003). Peña Tú, cerca de Llanes (Asturias) (Hernández Pacheco *et alii*, 1912; Blas Cortina, 2010) tiene una cubeta en su base y otras tres con canalillos de desagüe en su cúspide, cuyo posible origen natural no excluyen su uso ritual. Esta peña tiene grabada una estela, que quizás sea la representación del *numen*, asociada a un puñal campaniforme de inicios del II milenio (Díaz Guardamino, 2009: 149 ss., figs. 87 y 114), pero Blas Cortina (2010) ha planteado que su forma de dragón pudo ser una pareidolia sacra desde el Paleolítico superior. Otro caso evidente es la peña de Axtroki (Guipúzcoa) (Almagro-Gorbea, 1974 y 1996), en cuya base aparecieron dos cuencos de oro del Bronce final datados en los siglos X-VIII a. C., que documentan creencias indoeuropeas de simbología solar y calendárica (Andrés Rupérez, 2007-2008) asociadas a estas peñas.

Esta cronología prehistórica la confirman otros testimonios. La Pedra dels Sacrificis de Savassona, en Vich (Barcelona), tiene en su base un yacimiento del Neolítico final – Calcolítico a la Edad del Hierro con un enterramiento datado por C-14 c. 2350 a. C. (Muñoz, 1965). Lo mismo indica la asociación de algunos altares y peñas a petroglifos del Calcolítico a la Edad del Bronce (Monteagudo, 1996; García Quintela y Santos Estévez, 2000; Vázquez Martínez *et alii*, 2018), como la Laxe das Rodas, en Muros (A Coruña) (Alonso Romero, 1981). Igualmente, en Extremadura y otros lugares las peñas sacras se asocian a covachas o *palambrios* con pinturas, grabados y cubetas del Calcolítico y de la Edad del Bronce (Correia



**Fig. 9.** Alineación del altar celta, la capilla mozárabe y la iglesia barroca de San Miguel de Celanova (Orense).

Santos, 2010 y 2014; Esteban, Ramos y San Macario, 2011 y 2014, y comunicación personal). De origen calcolítico más que de la Edad del Bronce son las cubetas y los canalillos de santuarios como Peñalba de Villastar, en Teruel (Almagro-Gorbea, 1996; Alfayé, 2009: 116), mientras que el Canto Mortero, en Bonilla de la Sierra (Ávila), tiene un contexto del tardo-campaniforme a Cogotas I (Fabián, 2010). Aún anteriores parecen ser yacimientos como Chao Samartín y Peña Tú, en Asturias, o Peña Gorda, en Salamanca,<sup>10</sup> el Penedo Gordo o Penedo da Moura,<sup>11</sup> en Vilardevós (Orense), y la Pedra dels Sacrificis de Savassona (Muñoz, 1965), puesto que en ellos han aparecido materiales neolíticos, cronología que sería acorde con las ancestrales creencias animistas de estas peñas sacras (*vid. infra*).

En conclusión, las peñas sacras se fechan con seguridad a partir del Calcolítico hasta la Edad del Hierro, cuando sus ritos y funciones ya se habrían generalizado. Sin embargo, sus raíces parecen remontar al Neolítico, sin excluir posibles fechas anteriores, que alcanzan al Paleolítico, lo que abre perspectivas

<sup>10</sup> Se han encontrado hachas de piedra, buriles, piedras de moler y puntas de flecha que podrían datar del Neolítico (4000 a. C.), Calcolítico y Edad del Bronce y del Hierro (<<https://www.panibericana.com/2017/07/04/pena-gordas-salamanca/>>, consultado: 6/11/2019).

<sup>11</sup> Según B. Comendador, <<https://www.farodevigo.es/portada-ourense/2019/03/30/descubren-indicios-ocupacion-prehistorica/2078472.html>>, consultado: 6/11/2019.

muy atractivas sobre el origen animista de estos monumentos y de sus ritos, que habrá que explorar en el futuro. Los ancestrales ritos asociados a estas peñas sacras prosiguieron tras la romanización y, en áreas conservadoras rurales, siguieron vigentes durante la Edad Media, más o menos adaptados a la cristianización, como testimonio en el siglo VI d. C. Martín de Braga (Barlow, ed., 1950; Chaves, 1957; Pinheiro Maciel, 1980: 553) y, todavía en el siglo XIV, el conde de Barcelos refiere que los López de Haro sacrificaban vacas en una peña hasta la muerte de Juan el Tuerto en 1326 (Almagro-Gorbea, 2018: 184 ss.). La misma continuidad funcional y mítica testimonio la llamativa alineación del altar celta, la capilla mozárabe y la iglesia barroca de San Miguel de Celanova (fig. 9), en Orense (Pena, 2004: 127 ss.; García Quintela y Santos Estévez, 2004: 251 ss.), asociación que se repite en otros casos, como en San Alberto de Ribeira, A Coruña (Almagro-Gorbea, 2015: fig. 8), donde junto a la peña sacra se levantó una iglesia románica en el siglo XII en la que hoy prosigue el ancestral rito propiciatorio, prueba de que en las zonas rurales, siempre conservadoras de sus tradiciones, estos monumentos han seguido en uso hasta la actualidad.

### Significado cultural de las peñas sacras desde la “mitología popular”

El análisis de los ritos y de los mitos asociados a las peñas sacras es la vía para introducirse en el difícil campo del imaginario y las creencias prerromanas, no exento de polémicas, pero de extraordinario interés, por lo que toda interpretación correcta de las peñas sacras debe hacerse desde la mentalidad y el imaginario de quienes las utilizaron y las han seguido utilizando prácticamente hasta la actualidad (Almagro-Gorbea *et alii*, 2017), para lo que hay que valorar los ritos y la mitología popular asociados. Hasta el día de hoy, han llegado, más o menos alterados, algunos ritos y mitos asociados a peñas sacras, pero el peligro de desaparición que corren es cada día mayor a causa de la despoblación y del profundo cambio cultural sufrido por la sociedad agraria, ya que estos mitos se conservaban generalmente asociados al microtopónimo de significado mítico empleado para designar la peña, que se pierde al despoblarse el campo y desaparecer para siempre esos referentes topográficos y míticos propios del mundo rural.

Las peñas sacras ofrecen una amplia tipología (Taboada, 1965; Almagro-Gorbea, 2017), que refleja sus funciones rituales (*vid. supra* y fig. 11). En su conjunto responden a creencias religiosas ancestrales, claramente anteriores a las creencias cristianas, pero también diferentes de la mitología clásica e incluso de la mitología celta, de la que, no obstante, resultan más próximas (Alonso Romero, 1992, 2005 y 2009; etc.). Esta mitología popular tiene evidente personalidad al estar enraizada en concepciones animistas, hecho que plantea que sus orígenes deben ser de gran antigüedad, acordes con el carácter ancestral de los ritos asociados.

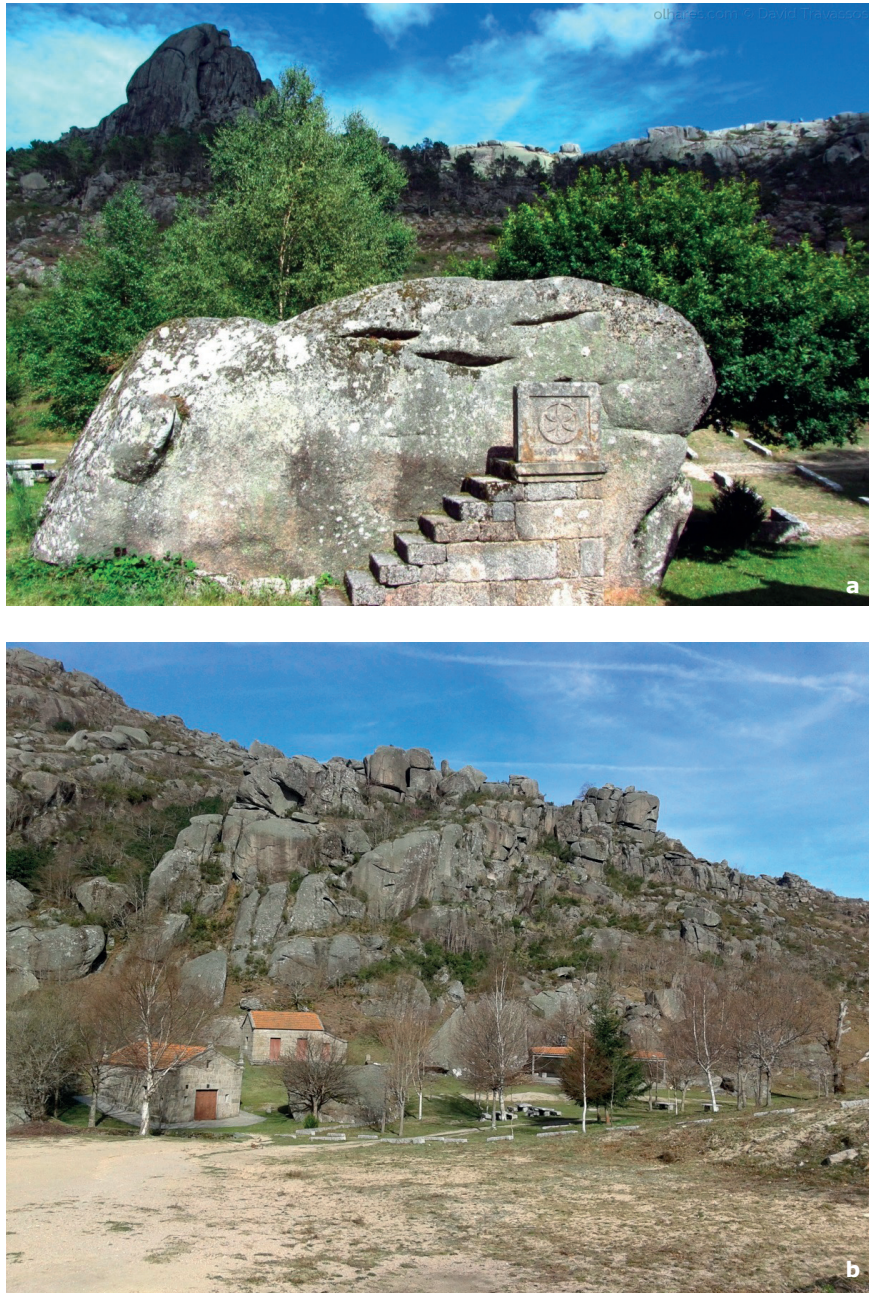
La mayoría de las peñas sacras, por no decir todas, son de carácter numínico y eran “puntos axiales y augurales, un elemento característico de la religión indoeuropea” (Almagro-Gorbea y Gran Aymerich,

1991: 191 ss.), como se confirma en Capote (Almagro-Gorbea y Berrocal, 1997), Ulaca (Correia Santos, 2015: 65), Las Cogotas (Correia Santos, 2015: 417), Chao Samartín (Villa Valdés y Cabo, 2003: lam. VII), etc., donde constituyen el elemento más visible del poblado y del territorio circundante, como igualmente ocurre en Peña Tú (Blas Cortina, 2010). Las peñas consideradas altares se supone que debieron ser utilizadas en ritos sacrificiales (Correia Santos, 2007 y 2015; García Quintela, 2019; etc.), hecho rara vez confirmado, mientras que otras peñas tenían funciones diversas, entre las que incluso se han supuesto ritos sacros de investidura regia (García Quintela y Santos Estévez, 2000), documentados en el mundo céltico occidental (Mac Cana 1983: 114 ss.; García Quintela y Delpech, 2013), aunque esta interpretación se haya discutido (Llinares, 2009).

Algunos casos son particularmente interesantes, como el santuario de Nossa Senhora da Numão o de Anamão<sup>12</sup> (fig. 10, a-b).<sup>13</sup> Según la leyenda, la Virgen se apareció en la Peña de Numão, impresionante masa granítica que preside el valle (fig. 10, a), en el que se construyó una pequeña ermita tras repetidas tentativas infructuosas para llevar la imagen a Castro Laboreiro, pues inexplicablemente siempre volvía a Numão. Se trata de un tema bien conocido: una aparición milagrosa que se intenta trasladar a la iglesia de la población, seguramente para cristianizar algún rito preexistente, pero que vuelve a su lugar de origen, lo que refleja la tradición popular de mantener el rito en el lugar exacto donde se manifiesta el *numen loci*. Este mismo mitema se conserva, por ejemplo, en los *moledros* o majanos del cabo de San Vicente, donde sus piedras eran consideradas almas de soldados que, si se desplazaban, volvían por la noche a su lugar originario (Leite de Vasconcelos, 1905: 205 ss.). Nossa Senhora da Numão es una clara perduración hasta nuestros días de un *nemeton* o santuario lusitano prerromano, situado en la vaguada presidida por la inmensa mole de la Peña de Numão. El lugar ofrece todos los elementos de un *nemeton* celta (fig. 10, b): nace el río Agro, que desemboca en el Limia, ya en España, cuya abrupta frontera queda a escasos 400 metros; la peña sacra ritual, a la que se ha añadido una escalera a modo de púlpito decorada con círculos solares, preside toda la explanada en la que se celebra la romería; frente a ella hay una modesta capilla, detrás de la cual hay una fuente y un *palambrio* o abrigo entre canchales de granito; además, a 250 metros en el camino de acceso hacia Castro Laboreiro hay una peña sacra adivinatoria con una oquedad (Almagro-Gorbea, 2015: 352, figs. 30, 43 y 44), a la que se tira una piedra para saber si acabará en matrimonio una relación de pareja, probablemente establecida durante la romería, que se celebra el 8 de agosto. Otro ejemplo es O Tarangaño (Taboada, 1972: 161), un gran bolo granítico (fig. 7) próximo a la ermita de San Benito de Cova do Lobo, con una excepcional vista sobre la ciudad de Orense, y cuya

12 <[https://www.geocaching.com/geocache/GC1P9VW\\_senhora-da-anamao?guid=fa59c8a1-bab2-43c3-822d-f9376f6b2f5b](https://www.geocaching.com/geocache/GC1P9VW_senhora-da-anamao?guid=fa59c8a1-bab2-43c3-822d-f9376f6b2f5b)>, consultado: 27/11/2019.

13 Topónimo que quizás proceda de *nemus*, en el sentido de bosque sacro, sin excluir de *nemeton* o *numen*.



**Fig. 10.** Nossa Senhora da Numão, en Castro Laboreiro (Portugal): a) la peña sacra con el Penedo do Numão al fondo; b) el santuario, en el que aprecian la peña sacra, la capilla, la fuente, el abrigo rupestre, el río Agros, la explanada para la romería y la Pena do Casamento, ya fuera de la fotografía.

romería principal se celebra el 11 de julio y otra “de Inverno”, el 21 de marzo. Bajo el bolo granítico hay un pasadizo entre peñas con una cavidad que siempre conserva agua de propiedades curativas, para sanar verrugas, tumores, bocio y heridas, aunque la peña es famosa por curar el raquitismo o *tarangaño* de los niños. Al niño “entangarañado” le quitan la ropa que lleva y entre tres mujeres lo pasan por el pasadizo de fuera a dentro y después le visten con ropa nueva, dejando las que llevaba en ramas de árboles del lugar. Durante el paso se decía: —*Ei María, ahí che vai o tangaraño*, y se respondía: —*Devólvocho san y salvo*. Tarangaño es la denominación popular de un demonio que se asocia a la falta de desarrollo de los niños, como el *Arangaño*<sup>14</sup> en el valle del alto Limia, en Orense, palabras cuya etimología parece de origen prerromano, como los ritos asociados. Otro llamativo ejemplo es la Peña Gorda, un gran bolo de sienita de 70 metros de diámetro que destaca en el campo de Vitigudino, en Salamanca. Se cuenta que era una de las piedras que usaba la Virgen María para dirigir su rebaño de ovejas: una de estas piedras cayó al suelo y la Virgen la recogió, pero al caerse tres veces ya no la recogió más y siguió su camino, y entonces la peña fue creciendo hasta alcanzar su enorme tamaño actual. Se trata de un mitema cosmogónico documentado en otros lugares, como el Penedo da Moura,<sup>15</sup> asociada a Santa Mariña, en Armea (Allariz, Galicia).

El conocimiento cada vez mejor de los mitos y de los ritos asociados a las peñas sacras aporta una visión más precisa de la relación entre la tipología de las peñas y los ritos asociados (fig. 11), así como de la concepción mítica de la peña sacra y de sus principales características rituales, aspecto de gran interés en el que hay que profundizar. El análisis de conjunto, apoyado por el creciente número de datos conocidos, ofrece conclusiones de interés. Las peñas sacras responden a una religión popular, hasta ahora no documentada por la arqueología y a la que nunca hacen referencia los textos clásicos ni epigráficos, por lo que debe considerarse de desarrollo paralelo y complementario, no opuesto, a las divinidades prerromanas atestiguadas por la epigrafía (Olivares, 2002), sin duda más vinculadas a las elites sociales. Esta religión popular se constata en otras áreas del mundo celta, pero también en Italia (Brelich, 1954) y en Grecia (Lawson, 1910: 8 ss.; Arizaga y Ayán, 2007: 464), donde igualmente han perdurado hasta nuestros días creencias y cultos de la antigüedad, en el denominado *survivalism* (Håland, 2014: 417).

Es importante advertir que la peña sacra o *sacrum saxum* es siempre un elemento individual, lo que la diferencia del concepto de *santuario*. El *sacrum saxum* es un *locum sacrum* concebido como *omphalos* o centro del territorio y del mundo (Almagro-Gorbea, 2006: 24 ss.), pero esta concepción es más simple y parece anterior a la de “santuario”, se conciba este como *nemeton* (Reichenberger, 1988) o como *templum* (Blumental, 1934). Esta simplicidad de la peña sacra se corresponde con los ritos en ella efectuados, que

14 <<http://vialethes.es/piedra-sanadora-arangano-sarreaus>>, consultado: 27/11/2019.

15 Alonso Romero (1998); <<https://www.galiciamaxica.eu/galicia/ourense/penedomoura/>>, consultado: 28/11/2019.

son siempre personales, realizados directamente por quien los lleva a cabo sin colaboración de ningún especialista ni intermediario, en todo caso con un acompañante familiar, como el marido en ritos de fecundidad o el hijo al que se quiere sanar. El rito es individual en los ritos de fecundidad y de *sanatio*, en los propiciatorios y de adivinación y, probablemente, también en la mayoría de los sacrificiales, simplicidad que indicaría su anterioridad a los santuarios colectivos al cuidado de especialistas o sacerdotes. Sin embargo, los altares con escalones tallados, en especial los de tipo Ulaca, ya de la Edad del Hierro, y los organizados en un recinto, deben representar un estadio más evolucionado de estos cultos, ya desarrollados en santuarios colectivos donde sí pudiera haber sacerdotes o figuras similares. Más problemático resulta precisar qué tipo de sacrificios se realizaban. En Galicia hay referencias a peñas asociadas a sacrificios de sangre, como la tradición de que en las Siete Pías del Castro do Con, en Vilariño, Cambados, los *mouros* hacían sacrificios de animales y personas y en ellas “echaban la sangre para adivinar” y cada vez que nacía un niño, le quitaban un poco de sangre y la echaban a las pilas para que se criara bien.<sup>16</sup> También en Busturia, Vizcaya, hasta el siglo XIV los López de Haro ponían las entrañas de las vacas sacrificadas sobre una peña para evitar que les ocurrieran males, lo que hace suponer que este tipo de sacrificios pudo ser bastante habitual (Almagro-Gorbea, 2013: 598-606, y 2018: 184 ss.), aunque hoy sean difíciles de documentar.

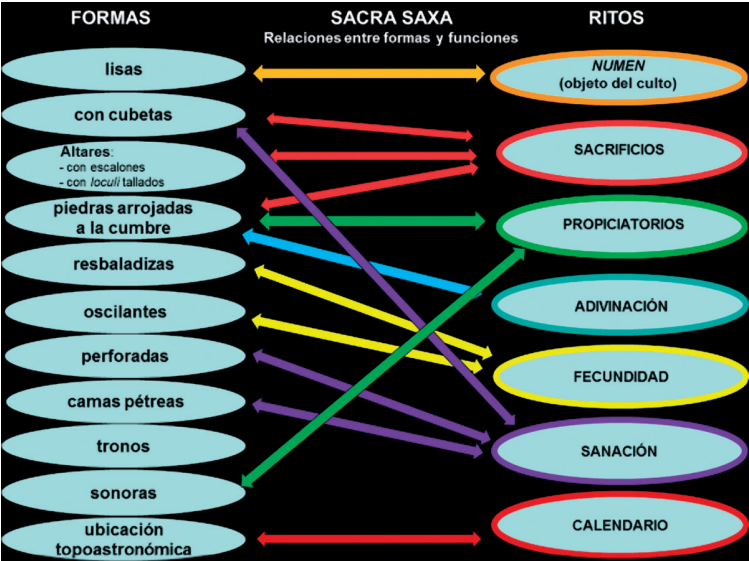


Fig. 11. Relación entre las formas de las peñas sagradas y los ritos asociados a ellas.

16 Agradezco esta noticia a F. Alonso Romero. Aparicio Casado (1999: 201).

La simplicidad de los ritos practicados en las peñas sacras concuerda con algunos aspectos míticos y del imaginario que se pueden conocer. El contacto con el más allá es muy simple, pues se busca un contacto con el *numen*, que da una respuesta ordálica, positiva o negativa, sin ambigüedades y sin intermediario que la interprete, tanto si se consulta el futuro o se hace una petición o un rito de *sanatio* o de fecundidad. Estos ritos no diferencian en la práctica entre petición / oración y adivinación para conocer el futuro (Almagro-Gorbea, 2015: 332 s., fig. 5, y 2019: fig. 8); generalmente piden o desean conocer temas muy concretos, como saber si las relaciones con la pareja acabarán en boda o si se recuperará un objeto perdido, hecho que de nuevo indica una estructura religiosa muy simple y arcaica, aunque esta simplicidad también pudiera deberse a la simplificación del rito a lo largo del tiempo.

Hay ritos de oración, de ofrenda de alimentos (Monteagudo, 1996: 55) y quizás votivos que parecen reflejar el concepto de *do ut des*. Sin embargo, en los ritos habituales de *sanatio*, como en el Tarangaño (*vid. supra*), en la Penadauga o Peneda de Santa Isabel,<sup>17</sup> en Escudro, Silleda, Pontevedra, o en la Santa da Pedra (Taboada, 1982: 171) de Allariz (Orense) (fig. 8), etc., parece que se dejan los objetos por motivos mágicos para evitar el mal que conllevaban. En consecuencia, más que exvotos, forman parte de ritos de *lustratio* más primitivos que los del mundo clásico (Daremberg y Saglio, 1910: 1405 ss.; *ThCRA*, II, 3a), en los que el agua lustral conservada en las cubetas naturales de la peña tiene papel curativo por su función purificadora del mal.

También hay que destacar los probables ritos de *sanatio* en lechos pétreos, como el de *incubatio* en el gran berrocal de granito tallado en forma de lecho de Ceclavín, en Cáceres, probablemente de época romana (Almagro-Gorbea *et alii*, 2019) o la Cama de San Mamede, en Lousame, Noia (A Coruña), con entalladuras para facilitar el acceso (Alonso Romero, 2014: 83 ss.), semejantes a las de las pías curativas de San Martiño de Monte Castelo, en Viveiro (Janeiro Rodríguez, 2000),<sup>18</sup> que son semejantes a las de los altares de tipo Lácara, lo que indicaría una cronología similar en la Edad del Bronce. Estos lechos pétreos se podrían relacionar con la costumbre celta de dormir junto a la tumba del héroe ancestral para recibir oráculos, según Nicandro de Colofón (Tert., *De anima*, 57), señalada por diversos autores (Grenier, 1943: 369 y 1944: 221; Benoit, 1954: 18; Thévenot, 1968: 16; Roos, 1986: 41; Arcelin *et alii*, 1992: 202; Perrin y Decourt, 2002: 401; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011: 63, 210, 228, 267), creencias que también se documentan en la Celtiberia (Fernández Nieto y Alfaro, 2014; Fernández Nieto, 2018: 299-312 y 313-321), lo que supone que en la peña sacra “residía” el *numen* del ancestro, que se manifiesta en determinadas fechas del calendario, señaladas por la orientación astronómica de algunas camas y tumbas.

17 <<https://galiciapuebloapueblo.blogspot.com/2015/04/peneda-da-santa-sabela-silleda.html>>; <<https://historiade galicia.gal/2016/02/a-santa-da-auga-que-nunca-seca/>>, consultados: 28/11/2019.

18 <<https://galiciaencantada.com/lenda.asp?cat=5&id=594>>, consultado: 27/11/2019.

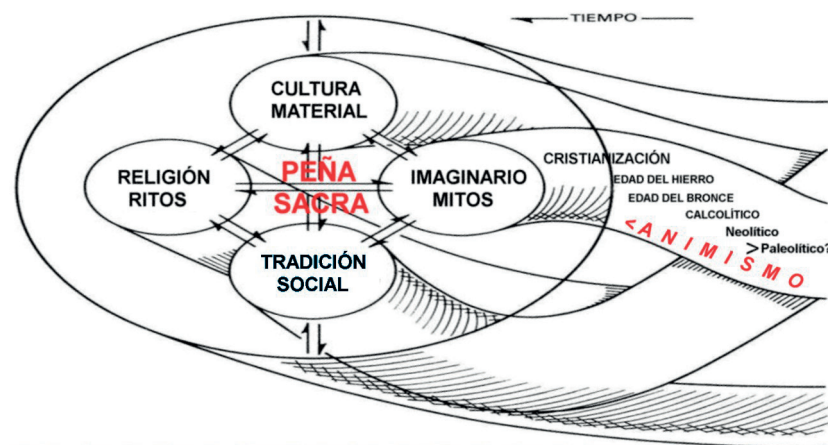
Otro rito característico bien documentado es tirar un canto o una piedra al alto de la “peña sacra” para obtener del *numen* que habita y se manifiesta en ella una respuesta ordálica a una petición o a un deseo de conocer el futuro (Almagro-Gorbea, 2015). También existen ritos de fecundidad más simples, como resbalarse por una peña inclinada (Almagro-Gorbea y Caballero, 2020; Almagro-Gorbea y Sánchez Benito, 2020; Almagro-Gorbea *et alii*, 2020), hacer oscilar una peña caballera o basculante (Risco, 1962: 388; Taboada, 1982: 28; Bouza Brey, 1982: 204; Alonso Romero, 1991: 15; etc.) o pasar por un agujero, rito de paso generalmente dirigido a lograr la fecundidad y la salud (Alonso Romero, 2009), quizás relacionado con las saunas castreñas (Almagro-Gorbea y Álvarez Sanchís, 1993), algunas labradas en grandes peñas a las que se accedía por una estrecha abertura a ras de suelo que ha sido comparada con un útero (García Quintela, 2016). Tampoco hay que olvidar la significativa ubicación topoastronómica de algunas peñas sacras orientadas hacia equinoccios y solsticios (García Quintela, 2017), generalmente de carácter solilunar y con especial atención a los lunasticios (Bouzas, 2016), que evidencian interés por calcular el tiempo para que el rito se cumpla en la fecha indicada, hecho que refleja concepciones cosmológicas y míticas.

Un tema esencial para interpretar los diversos tipos de peñas sacras y sus mitos y ritos asociados es estudiar sus paralelos, tema relegado en la actualidad, a pesar de su gran interés, pues ha permitido precisar que las piedras arrojadas sobre una peña sacra en ritos propiciatorios era un sacrificio simbólico con posible entrega del alma externada (Almagro-Gorbea, 2015: 378 ss.). Desde el siglo XIX se conocen paralelos de las peñas sacras, estudios renovados en fechas recientes por Alonso Romero (2005, 2009 y 2014) y otros autores (Alberro, 2001, 2002 y 2004; Almagro-Gorbea, 2006: 10 ss. y 2015: 378 ss.; Arizaga y Ayán, 2007: 469; etc.). Es necesario estudiar de forma sistemática los paralelos de las peñas sacras. En Francia y en la Europa atlántica son relativamente conocidos (Reinach, 1893; Sébillot, 1904; etc.), pero se extienden por Europa central, Escandinavia y las regiones bálticas (Vaitekevičius, 2004: 20 ss.), incluida la Laponia (Bradley, 2000: 6 ss.). Igualmente hay que valorar más los testimonios de la Antigüedad clásica, pues obras como la *Descripción de Grecia* de Pausanias son una cantera de información imprescindible (Frazer, 1898), lo mismo que los testimonios de áreas más alejadas del mundo, que comparten raíces animistas de muy remoto origen (Tylor, 1871; Frazer, 1911-1916; Eliade, 1954).

### Las peñas sacras y su origen animista

El conjunto de mitos y ritos asociados a las peñas sacras evidencia un proceso de “larga duración”, cuyo origen es aún muy incierto (fig. 12), aunque, en todo caso, debe ser muy antiguo, como evidencian algunos testimonios arqueológicos (*vid. supra*). Los ritos y mitos asociados a las peñas sacras permiten conocer su contexto cultural originario, del que se deduce una cronología teórica, basada en la evolución y la adaptación a lo largo del tiempo de las peñas sacras a las distintas culturas que se iban sucediendo,

pues todo elemento religioso forma parte del sistema cultural, con el que interacciona (Pettazoni, 1966: 161). Desde esta perspectiva, es posible documentar hacia atrás en el tiempo el proceso evolutivo de las peñas sacras desde su práctico abandono actual hasta su cristianización en la Alta Edad Media. Sin embargo, sus mitos y sus ritos reflejan creencias y prácticas rituales anteriores al cristianismo, pues también son extrañas a la cultura árabe, a la germánica e incluso a la cultura clásica, lo que confirma su cronología prerromana. Por otra parte, no todos los tipos y los ritos de las peñas sacras tienen que tener la misma cronología ni el mismo origen, aunque en conjunto reflejan creencias en *numina* de carácter muy primitivo, probablemente relacionados con los ancestros y concebidos como fuerzas anímicas superiores al hombre, sin forma humana ni divina, lo que indica su anterioridad al proceso de antropomorfización de las divinidades, aunque en algunos casos adopten en los mitos cierto aspecto humano, como los *mouros* y *mouras* asociados a serpientes, tesoros, palacios y otros elementos míticos posteriores.



**Fig. 12.** Las peñas sacras como fenómeno cultural “de larga duración”.

La concepción original parece muy primitiva, pues debe proceder de creencias animistas cuyo origen todavía es difícil de rastrear, ya que corresponden a un estado del conocimiento racional incipiente, cuando todavía no se diferenciaría bien entre seres animados e inanimados, como evidencia la creencia de que determinadas peñas pueden crecer o moverse. El *numen* es una fuerza invisible desconocida, seguramente asociada a espíritus de ancestros, claramente anterior a su transformación a lo largo del tiempo en una divinidad de concepción antropomorfa. Estos *numina* ofrecen en determinados casos y circunstancias características femeninas, que pudieran reflejar, en su evolución a lo largo del tiempo, una relación con la Diosa Madre y con creencias en la fecundidad, la vida y la muerte propias del Neolítico, asociadas en estas tierras graníticas a la cultura megalítica, lo que indicaría un probable origen preindoeuropeo.

Posteriores serían las peñas con altares, que pudieran reflejar ritos sacrificiales indoeuropeos, llegados a partir del III milenio a. C. con el Campaniforme, como los altares con cubetas y canalillos labrados con entalladuras para el acceso de tipo Lácara, a los que siguen los altares de tipo Ulaca con escalones tallados con instrumento de hierro, por lo que son ya de finales del I milenio a. C. Sin embargo, la mayoría de los casos, a su carácter animista asocia un ritual muy primitivo y simple y marcadamente individual y, aunque algunas romerías suponen ritos colectivos celebrados en torno a la peña sacra, estos ritos parecen claramente anteriores a la aparición de santuarios y de especialistas religiosos como chamanes o sacerdotes, lo que confirmaría la antigüedad de su origen.

La simplicidad de los ritos y de las creencias animistas relacionados con las peñas sacras explica su adaptación sin dificultad a los sucesivos cambios culturales ocurridos a lo largo del tiempo en un proceso de muy larga duración. El tema desborda el marco de este coloquio, pero el imaginario y los ritos asociados a las peñas sacras parecen proceder de creencias animistas, de las que arrancan las creencias religiosas llegadas hasta la actualidad (Tylor, 1871; Borchert, 1900; Käser, 2004; Ihle, 2009; etc.), tema que exigiría entrar en el complejo y debatido problema del origen de la religión, asociada al desarrollo del cerebro humano (Mithen, 1996; Barrett, 2011; Geertz, 2013; Peoples *et alii*, 2016; etc.). En efecto, el animismo se considera surgido en las fases iniciales de evolución del conocimiento racional causal (Sperber y Hirschfeld, 1999; Coolidge y Wynn, 2009; Tomasello, 2014; Wadley, 2013; Stuart-Fox, 2015), tras desarrollar el hombre la memoria de trabajo o *Working Memory* (Wynn y Coolidge, 2011), paralela al desarrollo de la imaginación (Lieberoth, 2013), del pensamiento abstracto inicial (Pinker, 2010) y del lenguaje (Chomsky, 1972; Számadó y Szathmáry, 2011), para el que desde hace más de 200 000 años somos la única especie con un gen específico, el FOXP2 (Graham y Fisher, 2015; Miras, 2019: 71 ss.). Este proceso mental, en el que también se incluye la aparición de la expresión artística (Bering, 2002: 9; Hodgson y Helvenston, 2006), permitió que el *Homo sapiens* u “Hombre moderno” creara los primeros mitos hace más de 100 000 años (Le Quellec, 2015), mitos que le permitían, todavía con una “racionalidad” primitiva, tener una visión cosmológica inicial del mundo y de la vida humana.

En consecuencia, estas creencias y estos ritos animistas parecen proceder de los primeros ritos y mitos del hombre. Las creencias numínicas que se deducen de estas peñas sacras reflejan un estadio inicial de racionalización, según un proceso teórico en el que estos *numina* serían la primera “explicación racional” de hechos o fuerzas observadas en la naturaleza que el hombre todavía no era capaz de entender de otro modo, por lo que era una primera explicación del mundo, para la que se recurría a una visión “sobrenatural” o “mágica” que, por su simplicidad, ha perdurado hasta nuestros días (Almagro-Gorbea *et alii*, 2017). En pocas palabras, el animismo refleja una idea ya planteada por Raffaele Pettazzoni (Brellich, ed., 1960: 32): “Non è il mondo extraumano che crea il mondo umano. E’ l’uomo che crea il suo creatore (ex nihilo) dalle proprie esperienze volitive (in questo caso il samano crea Dio a propria immagine e somiglianza)”.

## Conclusiones

Los avances realizados en el estudio de las peñas sacras de la península ibérica desde 2017 a 2019 son de evidente interés y llevan al optimismo, pero hay que resaltar los magníficos resultados obtenidos gracias al gran esfuerzo realizado, fruto de la colaboración de todos los equipos implicados (*vid. supra*), aunque de forma especial haya que mencionar al IEA de la Diputación Provincial de Huesca por su labor pionera en tantos aspectos. También se han incrementado las publicaciones especializadas dedicadas a las peñas sacras, que denotan el interés creciente que suscita este tema en el campo científico. De forma paralela se constata su difusión cada vez mayor, pues existen numerosas páginas web con noticias y datos sobre piedras sacras, entre las que destaca la página <[www.piedras-sagradas.es](http://www.piedras-sagradas.es)> creada por el IEA, que constituye una referencia ejemplar a seguir en otras zonas.

Prueba de este éxito es que conocemos en la actualidad más de 1000 peñas sacras, lo que supone una información para su estudio antes impensable. El aumento de las peñas sacras conocidas y, sobre todo, el esfuerzo realizado para recoger sus ritos y sus mitos han permitido conocer mejor los tipos existentes, su dispersión y su significado cultural, y han llevado a descubrir una religión popular con mitos, ritos y creencias propias, muy específicas, que reflejan una mentalidad prehistórica de origen animista muy primitiva y, probablemente, muy antigua.

En consecuencia, las peñas sacras deben ser consideradas como un nuevo tipo de monumento arqueológico, cuyo conocimiento exige proseguir estos estudios y continuar el esfuerzo realizado para completar los *corpora* territoriales. También hay que abordar el estudio monográfico de cada tipo de peña sacra y de sus paralelos, para que en el futuro se pueda lograr una visión de síntesis, cuya complejidad exige estudios interdisciplinarios, que aúnen arqueología y etnología, puesto que las tradiciones populares y los relatos orales son esenciales para su interpretación, estudios que hay que enmarcar en su contexto cultural originario y a la luz de la historia comparada de las religiones.

Finalmente, hay que insistir una vez más en que las peñas sacras son monumentos de gran interés histórico y cultural que hay que preservar para el futuro, pues corren muy serio peligro de desaparecer, mayor incluso que otros monumentos arqueológicos. Estas circunstancias urgen a que se haga su inventario y se protejan y a que se incorporen a las cartas arqueológicas y a los inventarios de patrimonio arqueológico, etnológico y cultural, pues son testimonio de los más antiguos ritos conocidos en Europa, por lo que forman parte esencial de su patrimonio arqueológico y espiritual.

## Referencias bibliográficas

- ALBERRO, M. (2001). "Celtic Galicia? Ancient connections and similarities in the traditions and folklore of the Cornish peninsula and Galicia in Spain. *Cornish Studies*, 9, pp. 13-44.
- ALBERRO, M. (2002). "La mitología y el folklore de Galicia y los países célticos del noroste atlántico europeo". *Garoza*, 2, pp. 9-30.
- ALBERRO, M. (2004). *Os celta da antiga Gallaecia*. A Coruña.
- ALFAYÉ, S. (2009). *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*. BAR International Series, 1963. Oxford.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1974). "Orfebrería del Bronce final en la península ibérica. El tesoro de Abia de la Obispalía, la orfebrería de Villena y los cuencos de Axtroki". *Trabajos de Prehistoria*, 31, pp. 39-100.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1996). "Sacred places and cults of the Late Bronze Age tradition in Celtic Hispania". *Archäologische Forschungen zum Kult-geschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alteuropas. Regensburg-1993*, pp. 43-79.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006). "El 'Canto de los Responsos' de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá". *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, pp. 5-38.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2013). "El mito celta del Héroe fundador en los orígenes del Señorío de Vizcaya". *Palaeohispanica*, 13, pp. 595-613.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015). "Sacra saxa. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la Hispania Celtica". *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22, pp. 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017). "Sacra saxa: una propuesta de clasificación y metodología de estudio". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 10-65. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2018). *Los celtas. Imaginario, mitos y literatura en España*. Córdoba.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2019). "Sacra saxa y ritos populares de adivinación en la Hispania prerromana". En S. Montero y J. García Cardiel (eds.), *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania antigua*, pp. 21-52. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. GRAN AYMERICH (1991). *El estanque monumental de Bibracte (Borgoña, Francia). Memoria de las Excavaciones del Equipo Franco Español en el Mont Beuvray 1987-1988. Complutum, Extra 1*. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. ÁLVAREZ SANCHÍS (1993). "La 'Fragua' de Ulaca: saunas y baños de iniciación en el mundo céltico". *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1, pp. 177-253.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y L. BERROCAL (1997). "Entre íberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicias en Hispania". En F. Gusi (ed.), *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico. Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón*, 18, pp. 567-588.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y F. J. JIMÉNEZ ÁVILA (2000). "Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico". En E. Diéguez Luengo y F. J. Jiménez Ávila, *El megalitismo en Extremadura (homenaje a Elías Diéguez Luengo)*. Extremadura Arqueológica, 8, pp. 423-442. Mérida.



- ALMAGRO-GORBEA, M., y A. LORRIO (2011). *Teutates. El Héroe fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la Keltiké*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 36. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y Á. GARI (eds.) (2017). *Sacra Saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M., J. J. BARRIGA BRAVO, A. M.<sup>a</sup> MARTÍN BRAVO, E. PERIANES VALLE y N. DÍEZ GONZÁLEZ (2017). "El 'paisaje sacro' de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)". *Revista de Estudios Extremeños*, 73 (1), pp. 91-134.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. CABALLERO (e. p.). "Las peñas resbaladeras: contribución al estudio de las peñas sacras en la península ibérica". En *VIII Jornadas de Arqueología en el Valle del Duero. Del Paleolítico a la Edad Media (Ávila, noviembre de 2018)*.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. M. SÁNCHEZ BENITO (e. p.). "Las 'peñas resbaladeras' en la provincia de Zamora. Nuevas peñas sacras en la península ibérica". *I Congreso Internacional de los Paisajes Culturales Sagrados, Zamora, 2018* [en prensa 2018].
- ALMAGRO-GORBEA, M., I. RUIZ VÉLEZ y M.<sup>a</sup> V. PALACIOS (e. p.). "Las peñas sacras de la provincia de Burgos y otras tradiciones celtas de tierras burgalesas". *Boletín de la Institución Fernán González* [en prensa 2019].
- ALMAGRO-GORBEA, M., J. ESTEBAN ORTEGA, J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO (2019). "El lecho rupestre de Ceclavín (Cáceres) y los testimonios de *incubatio* en la *Hispania Celtica*". *MHNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, 19, pp. 61-86.
- ALMAGRO-GORBEA, M., J. ESTEBAN ORTEGA, J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO (2020). "Las 'pedras resbaladeras' de Extremadura: 'peñas sacras' relacionadas con la fecundidad". *Revista de Estudios Extremeños*, 80 (1), pp. 11-42.
- ALMAGRO-GORBEA, M., J. ESTEBAN ORTEGA, J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO (e. p.). "El posible *mithraeum* de la ermita del Cancho (Navas del Madroño, Cáceres) y el altar y el trono rupestres asociados". *Anas*, 33-34 [en prensa 2020-2021].
- ALONSO ROMERO, F. (1981). *Santos e barcos de pedra*. Vigo.
- ALONSO ROMERO, F. (1991). "El calendario ritual del Laxe das Rodas (Louro, Muros)". *I Reunión gallega de estudos clásicos. Santiago-Pontevedra, 1979. Ponencias y comunicaciones*, pp. 32-45. Santiago de Compostela.
- ALONSO ROMERO, F. (1992). *Creencias y tradiciones de los pescadores gallegos, británicos y bretones*. Santiago de Compostela.
- ALONSO ROMERO, F. (1998). "Las *mouras* constructoras de megalitos: estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas". *Anuario Brigantino*, 21, pp. 11-28.
- ALONSO ROMERO, F. (2005). *Historias, leyendas y creencias de Finisterre*<sup>2</sup>. Betanzos.
- ALONSO ROMERO, F. (2007). "La transmigración de las almas en el folklore del mundo céltico". En *Pasado y presente de los estudios celtas*, pp. 147-167. Ortigueira.
- ALONSO ROMERO, F. (2009). *El mundo de los muertos en Galicia y en el folklore del occidente europeo*. Pontevedra.
- ALONSO ROMERO, F. (2014). *Origen precristiano y significado del culto a san Mamed*. Santiago de Compostela.
- ANDRÉS RUPÉREZ, T. (2007-2008). "Semblanza cosmográfica de los 'cuencos' de Axtroki". *Veleia*, 24-25, pp. 879-894.

- APARICIO CASADO, B. (1999). *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos de la mitología popular gallega*. A Coruña.
- ARCELIN, P., B. DEDET y M. SCHWALLER (1992). "Espaces publics, espaces religieux protohistoriques en Gaule méridionale". En D. García (ed.), *Espaces et monuments publics protohistoriques de Gaule méridionale. Documents d'archéologie méridionale*, 15, dossier, pp. 181-242. Lattes.
- ARIZAGA, A., y X. AYÁN (2007). "Etnoarqueología del paisaje castreño". En F. J. González García (ed.), *Los pueblos de la Galicia céltica*, pp. 445-532. Madrid.
- BARLOW, C. W. (ed.) (1950). *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*. Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 12, pp. 159-203. New Haven.
- BARRETT, J. L. (2011). "Metarepresentations, Homo religiosus, and Homo symbolicus". En C. S. Henshilwood y F. D'Errico (eds.), *Homo Symbolicus. The Dawn of Language, Imagination and Spirituality*, pp. 205-224. Nueva York.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (1990). "San Pelayo, santuario rupestre de Almaraz de Duero (Zamora)". *Studia Zamorensia*, 11, pp. 9-23.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (1992). *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*. Zamora / Salamanca.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (2000). *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*. Salamanca.
- BENITO DEL REY, L., H. A. BERNARDO y M. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2003). *Santuarios rupestres prehistóricos de Miranda do Douro (Portugal) y de su entorno de Zamora y Salamanca (España)*. Salamanca.
- BENOIT, F. (1954). *L'héroïsation équestre*. Aix-en-Provence.
- BERING, J. E. (2002). "The Existential Theory of Mind". *Review of General Psychology*, 6, 1, pp. 3-24. <<https://doi.org/10.1037/1089-2680.6.1.3>>.
- BLAS CORTINA, M. A. de (2010). "Poder ancestral y territorio neolítico: en torno a Peña Tú y los túmulos de la costa oriental de Asturias". En J. Fernández Eraso y J. A. Mujika (eds.), *Actas del Congreso Internacional sobre Megalitismo y otras manifestaciones funerarias contemporáneas en su contexto social, económico y cultural*. Munibe, suplemento, 10, pp. 94-118.
- BLUMENTAL, A. von (1934). "Templum". *Klio*, 28, pp. 1-13.
- BORCHERT, A. (1900). *Der Animismus oder Ursprung und Entwicklung der Religion aus dem Seelen-, Ahnen- und Geisterkult. Ein kritischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft*. Friburgo.
- BOUZA BREY, F. (1982). "El santuario de la Barca y su tradición marinera". *Etnografía y Folklore de Galicia*, 1, pp. 203-217.
- BOUZAS, A. (2016). "Aliñamentos arqueoastronómicos nos petróglifos de armas da Idade do Bronce". *Anuario Brigantino*, 39, pp. 43-72.
- BRADLEY, R. (2000). *An Archaeology of Natural Places*. Londres / Nueva York.
- 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, pp. 36-59.

- BRELICH, A. (ed.) (1960). "Gli ultimi appunti di Raffaele Pettazzoni". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 31, pp. 23-55.
- CATALÁN, P., y J. MAGALLÓN (2019). *Lítica. 100 piedras singulares de Teruel*. Zaragoza.
- CHAVES, L. (1957). "Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade. S. M. de Dume: De correctione rusticorum". *Bracara Augusta*, 8, pp. 243-278.
- CHOMSKY, N. (1972). *Language and Mind*. Nueva York.
- COOLIDGE, F. L., y T. WYNN (2009). *The Rise of Homo Sapiens: The Evolution of Modern Thinking*. Wiley-Blackwell.
- CORREIA SANTOS, M. J. (2007). "El sacrificio en el occidente de la Hispania romana. Para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea". *Palaeohispanica*, 7, pp. 175-217.
- CORREIA SANTOS, M. J. (2010). "Santuários rupestres no Ocidente da Hispania indo-europeia. Ensaio de tipologia e classificação". *Palaeohispanica*, 10, pp. 147-172.
- CORREIA SANTOS, M. J. (2014). "El santuario rupestre del Pico de San Gregorio, Santa Cruz de la Sierra, Cáceres". *Palaeohispanica*, 14, pp. 89-128.
- CORREIA SANTOS, M.<sup>a</sup> J. (2015). *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*. Tesis doctoral leída en la Universidad de Zaragoza <<https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf>>.
- DAREMBERG, Ch., y E. SAGLIO (1910). "Lustratio". *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, III, 2 (L-M), pp. 1405-1432. París.
- DÍAZ GUARDAMINO, M. (2009). *Las estelas decoradas de la península ibérica (tesis doctoral de la Universidad Complutense)*. Madrid.
- ELIADE, M. (1954). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid.
- ESTEBAN ORTEGA, J., J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO (2011). "El altar rupestre de La Molineta (Trujillo) y su entorno arqueológico". *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, 31, pp. 307-320.
- ESTEBAN ORTEGA, J., J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO (2014). "El complejo arqueológico de San Juan el Alto (Santa Cruz de la Sierra, Cáceres): santuarios rupestres". *Alcántara*, 79, pp. 11-28.
- FABIÁN, 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". *Madrid Mitteilungen*, 51, pp. 222-267.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (2012). "'Incubatio, Heroon' y adivinación en la Hispania Celtica". *MHNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, 12, pp. 75-90.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (2013). "¿Nuevos aspectos de la 'incubatio' céltica en la península ibérica?". *MHNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, 13, pp. 5-14.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (2018). *Instituta Hispaniae Celtica*. Colección Historia y Geografía de la Universidad de Sevilla. Sevilla.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J., y C. ALFARO (2014). "Un insólito santuario celtibérico en la serranía de Cuenca: el heroon de Los Casares (Valdemoro Sierra)". *VII Simposio sobre Celtíberos*, pp. 339-352. Daroca.

- FRAZER, J. G. (1898). *Pausanias' description of Greece*. Londres.
- FRAZER, J. G. (1911-1916). *The Golden Bough*<sup>3</sup>. *A Study in Comparative Religion*. Londres.
- GARCÍA ALÉN, A., y A. DE LA PEÑA SANTOS (1980). *Grabados rupestres de la provincia de Pontevedra*. A Coruña.
- GARCÍA QUINTELA, M. (2016). "Coloquio Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas". *Sincrisis. Investigación en formas culturales*. November 28, 2016. <<https://www.gruposincrisis.com/single-post/2016/11/28/Coloquio-Sacra-Saxa-Creencias-y-ritos-en-pe%C3%B1as-sagradas>>.
- GARCÍA QUINTELA, M. (2017). "Topoastronomía de las piedras sagradas en la Edad del Hierro y en la Antigüedad". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 66-112. Huesca.
- GARCÍA QUINTELA, M. (2019). "Sacrificio y adivinación en el área galaico-lusitana de Iberia". En S. Montero y J. García Cardiel (eds.), *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania antigua*, pp. 53-86. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M., y F. DELPECH (2013). *El árbol de Guernica. Memoria indoeuropea de los ritos vascos de soberanía*. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M., y M. SANTOS ESTÉVEZ (2000). "Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo". *Archivo Español de Arqueología*, 73, pp. 5-26.
- GARCÍA QUINTELA, M., y M. SANTOS ESTÉVEZ (2004). *Santuarios de la Galicia céltica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Galicia céltica*. Madrid.
- GEERTZ, A. W. (2013). *Origins of religion, cognition and culture*. Durham.
- GRAHAM, S. A., y S. E. FISHER (2015). "Understanding Language from a Genomic Perspective". *Annual Review of Genetics*, 49, pp. 131-160. <<https://doi.org/10.1146/annurev-genet-120213-092236>>. Epub 2015 Oct 5. Review. PMID: 26442845.
- GRENIER, A. (1943). "Sanctuaires celtiques et tombes du héros". *Comptes rendues de l'Académie des Inscriptions*, pp. 360-371.
- GRENIER, A. (1944). "Sanctuaires gallo-romains et tombes du héros". *Comptes rendues de l'Académie des Inscriptions*, pp. 221-228.
- HÅLAND, E. J., (2014). *Rituals of Death and Dying in Modern and Ancient Greece. Writing History from a Female Perspective*. Cambridge.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, E., J. CABRÉ y conde DE LA VEGA DEL SELLA (1912). *Las pinturas prehistóricas de Peña Tú*. Memorias de la Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas, 2. Madrid.
- HODGSON, D., y P. A. HELVENSTON (2006). "The emergence of the representation of animals in palaeoart: Insights from evolution and the cognitive, limbic and visual systems of the human brain". *Rock Art Research*, 23 (1), pp. 3-40.
- IHLE, A. (2009). *Ursprung der Religion. Tylors Animismus- und Schmidts Urmonotheismus-Theorie - eine Gegenüberstellung*. Mainz.
- JANEIRO RODRÍGUEZ, F. J. (2000). *Romarías e santuarios da comarca de Viveiro*. Lugo.

- KÄSER, L. (2004). *Animismus. Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*. Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell.
- LAWSON, J. C. (1910). *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals*. Cambridge (reed., 2012).
- LE QUELLEC, J.-L. (2015). "Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L'exemple des récits anthropogoniques". *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1, pp. 235-266.
- LIEBEROTH, A. (2013). "Religion and the emergence of human imagination". En A. W. Geertz (ed.), *Origins of religion, cognition and culture*. Durham, pp. 160-177.
- LLINARES, M. (2009). "Interpretación y sobreinterpretación en la reconstrucción histórica: una reflexión sobre los petroglifos con podomorfos en Galicia". *Zephyrus*, 64, pp. 39-51.
- MAC CANA, P. (1983). *Celtic Mythology*. Oxford-Boston.
- MIRAS, M. T. (2019). "Construyendo un cerebro: de las bacterias al *homo sapiens*". *Real Academia de Doctores de España. Sesión de Apertura del Curso Académico 2019-2020*, pp. 31-114. Madrid.
- MITHEN, S. J. (1996). *The prehistory of the mind: A search for the origins of art, religion, and science*. Londres.
- MONESMA, E. (2017). "Piedras rituales en el Alto Aragón". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 303-325. Huesca.
- MONTEAGUDO, L. (1996). "La religiosidad *callaica*: estela funeraria romana de Mazarellas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y *outeiros*". *Anuario Brigantino*, 19, pp. 11-118.
- MONZÓ GALLO, C. (2018). "La frágil santidad de la peña. Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca 2017". *Liburna*, 12, pp. 169-176.
- MOYA, P. R. (2016). "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". *Complutum*, 27 (2), pp. 419-447. <<http://dx.doi.org/10.5209/CMPL.54755>>.
- MUÑOZ, A. M.<sup>a</sup> (1965). "La primera fecha de C-14 para un sepulcro de fosa Catalán". *Pyrenae*, 1, pp. 31-41.
- NAVARRO, J. M. (2017). "Piedras sagradas en el Altoaragón: una propuesta de metodología para su estudio y clasificación". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 284-302. Huesca.
- OLIVARES, J. C. (2002). *Los dioses de la Hispania céltica*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 15. Madrid.
- PEDROSA, J. M. (2019). "Piedras sagradas. Sacra saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas, Huesca: Diputación-Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2018. <<http://www.piedras-sagradas.es>>". *Boletín de Literatura Oral*, 9, pp. 359-401.
- PENA, A. (2004). "Ceremonias celtas de entronización real na Galiza". *Anuario Brigantino*, 27, pp. 117-160.
- PEÑA SANTOS, A. de la, y J. M. REY (2001). *Petroglifos de Galicia*. A Coruña.

- PEÑA SANTOS, A. de la, y J. M. VÁZQUEZ VARELA (1979). *Los petroglifos gallegos. Grabados rupestres prehistóricos al aire libre en Galicia*. A Coruña.
- PEOPLES, H. C., P. DUDA y F. W. MARLOWE (2016). "Hunter-gatherers and the origins of religion". *Human Nature*, 1-22. <<https://doi.org/10.1007/s12110-016-9260-0>>.
- PERRIN, F., y J.-C. DECOURT (2002). "L'aristocratie celte dans les sources littéraires. Vie et mort de la noblesse". En V. Guichard y F. Perrin (eds.), *L'aristocratie celte à la fin de l'âge du Fer (du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au I<sup>er</sup> siècle après J. C.) (Bibracte, 5)*, pp. 341-412. Glux-en-Glenne.
- PETTAZZONI, R. (1966). *Religione e società*. Bolonia.
- PINHEIRO MACIEL, M. J. (1980). "O De correctione rusticorum, de S. Mantinho de Dume". *Bracara Augusta*, 34, pp. 483-561.
- PINKER, S. (2010). "The cognitive niche: Coevolution of intelligence, sociality, and language". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107 (Supplement, 2), pp. 8993-8999. <<https://doi.org/10.1073/pnas.0914630107>>
- PIRES, C. Rolinho (2011). *Na rota das pedras. Em busca do país que somos*. Viseu.
- RAMOS RUBIO, J. A., y Ó. DE SAN MACARIO (2017). "El altar de sacrificios de Cuatro Hermanas (Malpartida de Cáceres)". *Real Asociación Española de Cronistas Oficiales* (<<http://www.cronistasoficiales.com/?p=67349>>, consultado: 1/12/2019)
- REICHENBERGER, A. (1988). "Temenos-Templum-Nemeton-Vierecksschanze. Bemerkungen zu Namen und Bedeutung". *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums*, 35, pp. 285-298.
- REINACH, S. (1893). "Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires". *Revue Archéologique*, serie III, 21, pp. 195-226, 329-367 (reed. en *Cultes, mythes et religions*, III, París, 1913, pp. 364-448).
- RISCO, V. (1962). *Etnografía. Cultura espiritual (Historia de Galicia, 1)*. Buenos Aires.
- ROOS, A. (1986). *The Pagan celts*<sup>2</sup>. Londres.
- SANTOS ESTÉVEZ, M. (2008). *Petroglifos y paisaje social en la prehistoria reciente del noroeste de la península ibérica (TAPA 38)*. Santiago de Compostela.
- SANTOS ESTÉVEZ, M., y M. GARCÍA QUINTELA (2000). "Petroglifos podomorfos del noroeste peninsular. Nuevas comparaciones e interpretaciones". *Revista de Ciências Históricas*, 15, pp. 7-40.
- SANTOS ESTÉVEZ, M., y M. GARCÍA QUINTELA (2002). "Arte rupestre y santuarios". *Semata*, 14, pp. 37-149.
- SÉBILLOT, P. Y. (1904). *Le folklore de France. Les monuments*. París (reed., 1985).
- SERNA MARTÍNEZ, M. (2009). *Rastro sagrado. De la prehistoria a la Edad Media, las huellas del culto rupestre abulense*. Ávila.
- SOBRINO BUHIGAS, R. (1935). *Corpus petroglyphorum gallaeciae* (reed., 2000). A Coruña.
- SPERBER, D., y L. A. HIRSCHFELD (1999). "Culture, cognition, and evolution". En R. A. Wilson y F. C. Keil (eds.), *MIT encyclopedia of the cognitive sciences*, pp. CXI-CXXXII. Cambridge, MA.

- STUART-FOX, M. (2015). "The origins of causal cognition in early hominins". *Biology & Philosophy*, 30 (2), pp. 247-266. <<https://doi.org/10.1007/s10539-014-9462-y>>.
- SZÁMADÓ, S., y E. SZATHMÁRY (2011). "Evolutionary biological foundations of the origin of language: the co-evolution of language and brain". En K. R. Gibson y M. Tallerman (eds.), *The Oxford Handbook of Language Evolution*, Oxford. <<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199541119.013.0014>>.
- TABOADA, X. (1965). *O culto das pedras no noroeste peninsular*. Verín.
- TABOADA, X. (1972). *Etnografía galega. Cultura espiritual*. Vigo.
- TABOADA, X. (1982). *Ritos y creencias gallegas*<sup>2</sup>. A Coruña.
- THÉVENOT, E. (1968). *Divinités et sanctuaires de la Gaule*. París.
- TOMASELLO, M. (2014). *A natural history of human thinking*. Cambridge, MA.
- TYLOR, E. B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. Londres.
- VAITKEVIČIOUS, V. (2004). *Studies in the Balts' Sacred Places*. BAR International Series, 1228. Oxford.
- VASCONCELOS, J. Leite de (1905). *Religioses da Lusitania*, II. Lisboa.
- VÁZQUEZ MARTÍNEZ, A., C. RODRÍGUEZ RELLÁN y R. FÁBREGAS VALCARCE (2018). "Petroglifos gallegos, una perspectiva desde el siglo XXI". *Revista Cuadernos de Arte Prehistórico*, 6, pp. 61-83.
- VÁZQUEZ VARELA, J. M. (1990). *Os petroglifos de Galicia*. Santiago de Compostela.
- VILLA VALDÉS, A., y L. CABO (2003). "Depósito funerario y recinto fortificado de la Edad del Bronce en el Castro del Chao Samartín: argumentos para su datación". *Trabajos de Prehistoria*, 60 (2), pp. 143-151.
- WADLEY, L. (2013). "Recognizing Complex Cognition through Innovative Technology in Stone Age and Palaeolithic Sites". *Cambridge Archaeological Journal*, 23 (2), pp. 163-183.
- WYNN, T., y F. COOLIDGE (2011). "The Implications of the Working Memory Model for the Evolution of Modern Cognition". *International Journal of Evolutionary Biology*, 1 (12) (<<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3118292/pdf/IJEB2011-741357.pdf>>).





## FUENTES E HISTORIOGRAFÍA DE LAS PIEDRAS SACRAS DESDE LA PALEOETNOLOGÍA

**Pedro R. Moya-Maleno\***

Las piedras sacras de la Europa central y occidental han sido un fenómeno mágico-religioso que no ha pasado desapercibido desde la Antigüedad. Aparte del propio conocimiento y concepto *emic* que comunidades e individuos han venido elaborando de estos elementos y de sus espacios circundantes, se han dado distintas interpretaciones *etic* desde fuera de ellas, tanto de forma coetánea como *a posteriori*. Unas y otras lecturas reflejan la evolución misma de las sociedades, los canales y los grupos culturales hegemónicos, así como de la ciencia, a lo largo de los dos últimos milenios. Así pues, esta presentación avanzará a grandes rasgos, entre otros, desde la ambigua perspectiva cristiana de las *saxa sacra* por las posteriores visiones eruditas y, finalmente, por las recientes líneas de sistematización y estudio procedentes de la arqueología del paisaje y de la etnoarqueología.

*Saxa sacra*. Piedras sagradas. Fuentes. Historiografía. Península ibérica.

The sacred stones of Central and Western Europe have been a magical-religious phenomenon that has not gone unnoticed since Antiquity. Apart from the *emic* knowledge and concept elaborated by communities and individuals on these elements and their surrounding spaces, we have different *etic* interpretations from outside them, both in a contemporary way and *a posteriori*. All these readings show the evolution of societies, the channels and the hegemonic groups in culture and science over the last millennia. Thus, this paper will advance in rough outlines, among others, from the ambiguous Christian perspective of the *saxa sacra*, the erudite views and, finally, by the recent lines of systematization and study from landscape archeology and ethnoarchaeology.

*Saxa sacra*. Sacred stones. Sources. Historiography. Iberian Peninsula.

---

\* Colaborador honorífico del Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la Universidad Complutense de Madrid (Área de Prehistoria). – Centro de Estudios del Campo de Montiel. <<https://orcid.org/0000-0001-9417-0796>>. preyesmo@ucm.es

Las noticias acerca de las piedras sagradas en las culturas humanas es una temática frecuente en la literatura etnológica y antropológica desde siglos antes incluso de la existencia de dichas áreas científicas. Tanto fuentes primarias, como descripciones con más o menos intención etnográfica, así como las interpretaciones antropológicas que de ellas han derivado, constituyen campos de estudio en sí mismos. En primer lugar, para comprender los numerosos factores en juego de un fenómeno poliédrico en el tiempo, en el espacio, según el canal de expresión, etc. Por otro lado, para observar la evolución del concepto de *saxa sacra* en el ámbito académico. Así pues, todo análisis historiográfico no solo debe centrarse en las tradiciones académicas e intereses —más o menos patentes— de los investigadores que han trabajado sobre este tema, sino también ser consciente, entre otros aspectos, de la importancia de la calidad y razón de ser del registro analizado. Son estados de la cuestión que venimos realizando en artículos recientes (Moya-Maleno, 2018, 2019b y e. p.) y que, sin ánimo de ser exhaustivos, intentaremos también esbozar a continuación con el hilo conductor de las peñas sacras.

### Tipos de clasificación

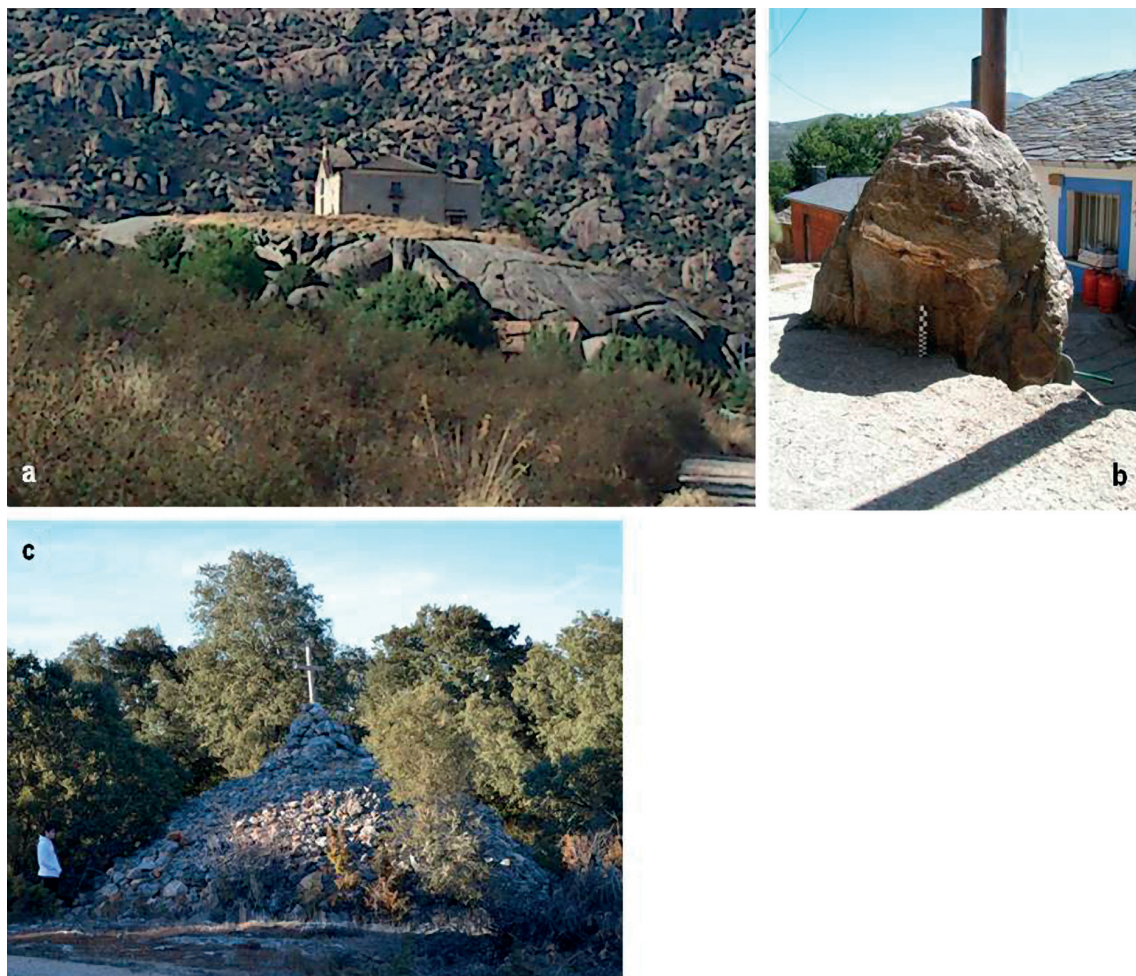
Una primera aproximación a las fuentes acerca de las piedras sagradas y sus estudios relacionados implica preguntarse qué, cuándo, dónde, quién o cómo se presenta la información al respecto. Es por ello por lo que se ha de atender a distintos tipos de clasificaciones según discriminemos uno u otro factor. No obstante, como toda sistematización, se trata de un encorsetamiento tan útil como rígido, en el que es obvio existen fuentes y corrientes adscribibles a distintas categorías.

### Objeto de estudio

El conjunto que englobamos genéricamente como *saxa sacra* comprende un amplio número de tipos y subtipos de elementos rocosos con cualidades sobrenaturales. De una parte, se trata de elementos inmuebles, como berrocales de responsos, piedras de los deseos, piedras caballerías, podomorfos, abrigos sacralizados... (Almagro-Gorbea, 2017). Desde grandes berrocales que conforman orografías en sí mismos, como podría ser la peña sacra de Manzanares el Real (Madrid), hasta pequeños afloramientos, como la piedra de la fertilidad de Castrohinojo (León). Dentro de esta categoría también habría que incluir aquellas entidades formadas por otros cuerpos muebles más pequeños, como son los majanos de ánimas (*amilladoiros*), constituidos como amontonamiento progresivo de piedras pequeñas (Moya-Maleno, 2017) (fig. 1). En segundo lugar, el otro grupo a tener en cuenta son los bienes muebles, constituido por todo tipo de herramientas, piedras curiosas o amuletos ex profeso. Ejemplo de ello son las bien conocidas *piedras de rayo* —en cualquiera de sus variantes—,<sup>1</sup>

---

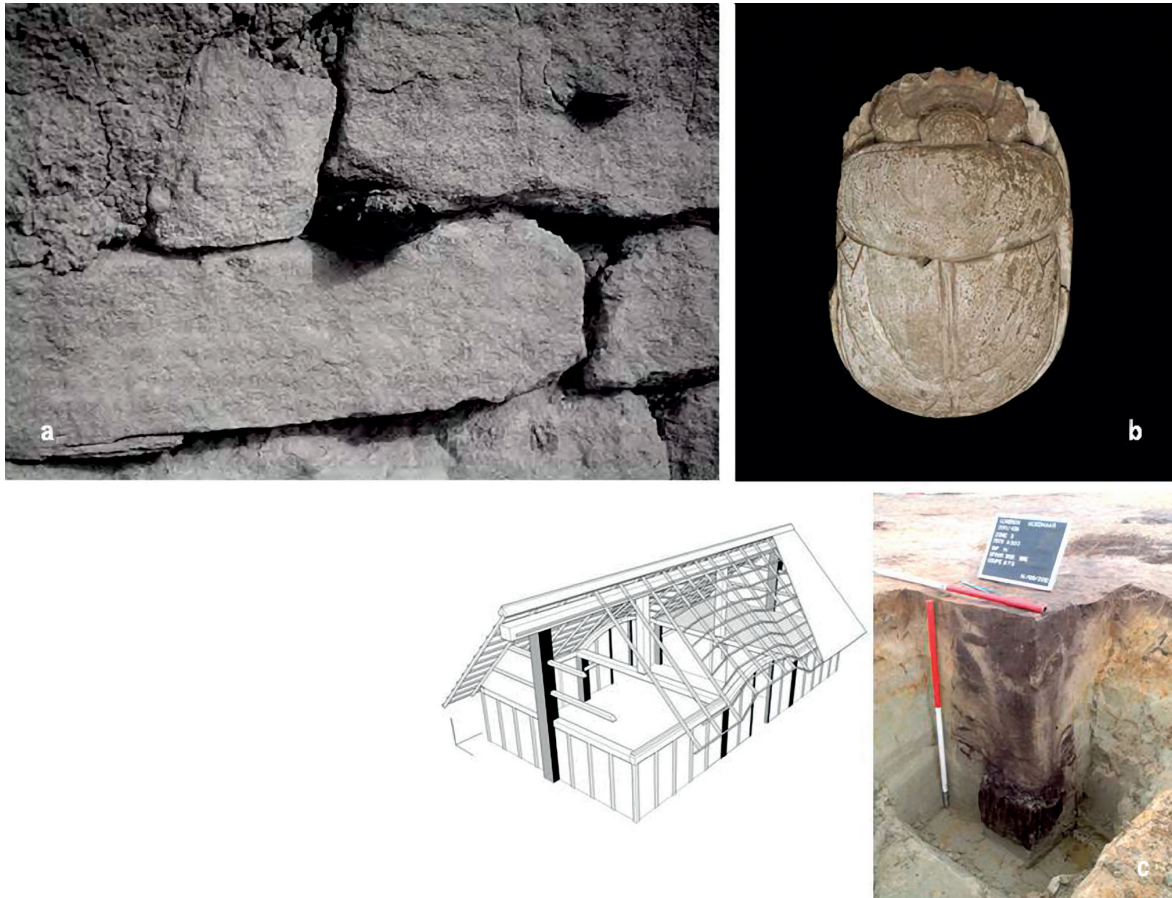
1 Véase, además de las *piedras de rayo* / *pedras do raio* de la península ibérica, las *piedras de lluvia* o *flechas de duende* / *hadass* de Irlanda e Inglaterra, las *mein-gurun* bretonas y las *pierres de foudre* en Francia, las *mallas de Thor* de Suecia o las *flechas de Dios* de Hungría (Sébillot, 1904: 105; Eliade, 2009 [1949]: 343-345; Giraudon, 1997: 43; García Castro, 1988: 429; Martínez Velasco y Bolado, 2005).



**Fig. 1.** Ejemplos de piedras sacras inmuebles citadas en el texto.

los escarabeos pétreos —de tradición próximo oriental— o los novedosos testimonios de piedras afiladeras situadas votivamente en fundaciones de casas galorromanas (Reniere, 2018) (fig. 2).

Es por ello por lo que la naturaleza de cada elemento inmueble y mueble, su forma física o sus cualidades han hecho que a lo largo de la historia dichos ítem hayan sido más o menos relevantes en las topografías míticas, que estuvieran adscritos a formas de culto personal o comunal, que determinaran fueran su importancia en las festividades o, directamente, que, dado su carácter, hayan sido objeto de las críticas de los poderes religiosos-políticos de cada época. Es más, no es de extrañar que gran número de creencias y rituales relacionados con rocas sagradas hayan pasado totalmente desapercibidos a los estudios por



**Fig. 2.** Ejemplos de piedras sacras muebles citadas en el texto.

haber desaparecido en los testimonios orales y escritos, ya sea de forma natural por caer en el olvido o sucumbir ante nuevas tradiciones, ya sea por erradicación programada de dichos elementos o de sus incómodas costumbres adscritas.

### Soporte / canal

Además del trabajo de campo etnográfico, la mayoría de la información acerca de los lugares y las tradiciones con piedras sacras viene de fuentes secundarias escritas o audiovisuales. El propósito e idiosincrasia de estas son datos decisivos para conocer el fenómeno, así como para analizar diacrónica y sincrónicamente las perspectivas científicas imperantes, su fiabilidad y su calado en la masa social. Desde este punto de vista, se puede destacar:

### *Literatura y legislación canónica*

La expansión del cristianismo en Europa ha generado desde el I milenio d. C. interesantes noticias de cultos en piedras. La necesidad de implantación de los dogmas y la propia discusión de los mismos ha generado textos jurídicos, moralizadores y de implantación de doctrina a distintos niveles jerárquicos, desde resoluciones conciliares hasta pastorales diocesanas, expedientes judiciales o correspondencia parroquial. También documentación relativa al funcionamiento y a las tradiciones de las cofradías. Todo este material constituye un rico y heterogéneo corpus documental que, siendo fuentes que responden a unas circunstancias e intereses muy claros, deben ser filtradas y tratadas como tales etnotextos.

Dado que las condenas a creencias de los gentiles y paganos son bien conocidas entre los historiadores de la religión y en trabajos precedentes (Reinach, 1893: 335; Almagro-Gorbea, 2015: 370 ss.), sirva mencionar los recurrentes ataques de Cesáreo de Arlés y Martín de Braga, en los siglos V-VI, a los adoradores del “demonio” que lanzaban piedras a los montones al pasar por encrucijadas de los caminos o que encendían velas junto a las piedras (Mart. Bracar., *Corr. Rust.*, VII y XVI). También las condenas al culto a las piedras de los concilios de Arlés (452), Tours (567) y Nantes (658) y los concilios IV (633), XII (681) y XVI (693) de Toledo. Pero, igualmente importantes por cuanto a sincretismo se refiere, se han de destacar otras recomendaciones de cristianizar los monumentos paganos, como la de Teodosio II en el año 426 (*Cod. Theod.* x, 23) o las del papa Gregorio I en el 601:

[...] he reflexionado mucho acerca de los anglos. Decididamente, no se deben destruir los templos de los pueblos, sino únicamente los ídolos que se encuentran en su interior; se bendecirá agua, y con ella rociense los templos. Se construirán altares y deposítense reliquias en ellos. Estos templos tan bien contruidos deben pasar del culto de los espíritus malos al culto del Dios verdadero. Cuando el pueblo vea que sus templos no son destruidos, se volverá con alegría al conocimiento y adoración del verdadero Dios en los lugares que le son familiares. (Beda, *Hist. Eccl.* I, 30; Maldonado, 2003, 32)

### *Archivos y legislación civil*

La documentación civil de archivo contiene información relevante para el estudio del folklore. En el caso de las piedras es habitual la inclusión de piedras y berrocales en la documentación jurídica y en los interrogatorios medievales y modernos. Unas veces se trata de a) piedras llamativas a los ojos de los prohombres que mantienen la correspondencia con la administración de la época, lo cual nos pone en tesitura de las explicaciones mágicas *emic* de, en muchos casos, elementos arqueológicos. Otras veces estamos ante el protagonismo de b) roquedos en los deslindes y amojonamientos de términos municipales en pleitos, catastros, en los intercambios de parcelas y territorios o en los procesos de emancipación posmedievales. Podríamos pensar que estos hitos destacan por sus cualidades físicas o populares, lo



cual es perfectamente posible (Almagro-Gorbea, 2006), pero también este tipo de fuentes nos sirven para ser cautelosos con denominar *sacra saxa* a toda piedra que haya sido aparentemente cristianizada con una cruz. Y es que, a la inversa, la cruz viene siendo simple símbolo de marcación habitual en los amojonamientos tanto de piedras como de árboles desde la Antigüedad<sup>2</sup> y que, en todo caso, es su realización la que podría estar sirviendo para sacralizar el acto jurídico-sacro y el elemento de deslinde. De hecho, hemos de tener en cuenta la recurrente legitimidad y sacralidad que aportan no las piedras en sí mismas, sino otros rituales prácticamente inmateriales en los mojones convenidos. Así lo reflejan los casos analizados por François Delpech (1990) y Marcial Tenreiro (2007) en relación con marcar los hitos con la sangre de las reses sacrificadas en sendos deslindes acaecidos en Jaén y Galicia durante los siglos xv y xvi.

### *Noticias, artículos y libros eruditos*

La historia de la investigación de las *saxa sacra* está unida indisolublemente a numerosos autores que, si bien se centran o incluyen estos elementos en un discurso formal, son textos que no pueden ser considerados científicos propiamente dichos según los estándares de las disciplinas antropológicas, etnológicas o históricas modernos. En este grupo, a su vez, se deben encuadrar distintos tipos de fuentes:

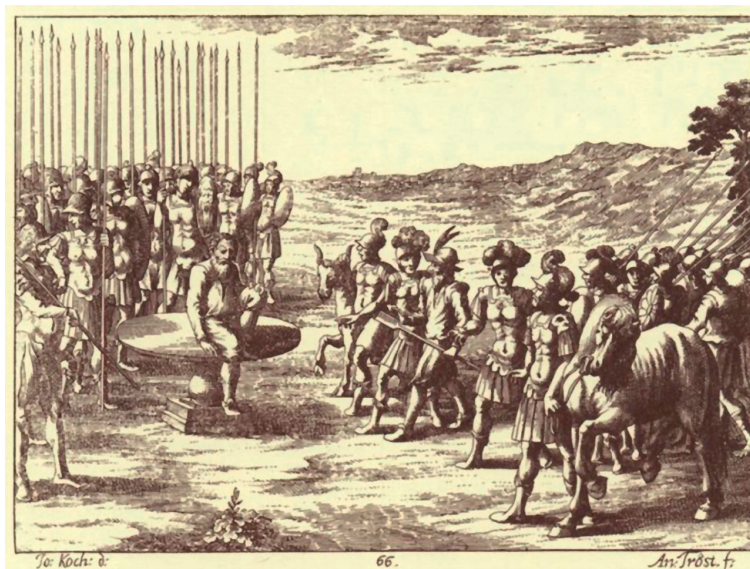
- a) Fuentes clásicas, crónicas y libros de viajes. Desde la Antigüedad vieron la luz crónicas que abordan la vida de personas, familias y territorios. Son textos nacidos de las plumas de eclesiásticos, militares o civiles —con frecuencia categorías inseparables— que enumeran hechos y noticias etnográficas con distinto grado de veracidad y sin obviar el sesgo colonial de los mismos, como bien es conocido en el caso de las fuentes grecolatinas. Algo semejante se puede observar a partir de época medieval en las crónicas y libros de viajes. Es un género muy interesante en el que buscar piedras sagradas y no solo en referencia al contexto peninsular, sino ciertamente para otros contextos europeos (fig. 3) o la América prehispánica, como encarnan la *Crónica del Perú* del siglo xvi o la descripción de las islas escocesas occidentales de Martin Martin a finales del siglo xviii:

En los tiempos antiguos [los indios de Guamachuco] tenían sus religiones y supersticiones, y adoraban en algunas piedras tan grandes como huevos, y otras mayores de diversos colores. Las cuales tenían puestas en sus templos o guacas que tenían por los altos y sierras de nieve. (Pedro Cieza de León, 1553, § LXXXI, p. 219)

---

<sup>2</sup> Las marcas en piedras y árboles con forma de aspa aparecen mencionadas por los gramáticos clásicos (Hyg., *Gen. Con. Th.*, 103; Sic. Fl., *Agro. Th.*, 104) y en los deslindes medievales y modernos. Véase como ejemplo el deslinde de las villas abulenses de Pedro Bernardo y Mombeltrán en 1679, donde se realiza una cruz en una encina para validarse como mojón (Martino, 1995: 66).

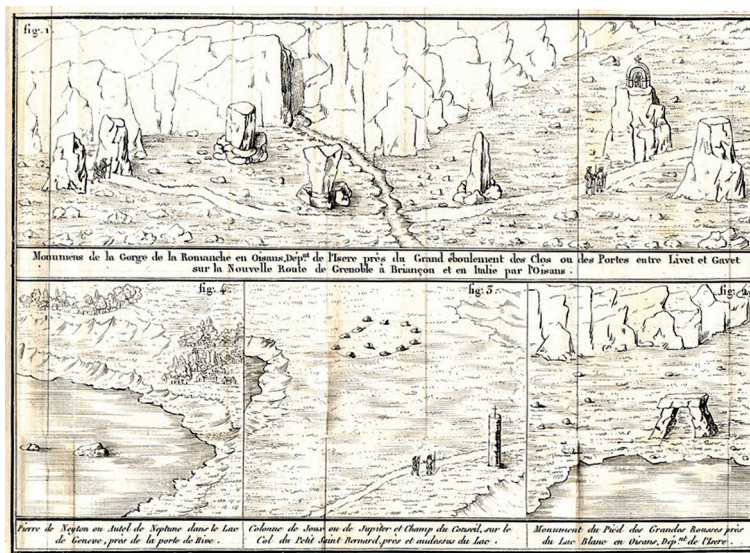
[The High Court of Judicature...] There was a big stone of seven feet square, in which there was a deep impression made to receive the feet of Macdonald; for he was crowned King of the Isles standing in this stone, and swore that he would continue his vassals in the possession of their lands, and do exact justice to all his subjects [...]. Martin, 1999 [1703]: 148)



**Fig. 3.** Entronamiento en la piedra del príncipe de Carintia, grabado de Andrei Trost para Janez Vajkard Valvasor (1689). Un pasaje glosado por él y en diversas crónicas europeas.

- b) Por su parte, los cronicones son obras notablemente fantasiosas o adulteradas con tal de agradar, ennoblecer y encumbrar a los destinatarios. No obstante, son narraciones que discurren a medio camino entre disparatadas invenciones, testimonios puntuales falseados y lecturas histórico-arqueológicas erróneas junto a narraciones reales y otros pasajes legendarios verosímiles en su composición y trascendencia mítica. Es por ello por lo que un conocimiento profundo de la documentación y de los contextos a los que aluden dichos textos nos permiten, cuanto menos, entresacar creencias y ritos en relación con piedras sacras. Véase a estos efectos las continuadas ofrendas de parte de las vacas sacrificadas para una encantada / divinidad femenina que se hacían en una peña, tradición que estuvo vigente hasta el siglo <sup>xiv</sup> en la Casa de los López de Haro, señores de Vizcaya, y que ha sido puesta en valor por Almagro-Gorbea (2013).
- c) Anticuarismo. Los primeros intentos de sistematizar la historia parten del siglo <sup>xvi</sup> y no hay duda de su cariz precientífico. A pesar de no cumplir los estándares actuales y de ser hijos de ambientes

manifiestamente nacionalistas o románticos, las más de las veces se trata de las primeras recopilaciones de folklore a las que podemos remitirnos. No tanto por la explicación histórica que aportan sino por los datos en sí, aunque a veces estos también sean cuestionables (Sánchez-Cuenca, 2012: 28 ss.). Al igual que en el resto de soportes y tipos de escritos, estamos ante un tipo de obras que tienen sus paralelos en Europa, unas décadas antes. Ejemplo de ello podría ser la obra de Jacques Cambry (1749-1807) *Monuments celtiques, ou recherches sur le culte des pierres, précédées d'une Notice sur les Celtes et sur les Druides, et suivies d'Étymologies celtiques*, de 1805, donde ya se subraya la cristianización de menhires y dólmenes (fig. 4), así como otras obras semejantes aparecidas en España y Portugal, como los *Monumentos célticos* de Manuel de Assas (1857).



**Fig. 4.** Lámina de los *Monuments celtiques, ou recherches sur le culte des pierres, précédées d'une Notice sur les Celtes et sur les Druides, et suivies d'Étymologies celtiques*, de Jacques Cambry (1805, pl. 1).

Entre los trabajos de este género aparecen referencias a todo tipo de peñas legendarias que hablan de división de territorios, como con las piedras y mesas donde se reunían varios obispos, jueces..., así como son el medio habitual de difusión de leyendas de apariciones marianas en trabajos de sacerdotes y seglares durante todo el siglo XIX y parte del XX. También beben de esta tradición algunos de los pioneros de la arqueología española, como el marqués de Cerralbo, quien lanzó teorías infundadas acerca de piedras y altares de sacrificios celtibéricos cuya nefasto poso aún se mantiene (Alfayé et alii, 2002).

- d) Eruditismo moderno. Fuentes con similares características que en el caso anterior pero exponencialmente potenciadas por acceso general a una educación básica. Durante los siglos <sup>xx</sup> y <sup>xxi</sup> se han publicado por parte de eruditos locales cientos de libros y artículos con tradiciones municipales y regionales de España y Portugal. Son libros de memorias y artículos de temáticas laborales o festivas inspiradas en vivencias y creencias premodernas, muchas autoediciones o en publicaciones de difícil acceso, como libros de ferias, periódicos locales o boletines religiosos. Su razón de ser es, en buena medida, el deseo de transmitir y de dar a conocer la historia y las tradiciones de áreas a las que ni historiadores ni antropólogos han llegado, y en las que posiblemente siquiera llegarán a tener interés en ello; por otro lado, son consecuencia del proceso de autoafirmación identitaria rural causada por el despoblamiento y la brutal emigración del siglo pasado (Moya-Maleno, 2018). De esta forma, si por un lado ya existen todo tipo de métodos y teorías antropológicas modernas para con las peñas sagradas, desde estas tribunas y en paralelo a ellos se sigue devolviendo autoridad a cronicones y libros de anticuarismo al tiempo que se continúan repitiendo explicaciones simplistas y anacrónicas de litolatría o totemismo.

Del mismo modo, la exclusión de la etnología cultural de los objetivos de la antropología ha acabado casi por tachar a este tipo de trabajos como paracientíficos y, por tanto, dejando ocupar el nicho abandonado por los antropólogos a eruditos. También se ha relegado la visibilidad de estos temas a revistas no profesionales o fuera del circuito de las principales revistas de impacto, como ocurre con la *Revista de Folklore* o los *Cuadernos de Etnología de Guadalajara*. Con todo, de nuevo, son fuentes fundamentales para conocer —a veces con gran calidad de detalles— tradiciones relacionadas con prácticas y creencias en franco peligro de extinción en una España rural ciertamente tocada de muerte.

### *Libros y artículos académicos*

La evolución de las ciencias humanísticas y sociales a lo largo del siglo <sup>xix</sup>, como en otras ramas, permitió ir asentando unas disciplinas orientadas a conocer el pasado de la humanidad y las características que llevaban a tales comportamientos. Historia, arqueología y antropología han transitado en este proceso haciendo frente a sus propios logros y demonios, lo cual no ha sido otra cosa que el ser hijas de su tiempo. Como hoy, nada nuevo bajo el sol. Bien fuera por el poso nacionalista y romántico de “descubrir” a la propia población de los Estados nación, bien por el interés etnológico en recopilar el saber popular España se sumó —con la consabida demora— a la recopilación y comparación del folklore en todas sus variedades: dialectos, tecnología, calendarios festivos... y las más variadas tradiciones y leyendas. En esta labor se embarcaron polímatas e investigadores formales con estudios particulares de derecho consuetudinario, aperos, etc., pero también con auténticas campañas de recogida de datos.



El espejo europeo (Sacaze, 1879; Reinach, 1893; Sébillot, 1902 y 1904) en el que se miraban historiadores y folkloristas como Francisco Martins Sarmento (1833-1899) y Antonio Machado Álvarez, *Demófilo* (1846-1893) en Portugal y en España, respectivamente, potenció la creación a nivel nacional y regional de sociedades folklóricas, monografías y publicaciones periódicas especializadas que recogían el fruto de encuestas a distancia o, directamente, de trabajos de campo muy meticulosos para la época (Machado, 1883; Navascués, 1943: 4 y ss.; Ortiz y Sánchez, 1994: 450-456; Lisón, 1968):

Rio Caudaloso, no limite dele um cavalo pintado com um homem atrás do cavalo; diante do cavalo um marco grande com quatro quinas; diante do focinho do cavalo, tesoro. (Martins Sarmento, 1998: 165 § 2)

La trascendencia hoy día de estos estudios es clave pues se realizaron, quizás por ello, en un momento clave de industrialización y emigración rural, esto es, en plena irrupción —con mayor o menor naturalidad o inducción— del pensamiento racional en una mentalidad en la que cosmología, sociedad, economía o el territorio eran indisolubles a la religión, la magia y la superstición (Cardozo, 1933; Eliade, 1949). Así pues, junto a estos pioneros del folklore, otros tantos autores como Teófilo Braga (1843-1924), José Leite de Vasconcellos (1858-1941), Vicente Martínez-Risco (1884-1963), Constantino Cabal (1877-1967), Fermín Bouza Brey (1901-1973) y Jesús Taboada Chivite (1907-1976) recogieron entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX noticias y tradiciones acerca de piedras con prácticas particulares, creencias mágicas o atribuciones sagradas. En este contexto, el tratamiento a tales documentos varía entre las meras compilaciones y los primeros intentos de aportar explicaciones históricas y antropológicas al calor de las corrientes de la época: teorías panceltistas (Guerra, 1999), las basadas en el espíritu de la vegetación de Mannhardt (2002 [1875]), la inmutabilidad de las creencias de Frazer (2011 [1907-1915]) o en el comparativismo, tanto en el tayloriano como en el posterior interés por la raigambre indoeuropea (Dumézil, 1939 y 1970 [1952]).

Esta línea de trabajo, encumbrada bajo distintos nombres —*etnografía para arqueología*, *arquetnografía*, *etnografía arqueológica*, *arqueología viva*, *etnoanalogía*, *neo etnografía*... (Chaves, 1933: 94)—, encontró eco también en instituciones públicas, con departamentos universitarios de Prehistoria y Etnología (Universidad Complutense de Madrid), museos —como el malogrado Museo del Pueblo Español— y en los institutos nacionales y provinciales del CSIC tras la Guerra Civil. Sus revistas y series monográficas, como la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (RDTP) o el *Archivo de Tradiciones Populares*, además de las creadas por las distintas sociedades e institutos, fueron clave en el conocimiento de *pedras do pai* (Bouza-Brey, 1945), majanos de ánimas y piedras para concebir (Cabal, 1988 [1943]: 180-188) o todo tipo de dólmenes y megalitos con leyendas de encantadas y mundos subterráneos (Braga, 1994 [1885]; Leite de Vasconcellos, 1882 y 1902; Martínez-Risco, 1927; Taboada, 1965).

Pasada la Segunda Guerra Mundial, los nichos científicos públicos e independientes para esta temática se han ido reduciendo hasta su práctica exclusión del panorama editorial actual. Ejemplo paradigmático de ello es sin duda el proceso de reconversión y defunción de una revista emblemática en este tipo de estudios, la mencionada *RDTP* del CSIC. Esta, fundada en 1944, fue virando desde los años ochenta hacia una perspectiva sociológica hasta que en 2019 ha pasado a ser *Disparidades. Revista de Antropología* (Tomé y Ferrándiz, 2018 y 2019). Esto es, otra revista más de antropología / sociología y pirotecnia lingüística desde los discursos hegemónicos imperantes. Eso sí, sin romper claramente con *RDTP* para, sospechamos entre otros, no perder la antigüedad y los beneficios editoriales, burocráticos y académicos, puesto que el proyecto editorial original no solo queda muy lejos de en lo que luego se ha convertido, sino que ha habido una decidida voluntad científica —y política— en rechazar los trabajos de dialectología y tradiciones populares que la caracterizaron (Tomé y Ferrándiz, 2018: 292).<sup>3</sup>

A este envite, como veremos más adelante, solo se ha vuelto a poner el foco en el folklore pasados los años en un fenómeno a medio camino entre la resiliencia de algunos historiadores de la Antigüedad, la continuidad de una soterrada etnografía erudita y las nuevas perspectivas de la arqueología del paisaje y la etnoarqueología.

#### *Revistas y libros de divulgación*

Como se ha señalado en diversos trabajos de historiografía en relación con la divulgación arqueológica en Europa y de la Edad de Hierro en castellano (Ruiz Zapatero, 2003 y 2006; Ibarra, 2006), hemos de ser conscientes de cómo operan los textos destinados a la sociedad en general en los procesos de identidad y de reelaboración del folklore. Si bien la creación de discursos asequibles a la comprensión de cualquier persona medianamente interesada en historia y tradiciones debe ser igualmente riguroso con la veracidad de los datos y las teorías aportadas, lo cierto es que la narrativa divulgativa en esta materia pivota habitualmente entre a) buenos / malos originales propios; b) traducciones de malos originales, y c) traducciones de buenos originales pero desfasados a día de hoy. Por ende, de una parte, encontramos publicaciones de divulgación histórico-arqueológica en las que, al albergar artículos de investigadores profesionales, el asunto de las peñas sacras recibe un tratamiento formal. Este sería el caso del número de la revista *Desperta Ferro* en el que dábamos alguna pincelada de esta temática en el mundo celtibérico (Moya-Maleno, 2019a). De la otra parte, es más frecuente que revistas paracientíficas y libros de fácil acceso al público en dependencias

---

3 El anuncio de 27 de marzo de 2019 en la web de la revista argumentaba circularmente, entre otras cuestiones, que “[...] La profunda renovación de la línea editorial emprendida por la revista en los últimos años supone que, actualmente, ya no se publiquen artículos de dialectología y, muy raramente, de tradiciones populares. Los artículos que se asoman a sus páginas en la actualidad tienen que ver, muy mayoritariamente, con las tendencias y preocupaciones más recientes de la antropología social y cultural del siglo XXI [...]” (*Disparidades*, 2019). El Consejo de Redacción que así lo ha decidido ha sido el presidido por Pedro Tomé Martín (director) y Francisco José Ferrándiz Martín (secretario).



turísticas, bibliotecas y tiendas heterogéneas presenten, por lo general, a las piedras sagradas como altares de sacrificios cruentos de animales o humanos en un fenómeno de convergencia entre las teorías decimonónicas y los postulados neodruídicos (Ibarra, 2006; Alfayé *et alii*, 2015). En definitiva, un campo en el que, sin temor a equivocarnos, mucha de la literatura existente corresponde a los *productos podridos* que categoriza Gonzalo Ruiz Zapatero (2006: 12 ss.) parafraseando a Julián Marías.

### *Escuela y libros escolares*

La escuela y los textos educativos constituyen otro de los canales de toma de conciencia, difusión y troquelado de patrones explicativos para con el patrimonio arqueológico. Los libros escolares son uno de los primeros contactos con la explicación del mundo que nos rodea y con tanta autoridad o más que lo que pueda aprehenderse en el núcleo familiar, puesto que la información del ámbito doméstico carece de la autoridad externa de la que gozan las letras negro sobre blanco procedentes del magisterio. Es por ello por lo que resulta sumamente necesario revisar el cariz y la evolución de la información vertida en los libros de texto y, como cabría esperar, estamos ante una prolongación más del estado de las disciplinas históricas y antropológicas de cada época. Incluso, es más, tal y como ya analizó A. Ibarra (2006), el intento de simplificar para los niños, la desactualización de los equipos editoriales y el adoctrinamiento político que se percibe desde las primeras obras escolares ha permitido prologar en textos y en su aparato gráfico las versiones más primitivistas de las peñas sacras (fig. 5). No obstante, el



**Fig. 5.** Ejemplo de ilustraciones que acompañan y condensan en sí mismas la orientación de los primeros manuales escolares en España: *el trilito* o *altar de sacrificios de los celtíberos*, según Saturnino Calleja Fernández (1902: 10, en Ibarra, 2006: 108).

progresivo conocimiento arqueológico de los pueblos prerromanos ha permitido cambiar el eje temático hacia contenidos más de historia política y de cultura material contrastada.

#### *De la novela al cómic*

No decimos nada nuevo si señalamos a la literatura de todos los tiempos y en cualquiera de sus géneros como fuente indispensable en el estudio de las tradiciones, incluidas las *saxa sacra*. La labor de filtrado y contextualización de las fuentes permite extraer de ellas etnotextos que partieron del acervo cultural del autor o de su trabajo de información previa para la construcción de la obra literaria. En esta tesitura encontramos desde escritos de autores grecolatinos y medievales a autores consagrados de las edades Moderna y Contemporánea. En este sentido, el romanticismo y el realismo son dos de los movimientos en España más interesantes, a nuestro parecer, al poner el foco, sin obviar su intencionalidad, en el escenario y espíritu patrio. Y todo ello sin olvidar, como atestiguan los trabajos de Fernando Alonso Romero (1991) con barcas de piedra ligadas a santos de la fachada atlántica que la oralidad no tiene por qué tener una traducción inmediata y fidedigna en los restos arqueológicos.

En un contexto plenamente actual, los cómics con temática histórica han entrado en los segmentos de población más joven. Aunque los lectores se introduzcan en el tema por puro divertimento, en materia de peñas sacras son igualmente receptores de mensajes más o menos sesgados que gestan guionistas e ilustradores (Ibarra, 2006: 179 ss.). En este soporte hay ejemplos contrapuestos, como del paradigmático *Astérix el Galo*, donde monumentos megalíticos y menhires aparecen infravalorados en su simbolismo y adscritos erróneamente al mundo céltico. Esta visión de finales de los años cincuenta poco tiene que ver ya con los nuevos comics ambientados incluso en la Edad del Hierro peninsular, como *Os habitantes dos castros* (1995) y *Os Barbanzóns*, de Pepe Carreiro (2003-2010), donde los roquedales forman parte también del discurso (fig. 6).



**Fig. 6.** Ilustración de *Os habitantes dos castros* (Pepe Carreiro, 1995: 29, en Ibarra, 2006: 204).

*Pintura, fotografía y lenguaje audiovisual*

El lenguaje gráfico resulta fundamental para comprender qué y cómo se ha dicho acerca del tema de las peñas sacras. Aunque lo presentamos aquí como una categoría independiente, a todas luces está imbricada en el resto de tipos, por ser un vasto y variado elenco, desde los cuadros a las láminas de las crónicas y hasta las fotos y vídeos en redes sociales: es el poder de la imagen y del sonido para sintetizar, para transmitir y para investir el discurso de aparente autoridad. Su tipología y clasificación, además, varía según la intencionalidad. De una parte, las pinturas recrean escenas de antigüedad en las que confluyen los estereotipos de la época, como en época romántica e historicista las peñas de altares de sacrificios (fig. 7). Por su parte, la fotografía es un buen ejemplo, pues abarca desde las tomas arqueológicas y etnográficas —con intención de registro ya en las primeras décadas del siglo xx—, y las escenas costumbristas (fig. 8, a), hasta instantáneas domésticas privadas de ayer y de hoy que, a la postre, nos han congelado tradiciones en torno a las peñas que nos interesan (fig. 8, b).



**Fig. 7.** San Bonifacio talando el *Donarseiche*, roble sagrado de Geismar, hacia el siglo VIII (Heinrich von Hess, 1834-1844).

Por su parte, en el terreno ya propiamente audiovisual, es posible diferenciar entre los reportajes televisivos, el género documental y la ficción en series y películas. Unos y otros pueden tanto tomar carácter anecdótico, simplista e incluso acientífico, como llegar a construir discursos fidedignos y profundos. Con todo, no hay duda de que cuanto más poder de difusión tiene el canal empleado, mayor

trascendencia logra entre el público generalista y, por tanto, en lo que las masas acaban aprehendiendo como *saxa sacra* de la Antigüedad. En esa pugna despunta no tanto el cine ya, sino la televisión, con numerosos documentales paracientíficos y el nuevo formato intermedio de las series, las cuales aportan escenas de peñas sacras integrados en los guiones, por ejemplo, de *Britannia* o *Vikingos*. Y, sobre todo, internet.



**Fig. 8.** a) Postal de los años treinta con la Pedra d'Abalar, en Mugía (Pontevedra). b) Escena de divertimento campestre en la Peña Escurriza —*resbaladera*— de Argamasilla de Calatrava (Ciudad Real) entre los años cincuenta y sesenta del siglo xx. Cortesía de C. Aparicio y L. Marín.  
Más información de esta piedra, en Almagro-Gorbea *et alii* (2021).

### Internet

Sumergidos en pleno siglo xxi, los modelos de aprendizaje y búsqueda de tradiciones y modelos explicativos han sido adaptados a las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Para bien, porque ha servido para poner a disposición a escala mundial y de forma inmediata la información etnográfica y las interpretaciones acerca de las piedras sacras; para mal, porque dicho desarrollo digital sigue dependiendo de la capacidad de los autores de crear contenidos con lenguajes y en plataformas en constante actualización, así como de los criterios de búsqueda de motores casi monopolísticos. De ahí que incluso en el ámbito académico estemos ya en un modelo de *cultura Google*, esto es, lo que no refleje este todopoderoso buscador en función de sus algoritmos y contratos publicitarios quedará relegado a un enésimo plano. O, lo que es tanto más grave, que la información esté censurada directamente por cuestiones políticas, como sería el caso de Baidu en China o Yandex en Rusia.

De esta manera, por un lado, se han de tener en cuenta repositorios digitales de artículos y libros de todas las épocas (Biblioteca Nacional, Dialnet, Academia.edu, ResearchGate, Google Libros...). En segundo lugar, las webs tanto personales como institucionales (ayuntamientos, entidades comarcales, páginas

de turismo, centros de estudios...) permiten conocer nuevas noticias, así como contrastar tradiciones ya mencionadas anteriormente, comprobando si siguen vigentes, han cambiado o podemos conocer más sobre ellas. Ejemplo de ello es la decidida presencia pública del Laboratorio de Paisajes Culturales Sagrados de Castilla y León<sup>4</sup> (fig. 9, a) o el excelente mapa interactivo emanado del Instituto de Estudios Altoaragoneses (IEA) de la Diputación Provincial de Huesca<sup>5</sup> (fig. 9, b). Del mismo modo, el dinamismo de las redes sociales constituye una útil fuente de datos en la que se puede leer, preguntar, ver y oír, muchas veces en tiempo real con retransmisiones en directo, tradiciones relacionadas con peñas. De este modo, redes sociales o plataformas digitales como YouTube o Facebook son importantes depositarias de información de esta naturaleza, aunque no haya ninguna intención de ser fuente por parte de los autores.<sup>6</sup> Algo similar ocurre en el caso de redes sociales en las que se comparten rutas senderistas y ciclistas, aunque las *saxa sacra* solo aparezcan como meros hitos del paisaje.<sup>7</sup>

Aunque pudiera resultar totalmente beneficiosa la irrupción de las nuevas tecnologías para la investigación, no es menos cierto que esta democratización igualmente está permitiendo la difusión, ahora de forma masiva, de las mismas noticias fantasiosas, inventadas o no contrastadas a gente a las que no llegarían si solo quedaran contenidas en papel<sup>8</sup>. Y, lo que es más grave, la invisibilidad de los investigadores —autoexcluyéndose por prestigio, elitismo o falta de conciencia—, sin divulgar con las mismas herramientas y lenguaje de esos foros, sigue otorgando ventaja a los discursos paracientíficos o, cuanto menos, eruditos.

### Encuadre geográfico

Otro parámetro a tener en cuenta en esta materia es la localización de las piedras potencialmente sacras. La trascendencia religiosa, turística o cultural a nivel mundial de algunos lugares ha podido sobredimensionar su importancia, establecer rupturas de dichos fenómenos con sus contextos de origen o llevar dichas tradiciones a zonas lejanas. De los fenómenos más destacados que podrían citarse encontramos todo lo relativo a la peregrinación a La Meca —con lapidación del Demonio, el monte Arafat, la Kaaba...— o a las tradiciones nepalíes y tibetanas —las piedras Mani, los amontonamientos...—. Ya en nuestro continente, desde la Europa del Este a la atlántica, es bien conocida la recurrente presencia en

---

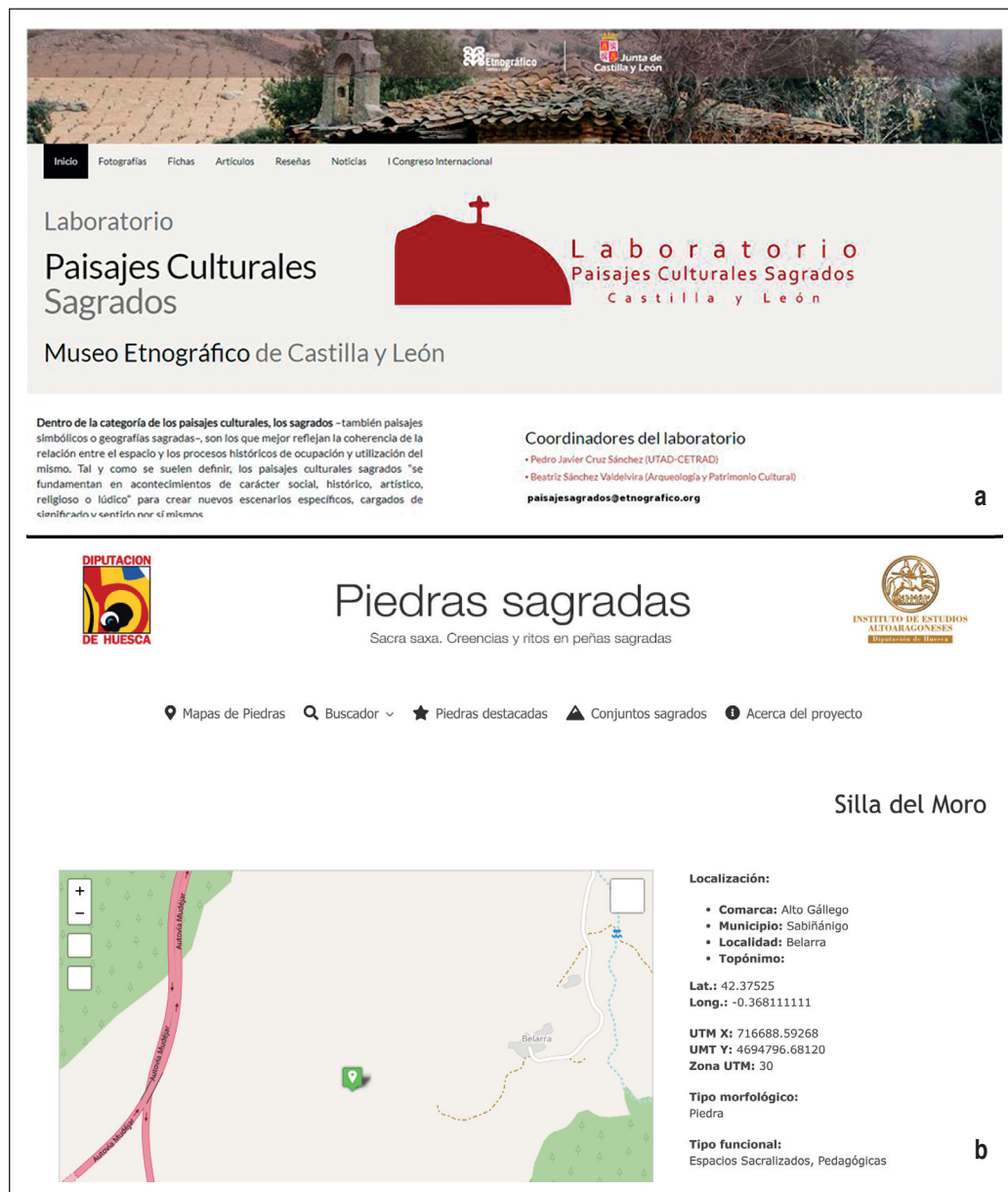
4 <<https://museo-etnografico.com/sagrados.php>> (consultado: 26/2/2020).

5 <<http://www.piedras-sagradas.es>> (consultado: 26/2/2020).

6 Véase el caso de esta piedra resbaladera en Alcubillas (Ciudad Real): <<https://youtu.be/vSA62yCHVCs>> (consultado: 26/2/2020).

7 <<https://es.wikiloc.com/rutas-senderismo/despenaero-piedra-rastraculos-23170572>> (consultado: 26/2/2020).

8 Este caso lo comprobamos en el conocido portal forocoche.com, donde la información sobre una “piedra del Diablo” en Cataluña procedía de la revista ocultista *Año Cero*, n.º 280.



**Fig. 9.** Ejemplos de webs institucionales de equipos formales de investigación de piedras sacras:  
a) Laboratorio de Paisajes Culturales Sagrados de Castilla, coordinado por P. J. Cruz y B. Sánchez:  
<<https://museo-etnografico.com/sagrados.php>> (consultado: 26/2/2020);  
b) IEA, mapa elaborado por E. Monesma, J. M. Navarro, J. Roma, Á. Gari, P. A. Matute y R. Salanova:  
<<http://www.piedras-sagradas.es/silla-del-moro-belarra/>> (consultado: 26/2/2020).

la bibliografía y difusión popular de todo lo relativo a las piedras sagradas gracias a los intensos trabajos recopilatorios de historia comparada en la Antigüedad, así como las de literatura y costumbres del vulgo (p. e., Reinach, 1893; Sébillot, 1882 y 1902; Tanguy, 2001; Cummings y Fowler, 2007; Fitzpatrick, 2003).

Desde otro punto de vista y en el ámbito de la península ibérica, la propia evolución política y social de sus territorios ha sido clave para pulsar a día de hoy el peso del registro histórico y etnográfico con el que contamos. Como sucede con otras tradiciones, el volumen y la distribución de peñas sacras que emanan de las distintas investigaciones deben tamizarse puesto que dicha representación cartográfica depende, cuanto menos, de tres factores: contexto cultural, industrialización y nacionalismos modernos.

En primer lugar, el contexto cultural desde la prehistoria marca tanto la expansión de ciertas tradiciones como su tolerancia / persecución / sincretismo en función del talante o inquina de autoridades políticas y religiosas concretas en cada época. Pensemos en casos de los que sí tenemos conocimiento escrito, como la fijación antipagana de Martín de Braga en un noroeste de la península ibérica cuya orografía y ubicación respecto a las potencias aculturadoras hicieron de la romanización y de la cristianización fenómenos más laxos que en las costas mediterráneas.

Un segundo factor ineludible es la emigración y la industrialización. El abandono del campo masivo desde finales del siglo *xix* —y con especial énfasis a mediados del siglo *xx* (Del Molino, 2016)— a unos centros urbanos e industriales muy concretos ha venido provocando tanto la creación de unos reservorios de tradiciones rurales en aquellas zonas de partida, generalmente montañas, al tiempo que han enterrado los paisajes míticos de las de recepción, donde campan las identidades líquidas y el relativismo multicultural (*sensu* Todorov, 2013 [1989]; Bauman, 2003). No obstante, a lo largo de estas últimas décadas, la galopante despoblación en la que está sumido el medio rural (Burillo-Cuadrado *et alii*, 2013) tiene como consecuencia también, en lo que a nuestro trabajo respecta, la no retroalimentación de la memoria colectiva y el consiguiente olvido de las tradiciones. En el mejor de los casos, el paso de los usos y costumbres a ser mercancías turísticas susceptibles de ser adulteradas para hacerlas supuestamente más atractivas.

En tercer lugar, el notable número de trabajos etnográficos relativos a ciertas regiones de la península ibérica, como Galicia, País Vasco o Cataluña —y por ende mayor índice de probabilidades de localizar peñas sacras allí—, tiene que ver con la intensa recopilación de fuentes y apoyo a centros destinados a tal fin que se ha realizado en el último siglo y medio dentro de los programas políticos identitarios regionalistas / nacionalistas periféricos, como el aranismo, el Rexurdimento o la Renaixença. Testimonio de ello son los mencionados autores del Grupo Nós gallego y otros como José Miguel de Barandiarán (1889-1991), cuya estela sigue siendo predominante en el País Vasco a través de su importante bibliografía (Barandiarán, 1972), y de los grupos Etniker, el proyecto de *Atlas cultural del pueblo vasco* todavía en marcha desde mediados de los años sesenta del siglo pasado (Arregui, 1993).

## Cronología / cultura

En relación directa con el área geográfica anterior, el factor cultura o etapa histórica es muy relevante en lo que a bibliografía se refiere. En lo que a nuestro contexto europeo respecta, mientras que para la Edad Media y la Edad Moderna temprana la cosmología del pueblo es prácticamente ignorada ante el peso de los trabajos en torno a la religión oficial y a los acontecimientos político-económicos, la Antigüedad grecorromana y épocas todavía más remotas han sido ámbitos más proclives a tratar temas de religión y religiosidad, territorios simbólicos, etc. Algo similar ocurre para tradiciones registradas ya en época inmediatamente premoderna o directamente contemporánea, donde se ha puesto el foco en los usos y las costumbres que contrastaban con las doctrinas oficiales. Y, conectando una y otra época, la correa de transmisión de las pervivencias ha sido la utilizada, con más o menos nociones y acierto, para explicar o justificar tales evidencias en función de un origen romano, celta o de grupos megalíticos.

En el caso de la península ibérica, la conjunción de fuentes escritas con datos arqueológicos de distintas índole revelan la presencia de un sustrato céltico con paralelos en otras partes de Europa y del mundo indoeuropeo que, como venimos trabajando desde hace unos años, permite progresar con una estrategia etno- a tenor de unos nutridos e interesantes testimonios de usos y costumbre a lo largo de los dos últimos milenios.

En esta línea, resulta revelador cómo el marcado sesgo político dicta y tilda, según el lugar, el momento o el *lobby* cultural imperante, la adscripción de unas noticias, tradiciones e incluso el acto interpretativo de las mismas. Sirvan de ejemplo las duras críticas contra el origen prerromano y el concepto de saunas del noroeste (*inter alia* Almagro-Gorbea y Álvarez Sanchís, 1993; García Quintela y Santos-Estévez, 2015; Prociuk, 2019): la reacción de llevar las *pedras formosas* y otras estructuras similares a una cronología romana no solo ha intentado argumentarse desde corrientes prorromanistas y antiindigeneístas tan preconcebidas y cargadas de tendenciosidad como las que dicen combatir, sino que para ello no se ha escatimado incluso en verter sobre los primeros pomposas insinuaciones de filonazismo (Ríos, 2017: 120)... sin entrar en el fondo de la cuestión de si dichos trabajos de los años treinta del siglo xx sobre mitología son correctos o no. O lo que es lo mismo, la recurrente parcialidad de juzgar la obra de los autores —ya sean cineastas, literatos, artistas o intelectuales— por sus afinidades políticas, catadura moral, conductas privadas o tendencias sexuales en vez de por su obra en sí.

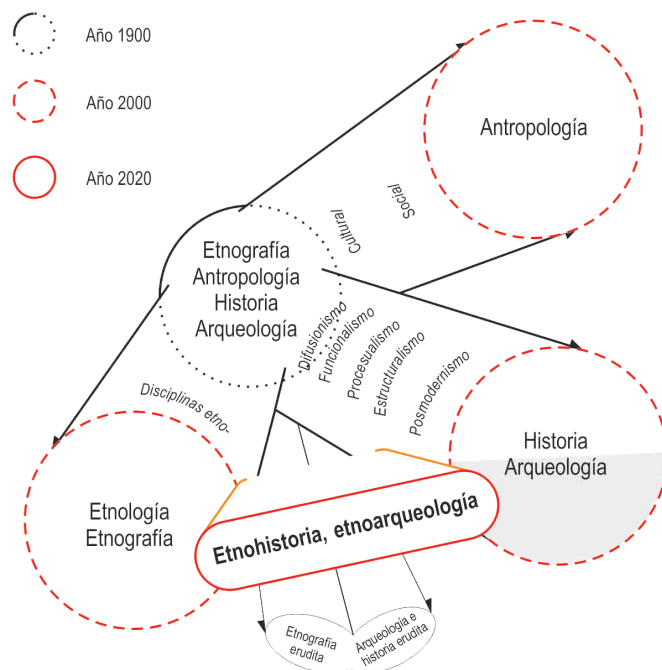
## Cronología / corriente historiográfica

De nuevo, sin poder desligar una clasificación de otra, y al hilo de lo ya expresado con anterioridad, las *sacra saxa* no vienen siendo objeto de atención de los investigadores en todas las épocas por igual. El desarrollo de estos temas, como cualquier ámbito de la investigación, está relacionado con el estadio de

evolución de cada disciplina científica y con las necesidades sociales y expectativas político-culturales de cada época con independencia de la cantidad y la calidad de fuentes que de estas materias se hallen en archivos, bibliotecas o en la memoria colectiva.

Así fue como tanto la inercia del anticuarismo y eruditismo de la Edad Moderna y del siglo XIX como el inmediato interés de la antropología cultural por los estadios antiguos de nuestra evolución permitieron una constante recopilación de tradiciones. Dicha carrera fue tan intensa e interesante como acorde con los influjos coloniales, nacionalistas y románticos. De una parte, Europa veía desaparecer el mundo rural sobre el que quería levantar sus identidades, mientras que, por otro lado, la analogía con otros pueblos ahora estudiados también permitían reforzar el discurso hegemónico de Occidente. La entrada en escena de otras corrientes desde las primeras décadas del siglo XX y el abuso de la etnografía y el pasado por parte de los regímenes fascistas hicieron repensar para qué servían las ciencias sociales y quién y cómo se escribían (Leach, 1985; Díaz Santana, 2002). Es más, no solo se cuestionó el concepto mismo de *pervivencia*, sino que los usos y las costumbres estaban en constante reelaboración y sujetas a intereses y manipulaciones tanto individuales como grupales (Hobsbawm y Ranger, 2002 [1983]). En consecuencia, el interés por la etnografía doméstica y el trabajo de campo realizado desde postulados krausistas, positivistas, histórico-culturales y de historia de las religiones fueron languideciendo a la par que depurados hasta quedar en meros elementos comparativos procedimentales en arqueología procesual (Binford, 1962) o directamente ignorados desde los años ochenta del siglo XX dentro de los objetivos del materialismo histórico, los paradigmas posmodernos o las distintas ramificaciones en antropología (Reynoso, 1991).

Con todo, como venimos reseñando y finalizaremos a continuación, el transcurso del tiempo y la necesidad de volver sobre incógnitas no explicadas del registro histórico-arqueológico y etnográfico ha permitido la nueva imbricación del folklore endógeno en las investigaciones acerca del pasado. La herencia de las escuelas durkheimianas, del funcionalismo estructuralista y de los *Annales* entre otras, permiten descansar sobre los procesos de larga duración la pervivencia de elementos y rasgos procedentes de etapas pasadas (*sensu* Lévi-Strauss, 1987 [1955]; Braudel, 2002 [1958]; Petazzoni, 1958; Gruzinski, 1991), los cuales, a su vez, son susceptibles de ser rastreados a lo largo del tiempo, cotejados con otros testimonios similares y utilizados como fuente en función de las normas que rigen la naturaleza de cada una de dichas fuentes (*inter alia* Almagro-Gorbea, 2009; Torres-Martínez, 2011; Le Quellec, 2015; Moya-Maleno, 2020). Asimismo, la aportación de la arqueología del paisaje, la microhistoria y el auge de las “disciplinas etno” —tanto desde el eruditismo como desde la antropología moderna— (Ayán, 2005; García Quintela y Santos Estévez, 2008; Fonte *et alii*, 2009) acompaña a la propia etnoarqueología y etnohistoria, aunque sea de forma minoritaria, en traer a la palestra, entre otros temas, la materialidad y trascendencia mítica de pudieron tener ciertas peñas en el territorio (fig. 10).



**Fig. 10.** Evolución de las principales corrientes historiográficas y encaje del auge de las "disciplinas etno".

### Viejos recelos y nuevos impulsos

El uso de fuentes etnográficas o etnohistóricas para interpretar el pasado, como ejemplifican los testimonios de usos y costumbres relacionados con peñas con consideraciones mágicas, míticas o sagradas en la península ibérica, es una vía de investigación que a raíz de la Guerra Civil y de la Segunda Guerra Mundial, y especialmente a partir de mediados de los años sesenta del siglo pasado, fue perdiendo fuerza al tiempo que fallecían sin reposición tanto quienes hasta entonces habían sido sus valedores como los propios informantes de los que se nutrían. Pero, por encima del vertiginoso vaciamiento rural de la España rural, lo que verdaderamente viene estando operando desde entonces han sido los recelos de unas disciplinas ya maduras como la antropología, la historia y la arqueología a retomar contacto con el objeto de estudio y datos de 1) aquellos antropólogos con perspectiva colonial y etnocéntrica, cuya meta era en muchos casos más económica y política que intelectual; y 2) el historiador y erudito ávido de encontrar tradiciones sorprendentes en comunidades rurales supuestamente no evolucionadas para elucubrar con ellos sobre las virtudes / defectos patrios. En otro plano, no menos definitivo ha resultado el rechazo a un tipo de fuentes cuyo registro y criba tiene a menudo problemas implícitos de inmaterialidad, datación y de

posible inventiva. Como colofón, las nuevas realidades sociales industriales hicieron perder todo interés por las tradiciones populares y lo que de ellas se pudiera investigar.

Mientras algunas áreas del folklore aguantaron mejor este envite, como la arquitectura rural, la dialectología, los coros y las danzas, la artesanía, los cuentos, los juegos infantiles y las fiestas de especial interés para las recién nacidas comunidades autónomas, el género específico de las peñas sacras, que ya de por sí venía siendo un tema complementario de otros, apenas se redujo a nuevas recopilaciones de cruceros y de leyendas de seres mágicos, encantadas o *mouras*. Sirva de referencia la inexistencia —según vemos— de categorías alusivas a algún tipo de *saxa sacra* en el índice analítico de publicaciones etnográficas de 1993 en los *Anales del Museo del Pueblo Español* (tomo v), el cual indiza numerosísimos temas de la literatura etnográfica.

Sin embargo, esta tendencia se ha invertido en las dos últimas décadas a nivel general y, en el caso concreto de las *saxa sacra*, la revolución ha sido en poco más que en el último lustro.

Este hecho no es una consecuencia del retorno de la antropología a contextos cercanos, tal y como podría pensarse de su renovado afán de *extrañar lo cotidiano* (Tomé y Ferrándiz, 2019), puesto que este cuestionamiento de la racionalidad y cultura occidental se constriñe a aspectos sociales modernos y a problemas del primer mundo. Esto es, la antropología se ha convertido en una suerte de sociología urbanita pero que huye de las matemáticas y de la estadística y que curiosamente es nada subversiva, pues está bastante cercana a los discursos hegemónicos de la sociedad políticamente correcta actual. En términos generales tal deriva está en sintonía con una clara agenda en las ciencias sociales para dar presencia académica a todo lo relativo a movimientos políticos multiculturales, anticapitalistas y (anti) globalizadores.<sup>9</sup> Como ya hemos avanzado en otros artículos (Moya-Maleno, 2018), estamos ante unos discursos científicos que, por un lado, podrían tener tanto de ideología consciente como de arribismo y de tradicionalización de la narrativa en un contexto académico favorable. Por otro lado, tampoco sería descabellado pensar en que esta marginación de lo popular responde a una autoafirmación identitaria urbana y proyección inconsciente en los propios investigadores del trauma de la emigración rural. Sea como fuere, el resultado, una vez más, acaba por dejar de lado el estudio del folklore que agoniza en el mundo rural y, por ende, se evita intentar entender las conductas humanas antiguas, con o sin pervivencias que del pasado hubieran podido sobrevivir.

---

9 Véase la “arqueología del cacerolazo”, iniciativa del grupo Arqueología Histórica Santiago para la documentación y el análisis de los testimonios materiales de cucharas, cacerolas, proyectiles... en el trasiego de la autoproclamada “primavera chilena” entre 2019 y 2020: <<https://www.eldesconcierto.cl/nacional/2020/10/16/arqueologia-de-las-protestas-memoria-callejera-en-contra-del-negacionismo.html>> (consultado: 17/10/2020).

La reactivación de la temática de las peñas sagradas ha venido tanto por la continuidad en la línea de trabajo de antropólogos, historiadores y arqueólogos con larga trayectoria (Alonso Romero, 1991; Fernández Nieto, 1997; García Quintela y Santos Estévez, 2008) como por la incorporación de otros nuevos (Tenreiro Bermúdez, 2002; Martínez Velasco y Bolado, 2005; Correia Santos, 2015; Moya-Maleno, 2017). En última instancia, el detonante definitivo ha sido la preocupación de Martín Almagro-Gorbea en este tema desde que en 2006 trajera a colación la existencia del *Canto de los Responsos* de Ulaca (Ávila) y su trasfondo de rito celta del más allá. Desde entonces, la profundización en este tema del investigador no ha hecho sino crecer en los posibles nexos histórico-arqueológicos, la búsqueda de paralelos, las propuestas de clasificación y en el número de testimonios localizados (Almagro-Gorbea, 2015 y 2017). A esta labor se une la de redoblar los esfuerzos colaborando con distintos investigadores (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000) o animando a distintos equipos a trabajar y unir fuerzas (Almagro-Gorbea *et alii*, 2017 y 2021), como es el caso del grupo del IEA de Huesca encabezado por Ángel Gari, Eugenio Monesma y José Miguel Navarro. Tras un primer encuentro en 2016 con apenas 130 roquedales y canchales inicialmente documentados (Almagro-Gorbea y Gari, eds., 2017), en cuestión de tres años ya son más de 1200 y un barrido muy avanzado del área céltica de la península ibérica.

Así pues, a expensas de cubrir más exhaustivamente la cornisa cantábrica y el área nuclear celtibérica, los distintos investigadores y equipos que vienen trabajando desde Extremadura a Navarra ponen de manifiesto la existencia de un rico patrimonio tanto inmaterial como material relacionado con las peñas sagradas. La urgencia en ahondar en el catálogo de testimonios a tener en cuenta deviene no solo del ser conscientes de que, con toda probabilidad, ya hemos perdido un alto porcentaje de las piedras seguramente existentes. Tiene que ver, sobre todo, con que de las que han llegado a nuestro conocimiento muchas también han perdido sus tradiciones rituales y míticas y, por tanto, poco aportan para entender el fenómeno, sus tipologías, leyendas, prácticas y las posibles implicaciones de proyección en el territorio a modo de paisajes míticos.

Para ir finalizando, cabría también incluir en el renovado interés por tales tipos de elementos del paisaje natural y humano las iniciativas nacidas, con frecuencia, en el seno de corrientes con notable asiento en la arqueología del siglo *xxi* como el posmodernismo o la fenomenología. Este sería el caso, por ejemplo, del proyecto liderado por Margarita Díaz-Andreu en torno a la acústica de abrigos y áreas de arte rupestre (Díaz-Andreu y García Benito, 2012; Díaz-Andreu *et alii*, 2014). Si bien el ámbito de acción se limita a tales estaciones, trae a colación un tipo de parámetros sonoros que podrían ser perfectamente susceptibles de ser investigados, si no en todos los tipos de *sacra saxa*, al menos sí en algunos.

Un paso más allá en el afán de explicar la sacralidad de las peñas en la Antigüedad nos llevaría a terrenos todavía más originales, pero absolutamente farragosos y de difícil encaje en la ciencia del momento, la cual está hiperalerta ante todo tipo de pseudocientifismos (Bunge, 2017). Tal y como ya avanzamos,

precisamente, en la crónica del primer encuentro de Huesca (Moya-Maleno, 2016), la Academia difícilmente va a contemplar para las piedras sagradas un origen que no sea fruto de razones económicas, sociales o mitológicas: o las piedras responden a procesos de encubrimiento y legitimación de decisiones económicas y sociales, o emanaron de la inventiva e ingenuidad humana, y todo formando parte indivisible del mismo pensamiento mágico-religioso en un pasado más o menos lejano. Por tanto, como es lógico, el abanico de posibilidades no deja lugar a otro tipo de explicaciones que no estén plenamente reconocidas por la comunidad científica. Pero todo podría indicar que cerrar la puerta a todas aquellas percepciones allende los clásicos cinco sentidos se halle también a medio camino entre la necesaria prudencia y el más irracional de los miedos ante aspectos desconocidos de nuestra propia esencia. ¿Cómo nos afectan a los humanos procesos físico-químicos como las emanaciones de ciertos gases, los campos magnéticos, el estrés tectónico u otras fluctuaciones naturales? La constatación de respuestas cerebrales a estímulos electromagnéticos, sísmicos o radiactivos (Williamson, 1986; Kirschvink, 2000; Carrubba *et alii*, 2007), presentes en la naturaleza, podrían estar poniendo en juego experiencias sensoriales hasta ahora contempladas como fantásticas. De ser así, estaríamos ante escenarios en los que operaría un efecto de conciencia parasitaria en grupos o en personas más o menos proclives a estas percepciones, construyéndose luego alrededor de tales alteraciones de la conciencia respuestas culturales propias. Podríamos estar en algunos casos incluso ante episodios directamente visibles, como las luces que aparecen en el cielo por encima o cerca de áreas donde hay actividad sísmica o erupciones volcánicas (Thériault *et alii*, 2014) y que ya vienen descritas desde la Antigüedad:

Aquel mismo año [17 d. C.] fueron destruidas doce importantes ciudades de Asia por un terremoto nocturno, circunstancia que hizo la catástrofe más imprevista y más grave [...] Cuentan que desaparecieron montes inmensos mientras se levantaban a lo alto las que habían sido llanuras, y que brillaban fuegos en medio del cataclismo. (TÁC., *Ann.* II, 47, 1)

Así pues, sin perder de vista que en el fenómeno de las experiencias sensoriales “sobrenaturales” pueden darse todo tipo de bulos —por prestigio o intereses político-económicos— y distintos tipos de alteraciones de conciencia —por perturbaciones clínicas o éxtasis inducidos—, queda sobre la mesa el ahondar en la importancia de percepciones regulares / episódicas y colectivas / individuales para la elección de lugares rituales y míticos desde la prehistoria. Hasta entonces —si es que de verdad se pudiera llegar a dicho punto de la investigación— quedan muchas fuentes históricas y etnográficas que consultar y mucho trabajo de campo por realizar antes de que la despoblación del medio rural acabe directamente con estos elementos culturales.

## Conclusión

La realización de todo repaso historiográfico y de fuentes es un ejercicio de sistematización tal que, más en este caso de las peñas sacras, se ha de considerar una visión meramente orientativa en un dilatado proceso de testimonios e investigaciones de muy diversa índole, soporte y calado. Ni nuestra intención ha sido la de analizar exhaustivamente la bibliografía existente ni es factible tener tal capacidad ante la ingente literatura que, desde la Antigüedad misma, se ha generado en referencia a este tema: si solo en España y Portugal se halla diseminada en multitud de recopilaciones, cuánto más para abordar las piedras sacras de la Europa central y occidental con mayor hondura.

A pesar de estos inconvenientes, partiendo de las fuentes e historiografía analizadas es posible tener una impresión nítida de lo que ha supuesto el fenómeno mágico-religioso de las piedras sacras y la propia estrategia etnoarqueológica en la aproximación a las comunidades del pasado. Así, partiendo de un interés constante a lo largo de los tiempos por mostrar las especiales cualidades de algunas piedras y roquedales, la interpretación de los mismos ha oscilado entre la condena por parte de las jerarquías católicas y la admiración por aquellos que veían en tales prácticas y creencias la identidad propia. En dicho arco y como en el resto de Europa —aunque siempre con retardo—, la vía paleoetnológica y/o etnoarqueológica ha pretendido desde finales del siglo XIX el determinar las implicaciones simbólicas y cosmológicas de estos hitos del territorio, aunque, como toda disciplina, con sus aciertos y con sus errores. Entre los primeros tenemos la intensa recogida de datos a principios del siglo XX —en un momento en el que ya se vaticinaba la muerte de *lo pintoresco*— y la ya reciente revaloración conjunta de testimonios etnográficos, etnohistóricos y arqueológicos como fuentes para conocer el pasado. Entre los errores, precisamente el haber sido disciplinas hijas de su tiempo y en las que la colaboración y la manipulación política resultó nefasta, especialmente por participar de una forma u otra en la legitimación cultural de purgas y genocidios.

Llegados a día de hoy no deja de sorprender el todavía distanciamiento de la antropología de esa parte de las culturas humanas que corresponden a las comunidades locales y no urbanas en las que tradiciones como las peñas sacras siguen teniendo vigencia en las relaciones con el paisaje y en las emociones humanas. Debido a este abandono temático por parte de los principales cuadros investigadores es por lo que, paradójicamente, desde las ciencias sociales también se ha retroalimentado el fenómeno del eruditismo como generador de contenidos y explicación anacrónica de una realidad preexistente en las comunidades rurales. En definitiva, una difusión que, si bien se realizaba por medios de comunicación convencionales y con un boca a boca de baja intensidad, todo ello hoy día se ha magnificado sobremanera con el altavoz de internet, para bien y para mal.

Por el contrario, consideramos y así parece estar demostrándose, la criba de las fuentes de información y la prudencia en las interpretaciones permiten cuanto menos proponer nuevas hipótesis para elementos

del paisaje y tradiciones vivas cuyo significado no solo no puede ser explicado en el contexto cristiano en el que se hallan, sino que, además, encuentra paralelos con otros fenómenos similares cuanto menos de la Europa atlántica y central. Aunque estemos ante arquetipos de los seres humanos con el medio que les rodea desde la prehistoria, lo interesante al respecto de estos estudios —todavía por llegar— debe ser el poder concretar dichos comportamiento universales en contextos culturales a través de las áreas de dispersión y significados que de tales análisis pudieran derivarse. Pero, para ello, el tiempo corre claramente en nuestra contra. De todos depende —investigadores, administraciones y ciudadanos— que sigamos perdiendo un rico patrimonio cultural sin ni tan siquiera documentarse.

### Referencias bibliográficas

- ALFAYÉ VILLA, S. (2015). "Imposturas célticas: celtismo, estereotipos salvajes, druidas, megalitos y melancolías neoceltas". En L. Sancho (coord.), *La Antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos*, pp. 299-327. Zaragoza.
- ALFAYÉ VILLA, S., B. DÍAZ, A. GONZALO y X. P. RODRÍGUEZ (2002). "Actuación arqueológica en la 'piedra de sacrificios humanos', Monreal de Ariza (Zaragoza)". *Kalathos*, 20-21, pp. 251-259.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006). "El 'Canto de los Responsos' de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá". *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, pp. 5-38.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2009). "La etnología como fuente de estudios de la Hispania celta". *BSAA arqueología*, LXXV, pp. 91-142.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2013). "El mito celta del Héroe fundador en los orígenes del señorío de Vizcaya". *Palaeohispanica*, 13, pp. 595-613.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015). "*Sacra saxa*. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*". *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22, pp. 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017). "*Sacra saxa*: una propuesta de clasificación y metodología de estudio". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 5-28. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. R. ÁLVAREZ-SANCHÍS (1993). "La 'sauna' de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico". *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1, pp. 177-253.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y Á. GARI (eds.) (2017). *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M., J. BARRIGA, A. M.<sup>a</sup> MARTÍN BRAVO, E. PERIANES y V. Díez González (2017). "El 'paisaje sacro' de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)". *Revista de Estudios Extremeños*, 73 (1), pp. 91-134.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y F. J. JIMÉNEZ ÁVILA (2000). "Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico". En E. Diéguez Luengo y F. J. Jiménez Ávila, *El megalitismo en Extremadura (homenaje a Elías Diéguez Luengo)*. *Extremadura Arqueológica*, 8, pp. 423-442. Mérida.

- ALMAGRO-GORBEA, M., P. R. MOYA-MALENO y L. MARÍN MUÑOZ (2021). "Peñas sacras en Ciudad Real: de los Montes de Toledo a Sierra Morena". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (coords.), *Sacra saxa II: las piedras sagradas de la península ibérica. Actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en noviembre de 2019*, pp. 267-292. Huesca.
- ALONSO ROMERO, F. (1991). *Santos e barcos de pedra. Para unha interpretación da Galicia atlántica*. Vigo.
- ARREGUI, G. (1993). "Los grupos Etniker y el atlas etnográfico de Vasconia: un proyecto de D. José Miguel de Barandiarán". *Anthropologica: Revista de Etnopsicología y Etnopsiquiatría*, 7-12, pp. 247-254.
- ASSAS Y EREÑO, M. de (1857). "Nociones fisionómico-históricas de la Arquitectura en España. Monumentos célticos". *Semanario Pintoresco Español*, 22. Madrid.
- AYÁN VILA, J. M. (2005). "Etnoarqueoloxía e microhistoria dunha paisaxe cultural: a parroquia de S. Pedro de Cereixa (Pobra de Brollón, Lugo)". *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 118, pp. 117-172.
- BARANDIARÁN Y AYERBE, J. M. de (1972). *Obras completas, I: La Gran Enciclopedia Vasca*. Bilbao.
- BAUMAN, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires.
- BINFORD, L. R. (1962). "Archaeology as Anthropology". *American Antiquity*, 28 (2), pp. 217-225.
- BOUZA-BREY TRILLO, F. (1945). "El tema del abandono por senectud en el folklore gallego-portugués". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (1-2), pp. 496-513.
- BRAGA, T. (1994 [1885]). *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, II. Lisboa.
- BRAUDEL, F. (2002 [1958]). *Las ambiciones de la Historia*. Barcelona.
- BUNGE, M. (2017). "Elogio del cientificismo". En G. Andrade (ed.), *Elogio del cientificismo*, pp. 13-29. Laetoli.
- BURILLO-CUADRADO, M.<sup>a</sup> P., F. BURILLO-MOZOTA y E. RUIZ-BUDRÍA (2013). *Serranía celtibérica (España): un proyecto de desarrollo rural para la Laponia del Mediterráneo*. Zaragoza.
- CABAL RUBIERA, C. (1988 [1943]). "Mitología ibérica". En F. Carreras (dir.), *Folklore y costumbres de España*, I, pp. 165-288. Madrid.
- CAMBRY, J. (1805). *Monuments celtiques, ou recherches sur le culte des pierres, précédées d'une Notice sur les Celtes et sur les Druides, et suivies d'Étymologies celtiques*. París.
- CARDOZO, M. (1933). "Dr. Francisco Martins Sarmiento". En AA. VV., *Homenagem a Martins Sarmiento*, pp. 1-19. Guimarães.
- CARRUBBA, S., C. FRILOT, A. L. CHESSON y A. A. MARINO (2007). "Evidence of a nonlinear human magnetic sense". *Neuroscience*, 144 (1), pp. 356-367. <<https://doi.org/10.1016/j.neuroscience.2006.08.068>>.
- CHAVES, L. (1933). "Notas etnográficas colhidas na obra de Martins Sarmiento". En AA. VV., *Homenagem a Martins Sarmiento*, pp. 94-98. Guimarães.
- CIEZA DE LEÓN, P. (2005 [1553]). *Crónica del Perú: el señorío de los Incas*. Caracas.
- CORNELIO TÁCITO (1979). *Anales. Libros I-VI*, ed. de J. L. Moralejo. Madrid.
- CORREIA SANTOS, M.<sup>a</sup> J. (2015). *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*. Tesis doctoral leída en la Universidad de Zaragoza <<https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf>>.

CUMMINGS, V., y C. FOWLER (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.

DEL MOLINO, S. (2016). *La España vacía*. Madrid.

DELPECH, F. (1990). "Simbolique territoriale et système sacrificiel dans un ancien rituel de 'terminatio' andalou: notes pour une anthropologie des confins". En P. Córdoba y J.-P. Étienve (comps.), *La fiesta, la ceremonia, el rito*, pp. 147-164. Granada.

DÍAZ SANTANA, B., (2002). *Los celtas en Galicia: arqueología y política en la creación de la identidad gallega*. Noia.

DÍAZ-ANDREU, M., y C. GARCÍA BENITO (2012). "Acoustics and Levantine rock art: Auditory perceptions in La Valltorta Gorge (Spain)". *Journal of Archaeological Science*, 39 (12), pp. 3591-3599.

DÍAZ-ANDREU, M., C. GARCÍA BENITO y M. LAZARICH (2014). "The Sound of Rock Art. The Acoustics of the Rock Art of Southern Andalusia (Spain)". *Oxford Journal of Archaeology*, 33 (1), pp. 1-18.

DISPARIDADES (2019). "Revista de Dialectología y Tradiciones Populares cambiará su nombre por el de Disparidades. Revista de Antropología y cesará la edición impresa manteniéndose exclusivamente en formato electrónico". *Disparidades, Revista de Antropología*: <<http://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/announcement/view/12>> (consultado: 23/2/2020).

DUMÉZIL, G. (1939). *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative*. París.

DUMÉZIL, G. (1970 [1952]). *Los dioses de los indoeuropeos*. Barcelona.

ELIADE, M. (2009 [1949]). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid.

FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (1997). "La federación celtibérica de Santerón". En F. Villar y F. Beltrán (coords.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, pp. 183-201. Salamanca.

FITZPATRICK, E. (2003). "Leaca and gaelic inauguration ritual in medieval Ireland". En R. Welander, D. J. Breeze y T. O. Clancy (eds.), *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*, pp. 107-121. Edimburgo.

FONTE, J., M. SANTOS-ESTÉVEZ, L. BACELAR y R. LÓPEZ (2009). "La Pedra da Póvoa (Trás-os-Montes, Portugal). Una pieza escultórica de la Edad del Hierro". *Trabajos de Prehistoria*, 66 (2), pp. 161-170.

FRAZER, J. G. (2011 [1907-1915]). *La rama dorada: magia y religión*. México.

GARCÍA CASTRO, J. A. (1988). "Mitos y creencias de origen prehistórico: 'Las Piedras de Rayo'". *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I, Prehistoria y Arqueología*, 1, pp. 427-443. <<https://doi.org/10.5944/etfi.1.1988.4502>>.

GARCÍA QUINTELA, M. V., y M. SANTOS-ESTÉVEZ (2008). *Santuarios de la Galicia céltica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*. Madrid.

GARCÍA QUINTELA, M. V., y M. SANTOS-ESTÉVEZ (2015). "Iron Age Saunas of Northern Portugal: State of the Art and Research Perspectives". *Oxford Journal of Archaeology*, 34, pp. 67-95. <<https://doi.org/10.1111/ojoa.12049>>.

GIRAUDON, D. (1997). "La peur du tonnerre". *Ar Men*, 82, pp. 41-51.

- GRUZINSKI, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México D. F.
- GUERRA, A. (1999). "F. Martins Sarmiento e a Questão do Celtismo". En *Actas do Congresso de Proto-História Europeia*, pp. 179-192. Guimarães.
- HOBBSBAWM, E., y T. RANGER (2002 [1983]). *La invención de la tradición*. Barcelona.
- IBARRA JIMÉNEZ, A. (2006). *De la arqueología a la ensoñación popular*. A Coruña.
- KIRSCHVINK, J. L. (2000). "Earthquake Prediction by Animals: Evolution and Sensory Perception". *Bull. Seism. Soc. Am.*, 90, pp. 312-323. <<https://doi.org/10.1785/0119980114>>.
- LE QUELLEC, J.-L. (2015). "Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L'exemple des récits anthropogoniques". *Comptes Rendus des Séances de l'année 2015*, 1 (enero-marzo), pp. 235-266.
- LEACH, E. (1985). "Reflections on a visit to Nemi: did Frazer get it wrong?". *Anthropology Today*, 1, pp. 2-3.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1882). *Tradições populares de Portugal*. Oporto.
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1902). "Dar tres voltas ao penedo". *Revista Lusitana*, VII, p. 306.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987 [1955]). "La estructura de los mitos". En *Antropología estructural*, pp. 229-252. L'Hospitalet de Llobregat.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1968). "Una gran encuesta de 1901-1902 (Notas para la Historia de la Antropología Social en España)". *Revista Española de la Opinión Pública*, 12 (abril-junio), pp. 83-151.
- MACHADO ÁLVAREZ, A. (1883). "Cuestionario para el acopio de materiales del pueblo castellano". *El Globo*, 3/XI/1883.
- MALDONADO, L. (2003). "La religiosidad popular". En L. C. Álvarez, M. J. Buxó y S. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular*, I: *Antropología e historia*, pp. 30-43. Rubí.
- MANNHARDT, W. (2002 [1875]). *Wald- und Feldkulte. Band 1: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme: mythologische Untersuchungen*. Hildesheim.
- MARTIN, M. (1999 [1703]). "A description of the Western Isles of Scotland circa 1695". En 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*, ed. de C. W. J. Withers, pp. 13-231. Edimburgo.
- MARTÍNEZ-RISCO Y AGÜERO, V. (1927). "Da mitoloxía popular galega: Os mouros encantados". *Nós*, 43, pp. 10-15.
- MARTINO PÉREZ, D. (1995). *Historia de gavilanes. Costumbres y folklore*. Ávila.
- MARTINS SARMENTO, F. (1998). *Antiqua. Tradições e contos populares*, ed. de A. Amaro. Guimarães.
- MOYA-MALENO, P. R. (2016). "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". *Complutum*, 27 (2), pp. 436-447. <<https://doi.org/10.5209/CMPL.54755>>.
- MOYA-MALENO, P. R. (2017). "Majanos y difuntos: túmulos en la Hispania céltica desde una perspectiva de larga duración". En M. Almagro-Gorbea y A. Gari Lacruz (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas*

*sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 34-65. Huesca.

MOYA-MALENO, P. R. (2018). "Del Tío Honorio al Tío de la Vara: la estigmatización del Folklore como fuente (pre)histórica a través del 'catetismo' mediático". En F. J. Moya Maleno y P. R. Moya-Maleno (eds.), *Pedro Echevarría Bravo. Músicas y etnomusicología en La Mancha*, pp. 345-404. Almedina. <<https://doi.org/10.30823/recm.0201896>>.

MOYA-MALENO, P. R. (2019a). "Los celtíberos y la Hispania céltica a través de sus pervivencias". *Desperta Ferro. Arqueología e Historia*, 24, pp. 62-65.

MOYA-MALENO, P. R. (2019b). "Etnoarqueología para el estudio de la Segunda Edad del Hierro de la meseta nororiental". *Boletín de la Asociación de Amigos del Museo de Guadalajara*, 10, pp. 401-423.

MOYA-MALENO, P. R. (2020). *Paleoetnología de la Hispania Celtica: Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore*. 2 vols. BAR Publishing. Oxford. <<https://doi.org/10.30861/9781407316703>>.

MOYA-MALENO, P. R. (e. p.). "Ethnoarchaeology, Ethnohistory and Folklore for the Celtic Iberia: a necessary way". En *Actas del Congreso IMBEAC*.

PETTAZZONI, R. (1958). "Il metodo comparativo". *Numen*, 6, pp. 1-14.

PROCIUK, N. H. (2019). "Protection and Purity: Symbolic Functions of the Iron Age Saunas of the Iberian Northwest". *Cambridge Archaeological Journal*, 29 (1), pp. 125-140. <<https://doi.org/10.1017/S0959774318000422>>.

REINACH, S. (1893). "Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires". *Revue Archéologique*, serie III, 21, pp. 195-226 y 329-367 (reed. en *Cultes, mythes et religions*, III, París, 1913, pp. 364-448).

RENIERE, S. (2018). "Gallo-Roman whetstone building deposits. The cultural biography of the domestic sphere in northern Gaul". *Journal of Anthropological Archaeology*, 51, pp. 67-76.

REYNOSO, C. (1991). "Presentación". En AA. VV., *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México.

RÍOS GONZÁLEZ, S. (2017). "Un nuevo espejismo historiográfico: el termalismo castreño prerromano". *Nailos*, 4, pp. 87-127.

RUIZ ZAPATERO, G. (2003). "Historiografía y 'uso público' de los celtas en la España franquista". En M. Álvarez y F. Wulff (coords.), *Localización: antigüedad y franquismo (1936-1975)*, pp. 217-240. Málaga.

RUIZ ZAPATERO, G. (2006). "Prólogo". En A. Ibarra, *De la arqueología a la ensoñación popular*, pp. 9-18. Noia.

SACAZE, J. (1879). "Le culte des pierres dans le pays de Luchon". *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 20 de febrero de 1879, pp. 164-169.

SAN MARTÍN DE BRAGA (1990). *Obras completas de Martín de Braga*, ed. de U. Domínguez del Val. Madrid.

SÁNCHEZ-CUENCA, J. (2012). *Menga en el siglo XIX. "El más bello y perfecto de los dólmenes conocidos"*. Sevilla.

SÉBILLOT, P. (1882). *Les traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*. París.

SÉBILLOT, P. (1904). *Le folklore de France*. París.

- SÉBILLOT, P. (1902). *Le culte des pierres en France*. París.
- TABOADA, J. (1965). *O culto das pedra no noroeste peninsular*. Verín.
- TANGUY, B. (2001). "La pierre dans le paysage toponymique en Basse-Bretagne". En J.-Y. Éveillard (ed.), *La pierre en Basse-Bretagne. Usages et représentations*, pp. 5-26. Brest.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. (2002). "Os mouros: notas sobre a permanencia do mito no folclore". *Anuario Brigantino*, 55, pp. 39-61.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. (2007). "Sobre ciertos sacrificios fundacionales y de delimitación y sus paralelos históricos y etnográficos". *Anuario Brigantino*, 30, pp. 179-192.
- THÉRIAULT, R., F. ST.-LAURENT, F. T. FREUND y J. S. DERR (2014). "Prevalence of Earthquake Lights Associated with Rift Environments". *Seismological Research Letters*, 85(1), pp. 159-178. <<https://doi.org/10.1785/0220130059>>.
- TODOROV, T. (2013 [1989]). *Nosotros y los otros*. Madrid.
- TOMÉ MARTÍN, P., y F. J. FERRÁNDIZ MARTÍN (2018). "Mudar de nombre". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXIII (2), pp. 287-294. <<https://doi.org/10.3989/rdtp.2018.02.001>>.
- TOMÉ MARTÍN, P., y F. J. FERRÁNDIZ MARTÍN (2019). "Un mundo de disparidades". *Disparidades. Revista de Antropología*, 74 (1), pp. 1-5. <<https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.001>>.
- TORRES-MARTÍNEZ, J. F. (2011). *El Cantábrico en la Edad del Hierro*. Madrid.
- VALVASOR, J. V. (1689). *Die Ehre dess Hertzogthums Crain: das ist, Wahre, gründliche, und recht eigendliche Belegen- und Beschaffenheit dieses Römisch-Keyserlichen herrlichen Erblandes*. Ljubljana.
- WILLIAMSON, T. (1986). "Dowsing explained". *Nature*, 320, p. 569. <<https://doi.org/10.1038/320569b0>>.



# ONSIDERACIONES SOBRE LA REUTILIZACIÓN DE MONUMENTOS DE LA PREHISTORIA Y LA PROTOHISTORIA HISPÁNICAS EN ÉPOCA ROMANA A LA LUZ DE LA TEORÍA DE LA AGENCIA EJEMPLIFICADA EN ALGUNOS CASOS

Thomas G. Schattner\*

El presente artículo tiene como objetivo analizar la reutilización de monumentos prehistóricos y protohistóricos en época romana desde el punto de vista de la teoría de la agencia. Como resultado de este enfoque surgen tres puntos de vista alrededor de los cuales se pueden agrupar los ejemplos expuestos: *a*, reutilización como continuación de costumbres; *b*, reutilización como posible reinterpretación, y *c*, reutilización como rechazo o denegación. En la mayoría de los casos del grupo *a* se observa el mantenimiento de una continuidad de hábitos y costumbres en los correspondientes lugares tradicionales conocidos. Aparentemente, en este ámbito dominan los aspectos prácticos. En el grupo *b* aparece de forma ocasional una preferencia por la reutilización de cuevas y abrigos. Entre los monumentos móviles, como los verracos o las estatuas de guerreros, por regla general la reutilización tiende al uso como monumento funerario, lo que significa una revaloración desde su esfera pública original a la privada. En el grupo *c*, bajo ciertos condicionantes, no se observan signos de rechazo o denegación de monumentos protohistóricos.

Reutilización de monumentos prehistóricos y protohistóricos en época romana. Teoría de la agencia.

This paper discusses the question of the Roman reuse of prehistoric and protohistoric monuments from the point of view of agency theory. It results in an examination according to three points of view: *a*. Reuse as a continuation of customs, *b*. Reuse as possible reinterpretation, *c*. Reuse as rejection or refusal. In the majority of cases in group *a*, we observe the maintenance of a continuity of habits and customs in the traditional and known places. Thus, practical aspects seem to dominate in this area. In group *b* there is an occasional preference for the reuse of caves and shelters. Among mobile monuments such as verracos or warrior statues, reuse tends to be used as a funerary monument. This means a revalorization from its original public to a private sphere. In group *c*, under certain conditions, there are no signs of rejection or denial of protohistoric monuments.

Roman reuse of prehistoric and protohistoric monuments. Agency theory.

---

\* Instituto Arqueológico Alemán de Madrid. Calle Serrano, 159. 28002 Madrid. Thomas.Schattner@dainst.de

## Introducción

La reutilización de objetos antiguos, *spolia*, en épocas más recientes ha venido siendo desde algún tiempo un tema de discusión e investigación en el campo de las ciencias de la Antigüedad. Especialmente, con el trabajo fundamental de Friedrich Wilhelm Deichmann y Arnold Esch de los años setenta, se ha planteado una cuestión que se ha seguido y ampliado continuamente desde entonces,<sup>1</sup> al abrir de este modo un nuevo campo de investigación que, entretanto, ha logrado ocupar un lugar destacado en la investigación de la Antigüedad clásica, discusión internacional establecida firmemente desde los estudios de Dale Kinney, Lucilla de Lachenal (1995) y muchos otros autores.<sup>2</sup>

El término *spolia* en sí es mucho más antiguo. En su significado moderno y actual ya lo encontramos en los discursos eruditos del siglo *xvi*, por ejemplo, en Giorgio Vasari y Francesco Albertini. Fue acuñado en esa época y no concuerda con el antiguo *spolium* (botín) como es bien sabido, ya que significa principalmente la reutilización de piezas más antiguas en la Antigüedad clásica, especialmente piezas arquitectónicas y relieves. Sin embargo, no se ha logrado una uniformidad en el uso moderno del término, por lo que cada estudio debe posicionarse nuevamente, cada autor tiene que redefinir su propio punto de vista en el espectro de opiniones.<sup>3</sup>

Los *spolia* arquitectónicos, en particular, siempre han recibido una atención especial en las publicaciones. Debido a su gran visibilidad tienen un mayor impacto. A modo de ejemplo, bastan las referencias al arco de Constantino, que es sin duda el monumento más destacado y conocido, al templo de Apolo Sosiano en Roma, a la capilla palatina de Carlomagno en Aquisgrán o, de un modo más general, a la arquitectura islámica en su conjunto, que en su fase inicial utilizó exclusivamente *spolia* como material de construcción. Estos ejemplos ilustran la amplia gama de usos de *spolia* en el contexto arquitectónico. En efecto, la reutilización de los materiales de construcción es un fenómeno universal. Disponible y a menudo de fácil acceso, *spolia* pueden utilizarse de manera puramente constructiva y práctica, decorativa o, en el nuevo contexto, tan artísticamente integrada en una red de referencias históricas, políticas, culturales y estéticas que se hacen visibles las líneas de conexión entre ellas, que parecen deliberadamente programáticas y que son frecuentemente utilizadas en un sentido legitimante para el constructor. Los polos opuestos en

---

1 Deichmann (1975); Esch (1969: 1-64). Deseo mostrar mi agradecimiento a M. Blech (Bad Krozingen), H. Gimeno Pascual (Alcalá de Henares) y C. Steinmetz (Madrid) por sus consejos e indicaciones; además, a C. Fernández Ochoa, M. Zarzalejos Prieto (Madrid) y S. Celestino Pérez (Mérida) por sus permisos de reproducción para las figuras 1 y 2. A mi amigo Martín Almagro-Gorbea le agradezco la revisión del texto en español.

2 De Lachenal (1995). Dale Kinney, en particular, ha tratado intensamente este tema, abordado posteriormente por Brilliant y Kinney (2011).

3 El espectro ya queda manifiesto en las obras de Esch, que utiliza una definición más amplia, y de Deichmann, que tiene un concepto más estrecho de *spolia*.

estos discursos son, por un lado, el uso puramente constructivo y, por otro, el uso programático descrito. Entre ellos se mueve la posible interpretación de las construcciones, en las que intervienen componentes reutilizados. No cabe duda de que cada edificio construido total o parcialmente a partir de *spolia* debe ser examinado específicamente en cuanto a su clasificación en este abanico de posibilidades descritas de posibles interpretaciones y debe ser cuestionado en su posición en esta escala de cualificaciones.

Mientras que el uso de *spolia* de la Antigüedad clásica durante la Edad Media y en el Renacimiento en monumentos de alto rango ha atraído la investigación durante mucho tiempo,<sup>4</sup> este panorama se ha expandido en términos cronológicos y de contenido, ya que otras épocas, como la griega, también están siendo examinadas,<sup>5</sup> extendiéndose la problemática a edificios de menor calidad y rango. Dada la amplitud del tema, no es de extrañar que la cuestión también se haya extendido hasta la prehistoria, en la que se viene debatiendo ampliamente desde los años noventa. En este capítulo centro la atención sobre algunos monumentos pre- o protohistóricos de la península ibérica considerados desde la perspectiva de la teoría de la agencia.

### La teoría de la agencia aplicada a la arqueología

El concepto de *agencia* (*agency*) es una construcción vaga y versátil que permite diferentes lecturas y variaciones dentro de las ciencias sociales. En esencia, se refiere a la competencia de actuar, a la capacidad de actuar y al poder de actuar. El centro de la cuestión es la relación entre el individuo y la sociedad, entre la estructura y la acción, esto es la definición de la relación entre la restricción social y la autodeterminación individual. Lo que las diferentes conceptualizaciones teóricas tienen en común es el intento de una integración teórica de teorías estructuralistas, por un lado, y teorías de acción y de sujetos, por el otro. Las primeras ponen de manifiesto las funciones restrictivas de las estructuras y sistemas que constriñen al ser humano y, por lo tanto, observan sus acciones predominantemente como funcionalidades y limitaciones externas. El funcionalismo estructuralista, que hasta los años sesenta se consideraba el enfoque dominante, debe mencionarse en este contexto como el representante más destacado de esta tendencia. Una concentración excesiva en los procesos estructurales de carácter determinista en consonancia con cierta minusvaloración de la concepción de un ser humano interactivo, hizo que fuera objeto de críticas crecientes a partir de finales de los años sesenta. Como resultado de estas críticas, las teorías que ponían de relieve el papel de la posibilidad de acción individual o de grupos cada vez fueron tomadas más en consideración y se hicieron cada vez más visibles. Estas parten del

---

4 Una visión de conjunto, por ejemplo, en Poeschke y Brandenburg (1996).

5 Por ejemplo, Dally (2009: 45-57).

poder y de la libertad de un individuo para ejercer una influencia reflexiva y al mismo tiempo activa sobre su entorno, más allá de las limitaciones e influencias sociales existentes. Al actor se le atribuye la capacidad de actuar *per se*, aunque sus acciones no tengan por qué estar siempre dirigidas hacia cambios sustanciales, sino que pueden mantenerse estrictamente en el ámbito de lo personal.<sup>6</sup>

Pierre Bourdieu, sociólogo francés, es considerado un importante predecesor en el desarrollo de una síntesis teórica. Este autor justifica la acción humana con el concepto de *hábito*. Según Bourdieu, subyace en la percepción humana y sus acciones el hábito como sistema permanentemente efectivo de patrones de percepción, pensamiento y acción (específicos a partir de la clase social), basados en experiencias incorporadas. Estos también están influenciados por los recursos de los que dispone el actor, que Bourdieu diferencia en cuatro tipos diferentes de capital y que influyen en el posicionamiento del espacio social. La concepción de Bourdieu se centra sobre todo en el significado del pasado y de los esquemas adquiridos en él para las acciones presentes y futuras.<sup>7</sup>

Por esta causa y ante una expectativa inconsciente del futuro, los humanos reproducen estructuras y tienden a preservar su clase social. En su argumentación, Bourdieu no descarta un efecto cambiante de las acciones sobre las estructuras, pero su concepción no ofrece la posibilidad de analizarlas adecuadamente y registrarlas empíricamente.<sup>8</sup> Así, en la obra de Bourdieu, el concepto de *agencia* no está muy desarrollado y elaborado, pero contrariamente a la noción dualista, concibe la estructura y la acción humana como elementos mutuamente constitutivos.<sup>9</sup>

En el presente caso, es la acción del individuo la que pone en marcha la reutilización del monumento prehistórico en época romana. Normalmente no sabemos de qué clase social procede, si es de origen humilde o si proviene de la nobleza. Casi siempre permanece en el anonimato, su actividad solo puede ser leída desde una mirada cercana al resultado de su acción. Esto puede manifestarse en el propio objeto, por ejemplo, al inscribir una lápida o al colocar un determinado objeto en un contexto determinado. Durante este proceso, sin embargo, se evidencian las limitaciones de su ámbito de acción en el marco social, político o sacro del orden existente. Es el espectro entre las posibilidades teóricamente abiertas y las decisiones concretas finalmente tomadas. Bajo ciertas circunstancias puede ser posible determinar la actitud que interfiere en sus acciones en el ámbito de las tradiciones o de instrucciones concretas. Esta puede manifestarse como aceptación, rechazo o indiferencia. A un nivel socialmente bajo, estos procesos

---

6 Sobre esta teoría, de forma general véanse Emirbayer y Mische (1998); Dobres y Robb (2000); Helfferich (2012); Raitelhuber (2012).

7 Bourdieu (1977 y 1984).

8 Emirbayer y Mische (1998: 983 ss.).

9 Emirbayer y Mische (1998: 1003).

pueden hacerse visibles de esta manera de forma temprana y solo más tarde expresarse en arte refinado y en la escritura. En todo esto, el individuo es percibido como un ser imperfecto que puede ser poco práctico y no tiene que actuar de forma estrictamente racional. Asimismo, se admite, según esta teoría, que la relación interactiva entre las estructuras en las que el individuo está atrapado y las que él mismo crea a través de sus acciones pueda estar marcada por inconsistencias, perturbaciones y malentendidos. Sin embargo, el atractivo de este enfoque reside en el hecho de que ofrece una alternativa a los modelos sistémicos en los que los actores individuales son considerados criaturas que lo saben todo y que actúan de forma perfectamente racional, pero que, en última instancia, carecen de pensamiento propio, ya que parecen seres casi teledirigidos. El análisis científico —sobre todo cuando expone la materia en el curso de su desarrollo histórico— suele describir un monumento tras otro, de modo que se produce la impresión de que estos pasan a tener vida propia. Al modelo del Gran Hombre (*big man*), que lo decide todo por sí mismo y que, por lo tanto, es también el único factor decisivo en el curso de la historia, se le yuxtapone en la teoría de la agencia la figura del participante anónimo, que funciona como un pequeño engranaje en un gran todo. De este modo, la visión se aleja de los desarrollos lineales y de las categorías generales y pasa a los pequeños pasos en los procesos de toma de decisiones, que por supuesto dependen de los respectivos conocimientos culturales del individuo, que a su vez dependen del espacio y de su tiempo.<sup>10</sup> Así, la observación de pequeños errores —como las faltas de ortografía en las inscripciones— puede llevar a un mayor grado de comprensión, que permite un entendimiento más profundo, como en el ejemplo de la Cueva Negra de Fortuna, que se describe más adelante, en el que la ortografía incorrecta de algunos *tituli picti* se interpreta como un indicio de la pervivencia de la lengua íbera que, por tanto, todavía se conocería en el siglo I d. C. en la región de la Murcia actual y que probablemente debía hablarse en ese momento.

En lo que respecta especialmente a los monumentos prehistóricos, que a menudo conservados en paisajes aislados, el tipo de reutilización —por lo general mediante la implantación de simples tumbas romanas—, apunta a personas sencillas que tenían la única intención de preservar su limitada comprensión de la tradición utilizando el monumento prehistórico como lugar de enterramiento, independientemente de las posibles conclusiones que de él pudieran sacar los arqueólogos algún día.

### Reutilización de monumentos pre- y protohistóricos

A diferencia de la arqueología clásica, en el ámbito de la prehistoria de la península ibérica, que es el centro de atención en el presente capítulo, la cuestión planteada no es tanto la construcción de edificios a partir de *spolia*, es decir, la reutilización de piezas y componentes en un nuevo contexto arquitectónico.

---

10 Martin (2005); Pauketat y Alt (2005).

Más bien es la reutilización en épocas más recientes<sup>11</sup> de instalaciones, como por ejemplo las tumbas megalíticas, o la reutilización de artefactos, como estelas o estatuas, al realizar posteriormente inscripciones o colocarlas en un nuevo contexto. En todo caso, la ubicación original de estos objetos sigue siendo desconocida en la gran mayoría de los casos.

Como en otras regiones de Europa, el debate en torno a este problema en la prehistoria se centra principalmente en la reutilización de tumbas megalíticas como lugares de enterramiento en épocas posteriores.<sup>12</sup> Además, existe toda una serie de estudios dedicados a la reutilización de monumentos de piedra o de santuarios, especialmente en época romana.<sup>13</sup>

Los colegas sevillanos Leonardo García Sanjuán, Pablo Garrido y Fernando Lozano han recopilado en un importante ensayo, por primera vez, ejemplos de reutilización de yacimientos prehistóricos de Andalucía, es decir, de tumbas, sepulturas o santuarios y estelas a través de intervenciones posteriores, en su mayoría de época romana. En su estudio, distinguen tres tipos de reutilizaciones:<sup>14</sup> 1) superposición total o parcial de una tumba prehistórica por la proximidad espacial a una necrópolis romana,<sup>15</sup> 2) uso de tumbas prehistóricas sobre la base de hallazgos aislados de épocas posteriores, 3) reutilización de santuarios rurales o estelas prehistóricas en épocas posteriores.

El enfoque de estos autores se caracteriza por el hecho de que surge de los propios monumentos. Estos están ordenados tipológicamente según el criterio de funcionalidad en su reutilización. Sin embargo, hay otros dos criterios por ellos igualmente utilizados tipológicamente: la estabilidad topográfica y la movilidad, es decir, la transportabilidad del monumento. Aunque los dos criterios son de naturaleza opuesta, aparecen, sin embargo, mezclados en la tipología descrita anteriormente. Por eso y debido al enfoque teórico diferente presentado aquí, esa tipología debe desglosarse y los monumentos en cuestión deben organizarse de manera diferente según el esquema expuesto a continuación.

De este modo, surgen tres formas de reutilización de monumentos prehistóricos en la península ibérica, en el contexto de las explicaciones teóricas descritas anteriormente. Son de carácter general, por lo que —en teoría— pueden aplicarse igualmente a otras disciplinas arqueológicas, como la Antigüedad clásica,<sup>16</sup>

---

11 La época cristiana no se ha tenido en cuenta en esta contribución.

12 Holtorf (1997 y 1998); Hingley (1999); Bradley (2002); O'Brien (2002); Crewe (2012); Fontijn (2015); Kurasiński, Purowski y Skóra (2015). Un breve resumen de la correspondiente situación en Europa central, en García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 120 ss.).

13 Petts (2002); Hutton (2011); Williams (1998).

14 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 110).

15 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 111, tab. 1).

16 Frey (2016: 5-7).

tal como se discute a continuación a partir de algunos monumentos tomados de forma más o menos aleatoria de la bibliografía relevante: a, reutilización como continuación de costumbres; b, reutilización como posible reinterpretación, y c, reutilización como rechazo o denegación. El presente ensayo se ha estructurado de acuerdo con este esquema, al que se ha subordinado, en líneas generales, la tipología arriba mencionada de García Sanjuán, Garrido y Lozano.

a) *Reutilización como continuación de costumbres*

- Superposición total o parcial de una tumba prehistórica por la proximidad espacial a una necrópolis romana

El yacimiento de El Gandul (Alcalá de Guadaíra, Sevilla) es un buen ejemplo de este grupo. Su necrópolis se ha utilizado durante más de tres milenios. Durante este período,<sup>17</sup> la necrópolis fue siempre reconocible como tal para las épocas posteriores, aunque el escaso número de enterramientos posteriores presupone que solo era utilizada esporádicamente. El Gandul se caracteriza por la existencia de monumentos de tres épocas: un *tholos* de la Edad del Cobre, que aparentemente fue reutilizado en la Edad del Bronce, tumbas de la Edad del Hierro y un columbario romano a unos 80 metros con más tumbas.<sup>18</sup> La proximidad espacial ha llevado a deducir una destacada conexión programática entre estos restos funerarios,<sup>19</sup> que, dada la amplitud cronológica, representaría en todos los casos una referencia al pasado. Sin embargo, el carácter de esa supuesta referencia queda incierto y no se aclara. Desde luego, la percepción programática podría referirse de forma general a la antigüedad del monumento prehistórico, lo que supondría un enfoque historicista, pero también podría referirse a una época determinada, como a la Edad del Cobre o a la Edad del Bronce o a la temprana Edad del Hierro. Pero ello presupondría, teóricamente, que en la época romana se habría podido distinguir una época de la otra según los hallazgos.

Por el contrario, en el presente artículo se concibe que la referencia al pasado es, en primer lugar, puramente práctica, en el sentido de que se sigue utilizando un lugar de enterramiento ya existente y más antiguo, en el que los muertos son enterrados donde los antepasados han sido enterrados anteriormente.<sup>20</sup> De no ser por los hallazgos óseos, que harían que el lugar se reconociera como un cementerio funerario

---

17 Lorrio Alvarado y Montero Ruiz (2004: 113) han observado una disminución significativa en los enterramientos en tumbas megalíticas a partir de la Edad del Bronce tardío, cuando cambia el rito funerario (cremación, entierro individual).

18 Pellicer Catalán y Hurtado Pérez (1987); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 112).

19 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 111 ss.).

20 Según Espejo Muriel (2000: 217), al enterrar allí a sus muertos, las necrópolis pre- y protohistóricas continuaron siendo utilizadas en época romana; véase también García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 122).

para las generaciones posteriores, habría que presuponer una memoria local que habría permanecido durante siglos y milenios transmitida durante generaciones en una población que no se había movido del sitio.<sup>21</sup> En todo caso, esa memoria se referiría en última instancia siempre a la ruina física y visible de la tumba prehistórica. Esta presunción puede no parecer tan descabellada si se considera el uso generalizado de este tipo de reutilizaciones conforme se expone en las siguientes descripciones. Después, a lo largo del tiempo, esta memoria se consolidaría hasta convertirse en un conocimiento sólido, que, al parecer, era divulgado en todas partes como característica de las tumbas prehistóricas, muchas veces megalíticas.

En El Gandul, el carácter de la reutilización viene determinado por dos factores: la proximidad espacial y su designación como lugar de enterramiento, que sigue siendo el mismo en todos los periodos descritos. Estos criterios son, en primer lugar, topográficos y después sustancialmente de contenido funerario. Permanecerían inalterados y conservarían estas características durante miles de años. No se deja entrever una dinámica que pudiera definir de forma detallada la relación de las tumbas entre ellas durante las épocas pertinentes. De hecho, no hay en absoluto relación entre los monumentos de las diferentes épocas. En este sentido, desde nuestro enfoque de la agencia, solo parece posible como conclusión una solución práctica. La proximidad espacial no es otra cosa que la adhesión a lo largo de milenios a un lugar de enterramiento que ha existido desde tiempos inmemoriales.

Esto se aplica igualmente al ejemplo del dolmen de El Término.<sup>22</sup> En este lugar, en época romana, se instalaron dos sitios de combustión de cadáveres, aparentemente *ustrina*, en la misma cámara funeraria. Dado que estos son de naturaleza pública,<sup>23</sup> no se establece ninguna relación particular con ninguno de los muertos, cuyas tumbas, ubicación y apariencia permanecen desconocidas. Además, las tumbas en un contexto arqueológico romano generalmente son enterramientos individuales y se caracterizan por ello y, por lo general, por alguna señalización en la superficie del terreno, como pueden ser, en una variante lujosa, la estela funeraria o el altar funerario junto con una posible inscripción. Sin embargo, si se quiere establecer una relación entre la tumba posterior y la anterior, en tal caso se esperaría una referencia concreta, es decir, personal.

Tales referencias son bien conocidas en la Antigüedad clásica, caracterizándose por el manejo cuidadoso de los hallazgos de edad más antigua. Según informa Tucídides (I, 8, 1; III, 104, 1-3), en la catarsis de Delos en los siglos VI y V a. C. las tumbas existentes en la isla se trasladaron y se volvieron a enterrar en

---

21 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 122).

22 Rodríguez Hidalgo (2001); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 112, tab. 1).

23 Bechert (1980).

la vecina isla de Rheineia,<sup>24</sup> porque en Delos se prohibieron todos los nacimientos, muertes y entierros. En el presente caso de El Término, la instalación de *ustrina* no significa un manejo cuidadoso de la cámara funeraria más antigua, sino la aceptación de su destrucción.

En el caso de la necrópolis de Pago de San Ambrosio (Alanís, Sevilla), el área de la necrópolis romana, de la cual se conocen unos 1500 m<sup>2</sup>, se superpone parcialmente a una tumba prehistórica cuya cámara había sido destruida por trabajos de construcción recientes.<sup>25</sup> Dos tumbas romanas se encuentran en el área de la cámara funeraria, las demás están a su alrededor. Su posición es siempre noroeste-sureste y, por lo tanto, se adapta a las curvas de nivel de la colina.<sup>26</sup> Los planos publicados no permiten deducir una orientación concreta y expresa de las tumbas romanas de la cima de la colina hacia la cámara funeraria calcolítica, aunque los excavadores suponen que la tumba prehistórica ya había sido saqueada en la época romana o que fue saqueada en ese período. De este modo, en el primer caso, si existiera una relación programática, las tumbas romanas se habrían referido a una tumba ya saqueada. En el segundo caso, surge una dificultad argumentativa porque tendría que justificarse por qué la tumba megalítica fue saqueada primero para después pasar a tener la suficiente importancia como para determinar la orientación de las tumbas posteriores destinadas a rendirle veneración.

Otros ejemplos de El Jadramil, ermita del Almendral, Alcolea del Río (Canama) y Antequera son necrópolis romanas ubicadas en el área de enterramientos prehistóricos.<sup>27</sup> En época romana, estas viejas estructuras probablemente se percibirían como antiguas tumbas a juzgar por sus restos óseos. Sin embargo, su antigüedad claramente no supuso una utilización honorable o respetuosa, sino que, por el contrario, se observa indiferencia y posiblemente incluso saqueo y destrucción.<sup>28</sup> En el caso de Antequera, el área alrededor del dolmen Viera, de la cueva de Menga y del *tholos* de El Romeral simplemente era un área que ha servido como lugar de enterramiento desde la Edad del Cobre hasta época romana, durante la Edad Media y en el período islámico hasta nuestros días. Por lo tanto, es el cementerio local del asentamiento,

---

24 El caso representa, de forma indirecta, la primera evidencia de excavaciones arqueológicas en la antigua Grecia. Estas tumbas fueron, en efecto, encontradas y excavadas por arqueólogos franceses; véase Dugas (1952); Long (1958).

25 Guerrero Misa (1986); Larrey Hoyuelos y Jiménez Barrientos (1990); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 112).

26 La opinión de Guerrero Misa (1986: 343 y fig. 1) según la cual las tumbas estarían orientadas en dirección este-oeste, mientras que las dos tumbas 4 y 5, por el contrario, tendrían una orientación noroeste-sureste, no se puede verificar en el plano, pues este muestra que las tumbas se han colocado conforme a las curvas de nivel.

27 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 112 ss.).

28 Una declaración negativa similar se ha obtenido de un estudio comparable de la reutilización de cuevas prehistóricas en la época romana en Somerset, Inglaterra; véase Branigan y Dearne (1992). Una opinión contraria defiende Bradley (2002: 116-119) sobre el uso dado en época romana a la cueva prehistórica de la Griega (Pedraza, Segovia), como santuario. Véase sobre esta cuestión lo que se expone más adelante.

que no se ha reubicado durante milenios, pues se mantuvo en su lugar. El elemento continuador es el mantenimiento del paraje como lugar de enterramiento y necrópolis sin que exista preferencia particular por enterrarse dentro o encima de las tumbas prehistóricas, como se ha querido observar.<sup>29</sup> Esa presunción solo podría aplicarse a la ubicación de las tumbas romanas en el mismo montículo con restos prehistóricos, pues no se evidencian las supuestas referencias programáticas y de contenido. No obstante, se han querido reconocer referencias programáticas a un culto a los antepasados considerado prerromano en vista del ambiente prehistórico en el que nos encontramos y, en un segundo paso, algunos autores incluso han llegado a derivar en ese supuesto culto a los antepasados una actitud de resistencia contra los conquistadores romanos.<sup>30</sup>

- Uso de tumbas prehistóricas documentado por hallazgos aislados de épocas posteriores

En la mayoría de estos casos se trata de monedas aisladas, fragmentos de cerámica o tejas aparecidas durante la excavación de tumbas prehistóricas.<sup>31</sup> Estos materiales suelen ser romanos, como, por ejemplo, en el cerro de las Aguillillas (Ardales, Campillo, Málaga),<sup>32</sup> pero también visigodos y medievales. Los hallazgos romanos, debido a su composición específica, ocasionalmente dejan entrever su carácter de ajuares funerarios, como es el caso en la necrópolis de la Edad del Cobre de Los Millares (Almería),<sup>33</sup> por lo que cabe suponer la existencia de la correspondiente tumba que se ha perdido. Una tumba romana intacta sin ajuar funerario se encontró en la entrada del dolmen de Navalcán (Toledo).<sup>34</sup> En el túmulo de La Encantada, además de *terra sigillata* y lucernas de volutas se halló un ungüentario y un brazalete de pasta de vidrio,<sup>35</sup> como asimismo hallazgos visigodos, como un arete de latón en el Llano de los Baños de Alicún 3 (Villanueva de las Torres), que podrían indicar un contexto funerario<sup>36</sup> y como los huesos, vidrio, cerámica y una fíbula hallados en el área del dolmen de la Tapada de Matos en Portugal, situado cerca de una villa romana tardía.<sup>37</sup>

---

29 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 114).

30 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 122 ss.).

31 Por ejemplo, en tumbas de la Edad del Bronce del suroeste hispano, véase Lorrio Alvarado y Montero Ruiz (2004: 105); sobre hallazgos comparables en cuevas o tumbas en Inglaterra, que a menudo parecen pobres, véase Hutton (2011), quien ocasionalmente sospecha cautelosamente que se trata de depósitos.

32 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 115).

33 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 115).

34 Bueno Ramírez *et alii* (1999: 43); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 117).

35 Lorrio Alvarado y Montero Ruiz (2004: 106, fig. 4 nr. 1-8); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 115).

36 Lorrio Alvarado y Montero Ruiz (2004: 106 fig. 4 nr. 9); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 115).

37 Oliveira (1998: 488); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 117).

Hallazgos comparables se conocen en Porto Aivado, dolmen Castelhanas en Portugal,<sup>38</sup> granja del Toriñuelo en Extremadura<sup>39</sup> y en otros yacimientos.<sup>40</sup>

Especial es el caso de Las Peñas de los Gitanos (Montefrío, Granada),<sup>41</sup> donde, junto a una tumba megalítica pero fuera de ella, se encontraron una serie de objetos romanos de cobre y bronce, entre los que destaca un amuleto fálico, así como restos de un *tintinabulum* y fragmentos de un cubo de metal. Las siete monedas fechan este hallazgo a comienzos del siglo v d. C., que debe considerarse, dadas sus circunstancias, como un depósito, es decir, como un tesorillo, opinión que apoya en la concentrada distribución de los hallazgos en solo 1,5 m<sup>2</sup> de una tierra fuertemente mezclada con cenizas. Aunque los excavadores se extrañaban del bajo valor del depósito, pues lo consideraron pobre, García Sanjuán, Garrido y Lozano no dudan de que se trata de restos de un ritual realizado en el lugar, como indican el *tintinabulum*, el balde y el amuleto, interpretación que no puede descartarse, especialmente porque no hay interpretaciones alternativas, a menos que todo se atribuya a una coincidencia fortuita. Sin embargo, no queda clara la conexión entre el tesorillo y la tumba megalítica, pues solo existe la permanencia y la continuidad en el lugar. Por lo tanto, la cuestión sigue siendo hasta qué punto el contenido de la tumba más antigua fue decisivo para la deposición. Puede haberse entendido como el lugar apropiado para un posible ritual y el consecuente depósito, ya que, tal vez, el lugar estuviera envuelto en leyendas y mitos. Si este fuera el caso, entonces el hallazgo pertenecería al grupo A de reutilización, descrito anteriormente de continuidad de costumbres.

- Reutilización de santuarios rurales o estelas prehistóricas en épocas posteriores

Bajo este tipo, García Sanjuán, Garrido y Lozano han combinado dos monumentos de género distinto, cuevas y estelas.<sup>42</sup> La razón para ello no está clara, porque las cuevas son puntos topográficamente fijos en el paisaje y, por lo tanto, pertenecen (como subdivisión) al mismo grupo que las tumbas megalíticas, especialmente porque el tipo de reutilización en época posterior por tumbas romanas es idéntico. Véase para ello el ejemplo en la cueva del Piruétano (Los Barrios, Cádiz), cuyas figuras pintadas de rojo en las paredes datan de la Edad del Bronce cuando las tumbas antropomorfas talladas en la roca frente a ellas, es decir, al exterior de la cueva, pertenecen a los tiempos cristianos iniciales como indican los *graffiti* y

---

38 Oliveira (1998: 488); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 117).

39 Carrasco Martín (2000: 301); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 117).

40 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 117) con referencia a Lorrio Alvarado y Montero Ruiz (2004), quienes exponen los ejemplos.

41 Ferrer Palma y Rodríguez Oliva (1978); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 115-117, 123).

42 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 118, tab. 3).

garabatos.<sup>43</sup> Hallazgos similares se han producido en la cueva de Atlanterra (Tarifa), la cueva El Obispo (Los Barrios) o en cuevas de la provincia de Murcia.<sup>44</sup> Al igual que en los casos de tipo 1, descritos arriba, no hay conexión entre las cuevas prehistóricas y las tumbas romanas o paleocristianas. En el caso de detección de enterramientos prehistóricos junto a las cuevas, que se tendrían que constatar por hallazgos óseos, entonces habría continuidad en el uso del lugar.

Los casos a tratar con más detalle son cuevas como la cueva de la Griega (Pedraza, Segovia) o la cueva Negra (Fortuna, Murcia).<sup>45</sup> Ambas se caracterizan por inscripciones latinas escritas en las paredes, en la cueva de la Griega, más de cien en total, entre las que hay dedicadas a deidades como Deva y Nemedus,<sup>46</sup> pero, aunque las inscripciones latinas se encuentren en general próximas a los grabados paleolíticos, en principio no se puede establecer ninguna relación específica más allá de la constatación del fenómeno. Bajo el nombre de *Cueva Negra* se agrupan varios abrigos en los que se origina un manantial, cuyas aguas fueron encauzadas en época romana y utilizadas por ser salutíferas. Posiblemente, también se usarían en la época púnica<sup>47</sup> o por los habitantes de dos asentamientos ibéricos cercanos, Castillejo de los Baños y Castillico de las Peñas. Además, algunos hallazgos de sílex indican la presencia y el posible uso por el hombre en la Edad de Piedra.

La lixiviación del fondo del abrigo se sitúa hoy unos 2 metros más bajo que en la antigüedad, por lo que no hay restos arqueológicos, pero el hallazgo más interesante son los *tituli picti* latinos. Entre ellos se encuentran los versos más antiguos de la *Eneida* de Virgilio conocidos en Hispania. Ocasionales formulaciones peculiares, incluso erróneas, se han interpretado como prueba de la continuidad de la lengua ibérica en época imperial romana, que se habría hablado hasta este momento en la región.<sup>48</sup> Respecto al tema tratado en este capítulo, la reutilización en época romana es similar a la observada en las tumbas megalíticas y en otras cuevas, es decir, se trata de referencias puntuales al pasado que indican una continuidad de costumbres, en este caso por la permanencia del uso de las aguas curativas. Para otros destinos imaginables de la cueva que pudieran haber perdurado en el tiempo, faltan testimonios arqueológicos, como también para las épocas intermedias.

---

43 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 118).

44 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 118).

45 García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 118).

46 Mayer i Olivé y Abásolo Álvarez (1997 y 2011); Fernández Nieto (2003); Alfayé Villa (2014).

47 Stylow (1993).

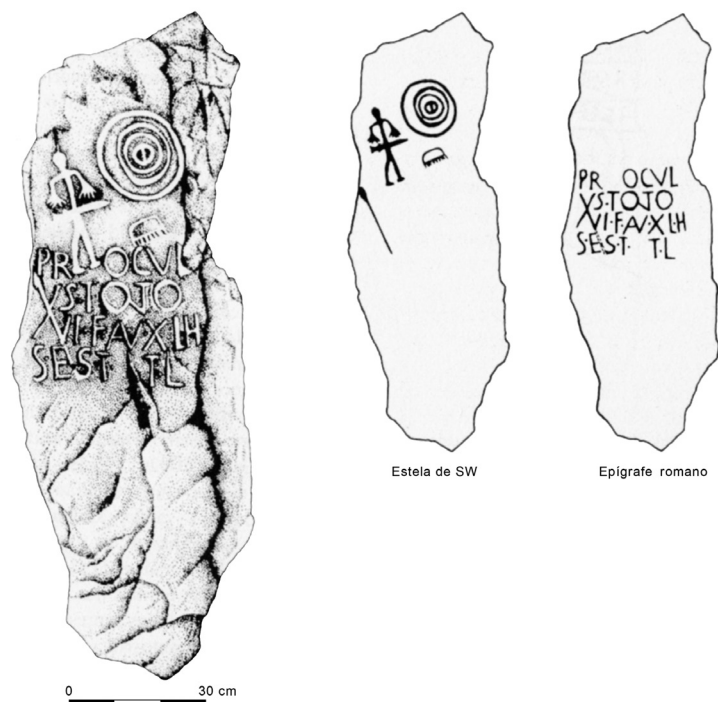
48 González Blanco y Matilla Séiquer (2003).

b) *Reutilización como posible reinterpretación*

Por ser monumentos móviles, las estelas deben ocupar su propio lugar en la tipología mencionada de García Sanjuán, Garrido y Lozano.

En este apartado, primero tratamos aquellas piezas cuyo segundo uso puede incluir una reinterpretación de su contenido. Sin embargo, no se pueden obtener datos fiables, ya que no se conocen estelas *in situ* ni su contexto original. Si hubiera indicios de que el primer y el segundo uso tuvieron idéntica función, las estelas pertenecerían al grupo A descrito anteriormente: reutilización como continuación de costumbres.

La estela más conocida en este contexto es la de Chillón (Ciudad Real),<sup>49</sup> que pertenece al conjunto de estelas de guerrero tantas veces discutidas, que se datan a finales de la Edad del Bronce o inicios de la Edad del Hierro (fig. 1).<sup>50</sup> Además de la figura de la Edad del Hierro de un hombre con espada, círculos



**Fig. 1.** Estela de Chillón, en Ciudad Real. Según Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto (1994: 267).

49 Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto (1994).

50 Por último, Díaz-Guardamino (2019); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 119, fig. 3), con la bibliografía anterior.

concéntricos (¿escudo?), lanza y peine, ofrece una inscripción en latín, que se caracteriza por la forma mixta de los nombres que aparecen, pues el nombre del hijo es claramente latino o romano, Proculus, pero su padre Toutonus (todavía) lleva uno indígena. El cincelador romano, al grabar la inscripción, tuvo en cuenta las figuras que ofrece la estela y colocó las letras con cuidado para evitar superposiciones, hasta el punto de que la lanza grabada la ha reutilizado para la raya oblicua de la segunda letra u del nombre de Proculus y lo mismo ocurre debajo en la n de Totonus, de modo que los biseles se fusionan entre sí. Además, el grabador ha dispuesto la secuencia de letras del nombre Proculus entre la r y la o de modo que las piernas del guerrero quepan en el espacio y permanezcan visibles.

La datación epigráfica apunta a mediados del siglo I d. C.<sup>51</sup> No solo la inscripción, sino también el hallazgo de otras dos estelas funerarias romanas en el mismo lugar indican el destino funerario de la estela de Chillón. Pero desconocemos si este fue su destino original,<sup>52</sup> ya que se han barajado otras funciones para estas estelas, como ser monumentos conmemorativos de batallas<sup>53</sup> o marcas de límites territoriales.<sup>54</sup> Sin embargo, la tendencia general es considerar estas estelas principalmente como monumentos funerarios.<sup>55</sup> Según estas consideraciones, se buscó que la representación figurada quedara dispuesta como en las estelas romanas funerarias normales con figuras.<sup>56</sup> De hecho, se logró este propósito para la representación, ya que el hombre está claramente identificado por sus armas como un guerrero que se puede comparar con las estelas funerarias de Burgos y Clunia, que muestran igualmente guerreros, aunque en estos casos sean jinetes armados.<sup>57</sup> Por lo que parece, la representación, un tanto esquemática y arcaica, no suponía ninguna perturbación para el observador romano.

En menor medida, el mismo propósito logra la estela de Ibahernando, aunque carezca de representación humana (fig. 2).<sup>58</sup> La relación entre la imagen más antigua y el texto más reciente se establece por superposición. Además, en esta estela el grabador no tuvo la misma consideración para la imagen

---

51 Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto (1994: 268).

52 Discusión con las opiniones vigentes en la investigación en Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto (1994: 269).

53 Rodríguez Hidalgo (1983).

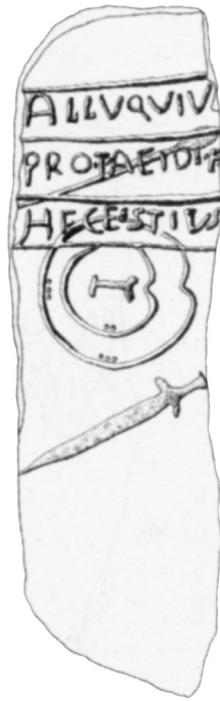
54 Ruiz-Gálvez y Galán (1991).

55 Celestino Pérez (2001: 278-287), quien, sin embargo, extrae metódicamente sus conclusiones a partir de contextos de uso secundario (Celestino Pérez, 2001: 279).

56 Opinión diferente en Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto (1994: 269) y García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 120), quienes interpretan el hecho como un gesto de respeto a la imagen tradicional, lo que es posible, aunque tendría que ser un respeto instintivo. También significa reverencia por la imagen representada en estilo arcaico (¿creencias?, ¿ideas políticas?). Resulta difícil comprender las circunstancias después de tantos siglos, especialmente porque falta información de las etapas intermedias.

57 García y Bellido (1949); Abásolo Álvarez (1977); Marco Simón (1978); Schlüter (1998).

58 Celestino Pérez (2001: 342, n.º 16); Esteban Ortega y Salas Martín (2003: 81 s. n.º 77); García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 120).



**Fig. 2.** Estela de Ibahernando, en Cáceres. Según Celestino Pérez (2001: 342, n.º 16).

antigua, ya que la escritura pasa por encima, lo que, sin embargo, no molesta al observador, sino que, al combinar imagen y escritura, se logra un impacto visual casi dramático, pues da la impresión de un texto tachado. También esta estela se encontró junto con otras estelas funerarias, lo que comprueba su uso funerario, como confirma su inscripción. El grabador ha cometido errores ortográficos que se explican por su posible procedencia indígena, ya que también la persona muerta aludida llevaba un nombre indígena (*Alluquius*). La suposición de que la anulación de la imagen en la reutilización se debe interpretar programáticamente como argumento a favor de una resistencia ideológica<sup>59</sup> no parece la interpretación más exacta, especialmente porque no toda reutilización de material antiguo por individuos o personas particulares supone un rechazo y, en consecuencia, una resistencia política, ya que, evidentemente, si el público romano hubiera sentido la obra de este modo, la estela habría sido destruida.

Las dos estelas son los ejemplos más conocidos y posiblemente las únicas en el contexto de la reutilización de estelas pre- o protohistóricas en Hispania. Son casos aislados, que de ninguna manera reflejan la actitud general hacia monumentos más antiguos. Habitualmente, al encontrarse material más antiguo, la actitud de

<sup>59</sup> García Sanjuán, Garrido González y Lozano Gómez (2007: 124 ss.).

reutilización normal es descrita al inicio, es decir, reutilizar las piedras como material de construcción, auténticos *spolia*. Puede servir de ejemplo el caso de Cancho Roano de la Edad del Hierro avanzada,<sup>60</sup> donde una de estas estelas se reutilizó como un simple peldaño, o en época romana, el caso de Munigua con la rigurosa y total demolición del asentamiento indígena, en este caso turdetano, para construir nuevos edificios.<sup>61</sup>

El ejemplo de los verracos, en particular de los Toros de Guisando (fig. 3), también pertenece a este grupo de monumentos, todos encontrados fuera de su contexto originario. Son cuatro esculturas de animales (toros) de tamaño natural, en los que, en un momento posterior, se grabaron inscripciones funerarias latinas perfectamente adaptadas a las esculturas.<sup>62</sup> Resulta evidente que los toros, cuya función original es discutida,<sup>63</sup> tuvieron una segunda función como estatuas funerarias.

A continuación se enumeran algunos ejemplos en los que el uso secundario supuso realmente un cambio de su uso original. En primer lugar, hay que mencionar las estatuas de guerreros lusitano-galaicos.<sup>64</sup> Por analogía con el hallazgo de Sanfins (Portugal), el único que muestra una de las estatuas de guerreros lusitano-galaicos *in situ*, estas estatuas estaban colocadas en una posición elevada frente al respectivo castro, es decir, fuera de su muralla, lugar que parece ser el habitual para estas estatuas en el mundo celta, como lo confirma el hallazgo de Yverdon-les-Bains, en el lago de Ginebra, donde una estatua de madera se encontraba frente al *oppidum* en uno de los terraplenes que dividían los fosos. Probablemente, la interpretación de estas estatuas como héroes sea la más acertada.<sup>65</sup>

Algunas estatuas de guerreros lusitano-galaicos llevan inscripciones. El momento de su grabado, como acto primario o secundario, es tema de discusión controvertida,<sup>66</sup> pero en el guerrero de São Paio de Meixedo (Portugal), de fecha augústea,<sup>67</sup> la posterioridad de la inscripción se acepta unánimemente, ya

---

60 Celestino Pérez (1991: 189).

61 Por último, Schattner (2019: 62).

62 López Monteagudo (1983); Álvarez Sanchís (2003); Mariné (2008); Ruiz Zapatero y Álvarez Sanchís (2008).

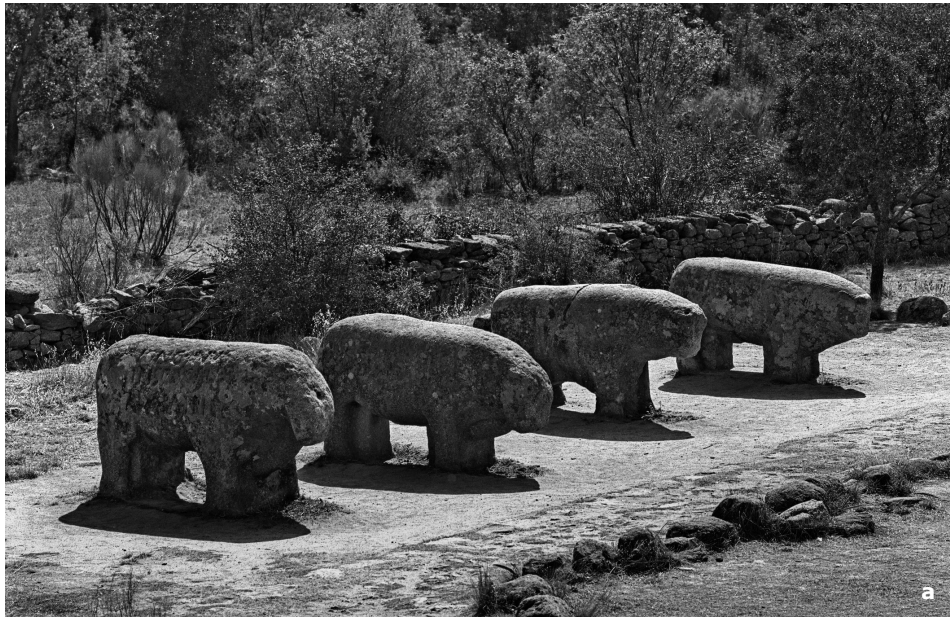
63 Ruiz Zapatero y Álvarez Sanchís (2008: 226) asumen su uso como marcadores de límite de pastizales.

64 Calo Lourido (2003).

65 Propuesta convincente de Tranoy (1988), que posteriormente ha sido aceptada, por ejemplo, por Alarcão (2003); Höck (2003) y Silva (2003).

66 La simultaneidad de la inscripción y la estatua es un tema controvertido. Para la diferenciación cronológica entre la estatua y la inscripción véase por último Koch (2003) y, *contra*, Rodríguez Colmenero (2015: 40 ss.). El análisis de características de la estatua lleva a una datación prerromana, es decir, a una fecha preimperial, véase Schattner (2003: 137, tab. 2). Para la discusión de los posibles emplazamientos, es decir, de los lugares donde se colocaban las estatuas en los respectivos castros, Rodríguez-Corral (2012: 80-86), que también conduce como resultado a una datación preimperial.

67 Tranoy (1981: 327 y 1988: 225); *HEp*, 10 (2000: 744); Calo Lourido (2003: 20 f. nr. 25 taf. 33-36); *HEp*, 17 (2008: 253); Redentor (2008b); Rodríguez Colmenero (2015: 22-25, 40 ss.).



**Fig. 3.** a) Toros de Guisando, en Ávila: D-DAI-MAD-WIT-R-102-92-07b;  
b) detalle de las inscripciones: D-DAI-MAD-WIT-R-108-92-03.

que las letras grandes están colocadas de forma abrupta en las piernas y el escudo (fig. 4). La inscripción convierte a la estatua en romana. Se dedica a una persona específica: L. Sestius Corocaurus. Según la inscripción, la estatua fue consagrada por su compañero de habitación (*contubernalis*) y/o hermano (*frater*).<sup>68</sup> Es interesante que L. Sestius Corocaurus defina, además de su filiación, que es la identificación más común y más frecuente en las lápidas funerarias del norte hispano,<sup>69</sup> también su posición en el contexto de la nueva estructura social romanizada,<sup>70</sup> pero resulta imposible aclarar si la estatua debe ser considerada honorífica o funeraria, cuestión discutida por los investigadores,<sup>71</sup> pues estamos ante el primer caso en el noroeste hispano en el que un individuo local reconoce públicamente su incorporación a la estructura social romana. Respecto a la cuestión de si la estatua debe ser interpretada como una estatua funeraria o una estatua honorífica, no es posible deducir una respuesta, ya que en ambos casos la estatua, de fecha temprana en el período augústeo, queda aislada en el contexto regional del noroeste. Los otros tipos de monumentos parecidos solo se documentan más tarde, como se ha indicado. La estatua como monumento privado de tipología prerromana se habría redefinido como romana al tallar una inscripción en latín, y ciertamente —de una forma u otra— estuvo expuesta en público. En cualquier caso, el hecho de que las estatuas de guerreros puedan servir para representar individuos de diferente estatus como militares (São Paio de Meixedo),<sup>72</sup> civiles (p. ej., Lezenho,<sup>73</sup> Rubiás,<sup>74</sup> São Julião<sup>75</sup>) o incluso grupos profesionales enteros (Santa Comba, Refojos de Basto<sup>76</sup>) mediante la aplicación de las inscripciones pertinentes, es señal inequívoca de que el tipo estatuario todavía gozaba de la debida reputación y de amplia aceptación en el período imperial romano. Individuos pertenecientes a los diferentes grupos sociales seguramente se reconocían en las estatuas porque seguían siendo símbolos de sus valores, ya que todavía eran válidos en el Imperio romano avanzado del siglo I d. C.

---

68 La cuestión discutida en la bibliografía de si realmente se trataría de su hermano (“frater”) o no (por último, Rodríguez Colmenero, 2013: 315), no juega ningún papel para la problemática aquí expuesta.

69 Por ejemplo, Brestian (2008: 270).

70 Edmondson (2002: 43): “[...] setting up a dedication [...] or an epitaph [...] was a distinctly Roman cultural act”).

71 Por último, Edmondson (2002: 55) (“no way of telling whether they are funerary or honorific”); Redentor (2008a y 2008b [estatua honorífica]); Rodríguez Colmenero (2013) (estatua funeraria). Resulta difícil argumentar una explicación favorable como estatua honorífica. Quizás nos encontramos ante un monumento de tradición de la Edad del Hierro tardía indígena que rebasa las categorías conocidas de honorífico o funerario, y que, en consecuencia, quedaría más allá de las representaciones de héroes y divinidades.

72 Calo Lourido (2003: 20 s., n.º 25).

73 Calo Lourido (2003: 10-13, n.ºs 11-14).

74 Calo Lourido (2003: 17, n.º 21).

75 Calo Lourido (2003: 19 s., n.º 24).

76 Calo Lourido (2003: 23, n.º 28).



**Fig. 4.** Estatua de guerrero lusitano-galaico de São Paio de Meixedo, en Viana do Castelo (Portugal). Según Schattner (2019b: 53, fig. 5).

Como último ejemplo, traemos a colación la famosa vaina de Pintia.<sup>77</sup> La vaina es de hierro como era habitual, pero tiene damasquinados de plata y cobre en la parte posterior. Se trata de una pieza del siglo IV a. C., que fue hallada en niveles estratigráficos augústeo-tiberianos,<sup>78</sup> por lo que no proviene de un contexto funerario, como suele ser normal, sino del interior de una casa. Apparently, la vaina pasó de mano en mano durante generaciones hasta que su último dueño, con motivo de una renovación

<sup>77</sup> Sanz Mínguez (2008).

<sup>78</sup> También en otras regiones, como Gran Bretaña, se han encontrado armas y artefactos de la Edad del Bronce en contextos de períodos posteriores; véase Hingley (1996); Robinson (1995).

de la vivienda, decidió depositarla debajo del piso de su casa junto a un banco. Si se tratara del arma de un antepasado (pieza familiar), los rasgos personales del portador del arma se harían visibles, ya que estos se manifiestan particularmente en armas de ataque, como dagas y espadas, que a menudo llevaban un nombre propio, como *Gram* (Siegfried), *Tizona* o *Colada* (el Cid) o *Excalibur* (rey Arturo). Pero, por supuesto, también pudo ser un botín de guerra, en cuyo caso el arma resaltaría la fuerza y el heroísmo del vencedor que habría conseguido obtenerla y poseerla. La preservación de un arma de este tipo durante generaciones la transforma cuanto menos en una especie de reliquia (¿familiar?), por lo que adquiere su propio valor al rememorar la biografía del propietario anterior (¿ancestro?), así como de las batallas correspondientes.

c) *Reutilización como rechazo o denegación*

Claros signos de rechazo o denegación de monumentos protohistóricos no son evidentes en los hallazgos arqueológicos de la Hispania romana, si dejamos de lado el arrasamiento de poblados enteros por razones bélicas (Numancia) o la necesidad de allanar el terreno para futuras construcciones, como es el caso del llamado *poblado ibérico* en Munigua aludido más arriba. Como mucho, se podría enumerar para este caso las *tabulae defixiones*. La más conocida es la *tabula defixionis* de Barchín (Fuente de la Mota, en Cuenca). Se trata de una tableta bilingüe grecolatina del siglo I a. C. o I d. C. que apareció escondida en la muralla del correspondiente castro del siglo IV a. C., que en ese momento estaba abandonado.<sup>79</sup> La ubicación es particularmente llamativa, ya que, por lo general, estas tabletas aparecen en tumbas, en necrópolis<sup>80</sup> asociadas a deidades ctónicas, en fuentes, cisternas o baños...; en otras palabras, junto a las puertas del inframundo.<sup>81</sup> De antemano, cabría pensar que en el asentamiento abandonado vivían espíritus que tenían que ser domesticados y dominados. Pero es más probable que la maldición haya ido destinada a alguien que todavía vivía o trabajaba en las ruinas del castro,<sup>82</sup> pues la investigación epigráfica indica que esta *tabula defixionis* es un híbrido entre una maldición y una solicitud de justicia. Los personajes mencionados, *Nikias* y *Time*, son de origen griego a juzgar por su nombre y, quizás, serían esclavos que trabajaran en las minas locales y se alojaban en las ruinas del castro,<sup>83</sup> aunque, si así fuera, sorprendería el esfuerzo asumido al tratarse de esclavos. En cualquier caso, la maldición no está dirigida contra el monumento prehistórico, sino contra sus potenciales habitantes.

---

79 Curbera, Sierra Delage y Velázquez (1999: 280).

80 Para un ejemplo reciente en Córdoba, véase García-Dils de la Vega y Rubio Valverde (2018).

81 Jordan (1985: 206 ss.) y Jordan (2000).

82 Curbera, Sierra Delage y Velázquez (1999: 280).

83 Curbera, Sierra Delage y Velázquez (1999: 281).

## Conclusión

En el curso de la presente investigación se han podido obtener distintas visiones y cimentar diferentes opiniones respecto a las evaluaciones anteriores, especialmente en el grupo A. En la mayoría de los casos expuestos de reutilización de tumbas megalíticas, los hábitos y las costumbres simplemente continuaron en épocas posteriores en los mismos lugares conocidos desde siempre, sin que la utilización posterior mostrara ninguna referencia programática que sea claramente evidente. En este grupo, en la reutilización predominan aparentemente aspectos prácticos. En el grupo B se puede observar una preferencia por la reutilización de cuevas, pero sin que tampoco en este caso sea visible una continuidad en el desarrollo. Faltan, además, las etapas intermedias, que tendrían que demostrar una conexión idiosincrática durante milenios. Nuevamente, en la época posterior no se observa ninguna indicación a una referencia programática para el uso anterior.

Entre los monumentos muebles, el uso secundario tiende a una utilización funeraria. Para las piezas en cuestión, como los verracos o las estatuas de guerreros, significa un cambio en su destino de lo público a lo privado. Por lo tanto, teóricamente —entre los sitios para estatuas imaginables en el mundo romano— deberíamos imaginarnos también un uso secundario votivo en un santuario, ya que los santuarios también eran mayoritariamente privados. Pero, sin embargo, este uso aparentemente falta por completo. Esta circunstancia podría explicarse por el hecho de que el espectro de posibles consagraciones estaba limitado por el tipo de santuario respectivo,<sup>84</sup> aunque no todos los objetos eran adecuados como ofrenda votiva. En cambio, fue precisamente en el ámbito de la representación funeraria privada en las zonas periféricas donde surgieron posibilidades de desarrollo para el individuo que este utilizaría siempre que pudiese escapar de la presión social que favorecía la construcción de monumentos funerarios típicos romanos, como los que se alineaban a lo largo de las *Gräberstraßen*. Pero incluso en estos casos, el reducido número de monumentos protohistóricos reutilizados no permite extraer conclusiones adicionales, sino que apunta a razones prácticas como su disponibilidad, que sugería una reutilización correspondiente.

## Referencias bibliográficas

ABÁSOLO ÁLVAREZ, J. A. (1977). "Las estelas decoradas de la región de Lara de los Infantes, estudios iconográficos". *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* [Universidad de Valladolid], 43, pp. 61-98.

ALARCÃO, J. de (2003). "As estatuas de guerreiros galaicos como representações de príncipes no contexto da organização político-administrativa do Noroeste pré-flaviano". *Madri der Mitteilungen*, 44, pp. 116-126.

---

84 Sobre la tipología de santuarios hispánicos, véase ahora Schattner (2019a).

- ALFAYÉ VILLA, S. (2014). "Relecturas de algunas inscripciones latinas de la cueva-santuario de La Griega, Pedraza (Segovia)". *Veleia*, 31, pp. 279-287.
- ÁLVAREZ SANCHÍS, J. (2003). *Los vettones*. 2.<sup>a</sup> ed., Bibliotheca archaeologica hispana, 1. Madrid.
- BECHERT, T. (1980). "Zur Terminologie provinzialrömischer Brandgräber". *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 10, pp. 253-258.
- BETHMANN, St., y C. HELFFERICH (eds.) (2012). *Agency. Quantitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*. Weinheim-Múnich.
- BOURDIEU, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge.
- BOURDIEU, P. (1984). *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge.
- BRADLEY, R. (2002). *The Past in Prehistoric Societies*. Londres.
- BRANIGAN, K., y M. J. DEARNE (1992). "Romano-British usage of the caves of Cheddar Gorge". *Proceedings of the University of Bristol Speleological Society*, 19 (1), pp. 19-31.
- BRESTIAN, S. de (2008). "Interrogating the dead. Funerary inscriptions in Northern Iberia". En R. Häußler (ed.), *Romanisation et épigraphie, études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*. Archéologie et Histoire Romaine, 17, pp. 267-279. Montagnac.
- BRILLIANT, R., y D. KINNEY (eds.) (2011). *Reuse Value. Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherry Levine*. Burlington.
- BUENO RAMÍREZ, P., R. DE BALBÍN BEHRMANN, R. BARROSO BERMEJO, J. J. ALCOLEA, R. VILLA y A. MORALEDA (1999). *El dolmen de Navalcán. El poblamiento megalítico en el Guadyyerbas*. Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Serie I, Monografías, 52. Toledo.
- CALO LOURIDO, F. (2003). "Catálogo". *Madriider Mitteilungen*, 44, pp. 6-32.
- CARRASCO MARTÍN, M. J. (2000). "El sepulcro megalítico de la Granja del Toriñuelo (Jerez de los Caballeros, Badajoz)". En E. Diéguez Luengo y F. J. Jiménez Ávila, *El megalitismo en Extremadura (homenaje a Elías Diéguez Luengo)*. Extremadura Arqueológica, 8, pp. 292-324. Mérida.
- CELESTINO PÉREZ, S. (1991). *El yacimiento de Cancho Roano. Campañas 1986-1990*. Extremadura Arqueológica, 2. Mérida.
- CELESTINO PÉREZ, S. (2001). *Estelas de guerrero y estelas diademadas. La precolonización y formación del mundo tartésico*. Bellaterra Arqueología. Barcelona.
- CREWE, V. (2012). *Living with the past. The reuse of prehistoric monuments in Anglo-Saxon settlements*. BAR British series, 573. Oxford.
- CURBERA, J., M. SIERRA DELAGE e I. VELÁZQUEZ (1999). "A Bilingual Curse Tablet from Barchín del Hoyo (Cuenca, Spain)". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 125, pp. 279-283.
- DALLY, O. (2009). "Spolien in Italien und dem östlichen Mittelmeerraum vor dem Beginn der römischen Kaiserzeit". En Th. G. Schattner y F. Valdés Fernández (eds.), *Spolien im Umkreis der Macht = Spolia en el entorno del poder. Actas del Coloquio Internacional en Toledo del 21 al 22 de septiembre de 2006*, pp. 45-57. Iberia Archaeologica, 9. Mainz.

- DEICHMANN, F. W. (1940). "Säule und Ordnung in der frühchristlichen Architektur". *Römische Mitteilungen*, 55, pp. 114-130.
- DEICHMANN, F. W. (1975). *Die Spolien in der frühchristlichen Architektur*. München.
- DÍAZ-GUARDAMINO, M., L. GARCÍA-SANJUÁN, D. WHEATLEY y J. A. LOZANO-RODRÍGUEZ (2019). "Late Prehistoric Stelae, Persistent Places and Connected Worlds: A Multi-disciplinary Review of the Evidence at Almargen (Lands of Antequera, Spain)". *Cambridge Archaeological Journal*, 30 (1), pp. 1-28. <<https://doi.org/10.1017/S0959774319000490>>.
- DOBRES, M.-A., y J. ROBB (2000). *Agency in archaeology*. Londres.
- DUGAS, C. (1952). *Exploration archéologique de Délos, 21. Le vases attiques a figures rouges*. Les vases de Délos, 5. París.
- EDMONDSON, J. C. (2002). "Writing Latin in the province of Lusitania". En A. E. Cooley (eds.), *Becoming Roman, writing Latin? Literacy and epigraphy in the Roman West*, *Journal of Roman Studies*, Suppl. 48, pp. 41-60. Portsmouth, R. I.
- EMIRBAYER, M., y A. MISCHKE (1998). "What is Agency?". *American Journal of Sociology*, 103, pp. 962-1023.
- ESCH, A. (1969). "Spolien. Zur Wiederverwendung antiker Baustücke im Skulpturen im mittelalterlichen Italien". *Archiv für Kulturgeschichte*, 1, pp. 1-64.
- ESPEJO MURIEL, C. (2000). "Reflexiones sobre cultos indígenas y religión romana en el sur peninsular, cuestiones metodológicas". *Gerión*, 18, pp. 213-233.
- ESTEBAN ORTEGA, J., y J. SALAS MARTÍN (2003). *Epigrafía romana y cristiana del Museo de Cáceres*. Memorias, 3. Cáceres.
- FERNÁNDEZ OCHOA, C., y M. ZARZALEJOS PRIETO (1994). "La estela de Chillón (Ciudad Real). Algunas consideraciones acerca de la funcionalidad de las estelas de guerrero del Bronce final y reutilización en época romana". En C. de la Casa, M. Doménech e Y. Martínez (eds.), *V Congreso Internacional de estelas funerarias*, *Actas del Congreso*, Soria, 28 de abril al 1 de mayo de 1993, pp. 263-272. Soria.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J. (2003). "La función de la cueva de Fortuna, el antro báquico-sabazio y sus antecedentes". En A. González Blanco y G. Matilla Séiquer, *La cultura latina en la cueva Negra: en agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer, I. Velázquez y a todos los colaboradores*. *Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 437-462. Murcia.
- FERRER PALMA, J. E., y P. RODRÍGUEZ OLIVA (1978). "Hallazgos monetarios en las Peñas de los Gitanos (Montefrío, Granada)". *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada*, 3, pp. 327-342.
- FONTIJN, D. J. (2015). "Reinventing Tradition in the Roman West? Some Reflections on the Re-use of Prehistoric Burial Mounds". En D. Boschung, A. W. Busch y M. J. Versluys (eds.), *Reinventing "The invention of tradition"? Indigenous pasts and the Roman present*. *Morphomata*, 32, pp. 189-213. Paderborn.
- FREY, J. F. (2016). *Spolia in fortifications and the role of the common builder in Late Antiquity*. *Mnemosyne Supplements*, 389. Leiden.
- GARCÍA-DILS DE LA VEGA, S., y M. I. RUBIO VALVERDE (2018). "Tres nuevas defixiones romanas en su contexto arqueológico". *Anales de Arqueología Cordobesa*, 29, pp. 263-292.

GARCÍA SANJUÁN, L., P. GARRIDO GONZÁLEZ y F. LOZANO GÓMEZ (2007). "Las piedras de la memoria (II). El uso en época romana de espacios y monumentos sagrados prehistóricos del sur de la península ibérica". *Complutum*, 18, pp. 109-130.

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1949). *Esculturas romanas de España y Portugal*. Madrid.

GONZÁLEZ BLANCO, A., y G. MATILLA SÉQUIER (2003). *La cultura latina en la cueva Negra: en agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer, I. Velázquez y a todos los colaboradores*. Antigüedad y Cristianismo, 20. Murcia.

GUERRERO MISA, L. J. (1986). "La necrópolis del Pago de San Ambrosio de Alanís de la Sierra, Sevilla". *Anuario Arqueológico de Andalucía*, III, pp. 343-350.

HELFFERICH, C. (2012). "Einleitung. Von roten Heringen, Gräben und Brücken. Versuche einer Kartierung von Agency-Konzepten". En St. Bethmann y C. Helfferich (eds.), *Agency. Quantitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*, pp. 9-39. Weinheim-München.

HINGLEY, R. (1996). "Ancestors and identity in the later prehistory of Atlantic Scotland". *World Archaeology*, 28, pp. 231-243.

HINGLEY, R. (1999). "The creation of later prehistoric landscapes and the context of the Reuse of Neolithic and earlier Bronze Age monuments in Britain and Ireland". En *Northern exposure. Interpretative devolution and the Iron Age in Britain*. Leicester archaeology monographs, 4, pp. 233-251. Leicester.

*HEp [Hispania Epigraphica]* (2000), 10, p. 744.

*HEp [Hispania Epigraphica]* (2008), 17, p. 253.

HÖCK, M. (2003). "Os 'guerreiros lusitano-galaicos' na história da investigação, a sua datação e interpretação. Cultura castreja e celtas". *Madrider Mitteilungen*, 44, pp. 51-66.

HOLTORF, C. J. (1997). "Christian landscapes of pagan monuments. A radical constructivist perspective". En G. Nash (ed.), *Semiotics of landscape, archaeology of mind*, 16<sup>th</sup> Conference Theoretical Archaeology Group (England) Bradford 1994. BAR International Series, 661, pp. 80-88. Oxford.

HOLTORF, C. J. (1998). "The life-histories of megaliths in Mecklenburg-Vorpommern (Germany)". En R. Bradley y H. Williams (eds.), *The Past in the Past. The Re-use of Ancient Monuments*. *World Archeology*, 30 (1), pp. 23-38.

HUTTON, R. (2011). "Romano-British Reuse of Prehistoric Ritual Sites". *Britannia*, 42, pp. 1-22.

JORDAN, D. R. (1985). "Defixiones from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora". *Hesperia*, 54, pp. 205-255.

JORDAN, D. R. (2000). "New Greek curse tablets. 1985-2000". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 41, pp. 5-46.

KOCH, M. (2003). "Die lusitanisch-galläkischen Kriegerstatuen in ihrem literarisch-epigraphischen Zusammenhang". *Madrider Mitteilungen*, 44, pp. 67-86.

KURASIŃSKI, T., T. PUROWSKI y K. SKÓRA (2015). "Reuse of Prehistoric items in the Early Middle Ages. The example of the cemetery in Lubień, voivodeship Łódź". En *Archaeology of the Slavs, Marek Dulnicz in Memoriam*, Archaeologia Polona (Wrocław), pp. 139-166.

- LACHENAL, L. de (1995). *Spolia. Uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV secolo*. Milán.
- LARREY HOYUELOS, E., y J. C. JIMÉNEZ BARRIENTOS (1990). "Excavación de urgencia en el Pago de San Ambrosio, Alanís de la Sierra". *Anuario Arqueológico de Andalucía*, III, pp. 612-617.
- LONG, Ch. (1958). "Greeks, Carians and the Purification of Delos". *American Journal of Archaeology*, 62, pp. 297-306.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1983). *Expansión de los verracos y características de su cultura*. Colección Tesis Doctorales, 124. Madrid.
- LORRIO ALVARADO, A. J., e I. MONTERO RUIZ (2004). "Reutilización de sepulcros colectivos en el sureste de la península ibérica, la colección Siret". *Trabajos de Prehistoria*, 61 (1), pp. 99-116.
- MARCO SIMÓN, F. (1978). *Las estelas decoradas del conventus caesaraugustano y cluniense*. Zaragoza.
- MARINÉ, M. (2008). "Ávila, tierra de verracos". En M. Almagro-Gorbea (ed.), *Arqueología vettona. La Meseta occidental en la Edad del Hierro. Zona arqueológica*, 12, pp. 440-453.
- MARTIN, A. (2005). "Agents in Inter-Action: Bruno Latour and Agency". *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12 (4), pp. 283-311.
- MAYER I OLIVÉ, M., y J. A. ABÁSOLO ÁLVAREZ (1997). "Inscripciones latinas". En M.<sup>a</sup> Soledad Corchón (coord.), *La cueva de La Griega de Pedraza (Segovia)*, pp. 183-259. Arqueología en Castilla y León. Monografías, 3. Valladolid.
- MAYER I OLIVÉ, M., y J. A. ABÁSOLO ÁLVAREZ (2011). "Restos culturales romanos en la cueva de la Griega (Pedraza, Segovia)". En *Diis deabusque. Actas do II Colóquio Internacional de Epigrafia "Culto y Sociedade en Occidente"*, Sintra, 1995. *Sintria*, 3-4, 1995-2007 (2011), pp. 347-362.
- O'BRIEN, W. (2002). "Megaliths in a mythologised landscape. South-west Ireland in the Iron Age". En C. Sarre (ed.), *Monuments and Landscapes in Atlantic Europe. Perception and Society during the Neolithic and Early Bronze Age*, pp. 152-176. Londres.
- OLIVEIRA, J. M. (1998). *Monumentos megalíticos da bacia hidrográfica do rio Sever I*. 2.<sup>a</sup> ed. Lisboa.
- PAUKETAT, T., y S. ALT (2005). "Agency in a Postmold? Physicality and the Archeology of Culture-Making". *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12 (3), pp. 213-236.
- PELLICER CATALÁN, M., y V. HURTADO PÉREZ (1987). "Excavaciones en la Mesa de El Gandul (Alcalá de Guadaira, Sevilla)". *Anuario Arqueológico de Andalucía*, II, 1986, pp. 338-341.
- PETTS, D. (2002). "The reuse of prehistoric standing stones in western Britain? A critical consideration of an aspect of early medieval monument reuse". *Oxford Journal of Archaeology*, 21 (2), pp. 195-209.
- POESCHKE, J., y H. BRANDENBURG (eds.) (1996). *Antike Spolien in der Architektur des Mittelalters und der Renaissance*. München.
- RAITELHUBER, E. (2012). "Ein relationales Verhältnis von Agency. Sozialtheoretische Überlegungen und Konsequenzen für empirische Analysen". En St. Bethmann y C. Helfferich (eds.), *Agency: Quantitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*, pp. 122-153. Weinheim, München.

- REDENTOR, A. (2008a). "Inscrições sobre guerreiros lusitano-galaicos: leituras e interpretações". *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 11 (2), pp. 195-214.
- REDENTOR, A. (2008b). "Sobre o significado dos guerreiros lusitano-galaicos, o contributo da epigrafia". En *Coloquio sobre Linguas y Culturas Paleohispánicas, Lisboa, 26 a 28 de febrero de 2009*. *Palaeohispanica*, 9, pp. 227-246.
- ROBINSON, P. (1995). "Miniature socketed bronze axes from Wiltshire". *Wiltshire Archaeological and Natural History Society Magazine*, 88, pp. 60-68.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (2013). "Guerreros galaicos con inscripción latina: ¿indigenismo o romanización?". En F. Acuña Castroviejo, R. Casal y S. González (eds.), *Escultura romana en Hispania VII. Homenaje al prof. Dr. Alberto Balil. Actas de la VII Reunión de Escultura Romana en Hispania, Santiago de Compostela y Lugo, 4 a 6 de julio de 2011*, pp. 307-334. A Coruña / Andavira.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (2015). *Dioses, guerreros y topónimos en la Gallaecia romana, nuevas aportaciones y revisión de otras*. Anejos de *Larouco*, 5. Lugo.
- RODRÍGUEZ-CORRAL, J. (2012). "Las imágenes como un modo de acción. Las estatuas de guerreros castreños". *Archivo Español de Arqueología*, 85, pp. 79-100.
- RODRÍGUEZ HIDALGO, J. M. (1983). "Nueva estela decorada en Burguillos (Sevilla)". *Archivo Español de Arqueología*, 56, pp. 229-232.
- RODRÍGUEZ HIDALGO, J. M. (2001). "La restauración del dolmen del Término, Gandul (Alcalá de Guadaira y Mairena del Alcor, Sevilla)". En *Homenaje al Profesor Pellicer, Spal*, 10, pp. 93-108.
- ROJAS, F. (2017). "Archaeophilia. A Diagnosis and Ancient Case Studies". En B. Anderson y F. Rojas, *Antiquarianisms. Contact, conflict, comparison*, pp. 8-30. Joukowsky Institute publication, 8. Oxford.
- RUIZ-GÁLVEZ, M.-L., y E. GALÁN (1991). "Las estelas del suroeste como hitos de vías ganaderas y rutas comerciales". *Trabajos de Prehistoria*, 48, pp. 257-273.
- RUIZ ZAPATERO, G., y J. ÁLVAREZ SANCHÍS (2008). "Los verracos y los vettones". En M. Almagro-Gorbea (ed.), *Arqueología vettona. La Meseta occidental en la Edad del Hierro. Zona Arqueológica*, 12, pp. 214-251.
- SANZ MÍNGUEZ, C. (2008). "Un puñal-reliquia vacceo hallado en Pintia (Padilla de Duero, Valladolid)". *Gladius*, 28, pp. 177-194.
- SCHATTNER, Th. G. (2003). "Stilistische und formale Beobachtungen an den Kriegerstatuen". *Madriider Mitteilungen*, 44, pp. 127-149 (versión portuguesa en *O Arqueólogo Português*, 22, serie IV, 2004, pp. 9-66).
- SCHATTNER, Th. G. (2019). *Munigua. Un recorrido por la arqueología del Municipium Flavium Muniguense*, Sevilla.
- SCHATTNER, Th. G. (2019a). "Vorarbeiten für eine archäologische Typologie der Heiligtümer und Votivdepots des vorrömischen und römischen hispanischen Westens". *Madriider Mitteilungen*, 60, pp. 133-181.
- SCHATTNER, Th. G. (2019b). "Wege zur Teilhabe, archäologische Bemerkungen zu Bild und Text auf nordwest-hispanischen Dekmalern in der Kaiserzeit". En Th. G. Schattner, D. Vieweger y D. Wigg-Wolf (eds.), *Kontinuität und Diskontinuität, Prozesse der Romanisierung. Fallstudien zwischen Iberischer Halbinsel und Vorderem Orient; Ergebnisse der gemeinsamen Treffen der Arbeitsgruppen "Kontinuität und Diskontinuität: Lokale Traditionen und römische Herrschaft im Wandel" und "Geld eint, Geld trennt" (2013-2017)*, pp. 47-70. Rahden / Westf.

- SCHATTNER, Th. G., y F. VALDÉS FERNÁNDEZ (eds.) (2009). *Spolien im Umkreis der Macht = Spolia en el entorno del poder. Actas del Coloquio Internacional en Toledo del 21 al 22 de septiembre de 2006*. Iberia Archaeologica, 9. Mainz.
- SCHLÜTER, E. (1998). *Hispanische Grabstelen der Kaiserzeit. Eine Studie zur Typologie, Ikonographie und Chronologie*. Hamburger Werkstattreihe zur Archäologie, 2. Lüneburg.
- SIERRA DELAGE, M. (2004). "El yacimiento ibérico de Fuente de la Mota. Los albores de una cultura en la submeseta sur de Cuenca". En *Investigaciones arqueológicas en Castilla-La Mancha, 1996-2002*, pp. 105-116. Patrimonio histórico de Castilla-La Mancha, 18. Toledo.
- SILVA, A. Coelho Ferreira da (2003). "Expressões guerreiras da sociedade castreja". *Madriider Mitteilungen*, 44, pp. 41-50.
- STYLOW, U. (1993). "La cueva Negra de Fortuna (Murcia), ¿un santuario púnico?". En M. Mayer i Olivé (ed.), *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía, Culto y sociedad en Occidente*, Tarragona, 6 a 8 de octubre de 1988, pp. 449-460. Sabadell.
- STYLOW, U., y M. MAYER I OLIVÉ (2003). "Los *tituli* de la cueva Negra. Lectura y comentarios literario y paleográfico". En A. González Blanco y G. Matilla Séiquer, *La cultura latina en la cueva Negra: en agradecimiento y homenaje a los Profs. A. Stylow, M. Mayer, 1. Velázquez y a todos los colaboradores. Antigüedad y Cristianismo*, 20, pp. 225-264. Murcia.
- TRANOY, A. (1981). *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'antiquité*. Publications du Centre Pierre Paris, Collection de la Maison des Pays Ibériques, 7. París.
- TRANOY, A. (1988). "Du héros au chef: L'image du guerrier dans les sociétés indigènes du nord-ouest de la Péninsule Ibérique (II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. – I<sup>er</sup> siècle après J.-C.)". En *Actes du Colloque Le monde des images en Gaule et dans les provinces voisines*, Sèvres, 16 a 17 de mayo 1987, pp. 219-228. Caesarodunum, 23. París.
- WILLIAMS, H. M. R. (1998). "The Ancient Monument in Romano-British Ritual Practices". En *Proceedings of the 7<sup>th</sup> Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, pp. 71-86. Oxford.





# NA MIRADA A LAS PIEDRAS SAGRADAS EN CATALUÑA

**Josefina Roma\***

La primera edición del Coloquio Internacional sobre las Sacra Saxa no tuvo participación catalana. Este artículo en el II Coloquio intenta reparar esa ausencia mostrando la variedad de estudios sobre piedras singulares en Cataluña, desde sus comienzos a la actualidad. En esta mirada se destacan tres enfoques. En primer lugar, el de los arqueólogos y las investigaciones surgidas de los departamentos universitarios y dedicadas al megalitismo. Otra vía la constituyen los estudiosos locales, que en un principio no eran especialistas sino personas interesadas o aficionadas, pero este sector ha ido evolucionando de modo que desde hace décadas son ellos quienes, además de ser los que realizan descubrimientos por su contacto con el territorio, están formados en arqueología y relacionados y agrupados en centros de estudios altamente especializados; y asimismo son ellos los que han recogido la toponimia local, que ya señala elementos singulares. Por último, otro camino de investigación lo constituyen las leyendas locales, que nos transmiten conocimientos y también recuerdos de otros pueblos anteriores, de cultos, de héroes... que han convivido con las cosmovisiones oficiales y que nos revelan unas formas de vida y de creencias que pueden ayudarnos a comprender las culturas del pasado, así como los contactos entre pueblos, su sistema simbólico, para establecer límites, caminos, propiedades, así como su relación con lo sagrado.

Megalitismo. Arte primero. Leyendas. Toponimia. Piedras singulares. Cataluña.

We had no participants from Catalonia in the course of previous Congresses on Saxa Sacra. This paper will try to repair this absence, by showing the variety of studies on outstanding rocks in Catalonia, from the first studies and descriptions up to the current research. We can consider the approaches to this subject in three ways. First of all, the archaeologists research, coming from University Departments, focusing on megalithism. A second way is based on local historians, many times, devoted amateurs, although this

---

\* Profesora jubilada de Antropología. Universidad de Barcelona. j.roma@ub.edu

section of studies has evolved in the last decades, to become a solid group of highly specialized research teams connected between each other and trained in archeology, who have been able to make new discoveries due to their contact with the territories. They are also doing local toponymy work, marking up every relevant element. Finally, the third approach is based on the study of local legends which transfer to our times the knowledge and memories of previous cultures, together with their rituals, heroes... who survived the official worldviews, and uncover a way of life and belief that can help understand past cultures, as well as the relationship between populations, their symbolical systems to settle borders, tracks, and their relationship to the sacred.

Megalithism. First art. Legends. Toponymy. Outstanding rocks. Cataluña.

Cataluña presenta una gran cantidad de piedras y rocas sagradas y su estudio ha despertado interés desde varios puntos de vista. En primer lugar, los especialistas en la cultura megalítica se han encontrado con piedras y rocas, que popularmente ya se habían definido como sagradas, la Pedra Gentil (Piedra Gentil), la Pixarrada del Diable (la Meada del Diablo), la Pedra del Sacrifici (la Piedra del Sacrificio) y un largo etcétera, son ejemplos de denominaciones populares de megalitos. Muchos de los menhires, dólmenes y crómlechs ya tenían nombres alusivos a la creencia de los habitantes del lugar de que allí había una construcción o utilización sagrada.

Sin embargo, pese a conocer su existencia y a definir las y asociarlas a menudo con sus hallazgos megalíticos, los prehistoriadores renunciaron muchas veces a su estudio porque no habían podido datar convenientemente la acción del hombre en ellas, cuando no estaban asociadas con materiales de excavación arqueológica en su proximidad y así las han atribuido a huellas de la actividad tradicional en el bosque, para obtener y procesar sustancias, aceites, tintes, maceración de plantas textiles y otras, relacionadas con oficios en los que el bosque aportaba la materia prima. El largo periodo en el que muchos grabados sobre roca han continuado activos, también es un inconveniente para una datación precisa, cuando no es posible obtener datos de excavaciones en su base.

En Cataluña los primeros estudios sobre la cultura megalítica comienzan en la segunda mitad del siglo XIX con la publicación sobre el dolmen de la Grossa de Moià, en 1865, y el de la Casa Encantada de Senterada, en 1872 (fig. 1), aunque en la Cataluña francesa Joseph Jaubert de Réart ya había publicado sus estudios en 1832. Ya en el siglo XX Pere Bosch i Gimpera, Josep Colomines, Lluís Pericot y Joan Serra i Vilaró, entre otros, dataron la cultura megalítica entre el Neolítico, el Calcolítico y la Edad del Bronce. Después de los trabajos realizados durante el siglo XX, vemos que últimamente son las investigaciones de Josep Tarrús en el Alt Empordà (2002), Carme Molist en Tavertet, Josep Castany en el Solsonès (1987) y Jordi Campillo en el Alt Urgell (1992) los que han marcado las directrices en estos estudios.



**Fig. 1.** La Casa Encantada. Dolmen de Senterada (Pallars Jussà).

Así, hasta el momento, se considera que la cultura megalítica se extiende en Cataluña desde los Pirineos hasta algo más al sur del río Francolí, y su cronología, basada en los ajuares funerarios y las dataciones con carbono-14, en relación con los monumentos megalíticos, nos muestra una amplitud temporal desde el v milenio a. C. hasta mediados del II milenio a. C.

A partir de la tesis doctoral del doctor Lluís Pericot, en 1925, decayó el estudio de otras formas de megalitos que no fueran sepulcrales, y ni los menhires ni los grabados en piedras singulares fueron tenidos en cuenta por su dudosa cronología. Solamente a partir de finales de los años cincuenta del siglo xx se vuelve a generar el interés de los arqueólogos por estas manifestaciones megalíticas de la mano de Lluís Esteva, discípulo del doctor Pericot, que no duda en considerar los grabados y las cazoletas en las piedras singulares, muchas veces cerca de dólmenes, y también los menhires, como claramente prehistóricos. En la Cataluña norte el doctor Jean Abelanet, en los trabajos previos a su tesis, de 1990, y a partir de su defensa, dedica gran parte de su estudio a estas manifestaciones de grabados y trabajos en piedras singulares.

En los años sesenta del siglo xx emprendieron el estudio del conjunto de rocas grabadas y los sepulcros en fosa de Savassona, en Tavèrnoles (Osona) (fig. 2), que habían sido descubiertos en 1958 por el estudioso local señor Soler y por miembros de la Unió Excursionista de Vic. El estudio de investigación lo realizaron el doctor Eduard Junyent y la doctora Ana M.<sup>a</sup> Muñoz, de la Universitat de Barcelona. El conjunto, junto a la ermita de Sant Feliuet, es de una gran riqueza, con la Pedra dels Sacrificis, la *del Dau* (llamada así

por su forma cúbica), la Pedra de les Bruixes y la Pedra de l'Home. Aparte de los enterramientos en fosa del Neolítico final hasta el Calcolítico, hay numerosas rocas con grabados cruciformes, antropomorfos, cazoletas y canales, lo que llevó a considerar la piedra más relevante como la de los sacrificios. Se encontró ajuar cerámico y lítico, y por primera vez se pudo datar el conjunto con carbono-14 gracias a una fundación americana. Este dio como resultado una antigüedad del año  $2345 \pm 140$  a. C.



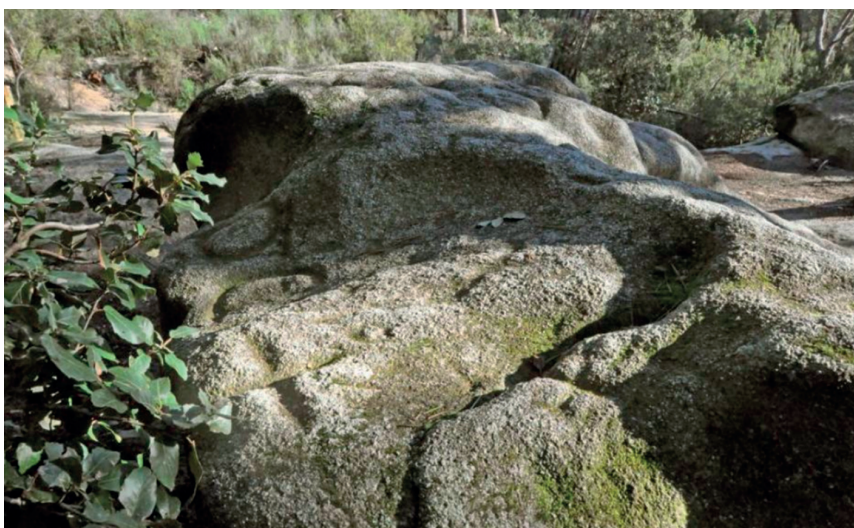
**Fig. 2.** Pedra de les Bruixes. Conjunto megalítico de Savassona (Osona).

En los últimos decenios se ha dado gran importancia a la conexión existente entre asentamientos y monumentos megalíticos, asociados a rocas con grabados e incisiones o cazoletas excavadas con canalillos que se unen entre sí, lo que encierra un valor simbólico que pocas veces se ha podido descifrar, pero se intuye un significado, a veces identitario, de delimitación del territorio, y también religioso y de iniciación, así como de conmemoración de los antepasados o difuntos singulares.

En este nuevo contexto podemos incluir los estudios de megalitos del Empordà y de la Albera y el Rosselló, ya en territorio de la Cataluña norte, y también en todo el Pirineo catalán, en las comarcas del Berguedà y el Solsonès, así como en Osona y el Vallès, y los trabajos de Josep Agustí en Olot y Albert Fàbrega en el Bages. De modo que la extensión de estos estudios ha llevado a identificar y descubrir monumentos y arte megalítico por toda Cataluña, hasta las comarcas del Baix Penedès o del Baix Camp, relacionando su cronología con excavaciones a los pies de estos megalitos, que se han datado desde comienzos del IV milenio hasta la mitad del III milenio y en muchos casos hasta comienzos del II milenio. Esto no quiere decir que no se hayan reutilizado hasta época medieval, en algunos casos sobre todo, los menhires y

las rocas con grabados situadas en caminos de pastores, en lugares de singular importancia por las civilizaciones que han poblado las zonas.

Como ejemplo de este nuevo entendimiento o enfoque, citaremos, por la envergadura de sus trabajos, y la influencia que ha ejercido en el estudio de los grabados en piedra relacionados con megalitos por toda Cataluña, el GESEART (Grupo Ampurdanés de Salvaguarda y Estudio de la Arquitectura Rural y Tradicional). Efectivamente, este grupo, liderado por Josep Tarrús, Antoni Mañé, Enric Carreras y Miguel Diego Piñero, ha abierto el horizonte de los estudios del arte megalítico y muchos más investigadores se han sumado a realizar mapas y excavar alrededor de las peñas sagradas o no, pero sí singulares y trabajadas, en el Alt Empordà, Solsonès, Noguera y Vallès Oriental (fig. 3). Este cambio en los últimos treinta años se ha visto coronado por hallazgos como el de 2005 de la estatua antropomorfa de Ca l'Estrada, decorada en bajorrelieve, en Canovelles (Vallès Oriental), y las estelas antropomorfas decoradas del dolmen de Reguers de Seró (Noguera). Aquí se han podido datar con carbono-14 los vasos campaniformes de estilo epimarítimo y pirenaico, que han dado una datación de 2700-2600 a. C. Estos datos hacen resituar otras estelas cercanas como el Roc de la Mare de Déu (Roca de la Madre de Dios) (fig. 4) y otras losas del Santuari del Miracle, en el Solsonès. En todas estas comarcas se han podido relacionar los hallazgos de grabados cruciformes, elípticos, antropomorfos, cazoletas y canales. En 2009 se encontró una figura menhir en el Pla de les Pruneres, de Mollet del Vallès, con un rostro humano y los ojos en bajorrelieve, así como prolongaciones como brazos, sin manos y signos grabados. Desgraciadamente no se pudo encontrar en su base restos arqueológicos.



**Fig. 3.** Pedra de les Creus, en La Roca del Vallès (Vallès Oriental).



**Fig. 4.** Roc de la Mare de Déu, situada junto a la ermita de Sant Gabriel, en el Santuari del Miracle de Riner (Solsonès).

Estos hallazgos y su estudio nos dicen que desde la arqueología se está completando el mapa del <sup>IV</sup> y <sup>III</sup> milenios por parte de equipos de estudiosos en toda Cataluña.

Otra línea de aproximación la constituyen los estudios locales. Efectivamente, los eruditos locales reúnen en sus monografías todo aquello que de curioso y atractivo posee el término municipal. Y es aquí donde podemos encontrar descripciones de muchas piedras de larga significación local. También, junto a ellas, se hallaban en el pasado especulaciones e interpretaciones de su significado, no siempre basadas en datos fiables. Pero desde hace decenios los estudiosos locales dedicados a la arqueología están enormemente cualificados y se agrupan en instituciones y museos comarcales que les permiten contrastar sus teorías y hallazgos, y además mantienen relaciones muy estrechas con los equipos universitarios de los que proceden, de manera que sus escritos y opiniones están ya muy lejos de una mera afición.

Los estudiosos locales son los que nos pueden dar cuenta a la vez de las tradiciones populares ligadas a las rocas singulares, junto con las excavaciones y posibles dataciones basadas en estudios arqueológicos contrastados.

Vamos a tomar como ejemplo de esta dedicación el trabajo de Eduard Riu en el Bages y el Berguedà. Estudia cómo en Navàs (comarca del Bages), antes de llegar a las casas y la iglesia de Viver, existía una roca singular en forma de pirámide invertida, de unos 4,5 metros de alto, que se mantenía en equilibrio y que fue destruida por el trazado de la carretera. Era el Roc de Sant Narcís, junto a la ermita de la misma advocación, y cerca, en el Mas de les Sitges, se ha encontrado cerámica ibérica y romana. El Roc de Sant Joan de Montdarn (comarca del Berguedà) (fig. 5) todavía sigue en pie y recibe aún por San Juan las ofrendas de los

fieles, que vienen en procesión desde la iglesia de San Juan, a unos 100 metros de distancia. Esta gran roca presenta una hornacina triple, y en la más profunda se halla la imagen de san Juan.

Otra piedra singular es el Roc de Sant Urbici, en Serrateix (Berguedà) (fig. 6), de grandes dimensiones, solitaria en el centro de un campo de cereal, que antaño estaba acompañada de rocas menores situadas a



**Fig. 5.** Sant Joan de Montdarn, en Serrateix (Berguedà). Situada al lado de la ermita de San Juan y visitada en procesión a la pequeña hornacina en la roca, que prolonga un culto precristiano.



**Fig. 6.** Roc de Sant Urbici, en Serrateix (Berguedà). Roca solitaria de grandes dimensiones en medio de campos de labor donde descansó el peregrino que portaba sus reliquias.

su alrededor que, por ser más fácilmente extraíbles, se sacaron porque estorbaban la labor del campo. En esta roca hay impresiones de huellas y manchas rojas que avalarían una de las leyendas según la cual el obispo san Urbicio fue martirizado allí. Otra leyenda, derivada de la vida de san Úrbez en el Alto Aragón, nos cuenta cómo a la sombra de esta roca descansó un peregrino de Burdeos que llevaba los restos-reliquias de san Urbicio, san Zenón, san Víctor y santa Felícola y que depositó finalmente en el cercano monasterio benedictino de Santa Maria de Serrateix.

Otras rocas del Berguedà son el *Roc de la Mel*, cuyo nombre obedece a la leyenda de que bajo esta enorme piedra había un depósito de miel, el Roc de la Fantasma (fig. 7) y la Roca de Casserres.



**Fig. 7.** Roc de la Fantasma, en Clot de la Fou (Berguedà). Nudo de leyendas junto al camino.

Los investigadores locales han conocido y tenido en cuenta la gran cantidad de rocas singulares que aparecen con incisiones, cazoletas y canalillos, oquedades y otras formas de trabajo antrópico. Muchas iglesias y ermitas están edificadas en estos entornos, pero también castillos como el de Montcortès de Segarra (fig. 8) o el próximo de Aranyó, con sus *pallers de pedra* (pajares de piedra).

Anteriormente he mencionado la importancia del conjunto de las piedras de Savassona, con la excavación arqueológica académica, pero también con su descubrimiento por parte de aficionados y excursionistas, y de hecho se siguieron estudiando por estudiosos locales, que publicaron en revistas como *Ausa* sus nuevas aportaciones. Fueron Dolors Buxó, Walter Cruells, Mar Espadaler y Miquel Molist (1982).



**Fig. 8.** Roca con cazoletas y canales bajo el castillo de Montcortès y frente a la iglesia de Santa Ana, en Montcortès de Segarra (La Segarra).

Otro ejemplo que nos puede ilustrar sobre las investigaciones locales y comarcales es el de Jordi Casamajor, que ha estudiado los grabados rupestres de la comarca del Alt Urgell, como el Tossal de la Cava, y otro, en una estela solitaria, en Encamp (Andorra), en 2007, con profusión de grabados sobre muchas piedras, de estrellas de cinco puntas, flechas, cuadriculados, cerca de un antiguo paso a 1540 metros. Este autor establece dos tipologías: la primera, con grabados en huso, de líneas paralelas semejantes a las halladas en el Pallars y en Cerdaña, y una segunda de líneas más finas y elaboradas. Él lo data en un período que va del Eneolítico al final del Bronce, aunque la relación con otros investigadores, como Jean Abelanet, lo retrasan hasta la cultura ibérica.

Lo que es muy importante es que en todas estas investigaciones ya se tienen en cuenta las fuentes orales, la toponimia. Denominaciones en las zonas pirenaicas de *coves d'Encantades* (cuevas de Encantarias), *collets del Diable* (collados del Diablo), *rocs de les Bruixes* (rocas de las Brujas), *forat de l'Infern* (agujero del Infierno), *forats del Marrà negre* (agujeros del Mardano negro), *barranc del Dimoni* (barranco del Demonio), *gorges de les Fades* (gargantas de las Hadas), *de Gegants* (de Gigantes), *llocs de les Dames blanques* (lugares de las Damas blancas), *de Mainarons* o *colls del Moro* (collados del Moro). Muchos de estos nombres ya nos indican unas culturas antiguas a las que se sobrepuso la cristianización. Sabemos que en el siglo III d. C. los obispos aún aceptaban cierto sincretismo con antiguas creencias locales, pero en el VII en el Concilio de Toledo se prohíbe expresamente el culto a las fuentes, a los árboles y a las

rocas. Todavía en el siglo xv los obispos estaban empeñados contra los restos de cultos precristianos. En este sentido, no podemos dejar de mencionar trabajos como los de Elisa Guerra, que propone que algunos de estos grabados en piedra se corresponden con un estado alterado de conciencia, por ejemplo con la planta de estramonio (*Datura stramonium*), con propiedades curativas y narcóticas, tal como se encontró en una fosa votiva de la Edad del Bronce del Roc de les Bruixes, en Andorra.

Hemos de citar también los estudios de Sara Aliaga, Oriol Mercadal y Lluís y M. Solé sobre la Roca Basseda, en la Cerdanya, o los de Pere Campmajor, también en la Cerdanya, en que la interpretación de los grabados como signos de identidad o demarcación de caminos de pastores, pero también religiosos y hasta astronómicos, está bien presente.

Por fin, hay otro camino para aproximarse a las piedras sagradas y son las leyendas locales, que recogen narraciones en las que cada generación ha dejado su interpretación de antiguos y renovados motivos que se bordan unos sobre otros formando un todo indisoluble, a menudo imposible de precisar cronológicamente, pero siempre ofreciendo vías de conocimiento y comprensión.

El camino de las leyendas nos abre muchas posibilidades en el estudio de las rocas singulares. En primer lugar, ayudando a su detección, puesto que, como hemos visto, la toponimia y las historias que se le asocian nos hablan de un posible origen, utilización y, siempre, de la relación de su sacralidad con la aculturación religiosa del cristianismo, ya que parece como si todas estas tradiciones precristianas caminaran por el filo de una cumbrera montañosa y, dependiendo de la fidelidad de los pueblos, de las actitudes de los clérigos y los obispados, caen del lado de la demonización o de la santidad, asociada con más o menos ortodoxia con las creencias y los cultos cristianos. Pero en ambos casos su persistencia durante largos períodos nos permite conocer su sacralidad, aunque sea en negativo, por su demonización y atribución al diablo, a las brujas, a los moros o a las *encantarias*.

Voy a dar una muestra de ejemplos que presentan distintos grados de asimilación de piedras singulares antiguas con denominaciones cristianas.

Un ejemplo significativo ocurre en Sarroca de Bellera, la cuna del etnógrafo Ramon Violant i Simorra, en el Pallars Jussà, donde conviven, por una parte, el dolmen de Bellera o Casa Encantada, que tiene una explicación legendaria no relacionada con la religiosidad, sino con un enterramiento antiguo, y está conectada con la formación del paisaje local, ya que cuenta cómo una gigante primigenia arrancó las enormes piedras y formó así el congosto del Estany. Acto seguido subió toda la cuesta con una piedra bajo cada brazo, otra en la cabeza y otras dos a modo de escapulario, y aún tenía las manos libres, con las que no paraba de hilar, pero al llegar a la cumbre cayó exhausta y las piedras, al caerse, formaron la cabaña que le sirvió de monumento funerario.

La explicación de un dolmen como resultado de la fuerza de una gigante trasladando todas las piedras y además haciendo una labor también está, entre otros, en el dolmen de Avellanet, llamado *Cabana dels Moros*, cuya transportadora era una gigante que hacía media mientras llevaba las piedras en la cabeza, bajo los brazos y en escapulario. El dolmen del Miracle, en Riner (Solsonès), situado al lado de la ermita de Sant Gabriel, es el dolmen de la Virgen, porque fue ella quien transportó las piedras del mismo modo como lo hicieran las gigantas en otros lugares, de manera que el traspaso aculturador de las historias se ha realizado, aunque la figura de la Virgen quede un tanto distorsionada.

Sarroca de Bellera posee además un resbaladizo en la roca, llamado *el Lliscador del Diable* o resbaladizo del diablo, que ya sugiere prácticas fecundantes en quienes emprendían su contacto en la bajada, pero además conserva las huellas de las pezuñas del diablo grabadas en la roca, mostrando así su conexión con ritos fecundantes heterodoxos para el cristianismo.

Un tercer lugar relacionado con las rocas sagradas es el *Cabanot de la Verge* o cabaña de la Virgen, bajo la roca de Gasol, donde apareció la imagen de la Virgen, Nuestra Señora de Bellera. De este modo la santificación del lugar transforma la posible heterodoxia en ortodoxia local.

Una explicación de la geología de grandes formaciones rocosas se encuentra en Collegats (entre el Pallars Jussà y el Pallars Sobirà), donde se sitúa la cueva del Serpent o Serpiente, que se alimentaba de los arrieros que trataban de cruzar el paso, subrayando así su peligrosidad. Collegats recoge en su conjunto las transiciones de creencias precristianas a su interpretación dentro del cristianismo. Así, tenemos la Roca Santa, que impide el paso a los espíritus malignos del lugar, y bajo el pueblo está el llamado *Fort de les Encantades* o agujero de las *Encantarias*, donde se encontró la imagen de la Virgen que se venera en el pueblo y que se trasladó a la iglesia, la cual además se niega a que la lleven a la fuente en situación de sequía, convirtiéndose en algo muy pesado, imposible de transportar, con lo que su comportamiento hacia el ritual acostumbrado contra la sequía es justamente el contrario que en otros santuarios. Otra roca que impide el paso a los malos espíritus es la Roca Santa de Hortonedà.

La conversión en rocas es otra de las explicaciones populares de la geología, como consecuencia de una maldición. Esta es la historia de la Maladeta, de las tres hermanas de Paderna, y pasan de siete mil las rocas consideradas como las ovejas de su rebaño, convertidas en piedras. Los Encantats de Espot (Pallars Sobirà) ya presentan en la leyenda una explicación de sacrilegio, completamente cristianizada. Así, se cuenta que el día de la romería a la ermita de Sant Maurici dos hombres de Espot se fueron a cazar un sarrio y un rayo los fulminó, convirtiéndolos en rocas.

El abad de Gerri (Pallars Sobirà) informaba a Francisco de Zamora en el siglo XVIII, para su descripción de los pueblos pirenaicos, de las piedras en forma de hombre y de mujer con un plato y una escudilla de piedra en el *Agujero de las Janes* (otro nombre para las poblaciones anteriores).

Entre los pueblos de la Ribagorza aragonesa y catalana hay historias muy singulares de rocas, como la del pastor de la Torre de Buira, que descubrió una piedra redondeada como una muela y la hizo rodar hasta su casa, pero al igual que las imágenes encontradas de la Virgen esta se volvió a su lugar de origen por tres veces. Este hecho extraordinario se lo contaron al párroco, que entendió que era una señal divina de que la Virgen quería una ermita en aquel lugar. Los habitantes de los pueblos cercanos —Bonansa, Sirés, Pont de Suert, Buira y Torre de Buira— construyeron la ermita con la piedra incorporada en un muro, al lado de una imagen de la Virgen, llamada desde entonces *de la Mola* o muela, pero la gente, cuando va de romería, realiza el ritual de deslizar la mano por la piedra, engastada en el muro, y los fieles pasan tres veces seguidas para tocar la piedra, que si está húmeda indica que las lluvias serán abundantes ese año. Con este ritual, cuyo centro es una piedra singular, se actualizan viejas costumbres y creencias, y no importa el intento de cristianizar la devoción, puesto que el ritual continúa igual.

En cambio, en Peranera (Alta Ribagorza), una piedra negra causaba apariciones terribles durante la noche, en casa Ardiaca, la más antigua del pueblo, y aunque la tiraban al barranco volvía a aparecer en la casa, hasta que sus moradores decidieron marcharse. Y el agua de su pozo jamás se secaba, ni siquiera en tiempos de gran sequía. Así vemos que el mismo hecho, la vuelta una y otra vez de una piedra sagrada, recibe distinta interpretación según caiga la creencia del lado de la demonización o de la santificación aculturada.

La maldición y el castigo por robar o reutilizar una piedra sagrada se extiende también a las piedras de una iglesia y a las pilas de agua bendita, como la de Sant Quiri (Pallars Sobirà) que se llevaron los de casa Soler para hacerla servir de abrevadero, y la piedra, por sí misma, se volvió a su capilla, como se narra en tantas ocasiones de las imágenes sagradas. De este modo, la piedra sacralizada también castiga el sacrilegio de un uso profano.

Esto mismo ocurrió en Gramenet (Pallars Jussà), un pueblo que en el siglo XIX aún tenía siete u ocho casas y en el que un día sacaron una piedra de la iglesia para reparar la fuente, lo que provocó una tormenta con granizo que se repetía cada año por la misma fecha. Y, aunque a los seis años devolvieron la piedra a su sitio, siguió granizando en los años siguientes hasta que tuvieron que emigrar.

El mundo de las *encantarias* nos ofrece todo un complejo conocimiento, no solo de sus costumbres, como pueblo anterior, desaparecido, sino que nos proporciona alguna pista sobre la utilización de las rocas singulares, sobre todo las que presentan oquedades, canales y recipientes donde se almacena el agua de lluvia. Son los lugares donde las *encantarias* lavaban sus preciadas piezas de lino. Estas rocas con oquedades excavadas son casi siempre motivos para recordar a las *encantarias* que lavaban la ropa allí. Les Cadolles, les *dones dels Carantos* y tantísimas más. Y algunas veces, como ocurre con la fuente de la Señora, cerca del antiguo monasterio de Sant Julián de Sentís, se asocian también con túneles excavados

en la roca que salen al llamado *Forat dels Encantats* o Agujero de los Encantados, cerca del tozal de Tous, donde se han encontrado hachas de piedra que desgraciadamente se han recogido y extraviado antes de su posible datación arqueológica y ubicación exacta mediante estratigrafía.

Hay multitud de historias y localizaciones de estos grupos de *encantarias* en las leyendas locales, y el aprovechamiento de las rocas con oquedades se les atribuye por lo general, pues se las veía lavar su ropa en ellas. Por ejemplo, en la Roca del Ferral, cerca de Lleret, existen estas oquedades a las que llaman Olles de les Encantades, donde estas lavaban y tendían su colada provocando la envidia de los “humanos”, que intentaban robarles alguna pieza ya que se consideraba que su posesión aseguraba la riqueza a sus propietarios. En este caso, una mujer de casa Blasi les robó una toalla y las *encantarias* la maldijeron diciéndole: “Desde ahora no te faltará nada, pero tampoco te sobrará”.

Las rocas con la impresión de los cascos de un caballo, de las huellas de los pies o de la pezuña del diablo, o, como en el caso del pueblo de Prat de Fornos, con varios lugares atribuidos a las *encantarias*, tienen una continuidad en la leyenda de las marcas en la roca en el congosto del río, ya que se cuenta que los franceses quisieron robar la imagen de santa Eulalia, titular de la iglesia, pero que al pasar el congosto la santa se agarró a la roca y no se pudo arrancarla de allí, donde además dejó marcada la huella de su mano. De este modo, la explicación de una huella en la roca puede ir cambiando de origen, adaptándose a los avatares de la historia local.

Vemos, pues, que los santos son el contrapunto positivo al diablo, ya que igual que este dejan sus huellas en las rocas, pero estas son vistas como testimonio de santidad, como también ocurre en Sant Cristóbal de Erill, mientras que en el caso del demonio lo son de su poder negativo. La historia de san Ermengol tiene un episodio en que el santo encadenó al diablo a una roca del congosto de Trespunts (Organyà) y este dejó su huella en forma de una mancha oscura que se considera que fueron sus orines.

La investigación sobre las piedras singulares, sagradas muchas de ellas, ha seguido un ritmo exponencial y desde todos los ámbitos, desde la tradición oral, el excursionismo o la historiografía local, pero informando y dando coherencia a todas ellas la investigación académica, con una trayectoria arqueológica homologada, ya sea en organizaciones comarcales, ya sea en departamentos universitarios, siempre en conexión con otros centros de investigación, nacionales e internacionales. Así, nos brindan hoy la posibilidad de la comparación, de la datación, de la interpretación, que hacen del campo de estudio de las piedras singulares un camino sugerente y fructífero, que puede proyectar luz sobre las etapas de nuestra historia.

Cierro esta breve introducción con la esperanza de que en las próximas ediciones de los coloquios Sacra Saxa, sean los mismos investigadores quienes nos muestren la riqueza de sus hallazgos.



## Referencias bibliográficas

- ABELANET, J. (1990). *Les roches gravées nord-catalanes*. Revista Terra Nostra, 5. Centre d'Études Préhistoriques Catalanes. Prada.
- ALIAGA, S., O. MERCADAL, LI. SOLÉ y M. SOLER (2001). "La Roca Basseda (Puigcerdà, La Cerdanya)". *Ceretania*, 3, pp. 177-190.
- BATISTA, R. (1966). "El límite meridional de la cultura megalítica catalana". *Ampurias*, 28, pp. 201-209.
- BOSCH, J. (2009). "El menhir de Mollet. Una de les primeres estàtues?". *Notes*, 25, pp. 101-103.
- BOSCH-GIMPERA, P., y J. COLOMINAS (1931). "Gravats esquemàtics a roques de Capmany i a la galeria coberta del barranc de l'Espolla". *Anuari del Institut d'Estudis Catalans*, 6, pp. 23-27.
- BUIXÓ I AUSIÓ, D., W. CRUELLES I BANZO, M.<sup>a</sup> del M. ESPADALER I GISPERT y M. MOLIST I MUNTANYÀ (1982). "Noves aportacions al jaciment de Savassona (Tavérnoles)". *Ausa*, x (102-104), pp. 95-112.
- CAMPMAJOR, P. (2005). "Les roches gravées d'époque ibère sont-elles des marqueurs de territoire? Le cas de la Cerdagne". *Acta Paleohispanica*, ix, 5, pp. 195-234.
- CARRERAS, E., J. TARRÚS y P. GAY (2005). "Tres menhirs amb gravats entre l'Alt Empordà i el Vallès Oriental". En *Actes du Colloque de l'AAPO en Hommage à Jean Abelanet*, pp. 157-163. Perpiñán.
- CARRERAS, E., y J. TARRÚS (2016). "La Vinya d'en Berta: un retorn inesperat". *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos*, 47, pp. 301-317.
- CASAMAJOR I ESTEBAN, J. (2008). "Els gravats rupestres del Tossal de Cava (Alt Urgell) i un estel solitari a Montalarí (Encamp)". *Papers de Recerca Històrica*, 5, pp. 9-25.
- CASTANY, J. (2004). "Gravats en lloses d'estructures funeràries al Solsonès". En *Megalitisme, gravats i cupuliformes*. Actes de la XXXIV Jornada de Treball, pp. 81-96. Artesa de Segre. Grup de Recerques de les Terres de Ponent.
- COLL, J. (1994). *Muntanyes Maleïdes*. Barcelona.
- COLL, R. (1987). *La Cadira del Bisbe*. Premià.
- CURA, M., y R. VILARDELL (1993). *Estat actual de la investigació sobre el megalitisme a Catalunya*, pp. 159-196. Estudis Universitaris Catalans, 29. Barcelona.
- ESTEVA, LI. (1964). *Sepulcros megalíticos de las Gabarras*, 1. Corpus de sepulcros megalíticos de España, fasc. 3. Barcelona.
- ESTEVA, LI. (1978). "Sepulcros megalíticos de la Gabarras. Noticias complementarias". *Cypsela*, 2, pp. 55-89.
- FORTÓ, A., P. MARTÍNEZ y V. MUÑOZ (2005). "L'estàtua menhir antropomorfa de Ca l'Estrada (Canovelles, Vallès Oriental)". *Cota Zero*, 20, pp. 17-22.
- JUNYENT, E. (1965). "Informe de las excavaciones realizadas en la Piedra de los Sacrificios, en Savassona". *Noticiario Arqueológico Hispánico*, vii, pp. 154-160.
- LÓPEZ, J. (1989). *Les Bruixes de Vallgorguina i el dolmen de La Pedra Gentil*. Vallgorguina.

- LÓPEZ, J., A. MOYA, O. ESCALA y A. NIETO (2010). *La cista tumulària amb esteles esculpides dels Reguers de Seró (Artesa de Segre, Lleida). Una aportació insòlita dins l'art megalític peninsular i europeu*, pp. 87-125. Tribuna d'Arqueologia, 2008-2009. Barcelona.
- MARTZLUFF, Michel (dir.) (2005). *Roches ornées, Roches dressées. Aux sources des arts et des mythes. Actes du Colloque de l'AAPO en Hommage à Jean Abelanet*. Perpignan.
- MOLIST, M., W. CRUELLS y J. CASTELLS (1987). "L'àrea megalítica de Tavertet". *Cota Zero*, 3, pp. 55-68.
- MOREU REY, E. (1970). "Pedres decorades de Passanant". *Boletín Arqueológico*, 69-70, pp. 135-140.
- RIU BARRERA, E. (1981). *Rocs i Sants. dades sobre cristianització?*, pp. 157-170. Acta historica et archaeologica mediaevalia, n.º 2. Universitat de Barcelona.
- ROQUÉ, C., L. PALLI y J. TARRÚS (1995). *Aportacions al coneixement dels gravats prehistòrics dels massissos de les Gavarres i Begur*, pp. 77-90. Estudis del Baix Empordà, 14. Sant Feliú de Guíxols.
- SERRA VILARÓ, J. (1950). "Insculturas dolménicas". *Boletín Arqueológico*, 31, pp. 114-122.
- TARRÚS, J. (1993). "El menhir dels Estanys I (La Jonquera)". *Empúries*, 48-50, pp. 346-351.
- TARRÚS, J. (2002). *Poblats, dòlmens i menhirs. Els grups megalítics de l'Albera, serra de Rodes i Cap de Creus*. Girona.
- TARRÚS I GALTER, J. (2011). "Menhirs i Art Megalític a Catalunya: les darreres descobertes i el seu context". *Notes*, 26, pp. 93-102.
- TARRÚS, J., y E. CARRERAS (2008). "Notícia dels treballs fets en 2006 al complex prehistòric de Mas Baleta III (La Jonquera, Alt Empordà)". En *IX Jornades d'Arqueologia de les comarques de Girona*, pp. 63-67. L'Escala.
- TARRÚS, J., E. CARRERAS y A. FÁBREGA (2017). "La Pedra Dreta de Núria (Queralbs, Ripollès)". *Annals del Centre d'Estudis Comarcals del Ripollès*, 28, pp. 489-503.
- VIDAL, L. M. (1915). "Nota sobre un menhir y una piedra oscilante con esculturas y letras ibéricas". *Memoria de la Real Academia de Ciencias y Artes*, 11, pp. 19-29.
- VILARDELL, R., y J. CASTELLS (1976). "Hallazgo de una estela decorada en el Pla de la Calma". *Pyrenae*, 12, pp. 181-182.



# EL MAPA INTERACTIVO DE LAS PIEDRAS SAGRADAS EN LA PROVINCIA DE HUESCA

Ángel Gari Lacruz\*

El *Mapa interactivo de las piedras sagradas en la provincia de Huesca*, portal creado en 2017 y alojado en la web del IEA ([piedras-sagradas.es](http://piedras-sagradas.es)), es un recurso interdisciplinar que permite la localización de 211 piedras sagradas en la provincia de Huesca, navegando por el mapa o a través de un sistema de búsqueda interno. Se aborda también en este artículo la incorporación al mismo de conjuntos sagrados en cuyo territorio se muestra una mayor intensidad de vestigios paganos, elementos de cristianización y de estigmatización.

Piedras sagradas. *Sacra saxa*. Conjuntos sagrados. Vestigios paganos. Cristianización. Estigmatización. Provincia de Huesca.

The *Interactive Map of the sacred stones in the province of Huesca*, a portal created in 2017 and hosted on the IEA website ([stones-sagradas.es](http://stones-sagradas.es)), is a cross-disciplinary resource that allows the location of 211 sacred stones in the province of Huesca, browsing the map or through an internal search system. The article also addresses the possibility of introducing the sacred locations located in the territories with a greater intensity of pagan vestiges, elements of Christianization and stigmatization.

Sacred stones. *Sacra saxa*. Sacred groups. Pagan vestiges. Christianization. Stigmatization. Huesca province.

---

\* Director del Área de Ciencias Sociales del IEA de la Diputación Provincial de Huesca. [angelgari@gmail.com](mailto:angelgari@gmail.com)

## Introducción

El *Mapa interactivo de las piedras sagradas en la provincia de Huesca*, presentado en el II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, tiene su origen en las conclusiones del I Coloquio, organizado en Huesca por el Instituto de Estudios Altoaragoneses (IEA) en colaboración con el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia en 2016.

Durante el mismo se expuso que en el Occidente europeo existen numerosos lugares vinculados con mitos y rituales arcaicos que configuran un “paisaje sagrado”. Son las *sacra saxa* o peñas sagradas, dotadas, a lo largo de la historia, de un carácter mágico o sobrenatural por su asociación con leyendas, ritos y creencias. Se trata de altares rupestres, santuarios y ermitas, abrigo y cuevas o conjuntos rocosos con formas peculiares.

Este mapa es, por tanto, un recurso interdisciplinar concebido con un doble objetivo: por una parte, aportar información a los investigadores y, por otra, poner en valor este patrimonio mediante su divulgación.

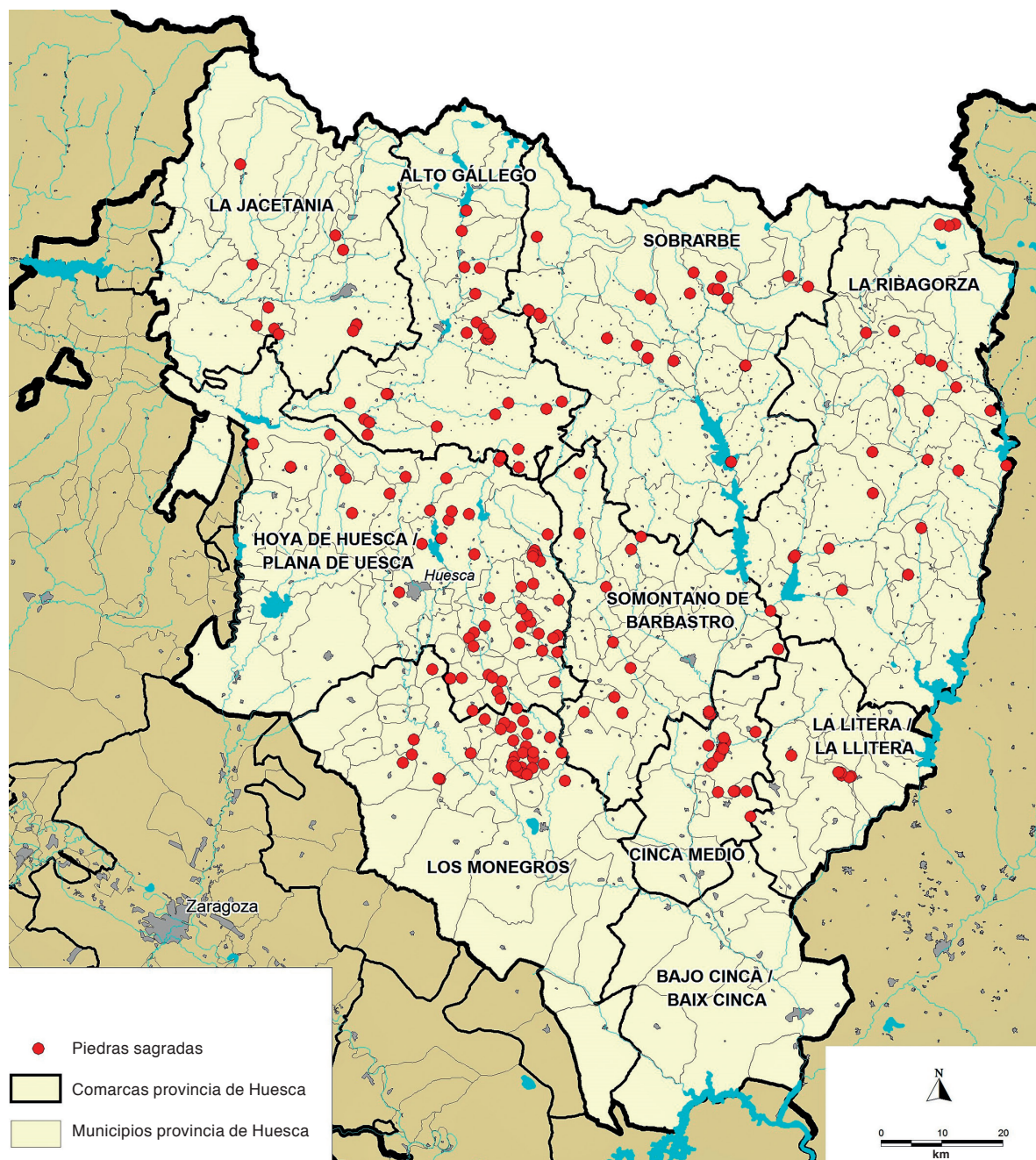
En 2017 el IEA asumió su realización y para ello se fundamentó en los trabajos realizados por Eugenio Monesma, José Miguel Navarro y Josefina Roma. Para sistematizar estas informaciones se elaboró una ficha unificada y se establecieron los criterios de referenciación de topónimos y patrimonio con el Sistema de Información del Patrimonio Cultural Aragonés (Sipca) del IEA. La realización web, el mapa y la adaptación de contenidos se encargaron a la empresa ECAS Técnicos Asociados <[www.aragonvirtual.es](http://www.aragonvirtual.es)> y fueron realizados por Pablo Alfonso Matute y Ramón Salanova Aznar.

## Contenidos técnicos del mapa

El mapa, dividido a su vez en nueve mapas comarcales, incluye todas las piedras sagradas y a través de la navegación por cualquiera de ellos es posible localizar los lugares de interés y consultar los contenidos de las fichas asociadas.

Dispone de cuatro capas cartográficas a elegir: capas *open source* básicas que permiten una carga rápida y una primera documentación topográfica (OpenStreetMap y OpenTopoMap), y otras dos capas oficiales que se pueden superponer en semitransparencia: mapa ráster topográfico del Instituto Geográfico Nacional y capa de fotografía aérea actualizada (PNOA).

Se han adaptado las coordenadas de todos los elementos recogidos al sistema ETRS89, que es desde 2007 el sistema de referencia geodésico oficial en España para la referenciación geográfica y cartográfica en el ámbito de la península ibérica y las islas Baleares. Estas coordenadas, incorporadas en las fichas en formato decimal (longitud, latitud) y UTM (X, Y), permiten localizar con precisión en el territorio los espacios mítico-legendarios marcados en el mapa.



**Fig. 1.** Localización de elementos de piedras sagradas recogidas en los trabajos de los investigadores Eugenio Monesma, José Miguel Navarro y Josefina Roma.

Las fichas que se han generado son producto de una adaptación de la información recopilada a la ficha-plantilla propuesta por el IEA. De tal forma que se han creado unas fichas homogéneas con la información más relevante de cada “piedra sagrada” y que tiene la siguiente estructura:

Junto al mapa, una pequeña ficha con datos básicos de identificación y localización: denominación, denominación secundaria, comarca, municipio, localidad, topónimo, coordenadas (longitud, latitud) y UTM (X, Y) y tipología (morfológica, funcional).

Por debajo de ello, la ficha de contenido propiamente dicha que consta de los siguientes apartados: descripción, historia, leyenda y tradición oral, acceso, entorno, conservación, información adicional y una galería de fotos.

Según los niveles de *zoom*, se agrupan geográficamente los diferentes puntos registrados y a medida que nos acercamos, es posible visualizar la localización exacta de cada elemento y acceder a toda la información.

El acceso a la información puede realizarse a partir de la denominación de un elemento concreto, o a través de los tres tipos de buscadores incorporados: general, tipo morfológico y tipo funcional, y en todos puede seleccionarse la localidad, el municipio o la comarca a la que pertenece.

Además, estas informaciones están disponibles para ser consultadas en el teléfono móvil.

### Las piedras sagradas en el mapa

El mapa ofrece la catalogación de las 211 piedras sagradas localizadas, hasta la fecha, y ubicadas en 131 localidades correspondientes a 84 municipios, y a 9 comarcas de la provincia. Las piedras se describen en 246 fichas porque, en varios casos, las referencias corresponden a más de un investigador, y las informaciones se complementan con más de 1500 fotografías, 13 vídeos con tomas aéreas y 5 minutos de un audiovisual sobre el amplio escenario mítico-legendario del Salto de Roldán. Con todo ello se pone de manifiesto la variedad y riqueza de este patrimonio.

Para aproximarnos a las diferentes valoraciones de las piedras sagradas resulta de interés reagruparlas cuantitativamente por comarcas y por tipologías que pueden plantear nuevas líneas de interpretación y tipificación.

Las piedras sagradas localizadas por comarcas aportan los siguientes datos:

Comarca	Piedras sagradas	Fichas en web
La Jacetania	11	13
Alto Gállego	25	30
Sobrarbe	23	26
La Ribagorza	27	30
Hoya de Huesca / Plana de Uesca	55	75
Somontano de Barbastro	14	16
Cinca Medio	15	15
La Litera / La Llitera	8	8
Los Monegros	33	33
Total	211	246

Número de piedras y fichas por comarca.

Esta clasificación refleja una diferenciación numérica notable entre las comarcas y sería necesario indagar las causas de este contraste, que pueden deberse a los procesos de cambio o a una investigación tardía o insuficiente.

La búsqueda por tipologías morfológicas y funcionales presenta los siguientes datos:

Tipología morfológica		Tipología funcional	
Conjunto pétreo	20	Apotropaicas	11
Cueva artificial	60	Curativas	7
Cueva natural	12	Espacios sacralizados	121
Eremitorio	8	Fecundantes	45
Ermita / iglesia	39	Funerarias	48
Grabados en roca	8	Pedagógicas	47
Huellas	7	Rituales	106
Megalito	1	Simbólicas	23
Montón de piedras	13	Otras	74
Pareidolia	12		
Piedra	37		
Piedra exenta	19		
Poblado	4		

Número de fichas por tipología.



Una vez expuestas las tipologías y la cuantificación de cada modalidad de piedras, en este apartado, se han seleccionado en el mapa los contenidos correspondientes a tres búsquedas sobre leyendas y creencias:

- a) Por localidades: Labata.
- b) Por su funcionalidad: el Peñón de los Moros de Labata.
- c) Por su morfología: el cura de Aurín, en Satué.

### Labata

Ficha: Eugenio Monesma

Localidad situada al sur de la sierra de Guara, en su término se han localizado 5 piedras sagradas tipificadas como funcionales rituales, que se describen en 9 fichas que corresponden a Os Bozos, Os Olivons, Recuengos, San Chil y Peñón de los Moros. En algunas de estas piedras hay restos arqueológicos que deberían ser investigados.

### Peñón de los Moros de Labata

La localidad de Labata está situada en el somontano que se extiende al sur de la sierra de Guara. Entre las diferentes piedras rituales que se encuentran en su término, hay una muy singular, destacable entre los campos de labor, conocida por los vecinos como el Peñón de los Moros o de San Salvador.

Lourdes Puyuelo recuerda bien las leyendas que sobre esta piedra le contaban de niña y que guardan una relación directa con el posible uso ritual de este lugar.

EUGENIO: Bueno, Lourdes, estamos aquí en una piedra que de alguna forma tiene el topónimo *Moros*. ¿No es así?

LOURDES: Exactamente. A esta piedra siempre se le dijo *la Piedra de los Moros*. Y luego, posteriormente, se pasó a llamar el Peñón de San Salvador, porque en referencia a una ermita que hay allí al fondo, que ha sido la ermita de San Salvador, y desde entonces siempre ha sido el Peñón de San Salvador. Pero el nombre anterior siempre ha sido *el Peñón de los Moros*.

EUGENIO: Exactamente, *el Peñón de los Moros*. *San Salvador* fue una cristianización de este lugar pagano. Perfecto. Así es.

LOURDES: Yo tengo una leyenda, porque nosotros aquí de pequeños tenía unos campos aquí mi padre y veníamos mucho por aquí, y entonces ellos siempre nos contaban leyendas de este peñón. 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 súper egoísta. Entonces, el único 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 esta 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.

En el imaginario mítico de diversas culturas precristianas, la serpiente ha sido considerada como un animal sagrado. Simboliza ante todo el conocimiento oculto, la sabiduría, el poder..., y ha sido la guardiana de los tesoros y de los espacios sagrados.

LOURDES: Este peñón lo utilizaban los moros para hacer rituales, rituales al sol, adorando al sol y hacer sus propios rituales de agua, de adoración al sol, todas esas cosas. Eso lo decían en el pueblo, la gente mayor. Sí, a mí mis padres me lo decían cuando pasábamos por aquí, me contaban todas estas cosas.

La morfología de esta roca nos remite a una especie de altar de ofrendas o sacrificios, con una gran mesa presidida por una hornacina. En la parte superior del roquedo hay tallada una pequeña cazoleta ritual y por encima de la hornacina se aprecia una pequeña pileta que bien podría haberse utilizado para abluciones.

LOURDES: Pues esto, yo supongo que sería para recoger agua de lluvia. Yo me acuerdo de verlas con agua de pequeña y supongo que sería para hacer algún ritual de agua.

EUGENIO: Posiblemente, porque las libaciones se hacían en un punto alto, una cazoleta donde se echaba, se vertía el agua de la lluvia o bien se vertía aquí el vino, el aceite o los frutos que la tierra

había ofrecido. Igual que ahora cuando se bendicen los términos. Exacto. Es un agradecimiento a la Madre Tierra. Y allí se ve otra también, otra entalladura. Allí también, sí. Ves, es una entalladura cuadrada, de mayor tamaño. En este caso orientada también hacia los campos, hacia la sierra.

Lo que sí está claro es que tiene la forma de un altar. Esto es un altar rupestre. De alguna forma se celebrarían aquí los rituales, y aquí tenemos la hornacina donde habría alguna figura. No quiere decir que fuera de tiempos de los moros, los árabes, sino que moro se ha llamado siempre a todo aquello anterior al cristianismo. Lo romano era de los moros, lo íbero era de los moros. Por tanto, esto podría ser un altar de culto precristiano.

LOURDES: Puede ser, porque además aquí cerca hay un poblado al lado de la ermita, hay un poblado iberorromano pero que está sin excavar. Hay que mirarlo, hay que verlo.

#### *Otras informaciones de la ficha*

En superficie aparecieron algunos elementos de metal (cuchillo ritual con mango cubierto con hilo de oro, fíbulas, hebillas...), que fueron donados al Museo de Huesca y que se exponen en una de las vitrinas.

En una visita realizada el 20 de septiembre de 2014 encontramos un fragmento de cerámica delante de la roca. También nos damos cuenta de que en el lado sur de la roca hay un espacio tallado en forma de habitación con unos mechinales en la roca para el asentamiento de un tejado.



**Fig. 2.** Peñón de los Moros de Labata. (Foto: Eugenio Monesma)

En la visita realizada durante el coloquio, la arqueóloga Julia Justes confirmó que allí, junto a la roca, a mano derecha mirando hacia el altar, había un poblado iberorromano.

### **Leyenda del cura de Aurín**

Ficha: José Miguel Navarro

Gran bloque monolítico de conglomerado, de evidente forma humana, situado en el camino que sube al puerto de Santa Orosia desde la población de Satué. En septiembre de 2011 se desprendió la “cabeza” rodando barranco abajo y perdiendo la morfología que seguramente le dio nombre.

#### *Leyenda y tradición oral*

Cuenta la leyenda que un cura que atendía las parroquias de Aurín y Satué subía habitualmente al puerto de Santa Orosia a impartir doctrina entre los pastores que pasaban los veranos en el puerto. Un día, cuando regresaba por la tarde al pueblo, una gran tormenta le sorprendió haciendo que se despeñara por el barranco. Nunca apareció su cuerpo pero sí que lo hizo una enorme figura humana en el lugar donde se lo vio por última vez.

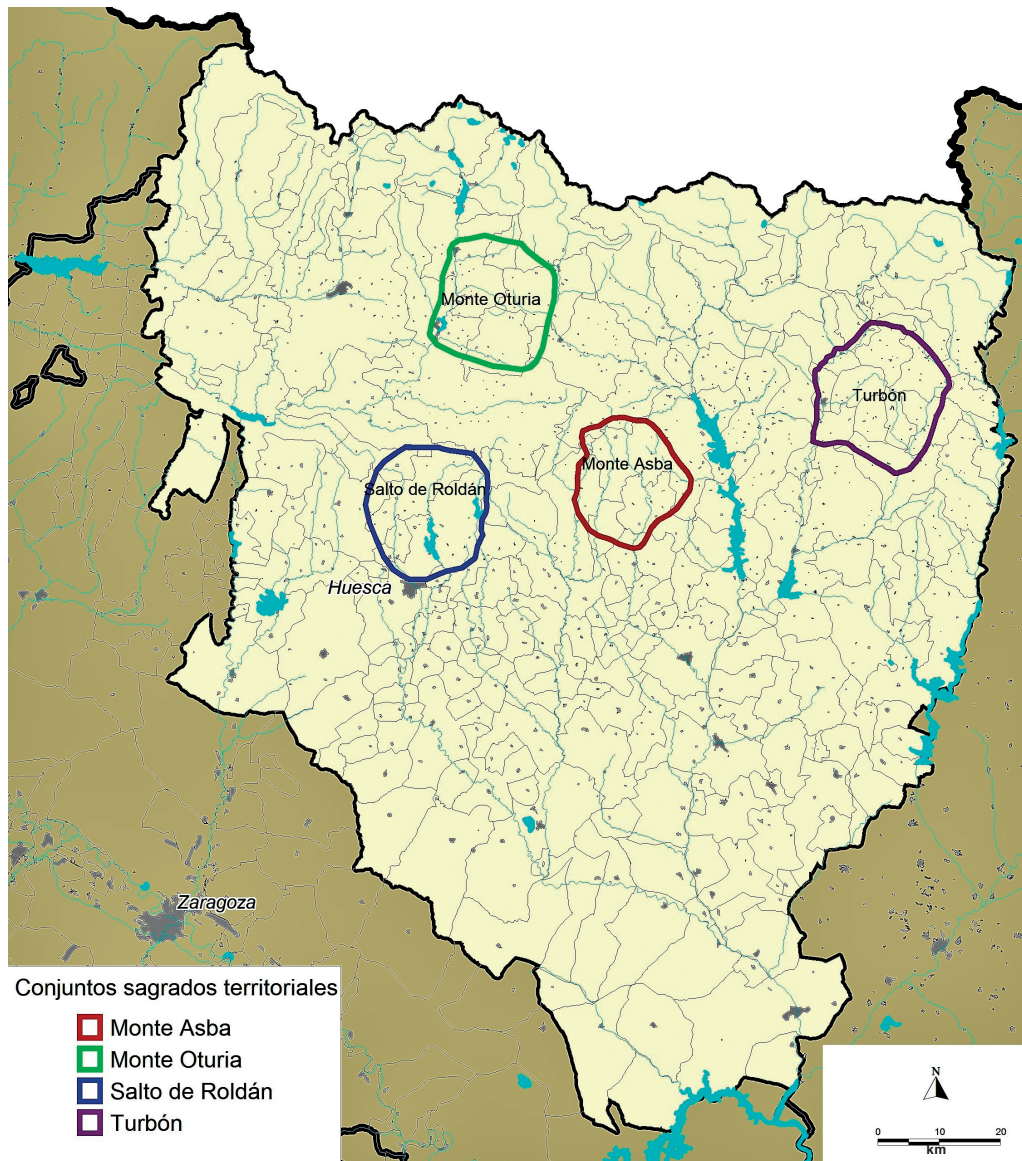
Otra versión asegura que el cura subía a visitar a una joven pastora que trabajaba durante los veranos en el puerto apacentando el ganado. Un día hicieron “lo prohibido” y, como castigo divino, una gran tormenta lo hizo desaparecer en el barranco, donde apareció su cuerpo convertido en piedra para aviso y testimonio de su pecado.



**Fig. 3.** El “cura de Aurín” antes y después del desplome de la “cabeza”. (Foto: José Miguel Navarro)

## Introducción a los conjuntos sagrados territoriales

En esta nueva fase del mapa se presenta el estudio de cuatro conjuntos sagrados territoriales: monte Oturia, Salto de Roldán, tozal de Asba y el monte Turbón. En este texto solo se desarrollan los dos primeros.



**Fig. 4.** Mapa de los conjuntos sagrados de la provincia de Huesca. (Realización: ECAS)

Se pretende analizar la evolución de las creencias en territorios con una configuración geográfica similar: tienen un pico elevado que domina el paisaje. De cada conjunto se ha elaborado un mapa en el que se delimita el área de estudio, aproximadamente de 10 kilómetros a partir del punto central, aunque ajustada a los accidentes geográficos como ríos o elevaciones orográficas.

Estos escenarios se caracterizan por acumular un gran número de vestigios sagrados que permiten analizar la evolución de las diversas creencias, desde la antigüedad hasta el final de la sociedad agropecuaria tradicional. Vestigios que, para comprenderlos mejor, se han reagrupado en tres tipologías: vestigios paganos, elementos de cristianización destacables y la estigmatización de algunos lugares no cristianizados.

Y para su interpretación debemos tomar conciencia de que ya nos separan cuatro generaciones de ese modelo de sociedad y mucho más notables son las diferencias con sus cosmovisiones y percepciones tanto de los paisajes como de lo sagrado en ellos enraizado. Todo ello nos obliga a una nueva reflexión y valoración de las huellas de lo sagrado. A esta evolución durante siglos o milenios la he denominado *ecología del imaginario sagrado*.

De cada conjunto se puede ver una breve descripción y un mapa interactivo en el que se localizan los diversos elementos sagrados diferenciados por colores según tipología: en iconos verdes los vestigios paganos, en amarillo los elementos de cristianización destacables y en rojo la estigmatización de algunos lugares no cristianizados.

Además, se pueden visualizar de forma realista estos territorios gracias a la integración de un visor de fotografías panorámicas en la propia web. Con él se dispone de panorámicas de 360 grados, vistas aéreas de 360 grados realizadas con dron y panorámicas aéreas de simulación del territorio en 3D.

Muchas de las informaciones incorporan enlaces al portal del Sipca y a las fichas recopiladas en <pedras-sagradas.es>.

### **Conjunto sagrado del monte Oturia**

Situado en la comarca del Alto Gállego, el monte Oturia, con sus 1920 metros de altitud, domina un territorio delimitado al oeste por el río Gállego y al norte por la sierra de Tendeñera, que lo separa del valle de Tena. El río Ara marca su frontera oriental y el río Basa define su límite sur.

Se ha seleccionado este territorio como uno de los conjuntos sagrados porque en él se han localizado numerosos vestigios paganos, elementos cristianizados y otros estigmatizados que no fueron cristianizados.



**Fig. 5.** Imagen aérea del monte Oturia y su entorno. (Foto: ECAS)

Los vestigios paganos los generaron pueblos de culturas precristianas que habitaron las tierras pirenaicas dejando huellas de sus cosmovisiones en el territorio. Se localizan en el mapa las siguientes:

1. La mítica hilandera.
2. Las *fatas*.
3. Las lamias.
4. Las lavanderas legendarias.
5. La diosa Diana.
6. Las almas de los muertos en contextos precristianos.
7. Las leyendas de las Abuelas, localizadas en 12 lugares.
8. Los topónimos y las leyendas de moros y moras que remiten a precedentes paganos.
9. Los topónimos de dragones, apariciones de serpientes o monstruos sobrenaturales que evocan los bestiarios precristianos.
10. Tesoros ocultos en entornos legendarios asociados a entidades sobrenaturales.

Ya en la Edad Media, la penetración del cristianismo en el territorio del monte Oturia, por la orilla izquierda del río Gállego, conllevó la sustitución de las antiguas creencias por otras que introdujo la nueva religión.<sup>1</sup>

---

1 Mur (1995: 84 ss.) trata de este proceso.

Del conjunto de ermitas y monasterios que desarrollaron la acción cristianizadora voy a citar únicamente a los más antiguos y a los ubicados en zonas donde, también, se han conservado vestigios paganos y de estigmatización.

En el siglo *xi* se construyeron en Gavín el monasterio de San Pelay y la ermita de San Bartolomé. En su término se han recogido los restos paganos de tres leyendas de las Abuelas, el topónimo *Santa Daina*, que remite a la cristianización de la diosa Diana, y tres topónimos referidos al infierno, que evocan el lugar donde se recluían las almas condenadas y estigmatizan un barranco cercano.

En el siglo *xi* se datan las iglesias de San Juan y Santa María en Espierre, donde, también, se ha localizado la leyenda de las Abuelas, y cerca de este pueblo se encuentra el túmulo Bulto de Fornaz, en el que se decía que había un demonio.

En la cuenca del río Ara se construyó el monasterio de San Pedro de Rava en Ayerbe de Broto, uno de los más antiguos edificadas en la zona de influencia del Oturia. Y en el siglo *xi* el de San Úrbez de Basarán.

En el entorno próximo del monte Oturia hay que destacar el monasterio benedictino del siglo *xi*, hoy desaparecido, de Santa María de Ballarán, en San Julián de Basa.

Más tarde, a partir de los siglos *xvi* y *xvii*, se datan los 9 lugares de culto, que se encuentran en el camino que sube desde Yebra de Basa a Santa Orosia.

Varios autores sostienen que algunos de estos espacios tienen origen en cultos celtas.<sup>2</sup> Y otros han pretendido con las leyendas, que se refieren al hallazgo de los restos de la santa, remontar sus orígenes a la Edad Media, pero no hay certezas históricas sobre ello.

Otro aspecto de la importancia de lo sagrado en este espacio lo constituían la repetición de los rituales y de las romerías llevadas a cabo por los pueblos de la zona que, regidas por el solsticio de verano y los ciclos lunares, suponían una renovación anual de la sacralidad.

Aunque de datación más reciente, hay que mencionar, igualmente, la ermita de San Benito de Erata en Otal que, construida a 2000 metros de altitud, se encuentra en la cota más alta de esta zona del Pirineo. En ella se celebró una romería hasta 1910, a la que acudían los pueblos de Otal y Espierre y, hasta la Guerra Civil, desde allí se esconjuraban las tormentas.<sup>3</sup>

---

2 Mur (1995: 84): "En la antigüedad, el actual santuario de Puerto sería un importante centro de culto, del tipo céltico, al que acudirían numerosas gentes del contorno". Medrano (2001-2002: 283-290) aborda este tema en su artículo.

3 Informante: José Ángel Gracia, 2019.



Han llegado hasta nosotros topónimos y leyendas que muestran el proceso de estigmatización de lugares no cristianizados que se llevó a cabo en esta zona y que proceden de diferentes orígenes culturales.

Los *numina* femeninos se estigmatizaron en el topónimo *Malincantada*,<sup>4</sup> como se denomina a una fuente del pueblo de Otal.

Según recogió Enrique Satué, en Ainielle “caía el Salto de la Olla, precipitándose por el barranco de Rimalo y los testimonios de mis informantes: «En aquel salto había un agujero y allí nos decían que vivía una bruja»”.<sup>5</sup>

Igualmente lo atestigua el topónimo *El Forau Os Diaples*, a 2700 metros en la sierra de Tendeñera, y en Gavín los tres topónimos referidos al infierno: *Barranco del Infierno*, *Canals del Infierno* y *Comas del Infierno*, en el mismo barranco.

Mención aparte requiere el congosto de Santa Elena y su entorno, espacio de transición que comunica las tierras de Biescas con el valle de Tena, porque en él se encuentran las tres tipologías de creencias citadas:

Tres topónimos referidos al diablo: *Garganta del Diablo* y *Fuente del Diablo*, y, próximo al congosto, el *Puente del Diablo*,<sup>6</sup> que cruza el barranco de L'Asieso.

En lo alto y a la derecha orográfica del congosto se encuentran las dos cuevas Traconeras,<sup>7</sup> que remiten a creencias en dragones.

En Aso de Sobremonte, el barranco de Labanera, que puede remitir a las míticas lavanderas; la Fuente del Infierno<sup>8</sup> y el Corralón de las Brujas. Más al sur, en Senegüé, la Era de las Brujas.<sup>9</sup>

En Tierra de Biescas la entrada al congosto fue cristianizada con los zoques de Santa Elena y Santa Engracia y justo en frente, pero en la otra orilla, se encuentran los restos de San Martín de Closures, antiguo hospital en el Camino de Santiago. En la salida norte las ermitas de San Per y la de Santa Elena. Enrique Satué<sup>10</sup> recogió un testimonio de que la Virgen hilaba en el despoblado de Santa Engracia, muy cerca del santuario de Santa Elena. Relato que evoca a la mítica hilandera. La iglesia del despoblado

---

4 Informante: José Ángel Gracia, 2019.

5 Satué (2003: 71).

6 Satué (1995: 125). Y en el *Mapa interactivo de las piedras sagradas en la provincia de Huesca* hay un enlace al portal Sipca, donde se publica el testimonio oral de la leyenda.

7 Informante: José Miguel Navarro.

8 Gari (2007: 56).

9 Gari (2007: 54).

10 Satué (1995: 100).

de Santa Engracia derivó en el zoque que lleva su nombre, que se encuentra muy próximo a los dos dólmenes.

Las romerías anuales a la ermita de Santa Elena constituían una renovación de la sacralidad llevada a cabo por los pueblos que participaban en ellas. En 1749 León Benito Martón da noticia de la curación de obsesos y endemoniados en este santuario de Biescas.<sup>11</sup>

Los procesos de sustitución de unas cosmovisiones por otras, que se han descubierto en el territorio, se manifiestan, igualmente, en el cambio de interpretación de la posesión. Comúnmente se denominaba a los posesos *espiritados* o *espirituados*, aludiendo a estar poseídos por las almas de los muertos. Pero han quedado huellas de otras creencias, como se prueba en un documento de 1810, en Senegüé, donde consta la palabra *enfatuadas*<sup>12</sup> para denominar a las espirituadas, es decir, poseídas por las hadas. Creencia que ha quedado fosilizada en el documento.

La calificación de endemoniadas, que fue llevada a cabo por la Iglesia católica, supuso un cambio de interpretación y una estigmatización de las creencias anteriores. En este sentido, se puede plantear que santa Orosia, en origen, liberaba a los posesos de los espíritus de los muertos y posteriormente de los demonios.

Por todo lo expuesto, se puede decir que nos encontramos ante un espacio sagrado debido a la gran concentración de los vestigios paganos y a los procesos de cristianización y de estigmatización.

### Conjunto del Salto de Roldán

El Salto de Roldán, a unos 10 kilómetros de Huesca, está formado por dos grandes peñas entre las que el río Flumen ha forjado una brecha de más de 300 metros de profundidad. Por este estrecho paso, las aguas del río se vuelven turbulentas y producen peligrosos remolinos, por lo que fue inaccesible para el hombre hasta la década de 1980.

Estas dos gigantescas moles rocosas se llamaron Sen y Men y hoy se las conoce como peñas de San Miguel y de Amán. A lo largo de la historia, los pueblos han ubicado las representaciones míticas de su imaginario colectivo en este impresionante escenario y lo han constituido en un reducto “sagrado” que proyecta su influencia en el amplio entorno que lo rodea.

Territorio que, para este estudio, se ha delimitado por los ríos Isuela al oeste y Guatizalema al este. Las sierras que flanquean el puerto de Monrepós al norte y la ciudad de Huesca configurarían la frontera sur.

---

11 Martón (1749: 17).

12 Informante: José Luis Garcés. En el *Libro Parroquial* de Senegüé de 1810 consta el término *enfatuada*.



**Fig. 6.** Imagen aérea del Salto de Roldán y su entorno. (Foto: ECAS)

Este conjunto sagrado acumula diez estratos culturales que comprenden desde la prehistoria hasta el siglo XVIII, permitiendo realizar aproximaciones cronológicas desde la arqueología, las dataciones del patrimonio y la contextualización de algunas leyendas.

Estratos culturales:

1. Pinturas rupestres en el abrigo de la Raja. Ubicado en el entorno de Santa Eulalia de la Peña es el primer espacio ritual.
2. Leyenda de la hilandera, situada sobre las dos rocas de Roldán y en otras versiones asociada a dólmenes.
3. Cueva del toro, donde, según la leyenda, había un toro de oro.
4. La mora gigante emplazada en Santa Eulalia la Mayor. Leyenda asociada a la tradición pagana.
5. Monasterio de San Martín de la Val de Onsera, del siglo XI. Asociado a ritos de fertilidad y de exorcismos.
6. Proceso de cristianización del espacio ocupado por la mítica hilandera con la construcción de dos ermitas en el siglo XII.
7. Vestigios de la hueste antigua en la grieta de Roldán de donde salían las almas errantes guiadas por un gigante de origen pagano.
8. San Miguel, conductor de almas, como se muestra en las pinturas de la iglesia de Barluenga, del siglo XIII.

9. Estigmatización de este conjunto con topónimos de diablos e infiernos, leyendas del diablo y conventículos de brujas.
10. En el siglo XVIII los ilustrados sitúan en estas peñas la figura de Roldán y sus leyendas dándoles un nuevo nombre.

Los puntos citados se desarrollan brevemente a continuación.

Los primeros pobladores de este territorio fueron cazadores recolectores cuyos vestigios, de hace siete mil quinientos años, se localizan en el yacimiento prehistórico ubicado en el barranco de Espantalobos.<sup>13</sup> Estos grupos dejaron, junto a las peñas del Salto de Roldán, su impronta en el abrigo conocido como *la Raja*,<sup>14</sup> donde representaron fauna silvestre, dos caprinos, un cévido, un ovino y la figura de un hombre, constituyéndose en el primer espacio ritual.

En Belsué, en la zona conocida como Cienfuens, se encuentra la cueva del Toro,<sup>15</sup> animal asociado a la fertilidad. En esta cueva se hallaron restos tardorromanos de los siglos IV al VI.

Relatos legendarios cuentan que el Salto de Roldán y el lugar de Santa Eulalia la Mayor estaban dominados por dos gigantas: una, la Hilandera, y la otra, la Mora.

El relato más antiguo centrado en el Salto de Roldán describe a una gigantesca hilandera<sup>16</sup> que, con un pie en cada roca, controlaba el territorio con su colosal figura. Como hilandera transformaba el copo en hilo que se descolgaba hasta llegar a unirse con las aguas del río Flumen. En la leyenda subyacen dos mensajes: la hilandera, simbólicamente, transformaba el caos en cosmos, y el hilo constituía el nexo de unión entre lo superior y lo inferior superando así dicotomías insalvables.

La segunda giganta, llamada *la Mora*, saltó desde el castillo de Santa Eulalia la Mayor hasta la Piedra de los Moros de Ayera. Allí dejó marcados sus gigantescos pies, uno de ellos deforme como las tradiciones atribuyen a algunas de estas entidades. Esta leyenda parece que, de forma implícita, vincula a la cristianización del lugar la huida de la Mora hasta un nuevo espacio pagano y asociado a la fertilidad.<sup>17</sup>

---

13 Domingo y Montes (2016: 47-52), y Montes, Domingo, Cuchí, Alcolea y Sola (2015: 119-133).

14 Baldellou, Painaud, Calvo y Ayuso (1997: 29-41).

15 Castán (2000: 100-102).

16 Echandi (2000: 108): "En Santa Eulalia la Mayor está el Salto el Roldán. Un tío mío de Alcalá de Gurrea dice que le habían sacado el apodo ese de Salto el Roldán porque había una bruja que ponía una pierna en cada lao de piedra y estaba hilando con una rueca y pa que fueran finos los dedos los mojaba en el río y luego así torcía [gesticula]. Bueno, eso son dijenas...".

17 Benito (2006: 813-860). Este artículo se ocupa de la piedra de los Moros de Ayera, de un falo gigante y una cavidad donde se realizaban ritos de fertilidad, todos muy próximos entre sí. Otras informaciones, en el mapa interactivo.

La importancia que tuvieron las creencias en la hilandera y la mora se muestra en la estrategia desplegada en el proceso de cristianización del territorio tras la reconquista de Huesca. Con el fin de borrar su carácter sagrado, pagano, y sustituirlo por uno nuevo cristiano, se construyeron sobre la peña Sen dos ermitas<sup>18</sup> bajo la advocación del arcángel san Miguel y se renombró a la peña y al conjunto como *Peñas de San Miguel*, denominación que ha llegado por tradición oral hasta el siglo xx.

La tradición pagana sobre las almas errantes también se localiza en el Salto de Roldán. Cuentan que, de las entrañas de esta grieta, la noche del 1 de noviembre, fiesta de los muertos, salían las almas errantes, llamadas *las almetas*,<sup>19</sup> que, conducidas por el gigante Roldán, en procesión se dirigían hacia la población de Sagarillo. Sus habitantes les disparaban balas de cera bendecida para ahuyentarlas y evitar que entraran.

Este relato tiene su origen en la hueste antigua o santa compañía que en la Edad Media se creía estaba guiada por divinidades paganas como Diana, Herodíades, Velsocia y el Cazador Salvaje, entre otras.

La leyenda no indica el camino que seguían las almetas, pero los topónimos que se encuentran entre la grieta de Roldán y Huesca muestran la estigmatización de la zona donde se hacían presentes las almas. Próximo a la grieta se encuentra el topónimo *Infierno*, que evoca, en un contexto cristiano, el lugar donde estaban las almas condenadas, y esta estigmatización se refuerza con otros que remiten a la presencia del diablo, como el *Barranco del Diablo* y, próximo a él, ya en Huesca, el *Puente del Diablo*.<sup>20</sup> Más alejados, se localizan otros topónimos como la *Higuera del Diablo*<sup>21</sup> en Montearagón, el *Casco del Diablo* en Santa Eulalia la Mayor y la *Pileta del Diablo* en Casbas.

En el siglo XIII en las pinturas de la iglesia de Barluenga, se representa a san Miguel asistido por dos ángeles que guían a las almas. Se le representa, también, pesándolas, es decir, las enjuicia y las supedita al poder de la nueva religión. Finalmente, el arcángel se enfrenta y domina a los diablos y a otros seres del inframundo representados en el bestiario.

A una distancia de 4 o 5 kilómetros en línea recta, desde el Salto de Roldán, se encuentra el singular espacio de San Martín de la Val de Onsera donde se funden las tradiciones paganas y cristianas en los

---

18 Castán (2007: 8-9).

19 Relato recopilado por Pedro Lafuente hacia 1950. Texto aportado al proyecto coordinado por Miguel Bayón.

20 Castán (2000: 52): "El Puente del Diablo figura en un mapa de Labaña de 1672, pero ya existía en el siglo XVI, periodo en que el derecho de pontaje correspondía a la casa de Castro".

21 Cánovas del Castillo (1903: 63): "Del adarve donde Sancho Ramírez plantó sus pendones por reto y afrenta del Ebn-Hud de Huesca, cuelga solo viciosa y lozana la *Higuera del Diablo*".

ritos propiciadores de la fertilidad. Lugar donde acudieron, durante siglos, buscando remedio a estos problemas las gentes del entorno, nobles e incluso el rey Pedro IV.<sup>22</sup>

En este recóndito lugar se construyó un monasterio en el siglo XI, y en su pequeña iglesia, ya en ese siglo, se realizaron exorcismos<sup>23</sup> a las endemoniadas, siendo los más antiguos de los que existen referencias en Aragón.

Volviendo a las cumbres de Roldán, estas, de nuevo, fueron el escenario donde el imaginario colectivo situó hazañas portentosas llevadas a cabo por figuras sobrenaturales o héroes legendarios como san Miguel, san Martín e incluso Cristo que fueron retados por el diablo a saltar de una peña a otra. y algunos relatos recogen que en el salto dejaron marcadas las huellas de sus cabalgaduras en las peñas. También la tradición oral ha situado en las cumbres de Roldán los conventículos de las brujas con el diablo que se realizaban en determinadas fechas del año.

El topónimo *Salto de Roldán* no aparece documentado hasta el siglo XVIII, por lo que cabe pensar que fueron los ilustrados quienes introdujeron tanto el topónimo asociado a esta figura como sus leyendas. A este personaje legendario se le atribuyen dos hazañas: una, el haber generado la inmensa grieta con un golpe de su prodigiosa espada Durandarte, y otra, el haber saltado a lomos de su caballo desde la Peña Man a la de San Miguel para huir de sus enemigos.

Sobre este territorio se ha realizado una exposición evolutiva de unos siete mil años a través de los estratos paganos, su cristianización o estigmatización. Y como reflexión final decir que el estudio del mapa y de los conjuntos sagrados ha permitido objetivar, en el transcurso del tiempo, la morfología de lo sagrado en estos paisajes.

## Conclusiones

Transcurridos dos años desde su publicación en internet, el *Mapa interactivo de las piedras sagradas* sigue siendo un trabajo pionero, en vías de desarrollo, por tanto, abierto a mejoras y modificaciones.

La aplicación de la ficha del mapa en otras provincias ha generado la necesidad de unificar sus contenidos y la terminología y así poder crear una base de datos de las piedras sagradas en la península ibérica. Este objetivo fue una de las conclusiones del II Coloquio. Para unificar criterios sería necesario la creación de una comisión especializada.

---

22 García (1917: 199-201). Un tratamiento más amplio realiza este autor en la monografía *San Martín y el exmonasterio de la Val de Onsera*, 2.ª ed., Huesca, Hija de L. Pérez, 1954, 47 pp.

23 Aínsa (1619: 141-142).

## Referencias bibliográficas

- AÍNSA E IRIARTE, F. D. (1619). *Fundación, excelencias, grandezas y cosas memorables de la antiquísima ciudad de Huesca*. Huesca.
- BALDELLOU, V., A. PAINAUD, M.<sup>a</sup> J. CALVO y P. AYUSO (1997). "Las pinturas rupestres de los covachos de La Raja (Santa Eulalia de la Peña-Nueno)". *Bolskan*, 14, pp. 29-41.
- BAYONA, E., y J. Á. GRACIA (2015). "El camino del pastor, los romeros del cuerpo de Santa Orosia y las piedras". *O Zoque*, 15, pp. 4-10.
- BENITO, M. (2006). "Piedras y ritos de fertilidad en el Alto Aragón. Espacio y tiempo en la percepción de la antigüedad tardía". *Antigüedad Cristiana*, 23, pp. 813-860.
- CÁNOVAS DEL CASTILLO, A. (1903). *La Campana de Huesca. Crónica del siglo XII*. Barcelona.
- CASTÁN, A. (2000). *Lugares mágicos del Alto Aragón*. Huesca.
- CASTÁN, A. (2007). "Salto de Roldán: el castillo inacabado de Sancho Ramírez". *Diario del Alto Aragón*, 10 de agosto.
- DOMINGO, R., y L. MONTES (2016). "La ocupación mesolítica de Espantalobos (Quicena, Huesca)". *I Congreso de Arqueología y Patrimonio Aragonés, 24 y 25 de noviembre de 2015*, pp. 47-52. Zaragoza.
- ECHANDI ERCILA, S. (2000). *Corpus de rolandiana pirenaica: lugares y leyendas de Roldán en los Pirineos*. Huesca.
- GARCÍA, G. (1917). *Anuario de la diócesis oscense*. Huesca.
- GARCÍA, G. (1954). *San Martín y el exmonasterio de la Val de Onsera*. Huesca.
- GARI, Á. (2007), "Ruta número 3 del Alto Gállego". En VV. AA., *Aragón mítico-legendario*, pp. 8-79. Zaragoza.
- MARTÓN, L. B. (1749). *Sumaria investigación de las plausibles antigüedades del célebre Santuario de Santa Elena Emperatriz y su Fuente Gloriosa, en Aragón y sus montes Pyrineos*. ed. facsímil. Ateneo de Zaragoza, 1983.
- MEDRANO, M. (2001-2002). "Santa Orosia en Yebra de Basa: reflexiones sobre un culto con raíces precristianas". *Saldvie: Estudios de Prehistoria y Arqueología*, 2, pp. 283-290.
- MONESMA, E. (2013). "Piedras rituales en Labata". *Alacay*, 29, pp. 56-63.
- MONTES, L., R. DOMINGO, J. A. CUCHÍ, M. ALCOLEA y C. SOLA (2015). "Completando el mapa de la cuenca del Ebro: el Mesolítico del IX milenio Cal BP de Espantalobos (Huesca, España)". *Munibe Antropologia-Arkeologia*, 66, pp. 119-133.
- MUR, R. (1995). *Con o palo y o ropón: cuatro estampas inéditas del culto a Santa Orosia*. Autor. Jaca.
- NAVARRO, J. M. (2000). *Geografía medieval de Serrablo*. Huesca.
- SATUÉ, E. (1988). *Las romerías de Santa Orosia*. Zaragoza.
- SATUÉ, E. (1995). *El Pirineo contado*. Autor. Huesca.
- SATUÉ, E. (2003). *Ainielle, la memoria amarilla*. Zaragoza.
- VV. AA. (2007). *Aragón mítico-legendario*. Zaragoza.



## PIEDRAS CON RONDALLA EN ZARAGOZA: DRAGONES Y DIABLOS

Alberto Serrano Dolader\*

Entendiendo por *rondalla* cuentos, falordias y consejas con sabor antiguo y hasta anclaje ancestral, en este artículo se da cuenta de una treintena de hitos de la provincia de Zaragoza en los que el autor, basándose principalmente en su trabajo de campo como periodista, ha localizado rocas, pedruscos, losas o cuevas pétreas cuya toponimia evoca leyendas referidas al dragón (ente fabulado de connotaciones malignas en nuestro marco cultural) y a las fuerzas infernales (demonios y brujas). Solo en contadas ocasiones las hablillas populares readaptan y transforman primigenias creaciones literarias escritas. La oralidad late como vehículo de transmisión. Las voces de los informantes *in situ* han sido transcritas en su esencia, con el fin de preservar para generaciones futuras lo que los más mayores del lugar recordaban a finales del siglo xx e inicios del xxi.

Leyendas. Cueva. Culebra. Demonio. Dragón. Fauna fantástica. Infierno. Lapidación. Provincia de Zaragoza.

Understanding *rondalla* as old-world or even ancestral stories, *falordias* and *consejas*, this article singles out some thirty landmarks of the province of Zaragoza in which the author, based mainly on his field work as a journalist, has located rocks, boulders, slabs, stone caves... whose toponymy evokes legends referring to the dragon (a fabled being with evil connotations in our cultural context) and the evil forces (demons and witches). Only on rare occasions do popular gossip readapt and transform original written literary creations. Orality strikes as a vehicle of transmission. The voices of the informants *in situ* have been transcribed in their essence, for future generations to retain what the oldest men remembered at the end of the 20<sup>th</sup> century and the beginning of the 21<sup>st</sup>.

Legends. Cave. Snake. Demon. Dragon. Fantastic fauna. Hell. Stoning. Zaragoza province.

---

\* Periodista. alberto\_serrano@telefonica.net

## Del dragón y la sierpe

El dragón de Ambel acurrucaba su ferocidad en la covacha de una pared rocosa que, antaño, lindaba con el camino que unía Zaragoza y Soria. Lugar de no fácil acceso que le permitía vigilar y controlar el paso. Estamos en la comarca de Borja, en pleno somontano del Moncayo (figs. 1, 2, 3 y 4).<sup>1</sup>

Me informaron Macario Zapata y José María Montorio (64 años), que fueron quienes me dieron a conocer la legendaria existencia de la fiera, en la primera visita que realicé al pueblo y a las Piedras del Dragón, el 3 de febrero de 1994:

Las grietas de la pared son los arañazos de cuando se afilaba las uñas y esos piloncicos de un par de palmos que salen del suelo son el salero y el pimentero que utilizaba para el preparo de sus víctimas, a las que se comía crudas. A unos 50 metros de la cueva está la Piedra del Frontón, donde la bestia se entretenía jugueteando con las cabezas de sus víctimas. Eso nos contaban cuando éramos críos y la verdad es que nos daba miedo hasta pasar por aquí con la bicicleta.

Los ambelanos no ganaban para sustos, y, por añadidura, es posible que los sanjuanistas que los señoreaban vieran peligrar peajes de paso por tan principal vía de comunicación. Por eso, imploraron la ayuda de san Sebastián, celestial personaje muy vinculado a la orden militar. Supongo que rezarían plegarias ante la capilla de la parroquial que atesora cientos de reliquias, incluyendo *lignum crucis*.

Un buen día, el santo surcó los cielos con su caballo y, entre nubes, entabló batalla con el dragón, al que por eso deberemos catalogar como volador. Tras horas de agotador combate, la atinada puntería de un coletazo de la bestia forzó un sinfín de volteretas aéreas: todos tomaron tierra a cosa de un kilómetro y pico de distancia, junto a un molino, donde dejaron marca de sus pisadas en una losa, en la que no falta la impronta de una rodilla que apoyó el equino.

---

1 Serrano Dolader (1999: 23-25; 2010: 239-242). También me he ocupado de las Piedras del Dragón de Ambel en estos trabajos periodísticos: reportaje que emitió TVE en su programación territorial el 14 de marzo de 2007. Artículo “El dragón volador de Ambel que aterrorizó al Moncayo”, en *Heraldo de Aragón*, 22 de abril de 2007. Durante los últimos doce años, mi intensa y apasionante tarea en busca del acervo popular y tradiciones legendarias de la provincia de Zaragoza lo he ido divulgando en mi sección semanal del citado periódico, en la que he transcrito declaraciones y anotado observaciones. Sin recurrir y aprovechar el contenido de esta colección de artículos —que también han sido uno de los soportes de mis últimos libros— me sería imposible la elaboración de esta ponencia, que supone una síntesis temática, reordenamiento al que añadiré todas las novedades que he podido recopilar. Las fotografías que ilustran este escrito están todas depositadas en el Archivo Gráfico ABC-ASD, que gestiono con mi amigo Antonio Barceló Caballud y que en la actualidad recopila más de 75 000 disparos que muestran diferentes aspectos de las tres provincias aragonesas.

Alguna versión difiere:

Yo siempre había creído que las huellas se formaron al saltar el caballo desde el molino para transportar al santo hasta las *Piedras del Dragón* y que se iniciase la lucha.

### Ambel



**Fig. 1.** Las Piedras del Dragón, a las afueras del pueblo. (Foto: ASD, 2007)



**Fig. 2.** Entrada a la covacha de las Piedras del Dragón. (Foto: ASD, 2006)



**Fig. 3.** El Frontón, en el extremo más próximo al pueblo de las Piedras del Dragón. (Foto: ASD, 2006)



**Fig. 4.** Oquedades que los lugareños identifican como las huellas de las zarpas del dragón y de la rodilla del caballo, en las proximidades del molino. (Foto: ASD, 1994)

Palabras de Leandro Morte Raso, con quien me tomé un vino el 26 de octubre de 2006. Leandro fue el último en nacer en el Molino de las Pisadas, donde vivió desde aquel 1919 hasta que cumplió 3 años.

Los de Ambel celebraron un final feliz. ¿Fue entonces cuando erigieron una ermita en honor a san Sebastián? Ya solo quedan restos de ella, muy cerca del molino, pero nadie que recuerde haberla visto abierta al culto.

Sin duda, la lógica impondría que hubiese sido san Jorge —y no san Sebastián— quien derrotase al dragón, pero no ocurrió así en Ambel, donde, no obstante, en 1994 los mayores me informaron de que cada 23 de abril y desde tiempos pretéritos...

[...] las gentes acudían hasta la pared rocosa en la que se inició el combate. Tras pasar allí un rato sin finalidad aparente, dirigían sus pasos al molino junto al que se conservan las supuestas huellas, donde daban cumplida cuenta de una típica culeca de masa de pan dulce.

Ese itinerario festivo ya nadie lo recordaba cuando quise contrastar mis notas en la tercera visita al pueblo, el 28 de enero de 2007, ni pude confirmarlo en pesquisas hemerográficas en la prensa regional de inicios del siglo xx. Hacia 1900 se mantenía, sí, la costumbre de acudir al campo a pasar el día, especialmente a la finca de Valjunquera. A mediados de ese siglo, me da la sensación de que cada familia o grupo desplegaba el mantel donde a bien tuviese (las Piedras del Dragón, el molino, Valjunquera, la Virgen del Río...). En los últimos años se prefiere el parque municipal para disfrutar de la jornada de San Jorge.

Nuestro próximo destino es otra comarca zaragozana. Retascón se camufla en una inesperada hondonada próxima a Daroca, en un amplio territorio de la España despoblada tradicionalmente denominado *Campo Romanos*.

A 3 kilómetros mal contados de la plaza de la iglesia, en terreno montaraz, bajo un generoso y recio techo rocoso se abre la cueva del Dragón. Si no ando equivocado, hace diez años me cupo el honor de ser el primer trotamundos que publicó el topónimo y comentó su falordia.<sup>2</sup>

Román Marzo Sierra (nacido el 28 de febrero de 1939), pastor desde los 10 años y buen conocedor del terreno, me guio por una pendiente escarpada, hasta dar con esta maravilla (6 de febrero de 2010), desde la que se domina una amplia extensión de paisaje:

---

<sup>2</sup> Serrano Dolader (2014: 237-239). Previamente, ya había divulgado la existencia de la cueva del Dragón en el artículo periodístico "El dragón de Retascón", en *Heraldo de Aragón*, 14 de febrero de 2010.

Más de cien veces habré dormido con el rebaño en la cueva del Dragón. Es un cobertizo natural bien grande, donde se habrán llegado a refugiar hasta medio millar de reses. La covacha está en el mismo sitio desde que se fundó el mundo; vamos, de tiempos de toda la humanidad. Y en el pueblo siempre la hemos llamado como le digo: *cueva del Dragón*. Si el animal sigue vivo, por allí no se le ha visto, al menos desde que yo tengo uso de razón. Eso sí, cuando éramos pequeños las madres nos asustaban para que nos portáramos bien: “¡Mira que vendrá el dragón!”, nos decían. Y a nosotros hasta se nos cambiaba el color.

Lo tengo claro: o bien el dragón duerme un sueño de letargo o no le gusta el ternasco, de otra forma no entiendo que no se manifestara alguna de las veces que Román guareció su rebaño allí mismo.

Las dimensiones de la caverna, como puede apreciarse en las fotos que aquí se publican, son generosas. La piedra en la que se ha formado transmite solidez, y el contexto en el que se enclava (desde el que es fácil ver y difícil ser visto), discreción.

La cueva ha de interpretarse como lugar liminal entre el mundo terrenal y el más allá, frontera desde la que poder comunicarse entre los dos lados, el del ser y el del no ser, el de la realidad y el de la fantasía. Buen refugio para el dragón, ente híbrido y alegórico que la cultura occidental ha perfilado en el gobierno del mal, en contraposición a la figura del héroe (figs. 5 y 6).

Tan cierto como que no existen los dragones es que todos seríamos capaces de identificar a uno de ellos si nos lo cruzáramos por la calle. Y eso a pesar de que nadie dibuja un dragón igual al que esboza otro.

### Retascón



**Fig. 5.** Román nos muestra la cueva del Dragón, la roca transmite solidez y fuerza.  
(Foto: ASD, 2010)



**Fig. 6.** Interior de la cueva del Dragón, donde Román ha cobijado más de cien veces a su rebaño. (Foto: ASD, 2010)

Cada cual lo imagina a su manera, pero hay un acuerdo de mínimos que convierte en inconfundible a este engendro onírico. Lo que no siempre ha debido de ser así, quizá por su complejidad de formas. Por ejemplo, a lo largo de la historia en muchos momentos no se ha diferenciado entre el dragón y la serpiente monstruosa. Quizá a usted le pase como a mí, que si me pongo a pensarlo me entran dudas.

A 7 kilómetros del casco urbano de Aguarón (Campo de Cariñena), junto a la carretera que lleva a Codos, se erige un peñasco natural de más que respetables proporciones: Peña Culebrera, de unos 12 metros de alto y 5 de diámetro máximo (fig. 7). Los abuelos (hablé con ellos el 28 de agosto de 1989) contaban que, de tarde en tarde, “una culebra grandísima y gorda” aparecía enroscada a semejante berrueco y que tan larga era que “a pesar de rodearlo varias vueltas, le sobra cuerpo para estirarse y beber en una fuente que hay a unos doscientos metros”.<sup>3</sup> La fuente en cuestión, la Culebrera, es de las que solo manan de cuando



**Fig. 7.** Peña Culebrera, donde se enroscaba una sierpe gigante, en Aguarón. (Foto: Indalecio Baneba, 1994)

---

<sup>3</sup> En la programación territorial de Radio Nacional de España – Aragón se emitieron en septiembre de 1989 algunos reportajes sobre Aguarón y su entorno, con testimonios que recogí de los lugareños. Entre otras curiosidades, me hablaron de Peña Culebrera, que no pude retratar hasta años más tarde. En el cercano municipio de Codos (Comunidad de Calatayud) se eleva Peña Cabrón (1094 metros); hace algunas décadas recogí ecos confusos en torno a otra posible Peña Culebrera en algún ignoto lugar próximo a la cumbre, solo accesible para andarines con mucho ánimo. No he podido confirmar si es así, a pesar de la generosa ayuda de mi amiga Maribel Orera, que ha interrogado en mi nombre a los paisanos. Dada la proximidad de Codos y Aguarón (apenas 20 minutos en coche), cabe la posibilidad de que quienes en su día me informaron se refirieran a la Peña Culebrera de Aguarón y no a una réplica del cuentecillo en Peña Cabrón.

en cuando. En el entorno, bosques de encinas, y no queda lejos la cueva del tío Cajeta, famoso bandolero de la sierra de Algairén, riqueza natural que la comarca de Cariñena comparte con la de Valdejalón.

Cambio de ubicación. Definitivamente, hoy es ya inaccesible la Piedra del Caño de la Culebra, que late oculta por una selva de chaparros en el barranco que los de Berrueco (Comunidad de Daroca) denominan *Gargamello* (fig. 8).<sup>4</sup> Las sendas que antiguamente transitaron los paisanos están ocultas y, quizá, destrozadas por la vegetación silvestre. Con Miguel Ballestín Rodrigo me acerqué todo cuanto pudimos el 12 de febrero de 2011 (76 años tenía entonces mi cicerone):

En una covacha junto al caño vivía una culebra muy fuerte, grandísima. Yo no sé si tendría atemorizados a los del pueblo, pero se cuenta que un buen día decidieron acercarse a su guarida y prender fuego en la entrada. Cuando el bicho sintió el calor y husmeó el olor, salió disparado a toda velocidad, pegando un brinco hacia la laguna de Gallocanta, que por lo menos estará a tres kilómetros en línea recta. Y dicen que fue tal la velocidad con la que la cruzó que partió en dos sus aguas.

Gallocanta es la laguna natural más grande de la península ibérica. En años húmedos y de lluvias, podemos contemplar más de 14 km<sup>2</sup> de superficie, con una longitud máxima que supera los 7,5 kilómetros y una anchura máxima que se acerca a los 3 kilómetros. Las gentes explican que la culebra atravesó la mancha de agua justo por el lugar en el que ahora aparece con perfil estrangulado, donde en ciclos secos el humedal se llega a dividir.

La culebra, sin duda gigante y draconiana, jamás regresó a su nidal de la Piedra del Caño de la Culebra. Tras cruzar la laguna, fue a morir a un pino de la parte que tira para Castilla. ¿Alguien sabe cuál?

Para cerrar el apartado, no me resisto a la tentación de reseñar la existencia legendaria de una suerte de piedra denominada *dragonites* (*draconites*), de la que —siguiendo la estela de Plinio, san Isidoro y acreditados autores de sorprendentes bestiarios— se ocupa el boticario y humanista Gaspar Morales, nacido en Zaragoza en la segunda mitad del *xvi*:

Fue llamada esta piedra Draconites, a causas de que es hallada en un Dragón sierpe: críanse estos animales en el Oriente, y son tan grandes, y feroces que se atreven a un hombre, y fuera

---

4 Serrano Dolader (1999: 36-40; 2014: 311-312). También he abordado el tema en el artículo periodístico “Berrueco y la culebra veloz”, en *Heraldo de Aragón*, 10 de abril de 2011. El topónimo *Berrueco* denota solidez; *berroqueño* es adjetivo que significa ‘granítico’ y ‘fuerte’, como la roca que también se llama así. El nombre del pueblo de la Piedra del Caño de la Culebra data de hace solo unos cuantos siglos, porque antaño este lugar se denominó *Castilpedrés* en alusión a la fortaleza, de la que aún quedan dos torreones que parecen vigilar la laguna de Gallocanta.

de atreverse, le vencen, y se le comen [...] estos Dragones son de grande magnitud, y que suelen enroscarse en los árboles, y hazen tanta agotación, y movimiento con las alas, que sin duda las tienen, que suelen quemar [...].

Para sacar esta piedra, lo que hazen los cazadores es guardar a que salgan a buscar su ordinaria comida: y estando en seguro, y con vigilancia, buscan sus habitaciones, y moradas, y les ponen una masa hecha de cosas que provocan a sueño, y se buelven a poner a salvo: y bolviendo el animal a su morada, encuentra con la comida, y comiendola vencelo el sueño, y assí queda privado de fuerzas, y da lugar a que el cazador le corte la cabeza, y sin peligro saque la piedra [...] que es transparente clara, y de color Cristal, y de mesma forma, y modo que un pirámide.<sup>5</sup>

Dos son, sobre todo, las propiedades supuestamente apotropaicas de esta piedra que menciona el autor aragonés: ahuyentar el veneno de las serpientes y volver invicto y audaz al que la lleva.



**Fig. 8.** El intransitable barranco Gargamello, donde late la Piedra del Caño de la Culebra, en Berrueco. (Foto: ASD, 2011)

---

5 Morales (1605: cap. 45).

## Del diablo y su infierno

En Tabuenca (Campo de Borja) lapidan a Satanás, aunque ahora con menor frecuencia que antes, cuando le daban de lo lindo (fig. 9). La que podríamos denominar *Peña del Diablo* es un pedruscón de 2 metros de altura y algo más de largo que la naturaleza hincó, exenta, y que ahora se pone a tiro de quienes pasean por el camino que sube al monte del Calvario (en cuya cima se documentan restos de un asentamiento celtibérico, que las buenas gentes prefieren identificar como “de antiguos moros”). Tampoco queda a desmano el cementerio del pueblo, a unos 200 metros.<sup>6</sup>

El atavismo de la lapidación no requería ritual especial, ni tan siquiera exigía una fecha concreta.

El 23 de agosto de 2007 me regalaron su tiempo y sus testimonios tres amigos: Ángel Aznar Sancho (86 años, que continuaba considerándose agricultor), Francisco Lumbreras Lumbreras (74 años, pastor en los años de trabajo) y Francisco Esteban Andiviela (73 años, que surcó como marinero las aguas de América del Sur). Reúno ahora lo que entonces escuché:

Como la piedra está a un paseo de la plaza del pueblo y en algo teníamos que perder el tiempo, de chicos veníamos muchas tardes hasta aquí, y para seguir la costumbre de nuestros mayores la emprendíamos a pedradas contra la peña del Diablo, a ver quién le cascaba más fuerte. ¿Que por qué lo hacíamos? Pues para matar al diablo, o eso es lo que nos decían y nos creíamos sin rechistar. [...] Pero *paice* que otra vez estaba vivo enseguida, porque cuando al otro día volvíamos a pasar, le volvíamos a tirar *pa volve*lo a matar. Y así toda la vida. Eso sí, no teníamos miedo del demonio, no, no. ¿Cómo vas a tener miedo de una persona a la que nunca has visto? Aunque el caso es que esta será la mejor piedra de Tabuenca y nadie la querría en el corral de su casa.

Sorprendentemente, gran número de las piedras de las que se lanzan contra la Peña del Diablo hacen diana en alguna de las tres cruces que, de antiguo, hay trazadas en su superficie (fig. 10). ¿Qué pintan allí?, ¿se intentó con ellas conjurar la maldad contenida en la roca, en una acción profiláctica? Me inclino a pensar que, simplemente, se pudo señalar de este modo una de las paradas o estaciones del vía crucis pues, como ha quedado indicado, estamos en el camino que asciende a la ermita del Calvario (siglo xvii). Pregunto al respecto a los abuelos que me acompañan:

---

6 Serrano Dolader (2010: 146-148). Previamente, ya me había ocupado de esta piedra y las tradiciones mágicas que concita en un reportaje (filmado por María del Mar San Román) que se emitió en la programación de TVE Aragón el 4 de septiembre de 2007. También en el artículo periodístico “A pedradas con el diablo”, en *Heraldo de Aragón*, 7 de octubre de 2007.

Pues precisamente el día del año que más peñazos se llevaba era el del Domingo Calvario, o sea, el anterior al de Ramos, que es cuando se procesionaba en romería. Al pasar por aquí, quien más quien menos le lanzaba alguna piedra.

El bien y el mal en el mismo soporte pétreo: connotaciones infernales y símbolos de santificación, ¿por qué? Nos hemos tropezado contra uno de esos valladares que la cultura popular suele interponer a quien trata de ensayar una descodificación de ciertas costumbres.

La Peña del Diablo de Tabuenca está rodeada de un contexto que conviene no pasar por alto. Cuando el Domingo Calvario se bajaba de la ermita, toda la chiquillería (y quizá algunos mayores) se detenía ante otro pedrusco también cercano al camino. En él una *cazoleta* natural no muy grande aparecía llena de agua supuestamente “caída del cielo”, aunque, en realidad, había sido discretamente vertida por algún hermano de la Sangre de Cristo, cofradía local fundada a finales del xvi. Tras saciar la sed, los muchachos se pegaban en el exterior de los labios alguna de las diminutas piedrecicas amontonadas en el fondo de la “cazoleta” y trataban de recorrer los 200 metros de camino que quedaban para llegar al llano sin que se les cayera porque, el que lo conseguía, se garantizaba una generosa dosis de buena suerte para el futuro. ¿Un simple divertimento o late algo más profundo?

No debe quedarse en el tintero que también en Tabuenca, aunque en otra punta del término municipal, discurre el barranco del Infierno (fig. 11). José Miguel Mareca Chueca (36 años) me acompañó el 23 de agosto de 2007 a su tramo más rocoso, que queda justo en la espalda de la Cueva, una oquedad natural en la roca, no muy profunda, pero sí muy alta y ancha, que los pastores usaban como refugio para todo el rebaño.<sup>7</sup>

Merece la pena volver atrás para detenernos brevemente en el rito de “lanzar piedras”, que en tantas ocasiones me he tropezado por Zaragoza en mi trabajo de campo como periodista y en la bibliografía con vocación local. Solo teniendo presente aquellos casos relacionados con los espíritus del mal —que es lo que compete al epígrafe—, sin salirnos del área de influencia del Moncayo citaré otros dos ejemplos. En un pasado no lejano, los vecinos de Calcena que atravesaban una suerte de callejón que hay en la trasera de la iglesia, solían arrojar piedrecillas al que denominaban *Rincón del Diablo*, que por allí se encontraba, sin duda con la intención de apedrear al maligno. Quizá, para protegerse de una posible venganza de las fuerzas del tártaro, inmediatamente besaban un cercano saliente del muro exterior del templo que de alguna manera —ya olvidada— relacionaban con la Virgen.<sup>8</sup>

---

7 Serrano Dolader (2010: 126-127). Debo remarcar que el topónimo popular es, simplemente, *La Cueva* y no *La Cueva del barranco del Infierno*. Sí existe una cueva del Diablo en Trasobares (comarca del Aranda).

8 Sebastián Horno (2005: 190). Cuando, en la primera década de nuestro siglo, frecuenté la zona, comprobé la existencia en la trasera del templo de un montoncico de chinás y chinarrós, al que di valor de testigo.

### Tabuena



**Fig. 9.** Tres paisanos se entretienen lapidando la Peña del Diablo. (Foto: ASD, 2007)



**Fig. 10.** Cruces "de calvario" dibujadas en la cara más expuesta de la Peña del Diablo. (Foto: ASD, 2007)



**Fig. 11.** Entrada a la cueva, a cuyas espaldas discurre el tramo más rocoso del barranco del Infierno. (Foto: ASD, 2007)

Entre Borja y el santuario de Misericordia (ahora famoso por la mamarrachada del eccehomo), más en concreto por la zona de los Llanos, una montonera de piedras crecía al lado del camino. Cuando pasaban por allí los borjanos cumplían el rito de arrojar tres, ni una más ni una menos. Pensaban que, bajo aquella caterva de guijarros, enterrada bien profunda, se apergaminaba la mismísima cabeza del Diablo.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Serrano Dolader (2010: 242-343). Previamente, ya había abordado el tema en el artículo periodístico "La cabeza del diablo", en *Heraldo de Aragón*, 18 de noviembre de 2007.

El jurista y polígrafo zaragozano Ricardo Sepúlveda Planer (1846-1909) fue el primero en reflejar por escrito la leyenda en la que se apoyaba la usanza.<sup>10</sup> En una visita a Borja, anterior al año 1878, le informó un tal Colaso, borjano “de pura raza, con pañuelo a la cabeza, blusa y faja encarnada” y encargado de trasladar con su carro a los viajeros que deseaban desplazarse desde el pueblo al santuario de Misericordia, cuya hospedería era, en aquellos tiempos decimonónicos, apreciado refugio de veraneo para familias de postín.

Según estas fuentes, allá por el siglo XVI Satanás se empeñó en impedir la masiva afluencia de visitantes que la Virgen de Misericordia recibía en su santuario. Para ello, no paraba de aparecerse en el camino, disfrazado de labriego, repartiendo sustos a los devotos que, atemorizados, daban marcha atrás regresando hacia Borja a todo correr. Aquello no podía seguir así. Por eso...

[...] una noche, el alcalde de monterilla de aquellos tiempos, que juzgó conveniente tomar cartas en el asunto, se dirigió al Santuario sin avisar a sus gobernados, y únicamente en compañía del cura del pueblo, que llevaba un hisopo escondido bajos los manteos. Al llegar a la mitad del camino se presentó el diablo. El cura sacó el hisopo, el alcalde una espada flamenca; se trabaron de palabras; llegaron a las manos, y cuchillada por aquí, hisopazo por allá, el resultado fue que el diablo cayó a los pies de los combatientes sin decir esta boca es mía. Entonces el señor alcalde cortó a cercén la cabeza del diablo, la enterró en un hoyo, la cubrió de piedras, y al ir a hacer lo mismo con el cuerpo, había desaparecido.

De este modo empezó todo. Conocedores de tan singular entierro, los comarcanos no pararon de contribuir desde ese momento a engrandecer la pila de piedras, bajo la cual parecía emanar un siniestro resplandor.

A finales del siglo XIX la práctica permanecía viva. En algún momento, al lado de semejante tumba se erigió un *peirón* que en 1902 aún se denominaba *Pilar del Diablo* o *Pilar de las Piedras* (para pasmo de ambivalencia, también *Pilar de Santa Quiteria*). Del *peirón* solo queda el recuerdo.<sup>11</sup> ¿Se atrevería algún arqueólogo a realizar prospecciones para localizar la testa del demonio?

Que la erosión causada por los agentes atmosféricos haya logrado cincelar el Caballo del Diablo es... un milagro (fig. 12). Lo que a todos parece un corcel pétreo dispuesto a cabalgar el viento corona la cima de un pequeño cabezo, muy próximo al casco urbano de Jarque de Moncayo (comarca del Aranda). De fondo, en el paisaje, la frondosa sierra de la Virgen, que ya es casualidad que dos topónimos tan enfrentados resulten lugares próximos.

---

10 Sepúlveda (1895: especialmente pp. 87-105).

11 Gracia Rivas y Domínguez Barrios (2011: 138): “Ni del pilar del diablo ni del impresionante montón de piedras ha quedado rastro”.



**Fig. 12.** El Caballo del Diablo, en Jarque de Moncayo, campea en el altozano. El grupo de amigos aprovechará para recoger té de roca. (Foto: ASD, 2007)

Hasta el Caballo del Diablo se puede subir casi sin esfuerzo —me indican los vecinos que me ilustran y acompañan—. La verdad es que nadie sabe por qué llamamos a esta roca así, pero aquí siempre la hemos conocido con el mismo nombre. De críos subíamos mucho a este cerro, muy cercano al cementerio. Está claro que veníamos a hacer diabluras, porque cuando uno es chico la cosa es dar mal, lo contrario no tiene aliciente. Cualquier día era bueno para trepar por la ladera de este cerro, pero, cuando éramos chavales, al Caballo del Diablo solíamos venir a merendar el Jueves Lardero, que era el Día del Palmo, porque nos comíamos un palmo de longaniza, aunque si el cielo pintaba malo despachábamos la lifara en lugar de más abrigo.<sup>12</sup>

Al escuchar estas palabras reflexiono sobre la teoría que mantiene que este tipo de comidas rituales de los niños quizá tenga que ver con una latente intención: llenar el cuerpo para que los espíritus malignos no quepan en él si pretenden poseerlo.

El Caballo del Diablo se mantiene en pie, parece que ensayando un salto, contradiciendo las leyes de la lógica. ¡Vaya escultura! Ni siquiera le falta una arcada, que se puede cruzar de un lado a otro, y que permite ver los tejados de Jarque.

---

12 A Jarque de Moncayo viajé en dos ocasiones, el 13 de junio de 2007 y el 2 de julio de 2007. En la subida hasta lo más alto del cerro me acompañaron Alfonso Cardiel Becerril (72 años), José María Cardiel Becerril (66), Dionisio Tejedor García (66) y Vicente Villarte Trasobares (65), a quienes me presentó el entonces alcalde, Luis Manuel Saldaña Marquina. Serrano Dolader (2010: 145-146). También me he ocupado del *Caballo del Diablo* en estos trabajos periodísticos: reportaje (con imagen de Manolo Ainaga) que emitió TVE Aragón el 19 de junio 2007 y el Canal 24 Horas el 30 de julio de 2007. Artículo “El Caballo del Diablo de Jarque de Moncayo”, en *Heraldo de Aragón*, 19 de agosto de 2007.

La presa romana de Almonacid de la Cuba (comarca de Belchite) es, quizá, la más alta que se conserva de aquella época en el mundo: 34 metros (anoten también los 100 de longitud en su coronación y los 24 de espesor en la base). Además, está bien conservada y se pasea con comodidad. Sigue operativa como distribuidor del Aguasvivas y llegó a canalizar el riego a 7000 hectáreas. La presa se erigió en el siglo I en un barranco rocoso que, junto a la parte del muro de aguas abajo, dibuja perfiles que invitan a fabular (figs. 13 y 14).

Cuando la visité el 28 de junio de 2019 José Antonio y Jesús Ordovás, dos hermanos que nacieron en los cuarenta, me explicaron todo al detalle:

Mira, esa es la compuerta por la que sale la acequia madre de Belchite, en una cascada de agua que, al pegar con fuerza, ha excavado en la piedra lo que llamamos *el pozo de la Tinaja* porque tiene esa forma, aunque pocas veces se habrá visto vacío. En una ocasión metieron una escalera de quince metros y no tocó fondo. Mira, esa de ahí es la Raja del Diablo, ini te acerques!

### Almonacid de la Cuba



**Fig. 13.** Presa romana del siglo I. (Foto: ASD, 2019)



**Fig. 14.** Enrique Marco nos muestra la Raja del Diablo, en la presa romana. (Foto: Maribel Pérez Rodríguez, 2019)

De algún modo, la Raja arranca en la parte de arriba de la pared del precipicio, o sea que su recorrido es largo, de una cantidad de metros, que varían según como se mida. Se fue formando en la piedra por la erosión producida durante siglos, a la que contribuyó el fluir de chorros de aguas sobrantes que rebosaban la presa o se filtraban por alguna rendija. Me aproximo con cautela, casi de la mano del alcalde, Enrique Martínez... ¡La grieta parece tener 4 metros de profundidad! Se me ocurre pensar que fueron las madres quienes inspiraron tan original bautizo, para evitar que los críos jugueteasen en lugar que entraña evidente peligro.<sup>13</sup>

El principal atractivo para visitar Rueda de Jalón, muy cerca de Épila (comarca de Valdejalón), es contemplar las ruinas de lo que fue una impresionante y estratégica fortaleza islámica medieval, ya citada en el siglo IX, que corona un cerro en cuyos pies creció el casco urbano. En una de las paredes de la colina, cortada casi en vertical, los caprichos de la geología desgajaron hace siglos un bloque yesoso más que regular, separándolo quizá metro y pico de su posición original, de modo que entre la montaña y su “hijuelo” queda un buen tajo por el que me dicen que una persona puede caminar unos pasos, entrando por una punta y saliendo por la otra. “Allí íbamos a jugar de críos, desdeñando peligros”, escucho (17 de julio de 2019) en boca de quienes hoy están en edad jubilar. ¿Adivinan cómo se llamaba el lugar? Efectivamente, *la Raja del Diablo* (fig. 15). Gerardo Martínez (64 años) mantiene la hipótesis de que el primitivo acceso a lo alto de la fortaleza debió de discurrir por aquí, bordeando la Raja, aunque hoy la supuesta senda haya desaparecido sin dejar el mínimo rastro.

Bajo el topónimo seguro que late una leyenda, para mi desgracia absolutamente olvidada, lo que certifico tras preguntar por ella a paisanos enmarcados en la franja entre los 55 y los 70 años. Todos, sin excepción, conocen la Raja del Diablo, pero, para mi sorpresa, no coinciden ni siquiera a la hora de señalar dónde está. Lo más probable —yo lo juraría— es que sea donde les acabo de contar, pero alguna versión me encamina hacia una lomilla vecina, en zona de cuevas-viviendas y de bodegas. Incluso hay un informante que se dispara: “Búsquela por el prado del Lobo, por la fuente de la Canuta”, extremo que todos los demás niegan con convincente rotundidad. Además, quede claro que la Raja del Diablo nada tiene que ver con un mítico pasadizo que comunicaba el castillo y el río; eso es otro misterio.

El castillo de Trasmoz, ya mencionado en documentos de finales del XII, fue durante la Edad Media una pieza clave en la defensa cristiana del somontano del Moncayo. A mediados del XIII pertenecía a Pedro Pérez de Tarazona, quien decidió amasar fortuna acuñando allí monedas falsas. Algunos tratadistas aseguran que, para ahuyentar curiosos, hizo correr el bulo de la existencia de seres fantasmagóricos; este sería el origen “histórico” del copioso caudal legendario de la fortaleza.

---

13 He dedicado dos artículos en *Heraldo de Aragón* a las curiosidades en torno a esta obra histórica de ingeniería: “Una de romanos”, 7 de julio de 2019, y “La Raja del Diablo”, 14 de julio de 2019.

La génesis literario-legendaria es mucho más sugerente y atractiva (fig. 16). Según lo que escribe Gustavo Adolfo Bécquer en sus famosas cartas *Desde mi celda*, en un impreciso “tiempo de los moros” se dejó ver por la comarca un nigromante, peregrino con apariencia humilde, que se cruzó con el reyezuelo musulmán, al que propuso un pacto que fue aceptado: en una noche construiría un castillo que pondría a su disposición, y en recompensa el monarca le otorgaría la alcaidía en perpetuidad. Dicho y hecho, el mago conjuró todas las fuerzas invisibles y a continuación una lluvia de piedras ensambló, al caer y como por casualidad, el primitivo alcázar:

Las rocas crujían como si sus grietas se dilatasen, e impulsadas de una fuerza oculta e interior, amenazaban volar hechas mil pedazos. Los troncos más corpulentos arrojaban gemidos y chasqueaban próximos a hendirse, como si un súbito desenvolvimiento de sus fibras fuese a rajar la endurecida corteza. Al cabo, y después de sentirse sacudido el monte por tres veces, las piedras se desencajaron y los árboles se partieron, y árboles y piedras comenzaron a saltar por los aires en furioso torbellino, cayendo semejante a una lluvia espesa en el lugar que de antemano señaló el nigromante a sus servidores. Los colosales troncos y los inmensos témpanos de granito y pizarra oscura, que hubiérase dicho que los arrojaban al azar, caían, no obstante, unos sobre otros con admirable orden, e iban formando una cerca altísima, a manera de bastión.<sup>14</sup>

A mi juicio, el cerro peñascoso más popular de Aragón puede que sea la denominada *Peña del Diablo*, que en el parque del monasterio de Piedra (Nuévalos) se refleja con misterio en las aguas del lago del Espejo (fig. 17).<sup>15</sup>

El cenobio cisterciense fue lugar de exorcismos al que acudieron no pocos energúmenos, al menos en el siglo xv. El caso más sonado es el de Catalina, una joven soriana de buena familia poseída por los demonios. En 1739, el eclesiástico Roque Alberto Faci escribió sobre el tema, basándose en manuscritos que pudo consultar en el archivo del propio monasterio. Los del tártaro fueron derrotados y en venganza tramaron la quema del cenobio, para lo que amontonaron toneladas de leña, pero no consiguieron

---

14 Carta VII de la serie *Desde mi celda*, que Gustavo Adolfo publicó en *El Contemporáneo* (Madrid) el 10 de julio de 1864. Gustavo Adolfo pasó largas temporadas en los años sesenta en el monasterio de Veruela, donde funcionaba una hospedería desde 1849. Las tierras del Moncayo le inspiraron algunas de sus más bellas páginas de leyendas. La pretensión principal de Gustavo Adolfo en sus escritos es crear literatura y, por lo tanto, alumbrar historias forjadas en su mente. Pero él mismo manifestó con claridad su pasión y gusto por recuperar el acervo popular. En Serrano Dolader (2010: 65-67) abordó el tema más pausadamente y cito bibliografía.

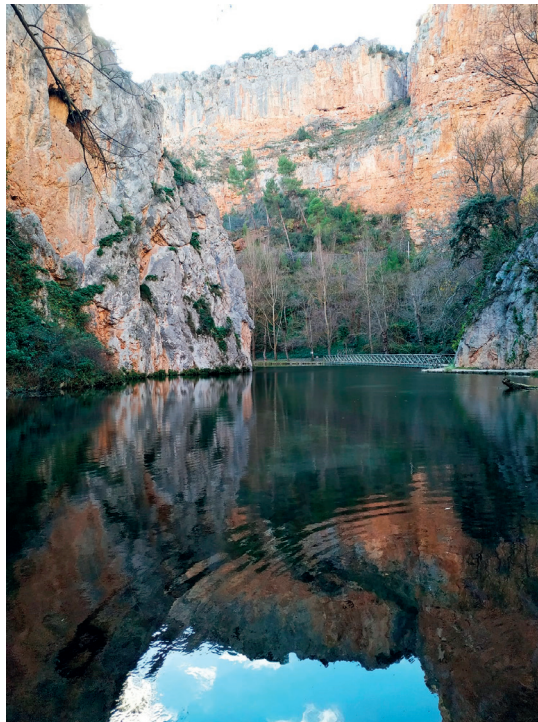
15 Estas son las fuentes que utilizaré para desgranar las diversas versiones de la Peña del Diablo: Balaguer Cirera (1882: cap. ix); Faci (1739: 453-456); Muntadas Jornet [firmando *Leandro Jornet*] (1871: 109-126); Sarthou Carreres [sin firma] (1929); Torralba Soriano (1934). A las leyendas que culminan con la génesis de la Peña del Diablo, he dedicado cinco artículos en *Heraldo de Aragón*: “El diablo en el monasterio de Piedra”, 9 de noviembre de 2008; “Catalina la energúmena”, 21 de abril de 2019; “Exorcismo en el monasterio”, 28 de abril de 2019; “El monasterio de Piedra”, 26 de mayo de 2019 y “La Peña del Diablo”, 4 de agosto de 2019.



**Fig. 15.** La Raja del Diablo, desgajada de una pared casi vertical de la montaña, en Rueda de Jalón. (Foto: ASD, 2019)



**Fig. 16.** Perspectiva poco divulgada del castillo de Trasmoz.  
Un nigromante provocó una lluvia de piedras para erigirlo. (Foto: ABC, 2002)



**Fig. 17.** Monasterio de Piedra, en Nuévalos: lago del Espejo y Peña del Diablo.  
(Foto: Montse de Vega y Mas, 2019)

completar la siniestra jugada. Así lo refiere el citado carmelita aragonés que, en el XVIII, nada menta sobre la hoy famosa Peña del Diablo.

Juan Federico Muntadas Jornet (quien transformó en un jardín paisajista la finca que su familia había adquirido tras la desamortización) reelaboró en 1871 la leyenda de Faci. Creo que Muntadas fue el primero que, tras referirse al episodio del incendio fallido, añade un segundo ensayo de desquite infernal. Cuando la campana monacal alertó a la comunidad...

[...] oyose un espantoso fragor, como si un viento huracanado hubiera pasado con la rapidez del rayo sobre el monasterio, y al mismo tiempo un golpe seco estremeció los edificios en sus cimientos, y como si se hubiera desplomado una montaña; y un inmenso chirrido áspero, horrible, como si a la vez hubieran rechinado millares de dientes. [...]. El abad [...] hizo nuevos conjuros para alejar a Satanás, y fuese con la comunidad a dar gracias a Dios por el beneficio recibido, y cuando el sol envió sus primeros rayos sobre las montañas, dorando las copas de los árboles que ciñen el río, salió a la puerta del castillo, asomose a la barbacana, y vio que se había desprendido

del monte de la Lastra una enormísima roca, desde entonces conocida en el país con el nombre de la peña del Diablo.

Los libros de Muntadas, burgués culto y sensible a la literatura y al arte en general, debieron de popularizar el topónimo del cerro peñascoso, quizá bautizado entonces con el nombre hoy plenamente asumido.

La senda de Muntanas fue luego ensanchada por otros literatos no menos favorecidos por el público, que consolidaron el topónimo entre los miles de visitantes del cenobio.

El prolífico escritor Víctor Balaguer Cirera (1824-1901), académico de la Historia, amén de periodista y ministro de un par de carteras, en una de sus estancias en el monasterio de Piedra elucubró una leyenda de amores imposibles. Vio la luz impresa en 1882 y el relato podría enmarcarse en tiempos bajomedievales: los enamorados Ponce y Eladia no consiguieron desposarse. Él se retiró del mundo, eligiendo la penitencia monacal de los cistercienses de Piedra; ella lloró su suerte tras verse obligada a dar el “Sí, quiero” en un matrimonio de conveniencia. O sea, se resignaron. Ni siquiera la treta diabólica de forzar la aparición de una fantasmal Eladia en el claustro en el que Ponce oraba consiguió que cometieran pecado y condenaran sus almas.

Satán, henchido de rabia, se dispuso al desquite y decidió...

[...] coger una montaña y dejarla caer sobre el monasterio aplastándole con todos sus habitantes. Sonríe Satán a la idea de acabar a un tiempo con el edificio y con los anacoretas; dice a los suyos que se estén quedos; bate sus negras alas, y de un vuelo se coloca en los Pirineos. Escoge allí la peña más grande, rompe sus uñas y ensangrienta sus manos para arrancarla; consigue por fin cargársela al hombro, y, aunque no tan ligero como la primera vez, vuelve a rasgar los aires. Está ya a la vista del monasterio. Un vuelo más, y todo ha concluido para los monjes.

En este momento supremo suena de pronto la campana que saluda a la aurora. Satán se estremece; al movimiento que hace resbala la peña de sus hombros, y cae con un ruido terrible en el sitio donde está todavía. [...] Desde entonces le quedó a la peña el nombre de la Peña del Diablo.

¡Mira que irse al Pirineo a buscar el peñascón, con lo a mano que tenía el monte de la Lastra de la versión de Muntadas!

Estamos ante un argumento legendario que, para mí, es de claro origen literario y que el pueblo soberano ha hecho suyo como romanza ancestral, dinámica muy legítima y consolidada en la génesis de las falordias. Pero, además de en noches de charlas de cadiera, no son pocos los que han retomado el asunto con la pluma.



En la monumental *Espasa* (1929) merecerá justa reseña la peña a la que dedico ahora la atención, “gigantesco y formidable peñón de vasta y agreste loma”, en palabras hilvanadas muy posiblemente por Carlos Sarthou Carreres, historiador y fotógrafo que frecuentó el lugar. *Áspera peña* la llamará en 1975 el sabio aragonés Federico Torralba, a quien el cenobio lo cautivó desde su juventud más soñadora (en 1934 publicó una novelilla sin mayores pretensiones que el divertimento).

En abril del año 2000 el meritorio boletín local *El Pelado Ybides* (revista editada por la Asociación Cultural Amigos de la Villa de Ibdes) insertaba un artículo firmado por V. V. E. que aportaba otra desconcertante explicación a la presencia en el monasterio de Piedra del peñasco. En el siglo XII una milagrosa aparición de la Virgen en Ibdes evitó que un conflicto de intereses entre diversas órdenes religiosas degenerara en enfrentamientos violentos. Los mandamases de los monjes pactaron un concierto por el que se distribuían la influencia en el territorio:

Había un gran perdedor que no era otro que Satán. [...] Su odio y desesperación eran tales que viendo que la Señora se encaminaba [acompañando a los cistercienses] hacia Piedra Vieja [monasterio de Piedra], tramó la diabólica idea de lanzar una gran piedra sobre ella cuando entrara. [...] La Virgen conocedora de sus intenciones, [...] aceleró la marcha ayudada por los ángeles. [...] Cuando la Señora llegó a Piedra Vieja, ordenó al abad que, con todos los monjes y los moradores del castillo, con la cruz alzada salieran al camino de Ibdes entonando víspers para evitar el gran peligro que se avecinaba. Cuando Satán cargado con la gran piedra vio a la comunidad orando y la Cruz en la primera línea, no pudiendo aguantar la visión, antes de llegar dejó caer la gran piedra, abriendo la gran sima de lo que hoy es el parque del monasterio.

La del monasterio de Piedra no es la única Peña del Diablo de la comunidad de Calatayud. En Cetina, cerca de la autovía de Aragón, hay otra Peña del Diablo, con abrigos rocosos en los que los arqueólogos han localizado restos líticos del Paleolítico superior (magdalenienses, en concreto). Algunos de ellos se pueden contemplar en el Museo de Zaragoza. El enclave, en entorno de aguas termales, se localiza en las ancestrales vías de comunicación que el valle del río Jalón permitía entre la Meseta y el valle del Ebro. Anotaré, además, la existencia en las proximidades de curiosas piedras con “cazoletas”.<sup>16</sup>

En Biel (comarca de las Cinco Villas) las aguas del Arba bañan la base de la impresionante *Peña del Infierno*, un topónimo cuyo origen nadie me ha sabido aclarar (fig. 18).

Cuentan que dos ángeles perseguían al diablo por tierras altas de las Cinco Villas y que, en su huida, Satán se vio obligado a levantar varios *puentes* para poder sortear arroyos y riachuelos. Uno de ellos, erigido

---

16 Domingo y Utrilla Miranda (2003: 15-45).



**Fig. 18.** La Peña del Infierno, cuya leyenda se ha perdido, en Biel. (Foto: ABC, 2006)

en una noche, está en un pequeño barranco (*barrillón*) al sur del término municipal de Fuencalderas (Cinco Villas), justo en la linde con el de Agüero, que ya es provincia de Huesca. En cierto modo, puede considerarse un paso natural, y por eso encaja su mención en esta ponencia. José Arbués Possat (nacido en 1934) me brindó los detalles (conversación telefónica 27 de septiembre de 2009):

No pienses en una construcción medieval, ni mucho menos. Verás, como cuento en mis libros el demonio hizo caer una gran peña de una margen del barranco, de la de Agüero, y lo hizo con tanto tino que el pedruscón se apoya desde entonces en las dos orillas, pasando el agua por debajo; eso es lo que cuenta la leyenda. La última vez que yo estuve por allí fue al inicio de los años noventa del siglo pasado, ahora no sé ni si sería capaz de encontrarlo.<sup>17</sup>

De la dificultad ya había sido advertido en Fuencalderas por Alfredo Arbués Posat (77 años) y Jaime Navarro Castán (alias *La Liebre*, 60 años):

Es imposible llegar. En los últimos años el monte se ha apoderado de los campos; un camino lo dejas tres años y se viste. Seguro que el puente está ahora lleno de maleza y, aunque nos pudiéramos acercar, ni siquiera te saldría en la fotografía porque lo tapanían las hierbas.

---

17 Hace referencia a Arbués Possat (1980: 7-10).

Las notas las tomé el 26 de septiembre de 2009, todo habrá ido a peor.<sup>18</sup>

De nuevo, de punta a punta. El casco urbano de El Buste (comarca de Tarazona) se adorna con rocas ciclópeas, que quizá se deslizaron de lo alto de la montaña en cuyas faldas se asienta. Junto al pueblo, en el cerro, veo también dos paredes de rocas colosales. Las separa un estrecho pasadizo, misterioso y oscuro —pero accesible— que los busteños bautizaron como la Calleja del Diablo. Indago la posible existencia de alguna leyenda, si la hubo ya nadie la recuerda. Disparo fotografías y al observarlas en el ordenador me percaté de una casualidad: en el frontal de la pared que queda a la izquierda del espectador, descubrí la caprichosa forma de una cabeza: dos ojos, generosa nariz y boca (fig. 19).<sup>19</sup>

En Torralbilla, un pequeño y poco poblado municipio de Campo Romanos, de nuevo vuelvo a encontrar tangentes el bien y el mal: adosada al exterior de uno de los muros laterales de la parroquial, un abrigo natural de reducidas dimensiones es conocido por los paisanos con el nombre de la Capucha del Diablo. La covacha presenta un techo de losa que, en tiempos pretéritos, fue recrecido y apoyado con algunos bloques de piedra toscamente trabajada.



**Fig. 19.** La calleja del Diablo, en la parte alta del pueblo de El Buste. (Foto: ASD, 2007)

18 Del tema me ocupé brevemente en Serrano Dolader (2007: 38-39) y en el artículo “Fuencalderas y el puente del Diablo”, en *Heraldo de Aragón*, 18 de octubre de 2007.

19 De El Buste y sus piedras me ocupé en “Calleja del Diablo”, en *Heraldo de Aragón*, 5 de junio de 2016.

“No sabría decirle el porqué, pero la hemos llamado toda la vida *la Capucha del Diablo*. Al menos toda la mía..., y ya son 99 años los que tengo”, me apuntó Antonio Fuertes Lázaro en su domicilio zaragozano el 1 de febrero de 2012, pocos días después de visitar Torralbilla guiado por Miguel Ángel Sabirón (50 años, 25 de enero de 2012).

El hueco libre de la capucha, casi a ras de suelo, apenas tiene unos palmos de altura, imposible cobijarse en él (fig. 20).<sup>20</sup>



**Fig. 20.** Miguel Ángel Sabirón posa en la Capucha del Diablo, junto a la iglesia parroquial de Torralbilla. (Foto: ASD, 2012)

No hay como rascar para encontrar. La toponimia diablesca se prodiga en la provincia de Zaragoza. Sirvan como colofón a este epígrafe algunos breves apuntes. En Ibdes (Comunidad de Calatayud), la Virgen entorpeció las aviesas intenciones de un belcebú induciéndole a meter una de sus piernas entre dos rocas de un paraje que, desde ese legendario momento, fue denominado la Pata del Diablo. Además, tan tronante retumbó el grito de dolor del satán que se formó el barranco del Diablo (así lo indica V. V. E. en el número de la revista local *El Pelado Ybides* que he citado más arriba).

José Ángel Urzay, que conoce bien la Comunidad de Calatayud, cuenta que en Alhama de Aragón se “apostaron San Miguel y el diablo a ver quién daba el mayor salto desde el Cerro de la Muela. San Miguel llegó

---

<sup>20</sup> Serrano Dolader (2014: 65-66). A este asunto dediqué el artículo “La Capucha del Diablo”, en *Heraldo de Aragón*, 19 de febrero de 2012.

hasta el Cerro de Santiago, pero el diablo no llegó y cayó cerca del Jalón, donde dejó sus *huellas* impresas en una peña. La mítica piedra fue destruida cuando se construyó la carretera que va paralela al río”.<sup>21</sup>

En este mismo municipio, famoso por sus aguas termales, tampoco podremos ver el Martillo del Diablo, en el cerro homónimo. En 1892, los investigadores de la Comisión del Mapa Geológico escribieron sobre él:

El origen de este nombre se atribuye a dos grandes bloques de caliza, que por denudación quedaron aislados en la ladera oriental de aquella altura en tal disposición, que uno de ellos descansaba por su línea media y formando escuadra sobre otro levantado verticalmente, afectando en conjunto la figura de un gigantesco martillo, cuando se observaba a cierta distancia. En el siglo pasado [XVIII], sea por corrosión de los agentes atmosféricos, sea por la intervención de la mano del hombre o por ambas causas a la vez, desapareció aquel curioso detalle topográfico.<sup>22</sup>

En Val de San Martín, municipio del Campo de Daroca, la Ventanica del Diablo es una covacha tan pequeña “que justo podría uno asomar la cabeza por ella”, según me comentaron al acercarme el 2 de noviembre de 2011 a la partida de Los Peñones, que es donde se ubica.

En fin, en la fuente o abrevadero de Bijuesca (Comunidad de Calatayud) uno de los caños mana agua por una piedra labrada por mano popular que en el pueblo denominan, sin miedo alguno, la Cara del Diablo (fig. 21).

A partir del Renacimiento el demonio pasa a ser el señor natural de las brujas. El concepto de *bruja* durante siglos y siglos se había asociado a entes fantásticos, pero a final de la Edad Media la categoría se vinculará a personas concretas del entorno, a seres de carne y hueso. En Aranda de Moncayo, junto al castillo, hay una cueva de la Bruja, que abre su boca en un cerro que es pura roca (fig. 22).

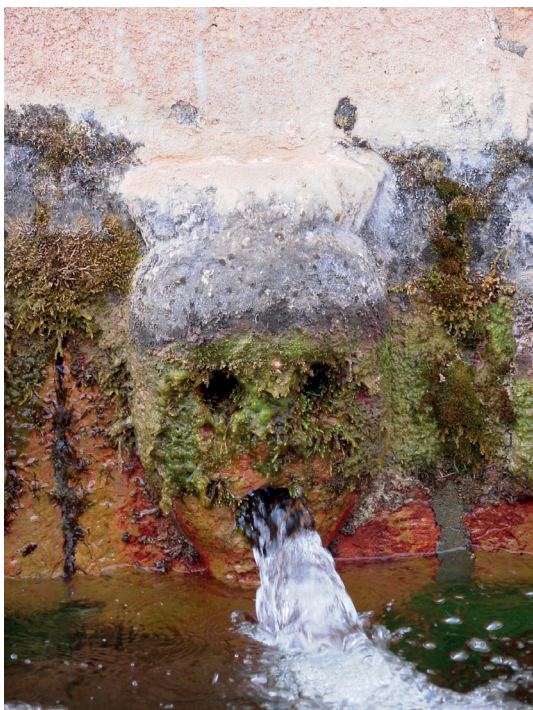
En Torralbilla (Campo Romanos), tras los destartalados muros del corral de las Brujas, una losa da forma a una pequeña covacha. “¡De críos tenía mérito el que se atrevía a meterse!”, me comentó Ignacio Sierra (65 años) el 25 de enero de 2012.

Por último, en Caspe, la capital del Bajo Aragón zaragozano, cerca del camino que lleva a la pedanía de Zaragoceta, en una de las rocas que sirven de pared a una torrentera, se dejan ver dos incisiones paralelas junto a un pequeño abrigo. De una longitud aproximada de un palmo cada una, en apariencia son muy antiguas. Tienen forma de gayatas, pero los lugareños los denominan Candiles del barranco de las Brujas (fig. 23), cosa que solo aparentarían si un cíclope diese la vuelta al pedrusco. Por cierto, no quedan lejos los restos del poblado de Sancharancón, del Bronce final.

---

21 Urzay Barrios (2006: 88).

22 Gonzalo Ruiz (1999: 10).



**Fig. 21.** La Cara del Diablo, en la fuente que también es abrevadero, en Bijuesca.  
(Foto: ASD, 2002)



**Fig. 22.** La cueva de la Bruja, muy cerca de los restos del castillo de Aranda de Moncayo. (Foto: ASD, 2006)



**Fig. 23.** Los Candiles del barranco de las Brujas, en Caspe, que más bien parecen gayatas. (Foto: ASD, 2005)

## Referencias bibliográficas

- ARBUÉS POSSAT, J. (1980). *Fuencalderas en mi recuerdo*. Gerona.
- BALAGUER CIRERA, V. (1882). *El Monasterio de Piedra. Su historia, sus valles, sus cascadas, sus grutas, sus tradiciones y leyendas*. Barcelona.
- DOMINGO, R., y M.<sup>a</sup> P. UTRILLA MIRANDA (2003). "Yacimientos magdalenienses en Cetina (Zaragoza): los dos abrigo de la Peña del Diablo". *Saldvie: Estudios de prehistoria y arqueología*, 3, pp. 15-45.
- FACI, R. A. (1739). *Aragón, Reyno de Christo y dote de María Santísima*, tomo I. Zaragoza.
- GONZALO RUIZ, M.<sup>a</sup> L. (1999). *Estudio del balneario de Alhama de Aragón (Zaragoza)*. Tesis doctoral leída en la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid. <<http://webs.ucm.es/BUCM/tesis/19972000/D/0/D0107701.pdf>>.
- GRACIA RIVAS, M., y P. DOMÍNGUEZ BARRIOS (2011). *Pilares votivos*. Borja (Zaragoza).
- MORALES, G. (1605). *Libro de las virtudes y propiedades de las piedras preciosas*. Madrid.
- MUNTADAS JORNET, J. F. [firmando *Leandro Jornet*] (1871). *El Monasterio de Piedra: su historia, valles, cascadas, leyendas monásticas*. Madrid.
- SARTHOU CARRERES, C. [sin firma] (1929). "Piedra, Nuestra Señora de la". En *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa Calpe*, tomo 44. Madrid.
- SEBASTIÁN HORNO, N. (2005). *Villa de Calcena: la cara oculta del Moncayo*. Zaragoza.
- SEPÚLVEDA, R. (1895). *La cabeza del diablo*. Barcelona.
- SERRANO DOLADER, A. (1999). *El libro de los dragones aragoneses*. Zaragoza.
- SERRANO DOLADER, A. (2007). *El pozo de las sombras: un recorrido legendario por las Cinco Villas y la Alta Zaragoza*. Zaragoza.
- SERRANO DOLADER, A. (2010). *Moncayo, el laberinto legendario*. Zaragoza.
- SERRANO DOLADER, A. (2014). *Huellas y conjuros: por tierras zaragozanas de Daroca y Gallocanta*. Zaragoza.
- TORRALBA SORIANO, F. B. (1934). *La leyenda de Piedra*. Zaragoza.
- TORRALBA SORIANO, F. B. (1975). *Monasterios de Veruela, Rueda y Piedra*. León.
- URZAY BARRIOS, J. Á. (2006). *Cultura popular de la Comunidad de Calatayud*, tomo II. Zaragoza.

# **L**ÍTICA: 100 PIEDRAS SINGULARES DE TERUEL

**Pilar Catalán Edo\***

**Javier Magallón Civera\*\***

*Lítica* es una metáfora, a medio camino entre la investigación, el turismo y el análisis cultural, antropológico y toponímico. Constituye un catálogo de piedras singulares con especial simbolismo por ser depósito de tradiciones e historias. Se presenta como un estudio antropológico y etnográfico con etapas bien definidas. Comprende el paisaje como medio natural en el que habitan los individuos y asume que la identidad otorgada por el hombre a las piedras las hace visibles. Hemos intentado interpretar cuáles son los efectos de los límites en la vida de los grupos humanos, evocando un saber “de frontera” o un saber “de límite”. Esta reflexión de pensamiento “en los márgenes” acepta que la identidad social no se puede entender completamente fuera de su origen, del mismo modo que las piedras adquieren un significado propio con mayúsculas en su medio y nunca “fuera de sus límites”. Dentro de este amplio catálogo de más de 100 piedras singulares que es *Lítica*, se han seleccionado las que podríamos catalogar como piedras sacras por los ritos, mitos o tradiciones de profundo arraigo popular mantenidas hasta la actualidad, intentando distinguir entre singularidad, mitificación y de sacralidad.

Piedra. Sacralidad. Antropología. Etnografía. Turismo. Provincia de Teruel.

*Lítica* is a metaphor, halfway between research, tourism, and cultural, anthropological, and toponymic analysis. It is a catalog of singular stones with special symbolism as a repository of traditions and stories. It is presented as an anthropological and ethnographic study with well-defined stages. It understands the landscape as a natural environment in which people live, and it assumes that the identity given by man to the stones makes them visible. We have tried to interpret how limits affect the life of human groups, recalling the knowledge of “the frontier”, and the knowledge of “the limit”. These thoughts on “the margins” lead to the fact that social identity cannot be fully understood outside its original territory,

---

\* Licenciada en Antropología Social y Cultural. mpcatalane@gmail.com

\*\* Ingeniero de Edificación, escalador y escritor. javiermagalloncivera@gmail.com

in the same way that stones acquire their very own meaning in their particular environment and never “outside their limits”. Within *Lítica*, this wide catalog of more than 100 unique stones, we have selected those that could be classified as sacred stones for the rites, myths or traditions of deep popular roots maintained to date, trying to distinguish between their specific singular, mythical and sacred weight.

Stone. Sacredness. Anthropology. Ethnography. Tourism. Teruel province.

*Lítica* es una metáfora, a medio camino entre la investigación, el turismo y el análisis cultural, antropológico y toponímico. Constituye un catálogo de piedras singulares con especial simbolismo por ser depósito de tradiciones e historias. La piedra o roca se configura como el centro del proyecto bajo la premisa de que los materiales pétreos han formado parte del universo del ser humano desde su origen, usados en la fabricación de herramientas, como parte activa de una vida orientada a la supervivencia o para entender el espacio. Constituyen así parte de la historia, la cultura y los paisajes de la provincia de Teruel, una de las más despobladas de la península ibérica.

Se presenta *Lítica* como un estudio antropológico y etnográfico con etapas bien definidas: desde la redacción a la observación participante, la interacción real con los sujetos para la obtención de datos a través de sus discursos, la recopilación de manera natural y el pormenorizado análisis cualitativo para el tratamiento de la información. También ha constituido parte central en todo el proceso la continua investigación en bases de datos escritas. Este catálogo es necesario y perentorio, ya que la mayoría de las historias asociadas a las piedras solo son conocidas por las personas de mayor edad de los pueblos o las aldeas y darles visibilidad es la manera para los autores de luchar contra la amenaza del olvido y de la despoblación, dejando una publicación para un posterior análisis interdisciplinar con la ayuda de arqueólogos e historiadores.

*Lítica* comprende el paisaje como medio natural en el que habitan los individuos. La identidad otorgada por el hombre a las piedras las hace visibles. Desde el inicio de la humanidad, el hombre se interesó por las cosas que lo rodeaban y se fijó en el paisaje y en las piedras, asociándolas a formas capaces de reconocer u objetos básicos para la supervivencia. Dentro de lo que se conoce como *antropología del paisaje*, hay que entender que la historicidad del ser humano es inseparable del medio ambiente en que se desarrolla. Refleja un medio natural fuertemente condicionado por las actividades económicas y transformado por factores socioculturales (Palenzuela, 2000). Al mismo nivel que otros elementos culturales, la diversidad de paisajes contribuye a mantener, reforzar e incluso crear el sentimiento de identidad de un territorio (Bouillon, 1998). Muchas de estas piedras se encuentran ubicadas en antiguos caminos de comunicación de pueblos prerromanos, que a lo largo de los siglos se abandonaron y que son en la actualidad meros caminos de uso local, sin apenas tráfico de personas ni mercancías. La geografía y el clima conforman la

realidad individual y social por medio de las relaciones con la naturaleza, la propia forma de ser, el arte y la religión.

Otro referente en este trabajo han sido los límites, de territorio-frontera y aquellos por los que las sociedades desarrollan formas de identidad colectiva frente a la de otros pueblos que aúnan las esferas humana, animal y divina (Fabietti, 2005). Hemos intentado interpretar cuáles son los efectos de los límites en la vida de los grupos humanos, evocando un saber “de frontera” o un saber “de límite”. Esta reflexión de pensamiento “en los márgenes” acepta que la identidad social no se puede entender completamente fuera de su origen, del mismo modo que las piedras adquieren un significado propio con mayúsculas en su medio y nunca “fuera de sus límites”.

En este amplio catálogo de más de 100 piedras singulares que es *Lítica* hemos seleccionado aquellas que podríamos catalogar como piedras sacras por los ritos, mitos o tradiciones de profundo arraigo popular mantenidos hasta la actualidad, bajo la premisa de seguir la propuesta de clasificación y metodología de estudio realizada en 2016 por Martín Almagro-Gorbea en el I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa (Almagro-Gorbea, 2017). Si bien, tal y como se concluyó, lo consideramos un tema complejo que requiere un profundo análisis multidisciplinar en el que estudiar todos aquellos factores causales y rituales, así como las funciones místicas presentes, vinculados a las piedras.

Para entender la sacralidad, podemos decir que el *homo religiosus* se encuentra frente a un ser u objeto extraordinario revestido de poder (*mana, wakan, numen, bárika...*) y al descubrirlo lo considera como sagrado, desde una piedra hasta un sacerdote. Es el hombre en su actitud y en su comportamiento el que vive la acción de aquella fuerza trascendente manifestada en las cosas o en seres determinados. El holandés Gerardus van der Leeuw (1890-1950), en su obra *Phänomenologie der Religion* (1933), entiende la sacralidad como una experiencia del poder trascendente que busca su realización.

El *homo religiosus* cree que existe una realidad absoluta, lo sagrado que trasciende este mundo pero que se manifiesta en él, y por eso mismo lo santifica y lo hace real a través de infinitas formas de expresión: símbolos, mitos, ritos, figuras divinas, animales, plantas, piedras, hombres..., que se diferencian por los distintos contextos culturales en que surgen. En la hierofanía pueden distinguirse tres elementos: un objeto creatural (por ejemplo, la piedra) que es parte de la experiencia humana, la realidad invisible y aquel objeto que por ser mediador se reviste de sacralidad.

*Lítica* intenta distinguir la singularidad de la mitificación y de la sacralización. Algunas de las piedras, tanto por su forma como por su ubicación, poseen la característica de haber sido consideradas como el *numen loci* que aporta identidad al territorio. Algunos autores hablan de “le signe” como factor de sacralización básico, en la mayoría de los casos uno o varios grabados neolíticos o protohistóricos (muchos de los que aquí se presentan no han sido datados por arqueólogos); otros describen que la morfología de la piedra

puede en sí ser la señal (Gratacos, 2016). Este trabajo pretende ante todo poner el foco de atención ante la situación de emergencia cultural en la que nos encontramos. Con la alfabetización, leer y aprender a través de las rocas y otros elementos naturales cayó en desuso y dejamos de analizar las expresiones del paisaje cultural, dando preferencia a los “no lugares” (Augé, 1993). A esto se suma la pérdida de las personas que poseen el legado oral y la memoria colectiva, con lo que corremos un doble peligro, el de perder parte de este patrimonio cultural y el de mitificar piedras asociándolas a ritos recientes, que inminentemente terminarán formando parte de nuestro futuro patrimonio cultural, hecho que podría debatirse pero que etnográficamente se considera una nueva manifestación de la cultura popular del momento, que requiere una datación, interpretación y asociación cultural objetivas. Destacaremos, del mismo modo, que el despoblamiento que sufre la provincia de Teruel ha preservado la invariabilidad del paisaje, gracias a la cual podemos descubrir la mayoría de estos monumentos megalitos en su ubicación original y con sus manifestaciones intactas.

A continuación presentamos por categorías algunas de las piedras sacras que se incluyen en *Lítica*:

### **Piedras en espacios sacralizados**

Se describen dentro de esta categoría piedras con función ritual, que actúan como la propia divinidad. Las dos manifestaciones más importantes las hallamos en el barranco de la Hoz de Albalate del Arzobispo y en la partida de Valdevallerías, en Valmuel. En ambos casos, se han datado asentamientos precoces desde la Edad de los Metales que albergaron posteriormente a pueblos íberos. En el primero, encontramos la Caraza (fig. 1), y en el segundo, las Carazas. Se interpretan como un elemento natural individual dentro



**Fig. 1.** La Caraza de Albalate del Arzobispo.

de la concepción de un pensamiento simplista que ha perdurado a lo largo de los años. Dicen que las civilizaciones preiberas adoraban la Caraza como un tótem por su forma y su emplazamiento, no se consideraba un santuario. Relatos más recientes han intentado adaptarlo a religiones animistas y a su mundo de creencias.

También encontramos en la provincia de Teruel varios espacios sacralizados asociados a ciertos rituales. Por los restos hallados junto a ellos, previsiblemente fueron utilizados en rituales funerarios. El santuario al aire libre es el lugar de culto por excelencia entre las poblaciones de la Hispania indoeuropea y se designa con el término *nemeton* en el mundo romano-céltico (Marco y Alfayé, 2008). El de Peñalba, en Villastar (fig. 2), ha sido ampliamente estudiado y pertenece a la primera categoría de espacios sagrados de la Hispania indoeuropea, la de los santuarios al aire libre, cuyas manifestaciones culturales se expresan mediante la epigrafía rupestre y en los que no han persistido estructuras arquitectónicas apreciables ni restos arqueológicos que puedan vincularse. Aparecen cazoletas y piletas de diverso tamaño y morfología localizadas en salientes de la roca junto al farallón que se consideran dispositivos para el culto, previsiblemente, como sugiere Burillo (1997: 234), para recoger agua o sangre de animales sacrificados. La piedra sacrificial de Puertomingalvo (fig. 3) presenta petroglifos, símbolos grabados, cazoletas y canalillos comunicados entre sí similares a los del altar de Peñalba, si bien este espacio no ha sido estudiado en profundidad. Su posición, su orientación y la presencia de escaleras hacen pensar en esta función ritual y sacrificial.



**Fig. 2.** El altar de Peñalba, en Villastar.



**Fig. 3.** La piedra sacrificial de Puertomingalvo.

En el estudio de los menhires se definen unos aspectos claves: la cronología, su relación con el paisaje y su sentido iconográfico. Partiendo de estos puntos, se examinan las relaciones materiales entre estas

estatuas-menhir, el paisaje sociomaterial específico y las formas materiales en la región durante el Bronce tardío – final. Esto permite contextualizarlos dentro de un proceso histórico determinado: la integración del noroeste de la península ibérica en un contexto de relaciones mediterráneo-atlánticas. El menhir de los Castillejos (fig. 4) recoge en su topónimo su semejanza con un monumento megalítico clavado en el suelo en posición vertical, pero desconocemos si fue construido en el Neolítico como monumento funerario-conmemorativo o fue colocado en épocas más recientes para la misma u otra función (Ibáñez y Casabona, 1999). Su presencia y su ubicación en el paisaje son cuando menos llamativas, al igual que los descritos en la Edad del Bronce que formaron parte activa en la construcción de paisajes de movilidad durante la prehistoria en zonas de paso relacionadas con la trashumancia (Ruiz-Gálvez, 2001) y los recursos mineros (Vilaca *et alii*, 2001). Más allá de su función señalizadora, debieron de construir lugares específicos, en el sentido heideggeriano del término, al transformar (monumentalizar) los espacios donde se erigieron, ayudando a crear sentido en paisajes de movilidad (Rodríguez, 2014). Hemos encontrado varias manifestaciones similares en caminos de herradura, cercanas a túmulos, con funciones posteriores relacionadas con el marcaje del límite entre territorios, como en el caso de Piedrafita, en Lledó.



**Fig. 4.** El menhir de los Castillejos.

### Peñas con organización astronómica

La Puerta del Sol de Oliete (fig. 5) podría tratarse de un santuario solar prehistórico, probablemente el más antiguo de los conocidos en relación con ese astro, asociado a la agricultura en el Neolítico como fuente de la economía. Los trazos rupestres descubiertos en el frontón de la Tía Chula por Antonio Beltrán y José Royo en 1995 se describen como un conjunto de pinturas esquemáticas realizadas en dos momentos distintos pero que se situarían cronológica y culturalmente entre el Eneolítico y el Bronce medio. A unos

10 metros de distancia se sitúa esta roca con dos aberturas por las que atraviesa el sol en los equinoccios y que aparecerían dibujadas esquemáticamente en el conjunto de las pinturas. El otro gran ejemplo es el lunisolar de la Fresneda. Según estudiosos de la arqueoastronomía (Rebullida, 1988), constituye uno de los pocos ejemplos de alineaciones lunisulares del país. Se afirma que en la Edad del Bronce consiguieron marcar posiciones de la luna y el sol gracias a métodos como la observación y el gnomon. Al visitar esta roca descubrimos excavados hoyos y cavidades con forma circular o cuadrangular denominados *cullas*. Su datación coincide con los hallazgos arqueológicos encontrados en la zona.



**Fig. 5.** La Puerta del Sol de Oliete.

### **Piedras oscilantes o caballeras**

Se generan como consecuencia del apilamiento de unos bloques sobre otros, en equilibrios desafiantes. También reciben otros nombres, como *basculantes*, *penitentes* o *colgadas*. Son muchos los ejemplos que encontramos en la provincia debido a su riqueza rocosa y a la variedad del terreno, aunque únicamente algunas poseen singularidad por su ubicación dentro del espacio natural y son pocas las que todavía se asocian a usos rituales y sacralizados. La mayor parte de estas fueron cristianizadas bajo el intento de integrar rituales de las civilizaciones prerromanas a la creencia y la identidad animistas cristianas. La de Torre del Compte (figs. 6.1 y 6.2), por su simbolismo y su ubicación, fue reutilizada como hito real para el deslinde de tierras tras la Reconquista.

La Roca Caballera de Calaceite (fig. 7) se localiza entre campos de olivos en una zona libre de materiales pétreos, por lo que rápidamente llama la atención. Por su simbolismo y las creencias locales podría decirse de ella que



**Figs. 6.1 y 6.2.** Piedra caballera de Torre del Compte, con símbolos de cristianización.

es una piedra *de moura*. Al analizarla en profundidad encontramos en su parte superior diferentes elementos que la asociarían a su posible función ritual y varios símbolos de cruces cristianas de datación posterior. José Antonio Benavente comenta que, tras sus visitas al Bajo Aragón, el investigador jesuita Julio Furgús y Juan Cabré publicaron breves noticias sobre conjuntos de pequeñas cazoletas en la denominada *Roca Caballera*, en el término de Calaceite. Se menciona que pudieran labrarse como depósitos de agua pluvial a la que se atribuían virtudes sobrenaturales. Posteriormente, otras teorías han sido publicadas por Miguel Giribets a través de internet sobre los grabados y las representaciones gráficas de la roca, con mapas prehistóricos y la posibilidad de constituir un posible santuario para diversas épocas u observatorio astronómico. La realidad es que presenta una piedra desprendida en su parte frontal y varios escalones formados por grandes piedras que permiten acceder a su parte superior, donde encontramos las cazoletas descritas.



**Fig. 7.** La Roca Caballera de Calaceite.

### Piedras fecundadas o embarazadas

Son escasas las piedras con relatos que cuentan poseer algún objeto en su interior, no así en lo referente a peñas, cuyas leyendas se concentran en la sierra de Albarracín: cerca del poblado ibérico de los Villares y el asentamiento de época romana imperial de El Terminillo, en la Muela de San Juan de Griegos, en la Peña de Hierro de Bezas, en el valle de Royuela, junto a los Mayos, y en la Peña del Sol de Villar del Cobo, este último también descrito como el lugar en el que se reunían los representantes de los tres pueblos, Villar del Cobo, Guadalaviar y Griegos, para acordar tratados de interés general.

### Piedras de moura

Según Luis Monteagudo (1998), en todos los países europeos en los que se encuentran dólmenes y otros monumentos megalíticos se conserva un variado tesoro de leyendas y creencias sobre el origen fantástico de estas antiguas construcciones. Podemos pensar que esos relatos fantásticos nacieron después de la desaparición del pueblo que los construyó, es decir, en una época en la que se había olvidado cuál era su función y a partir de la cual las personas empezaron a interesarse por el origen y el significado de las construcciones o formas. Estas enormes piedras solo podrían ser obra de seres con gran fuerza física, de personajes sobrenaturales capaces de levantar y transportar grandes pesos, y así es como debieron de nacer las leyendas que atribuyen a las *mouras* y a otras figuras míticas el origen de dichos monumentos. Se hallan principalmente en el noreste de la península ibérica. En nuestro medio, estas piedras se asocian a divinidades del mundo animal a las que se les atribuyen características propias de los dioses asociados a la vida y la creación del mundo. Como el Águila de Arcos de las Salinas, el Guardián del Valle y el Orco de Valloré (fig. 8), el Oso del Higueral o el Búho del Vallecillo. Todas le otorgan identidad al territorio y se asocian a leyendas asociadas a la formación de los valles, montañas, ríos...



**Fig. 8.** El Orco de Valloré.

### Piedras resbaladeras

En esta categoría identificamos la Esbarrosa de Tramacastilla (fig. 9), cuyo topónimo refleja la peculiaridad de la piedra. Su carácter sacro resulta difícil de cotejar y su presencia junto a un área recreativa la asocia a un uso más reciente que es el del juego. No quedan referencias de otro tipo de usos asociados, como los ritos de fecundidad, como en otras áreas de la península ibérica en las que aparecen peñas semejantes.



**Fig. 9.** La Esbarrosa de Tramacastilla.

La Piedra del Amor de Alcaine (fig. 10) podría considerarse como resbaladera por su forma y su posición. Existía el ritual entre los habitantes de caminar hasta esta piedra al atardecer y tumbarse o recostarse



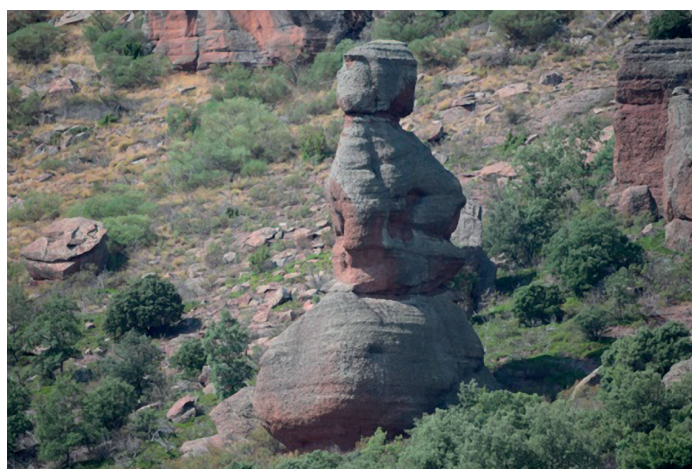
**Fig. 10.** La Piedra del Amor, en Alcaine.

sobre ella, reuniones de las que surgiría un buen número de parejas. Podría guardar un ritual más antiguo ya que, al estar apartada del núcleo poblacional, fue un lugar de peregrinación y pudo haber sido usada como piedra bamboleante para hacer el amor, pero no hemos encontrado referencias claras de esta teoría.

### Piedras de fertilidad

Son piedras asociadas a la fertilidad cuyo topónimo engloba parte del ritual que les dio nombre. Antes de ser considerada como una diosa-madre, como una divinidad de la fertilidad, la tierra se impuso directamente como madre, *Tellus Mater*. A pesar de la evolución ulterior de los cultos agrícolas, restos de estos cultos primigenios han traspasado las referencias etnográficas disponibles (Allen, 1985).

De María la Grande, en Peracense (fig. 11), no hay un ritual formal, si bien constituye un símbolo en la localidad. Se encuentra próxima a asentamientos de la Edad del Bronce y del Hierro y existe la idea de caminar hasta ella. Observamos su gran similitud con las estatuillas de Venus paleolíticas símbolo de la feminidad y objetos de culto al principio femenino. En otras, como en la Piedra del Sapo de Alcalá de la Selva, se sospecha una datación reciente. Se ha instaurado un ritual muy popular que consiste en tocarla tres veces, especialmente en las noches de luna llena. La conocida como *dolmen del Cid*, en La Iglesuela del Cid, aunque en realidad no es un dolmen, ha sido estudiada por autores locales (Puig, 2003) como un posible megalito faloide. Por otro lado, la Piedra de la Pastora de Cirugeda presenta un contorno femenino alrededor de un agujero, situado a la altura del útero de la mujer, tal vez bajo la idea predominante en el Paleolítico de que las cuevas, grietas y cavernas de la tierra son manifestaciones naturales del útero primordial de la “Madre”.



**Fig. 11.** María la Grande, en Peracense.

Por último, hemos de nombrar el Peirón de los Lobos de Son del Puerto, que simboliza un gran falo perfectamente esculpido por el paso del tiempo. Se ubica al lado del camino que da acceso a Mezquita de Jarque y al molino, lugar por el que habitualmente transitaban los hombres. La persistencia del uso de estas piedras y su veneración por las sociedades agrarias en busca de fertilidad, tanto de la tierra como de las personas, se deben a la consideración de la esterilidad como un castigo divino.

### Piedras rituales

Distinguimos dos tipos. En primer lugar, las piedras con ritos de paso, entre las que perduran varios ejemplos en la provincia, la mayoría relacionados con el diablo, y que se consideran a su vez apotropaica: el Demonio del Vallecillo, la Botica del Infierno de Alacón y la Casetica del Diablo de Tronchón, de la que solo quedan los restos, ya que se destruyó con los arreglos de la carretera de acceso al municipio, por lo que constituye un claro ejemplo de la vulnerabilidad de este patrimonio cultural. En estas, al llevar a cabo el rito, el *numen* libera al sujeto del mal que le había causado o lo protege, a él y a su hogar. Hoy permanecen como simples juegos en la vida de los más jóvenes, mientras que las personas ancianas recuerdan la importancia de proteger estos lugares y darles visibilidad por su importancia para el orden social.

El segundo tipo lo constituyen las piedras con ritos asociados. El Ombligo del Cura, en Piedrahíta, es una piedra perforada que presenta una circunferencia casi perfecta de 20 centímetros de diámetro en la que queda patente el rito: “El que no mete piedra no cena esa noche”. Del *pilliric* quedan varias manifestaciones en pueblos de la comarca del Maestrazgo como Puertomingalvo o Mirambel, aunque el mejor conservado en la actualidad es el situado en la plaza Mayor de La Cuba (fig. 12). Se trata de una piedra octogonal con un



Fig. 12. El Pilliric de La Cuba.

agujero en el centro que presumiblemente fue labrada en su posición actual dentro de la plaza, ubicada en un lugar público de la villa y cercano a la cárcel. De ella se deriva un uso social del castigo, que persigue la reacción colectiva de mantener el orden. Se preparaba colocando un madero en el hueco central y una cuerda en la anilla incrustada en el edificio de enfrente para crear una polea. El topónimo nos hace pensar en el *pilori* francés, símbolo de la justicia municipal, pero se clavaba a la persona por la lengua, o en el *pelleric*, *pellerique* o *picota* de las publicaciones de Navarra, descrito como una columna de piedra. En la Edad Media, según se relata, las picotas se levantaban en encrucijadas a la salida de los pueblos, probablemente por el temor a que el alma del ajusticiado regresara al pueblo a seguir haciendo el mal (Caro Baroja, 1995).

Existe una piedra en Loscos, característica por su forma y sus dimensiones, que cobró mayor singularidad al ser cristianizada y vinculada a fray Domingo Anadón, conocido como *el Venerable*. Una de las leyendas más populares entre los losquinos hace referencia a La Piedra (fig. 13) (*Oriche* 95). Tal vez esta sea una de las pocas manifestaciones de la Península en la que se saca la piedra a modo de reliquia el día de la procesión, el lunes siguiente al Domingo de Pascua, en la que la comitiva se para a rezar junto a ella en memoria del Venerable.

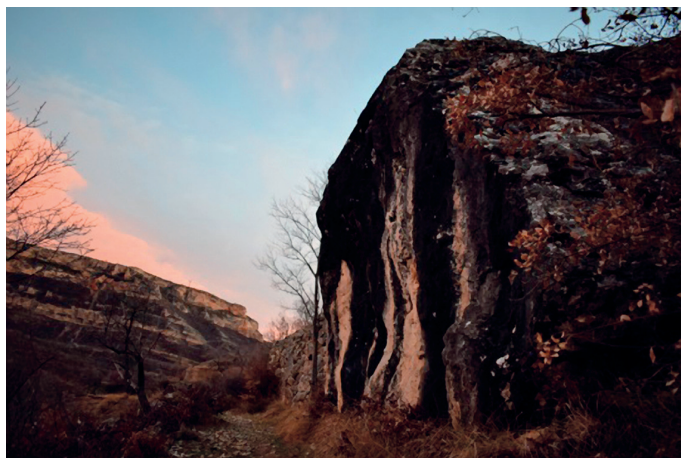


**Fig. 13.** Procesión en Loscos, en el momento del rezo ante La Piedra en memoria del Venerable.

### Piedras adivinatorias

La principal representación es la Piedra de los Deseos, situada en el camino de acceso al nacimiento del río Pitarque, en una ramificación secundaria, por lo que se ubica en un lugar apartado y menos visible

(fig. 14). En ella se depositan pequeños guijarros sobre las oquedades de la piedra. No hay constancia de que se lanzasen, como en otras piedras similares descritas en otros puntos de la península ibérica (Almagro-Gorbea, 2015 y 2018): “Si permanece el guijarro sobre la roca se te concederá el deseo, pero si cae no se cumplirá”.



**Fig. 14.** La Piedra de los Deseos, en Pitarque.

### **Piedras en las que se practicaban ritos de curación**

Podemos decir que el análisis toponímico muestra en la mayoría de los casos el uso de la piedra, que se considera en general transparente y no presenta problemas etimológicos significativos, tal y como han publicado algunos autores (Feijoo, 2017). La Piedra del Mal de Muelas, en Pitarque (fig. 15), es símbolo de respeto y veneración por los que la conocen. Frente a ella se levantó posteriormente la ermita de la Virgen de la Peña, si bien podemos encontrar sus raíces precristianas en el ritual que ha perdurado entre los miembros de la comunidad.

En la cultura sirio-mesopotámica del Bronce y del Hierro existían piedras de tamaño reducido, como demuestran los diminutivos *baitylion* en griego y *baetulus* en latín, que probablemente se tratara de guijarros de origen celeste (real o supuesto) y, por lo tanto, dotados de poderes mágicos. Entre sus facultades estarían la de servir de amuletos y la de ser aptos para la práctica de la adivinación (Sanmartín, 2016). La mayor dificultad de estas piedras de menor tamaño ha sido su perdurabilidad. La Piedra Viborera de Portalrubio podría considerarse un buen ejemplo. Se le atribuyen más de mil curaciones de picadura de este animal. Es una piedra extraída del paisaje natural cuyo poder es aceptado por la mayoría de la población y es un símbolo en la zona.



**Fig. 15.** La Piedra del Mal de Muelas, en Pitarque.

Además de estos hallazgos, encontramos otras piedras con funciones diversas, como las piedras con huellas o pisadas, que corresponderían a restos dejados por personajes históricos o imaginarios durante una huida y que poseen la característica de haber perdurado en el tiempo por estar asociadas a una leyenda fantástica. Podemos considerarlas manifestaciones culturales de la sociedad, por lo que necesitarían un análisis etnográfico más profundo con el propósito de conocer la veracidad y la trascendencia de estos relatos.

Descubrimos que han sido escasamente analizadas y que hay pocos relatos antiguos escritos, cosa que no ha ocurrido en el desarrollo de otras manifestaciones asociadas a la presencia de huellas pertenecientes a otros organismos del pasado; así, la paleoicnología, rama de la paleontología que se ha hecho especialmente relevante en la provincia de Teruel por los dinosaurios.

Entre las piedras de este tipo encontradas presentamos, en primer lugar, las Pisadas del Diablo de Calomare. Según cuentan un pastor se adentró en la zona más oscura del bosque, perteneciente al diablo, y sintió la presencia de una figura que comenzó a perseguirlo y que emanaba un fuerte olor a azufre, el diablo, quien iba dejando en su huida las pisadas marcadas en los márgenes del río. Sobre la Pata del Moro de Lagueruela, relatan que un moro huyó del castillo de esa localidad tras estar con su amada cristiana y dejó la huella de su pie izquierdo marcada en una losa de piedra. Respecto al Salto de Pero Gil, en Tramacastilla, según los datos disponibles este caballero del Cid iba cabalgando por la zona y fue sorprendido por un contingente musulmán que empezó a perseguirlo; al llegar a un desfiladero llamado *Barrancohondo*, se vio acorralado y tuvo que espolear a su caballo para saltar de un lado al otro del río, por donde escapó y dejó una huella de esta hazaña. Por último, los Piececicos de la Virgen, en El

Cuervo, se encuentran en una de las paredes de piedra de la rambla de Alobras y se considera que, por su forma y su posición, fueron dejados por la Virgen en la pared. Sería la única encontrada en losa del suelo y se asocia al acto de levitar o elevarse en el espacio sin intervención de agentes físicos conocidos.

## Referencias bibliográficas

- ALLEN, D. (1985). *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Academia Christiana, 25. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015). "Sacra saxa. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*". *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22, pp. 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017). "Sacra saxa: una propuesta de clasificación y metodología de estudio". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 10-33. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2018). "Peñas sacras en la provincia de Toledo". *Toletum*, 62, pp. 239-269.
- AUGÉ, M. (1993). *Los no lugares: espacios del anonimato*. Barcelona.
- BELTRÁN A., y J. ROYO (1995). *Las pinturas esquemáticas del Frontón de la Tía Chula (Oliete) y el Recodo de los Chaparros (Albalate del Arzobispo)*. Albalate del Arzobispo.
- BENAVENTE SERRANO, J. A. (2013). "Cubetas y canalillos rupestres en asentamiento ibéricos del Bajo Aragón". En M.<sup>a</sup> del C. Belarte Franco, J. A. Benavente Serrano, L. Fatás Fernández, J. Diloli Fons, P. Moret y J. Noguera Guillén (coords.), *Iberos del Ebro. Actas del II Congreso Internacional (Alcañiz-Tivissa, 16-19 de noviembre de 2011)*, pp 321-327. Tarragona.
- BOUILLON, D. (1998). "L'inventaire des paysages des parcs naturels régionaux". En J. Arias Abellón y F. Fourneau (eds.), *El paisaje mediterráneo*. Granada.
- BURILLO, F. (1997). "Espacios culturales y relaciones étnicas: contribución a su estudio en el ámbito turolense en época ibérica". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonense*, 18, pp. 229-238.
- CARO BAROJA, J. (1995). "Las bases históricas de una economía tradicional". *Príncipe de Viana*, 56 (206), pp. 837-856.
- CATALÁN, P., y J. MAGALLÓN (2019), *Lítica: 100 piedras singulares de Teruel*. Zaragoza.
- FABIETTI, U. (2005). "Los límites en antropología: prácticas y representaciones". *Alteridades*, 15 (30), pp. 11-17.
- FEIJOO ARES, V. (2017). "Las motivaciones de los nombres de las piedras en Galicia: cultos, ritos y leyendas". <<https://doi.org/10.2436/15.8040.01.116>>.
- GRATACÓS, I. (2015). "Les hautes protohistoriques des Pyrénées aranaïses". *Revue de Comminges et des Pyrénées Centrales*, CXXXI (2), pp. 269-348.
- GRATACÓS, I. (2017). "Piedras sagradas en Comminges (zona central pirenaica)". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 241-254. Huesca.

- IBÁÑEZ GONZÁLEZ, J., y J. F. CASABONA SEBASTIÁN (1999). "La organización del paisaje bajomedieval", pp. 126-127.
- MARCO SIMÓN, F., y S. ALFAYÉ VILLA (2008). "El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea". En X. Dupré Raventós, S. Ribichini y S. Verger (coords.), *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico: atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, pp. 507-526. Roma.
- Oriche 95. *Revista de Cultura Popular e Informativa de Loscos*, 2018. <[https://issuu.com/toniogenpa/docs/oriche\\_95](https://issuu.com/toniogenpa/docs/oriche_95)>.
- PALENZUELA CHAMORRO, P. (2000). "El paisaje como patrimonio etnológico: aportaciones a su análisis desde la Antropología". *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 8 (32), pp. 88-93.
- PUIG IZQUIERDO, F. A. (2003). *Paseando por el entorno de La Iglesuela del Cid, sus masías y molinos*. La Iglesuela del Cid.
- REBULLIDA CONESA, A. (1988). *Astronomía y religión en el Neolítico-Bronce*. Tarrasa.
- REBULLIDA CONESA, A. (1994). *Religión y astronomía prehistóricas en los aledaños de La Fresneda*. <[https://issuu.com/lafresnedaweb/docs/religi\\_n\\_y\\_astronom\\_a\\_en\\_la\\_fresneda](https://issuu.com/lafresnedaweb/docs/religi_n_y_astronom_a_en_la_fresneda)>.
- RODRÍGUEZ-CORRAL, J. (2014). "Las estatuas-menhir noroccidentales en contexto: conectividad y conexiones materiales durante el Bronce tardío - final". *Complutum*, 26 (1), pp. 153-172. <[https://doi.org/10.5209/rev\\_CMPL.2015.v26.n1.49345](https://doi.org/10.5209/rev_CMPL.2015.v26.n1.49345)>.
- ROMERO, F. A. (1998). "Las *mouras* constructoras de megalitos: estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas". *Anuario Brigantino*, 21, pp. 11-28.
- RUIZ-GÁLVEZ, M., y E. GALÁN (1991). "Las estelas del suroeste como hitos de vías ganaderas y rutas comerciales". *Trabajos de Prehistoria*, 48, pp. 257-273.
- SANMARTÍN ASCASO, J. (2017). "Del recuerdo al Agüero. Las piedras en la cultura sirio-mesopotámicas del Bronce y del Hierro". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 167-183. Huesca.
- SEVERINO CROATTO, J. (1994). *Experiencia de lo sagrado: estudio de fenomenología de la religión*. Buenos Aires.
- VILACA, R., D. J. CRUZ, A. T. SANTOS y J. N. MARQUÉS (2001). "A estátua-menir de Ataúdes (Figueira de Castelo Rodrigo, Guarda) no seu contexto regional". *Estudos Pré-Históricos*, 9, pp. 69-82.







## PEÑAS SAGRADAS Y RITUALES EN TORNO A LAS PIEDRAS EN NAVARRA

Susana Irigaray Soto\*

En Navarra no se ha realizado hasta la fecha un inventario específico y sistemático de peñas sagradas. La información está desperdigada en multitud de artículos y otras publicaciones parciales de carácter arqueológico, etnográfico o histórico, además de en otras fuentes de tipo divulgativo. Las formaciones pétreas singulares con leyendas y ritos asociados de las que se tiene noticia no son muy numerosas, quizá por las características geológicas del territorio o, más probablemente, porque nuestro conocimiento se halla limitado por la carencia de estudios sistemáticos al respecto o por haberse perdido su rastro por el proceso acelerado de pérdida de las vías de transmisión intergeneracional del patrimonio cultural inmaterial, especialmente dramática en el campo de la tradición oral. En este artículo exponemos los ejemplos seleccionados y estudiados por nosotros en el marco del rastreo bibliográfico y el trabajo de campo realizado en 2014 para la grabación del documental de carácter etnográfico titulado *Piedras con leyenda en Navarra*, una colaboración entre el Museo Etnológico de Navarra Julio Caro Baroja y la productora Pyrene de Eugenio Monesma.

Peñas sagradas. Rituales. Megalitismo. Etnografía. Navarra.

To date, no specific and systematic inventory of sacred rocks has been carried out in Navarra. The information is scattered in numerous articles and other partial publications of an archaeological, ethnographic or historical nature, as well as in other informative sources. Very few unique stone formations with associated legends and rites have been reported perhaps due to the geological characteristics of the territory or, more probably, because our knowledge is limited by the lack of systematic studies in this area. Also, it may just be that its track has disappeared by the accelerated process of loss of intergenerational transmission channels of intangible cultural heritage, especially dramatic in the field of oral tradition.

---

\* Directora del Servicio de Museos del Gobierno de Navarra. [susana.irigaray.soto@navarra.es](mailto:susana.irigaray.soto@navarra.es)

In this article we present the examples selected and studied by us within the framework of the bibliographic tracking and the fieldwork carried out in 2014 for the recording of the ethnographic documentary entitled *Stones with legend in Navarra*, a collaboration between the Julio Caro Baroja Ethnological Museum of Navarra and the production company Pyrene of Eugenio Monesma.

Sacred stones. Rituals. Megalithism. Ethnography. Navarra.

## Introducción

En la Comunidad Foral de Navarra no se ha realizado hasta la fecha un inventario específico y sistemático de este tipo de evidencias pétreas. La información que se puede rastrear, desperdigada en multitud de artículos y otras publicaciones parciales —unas de carácter arqueológico, otras etnográfico, así como algunos estudios históricos—, se halla solo mínimamente sistematizada en los catálogos de bienes culturales que realiza y gestiona la Administración foral, como el Inventario Arqueológico o el Inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial, si bien la mayoría de las veces la encontramos incluida como información complementaria a la descripción de los yacimientos o de las manifestaciones inmateriales. En el caso de las leyendas fundacionales asociadas a ciertos monumentos prehistóricos, estas se recogen también en los catálogos megalíticos realizados durante el siglo xx por sociedades científicas, investigadores y aficionados. Sin duda, una de las mayores contribuciones al tema la debemos a Ester Vidaurre Álvarez,



**Fig. 1.** La Peña Rajada de Ganuza, al pie de la sierra de Lóquiz.

quien realizó en 2007 su tesis doctoral titulada *Historia de la percepción del megalitismo en Navarra y Guipúzcoa: aproximación a una biografía*.

Muchos lugares de estas características desperdigados por la geografía navarra carecen en absoluto de bibliografía, debiendo acudir a fuentes periodísticas, blogs de montañeros y excursionistas sensibilizados con este tipo de formaciones naturales y de monumentos prehistóricos y, sobre todo, con sus leyendas asociadas, páginas web de ayuntamientos y de cronistas locales, documentos audiovisuales de variada índole. En este punto, es de justicia destacar el importante papel que realizan los informantes locales, grandes conocedores y amantes de su localidad y del paisaje circundante, cuyas noticias son muchas veces fundamentales para llegar a saber de estos elementos desconocidos para la mayoría.

Se puede decir, por lo tanto, que queda un camino que recorrer en este campo, de manera que Navarra pueda aportar al proyecto de catálogo sistemático y exhaustivo de este tipo de evidencias en la península ibérica, como promueve de manera tan acertada el Instituto de Estudios Altoaragoneses de la Diputación Provincial de Huesca con sus encuentros periódicos bajo el título de *Sacra saxa*.

## Tipología

Las formaciones pétreas singulares con leyendas y ritos asociados de las que se tiene noticia en Navarra no son muy numerosas, quizá por las características geológicas del territorio, que no se prestan a una buena conservación de elementos singulares que puedan individualizarse en el paisaje.

Al margen de otras posibles explicaciones de índole cultural y como razón más probable, la carencia de estudios sistemáticos al respecto que hemos comentado anteriormente puede estar tras la escasa presencia de estos elementos, cuyo conocimiento queda limitado a las personas del lugar e incluso ha desaparecido su rastro por el proceso acelerado de pérdida de las vías de transmisión intergeneracional del patrimonio cultural inmaterial, especialmente dramática en el campo de la tradición oral.

En este capítulo vamos a exponer los ejemplos seleccionados y estudiados por nosotros en el marco del rastreo bibliográfico y el trabajo de campo realizado en 2014 para la grabación del documental de carácter etnográfico titulado *Piedras con leyenda en Navarra*, un resultado más de la fructífera colaboración entre el Museo Etnológico de Navarra Julio Caro Baroja y la productora Pyrene de Eugenio Monesma desde 2001. Se puede decir que, hasta la actualidad, este DVD es la única publicación especializada en este ámbito que se ha hecho en la Comunidad Foral, si bien se trata de un panorama parcial.

En dicho trabajo se dio noticia de las siguientes formaciones naturales y elementos pétreos artificiales con leyendas o ritos asociados, que clasificaríamos, siguiendo a Almagro-Gorbea y otros autores, en las siguientes categorías:

- Altares rupestres con escalones tallados: San Quiriaco de Etxauri.
- Majanos: San Quirico de Navascués.
- Peñas fálicas: menhir de Iruñarri.
- Peñas con huellas sobrenaturales: Peña Rajada de Ganuza, San Quirico de Navascués y Pasos de Roldán de Lintzoain.
- Piedras de pactos: Piedra de San Martín de Isaba y Piedra de Roldán de Urroz-Villa.
- Piedras y peñas asociadas a leyendas de petrificación: Piedras Mormas de Los Arcos y Dos Hermanas, en la sierra de Codés.
- Piedras y peñas asociadas a héroes míticos: Piedras de Roldán (Erroldanen Harriak) de Ata, Iruñarri, Berlarzinketa, Urroz-Villa y Lintzoain, y Ventana de los Gentiles (Jentilen Leihoa) de Urdiain.
- Peñas de formas sugerentes pero sin leyenda ni ritos asociados: Los Penitentes de Codés y las Piedras Mormas de Sorlada.



**Fig. 2.** Los Penitentes de la sierra de Codés.

Vamos a ir trazando la descripción de estos elementos singulares, somera a la fuerza por la extensión y el objetivo de este artículo.

### El altar rupestre de San Quiriaco de Etxauri

*San Quiriaco* es un hagiotopónimo, utilizado en otros lugares de Navarra asociado a santuarios en altura, al igual que los dedicados a san Miguel. La introducción de su advocación se sitúa en torno al siglo VIII, según el historiador José M.<sup>a</sup> Jimeno Jurío. Las primeras referencias documentales a la ermita de San Quiriaco de Etxauri se remontan al siglo XVI. Después se perdió totalmente el culto e, incluso, la memoria del mismo, y los restos de la ermita se encontraban ocultos hasta hace pocos años y en estado de completa ruina. Una intervención arqueológica de 2019, llevada a cabo por Javier Armendáriz Martija, permitió contar con un primer croquis de lo que sería la planta de esta construcción, que contiene también un espacio troglodítico, quizá correspondiente a un primitivo eremitorio.



**Fig. 3.** Muro de la ermita de San Quiriaco de Etxauri.

Cerca de la ermita se levanta la Peña del Cantero, una enorme mole calcárea desprendida de la sierra de Sarvil en cuyo extremo oriental, conocido como *la Peña Roya* por las oxidaciones de la caliza, se encuentra un altar esculpido en la roca. En un paraje cercano se levanta otra formación natural denominada *El Huso*, con una clara evocación de un perfil humano.



**Figs. 4 y 5.** Vistas de la Peña del Cantero, frente a la sierra de Sarvil.



**Fig. 6.** El Huso de Etxauri, de perfil antropomorfo.

La Institución Príncipe de Viana encargó a Blas Taracena y a Luis Vázquez de Parga en 1943 la excavación del entorno de la Peña del Cantero, ya que se tenían noticias de hallazgos arqueológicos correspondientes a un amplio rango cronológico. En 1968 Isaac Santesteban dio a conocer unas pinturas esquemáticas en un abrigo de dicha peña, descubrimiento que se amplió en 1987 con nuevas evidencias pictóricas. Actualmente, todo este programa está perdido debido a la construcción de un refugio para montañeros y al uso de estos espacios para la escalada.



**Fig. 7.** Refugio de montaña donde hubo pinturas esquemáticas.

El arqueólogo Javier Armendáriz Martija publica este yacimiento en su libro *De aldeas a ciudades: el poblamiento durante el primer milenio a. C. en Navarra*, de 2008, descartando su caracterización tipológica de poblado de la Edad del Hierro eminentemente defensivo e interpretándolo como “un espacio ritual que hunde sus raíces en la prehistoria” y que continúa como tal, cristianizándose, hasta la desaparición del culto a san Quiriaco en la ermita epónima en algún momento del siglo xx.

El elemento cultural más importante de este espacio sagrado es el altar rupestre esculpido en la cima de la Peña Roya, lugar inaccesible con un único punto de entrada a través de una estrecha grieta natural que presenta talladas en sus laterales unas rozas verticales que debieron de servir para la clausura del espacio ritual. La plataforma, de una extensión de 300 m<sup>2</sup>, tiene un muro tallado artificialmente en cuyo centro se encuentra el altar, al que se accede por una “escalera” tallada en la roca de dos tramos de siete escalones unidos por una rampa. No hay cazoletas, si bien pudo haberlas, ya que la caliza está muy fragmentada.



**Fig. 8.** Grieta natural de acceso al recinto cultural.



**Figs. 9 y 10.** El altar con la sierra detrás y recortado sobre ella.

Javier Armendáriz continúa en la actualidad el estudio de esta singular estructura, única en su género hallada hasta la fecha en Navarra y pendiente todavía de una publicación monográfica que la dé a conocer a la comunidad científica.



**Fig. 11.** Detalle de la escalera de acceso al altar.

### **San Quirico de Navascués, un majano y la huella del diablo**

La romería que cada 16 de junio celebra el pequeño pueblo de Navascués a la ermita de San Quirico, el santo niño, y de su madre, santa Julita, es una de las manifestaciones más complejas y fascinantes que se pueden contemplar en Navarra por la cantidad de elementos rituales que se dan cita, además de por la belleza del paisaje prepirenaico y el buen ambiente de vecindad que se respira.

Hace tiempo, cuando se avecinaba tormenta, había que subir a San Quirico para sacar al santo en rogativa con el fin de alejar el rayo y el pedrisco. Cuentan los vecinos que el demonio persiguió al santo monte arriba y que en una piedra quedaron grabadas sus huellas: una grande, la del diablo, y otra pequeña, la del santo niño. Hoy no se pueden ver estos restos ni se conserva memoria de dónde se encontraban.

En el camino que emprenden los romeros cada uno recoge una piedra y, en un punto concreto de la subida denominado *La Cruceta*, en un pequeño llano desde el que se divisan tres santuarios de la Virgen —Nuestra Señora del Campo, Arburúa (relacionado con temas brujeriles) y la Peña—, se detienen, tiran la piedra a un montículo para “matar al diablo” y rezan la salve. El rito ha producido una acumulación



**Fig. 12.** Túmulo de La Cruceta.

de piedras formada directamente desde el suelo, con la característica forma cónica de los túmulos, que actualmente ronda los 2 metros de altura.

La función de este túmulo de La Cruceta parece ser propiciatoria para el romero, que realiza el rito de tirar la piedra para mantener a raya al maligno, sin que esté claro un posible carácter funerario que parece estar en el origen de la mayoría de estos monumentos y que lo asimilaría a la tipología del “majano de ánimas”.

### **Una piedra de fecundidad: el menhir de Iruñarri**

El menhir de Iruñarri es un magnífico monumento prehistórico que se alza solitario e imponente en una ladera del monte Lazmuño, del término de Erasun. No es de extrañar que esta piedra haya suscitado relatos míticos acerca de su construcción, pues quiere la leyenda que habría sido lanzada por Roldán desde el monte Igueldo de San Sebastián con la intención de destruir algún pueblo de los alrededores, pero se quedó en el camino por la mala puntería del gigante. También se cuenta que los habitantes de Ezkurra quisieron destruirla a huevazos y ha sido objeto de uno de los pocos ritos de fertilidad asociados a piedras que se rastrean en Navarra.



**Fig. 13.** Menhir de Iruñarri.

### **Peñas con huellas sobrenaturales:**

#### **la Peña Rajada de Ganuza y los Pasos de Roldán de Lintzoain**

La llamada *Peña Rajada* es un gran bloque de conglomerado desprendido de la sierra de Lóquiz y, como su nombre indica, partido en dos mitades por una fisura natural tan perfecta que parece como si un cuchillo hubiera seccionado un queso o una pastilla de jabón, como cuenta el vecino de Ganuza Samuel Soto.



**Fig. 14.** Corte limpio de la Peña Rajada de Ganuza.

La leyenda atribuye ese corte a la espada de Santiago, en algún combate y momento impreciso de su lucha contra los musulmanes de la península ibérica. Además del tajo en la piedra, se creía que el caballo del santo había dejado las huellas de sus cascos en ella, rastro que hoy no es posible ver, bien por la mala conservación de la roca, bien por la pérdida de datos debida a la interrupción de la transmisión oral.

También imperceptibles para el peregrino a Santiago son actualmente las tres piedras del término de Lintzoain conocidas como *los pasos de Roldán*, ya que la vegetación las oculta a excepción de parte de una de ellas, la más grande, señalada con un letrero improvisado. Dice la tradición que el legendario sobrino de Carlomagno, muerto en la batalla del cercano lugar de Roncesvalles, pasó por allí con su mujer y su hija, dando así explicación mítica a la presencia de tres rocas tumbadas en tamaño decreciente, cada una de las cuales correspondería al pie de los miembros de la familia.



**Fig. 15.** Paso de Roldán en Lintzoain.

Como hemos apuntado ya también para el caso del menhir de Iruñarri y veremos más adelante en otros ejemplos, la presencia del héroe mítico Roldán es muy habitual en la toponimia de la montaña navarra y tiene un gran protagonismo en las leyendas fundacionales de los monumentos megalíticos, especialmente de los menhires.

### **Piedras de pactos: Piedra de San Martín de Isaba y Piedra de Roldán de Urroz-Villa**

En el collado de Ernaz, punto de confluencia entre la localidad navarra de Isaba, la de Arette en el Bearne francés y la de Ansó en Aragón, se localiza el mojón fronterizo número 262, que recibe el nombre de

*Piedra de San Martín.* Una explicación que aúna historia y leyenda quiere que estos mojones fronterizos, dedicados todos al mismo santo francés, tienen su origen en el momento de la expulsión de los musulmanes de Francia tras la batalla de Poitiers, cuando Carlos Martel los hace poner a lo largo de toda la cordillera pirenaica. En realidad, el hito actual sustituye desde 1858, a raíz del nuevo Tratado de Límites franco-español, a la verdadera piedra secular.



**Fig. 16.** Mojón conocido como *Piedra de San Martín*, en Isaba.

Sobre ella se realiza, de forma ininterrumpida desde el siglo <sup>xiv</sup>, el ritual que renueva el pacto de convivencia y facería entre los valles vecinos de Roncal y Barétous. Conocida como *el Tributo de las Tres Vacas*, se trata de una ceremonia que escenifica ininterrumpidamente desde 1375 cada 13 de julio el acuerdo perpetuo de estos valles para el aprovechamiento de aguas y pastos, mediante una fórmula de juramento ("Pax avant") y la entrega de un tributo de tres vacas del mismo "astaje, pelaje y dentaje" por parte del valle francés al roncalés.

Otra de estas piedras sobre la que se sellan pactos, esta vez comerciales, es la Piedra de Roldán de Urroz-Villa, localidad que ha gozado desde el año 1286 del privilegio de celebrar mercados. De ahí la curiosa configuración del pueblo en torno a una enorme plaza, detrás de cuyo frontón se encuentra tumbada esta piedra, seguramente un menhir prehistórico, sobre la que los vecinos y comerciantes han venido sellando sus acuerdos con un apretón de manos porque simboliza "la palabra dada", tan inamovible y rotunda como ella.



**Fig. 17.** Ceremonia del Tributo de las Tres Vacas en 1982.

Al igual que en otros, fue el gigante Roldán quien tiró este pedrusco desde la Peña de Izaga o desde el puerto de Erro para destruir el pueblo, pero resbaló en una boñiga de vaca y erró el tiro.



**Fig. 18.** Piedra de Roldán de Urroz-Villa.

### **Piedras y peñas asociadas a héroes míticos: Piedras de Roldán (Erroldanen Harriak) y la Ventana de los Gentiles (Jentilen Leihoa) de Urdiain**

Como hemos visto repetidamente, en Navarra hay un personaje mítico por excelencia, al que se atribuyen innumerables hechos portentosos que han dejado su huella en el paisaje: se trata de Roldán, el Errolan vasco, cuyo recuerdo sigue vivo en diversos monumentos megalíticos cuya presencia en el territorio se justifica por leyendas de construcción en las que este gigante es el protagonista.

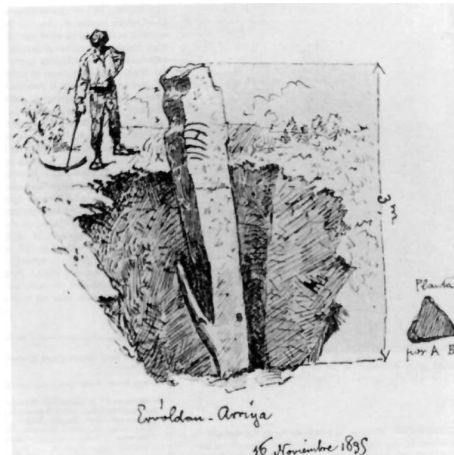
Si bien Roldán fue un personaje histórico, que murió a manos de los navarros en la batalla de Roncesvalles del 778, el relato de sus gestas contadas en el *Cantar* extendido a lo largo del Camino de Santiago terminó convirtiéndolo en un héroe mítico dotado de fuerza y astucia incomparables, hasta perder su condición humana y pasar a tomar rasgos legendarios en varios territorios de Europa.



**Fig. 19.** Menhir de Belarzinketa.

En Navarra la intervención de Roldán en la construcción de los menhires se explica siempre de la misma manera: el gigante, dotado de muy mal carácter y guiado por una voluntad de exterminio contra pueblos y santuarios, lanza piedras con intención de destruirlos pero su torpeza provoca que caigan a medio camino,

sin causar males mayores. Todas ellas son conocidas como Erroldanen Harriak o Piedras de Roldán, de las que en Navarra, además de las ya mencionadas de Iruñarri, Lintzoain y Urroz-Villa, hay otros ejemplos como los menhires de Ata (sierra de Aralar), excavados por Iturralde y Suit en 1895, y Belarzinketa (Leitza).



**Fig. 20.** Dibujo de la excavación del menhir de Ata en 1895.

Ambos tienen la particularidad de contar con surcos paralelos, realizados intencionadamente, que las respectivas leyendas hacen corresponder con las huellas de los dedos del gigante o con la marca de la honda con la que fueron lanzadas, por lo que también podrían clasificarse en el grupo de piedras con huellas sobrenaturales.



**Fig. 21.** Menhir de Ata con las marcas.

Otros monumentos y elementos naturales relevantes del paisaje navarro están relacionados legendariamente con personajes que no pertenecen a nuestro linaje, a razas no humanas anteriores al cristianismo. Son los moros (*mairuak*) y los gentiles (*jentilak*) las razas constructoras de muchos dólmenes, menhires y crómlechs diseminados por las montañas.

El gentil es un ser gigantesco, primitivo y esquivo, un pueblo marginado pero dotado de extraordinaria fuerza y poderes asombrosos. En la localidad de Urdiain, cuyos habitantes llevan ese apodo, se puede admirar una oquedad de circunferencia perfecta en el roquedo, casi inaccesible, conocida como Jentilen Leihoa, la Ventana de los Gentiles. Se creía que ellos la habían abierto, bien jugando a los bolos o canicas, bien para iluminar el valle de Sarabe, donde habían quedado confinados y construirían su morada.



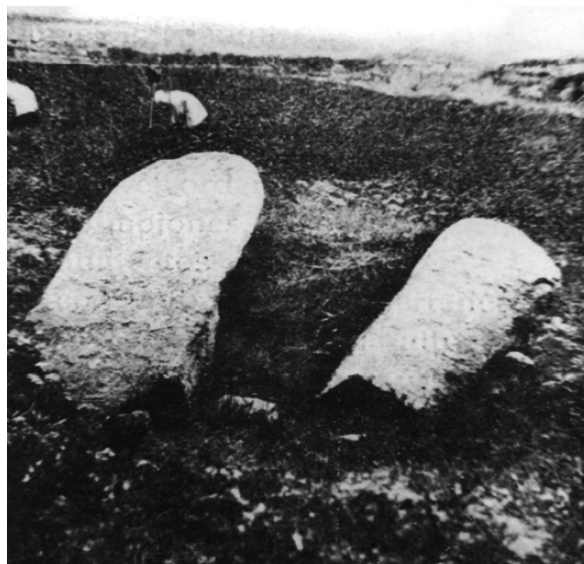
**Fig. 22.** Jentilen Leihoa de Urdiain, indicada en el perfil del roquedo.

En realidad, se sabe que en este punto donde se abre la “ventana” existió en época medieval una fortificación de poca consistencia edificatoria, ya que Urdiain se encuentra en el corredor de paso natural entre Álava y Navarra.

### **El caso de las Piedras Mormas de Los Arcos y otras peñas con leyendas de petrificación**

La referencia a las Piedras Mormas del paraje de Yániz, en el término de Los Arcos, es una de las más antiguas de la historiografía arqueológica navarra y fue ejemplo paradigmático de la cristianización, a través de una leyenda de petrificación de unos monumentos paganos que estuvieron muy visibles en el

paisaje. Dieron nombre a la finca donde se erguían por lo menos desde el siglo <sup>xiv</sup>, fueron acertadamente mencionadas en el <sup>xvii</sup> por fray Prudencio de Sandoval y el padre José de Moret como estelas romanas, interpretadas como menhires en el siglo <sup>xix</sup> por Manuel de Assas y Julio Altadill, y, finalmente, fotografiadas por el padre Escalada en 1943, pocos años antes de su destrucción intencionada.



**Fig. 23.** Las Piedras Mormas de Los Arcos en 1943, antes de su destrucción.

A principios de 2014 se formalizó la donación de un valioso conjunto documental de origen familiar al Archivo Real y General de Navarra. La documentación procedía de una familia de Viana, los García de Jalón, que entre los siglos <sup>xvii</sup> y <sup>xix</sup> habían ejercido de administradores de bienes de importantes linajes locales. Después de los trabajos de identificación e inventario de este fondo, se localizó en el remate de la ejecutoria de hidalguía correspondiente al linaje de los Zufía un informe, firmado por Juan de Amiax, presbítero de Viana, y datado el 5 agosto de 1605, con el dibujo y la descripción de las tres estelas romanas del paraje de Yániz, en la villa de Los Arcos.

Este inusual “informe arqueológico” fue redactado a instancias de fray Prudencio de Sandoval, más tarde obispo de Pamplona, con el propósito de ampliar sus conocimientos para documentar la antigüedad de la diócesis y una copia del mismo fue añadida a la ejecutoria como prueba de la nobleza del solar de la estirpe de los Zufía. Esta feliz casualidad ha permitido, de forma paradójica, conocer la morfología e incluso leer las inscripciones de unos monumentos destruidos a mediados del siglo <sup>xx</sup> gracias a un documento del siglo <sup>xvii</sup> de carácter mucho más efímero que, él sí, sobrevivió al paso del tiempo.

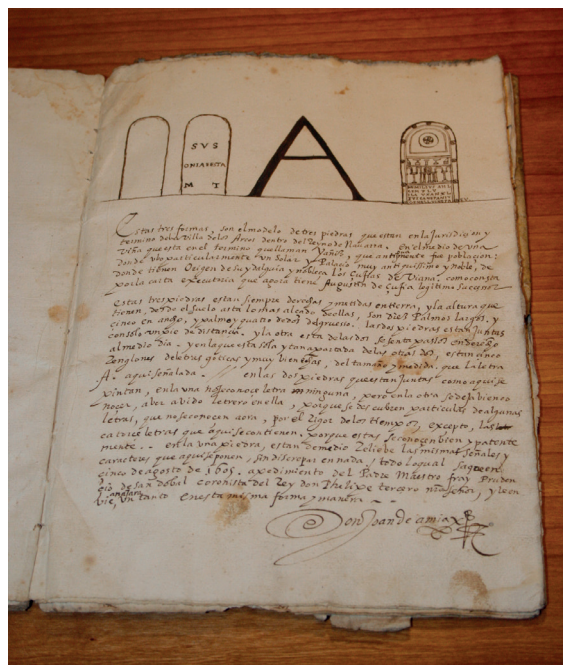


Fig. 24. El "informe" de Juan de Amiax de 1605.

Gracias al informe de Amiax, ahora se sabe sin duda que las Piedras Mormas eran tres estelas funerarias de época romana, de gran formato (aproximadamente  $208 \times 105 \times 31$  centímetros), con cabecera semicircular, una de ellas con ornamento de relieves bien ejecutados y campo de texto, otra con vestigios epigráficos mal conservados y la tercera anepígrafa. Su datación estaría entre finales del siglo I y comienzos del II d. C.

El sitio de Yániz, atravesado por el Camino de Santiago, ya aparece como desolado antes de 1300 y pasó a depender de la villa de Los Arcos a comienzos del siglo XVI. Los únicos restos que hoy permanecen visibles son las ruinas de la ermita de San Vicente. Según los trabajos de campo de Javier Armendáriz Martija, el estudio de diversos materiales hallados y las noticias aportadas por el aficionado local Gerardo Zúñiga Suberviola, la reducida población medieval no fue sino secuela de un núcleo de población romano de cierta importancia, aunque de carácter rural, en la órbita de la ciudad de Curnonium, con el que hay que relacionar las magníficas estelas romanas que, probablemente, se encontrarían en su ubicación original.

Lamentablemente, las tres estelas fueron dinamitadas por el propietario de la finca entre 1944 y 1947, y sus fragmentos, reducidos a gravilla para asentar el camino carretero. Fue Gerardo Zúñiga quien encontró un fragmento de *pedra morma* con la letra  $\tau$  labrada, coincidente exactamente con la dibujada por Juan de Amiax en 1605.



**Fig. 25.** Fragmento inscrito de una de las Piedras Mormas.

Como ha escrito Ángel Gari, estas piedras sirvieron de escenario para una interpretación mítico-legendaria desarrollada en la tradición oral, una leyenda recopilada por varios investigadores y que tiene elementos comunes con la recogida para dos peñas de la sierra de Codés, también conocidas como *mormas*, una denominación que plantea diferentes hipótesis de interpretación, ninguna concluyente. Las diferentes



**Fig. 26.** Las Dos Hermanas de Codés.

versiones del relato sobre las Piedras Mormas de Yániz coinciden en los elementos fundamentales: una madre virtuosa y sus tres hijas que, desoyendo la exhortación materna a dejar sus quehaceres para oír misa, son alcanzadas por su maldición y convertidas en piedras: “Como a misa a San Vicente no vengáis, *piedras mormas* os volváis...”. En el caso de las Peñas de Codés, conocidas también como *las Dos Hermanas*, se trataría de dos huérfanas malditas por su cruel madrastra, si bien la leyenda tiene recogidas variantes que las relacionan incluso con el famoso *brujo de Bargota*, que habría petrificado al cura de Codés en una de las peñas. La construcción de un santuario para la Virgen habría servido, como señala Ángel Gari, para cristianizar un espacio sagrado anterior. Mientras que en el caso de Los Arcos la evidente relación de las *mormas* con la muerte explicaría la prevención que los lugareños tuvieron siempre hacia el lugar donde se levantaban, como se recuerda todavía.

Para finalizar, cabría incluir en este artículo un par de ejemplos de peñas de la misma zona geográfica que carecen de relato mítico asociado pero cuya morfología, toponimia y localización cerca de espacios sagrados cristianos sugieren una relación con las leyendas de petrificación: son Los Penitentes de la sierra de Codés y las Piedras Mormas de Sorlada, en las inmediaciones del imponente santuario de San Gregorio Ostiense.



**Fig. 27.** Las Piedras Mormas de Sorlada.

## Referencias bibliográficas

- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017). "Sacra saxa: una propuesta de clasificación y metodología de estudio". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 10-33. Huesca.
- ARMENDÁRIZ, J. (2008). *De aldeas a ciudades: el poblamiento durante el primer milenio a. C. en Navarra*. Pamplona.
- ARMENDÁRIZ, J. (2014-2015). "El contexto arqueológico de las «piedras mormas» de Los Arcos". *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 89, pp. 63-73.
- GARI, Á. (2014-2015). "Leyenda de las piedras mormas en Los Arcos y Codés". *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 89, pp. 75-86.
- ERKOREKA, A. (1995). "Catálogo de huellas de personajes míticos en Euskal Herria". *Munibe*, 47, pp. 227-252.
- MONESMA, E. (2014). *Piedras con leyenda en Navarra: etnografía navarra* [documental]. Pamplona / Huesca.
- MOYA-MALENO, P. R. (2017). "Majanos y difuntos: túmulos en la Hispania céltica desde una perspectiva de larga duración". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 34-65. Huesca.
- SEGURA, F. (2014-2015). "El informe de Juan de Amiax (1605)". *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 89, pp. 87-93.
- VELAZA, J. (2014-2015). "Las inscripciones". *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 89, pp. 95-100.
- VIDAURRE, E. (2003). "Leyendas, mitos y creencias populares: otras vías de aproximación al fenómeno megalítico". *Cuadernos de Arqueología Universidad de Navarra*, 11, pp. 91-108.



# **SACRA SAXA EN TIERRAS BURGALÉSES: ESTADO DE LA CUESTIÓN**

**Ignacio Ruiz Vélez\***

**M.<sup>a</sup> Victoria Palacios Palacios\*\***

Las peñas sagradas burgalesas forman un conjunto uniforme de casi una veintena de ejemplares situados en los paisajes calizos y de piedra arenisca del noroeste y el sureste. Hay dos variedades: altares propiamente dichos y altares de tronos o asientos típicos de la protohistoria.

Protohistoria. Peñas sagradas. Altares. Altares de tronos. Grupo burgalés.

The Burgos sacred rocks are formed by a consistent set of almost twenty archaeological spots located in the limestone and sandstone landscapes of the northwest and southeast. There are two varieties: altars and thrones altars or seats altars, both typical of protohistory.

Protohistory. Sacred rocks. Altars. Thrones altars. Burgos group.

## **Introducción**

Todo empezó con el descubrimiento circunstancial, por uno de nosotros, de La Peña de Gete, en la cual pudimos observar las entalladuras y los lóculos en la parte más alta. Esto animó la realización de prospecciones y la recogida de información para llegar a donde ahora estamos.

La provincia de Burgos ofrece particular interés para los actuales estudios dedicados a las peñas sacras o *sacra saxa* en la península ibérica, pues ocupa una estratégica posición entre el gran núcleo existente en las tierras silíceas occidentales y los conjuntos localizados en áreas del Sistema Ibérico y pirenaicas.

---

\* Real Academia Burgense de Historia y Bellas Artes (Institución Fernán González). ignacioruiz932@gmail.com

\*\* Centro Asociado de la UNED en Burgos.

Las peñas sacras de Burgos se relacionan con la geología de las tierras orientales de la meseta septentrional. La mayor parte de la superficie burgalesa corresponde a terrenos sedimentarios neógenos de la cuenca del Duero, pero las áreas septentrionales forman parte de las formaciones calizas del Cretácico de la región cantábrica y la zona centro-oriental de las formaciones primarias y secundarias del Sistema Ibérico.<sup>1</sup> Es en estas dos zonas donde se sitúan las peñas sacras conservadas en la tradición popular.

Las peñas sacras son berrocales, cantos, peñas o rocas del paisaje que han llamado la atención del hombre, que la ha convertido en objeto de culto. Estas peñas aparecen en muchas tierras de España y de todo el Occidente de Europa que atrajeron la atención desde el siglo XIX,<sup>2</sup> pues constituyen verdaderos monumentos de nuestra historia y de nuestra cultura popular, pero hasta fechas muy recientes su valoración estaba postergada ante la dificultad que presentaba su estudio, al carecer de datos objetivos para precisar su cronología y superar las intuiciones personales, lo que dificultaba su interpretación histórica y cultural.<sup>3</sup>

En estos últimos años, un eficaz equipo dirigido<sup>4</sup> por Ignacio Ruiz Vélez en colaboración con M.<sup>a</sup> Victoria Palacios Palacios y Martín Almagro-Gorbea ha iniciado el estudio de las peñas sacras burgalesas,<sup>5</sup> dentro de la valoración etnoarqueológica de estos monumentos emprendido de forma paralela en toda la península ibérica para confeccionar un *Corpus de las peñas sacras de la Hispania prerromana*.<sup>6</sup> Estos trabajos, realizados con constancia a pesar de la escasez de medios, han propiciado un fuerte impulso para el conocimiento de las peñas sacras de la provincia de Burgos, que por su importancia y características peculiares deben ser debidamente valoradas y dadas a conocer.

Estos monumentos burgaleses ofrecen gran interés, pues, además de constituir una zona de contacto entre las regiones silíceas occidentales y los testimonios de la España calcárea hasta más allá de los Pirineos, estas peñas sagradas se asocian a mitos, ritos, leyendas y tradiciones populares insustituibles para conocer el “imaginario” y la visión del mundo de quienes las han utilizado a lo largo de los siglos. Por ello, estos monumentos están profundamente integrados en nuestros paisajes y en nuestras ricas tradiciones populares, ya que las peñas y otros elementos naturales, como puntos de agua, cuevas, montes,

---

1 IGME, *Marco geológico de la provincia de Burgos* (<[www.igme.es/igme/publica/libros1\\_HR/libro74/pdf/lib74/in\\_04.pdf](http://www.igme.es/igme/publica/libros1_HR/libro74/pdf/lib74/in_04.pdf)>; consultado: 14/5/2019).

2 Reinach (1902); Sébillot (1902).

3 Correia Santos (2015); Almagro-Gorbea (2015); Almagro-Gorbea y Gari (eds.) (2017).

4 Formado por Abilio Abad, Eduardo Bartolomé, Jesús Cámara, Marta Francés, Enrique Llorente, Amando D. Gonzalo y Desiderio Marina.

5 Almagro-Gorbea, Ruiz Vélez y Palacios (2017, 2018).

6 Proyecto para toda la península ibérica dirigido por Martín Almagro-Gorbea en colaboración con diversos investigadores e instituciones.

árboles..., todos ellos se asocian a una visión animista y sobrenatural de la naturaleza, en ocasiones mal considerada como simple politeísmo, que ha quedado plasmada en ritos y mitos conservados en las tradiciones populares en un interesante proceso “de larga duración”. En consecuencia, estos elementos y las tradiciones relacionadas documentan la concepción “mágica” del “paisaje sacro” entre los celtas, tan estrechamente ligado a su religión, su cosmovisión y su mentalidad. Además, esa misma concepción se refleja en las creaciones literarias de la Hispania céltica llegadas casi hasta nuestros días transmitidas por vía oral. Por ello, resulta cada vez más urgente proceder a su estudio antes de su inmediata desaparición en estos años dentro del proceso final de desertización de tantas tierras del interior de España, lo que urge llevar a cabo la tarea previa de inventario, estudio y protección de estos monumentos que forman parte esencial de nuestro patrimonio natural y cultural.

Estas circunstancias han inspirado esta breve síntesis de los importantes resultados obtenidos en estos últimos años en el estudio de las peñas sacras conocidas en tierras burgalesas, con la finalidad de estimular el conocimiento de estos monumentos y facilitar la valoración de este novedoso, atractivo y complejo campo de estudios, que nos adentra en las primeras cosmovisiones del mundo.

Las características de las peñas sacras se enmarcan y relacionan con otros elementos míticos del paisaje, que se deben valorar igualmente, como las lagunas y los manantiales sacros, los árboles sacros-jurídicos, de los que proceden los árboles junteros, las cuevas rituales, con las que se relacionan primitivas iglesias rupestres, tan características de las tierras burgalesas —lo que no es casualidad— y, finalmente, los restos de literatura mítica prerromana conservados en narraciones populares de tradición oral, que reflejan la misma concepción “mágica” o “sobrenatural” del mundo, que ha llegado a plasmarse en algunos conocidos pasajes de la primera literatura castellana. Todos estos elementos, mutuamente interrelacionados, ayudan a comprender el significado de las peñas sacras como un elemento esencial del “paisaje sacro”,<sup>7</sup> tal como ha sido concebido desde épocas ancestrales hasta la progresiva extensión de nuestra actual percepción racional de la naturaleza, basada en conocimientos científicos que solo se han generalizado en tiempos muy recientes, ya que estas concepciones “mágicas” del paisaje se habían mantenido desde tiempos prehistóricos casi hasta la actualidad.

En la antigua Celtiberia, a la que pertenecían gran parte de las tierras burgalesas, se han señalado tres ámbitos de culto prerromanos:<sup>8</sup> la naturaleza sacralizada, algunas construcciones de finalidad religiosa y los lugares dedicados a ritos funerarios. Es el primero de estos ámbitos, el que aquí interesa, porque en determinados lugares de la naturaleza los dioses se manifestaban a los hombres y estos se comunicaban con la divinidad. De este modo encontramos en la provincia de Burgos montes como los de los canales

---

7 Almagro-Gorbea (2015).

8 Arenas Esteban (2010).

del Dulla, bosques como los de Barcina de los Montes, peñas como las de Gete y Peña Matanzas, árboles como los de Quecedo, Sotoscueva, Miñón..., fuentes como el Pozo del Infierno y lagunas como la de Poceirón en Aldea del Pinar, cuevas como las de Ojo Guareña, San García, Hontangas..., todos los cuales son lugares en los que se manifestaban hierofanías divinas. Esta variedad de espacios, a modo de serie heteróclita de diversa fisonomía y de variados elementos conformantes de un lugar sacro o santuario, es el resultado de la tradición de los pueblos célticos por la epiclesis en ceremonias aún poco conocidas y de su hilotismo, al querer atribuir a la materia inanimada una existencia dotada de vida. Estos lugares tuvieron variadas funciones, pues unos fueron santuarios de convergencia para la variada procedencia de los participantes, otros santuarios de frontera en áreas fronterizas de los *populi*, urbanos, periurbanos, organizadores del territorio, etc.

### Las peñas sacras

En este variado panorama de los paisajes sacros de las tierras burgalesas se enmarcan las peñas sacras, cuyo número ha aumentado exponencialmente gracias a los recientes descubrimientos, que ya permiten definir un "área burgalesa" con características propias dentro del panorama general de estos monumentos en la península ibérica (fig. 1).

Y, aunque hablemos de un área burgalesa, qué duda cabe que hay unas concomitancias con las conocidas en la montaña soriana, incluso con otras zonas del Sistema Ibérico. Por otra parte, también con las localizadas en el norte de la provincia con las que pueden estar relacionados los grabados y las pinturas que aparecen en la zona cántabra de Valderredible y del noroeste de la provincia de Burgos.<sup>9</sup>

### Altares rupestres

Particular interés merecen los altares rupestres. Los ejemplos más seguros se caracterizan por tener entalladuras o agujeros para facilitar el acceso a su cumbre donde se realizaría el sacrificio ritual, acceso que suele estar orientando hacia el sur. Estos altares con simples entalladuras de acceso, denominados *tipo Lácara*,<sup>10</sup> se datan en plena Edad del Bronce, como confirma el Canto del Mortero, de Bonilla de la Sierra (Ávila).<sup>11</sup> Estos altares rupestres han sido valorados en la península ibérica en los últimos veinte años,<sup>12</sup> pero el grupo burgalés, integrado en la actualidad por más de seis ejemplares, en su mayoría

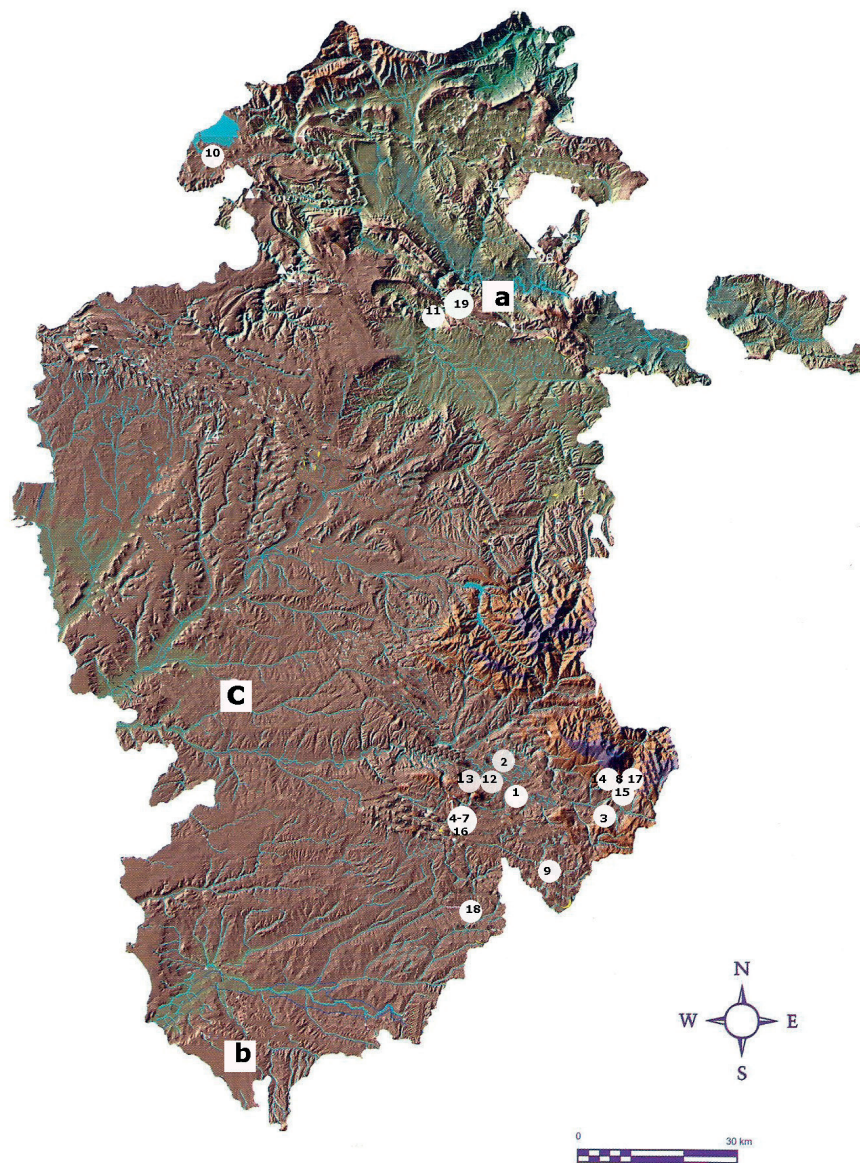
---

9 Serna, Martínez y Fernández (coords.) (2016).

10 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila (2000).

11 Fabián (2010).

12 Correia Santos (2015: 17-23).



**Fig. 1.** Distribución geográfica de las peñas sagradas. 1: La Mina, en Castrillo. 2: Peña Matanzas, en Salas. 3: La Mina, en Vilviestre. 4: La Peña, en Gete. 5: Tres Tronos, en Gete. 6: Cuatro Tronos, en Gete. 7: Peña del Moro, en Gete. 8: La Cerca I, en Revenga. 9: Poceirón, en La Aldea. 10: Poza del Hoyo, en Herbosa. 11: Cerro Milagro, en Poza. 12: Peña Castejón, en Hacinas. 13: El Baile, en Hacinas. 14: Revenga. 15: La Dama Negra, en Quintanar. 16: Peña n.º 5 de Gete. 17: La Cerca II, en Revenga. 18: Alto del Cuerno, en Clunia. Santuarios a dioses indígenas de época romana: a) atectónico de Barcina de los Montes al dios Vurovius; b) Cueva de Hontangas; c) Villaverde del Monte.

aparecidos en la zona de Salas de los Infantes, ofrece una personalidad propia, por su forma y por la mayor pendiente del acceso, quizás por utilizar peñas de conglomerados cretácicos.

El primer ejemplo descubierto fue la Peña de Gete (41°57'02.20"N; 03°18'48.32"W), situada a unos 125 metros al oeste de la población.<sup>13</sup> Es una gran roca de conglomerado orientada en sentido este-oeste al ocaso en el solsticio de verano. Por su lado este presenta cuatro líneas de entalladuras de distinto tamaño que se solapan para acceder a la parte superior. Esta reiteración hace suponer un largo uso con la correspondiente renovación del acceso ritual. En su parte alta hay un lóculo semiesférico encuadrado por las líneas de diaclasas abierto hacia el sur, donde otros dos lóculos a nivel inferior rebosan al talud sur, mientras que su lado norte muestra a ras de suelo una pequeña cruz griega, que indica la cristianización del lugar, probablemente en la Alta Edad Media, indicio indirecto de que era considerado un lugar de culto "pagano" (figs. 2 y 3).

### La Peña de Gete



**Fig. 2.** Entalladuras.



**Fig. 3.** Cruz inscrita.

También en Gete está la Peña del Moro (41°57'13"N; 03°17'53"W), gran peña arenisca vertical. Mide 9,45 metros de largo, 2,75 metros de ancho y 3,54 metros de alto y está orientada este-oeste (fig. 4). Su lado meridional forma un rectángulo con una oquedad al nivel del suelo de 1,50 metros de alto y 0,95 metros de ancho, quizás producido por un árbol fósil en posición transversal, pero más interés ofrece una línea de entalladuras alternas por el centro de ese lado sur para permitir el ascenso a la parte superior, donde no se aprecia nada particular. En la parte oriental, junto a las entalladuras, aparecen una treintena

<sup>13</sup> Almagro-Gorbea, Ruiz Vélez y Palacios Palacios (2017, 2018).

de cazoletas de 6 centímetros de diámetro y 3 centímetros de profundidad dispuestas en apariencia de forma anárquica, un elemento simbólico con frecuencia asociado a estos altares. Su lado sur ofrece una cruz griega grabada y, una vez limpio de los musgos que lo cubrían, se descubrieron otras tres finas cruces incisas a distinto nivel en declinación progresiva encuadradas por una doble incisión paralela, además de otra diminuta cruz más fina también incisa situada más a la derecha, todas la cuales indican la cristianización del lugar.



**Fig. 4.** La Peña del Moro, en Gete.



**Fig. 5.** Los Peñones, en Hacinas.

En Hacinas, a 3 kilómetros más al norte, se ha identificado otro altar semejante en Los Peñones (41°59'05.1"N; 3°17'08.7"W), bloque de arenisca situado en la parte oriental del pueblo, muy próximo a la calle Nueva (fig. 5). Es una gran peña de arenisca cretácica de forma troncocónica alargada en dirección noroeste-sureste con dos protuberancias cónicas en sus extremos superiores, cuya parte central cóncava ofrece en el centro de la cara noreste una línea de cinco o más entalladuras casi verticales para facilitar el acceso a la cumbre.<sup>14</sup>

14 Agradecemos a Jesús Cámara Olalla la información amablemente proporcionada sobre este monumento.

Otro caso interesante es el de La Mina, de Castrillo de la Reina ( $42^{\circ}00'09.48''\text{N}$ ;  $03^{\circ}14'45.49''\text{W}$ ), situada en un lugar que controla visualmente gran parte de la hondonada de Sala de los Infantes y los montes que la rodean. Es una peña troncocónica de arenisca cretácica de 6 metros de altura con las paredes muy inclinadas y una superficie plana en su cumbre. Su lado norte ofrece una grieta en cuyos lados se ha labrado una serie de agujeros dispuestos en dos filas alternativamente para facilitar el acceso a su cumbre, mientras que su cara presenta una hornacina posiblemente artificial (fig. 6).



**Fig. 6.** La Mina, en Castrillo de la Reina.

Más impresionante todavía es la Peña Matanzas de Castrovido, al noreste de Salas de los Infantes ( $42^{\circ}1'40.29''\text{N}$ ;  $03^{\circ}15'28.25''\text{W}$ ). Se trata posiblemente de un *nemeton* o santuario emplazado en un conjunto de afloramientos de arenisca (figs. 7 y 8). Consta de tres sectores definidos: una plataforma superior con el santuario y un doble recinto. El recinto superior, al norte, queda cerrado por una muralla de 1,20 metros de ancho y bajo este hay otro recinto meridional de unos 16 metros por 20 metros. El santuario que domina todo el conjunto lo forman un grupo de peñas cuarteadas por diaclasas. En su parte norte destacan dos peñas mayores troncopiramidales, de 3 metros de alto y 2 metros de ancho, ambas con entalladuras de acceso a la cumbre: en la occidental son alternantes en el lado sur y la cumbre tiene un lóculo natural; la oriental ofrece entalladuras parecidas en el lado norte con otro lóculo en la cumbre. Al sureste de la plataforma intermedia hay una gruesa cruz griega profundamente tallada, indicio de cristianización del lugar.

Otro altar semejante es la Dama Negra de Cuyacabras ( $41^{\circ}59'30''\text{N}$ ;  $2^{\circ}59'45''\text{W}$ ), en Quintanar de la Sierra, interesante yacimiento formado por un poblado y una necrópolis con 166 tumbas antropomorfas

### Peña Matanzas, en Castrovido



Fig. 7. Vista desde el sur.



Fig. 8. Cruz.

en torno a un eremitorio altomedieval del siglo x, con una iglesia excavada en una extensa peña, cuyo carácter ancestral de origen prerromano probablemente fue cristianizado en la Alta Edad Media (figs. 9 y 10).<sup>15</sup> A 80 metros al norte de la necrópolis altomedieval afloran dos masas rocosas contiguas, una se denomina la Dama Negra por tener forma de “matrona o diosa madre protectora”, que ya Manuel Riu,<sup>16</sup> al estudiar la necrópolis de Cuyacabras, consideró un posible recinto ceremonial pagano anterior a la ocupación medieval, opinión seguida por Josefina Andrío Gonzalo.<sup>17</sup> Esta peña parece ser un pequeño *nemeton* o santuario prerromano con sus lados orientados a 140° y 230 °NM y con un acceso ritual a su cumbre formado por nueve claras perforaciones orientadas hacia el suroeste, a 230 / 240 °NM. Algo más al este, junto a una vía con fuertes rodaduras de carro, otra peña menor muestra un *loculus* cilíndrico de 47 centímetros de diámetro y 35 centímetros de profundidad con un rebosadero orientado al sureste.

Más dudosos son otros casos cuyos escalones no quedan tan bien definidos. Uno es la peña de la Poza del Hoyo, en Herbosa, de forma alargada orientada en sentido noreste-suroeste bastante plana en su parte superior, donde tiene un lóculo de 60 centímetros de diámetro y 25 centímetros de profundidad (fig. 11). Su lado oriental ofrece tres posibles suaves escalones, mientras que en las caras casi verticales de la parte sur y suroeste ofrecen un conjunto de más de 100 entalladuras, que pueden compararse con las existentes en otras peñas burgalesas, como La Peña de Gete, hecho que denota un continuado y reiterado

15 Padilla Lapuente (2003).

16 Riu Riu (1980).

17 Andrío Gonzalo (1994).

### La Dama Negra de Cuyacabras



**Fig. 9.** Entalladuras.



**Fig. 10.** Lóculo.

uso ritual. Otro testimonio es la Peña del Elefante, en Terminón (Oña) (fig. 12). Es alargada en sentido noroeste-sureste con su parte más alta al noroeste. Se accede desde el suroeste a nivel del suelo hacia el noroeste, donde está la máxima altura. En esa parte alta se identifica una escalera de acceso y una compartimentación en varios huecos cuadrangulares difíciles de precisar por estar cubiertos de maleza, así como una cubeta rectangular cubierta de hierba. También resulta incierta la Peña Castejón de Hacinas (fig. 13). Es una gran peña de arenisca cretácica de forma ligeramente trapezoidal con alteraciones antrópicas, pues su perfil norte, sur y oeste han sido perfectamente perfilados, mientras que la parte septentrional ofrece unas escaleras bien definidas en sentido este-oeste, pero sin desarrollo uniforme, que dan a un espacio rectangular de 10 metros de norte a sur por 9 metros de este a oeste.

Otro altar se ha identificado en el Cerro del Milagro de Poza de la Sal,<sup>18</sup> la celtibérica Salionca, luego ciudad romana de Flavia Augusta (fig. 14). Está situado por debajo de su extremo noroeste, en un alargado

<sup>18</sup> Almagro-Gorbea y Valdés (2019).



**Fig. 11.** Poza del Hoyo, en Herbosa.



**Fig. 12.** Peña del Elefante, en Terminón (Oña).



**Fig. 13.** Peña Castejón de Hacinas vista desde el norte.

espigón con un afloramiento rocoso en el que se distinguen unas escaleras muy deterioradas, ya que la erosión ha alterado la estructura original, por lo que su identificación ofrece dudas. Sin embargo, ese lugar se relaciona con el orto y el ocaso del sol en los solsticios y en terrenos próximos se han hallado monedas, por lo que Luis Valdés<sup>19</sup> ha señalado su relación con el diapiro salino que dio lugar a la población, pues es un “podio natural situado en el extremo de un espigón rocoso al pie del castro y entre dos ríos, que fue cristianizado por medio de una cruz grabada”.

<sup>19</sup> Valdés (2018, e. p.).



**Fig. 14.** El Cerro del Milagro de Poza la Sal, con el castro al fondo.

Este novedoso conjunto de altares rupestres burgaleses es de notable interés. Hay que destacar los seis o siete nuevos altares de tipo Lácara,<sup>20</sup> que se caracterizan por simples agujeros para subir a la cumbre y que parecen ser originarios de la Edad del Bronce,<sup>21</sup> a los que se añaden otros cuatro más dudosos y, probablemente, más tardíos. Los altares rupestres son uno de los tipos más característicos de peñas sacras de la península ibérica. Sus mejores paralelos aparecen en las zonas graníticas occidentales hasta Ávila, aunque también se conoce en Soria algún altar rupestre con escaleras de tipología más avanzada.<sup>22</sup> Igualmente, es de interés que la mayoría se localiza en la zona de Salas de los Infantes, lo que supone una sorprendente concentración que se asocia a su tipología local, quizás debida a la geología de la zona. No menor interés tiene su asociación en Cuyacabras y en Peña Matanzas a *nemeta*, esto es, a santuarios con orientación astronómica, lo que permite diferenciar las peñas sacras aisladas de los santuarios,<sup>23</sup> tanto más por cuanto en esta zona de Burgos parece apreciarse una transformación, seguramente paulatina, desde la simple peña sacra ancestral, originaria de la Edad del Bronce, hacia estructuras sacras más evolucionadas y complejas, cambios que quizás surgieron ya en la Edad del Hierro.

### Tronos rupestres

Las peñas talladas en forma de “trono”, descubiertas en Gete, semejantes a otros ejemplos dispersos por la península ibérica,<sup>24</sup> constituyen otro tipo de monumento rupestre prerromano en tierras burgalesas.

20 Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila (2000) y Santos Otero (s. f.).

21 Fabián (2010).

22 Correia Santos (2015: 401-424).

23 Correia Santos (2017: 115).

24 Correia Santos (2017).

Los tronos de Gete ofrecen particular interés. El impresionante Altar de los Tres Tronos (41°57'2.20"N; 03°18'48.32"W) está situado a unos 200 metros al norte del Altar de Gete-1 (La Peña) (fig. 15). Es una peña de 6 metros de ancho cuya pared sur, casi vertical y de 3 metros de alto, forma el respaldo de tres tronos u hornacinas curvadas orientados a la puesta del sol en los equinoccios. Justo sobre los tres tronos en la cumbre de la peña hay un gran lóculo casi circular de 120 centímetros de diámetro y 20 centímetros de profundidad con un canal de desagüe hacia ese lado sur, de 56 centímetros de largo y 28 centímetros de ancho, que cae en vertical al occidente de los tronos con una longitud de 140 centímetros. Los tres tronos se encuentran alineados y forman una unidad conceptual, casi a la misma altura, pero con pequeñas diferencias de escasos centímetros, más alto el de la derecha, algo inferior el del centro y menos el izquierdo. La hornacina izquierda ofrece un vaciado casi semicircular de 75 centímetros de alto, 56 centímetros de ancho y 43 centímetros de profundidad. El trono central tiende a una sección rectangular con las esquinas romas y mide 55 centímetros de ancho, 46 centímetros de profundidad y 90 centímetros de alto. El trono de la derecha también tiende a ser semicircular, con 58 centímetros de ancho, 40 de profundidad y 80 centímetros de alto. El anterior descubrimiento permitió descubrir el Altar de los Cuatro Tronos (41°56'41"N; 3°17'27"W), entre Santelices y El Campón, cerca de Gete (fig. 16). Es un afloramiento de arenisca alargado de forma convexa, cuya parte más alta ocupan cuatro asientos, aunque posteriormente se remodeló y se le añadieron otros tres de factura más burda, lo que denota su posterioridad, para colocar colmenas, según testimonios de los lugareños conocidas en la década de 1950. Los tronos no son totalmente idénticos, aunque siguen pautas comunes. Son ligeramente alargados con el respaldo cóncavo y sus dimensiones oscilan entre los 70-80 centímetros de profundidad y los 30-40 centímetros de ancho. Su superficie está perfectamente pulida y su anchura es ligeramente inferior en el borde del asiento. Los cuatro tronos originales tienen retocados su interior para hacer un canalillo que evitara que el agua de la lluvia afectase a las colmenas.

Estos tronos rupestres de Gete constituyen un grupo de evidente personalidad entre este tipo de peñas sacras, que se suelen relacionar con la tradición bien documentada en la protohistoria de Europa, especialmente entre los celtas, de coronar a los reyes sobre tronos de piedra.<sup>25</sup> Su tipología es local, como ocurre con los altares, probablemente por las características geológicas del entorno de Salas de los Infantes. En consecuencia, los dos grupos de tronos burgaleses complementan el mapa de tronos rupestres de la península ibérica, aunque la falta de contexto arqueológico hace que su datación quede bastante imprecisa.

---

25 Correia Santos (2017: 122-123).

**Gete**



**Fig. 15.** Altar de los Tres Tronos.



**Fig. 16.** Altar de los Cuatro Tronos.

**Peñas sacras varias**

También en la provincia de Burgos existen otras peñas sacras de tipología variada y peor definida, que completan el rico panorama de las peñas sacras burgalesas, al margen de algunas peñas con creaciones modernas, como la Peña del Duro, de Ocenillas.<sup>26</sup> En primer lugar, existen otros “altares rupestres”,

---

26 Gómez-Barrera y Fernández de San Román (1998); <<http://www.soria-goig.org/fuentesymanantialesdesoria/penaduro.htm>> (consultado: 15/5/2019).

identificados por su situación o por tener una cavidad que se suele interpretar como el *loculus* para el sacrificio. Los casos aducibles son múltiples, pero la ausencia de transformaciones debidas a la acción humana hace que la mayoría de los casos sean dudosos. Un posible altar rupestre es un peñasco en el Alto del Cuerno que domina la punta occidental del *oppidum* de Kolounioku (fig. 17), la Clunia celtibérica, en Huerta de Rey, origen de la colonia Clunia Sulpicia.<sup>27</sup> Ofrece tres *loculi* profundos con canalillos de conexión y un cuarto *loculus* excavado en su proximidad, pero a un nivel inferior. Otro ejemplo es la Peña de Gete-5 (fig. 18), un bloque de arenisca de 5,8 metros de ancho y 23 metros de este-oeste orientado al solsticio de verano, como las peñas de Gete-1 y Gete-4. Es de forma irregular alargada y recta, con un claro buzamiento hacia el norte. En su sector oriental tiene un lóculo de forma circular con los ángulos curvados de 81 a 67 centímetros de diámetro y un canal de desagüe en su parte noreste de 35 centímetros de largo, mientras que su sector central tiene otro lóculo circular de 76 a 67 centímetros de diámetro. Ambos lóculos están situados en los puntos más altos del afloramiento, hecho recurrente en este tipo de santuarios. Otros dos casos pueden señalarse en el poblado de La Cerca, en el Comunero de Revenga, Quintanar, Regumiel y Canicosa. La Cerca I es un afloramiento de arenisca alargado, de forma más o menos rectangular, que queda separada del resto del castro por una fisura natural remodelada por la acción humana (fig. 19). El centro de la roca y su extremo suroeste ofrecen sendos lóculos, perfectamente circulares, debidos a la acción humana. El del centro mide 45 centímetros de profundidad y 70 centímetros de diámetro y presenta un canal hasta el borde del risco. El lóculo situado en el borde sur, de igual



**Fig. 17.** Posible altar rupestre en el Alto del Cuerno (*oppidum* de Kolounioku).



**Fig. 18.** Peña n.º 5 de Gete.

27 Valdés, Tuset, Martínez y Reina (2017); Almagro-Gorbea y Valdés (2019).

profundidad, mide entre 98 centímetros y 120 centímetros, pero carece de canal de desagüe. La Cerca II es otra peña de arenisca de superficie plana situada en el borde suroeste del castro, junto a un risco vertical de 6 metros de altura (fig. 20). Es un complejo cultural formado por un par de lóculos situados cerca del borde y conectados a una pequeña red de canalillos, algunos tapados por matorrales, cuyo canal principal tiene al sur otro que conecta con los demás, que mueren en el risco vertical, mientras que al norte queda un gran lóculo ovalado situado a mayor altura que los restantes elementos citados.



**Fig. 19.** La Cerca I.



**Fig. 20.** La Cerca II.

Un último ejemplo que citamos es La Muela, de Vilviestre del Pinar (figs. 21 y 22). Situada a las afueras de un castro de grandes dimensiones, pudo quedar dentro del último recinto periférico, al inicio de la ladera suroeste. Esta peña cilíndrica es algo más ancha en la base que en la parte suroeste, donde tiene un canal casi vertical que continúa en otra roca adosada. En su cima hay tres lóculos circulares conectados por canalillos, con otras piedras de entre 50 y 70 centímetros de alto alrededor, algunas con lóculos perfectamente circulares. Aún más dudosa es la peña de El Baile, en Hacinas (fig. 23). Es una gran peña de arenisca cretácica de forma alargada noreste-suroeste cuyo extremo noreste tiene una parte separada en la que estuvo el castillo. Una fisura natural, quizás remodelada por la acción humana, separa el castillo de un posible santuario prerromano, muy alterado por el uso posterior, por lo que no quedan evidencias seguras, aunque la tradición local habla de esa posibilidad.

También deben mencionarse algunas peñas asociadas a ermitorios altomedievales cuyo origen parece remontarse a época prerromana, como otros casos señalados que documentan la cristianización de estos monumentos rupestres, entre los que destaca el de Cuyacabras. La ermita de Santiuste en Castrillo de la Reina es una peña de arenisca de unos 5 metros de altura, situada en las antiguas eras de la población



**Fig. 21.** La Muela. Vilviestre.



**Fig. 22.** La Muela. Lóculos.



**Fig. 23.** El Baile. Hacinas.

(fig. 24). En esta peña se excavó una pequeña capilla orientada al este, con mechinales para las vigas de madera en la parte externa y asociada a cinco tumbas rupestres antropomorfas.<sup>28</sup> El eremitorio rupestre de cueva Andrés, en Quintanar de la Sierra,<sup>29</sup> situado a 1 kilómetro al sur de Cuyacabras (fig. 25), en el fondo de un barranco junto a la fuente de las Abejas, tiene dos habitáculos, al norte la habitación

28 <<http://www.sierradelademanda.com/es/municipios/?iddoc=10>> (consultado: 15/4/2019).

29 Castillo (1972); Padilla Lapuente (2003).

del anacoreta, de 4,40 metros de fondo, parcialmente derrumbada, y al sur el oratorio semirrupestre, de 4 × 2 metros, que aprovecha la roca natural en la que se grabó una gran cruz griega enmarcada por un doble arco de herradura para cristianizar el lugar, pues la parte superior tiene dos interesantes cazoletas circulares, que parecen documentar su uso pagano anterior. El conjunto se completa con enterramientos excavados en la roca situados en la parte este de la roca natural que cubría la mayor parte de la estructura. También el asentamiento medieval cercano a la ermita de Revenga, en la ledanía Quintanar / Regumiel / Canicosa, puede tener su origen en un santuario prerromano, pues al lado de la capilla funeraria medieval hay tres pequeños lóculos alineados de 15 centímetros de diámetro, unidos por un canalillo que los atraviesa, mientras que un lóculo altomedieval, interpretado como pila bautismal o para limpiar cadáveres, pudiera ser la reutilización de un lóculo prerromano (fig. 26).



**Fig. 24.** Eremitorio de Santiuste.



**Fig. 25.** Cueva Andrés.



**Fig. 26.** Lóculos de Revenga.

Finalmente, en Orbaneja del Castillo, en la comarca del Sedano, hay una Peña de las Ánimas. Es un gran roquedo situado en la parte superior del pueblo, junto a la modesta ermita dedicada a san Tirso, en el antiguo camino que sube hacia el norte en dirección a Turzo, no lejos de la cueva de la que surge un importante manantial de agua que se desploma hacia el fondo del valle por el que corre encajado el Ebro.<sup>30</sup> La ermita queda a escasos 200 metros del pueblo, pero donde este ya no es visible, y domina todo el angosto valle del Ebro que corre encajonado entre las calizas, y a ella acudía el pueblo los días de San Tirso y San Vicente, en Pentecostés y en el mes de enero.

### Clasificación

Aunque es difícil una clasificación por la escasez de información, sin embargo se han hecho sugerentes categorías aplicando criterios mitológicos como la de Reinach,<sup>31</sup> en el siglo XIX; ya en el XX aplicando criterios funcionales como Taboada<sup>32</sup> o Santos Otero.<sup>33</sup> Para Portugal tenemos la importante síntesis de la tesis doctoral de Correia Santos,<sup>34</sup> donde recoge las clasificaciones de Vaz, Seoane-Veiga, Barandela Rivero y la que hace ella misma distinguiendo dos tipos: el A, con escalones y cavidades (lóculos), y el B, con cavidades y otros elementos tallados. Para España tenemos la tesis doctoral de Maria João Correia Santos y la de Silvia Alfayé.<sup>35</sup> Más recientemente, se han incorporado importantes descubrimientos, aún inéditos, en distintas provincias, como Ávila,<sup>36</sup> que han permitido a Almagro plantear una nueva tipología de peñas sacras,<sup>37</sup> mientras que los altares de tronos han sido estudiados por Correia Santos.<sup>38</sup> El primer autor, siguiendo criterios funcionales, distingue cinco grupos: peñas sacras identificadas con la misma divinidad (*numen loci*), altares rupestres, peñas sacras con función propiciatoria, peñas sacras con función adivinatoria y peñas sacras con funciones diversas. En nuestro caso nos interesan los dos primeros tipos, sobre todo el segundo; y los tronos rupestres clasificados por Maria João Correia Santos. En consecuencia, en la provincia de Burgos y de momento, sólo podemos hablar de la presencia de dos modelos: altares rupestres y altares de asientos o tronos aunque en ambos casos incluyen variantes que vamos a ver.

---

30 Fernández y Estébanez (eds.) (2006: 120); Almagro-Gorbea (2015: 345).

31 Reinach (1902 [1893]: n. 6).

32 Taboada (1965: 12).

33 Santos Otero (s. f.).

34 Correia Santos (2015: 32-34).

35 Alfayé Villa (2009: 18-20).

36 Fabián (2010).

37 Almagro-Gorbea (2017: 18-19).

38 Correia Santos (2017).

Teniendo en cuenta factores geográficos de localización, hemos de indicar que todos están fuera del recinto urbano del poblado, incluso, como el complejo de las cinco peñas sacras de Gete, en una zona de frontera formando un conjunto. Esta idea, de santuarios extraurbanos, se puede aplicar a la situación de los dos bloques burgaleses:<sup>39</sup> el del norte en zona de frontera entre cántabros y autrigones y en el sureste entre pelendones y turmogos. Sin embargo, otros pueden ser considerados periurbanos pues se encuentran cerca de los poblados; caso del Cerro del Milagro (Salionca / Flavia Augusta) en Poza de la Sal y el de La Mina en Vilviestre del Pinar. Por otro lado, estas peñas han sido escogidas por su individualidad y clara definición respecto al paisaje circundante y, en algunos casos, la presencia de varias cercanas se debe a que responden a un santuario importante por su situación de frontera como son las citadas de Gete.

Respecto a los *altares propiamente dichos*, hemos de decir que los elementos comunes son la presencia de las entalladuras / escaleras y los lóculos / pilas / cavidades que se encuentran en su parte culminante. Distinguimos tres modalidades. En primer lugar, las peñas que tienen lóculos en su parte alta y entalladuras para el acceso en las paredes, pues no hemos encontrado ninguno con escaleras,<sup>40</sup> salvo el posible de Cerro Milagro. Es el caso de La Peña de Gete, Peña Matanzas en Salas de los Infantes, la Peña del Elefante en Oña con entalladuras (¿escalones?) para acceder a lo más alto, donde los antiguos lóculos han sido remodelados con estructuras rectangulares, y, posiblemente, la Poza del Hoyo en Herbosa, la cual tiene muchas cazoletas en la pared vertical del lado suroeste. El segundo grupo es el que solo tiene entalladuras como La Mina de Castrillo de la Reina, Peña del Moro en Gete, y la Dama Negra de Quintanar de la Sierra. Además, esta última presenta unas remodelaciones de planta rectangular de difícil interpretación, similares a la n.º 5 de Gete. El tercer grupo es el que únicamente presentan lóculos, como La Cerca I y La Cerca II en el comunero de Revenga, en la necrópolis medieval de Revenga (el nuevo asentamiento altomedieval destruyó gran parte de lo anterior), Peña n.º 5 de Gete (con remodelaciones rectangulares en la roca), La Mina de Vilviestre del Pinar y el Alto del Cuerno en el *oppidum* de la Clunia indígena. Estas diferencias no sabemos si son reales o es que el tiempo y la meteorología han hecho desaparecer parte de sus elementos morfológicos o el uso posterior de estas rocas. El grupo norteño provincial, representado por las peñas de Herbosa, Poza de la Sal y Oña, tiene, en principio, dos rasgos peculiares. Por una parte, Poza de la Sal y Oña se encuentran al lado y muy próximos, respectivamente, a la ciudad celtibérico-romana de Salionca / Flaviagusta, lo que puede explicar que su acceso se haga con posibles escaleras. Por otro lado, Herbosa puede vincularse a otras realidades arqueológicas de sus alrededores y

---

39 Ya hemos dicho que ambos grupos se ubican en relieves montañosos, de calizas al norte y de areniscas al sureste, en función de la naturaleza litológica.

40 Esto quiere decir que no llegaron a la romanización.

de la comarca vecina cántabra de Valderredible y parte noreste de Palencia por la presencia de cazoletas y abrigos y pequeñas cuevas con grabados y grafismos esquemáticos en pintura en negro y rojo,<sup>41</sup> que se centran tanto en el tardoneolítico como en el Bronce y el Hierro. La presencia de cazoletas es frecuente en Valderredible: abrigo de Rullacero (Las Pozas de Valdearroyo), Peña Espada (La Serna de Ebro) o las tres cavidades del alto Asón (Soba). Cazoletas aparecen también en los ortostatos del dolmen burgalés de Quintanadueñas o en la estela funeraria de la Edad del Hierro de Ubierna. Grafismos esquemáticos en color negro y, sobre todo, rojo hay en los abrigos de El Cubular y Peña Portal (Valderredible) y Portillo Viejo, Peñas de la Cernolia, Corral del Barrio Abajo, Portillo de Higón y cueva del Azar, todos en Alfoz de Santa Gadea (noroeste de Burgos) salvo el último de Orbaneja del Castillo, poco más al sur de esa zona.

Los altares de tronos o asientos son una modalidad distinta que corresponde al tipo B-2 de Correia Santos,<sup>42</sup> autora que los estudia con detalle.<sup>43</sup> El rasgo más específico de esta roca sagrada es la presencia de unas entalladuras o vaciados grandes a modo de asiento, con o sin respaldo, asociados a lóculos y cazoletas. No hay uniformidad ni en su diseño ni en su ubicación, pues los hay dentro y fuera de poblados, en espacios elevados o fondos de valle. Los dos de Gete están, precisamente, uno en una zona baja (Tres Tronos) y otro en una zona alta (Cuatro Tronos). Hay paralelos en toda la península ibérica, además de en otros países de la Europa del sur y Anatolia cuyo origen se remonta al Calcolítico, pero es a partir del Bronce Final y, sobre todo, en la Edad del Hierro cuando se define este tipo de roca sagrada, documentado en el norte de Portugal y en las provincias de Ávila, Salamanca, Cáceres, Madrid, Cuenca y Teruel. En Portugal destaca la zona de Guarda con las rocas sagradas de Tribunal / Cadeiral Romano<sup>44</sup> en Nespereira que tiene al menos cinco asientos con suave respaldo y la de Cadeirão da Quinta do Pé do Coelho<sup>45</sup> con dos altares de un asiento cada uno, uno de ellos con tres escalones y lóculo a los pies. También en Portugal están las rocas sagradas de Monsanto<sup>46</sup> en Castelo Branco y Cadeiras dos Mouros<sup>47</sup> en Santarém. El primero es un conjunto de rocas sagradas destacando una con tres asientos con respaldo, con muchas similitudes con el de los Tres Tronos de Gete, mientras que el segundo es un complejo de rocas sagradas con un trono. En Ávila se han identificado tres conjuntos, el más importante situado en el *oppidum* de Ulaca en Solosancho,<sup>48</sup> dos con un trono y otro con tres tronos sin respaldo. Un segundo conjunto es El

---

41 Serna, Martínez y Fernández (eds.) (2016).

42 Correia Santos (2015: 34).

43 Correia Santos (2017).

44 Correia Santos (2015: 534, láms. I-IV).

45 Correia Santos (2015: 541-554).

46 Correia Santos (2015: 451-474).

47 Correia Santos (2015: 759-774).

48 Alfayé Villa (2009: 170-176); Fabián (2010: 232-234); Correia Santos (2015: 65-90).

Umbo,<sup>49</sup> en La Nava del Barco, ubicado en el fondo del valle, con tres tronos próximos en altura al castro de La Era de los Moros. Un tercer trono abulense está situado en Cebreros<sup>50</sup> y ofrece tres asientos, como los señalados en San Lorenzo de El Escorial, en la frontera entre vettones y carpetanos. En la provincia de Cáceres se han señalado varios altares. Uno es el de San Juan el Alto / Pico de San Gregorio,<sup>51</sup> en Santa Cruz de la Sierra, con uno y tres tronos; otro queda próximo a un castro datado desde el Bronce final a época romana en las inmediaciones; otro está en Trevejo,<sup>52</sup> Villamiel, próximo a un castillo y a una ermita con tumbas antropomorfas que constituye un complejo sacral con diversas formas, en este caso con un trono con respaldo y una cruz griega en la parte superior. Otro trono aún inédito se localiza cerca de un altar con escalones en Naves del Madroño.<sup>53</sup> En la provincia de Madrid hay dos ejemplos en San Lorenzo de El Escorial. Uno es el llamado Mirador del Rey o Canto Castrejón. Correia Santos<sup>54</sup> incluye este santuario entre los rupestres pero no lo considera de tronos, frente a la opinión de Jiménez Guijarro,<sup>55</sup> que defiende su autenticidad. Presenta cuatro rebajes sin respaldo. El segundo de San Lorenzo de El Escorial es el llamado Silla de Felipe II o Canto Gordo,<sup>56</sup> muy conocido, pero cuya autenticidad ya no se discute. Estos santuarios y otros próximos a Cadalso de los Vidrios, como el de Piedra Escrita<sup>57</sup> manifiestan, aparte del valor religioso, su situación en una vía natural que desde Toledo pasaba por la actual provincia de Madrid y parte oriental de Ávila hasta León, en cuyo trayecto se ubican los famosos Toros de Guisando. Corresponde a un santuario de frontera de época prerromana entre vetones y carpetanos, que en época romana es la divisoria entre la Lusitania y la Tarraconense. En él se ha señalado una roca de pequeñas dimensiones orientada en sentido noreste / sureste con tres hendiduras o entalladuras en forma de asiento en su lado principal. El fondo es cóncavo, como es habitual. El asiento de la izquierda se encuentra a un nivel inferior respecto a los anteriores, como también es habitual en uno de los tres asientos de otros altares. En la provincia de Salamanca tenemos dos ejemplos. Uno es el Teso de San Cristóbal en Villarino de los Aires, santuario situado en un alto promontorio de granito, en el que se ha erigido una ermita, formado por dos cabezos geminados con una plataforma entre ellos a nivel inferior desde el que se domina el Tormes. En uno de los cabezos hay una piedra basculante con un asiento, que Luis Benito del

---

49 M.<sup>a</sup> L. Savirón Cuartango y Á. L. Mayoral Castillo: <[www.celtiberia.net/es/poblamiento/?id=772](http://www.celtiberia.net/es/poblamiento/?id=772)>.

50 <<http://www.celtiberia.net/es/biblioteca/?id=2727&cadena=celta>>.

51 Ramos, Esteban y San Macario (2014); Correia Santos (2015: 89-128).

52 Benito del Rey y Grande del Brío (2000: 155-159).

53 Almagro-Gorbea, Esteban Ortega, Ramos Rubio y San Macario (e. p.).

54 Correia Santos (2015: 281-294).

55 Jiménez Guijarro (2004: 94-95).

56 Correia Santos (2015: 489-491).

57 Canto (1994).

Rey y Ramón Grande del Brío consideraron de naturaleza cultual prerromana<sup>58</sup> y que Maria João Correia Santos<sup>59</sup> ha incluido en su estudio de los santuarios prerromanos. El contexto arqueológico de la zona es muy denso desde la segunda Edad del Hierro, toda la época romana y la medieval. La ermita actual sustituye a otra más antigua con una necrópolis de la que procede una estela funeraria romana y otra piedra grabada con un jinete, conservada en el Ayuntamiento de Villarino. El otro ejemplo salmantino es El Maguillo, en Sorihuela, con dos tronos y cazoletas, situado junto a un poblado y una necrópolis medievales. En la provincia de Cuenca está el complejo de Los Tres Tronos o de El Canto, en Buendía, que ofrecen tres asientos con respaldo y otro idéntico en las cercanías. Fue publicado por Storch de Gracia y Asensio<sup>60</sup> que consideran estas estructuras de carácter cultual, aunque Correia Santos<sup>61</sup> distingue dos etapas netamente diferenciadas y con funciones marcadamente distintas. En el sector más norteño, junto a tres escalones, aparecen tres rebajes en forma de asiento<sup>62</sup> más un cuarto un poco más al sur. A los tres primeros les sigue una serie de 23 cavidades cuasicilíndricas, prácticamente iguales. Un último y curioso caso son los restos de El Torreón de la Redehuerta, en Alcañiz (Teruel), ubicado en un pequeño cerro en las feraces huertas de esta localidad y constituido por un afloramiento rocoso. En la cumbre de este se sitúa un torreón bajomedieval que domina la vega y, justo a su lado oriental, hay unas entalladuras en forma de asiento dispuestas en dos filas contiguas a diferente altura, la superior con 6 asientos y la inferior con 15 organizadas en forma curvada, como en el ejemplo portugués de Tribunal, en Guarda. Hay que tener en cuenta que las estaciones de arte rupestre también son santuarios, al menos para Seoane-Veiga y otros autores.<sup>63</sup>

A nivel informativo, señalamos tres santuarios, ya de época romana, dedicados a dioses indígenas. Uno en Barcina de los Montes con cuatro aras dedicadas al dios Vurovius,<sup>64</sup> de naturaleza ctónica, procedentes de la ermita de Santa Eulalia, una en el pueblo y tres en el monasterio de Oña, fechadas en el siglo II d. C. Otro en una cueva de Hontangas, con un yacimiento romano contiguo en el que aparecieron varias ámulas de la segunda mitad del siglo II d. C.,<sup>65</sup> una de ellas dedicada a Hércules, aunque Díez Asencio<sup>66</sup> considera que se refiere a una divinidad indígena asimilada al héroe; otra está dedicada a Aeius Daiciunus

---

58 Benito del Rey y Grande del Brío (1994: 122 y 2000: 111-116).

59 Correia Santos (2015: 745-756).

60 Storch de Gracia y Asensio (2013).

61 Correia Santos (2015: 719-744).

62 En el plano de Maria João Correia Santos: A1, A2, A3 y A4.

63 Seoane-Veiga, García Quintela y Güimil Fariña (2013).

64 Elorza y Abásolo (1974); Ruiz Vélez, Rodríguez y Campillo (2012).

65 Abásolo (1985).

66 Díez Asencio (1995).

(Aeiusdaicinius), una divinidad supralocal, Aeius, asociada a epítetos como *Aeio Deo* en una inscripción votiva de Villafranca Montes de Oca (Burgos) o *Aioragatus*, en otra inscripción de Clunia, por lo que Abásolo sugiere que se trata de una cueva-santuario en la que se practicó un culto a Aeius Daiciunus posteriormente asimilado a Hércules y, aunque Silvia Alfayé<sup>67</sup> plantea dudas al no haber aparecido las inscripciones en la cueva sino en las inmediaciones, su aparición conjunta confirmaría su procedencia de un santuario. Finalmente, en Villaverde del Monte se han encontrado cuatro aras votivas dedicadas a una divinidad femenina, Caleca Nevara.<sup>68</sup>

### Referencias bibliográficas

- ABÁSULO, J. A. (1985). "Inscripciones romanas en las provincias de Segovia, Burgos, y Palencia". *Archivo Español de Arqueología*, 48 (160), pp. 161-174.
- ABÁSULO, J. A., y A. RODRÍGUEZ (2005). "Caleca Nevara". En L. S. Iglesias, R. J. Payo y M.<sup>a</sup> P. Alonso (coords.), *Estudios de historia y arte. Homenaje al profesor D. Alberto C. Ibáñez Pérez*, pp. 107-111. Burgos.
- ALFAYÉ, S. (2009). *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*. BAR International Series. Oxford.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015). "Sacra saxa. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*". *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22, pp. 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y Á. GARI (eds.) (2017). *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y F. J. JIMÉNEZ ÁVILA (2000). "Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico". En E. Diéguez Luengo y F. J. Jiménez Ávila, *El megalitismo en Extremadura (homenaje a Elías Diéguez Luengo)*. *Extremadura Arqueológica*, 8, pp. 423-442. Mérida.
- ALMAGRO-GORBEA, M., I. RUIZ VÉLEZ y M.<sup>a</sup> V. PALACIOS (2017). "Las peñas sacras de Gete (Pinilla de los Barruecos, Burgos): nuevos datos sobre religiosidad céltica". *BIFG*, 254, pp. 41-79.
- ALMAGRO-GORBEA, M., I. RUIZ VÉLEZ y M.<sup>a</sup> V. PALACIOS (2018). "Las peñas sacras de Gete (Pinilla de los Barruecos, Burgos): sobre religiosidad céltica en el alto valle del Arlanza". En *Actas de las VI Jornadas de Arqueología del Valle del Duero. Del Paleolítico a las Edad Media, Oporto 17-19 de noviembre 2016*, pp. 217-240. Valladolid.
- ALMAGRO-GORBEA, M., J. ESTEBAN ORTEGA, J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO (e. p.). "El posible *mithraeum* de la ermita del Cancho (Navas del Madroño, Cáceres) y el altar y el trono rupestres asociados". *Anas*, 33-34 [en prensa 2020-2021].
- ALMAGRO-GORBEA, M., y L. VALDÉS (2019). "Les sanctuaires de l'*Hispania Celtica*: nouvelles données". *Sanctuaires de l'âge du Fer. Actes du colloque AFEAF 2017 de Dole*, pp. 15-30. París.

67 Alfayé (2009: 66).

68 Abásolo y Rodríguez (2005); Carcedo y Pradales (2014).

- ANDRÍO GONZALO, J. (1994). "Dos necrópolis medievales. Quintanamaría y Cuyacabras". *Bol. Arque. Medieval*, 8, pp. 163-188.
- ARENAS ESTEBAN J. (2010). "Sobre la identificación de entornos religiosos en el horizonte prerromano celtibérico". En F. Burillo (ed.), *Ritos y mitos. VI Simposio sobre Celtíberos*, pp. 87-102. Zaragoza.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (1994). "Nuevos santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca". *Zephyrus*, XLVII, pp. 113-131. Salamanca.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (2000). *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*. Salamanca.
- CANTO, A. M.<sup>a</sup> (1994). "La «piedra escrita» de Diana, en Cenicientos (Madrid), y la frontera oriental de Lusitania". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 21, pp. 271-296. <<https://doi.org/10.15366/cupauam1994.2.008>>.
- CARCEDO, B. P., y D. PRADALES (2014). "Nuevo santuario rural en territorio turmogo". En J. Mangas y M. A. Novillo, *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas*, pp. 295-309. Madrid.
- CASTILLO, A. del (1972). *Excavaciones arqueológicas en las provincias de Soria, Logroño y Burgos*. Madrid.
- CORREIA SANTOS, M.<sup>a</sup> J. (2015). *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*. Tesis doctoral leída en la Universidad de Zaragoza <<https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf>>.
- CORREIA SANTOS, M. J. (2017). "¿Sillas de reyes o tronos de dioses? Cuestiones metodológicas en torno a los santuarios rupestres". En M. Almagro Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 113-150. Huesca.
- DÍEZ ASENCIO, J. (1995). "Teonimia indígena en las tierras meridionales del Duero medio". *Hispania Antiqua*, 19 (10-11), pp. 7-14.
- ELORZA, J. C., y J. A. ABÁSULO (1974). "Un posible centro de culto de época romana en la Bureba (Burgos)". *Durius*, 22, pp. 115-120.
- FABIÁN, J. F. (2010). "Altas 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, pp. 222-267.
- FERNÁNDEZ, I., y J. C. ESTÉBANEZ (eds.) (2006), *Estampa de Burgos: artículos de Eduardo de Ontañón en la revista Estampa (1928-1936)*. Burgos.
- GÓMEZ-BARRERA, J. A., y A. FERNÁNDEZ DE SAN ROMÁN (1998). Casos y cosas de Soria, II. Soria; <<http://www.soria-goig.org/fuentesymanantialesdesoria/penaduro.htm>> (consultado: 15/5/2019).
- IGME, *Marco geológico de la provincia de Burgos*. (<[www.igme.es/igme/publica/libros1\\_HR/libro74/pdf/lib74/in\\_04.pdf](http://www.igme.es/igme/publica/libros1_HR/libro74/pdf/lib74/in_04.pdf)>, consultado: 14/5/2019).
- JIMÉNEZ GUIJARRO, J. (2004). "Los epígrafes regios del Canto Castrejón (El Escorial, Madrid) y la leyenda laurentina de la Silla de Felipe II". *Estudios de Prehistoria y Arqueología Madrileñas*, 13, pp. 87-107.
- PADILLA LAPUENTE, J. I. (2003). *Yacimiento arqueológico de Cuyacabaras: despoblado, iglesia y necrópolis. Eremitorio de Cueva Andrés. Quintanar de la Sierra (Burgos)*, pp. 70-77. Barcelona.

- RAMOS, J. A., J. ESTEBAN y Ó. DE SAN MACARIO (2014). "El complejo arqueológico de San Juan el Alto (Santa Cruz de la Sierra, Cáceres). Santuarios rupestres". *Alcántara*, 79, pp. 19-24.
- REINACH, S. (1902 [1893]), "Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires". *Revue Archéologique*, serie III, 21, pp. 195-226, 329-367.
- RIU RIU, M. (1980). "Apuntes comentados de un viaje arqueológico por tierras de la Castilla medieval". *En la España Medieval*, 1, pp. 399-422.
- RUÍZ VÉLEZ, I., A. RODRÍGUEZ y J. CAMPILLO (2012). "El santuario del dios Vurovio en Barcina de los Montes (La Bureba, Burgos)". En C. Fernández y R. Bohigas, *In Durii Regione Ronanitas. Estudios sobre la romanización del valle del Duero en Homenaje a Javier Cortes Álvarez de Miranda*, pp. 289-294. Palencia / Santander.
- SANTOS OTERO, S. (s. f.). Santa Mariña das Augas Santas, culto milenario. Un protagonista para una historia de más de dos mil años, <<http://www.monografias.com/trabajos-pdf/aguas-santas-culto-milenario/aguas-santas-culto-milenario.pdf>> (consultado: 27/6/2019).
- SÉBILLOT, P. (1902), "The worship of stones in France". *American Anthropologist*, 1 (4), pp. 76-107.
- SEOANE-VEIGA, Y., M. V. GARCÍA QUINTELA y A. GÜMIL FARIÑA (2013). "Las pilas del castro de Santa Mariña de Maside (Ourense): hacia una tipología de los lugares con función ritual en la Edad del Hierro del NW de la península ibérica". *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LX / 126, pp. 13-50.
- SERNA, M. L., A. MARTÍNEZ y V. FERNÁNDEZ (coords.) (2016). *Después de Altamira: arte y grafismo rupestre post-paleolítico en Cantabria*, pp. 303-418 y 475-509. Santander.
- STORCH DE GRACIA Y ASENSIO, J. J. (2013). "Un posible santuario en la Celtiberia: El Canto (Buendía, Cuenca)". En R. M. Cid López (ed. lit.), *Debita verba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, 1, pp. 627-634.
- TABOADA, X. (1965). *O culto das pedras no noroeste peninsular*. Verín.
- VALDÉS, L. (2018, e. p.). "Aproximación a lo intangible. Cerro Milagro (Poza de la Sal, Burgos)".
- VALDÉS, L., F. TUSET, A. MARTÍNEZ y J. REINA (2017). "Campamentos romanos de asedio al *oppidum* Clovniogvm (Huerta del Rey, Burgos)". *Madridrer Mitteilungen*, 58, pp. 215-217.



## PEÑAS SACRAS EN TIERRAS ABULENSES

Jesús Caballero Arribas\*

María Mariné Isidro\*\*

Más de la mitad, la meridional, del territorio de Ávila resulta idónea para la continuidad de modos de vida ancestrales, en los que se atisban rastros de su vigorosa etapa de cultura céltica. Es una agreste plataforma granítica donde aún hoy sus gentes se dedican, principalmente, a la ganadería y a la agricultura, casi en el mismo paisaje milenario. Entre sus berrocales abundan las rocas singulares con connotaciones sagradas, fósiles de tradiciones animistas de las que se han catalogado hasta la fecha 169. Ya publicados los altares rupestres, este artículo aborda los *cantos* que conservan restos o memoria de una actuación ritual. Son las peñas de los deseos y *responsos*, las de fecundidad mediante deslizamiento o *ronchaderas* y los misteriosos *campanarios*, además de las cristianizadas, que cosifican la propia evolución de los ritos.

Rocas sagradas. Mitos animistas. Provincia de Ávila.

More than half the province of Ávila is ideal for the continuity of ancestral ways of live, where there are still signs of its vigorous stage of Celtic culture. It is a rugged granite platform where people have always been dedicated to livestock and agriculture, in almost the same millenary landscape. Among its *berrocales* there is a large number of unique rocks with sacred significance, now fossils of animist traditions. To date, 169 of them have been classified. This work addresses the *cantos* that retain remains or memory of some ritual activity such as the *peñas de los deseos y responsos* (rocks of wishes and funeral prayers), the *ronchaderas* (the fecundity rocks women would slide on) or the mysterious *campanarios* (bell towers). In addition, the Christianized, which petrify the evolution of the rite.

Sacred rocks. Animist myths. Ávila province.

---

\* Arqueólogo. Castellum S. Coop. y Gestión del Patrimonio Histórico y Natural. [jesuscastellum@gmail.com](mailto:jesuscastellum@gmail.com)

\*\* Académica correspondiente en Ávila de la Real Academia de la Historia. [mariamarineisidro@gmail.com](mailto:mariamarineisidro@gmail.com)

En la actual provincia de Ávila se ha documentado, por el momento, un nutrido catálogo de *sacra saxa* que la convierten, quizá, en una de las zonas de Europa con mayor densidad de este tipo de restos.

### Constantes del territorio

Ello se debe a que, en gran parte, concentra las características geológicas, las condiciones geográficas y la persistencia de modos de vida más acordes no solo para la existencia y conservación de testimonios fosilizados de ritos de raigambre protohistórica o del universal animismo primigenio, sino también para la pervivencia de sus rituales derivados, que hoy día pueden resultar incomprensibles incluso para los propios actores.

Se trata de más de la mitad meridional de la actual provincia, conformada por una sucesión de sierras y valles sobre una elevada plataforma de granito, a 1000 metros de altura media. Es parte del Sistema Central compuesto de norte a sur en este sector por la sierra de Ávila, el valle del Adaja o Amblés, las Parameras, el valle del Tormes y el del Alberche, y la sierra de Gredos que baja un enorme escalón desde los 2500 metros de su cumbre Almanzor hasta los 400 del valle del Tiétar. Todo esto contrasta con la parte septentrional, integrada en la Tierra de Campos, aquí un páramo llano de arcillas sedimentarias en declive hasta el Duero —mucho más al norte— desprovisto de afloraciones rocosas.

Esta base granítica y esta altitud, combinadas con el clima continental de amplios extremos, originan un entorno agreste, con escaso bosque y abundancia de matorral, monte bajo y rocas peladas; un paisaje protagonizado por grandes berrocales, donde afloran agudas crestas, intrincados canchales, amplias losas, y bolos individualizados —peñas, pero sobre todo cantos para el habla abulense, cristalizada en sus respectivos topónimos y en el consabido dicho popular “Ávila, tierra de cantos y de santos”—. Un pedregal dominante y generalizado en el cual se distinguen las piedras sagradas en su franja habitable de considerable altura, entre, redondeando, los 800 y los 1500 metros.

Por su parte, no sobra recordar que el granito —en una visión general y nada técnica— es una roca de dureza media, resistente e impermeable, pero también disgregable y sensible a la erosión provocada por vientos, aguas, nieves, hielos y amplitudes térmicas, que lo esculpen a ritmo geológico a base de diaclasas, cubetas o pilancones, a menudo con canalillo de vertido, hoyos, estrías..., que ahora complican su deslinde respecto a las piedras sagradas cuando estas contienen formas circulares —altares tipo Lácara, tronos...— o que desde antiguo tienden a ser explicadas mediante mitos o leyendas —las entrañables “huellas de herradura”, por ejemplo—.

A la vez, la vida entre granitos produce una gran familiaridad con un material de enorme utilidad, un recurso para muy diversas necesidades, que se maneja a nivel casi doméstico, además de ser explotado profesionalmente por los antaño mucho más numerosos canteros profesionales de la zona. De este modo,

a la acción geológica y a la humana ritual sobre las peñas se viene a sumar la humana utilitaria, las formas talladas en las peñas para su empleo —se podría decir— laico, porque en los usos tradicionales abundan los artilugios preindustriales que dejan en las piedras rastros semejantes al de ciertos fenómenos naturales —bases de postes, lagares, colmenas, almazaras, escalones... —sin descartar que los reutilicen y adapten—; algo demostrado, por ejemplo, en la Caldera de los Moros (en Solosancho, bajo el castro de Ulaca): un pilancón excavado por el agua y repicado adrede para dedicarlo a eficaz fogón campestre. Es otro factor que puede dificultar reconocer hoy sentido sagrado en un determinado peñasco, si tan solo se cuenta con él mismo, sin más datos que vengan a corroborarlo.

A grandes rasgos, es el de las sierras de Ávila un territorio habitado desde el Neolítico hasta el presente, si bien no de forma profusa ni absolutamente continua. Aunque sí suficiente para mantener a lo largo de milenios determinadas liturgias primitivas, así como las rocas en las que se fosilizaron o adaptaron a las sucesivas culturas de sus pobladores; y, a la vez, bastante escasa y dispersa para no precisar transformar de forma radical el entorno. A ello contribuye la penosa vida agropecuaria que exigen unas tierras un tanto inhóspitas, muy apropiada para determinadas etapas culturales que basan en ella su subsistencia: además del Calcolítico, es la peculiar de los castros vettones —fase de su mayor apogeo— y de la tardoantigüedad, tras su romanización de pasada; después, la repoblación medieval cristiana supone su ocupación efectiva, que evoluciona hasta la actualidad donde la vida urbana y las ya no tan nuevas tecnologías se superponen a la tradición, sin sustituirla del todo: aún hoy sus gentes se dedican, principalmente, a la ancestral ganadería mayor que pugna por seguir siendo extensiva y a la agricultura, ahora intensiva; siempre en el mismo paisaje milenario, casi inmutable.

Debido a ello, han resistido costumbres, han continuado topónimos, se han recordado leyendas y se han mantenido hitos en los que ahora se reconocen, petrificadas —en sentido esencialmente etimológico— unas especiales fuerzas sagradas, a pesar de que en la mayoría no queda ni la memoria; y no por desaparición sino por haberse difuminado hacia la mera actividad divertida, el juego infantil, el reto pandillero, la gamberrada de toda edad... cuando no hacia gestos automáticos o de pura imitación, carentes de sentido trascendental.

### La investigación

En contraste con este horizonte de penurias, Ávila fue pionera como campo de investigación social en España, desde principios del siglo xx, precisamente por ser una cápsula de vida preindustrial, genuinamente rural y aislada, debido a sus condiciones tan difíciles como sostenibles —retrotrayendo la expresión—. Para esto le favoreció, sin duda, su relativa accesibilidad de comunicaciones y noticias respecto a Madrid, además de permanecer inédita y ser terreno propicio para descubrimientos entre dos focos culturales tan

potentes como Madrid y Salamanca; ya que, también sin duda, coexistían con el de Ávila otros reductos de igual o mayor interés, pero tan confinados que fueron ignorados del todo por el mundo científico.

Así, si la provincia abulense fue objetivo del primer *Catálogo monumental de España*, donde Manuel Gómez-Moreno presenta con sumo escepticismo el Altar de Ulaca (Gómez-Moreno, 1903: 14; 1983: 21). También en las Sierras, en la franja donde se acumulan las piedras sacras, el mismo investigador definió la “cultura de los castros celtas” (Gómez-Moreno, 1904) y excavó Juan Cabré el de Las Cogotas bautizando con este nombre toda la segunda Edad del Hierro peninsular —entre otras etapas— (Cabré, 1930-1933). Y la sierra de Gredos fue uno de los reductos europeos, donde aún sobrevivía lo tradicional sin contaminar, elegido por la escuela de Hamburgo para documentar “las palabras y las cosas” que iniciarán los estudios etnológicos en el Viejo Continente (Klemm, 1932 [1962]).

También para las peñas sagradas estas tierras han funcionando como espoleta de salida para la interpretación en este sentido de tales monumentos emblemáticos: desde el mencionado Altar de Ulaca hace más de un siglo al Canto de los Responsos de Solosanco, a los pies de Ulaca (Almagro-Gorbea, 2006), pasando por la sauna ritual en el mismo castro (Almagro-Gorbea y Álvarez-Sanchís, 1993: 177-254).

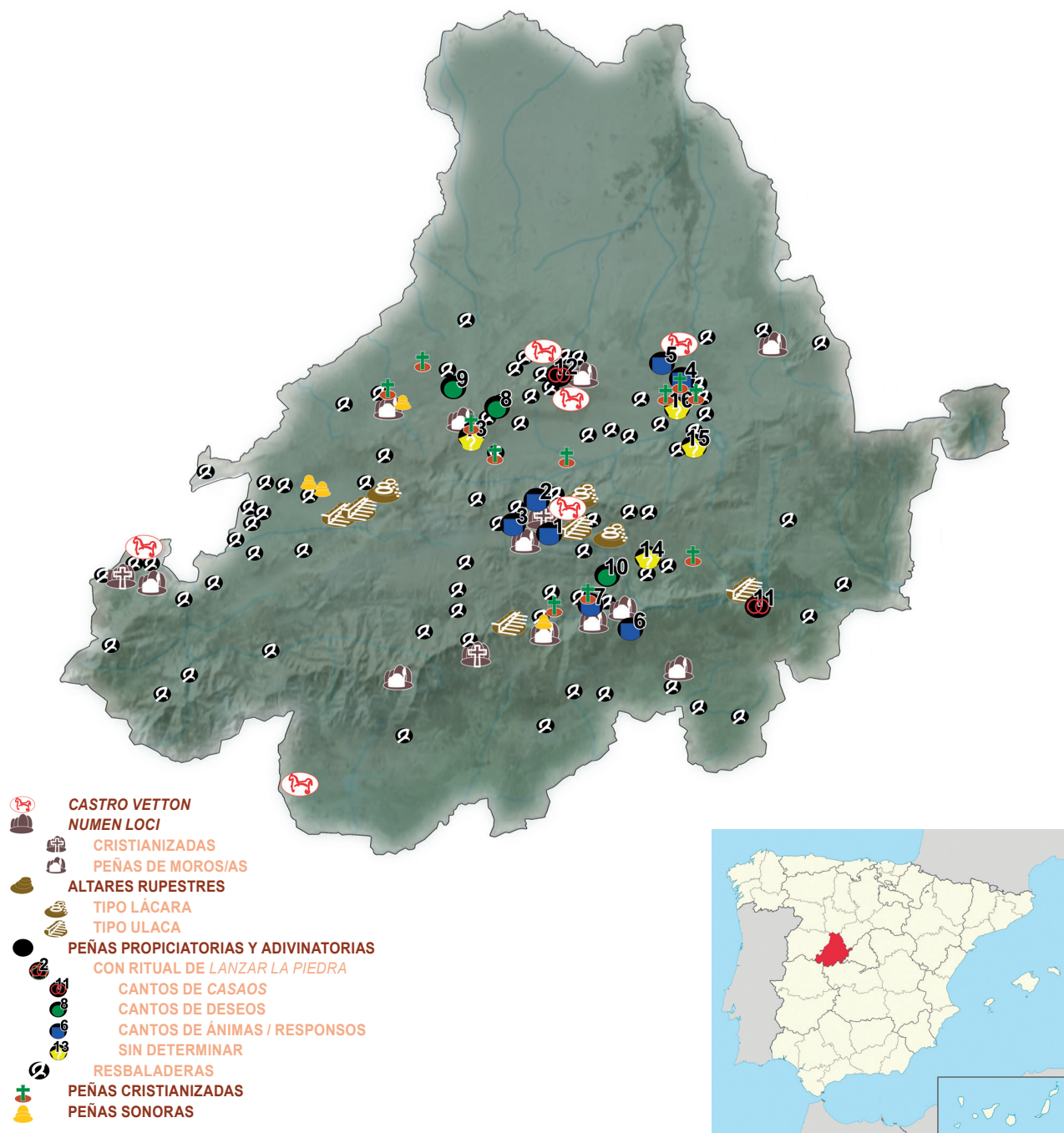
### Cuestiones formales del catálogo

El catálogo se ha abordado con el propósito de comprender el bosque —lítico— animado que es el conjunto de piedras sacras abulenses. En este momento, con un 55 % del territorio comprobado sistemática y personalmente (sierra de Ávila, valle Amblés, valle del Corneja y valle del Alberche) y anotado el resto —siempre conscientes de que se continuarán reconociendo nuevas peñas de interés— se han inventariado 169 monumentos.

Esta presentación se centra en las peñas cuya sacralidad implica una acción humana, un gesto litúrgico necesario para su función ritual, del que quedan evidencias aún hoy (en la peña, en la memoria, en la tradición, en la toponimia, o en determinadas costumbres derivadas si bien ya carentes de sentido sacro): en las “interactivas”, se podría decir, aquellas que funcionan tras un determinado impulso humano —sea voluntario y consciente, sea mimético o sea mecánico— y que no son meramente “contemplativas”.

### Repertorio de peñas

Las peñas sacras abulenses abarcan todos los tipos esenciales identificados como característicos de las comunidades animistas de la antigua Hispania (Almagro-Gorbea, 2017: 16-24). Bien conocidos los *altares rupestres*, centramos este trabajo en las peñas sacras que exigen el acto azaroso de “arrojar una piedra” a su cúspide, y en las peñas sonoras (*campanarios*) y las peñas resbaladeras, que han dejado señales



**Fig. 1.** Distribución de peñas sagradas en la provincia de Ávila.

físicas de la actuación que requieren para funcionar. Sin embargo, para aportar una visión global del paisaje sacro de Ávila, se relacionan en un cuadro adjunto el resto de peñas del repertorio de la provincia.

### Altares rupestres

Sin dudar del atractivo que sobre el hombre prehistórico pudieron ejercer ciertas peñas con formas sugerentes, con posición destacada en el paisaje o con cazoletas “misteriosas”, a la espera de que avancen las investigaciones de datos que los vengán a confirmar no tratamos aquí las peñas con pilancones y taffonis labrados por elementos naturales, que no manifiestan ninguna transformación antrópica —ya recientes trabajos recogen un conjunto representativo de estos posibles altares (Serna, 2009; Fabián, 2010)—.

Al margen de estas insinuantes peñas, en Ávila se documentan los dos tipos de altares reconocidos por la investigación (Almagro-Gorbea, 2017: 21-23).

#### a) *Tipo Lácara*

Caracterizados por una sucesión de entalladuras artificiales que, en uno de los lomos de la peña, generan una cremallera más o menos regular por la que trepar a la cumbre —o apoyar una escalera de madera—, donde se sitúa el *loculus* aprovechando pilancones naturales. Cronológicamente, se encuadran en la Edad del Bronce y el Hierro I, correspondiéndose con el tipo A.1.1 de Maria João Correia Santos (Correia Santos, 2017: 119).

Aquí se han inventariado tres altares de este tipo: El Mortero en Bonilla de la Sierra (Fabián, 2010: 224-232; Correia Santos, 2015: 41-49); otro en Ulaca, Villaviciosa (Solosancho) (Serna, 2009: 90-91; Fabián, 2010: 232-235; Correia Santos, 2015: 65-90); y el que se erige próximo al castillo de Malqueospese en Mirocillo (Serna, 2009: 221-223; Fabián, 2010: 235-243; Correia Santos, 2015: 57-64) y el inédito aún de Las Pocilgas en El Barraco.

#### b) *Tipo Ulaca*

Los entalles son ya escalones que, de fácil y solemne ascenso, conducen hasta los pilancones, algunos parcialmente transformados. Tallados con instrumentos de hierro, se encuadran en el Hierro II, pudiéndose plantear que alguno de estos monumentos sea producto de la adaptación de anteriores altares tipo Lácara. Se corresponden con el tipo A.1.2 de Maria João Correia Santos (Correia Santos, 2017: 119).

Este grupo incluye el archiconocido Altar de los Sacrificios de Ulaca (Correia Santos, 2015: 65-90, con la abundante bibliografía anterior); dos en Navalterrones, Bonilla de la Sierra;<sup>1</sup> y el altar de Praíllo Mijares, Hoyocasero<sup>2</sup> (Correia Santos, 2015: 51-56).

---

1 Véase *Diario de Ávila*, de 10 de julio de 2010.

2 Fabián García, J. F., *Diario de Ávila*, de 15 de abril de 2010.



**Fig. 2.** Las Pocilgas, en El Barraco.

### **Peñas con función propiciatoria y adivinatoria**

#### *a) Con ritual de arrojar piedras a su cumbre*

Engloba aquellas peñas o *cantos* asociados al rito azaroso de arrojar piedras a su cumbre, con una finalidad propiciatoria (alcanzar un deseo o favorecer un viaje propiciando las ánimas) o adivinatoria (pronosticar el futuro del noviazgo). Se conseguirá el objetivo si la piedra que se tira permanece arriba, si no se cae.

Son características de las tierras occidentales de la antigua Hispania, ocupadas por lusitanos y vettones (remontables al sustrato lusitano de la Edad del Bronce, incluso al III milenio a. C.), y relacionadas con las áreas atlánticas europeas (Almagro-Gorbea, 2018: 263). Se extienden en la Península desde Galicia al Alentejo, y desde el Atlántico hasta Huesca, concentrándose entre la cuenca del Miño y la del Duero, pero también en Trás-os-Montes, en las Beiras y por tierras de Cáceres, Ávila y Toledo

(Almagro-Gorbea, 2015: 389; 2018: 264). En la península ibérica se inventarían 89 monumentos de este tipo,<sup>3</sup> de los que Ávila aporta 16.

Según el fin que se pretende al tirar la piedra, se han distinguido cuatro grupos:

- Cantos de ánimas y cantos de *responsos*

Se lanzaba una piedra. La función principal era para propiciar la acción favorable de las ánimas que deambulan por el lugar —*echar un responso*— para sacar un alma del purgatorio y, a cambio, obtener protección sobre posibles peligros, tanto terrenales como sobrenaturales, a los que el transeúnte pudiera enfrentarse en el camino.

1. Canto de Responsos (Villaviciosa, Solosancho). Asociado al arroyo de los Potrillos, se ubica, superadas las primeras estribaciones de la sierra del Zapatero, ya en ambiente serrano, en el camino del mismo nombre, que, desde el valle Amblés, da acceso a los pastos de verano de la sierra, y que comunica con el Alto Alberche. Queda fuera del dominio visual del castro vetón de Ulaca, ubicado 2,8 kilómetros al sureste, entre los que se interpone la Umbría de Navasangil, en cuya cónica cima se localiza El Gavilán, asentamiento del Bronce antiguo. Desde el castro visigodo de La Cabeza de Navasangil, a 0,9 kilómetros al sur, la peña sí es visible (Almagro-Gorbea, 2006: 5-38).

El canto ha mantenido la tradición de *arrojar la piedra* hasta fechas cercanas, y aún hoy se practica el ritual esporádicamente. En la cima del bolo ovoide (bien visible en el paisaje, incluso destacado) se conserva un cuantioso acopio de guijarros de 5-10 centímetros. La función principal era propiciar las ánimas que vagan por el lugar, favoreciendo un viaje sin percances. Puntualmente, también ha servido para recuperar objetos perdidos, para eliminar clavos de las manos, para encontrar pareja sentimental..., por tanto, se le otorgan también poderes adivinatorios y sanatorios.

2. Canto del Perdón (Villaviciosa, Solosancho). Supone un caso excepcional, en cuanto que son dos cantos que, separados por 25 metros, flanquean el camino de Garganta Honda, vía trashumante que enlaza, tras salvar la Umbría de Robledillo y a través del camino de los Molinos (donde se erige el Canto de Responsos de la Hija de Dios), con la Calzadilla, bifurcación terrera de la Calzada del Puerto del Pico (Ferrándiz Martín *et alii*, 1990: 190-191). Están bajo Navasangil, en el entorno visual de Ulaca, a 2 kilómetros al oeste, en el fondo de un profundo vallejo, por donde discurre el arroyo de Garganta Honda, que confluye en el de los Potrillos; ambas destacan en el paisaje, a pesar de encontrarse en un entorno caracterizado por bolas de granito que han rodado ladera abajo.

---

3 Dato aportado por Martín Almagro-Gorbea en el II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa: las piedras sagradas de la península ibérica, celebrado en Huesca los días 22 y 23 de noviembre de 2019.

El oriental tiene forma cúbica, con un escalonamiento en la cabecera que permite dos considerables acopios de piedras; la peña occidental, de menores dimensiones, es un bolo granítico ovalado, con la cabecera marcadamente convexa, que también admite un montón de cantos. El paraje está justo donde confluyen los dos cursos fluviales; en la pared de otra roca cercana se han inscrito unas grafías, ilegibles por la invasión de líquenes, y hasta cinco cruces que testimonian la cristianización del lugar.



**Fig. 3.** Cantos del Perdón, en Villaviciosa (Solosancho).

3. La Ánima (Narrillos de San Leonardo). Por su sugerente morfología y por su volumen, es la peña más espectacular de las catalogadas. Ubicada en el extremo oriental de la sierra de Ávila, en un espacio aplanado caracterizado por los “campos de bolos” de granito erosionados, la peña no solo destaca en el paisaje sino que lo domina. Está constituida por un gran bolo globular sobre el que la erosión ha generado un casquete esférico a manera de visera. La piedra se lanzaba a la diaclasa que, a manera de repisa, se generó entre ambos bloques. A pesar de lo complicado del lanzamiento, se conserva un amontonamiento de varios cientos de piedras, ya amalgamadas con líquenes. Se emplaza al lado del cementerio, en el camino de Narrillos a la dehesa de Pedro Cojo.

Ningún vecino recuerda el rito de “tirar la piedra” que se practicó antaño; el sugerente topónimo de La Ánima tan solo viene avalado por una vecina.



**Fig. 4.** La Ánima, en Narrillos de San Leonardo.

4. Risco de los Boigos (Burgohondo). Sobresaliendo en el paisaje, está en el camino del Chorrón al Puerto de Mijares que discurre paralelo al arroyo de Garganta del Puerto, gregario del Alberche, por el profundo valle abierto entre pronunciadas y prolongadas pendientes. El risco, un bloque seudocúbico, tiene en la cumbre una amplia concavidad que facilita la acumulación de muchas piedrecitas.

Muy conocido en el pueblo, el rito primario ha generado actualmente un acto mecánico habitual de tirarle una piedra, además de ser un juego de niños que compiten en habilidad y puntería: "A alguien mayor le oí contar que en un día de lluvia un transeúnte se quiso proteger bajo la piedra. Llovía tanto que se desplazó el terreno, quedando el individuo sepultado. Desde entonces, al pasar por el risco, *se echaba un responso*, se tiraba una piedra. Yo también he tirao alguna que otra... Casi todos los que pasábamos por allí lo hacíamos", o "El risco llegó rodando, arrollando a un individuo que pasaba. Desde aquel hecho, cada persona que por allí pasaba lanzaba una piedra a la cumbre". Sin embargo, otro testimonio, también octogenario, desconoce el *responso* pero afirma que ella de niña lanzaba una piedra al pasar para ir a la escuela, igual que sus compañeros, "por gamberrismo infantil", con el reto de que se quedara arriba.

5. Canto de Responsos (La Hija de Dios). Situado en el camino de los Molinos, próximo al regato de los Arroyuelos, en la ladera baja de una pronunciada ladera de berrocal y sin arbolado del reborde meridional del valle Amblés.

Es un bolo de granito de tendencia cúbica, con la cabecera cortada, desde que la ampliación de la calzada en la década de los setenta-ochenta del siglo xx, la eliminó; aunque se continuaron lanzando algunas piedras en este punto, el canto fue “sustituido” por un nuevo Canto de Responsos, 200 metros al norte del primitivo. En el nuevo canto, con escasas piedras en su cima, se ha seguido practicando el ritual esporádicamente, hasta fechas muy recientes<sup>4</sup>.

6. Canto de la Reverencia (Navatalgordo). Sin uso desde hace tiempo (no tiene ninguna piedra en su convexa cumbre), la peña se emplaza, bien visible, en la culminación de una pronunciada y prolongada pendiente que asciende desde el río Alberche, y que forma parte de las estribaciones meridionales de las Parameras de Ávila. El ascenso se hace por el camino del Burguillo, paralelo al arroyo de Fresnedilla.

Nos cuentan que, ante la peña, el caminante hacía una reverencia mirando a la ermita de la Virgen de la Canaleja (visible desde el lugar, a 0,3 kilómetros), después se santiguaba y lanzaba la piedra. La ermita, cuyo interior custodia la imagen hallada —según la tradición— en el hueco de un pino, acoge una popular romería el día 8 de septiembre (Natividad de la Virgen).

7. Canto de las Ánimas (Cardeñosa) (Almagro-Gorbea, 2015: 344). Destruídos tiempo atrás al hacer la carretera AV-808 y asociados al cordel o Calzadilla de Cardeñosa, unos grandes bloques de granito rememoran el lugar en que se emplazaba el canto; encima se colocó en 1982 una placa de granito que reproducía la antigua inscripción que, a modo de *siste viator*, recordaba la necesidad de rezar por las ánimas del purgatorio.<sup>5</sup> No existe alusión alguna a lanzamientos de piedras.

- Cantos de deseos

Con un carácter propiciatorio, se lanza la piedra con el objeto de lograr un deseo (que se piensa, pero no se dice), encontrar un objeto perdido, u otra pretensión similar...

8. Canto de los Deseos (Valdecasa). Dentro de las estribaciones más elevadas de la Sierra de Ávila, se emplaza a 1480 msnm (la más alta de las inventariadas), en un punto previo a la culminación de una enriscada ladera que, orientada al mediodía, delimita por el norte la hondonada del arroyo de Fuente

---

4 El vecino don Isidro Jiménez del Pozo (con 94 años de edad y fallecido en 2018), a la pregunta de cuál es el ritual practicado responde, con rotundidad: “¿Pues qué se iba a hacer?: tirar la piedra”.

5 “Canto de las ánimas: / haz pronto lo que / quisieras haber / hecho, cuando / mueras recemos / todos por las ánimas / padre nuestro... / 1603-1982”. Nos dicen que fue trasladada “a Madrid, al Museo de Bellas Artes”.

del Valle. Inmersa en un paisaje de berrocal y monte bajo, el canto, aunque compite con otros muchos peñascos, es bien visible en el paisaje. Ofrece una forma pseudocúbica con la cabecera plana, donde aún se conserva una abundante acumulación de pequeños cantos y guijarros.

El gesto de tirar la piedra para conseguir un deseo se ha practicado por la población de Valdecasa hasta que se trazó una nueva ruta a Narrillos del Rebollar, en los años ochenta del siglo xx, cayendo en desuso el viejo camino y el ancestral canto de deseos que lo flanqueaba.



**Fig. 5.** Canto de los Deseos, en Valdecasa.

9. La Nasa de Pedro Díaz (Hurtumpascual) (Almagro-Gorbea, 2015: 344). En la vertiente septentrional de la sierra de Ávila, dentro de paisaje granítico muy erosionado y de encinar adehesado, se emplaza, destacado en el paisaje, en la ladera septentrional de un suave collado que marca el límite de la población de Hurtumpascual por el norte.

Con forma de hongo, mantiene, aunque esporádicamente, la tradición de lanzar la piedra: cualquier viandante puede lanzar un pedrusco para, según algunos testimonios locales, tener novio o de que el noviazgo finalizara en boda; siendo los quintos, especialmente, los que realizaban el gesto ritual, sin fecha concreta. En la cabecera, marcadamente convexa, se acumulan muchas piedras que forman dos montones, separados por la cúspide de la peña.

Se ubica en el camino de la Cañadilla, asociado a un manatíal, por el que se accede a la ermita de la Virgen del Espino —se dice que un pastor halló la imagen entre un espino—, lugar de encuentro de las localidades del entorno los días de romería (segundo domingo de mayo y tercer domingo de septiembre).

10. Canto de los Deseos (Navarredondilla). En el reborde montañoso septentrional del Valle del Alberche, en la ladera media de aguda y prolongada pendiente que cae hasta el arroyo de Garganta de Navalacruz, dentro de un paisaje barroqueño y de robledal disperso. Es un gran bolo, destacado en el entorno, con la cabecera aplanada e inclinada, donde aún se conservan unas pocas piedras de no más de 5 centímetros.

El ritual de lanzar la piedra se perdió cuando el camino, que comunicaba Navarredondilla con Navatalgordo, se transformó en una moderna carretera. Algunos muy confusos testimonios recuerdan la tradición de lanzar una piedra para obtener un deseo (“¡Cuántos deseos han rodado por el canto!”, recuerda, no sin nostalgia, un vecino).

- Cantos de *casas*

Con carácter adivinatorio, su liturgia permitía conocer el futuro del noviazgo; en algunas comarcas de Portugal también sirven para despejar dudas sobre la fidelidad de la esposa. En ambas circunstancias, constituían una manifestación de la divinidad, ya que revelaban al consultante determinados aspectos del futuro a través de un ritual adivinatorio (Almagro-Gorbea, 2015: 350).

11. Canto de los Casaos (El Barraco). En un entorno barroqueño y de bosque de encina y pinar, se erige el canto en la ladera baja de una pronunciada pendiente que, en el reborde septentrional del valle del Alberche, cae hasta el arroyo del Tejar. Se eleva, majestuoso y destacado en el paisaje, en el camino del Tejar, suponiendo un bolo ovoide caracterizado por un pilancón abierto en el tercio superior de la peña. Es en esta cavidad en la que debía quedarse depositada la piedra lanzada para que la pretensión de casarse en el año se cumpliera. Olvidado el ritual, aún hoy, el pilancón continúa colmatado de piedras.



**Fig. 6.** Canto de los Casaos, en El Barraco.

Son escasos e imprecisos los testimonios, aunque sí coinciden en que se arrojaba la piedra para saber si el noviazgo acabaría en boda; y sin diferencia de sexos: al parecer, hombres y mujeres recurrían al augurio, indistintamente.

12. La Pedrera de Canto Majano (Gallegos de Altamirós). Canto en el camino a Villaflores, eliminado por trabajos de cantería a mediados del siglo xx, a cuya cima lanzaban una piedra las mozas para averiguar si se casarían con su novio en un año: algo que confirmaba la permanencia arriba de la piedra.

- Cantos sin precisión funcional

(de los que no hemos logrado saber para qué se practicaba el ritual)

13. Canto de San Juan del Olmo. La peña, por su tamaño y por su morfología, destaca dentro de un paisaje caracterizado por el pastizal y las formaciones graníticas muy erosionadas, de la sierra de Ávila. Una diaclasa lo secciona transversalmente y genera una repisa en la que debía quedarse la piedra lanzada; aunque se añade la dificultad del posible rebote la visera acumula un montón de piedras lanzadas.

Se erige en las inmediaciones de la Calzadilla de Peñaranda (actual AV-120) que, paralela al río Almar, comunica con el santuario de la Virgen de las Fuentes (a 1,5 kilómetro al sur). La ermita (del siglo xvii, con imagen románica) se levanta sobre el manantial que supone el nacimiento del río Almar, lo que ha permitido plantear la hipótesis de que se levante sobre un lugar de culto vetón relacionado con los manantiales, sincretizado después en culto a las Ninfas acuáticas (Carpintero, 2002: 5). Acoge dos populares romerías, a las que concurren gentes de todo el entorno, el 1 de mayo (fecha también de la fiesta celta de Beltane) y el tercer domingo de septiembre.

14. Canto de Naval Moral de la Sierra. Localizado a media ladera de una pronunciada pendiente, que forma parte del reborde montañoso septentrional del valle del Alberche. El paisaje se caracteriza por los afloramientos graníticos y la ausencia de vegetación arbórea. Se asocia a la Calzada del Puerto de Naval Moral y, aunque con competencia, es un bolo ovoide destacado en el entorno; el pilancón de la cumbre conserva ahora pocas piedras.

15. Canto de Sonsoles (Ávila). Muy cerca de la capital, es un auténtico hito en el paisaje del cierre meridional del valle Amblés o del Adaja, por su envergadura y característica morfología de “piedra caballera” en visera. Igual que en otros casos, es en el recoveco entre ambas donde debían quedarse las piedras lanzadas, y donde aún se acumula un buen montón; además, una treintena de pequeñas cazoletillas o *taffonis* en la base potencian su personalidad.

Emerge cercano al yacimiento calcolítico de Las Cuestas, y asociado al camino que comunica los caseríos de El Cerezo y la Zapatera con el santuario de la Virgen de Sonsoles (a 0,7 kilómetros al oeste), patrona del valle Amblés y protectora de sus habitantes. En su santuario se celebran romerías muy concurridas y

de enorme arraigo en la ciudad y demás poblaciones vecinas; también es meta de peregrinación devota y lugar de cumplimiento de promesas o exvotos por favores recibidos.

Según la tradición popular, la denominación y el culto provienen de la aparición resplandeciente de la Virgen a unos zagales que describieron la imagen como “¡Son soles!”. Más verosímil es que deriven de una *Fons Solis* si su manantial permanente se consagró al sol, en sintonía con la tradición céltica y romana (Rodríguez Almeida, 1981: 75).



**Fig. 7.** Canto de Sonsoles.

16. Canto de Fuentes Claras (Ávila). Se localiza en el extremo oriental de la sierra de Ávila que, con un relieve aplanado, se caracteriza por un paisaje de encinar disperso y formaciones graníticas profundamente erosionadas.

La peña, asociada al camino de Ávila y a la dehesa de Fuentes Claras de Arriba y bien visible en la panorámica, es un bolo con forma de “hongo” alargado, en cuya cumbrera convexa se conserva un testimonial conjunto de cantos; a escasos metros, otro bolo granítico con varias cruces grabadas certifica la sacralidad del lugar a través de los tiempos.

Vistos los datos de cada *canto*, se aprecia que siempre resaltan en el paisaje, que están asociados a caminos hacia ermitas, santuarios o cementerios, y cerca, a menudo, de manantiales y arroyos.

Salvo excepciones, no tienen formas especiales: son bolos con diverso grado de erosión que aportan un insinuante pilancón geológico en la parte superior, o peñas *caballeras* con una repisa idónea entremedias. Sus dimensiones oscilan entre los 2,5 y 6,5 metros de altura (excepcionalmente hasta 9 metros) y entre los 9,5 y los 25 metros de perímetro. Por su parte, las piedras o guijarros utilizados en el lanzamiento se cogen de los alrededores tras una selección casual y rápida, sin requisitos especiales. Son pequeños cantos que pesan poco y caben en la mano, lógico.

Son rasgos comunes a todas, sin diferencias según su función propiciatoria o de predicción, ni según el objetivo concreto perseguido: de hecho, resultan confluir ambas finalidades en casos con varios testimonios disponibles (en el *Canto de responsos* de Villaviciosa o en La Nasa de Pedro Díaz de Hurtumpascual).

A pesar de que el territorio abulense acumula la mayor densidad de *sacra saxa* de la Península, sus liturgias se han perdido o sobreviven muy difuminadas entre vecinos y foráneos, como gestos miméticos o mecánicos carentes de sentido espiritual, sin descartar la mera diversión juvenil, cuando no se ignoran sin más. Una vez desaparecida la última generación que acaso practicara el ritual, este solo se puede reconstruir mediante relatos imprecisos y lejanos, la mayoría “de oídas”.

El rito, común a todos los cantos analizados en este apartado, consistiría en lanzar una piedra a la peña y que esta quedase depositada en la cima o en la repisa; si la piedra caía el propósito buscado no se cumpliría; y en lanzarla al pasar —no hay condiciones previas: ni fecha, ni hora, ni postura, ni tipo de tiro...—. El azaroso resultado, binario, deriva de la fuerza y destreza del lanzamiento, de los rebotes, de las formas de la cumbre, del montón de piedras ya acumuladas..., sin que en Ávila hayamos logrado saber qué ocurría cuando el tiro de una nueva piedra derribaba alguna de las anteriores —percance previsto, por ejemplo, en la Peña de los Novios de Las Ventas con Peña Aguilera (Toledo), donde tal torpeza podía entrañar males para el autor (Almagro Gorbea, 2018: 253-255)—.

Es el abulense, por tanto, el ritual básico. Aquí se ha fosilizado o ha mutado la ceremonia elemental, despojada ya de complejidades y variables que se documentan en otros lugares donde se demuestra más viva la tradición. Por ejemplo, en algunas *pedras de namorados* del Concelho do Sabugal, para mayor dificultad, la tirada debía de hacerse de espaldas o con la mano izquierda si se era diestro o viceversa, incluso con el pie: se lanzaban tres piedras, si se fijaban las tres, el casamiento se produciría en menos de un año, si eran dos en menos de dos años y si era una la celebración se demoraría en el tiempo (Almagro-Gorbea y Torres, 2015: 21); de tal casuística bien acreditada se puede inferir que serían tres las piedras lanzadas en el primitivo rito augural, número con profundo significado en el simbolismo y en la mitología celtas (Almagro-Gorbea, 2015: 358-359). Asimismo, tampoco en Ávila se confirma la vinculación de los

*cantos de deseos o de matrimonio* con romerías de concurrencia popular donde entablar relaciones cuyo futuro se pudiera consultar a la divinidad como es el caso de la mayoría de los *penedos do Casamento* (Almagro-Gorbea, 2015: 354).

b) *Peñas propiciatorias de la fertilidad femenina: peñas resbaladeras*

Dentro de las *sacra saxa* catalogadas en tierras abulenses, las peñas resbaladeras son, con diferencia, las más cuantiosas; solo exagerando un poco, diríase que son habituales, que lo raro es que algún pueblo carezca de tobogán lítico. En un reciente análisis monográfico (Almagro-Gorbea y Caballero, e. p.), su número rondaba el medio centenar; actualmente, el corpus lo conforman 82 peñas resbaladeras, cifra que se verá incrementada cuando concluya el inventario sistemático de todo el territorio. Se trata de un tipo común en las áreas graníticas occidentales de la antigua Hispania, en especial desde Galicia y Trás-os-Montes, a Zamora, Salamanca, Extremadura, Ávila y la vertiente septentrional de los Montes de Toledo, territorio por el que se extendía el sustrato lusitano de la Edad del Bronce (Almagro-Gorbea, 2017: 115; y 2018: 265). Con algunos ejemplos aislados dentro de la España calcárea; sumando ya 281 las anotadas en la península ibérica,<sup>6</sup> y siendo, por tanto, la plataforma granítica abulense la más prolífica al respecto.

Dichas peñas resbaladeras se llaman en Ávila de muchas maneras, todas variantes de la tradición de deslizarse voluntariamente por ellas.<sup>7</sup> Se han registrado, por orden alfabético: *arrastraculos*, un único ejemplo conocido (Tolbaños); *arrastraero*, designación empleada en San Juan de la Nava; *esbalizadero* en San García de Ingelmos; *esbaradera* / *esvaradera* / *esvaraera*, así denominadas en localidades del valle del Corneja (dos), valle del Tiétar (una) y Tierra de Pinares (otra); *esbaricero*, documentado en Piedrahíta; *esbaruzadero* (seis casos en el valle del Corneja); *eslizaero* / *eslizadero* (cuatro, en el valle Amblés y en la sierra de Ávila, donde, indistintamente, también se las conoce como *ronchaderas*); *esvarona* (otros tres en el Amblés); *esvarosa*, utilizado en Guisando (Valle del Tiétar); *lancha esbaruciente*, en Tormellas; *lizaera*, también *ronchadera*, en Hurtumpacual. Doce hacen referencia al soporte —*pedra o lanca*—, no al uso, acompañadas del topónimo, en una fórmula empleada por toda la provincia. También, *resbaladera* / *resbalaera* (trece), es general por toda la geografía provincial; *rodador* en La Adrada. Y la más común *ronchadera* / *ronchaera* / *roncha* (diecisiete casos), sobre todo en el valle Amblés y la Sierra de Ávila.

Pero, asimismo, en estas peñas hay denominaciones alusivas a fuerzas sobrenaturales: Panderero de las Mozas (Muñotello), Resbaladero de las Brujas (Pajarejos, Bonilla de la Sierra) y La Raja del Diablo (Mingorría). Cuando el peñasco se asocia a una ermita, se acompaña del hagiónimo del templo —excepto la

6 Dato aportado por Martín Almagro-Gorbea en el II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa: las piedras sagradas de la península ibérica, celebrado en Huesca los días 22 y 23 de noviembre de 2019.

7 En trece casos, y a la espera de más noticias, desconocemos la denominación concreta de la peña.

mencionada de Mingorría, al lado de la ermita del Cristo del Berrocal—; en otras ocasiones se complementa con el topónimo del paraje en que se ubique.

Caracteriza estas peñas el tobogán trazado, por repetidos e innumerables deslizamientos a lo largo de los siglos, en una amplia superficie lisa e inclinada, con una pendiente del 35-100 % (20-45 grados de inclinación). Se trata al menos de una acanaladura, de entre 20 y 50 centímetros de ancho, muy pulida por el roce hasta ser una hendidura desgastada de 2-3 centímetros de profundidad: este es el elemento que permite identificar la sacralidad de la peña y el acto allí practicado.

En 34 de los casos catalogados<sup>8</sup> existe una única acanaladura; en siete se trazan dos; cuatro se han marcado en las Resbalaeras de Riofrío y tres en La Lancha de San Pedro en Pascualcobos. Otros dos berrocales carecen de rastro y roncharse en ellos sería inviable por peligroso; sin embargo, su topónimo, Resbaladero de las Brujas y Pandero de las Mozas, con testimonios que confirman el lugar como frecuentado por el



**Fig. 8.** La Lancha de San Pedro, en Pascualcobos.

---

8 Quince resbaladeras, de las 82 que contempla el catálogo, aún no tienen la ficha completa.

género femenino, permiten intuir que se trata de ancestrales lugares asociados a ritos de fecundidad. E incluimos aquí también dos parajes, Fuente Rodeo (Megamuñoz) y Los Resbaladeros (Cepeda de la Mora), asociados a manantiales, donde los chiquillos se iban a tirar desde tiempos inmemoriales; aunque lo hicieran sobre praderas húmedas en rampa y no sobre las lanchas graníticas que proliferan en el entorno.

El recorrido del tobogán oscila en general entre los 3 metros (Peña Esbaradera de Hoyorredondo o Eslizaero de Altamiro) y los 15 metros de longitud (La Roncha de Muñochas o La Ronchadera de Cillán); excepcionalmente, puede tener un mayor desarrollo (Ronchadera de Robledillo, con 25 metros).

El soporte más utilizado (52 del total de las documentadas) son los lanchares, algunos de enormes dimensiones, en cuya parte inferior se traza la ronchadera; menos frecuentes son los de masas graníticas aflorantes y berrocales (19 ejemplos); y esporádicas son las resbaladeras sobre peñas aisladas (11), cuya altura oscila entre los 3 metros (Ronchadera de San Gregorio, Aldea del Rey Niño) y los 10 (Ronchadera de Valdecasas). Por último, son singulares dos peñascales con resbaladeras que se trazan en galerías generadas en el interior de berrocales destacados en el paisaje: El Arrastraculos (Tolbaños), una galería de 8,50 metros de longitud entre imponentes bloques graníticos redondeados, con un lanchar que, muy alisado por los deslizamientos, hace de base; la escasa longitud permite que la luz invada toda la cámara.



**Fig. 9.** Peña Esbaradera, en Hoyorredondo.

El otro es La Raja del Diablo, en Mingorría. Recientemente, Nieves Álvarez, artista plástica oriunda del lugar, ha publicado como un cuento las vivencias de su infancia en el pueblo, narrando la jornada festiva que, el Lunes de Aguas, se celebraba en torno a la ermita del Cristo del Berrocal (siglo *xvi*) y a La Raja del Diablo, ahora desfigurada por la cantera de granito. Tirarse por La Raja del Diablo era parte de la fiesta:

[...] subimos hasta la Silla de la Reina, que está a lo alto del todo. Menudo miedo. Algunos pasadizos me han parecido casi imposibles, pero, como es peor volver atrás, hemos seguido subiendo. [...]. Luego vamos a Las Escaleras, que están dentro de un hueco entre varias piedras. No sé por qué las llaman escaleras, porque son tan altas que no se pueden subir ni bajar como se suben y se bajan las escaleras [...] Por último entramos en la Raja del Diablo. Eso sí me ha dado miedo. Por algunos tramos hay que pasar arrastrándose debajo de una piedra larga y grande [...]. Y, por fin, llegamos al Desfiladero. Me quiero morir. Parece imposible que se pueda bajar por esa piedra: está tan inclinada que si no lo veo no lo creo. Es una roca enorme, por la que se baja al prao arrastrando el culo. Nos lanzamos sin pensar y llegamos abajo gritando. En el camino he perdido un zapato, se me ha roto el vestido, la braga, y tengo el culo pelao. Me duele hasta el alma. (Álvarez, 2019: 244-245)



**Fig. 10.** Junto al berrocal del Cristo de Mingorría, en la Fiesta de las Aguas, hacia 1955. Esta fiesta se celebra el primer miércoles después del Domingo de Resurrección. Al fondo, las formaciones rocosas que forman el berrocal del Cristo, donde los niños solían jugar y esconderse en sus recovecos, entre los que estaba La Raja del Diablo. (Colección de Jesús M.<sup>a</sup> Sanchidrián Gallego)

Por el momento, es inviable intentar encuadrar cronológicamente las peñas resbaladeras; aunque, por lógica, hemos evitado las que fehacientemente, no tienen más de 120 años.<sup>9</sup> En este sentido, es interesante analizar la ubicación de las peñas respecto a los hábitats: estudiada la cuestión en más de la mitad (el 51 % de las inventariadas) resulta que un 24 % están dentro de los núcleos urbanos, entendiendo como tales el caserío tradicional sin los ensanches de la segunda mitad del siglo xx; que el 19 % están en los alrededores, a escasa distancia y a la vista de la población; y que el 6 % están en el entorno urbano, en lugares recogidos, buscando privacidad y oculto a las miradas indiscretas. Y aún las hay alejadas de las poblaciones, a distancias, a veces superiores a los 3 kilómetros, en parajes apartados, escondidos o camuflados, y envueltos en la “soledad” de la naturaleza, denotando que el tirarse se ha considerado una ceremonia íntima, sin espectadores y casi clandestina; es el caso de la Ronchadera de Valdecasa o del Ronchaero del Barranco Castillo (Altamios, Gallegos de Altamios).

Es lógico considerar que un porcentaje muy mayoritario de las resbaladeras emplazadas dentro de los cascos urbanos sean posteriores a la fundación del enclave; con una antigüedad que no va más allá de finales de siglo xi – comienzos del xii, coincidiendo con el proceso de repoblación, cuando se fundan la gran mayoría de estas aldeas; y esta misma cronología relativa se podría aplicar a las que definimos como visibles, abiertas a la vista de cualquiera en el entorno urbano. En cambio, las alejadas de las poblaciones, o las cercanas pero con situación recatada, podrían retrotraerse a momentos muy antiguos, prerromanos, pudiéndose considerar primitivas peñas sacras fecundantes, una finalidad perdida con el fin del paganismo y el paso de los siglos hasta convertirse ahora en una experiencia aventurera juvenil.

Apoyando este encuadre cronológico son relevantes otras circunstancias que arrojan algunas ronchaderas: algunas de estas peñas, aisladas quedan asociadas a manantiales (Ronchadera de Valdecasas o Roncha de Muñochas); otras se localizan dentro de los límites de asentamientos neolíticos y/o calcolíticos (Esbaruzadero de Fuente de la Viña en Santa María del Berrocal y Peña Lisa en La Serrada). La Ronchadera de la Atalaya (Muñopepe), ubicada dentro de un contexto del Neolítico final – Calcolítico, se traza sobre un majestuoso peñasco, en cuya cara opuesta, en una suerte de abrigo, se conserva un panel con pinturas esquemáticas (Guerra *et alii*, 2012: 507-515; Fabián, 2006: 160-162). La ronchadera de Robledillo se localiza dentro del asentamiento neolítico de cueva de los Moros, caracterizado por un covacho formado en el interior de un berrocal (Fabián, 2006: 56-57); la Roncha de Muñochas (Fabián, 2006: 185-187) también se asocia a una cueva, la cueva de los Moros, que da nombre al yacimiento calcolítico, y de la que se cuenta que las gentes del pueblo guardaron en ella las pertenencias valiosas durante la ocupación francesa. Esta leyenda hay que relacionarla con los mitos célticos que se refieren a espíritus que residen en el interior de ciertas peñas y cuevas y que custodiaban tesoros del más allá (Almagro-Gorbea *et alii*, 2017: 112-113).

---

9 Cuando los testimonios octogenarios no refieren su uso por parte de sus antepasados, no se han considerado.

Distintivo de antigüedad poseen algunos nombres que han prevalecido. Es el caso de la denominación mozárabe *Esbaraira*, en San Pablo de los Montes (Toledo), término similar a los conservados en la arcaizante comarca de valle del Corneja, *esbaradera* y *esbaruzadero* (Almagro-Gorbea y Caballero, e. p.).

Seis casos están estrechamente ligados con ermitas, desaparecidas algunas (San Sebastián en Villanueva del Campillo y San Gregorio en Aldea del Rey Niño), sin culto otras (Cristo del Berrocal en Mingorría), o con culto (del Resucitado en Ávila, iglesia de San Pedro en Pascualcobos e iglesia de Nuestra Señora de la Asunción en Hurtumpascual). La cuestión es dilucidar qué elemento es primero, si los templos, de los siglos XVI-XVII, se erigen en ese punto como consecuencia de su cristianización o la resbaladera se genera *a posteriori*, ya como un entretenimiento asociado a las fiestas del lugar. Quizá futuras investigaciones permitan determinar si alguno de los templos asociados a estas peñas se construyeron como continuación del lugar sagrado, o para acabar con los rituales paganos, porque todas carecen de cruces inscritas.

Pero sí hay explicaciones legendarias de cristianización: se cuenta que el Esbaricero de Piedrahíta (en cuya base se localiza la huella petrificada de La Pisada del Niño Jesús) se originó cuando a la Virgen, que hilaba sentada en la cima, se le cayó el ovillo y el hilo se escurrió generando el surco. Mucho tiempo después, cuando los duques de Alba frecuentaban Piedrahíta, un niño fue protegido de la embestida de un toro al interponerse la Virgen entre ambos.

Otra leyenda se genera en torno a la Peña Esbaradera de Hoyorredondo: aquellas personas que, de noche, osasen adentrarse en el encinar, que crece inmediatamente al oeste de la peña y que supone el camino natural de acceso a Esbaradera, podrían tener un indeseado encuentro con una de Procesión de Ánimas:



**Fig. 11.** El Esbaricero, en Piedrahíta.

¿se intentaba, desde los poderes eclesiásticos, disuadir el acceso a la peña, y, con ello, acabar con las prácticas paganas en el lugar?

Estas peñas, consideradas sacras y dotadas de poder para facilitar y favorecer el embarazo (*numen loci* con un carácter fecundante), han llegado a la actualidad como lugar común de juego juvenil y, puntualmente, de entretenimiento, de mayores y pequeños, en fiestas populares y romerías relacionadas muchas con el Resucitado y el Día del Hornazo.

Las peñas resbaladeras ya fueron recogidas en los estudios de los folkloristas y arqueólogos del siglo XIX (Almagro-Gorbea y Caballero, e. p.). En estos estudios, su asociación a rituales de fecundidad queda bien atestiguada en áreas de la Europa atlántica occidental, especialmente en Bretaña y otras zonas francesas (Rodríguez Plasencia, 2013: 94-95; Almagro-Gorbea, 2018: 267-268; Almagro-Gorbea *et alii*, 2017: 115-117; Almagro-Gorbea y Caballero, e. p.), donde se deslizaban las chicas jóvenes, en secreto y evitando ser vistas, para favorecer el embarazo o para que mujeres estériles fuesen fecundadas. El rito debía practicarse con las posaderas desnudas, para que las partes genitales quedasen directamente en contacto con la superficie de la lancha, y el *numen* que habitaba la roca contribuyese a engendrar a la mujer que practicaba el ritual (Almagro-Gorbea *et alii*, 2017: 114-115; Almagro-Gorbea y Caballero, e. p.).

Una vez perdido el sentido sacro y mutado en diversión, la bajada se hace vestido —sabiendo que el destrozo es seguro— o, para mayor comodidad, sobre pequeñas lajas de granito o ramajes. Actualmente, se baja sobre plásticos y cartones que aseguran por lo menos la integridad de los —siempre— pantalones.

Aunque escasos, en la península ibérica también se han podido recopilar algunos testimonios que testifican su ancestral uso como peñas fecundantes. En Valdeobispo (Cáceres), la ronchadera, asociada a la ermita de la Virgen de Valverde, además de utilizada por zagales, fue usada “por las mujeres estériles, en la creencia de que la fricción del vientre con la roca, acabaría con la esterilidad” (Rodríguez Plasencia, 2013: 96).

En la provincia de Ávila también disponemos de algunos indicios y testimonios de su asociación a rituales de fertilidad (Almagro-Gorbea y Caballero, e. p.). La desaparecida Peña Esbaradera de Villar de Corneja estaba vetada a los varones, únicamente debían deslizarse las muchachas, so pena de ser considerados “maricas” (sic). Por el contrario, en algunos lugares de Extremadura, por ejemplo, Fuente del Arco (Badajoz), los deslizamientos se practicaban mayoritariamente por varones o por chicas que “tenían más costumbres de varón que de hembra” (Rodríguez Plasencia, 2013: 95).

De notable interés es que en Riofrío coincidan varios testimonios en afirmar que las mujeres que querían quedarse embarazadas sin conseguirlo, iban a deslizarse a las Resbalaeras.<sup>10</sup>

---

10 Virgilio Muñoz Collado recuerda haber oído a los mayores: “¡Vete a la resbalaera para que te embaraces!”, o “Fulanita, ¿ves?, ¡por ir a la resbalaera!” (conversación en 2018).

Por último, la denominación de algunas peñas está aludiendo a su uso femenino originario, como el Panderero de las Mozas en Muñotello, topónimo que implica la relación con los glúteos de muchachas jóvenes. Esta idea parece estar implícita en la denominación mayoritariamente empleada en la provincia de Ávila, *ronchadera*, y el mismo sentido ofrece el sustantivo *arrastraculos*, aunque en estos casos no se hace alusión a un sexo concreto.

En otras zonas graníticas de la Europa atlántica las muchachas jóvenes también se deslizaban para propiciar casarse en el plazo de un año; este rito no parece que se haya descrito en la península ibérica (Almagro-Gorbea *et alii*, 2017: 114). En este sentido, llama la atención que la niña Alicia decida tras su aventura en La Raja del Diablo: “[...] no pienso entrar nunca en La Raja del Diablo, por muy enamorada que esté [...]” (Álvarez, 2019: 245), acaso dejando entrever aquí vestigios de liturgias inmemoriales para conocer el devenir amoroso.

Como ocurre por el resto de la geografía hispana, bastantes ronchaderas se asocian a la fiesta religiosa y social del Domingo del Resucitado y el Día de Aguas, que marcan la Pascua en el calendario católico, siendo el lugar elegido para ir a “rondar” el hornazo:<sup>11</sup> así es en la ermita del Resucitado de Ávila, en la de Matallanas de Sotalbo, en la del Canto de la Pila de Martiherrero y en la de Tormellas; y el Lunes de Aguas en La Raja del Diablo (ermita del Cristo de Mingorría) o en La Aliseda de Tormes.

### Peñas cristianizadas

En la Antigüedad todas estas peñas con sus liturgias atávicas se acomodaron sin dificultad al sincretismo del panteón romano, pero la difusión del cristianismo como religión oficial del Imperio en el siglo IV debía acabar con estos rituales, tan arraigados como incompatibles con la nueva fe, por considerarlos supersticiones peligrosas. Fue preocupación prioritaria de la Iglesia combatir tales creencias, condenándolas —son reiterados pero poco efectivos los sucesivos anatemas en los concilios de los siglos IV al VII— y procurando su desaparición, brusca o tolerando su adaptación a la doctrina cristiana en la mayoría de los casos.

No es ahora cuestión de dilucidar cómo ni en qué momentos se fue produciendo la cristianización del territorio abulense, si bien se puede dar por generalizada con la implantación del sistema parroquial, lentamente introducido a partir del proceso de repoblación iniciado por Raimundo de Borgoña, bajo Alfonso VI (1072-1109), y prolongado, al menos, hasta el primer tercio del siglo XIII (Martín Viso, 2012: 20-21).

---

11 El hornazo es una masa de pan engrasada y hecha al horno. Se rellena con productos de matanza (lomo, longaniza y jamón) y huevos duros. Es típico comerlo en la merienda campestre del Día del Resucitado y del Lunes de Aguas.

En relación con las rocas sagradas tal cristianización se aprecia cuando se convierten en basas para los campanarios de templos (caso de las numínicas, véase el cuadro) en tanto que símbolo cristiano de dominio del paisaje o, más a menudo, por las cruces incisas que menudean en algunas, indicando la evolución de creencias de los fieles así como la larga perduración de una costumbre, a veces por mera imitación de lo ya grabado.



**Fig. 12.** Iglesia de San Miguel Arcángel, en Neila de San Miguel.

Al margen de otros elementos que también formarían parte del paisaje sagrado, fuentes (fuente de la Antina en Villar de Corneja o fuente de San Miguel en Navatalgordo) o cuevas (cueva de El Risco en Amavida<sup>12</sup> o cueva de la Mora en El Mirón), unas ya han sido mencionadas en líneas anteriores —Canto de la Mora (Navalosa), Canto del Perdón (Villaviciosa) y Canto de Fuentes Claras (Ávila)—; otras resultan ya conocidas en repertorios de rocas “pasivas” —Yermas en San Juan de la Nava (Serna, 2009: 217-220) y la pareidólica en el cementerio de Ávila (Serna, 2009: 156-159)—, y aun otros peñascos donde se abigarran cruces, acaso como marcas de ocupación o refugio: Los Descansaderos, en Navatalgordo, donde se insculpen más de 30 cruces distribuidas por diferentes paños de un pequeño berrocal; y el paño frontal de un abrigo en Gallegos de Sobrino, con cruces alineadas de incisión superficial.

12 <<https://acpelrisco.es.tl/Monasterio-de-Nuestra-Se%F1ora-del-Risco.htm>>.

Sin embargo, interesan más otras que, por su ubicación en caminos, su morfología o sus dimensiones, parecen responder a antiguos *cantos* susceptibles del ritual de “tirar la piedra”, aunque no conserven ningún guijarro arriba: el Canto Quebrantaollas en San Juan del Olmo es un bolo con 15 cruces inscritas, simples (ninguna sobre montículo, el Gólgota); el Berroco de las Cruces en Cabezas del Villar es un bolo, hito en el paisaje, donde se han inciso un número inusual de cruces —más de 40, con y sin Monte—, tiene un pequeño pilancón en la cabecera que pudo acoger las piedras que se le arrojaran; a 3 metros al mediodía, emerge otra peña en la que también se han insculpido unas 20 cruces, algunas de factura reciente; y el Canto de los Casarejos en Narrillos de San Leonardo (espectacular bolo coronado por una cruz de granito, timbrada en bajorrelieve con una cruz potenziada).



**Fig. 13.** El Berroco de las Cruces, en Cabezas del Villar.

Mención especial merece la Peña de Fuente de Santa Lucía (Muñogalindo), entre encinas y berrocales y en un contexto calcolítico —Peña del Águila (López Plaza, 1976: 287-292)—, es un manantial que fluye por una ranura, con forma de vulva, abierta en la base de una gran masa granítica con el frente vertical y orientado al saliente; a unos 200 metros al sur hay otra peña, orientada a mediodía, cuyo lomo septentrional está repleto de cruces latinas sobre el Gólgota, más de 50, en incisiones que llegan a superponerse; el cuadrante inferior carece de cruciformes; pero contiene un elemento que, a falta de estudios en detalle, puede responder a un tectiforme que dibuja un cruciforme enmarcado en una forma rectangular inconclusa con las aristas redondeadas, asimilable a uno de los grabados localizados dentro del yacimiento de Peña del Águila (López Plaza, 1983: 203-208).



**Fig. 14.** Peña de Fuente Lucía, en Muñogalindo.

### Peñas sonoras

En este trabajo únicamente incluimos una referencia preliminar de estas peculiares peñas que merecen un tratamiento pormenorizado aún por hacer.

Destacan las conocidas como *campanas* o *campanarios*, con cinco ejemplos, por el momento: El Canto de la Campana (Cabezas del Villar) es un pilancón invertido, de más de 1 metro de profundidad, en el que una persona puede quedar dentro de pie con una perturbadora sensación de aislamiento en una escafandra. La Campana (Valdecasa) es una estrecha galería vertical entre rocas donde una piedra tirada arrojada por la boca superior va golpeando las paredes hasta el suelo produciendo un “repique de campanas”. Las Campanitas de Aguilón (Navalosa) y los dos Campanarios de (Becedillas) están en sugerentes y estrechas galerías que, formando parte de grandes berrocales, ofrecen un panel vertical con grupos de cazoletas semiesféricas (unos 12 centímetros de diámetro por de 4 a 8 de profundidad), producto del constante golpeteo con percutores líticos allí preparados para los sucesivos tañedores.

Se trata, geológicamente, de litófonos: de percusión seca en la galería de Navalosa, para acompañar una letrilla popular, de tonada infantil, que debe cantarse en su interior;<sup>13</sup> y de sonido metálico los de Becedillas

---

13 “Las Campanitas de Aguilón, // quien las toca, suyas son. // Si las toca el sacristán, // suyas serán; // si las toco yo, // más son”.



**Fig. 15.** Las Campanitas de Aguilón, en Navalosa.

—muy similares a los de los fonolitos volcánicos— quizá debido a una geoda abierta en alguna veta interna de cuarzo. Son sonidos que los vecinos relacionan con algún sistema de comunicación entre pastores.

Se han documentado litófonos naturales por buena parte del planeta, sobre todo en territorio volcánico. En América Central y del Sur, conocidos como *campanas* y dotados de un carácter sagrado para las comunidades prehispánicas —por ejemplo, las desaparecidas campanas del Morro de Eten, en el norte de Perú (Peña, 2014)—. En España, se acreditan fonolitos en Canarias, principalmente en Tenerife (García Miranda, 2011), donde, a veces asociados a insculturas, tendrían un carácter ritual para las comunidades guanches.

El caso abulense se presenta como un sorprendente tema abierto, cuya investigación continuará porque no ha hecho sino empezar.

## Anexo: Otras peñas de la provincia de Ávila

<b>Nombre</b>	<b>Localidad</b>	<b>Tipo</b>	<b>Entorno</b>	<b>Tradiciones / leyendas</b>
<i>Iglesia de Nuestra Señora del Rosario</i>	Navalsauz, San Martín del Pimpollar	Espadaña sobre roca		
<i>Iglesia de San Miguel Arcángel</i>	Neila de San Miguel	=		
<i>El Campanario</i>	Villaviciosa (Solosancho)	=	De una ermita desaparecida	
<i>Peña de la Mora</i>	Navatalgordo	"de Moros"		"La Encantada" en la noche de San Juan.
<i>Peña de la Mora</i>	Burgohondo	=		=
<i>Peña de la Mora</i>	Hoyos del Espino	=		=
<i>Peña de la Mora</i>	La Hija de Dios	=		=
<i>Piedra de los Moros</i>	Gallegos de Altamiro	=		=
<i>Canto de la Mora</i>	San Juan del Olmo	=		=
<i>Canto de la Mora</i>	Cabezas del Villar	=		=
<i>Lancha del Moro</i>	Piedralaves	=		=
<i>La Guija de la Mora</i>	Tolbaños	=		=
<i>Cancho del Moro</i>	Gilbuena	=		Guarda en su interior un tesoro escondido por <i>los moros</i> .
<i>Canto de la Mora</i> [destruido por obras]	Navalosa	=	Al lado, peña con cruces inscritas	Aplicando la oreja, se puede oír el lamento de la mora encantada dentro, que solo sale en la noche de San Juan.
<i>La Bigornia</i>	Becedillas	Oscilante		Solo bravuconadas de los quintos.
<i>Silla de la Reina</i>	Navaluenga	Trono		
<i>Silla de la Reina</i>	La Colilla	=		
<i>Silla de la Reina</i>	Mingorría	=		
<i>Silla de la Reina</i>	Santa María del Berrocal	=		
<i>Sillita de la Reina</i>	Cabezas del Villar	=		

<b>Nombre</b>	<b>Localidad</b>	<b>Tipo</b>	<b>Entorno</b>	<b>Tradiciones / leyendas</b>
<i>Sillón de la Reina</i>	Piedralaves	=		
<i>Silla del Cura</i>	Navalacruz	=	Escondido porexplanación para mirador	Triple asiento: dos laterales para monaguillos y uno central más alto para el cura (preferido por los niños).
<i>Silla de los Reyes Moros</i>	Medinilla	=		Triple asiento.
[Trono de Ulaca]	Villaviciosa	=	En el castro	Triple asiento.
<i>Trono de Rengallego</i>	Casasola	=		¿De "rey gallego"?: abunda el topónimo geográfico en la repoblación.
<i>Trono de la Virgen</i>	Solana de Ávila	=		En la batalla del Escobar la Virgen, a su pesar, maldijo el lugar: por eso no hay allí pradera, solo escobas.
<i>La Pisá de la Cabra</i>	Amavida, El Risco	Huella mítica	Monasterio abandonado	
<i>La Pisá de la Mula</i>	Ávila, San Vicente	=	En el suelo de la basílica, sobre la cortada de la Soterraña	Marcó el lugar de enterramiento de San Pedro del Barco de Ávila.
<i>La Pisada del Toro</i>	Barraco	=		
<i>La Pisá del Moro</i>	Casasola	=		
<i>Pisada de la Vaca</i>	Horcajada	=		
<i>La Pisá de Sansón Pata de Buey</i>	Losar del Barco	=		
<i>La Pisada de la Santa</i>	Medinilla	=	Paraje de Santa Lucía	
<i>Huella de la Vaca Huella del Hombre</i>	Muñana	=		
<i>La Herradura del caballo de Santiago</i>	Muñogalindo	=		
<i>La Pisada del caballo de Santiago</i>	Navalmoral de la Sierra	=		



Nombre	Localidad	Tipo	Entorno	Tradiciones / leyendas
La Huella del Niño Jesús	Navatalgordo	=		[Eliminada al rehacer un camino].
El Ojo de Gato El Ojo de Dios	Oco	=		[Destruída por obras en el camino].
La Pisada del Niño Jesús	Piedrahíta, La Casa de las Fieras	=	Asociada a una ronchadera	<i>Vid supra</i> : la ronchadera la trazó la caída del ovillo de la Virgen que hilaba en la cima.
La pisada del Moro	Santiago del Collado	=		
La pisada del caballo de Santiago	Solana de Ávila	=	Paraje Las Chorreras	
La pisada del caballo del Cid / de Babieca	Solana de Rioalmar	=		[En realidad, cazoleta en pizarra (Serna, 2009: 148 y 149)].
La Pisada del Diablo La Pisada del Niño Jesús	Vadillo de la Sierra	=		

## Referencias bibliográficas

- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006). "El 'Canto de los Responsos' de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá". *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, pp. 5-38.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015). "Sacra saxa. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*". *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22, pp. 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017). "Sacra saxa: una propuesta de clasificación y de metodología de estudio". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 10-33. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2018). "Peñas sacras en la provincia de Toledo". *Toletum*, 62, pp. 239-269.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. R. ÁLVAREZ-SÁNCHEZ (1993). "La 'sauna' de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico". *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1, pp. 177-232.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. TORRES (2015). "Pedras de namorados no concelho do Sabugal". *Sabucal*, 7, pp. 17-32.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. CABALLERO ARRIBAS (e. p.). "Las peñas resbaladeras de Ávila: contribución al estudio de las peñas sacras en la península ibérica". En *VIII Jornadas de Arqueología en el Valle del Duero. Del Paleolítico a la Edad Media (Ávila, noviembre de 2018)*.
- ALMAGRO-GORBEA, M., J. J. BARRIGA BRAVO, A. M.<sup>a</sup> MARTÍN BRAVO, E. PERIANES VALLE y N. Díez González, N. (2017). "El 'paisaje sacro' de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)". *Revista de Estudios Extremeños*, 73 (1), 91-134.
- ÁLVAREZ MARTÍN, N. (2019). *Alicia en el País de la Alegría*. Colección Alquisa de Narrativa, 36. Ocaña.

- CABRÉ AGUILÓ, J. (1930). *Excavaciones de Las Cogotas (Cardeñosa, Ávila)*, 1: *El Castro*. Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades, 110. Madrid.
- CARPINTERO GARCÍA, P. (2002). *Ermita de Nuestra Señora de la Virgen de las Fuentes (siglo XVIII, su siglo de oro)*. Ávila.
- CORREIA SANTOS, M.<sup>a</sup> J. (2015). *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*. Tesis doctoral leída en la Universidad de Zaragoza <<https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf>>.
- CORREIA SANTOS, M. J. (2017). "¿Sillas de reyes o tronos de dioses? Cuestiones metodológicas en torno a los santuarios rupestres". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 113-150. Huesca.
- FABIÁN GARCÍA, J. F. (2006). *El IV y III milenio a. C. en el valle Amblés (Ávila)*. Arqueología en Castilla y León, 5. Valladolid.
- 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". *Madrid Mitteilungen*, 51, pp. 222-267.
- FERRÁNDIZ MARTÍN, F., J. L. MARTÍNEZ CABAÑAS, J. PINEDO REYES y M.<sup>a</sup> R. SOBA DE LA FUENTE (1990). "La calzada del Puerto del Pico: problemática de su trazado en la provincia de Ávila". En *Simposio sobre La red viaria en la Hispania romana*, pp. 183-198. Zaragoza.
- GARCÍA MIRANDA, F. J. (2011). *Los litófonos de Tenerife*. Santa Cruz de Tenerife.
- GÓMEZ-MORENO, M. (1903 [1983]). *Catálogo monumental de la provincia de Ávila*. Ávila.
- GÓMEZ-MORENO, M. (1904). "Sobre arqueología primitiva en la región del Duero". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 45, pp. 147-160.
- GUERRA DOCE, E., P. J. CRUZ SÁNCHEZ, J. F. FABIÁN GARCÍA, P. ZAPATERO MAGDALENO y S. LÓPEZ PLAZA (2012). "Una referencia en el paisaje. Canchales graníticos y procesos de neolitización en el valle Amblés (Ávila)". *Rubricatum. Revista del Museu de Gavà*, 5, pp. 507-515.
- KLEMM, A. (1932 [1962]). "La cultura popular de la provincia de Ávila (España)". *Anales del Instituto de Lingüística*, 8, pp. 3-323.
- LÓPEZ PLAZA, S. (1976). "Informe sobre la excavación en la Peña del Águila, Muñogalindo (Ávila)". *Noticiario Arqueológico Hispánico. Prehistoria*, 5, pp. 287-292.
- LÓPEZ PLAZA, S. (1983). "Grabados rupestres esquemáticos en Muñogalindo (Ávila)". *Zephyrus*, xxxvi, pp. 203-208.
- MARTÍN VISO, I. (2012). "Paisajes sagrados, paisajes eclesiásticos: de la necrópolis a la parroquia en el centro de la península ibérica". *Reti Medievali Rivista*, 13 (2), pp. 1-43. <<http://rivista.retimedievali.it>>.
- PEÑA NÚÑEZ, B. C. (2014). *Fonolitos. Las piedras campanas de Eten: rituales, milagros y codicia*. Valladolid.
- RODRÍGUEZ ALMEIDA, E. (1981). *Ávila romana (notas para la arqueología, la topografía y la epigrafía romana de la ciudad y su territorio)*. Ávila.
- RODRÍGUEZ PLASENCIA, J. L. (2013). "El santuario de la Virgen de Navelonga, de Cilleros, ¿un lugar mágico?". *Alcántara*, 78, pp. 83-96.
- SERNA MARTÍNEZ, M. (2009). *Rastro sagrado: de la Prehistoria a la Edad Media, las huellas del culto abulense*. Ávila.



## **PEÑAS SACRAS EN CIUDAD REAL: DE LOS MONTES DE TOLEDO A SIERRA MORENA**

**Martín Almagro-Gorbea\***

**Pedro R. Moya-Maleno\*\***

**Lorena Marín Muñoz\*\*\***

Primera aproximación al fenómeno de las peñas sacras en los territorios situados entre los Montes de Toledo y Sierra Morena, que corresponden en su mayoría a la provincia de Ciudad Real, en Castilla – La Mancha. Es una sistematización inicial que se debe ampliar en cada monumento y con un muestreo más profundo de la Submeseta Sur. Confirma creencias y ritos semejantes a los hallados en otras zonas adyacentes de la Península, como los de otras regiones de Europa central y atlántica. Las características físicas y la funcionalidad de los altares, las peñas propiciatorias y las piedras resbaladeras evidencian la importancia y el trasfondo de estos ritos y su trascendencia en los paisajes míticos “sobrenaturales” de las comunidades prerromanas de las que proceden, ya que reflejan tradiciones “de larga duración” que se remontan, cuanto menos, a la prehistoria reciente.

Peñas sacras. *Sacra saxa*. Etnoarqueología. Procesos de larga duración. Prehistoria. Provincia de Ciudad Real.

First approach to the phenomenon of sacred rocks in the territory located between the Montes de Toledo and Sierra Morena, Spain, which nowadays would roughly correspond to the province of Ciudad Real, in Castilla – La Mancha. It is an initial systematization that should be extended in the future to every monument and with a deeper sampling in the Southern Plateau. It confirms the presence in this area of beliefs and rites similar to those of adjacent areas of the Iberian Peninsula and in Central and Atlantic Europe. The physical characteristics and the functionality of the altars, propitiatory rocks and slippery stones show the importance and the meaning of these rites and their relevance in the mythical “magical” landscapes of the pre-Roman communities of Iberia, since they reflect “long lived” traditions that go back, at least, to the Prehistory.

Sacred rocks. *Sacra saxa*. Ethnoarchaeology. “Long lived” traditions. Prehistory. Ciudad Real province.

---

\* Académico anticuario. Real Academia de la Historia. anticuario@rah.es <<https://orcid.org/0000-0003-0065-5878>>

\*\* Colaborador honorífico del Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la Universidad Complutense de Madrid (Área de Arqueología). Centro de Estudios del Campo de Montiel. <<https://orcid.org/0000-0001-9417-0796>>. preyesmo@ucm.es

\*\*\* Arqueóloga. lorenama8879@gmail.com

La provincia de Ciudad Real ocupa el extremo sureste de las áreas graníticas características de las regiones occidentales de la península ibérica, formadas por granitos y rocas ígneas afines y por rocas metamórficas, como pizarras y similares. Esta geología ha conformado la personalidad de un paisaje que queda delimitado entre las llanuras sedimentarias del Tajo y del Guadalquivir por los Montes de Toledo al norte y por Sierra Morena al sur, mientras que hacia el oeste se prolongan por tierras extremeñas y por el este se abre hacia las llanuras manchegas hasta las elevaciones subbéticas de la sierra de Alcaraz, en el sureste.

Este territorio de paisaje tan característico constituye la continuidad y, en la práctica, el extremo de las regiones silíceas occidentales en las que se han conservado tradiciones rituales vinculadas a peñas sacras. Estas peñas sacras son peñas o rocas del paisaje asociadas a ritos y mitos ancestrales de origen prerromano que se han conservado en el folklore, más o menos cristinizados, gracias a procesos de larga duración (Moya-Maleno, 2020). Son peñas que se pueden considerar sagradas porque pertenecen al ámbito sacro, que les otorga carácter “sobrenatural” y connotaciones “mágicas”, reflejadas en los ritos y mitos asociados, difíciles de entender desde nuestra forma racional de ver el mundo. Su origen parece proceder de ancestrales tradiciones animistas que remontan hasta la prehistoria y que, gracias a la simplicidad de los ritos, han perdurado cristianizados hasta la actualidad como “supersticiones”, en el sentido real de la palabra, pues han sobrevivido como único testimonio de la religión popular prerromana, que no se puede llegar a conocer de otro modo y que hay que documentar y estudiar con toda urgencia antes de que estos verdaderos monumentos desaparezcan para siempre debido a los cambios sociales y mentales ocurridos a partir de la segunda mitad del siglo xx, al despoblarse el campo y perder sus habitantes su cultura ancestral, en las que se habían conservado durante siglos tradiciones de origen prehistórico en un impresionante proceso de “larga duración”.

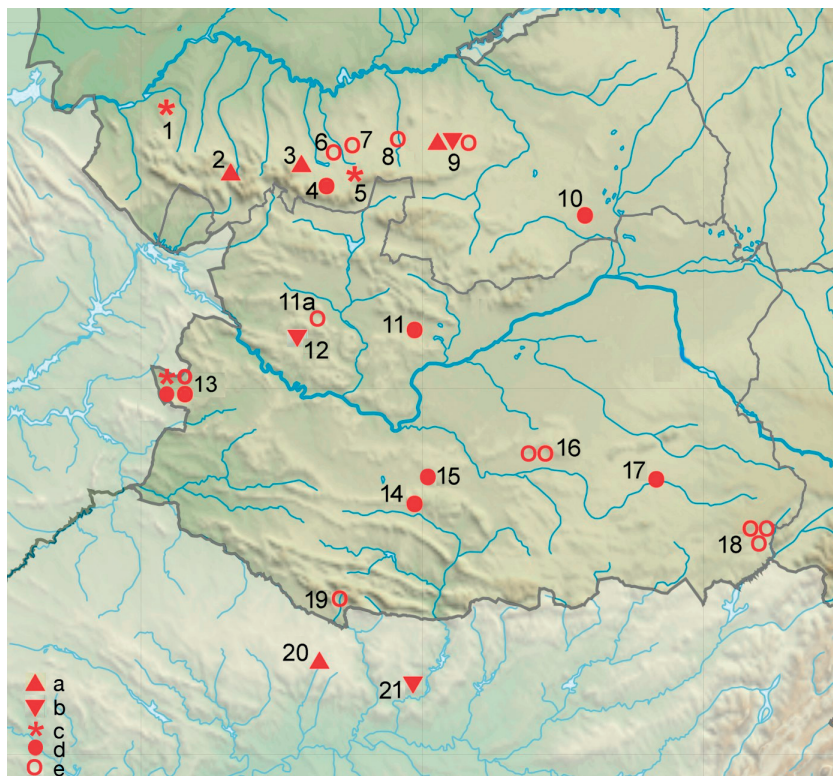
La llegada del cristianismo supuso la eliminación de las creencias y ritos anteriores, considerados “supersticiones” paganas, propias de los *pagani* o gentes del campo. Por ello fueron condenadas por los predicadores y en los concilios, como los de Arlés (452), Tours (567), Nantes (658), que condenaron el culto a las fuentes, árboles y a las piedras y el de Nantes prescribió a los obispos de manera explícita demoler las piedras que eran objeto de tales cultos (Labbé, 1671-1672, ix, canon xx, col. 470; Reinach, 1893: 333). Lo mismo hicieron los concilios iv (633), xii (681) y xvi (693) de Toledo, que reiteran las condenas a los *veneradores lapidum* (Tejada y Ramiro [ed.], 1850: 479 y 566; Menéndez Pelayo, 1990: 426), aunque también en algunas ocasiones se prefería cristianizar con cruces estos monumentos paganos, como recomendó Teodosio II (*Cod. Theod.* x, 23) (Reinach, 1893: 335). El resultado ha sido la destrucción de muchas de estas peñas sacras y la desaparición de sus ritos y mitos, solo excepcionalmente conservados como leyendas casi hasta la actualidad por su profundo arraigo popular.

Estos estudios los iniciaron los anticuarios románticos del siglo xix, que consideraban las peñas sacras como monumentos celtas (Cambry, 1805; Caumont, 1830), como las que recogió en Francia el etnólogo

Paul Sébillot (1908) y el arqueólogo Salomon Reinach (1893), estudios también desarrollados en España (Assas, 1857) y en Portugal (Vasconcelos, 1882: 89 ss.; Sarmento 1884: 161-189; Braga, 1885), tradición continuada hasta mediados del siglo xx en Galicia (Taboada, 1965 y 1982). Sin embargo, estas peñas sacras planteaban el problema de su datación, para poder precisar su origen y de este modo llegar a interpretarlas históricamente, lo que solo se ha logrado a partir del siglo xxi (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000). Este avance ha suscitado un creciente interés hacia estos monumentos, con publicaciones cada vez más numerosas (Almagro-Gorbea, 2006 y 2015; Fabián, 2010: 222-267; Correia Santos, 2015...) y diversos equipos estudian estos monumentos en Portugal, Galicia, la zona de Salamanca-Zamora, Extremadura, Ávila, Burgos y Aragón movidos por la necesidad de documentar estas tradiciones antes de que desaparezcan. Gracias a este proceso se ha pasado de conocer apenas 130 peñas sacras en toda la península ibérica en el año 2000 a tener inventariadas más de 1200 en la actualidad, a lo que se añade la celebración en estos últimos años de dos coloquios especializados, el I y el II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa (Almagro-Gorbea y Gari, eds. / coords., 2017 y 2021; Moya-Maleno, 2016). Si a estos hechos se añade la publicación en fechas recientes del primer estudio sobre las peñas sacras en la provincia de Toledo y los notables avances en el inventario de las de Extremadura, donde los hallazgos son más abundantes, se comprende el especial interés que tienen las peñas sacras de la provincia de Ciudad Real, analizadas en este capítulo con una visión amplia del territorio natural, que abarca desde los Montes de Toledo hasta Sierra Morena.

En consecuencia, en estos últimos años se ha hecho un gran esfuerzo para estudiar estos monumentos y comprender su carácter “sobrenatural” y el carácter “mágico” que tendría el paisaje en el imaginario y en la visión de la naturaleza y del mundo de los pueblos prerromanos (Almagro-Gorbea *et alii*, 2017).

El avance del estudio de las peñas sacras en la península ibérica ha facilitado que cada día se conozca mejor su tipología (Almagro-Gorbea, 2017), pues existen y ofrecen formas y funciones diferentes, que se reflejan en los distintos ritos y mitos asociados (Moya-Maleno, 2017). Esta experiencia permite comprobar que las peñas sacras de Ciudad Real ofrecen una tipología característica de las peñas sacras de las regiones occidentales graníticas de la península ibérica (Almagro-Gorbea, 2017, 16-24). En la actualidad, se han documentado una treintena de peñas sacras en este amplio territorio (fig. 1), de las que unas 12 se localizan desde los Montes de Toledo hasta Consuegra, 16 en la provincia de Ciudad Real y tan solo 2 en la Sierra Morena andaluza, área en la que sin duda son necesarias prospecciones más intensas. En este conjunto, cabe señalar 4 altares rupestres, 3 peñas propiciatorias, 20 peñas resbaladeras, que también en esta zona son las más abundantes, y 3 peñas oscilantes, aunque todavía no se han localizado otros tipos de peñas, como sanadoras, sonoras y con huellas míticas, y son raras las que ofrecen signos de cristianización.



**Fig. 1.** Dispersión de las peñas sacras entre los Montes de Toledo y Sierra Morena (a, altar rupestre; b, peña oscilante; c, peña propiciatoria; d, peña resbaladera; e, peña resbaladera sin rito): 1, Aldeanueva de Barbarroja, Canto del Perdón; 2, Hontanar, ¿altar? de Malamonedá; 3, Navahermosa, altar del Canto de la Escalera; 4, San Pablo de los Montes, Escurriscidera; 5, Las Ventas con Peña Aguilera, Peña de los Novios; 6, Menasalbas, peña resbaladera; 7, Cuerva, peña resbaladera; 8, Mazarambroz, Peña de la Escurriñadera; 9, Orgaz, Peña del Cráneo, Peña del Huevo y Piedra Rastraculos; 10, Consuegra, piedra resbaladera; 11, Porzuna, piedra resbaladera; 11a, Fontanarejo, piedra resbaladera; 12, Arroba de los Montes, piedra oscilante; 13, Agudo, Faraera de San Blas (x 2), Piedra de los Enamorados y Peñón de San Gregorio; 14, Puertollano, Los Escurrideros; 15, Argamasilla de Calatrava, Peña Escurriza; 16, Moral de Calatrava, Piedra de Arrastraculos y Piedra de la Raja; 17, Alcubillas, Piedra Arrastraculos; 18, Albala-dejo, peñas resbaladeras (x 3); 19, Fuencaliente, Las Lastras; 20, Montoro, Córdoba, altar de Sibulco; 21, Andújar, Jaén, santuario de la Virgen de la Cabeza: piedra balanceante.

pieza resbaladera; 11, Porzuna, piedra resbaladera; 11a, Fontanarejo, piedra resbaladera; 12, Arroba de los Montes, piedra oscilante; 13, Agudo, Faraera de San Blas (x 2), Piedra de los Enamorados y Peñón de San Gregorio; 14, Puertollano, Los Escurrideros; 15, Argamasilla de Calatrava, Peña Escurriza; 16, Moral de Calatrava, Piedra de Arrastraculos y Piedra de la Raja; 17, Alcubillas, Piedra Arrastraculos; 18, Albala-dejo, peñas resbaladeras (x 3); 19, Fuencaliente, Las Lastras; 20, Montoro, Córdoba, altar de Sibulco; 21, Andújar, Jaén, santuario de la Virgen de la Cabeza: piedra balanceante.

### Peñas sacras de los Montes de Toledo

En la zona septentrional de los Montes de Toledo se han identificado una decena de peñas sacras, entre las que destacan varios *altares rupestres*, pero la mayor parte de las peñas conocidas son resbaladeras (Almagro-Gorbea, 2018). Entre los altares rupestres destaca por su interés el Canto de la Escalera, situado en entre Navahermosa y Menasalbas (fig. 1.3), junto al Arroyo de la Jimena que baja de los Montes de Toledo hacia el Tajo (Almagro-Gorbea, 2018: 243 ss., fig. 1). Es una peña de unos 3 metros de norte a sur por 3,5 metros de este a oeste y 3 metros de altura, prácticamente horizontal y lisa en su cumbre en cuyo extremo occidental hay una pileta poco profunda que pudo servir como *loculus*. Es de interés

que para ascender a la cima ofrece siete entalladuras a modo de escalones tallados sin usar instrumentos metálicos y dirigidos hacia el norte, dispuestos de forma alterna para facilitar la subida, pero es necesario empezar por el pie izquierdo para no tener que cambiar de pie en el cuarto escalón, como ocurre en el altar de Lácara, cerca de Mérida (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000: 425), y en el Canto del Mortero, en Bonilla de la Sierra (Ávila) (Fabián, 2010). Estos “escalones” tallados sin metal permiten considerar que es un altar rupestre de tipo Lácara, a pesar de que su orientación hacia el norte no parece habitual.

Más dudoso es otro posible altar situado en Malamonedá (fig. 1.2), un lugar retirado y rico en agua de los Montes de Toledo, situado a 6,5 kilómetros al occidente del pueblo de Hontanar (Almagro-Gorbea, 2018: 246 ss., fig. 2). Está situado en medio de una explanada, a unos 100 metros al noreste de unas conocidas inscripciones rupestres romanas y a unos 250 metros al oeste del castillo de Malamonedá. Se trata de un gran berrocal de granito de unos 12 metros de este a oeste, por unos 9 metros de norte a sur y 2,5 metros de altura por el norte y 4 metros por el sur, al estar en pendiente. En su cara norte ofrece una ligera rampa de la que arrancan hasta cuatro oquedades a modo de escalones que parecen talladas para ascender a la cumbre, en la que no se observa ninguna pileta de interés, lo que hace que no sea segura la interpretación funcional de esta posible peña sacra.

Otro posible altar rupestre puede ser la Peña del Cráneo de Cantos Blancos (Almagro-Gorbea, 2018: 248, fig. 3; Gómez Fernández-Cabrera, 2020), situada en el camino de Orgaz a Casalgordo (fig. 1.9), desde el que es visible. Constituye una de las pareidolias más llamativas de la península ibérica, pues es una peña granítica cuyas formas redondeadas y erosiones evocan una calavera (fig. 2). Esta peña, que se halla aislada, mide unos 3 metros de norte a sur por apenas 2,5 metros de este a oeste y 2,5 metros de altura. Su parte superior, ligeramente abombada, no ofrece ninguna oquedad, aunque como *loculi* pudieran haber servido dos oquedades naturales intercomunicadas situadas casi en la cumbre de la parte frontal. Además, ofrece en la parte frontal saliente del cráneo, que correspondería a los maxilares, tres entalladuras en forma de escalones, que, junto a otras dos oquedades naturales, facilitan la subida a la parte superior.

Junto a estos altares rupestres, en esta zona se localizan por lo menos tres *peñas sacras de función propiciatoria y de adivinación*, caracterizadas por el rito de arrojar un canto o piedra a su cumbre. La más occidental es el Canto del Perdón (fig. 3), en Aldeanueva de Barbarroja, en la comarca de La Jara toledana<sup>1</sup> (fig. 1.1). Se trata de una gran peña de granito situada junto al “camino de la Dehesa Boyal”, a unos 3 kilómetros al suroeste del pueblo (Almagro-Gorbea, 2018: 250 ss., fig. 4). El Canto del Perdón tiene una hendidura natural transversal con numerosos cantos arrojados, de los que algunos aparecen

---

1 <<http://lamejorterradecastilla.com/nuestros-pueblos-aldeanueva-de-barbarroja/#more-3090>> (consultado: 22/4/2021).



**Fig. 2.** Peña del Cráneo, en Orgaz (Toledo).



**Fig. 3.** Canto del Perdón, en Aldeanueva de Barbarroya (Toledo).

caídos por el suelo, pues según tradición popular, si arrojas una piedra y formulas un deseo, este se cumplirá y se perdonarán tus pecados, lo que evidencia su carácter mágico. Además, su superficie ofrece grabados rupestres antropomorfos, probablemente de la Edad del Bronce, sin excluir que sean marcas de límites ganaderos, como pudieran indicar una cruz patada y una fecha del siglo <sup>xvi</sup> o <sup>xviii</sup> (Lancharro, 2010: 278).

Otro caso bien constatado en la Peña de los Novios, en Las Ventas con Peña Aguilera<sup>2</sup> (fig. 1.5), en el camino que conduce a la ermita de Nuestra Señora del Águila, cuya romería se celebra del 24 al 27 de septiembre (Almagro-Gorbea, 2018: 252 ss., fig. 5). Sus características parecen propias de un santuario prerromano asociado a una fuente en un monte sacro, como evidencia su impresionante paisaje de berrocales de granito y su situación a 873 msnm como punto de control de un amplio territorio que se extiende hacia el norte, a lo que se añade la tradición de que la Virgen del Águila se apareció a un pastor llevada por un águila en su pico, lo que parece reflejar un mito de origen prerromano. La peña sacra se sitúa en el inicio del camino al santuario a unos 700 metros del mismo y actualmente queda dentro del patio delantero de la casa n.º 20 de la calle de la Virgen. La Peña de los Novios es un berrocal de granito que mide unos 3 metros de alto por 2,80 metros de norte a sur con un pequeño mogote en su parte alta, alterada al colocar una antena de televisor que ha hecho desaparecer las piedras que existían en su cumbre, según decían los vecinos. El rito conservado consistía en tirar una piedra a su cumbre para conseguir novio si esta permanecía sin caer, pero podía entrañar males si, al arrojarla, se hacía caer alguna de las que ya allí estaban,<sup>3</sup> rito que se ha perdido al desaparecer la costumbre de ir a la fuente, por lo que ya solo lo recuerdan hombres y mujeres de más de setenta años.

Las peñas sacras conocidas como *peñas resbaladeras* se concentran en la zona granítica de los Montes de Toledo que se extiende entre San Pablo de los Montes y Navahermosa, aunque otra se localiza en Consuegra y son las más frecuentes en la provincia de Ciudad Real (Almagro-Gorbea, 2018: 256-261). Estas peñas resbaladeras están bien documentadas por todas las áreas graníticas del occidente de la península ibérica, pues solo en Extremadura se sabe de más de 60 (Almagro-Gorbea *et alii*, 2020). Su origen debe considerarse relacionado con ritos de fecundidad, pero la mayoría de las conocidas en la actualidad se utilizaban para jugar chicos y chicas, por lo que su carácter sacro solo debe admitirse cuando existen indicios suficientes.

---

<sup>2</sup> Agradezco a la doctora María Mariné, directora del Museo de Ávila, la noticia sobre esta peña y a don Alfonso Utrillo Romero, de 77 años de edad, vecino toda su vida de Las Ventas con Peña Aguilera, por su amabilidad en acompañarnos hasta esta peña (29/12/2015) y explicarnos las interesantes tradiciones que recordaba sobre la misma.

<sup>3</sup> Agradezco este interesante detalle a la doctora María Mariné.

Este tipo de peñas aparecen en Menasalbas, donde se conocen dos<sup>4</sup> (fig. 1.6). Menasalbas-1 mide unos 3 metros de recorrido y tiene unos 40 grados de pendiente y está situada en la calle Cuerva o carretera de circunvalación n.º 78, con su parte superior actualmente ya tapada por el muro medianil de la finca situada al sur. La de Menasalbas-2 está situada al fondo de la finca de la calle Cuerva, 76, y ofrece un recorrido de unos 4 metros con unos 30 grados de pendiente. Otra peña resbaladera había en Cuerva (fig. 1.7): pero fue destruida a fines del siglo xx, hace unos veinticinco años, según las noticias recibidas. Estaba situada en las afueras de la parte Norte del pueblo y la usaban solo los chicos y las chicas. El mismo uso tenía hace unos treinta años la Peña de la Escurriñadera de Mazarambroz (fig. 4), situada en un prado a la salida de la población hacia Cuerva y Navahermosa por la carretera CM-432, a unos 30 metros al sur de la misma (fig. 1.8). En la actualidad se halla destruida en su parte central. Más interés ofrece la Piedra Arrastraculos o Esbaraira, de San Pablo de los Montes (fig. 1.4), situada en las afueras, al occidente del pueblo, al otro lado del arroyo del Molino, junto al camino que se dirige a Las Navillas. Esta Piedra Arrastraculos aprovecha la parte inferior de una gran lancha de granito de 40 metros de este a oeste con unos 20 metros de ancho y su resbaladero tiene unos 30 grados de inclinación y un recorrido



**Fig. 4.** Peña de la Escurriñadera, en Mazarambroz (Toledo).

4 Agradecemos a don Felipe Ramírez habernos permitido el acceso a la peña situada en su propiedad y las indicaciones que nos dio sobre su uso para jugar los chavales del pueblo, hace unos setenta años (8/2/2017).

de 4 a 5 metros, claramente marcado por el fuerte pulimento que ofrece la superficie (fig. 5). También se conoce como Ecurriscidera, que significa 'resbaladera o piedra resbaladiza' en mozárabe, de la que existen referencias en San Pablo de los Montes (Sánchez Miguel, 2002: 45), que evidencian su antigüedad milenaria, que apunta a su carácter ritual. Otra Piedra Rastraculos se ha dado a conocer en Orgaz (Gómez Fernández-Cabrera, 2020). Está situada junto al camino de Ajofrín y era usada como un tobogán por chicos y chicas, que jugaban deslizándose por su pendiente, como evidencia la huella muy pulimentada producida a lo largo de los siglos, aunque no conserva noticias de ritos de fecundidad. Más al suroeste, otra interesante piedra resbaladera se halla en la falda este del castillo de Consuegra (fig. 1.10), en una posición que domina hacia el este todo el entorno. La peña es una cuarcita rosada de más de 5 metros con una estrecha y profunda acanaladura, orientada de oeste a este y con una marcada concavidad en su arranque en la parte superior (fig. 6).



**Fig. 5.** Piedra Arrastraculos, Esbaraira o Ecurriscidera de San Pablo de los Montes (Toledo).

Además de altares y peñas de función propiciatoria y de fecundidad también debieron existir *peñas oscilantes o caballerías*, que se caracterizan porque se puede hacerlas bascular sin gran esfuerzo, como la Peña del Huevo, la Peña Levadura y la Peña que se anda, situada en el término de Orgaz<sup>5</sup> (fig. 1.9). Estas

5 <<http://www.villadeorgaz.es/orgaz-patrimonio-restos-megaliticos-penas.htm>> (consultado: 11/2/2017).

peñas ya fueron relacionadas con los celtas en el siglo XIX, como señalaba en 1866 Eduardo Mariátegui en su *Descripción de la Provincia de Toledo* (Mariátegui, 1866: XIII y 67): “a media legua de la villa [...] hay una piedra de más de tres metros de diámetro, colocada en equilibrio de tal modo, que al menor impulso se mueve, pero nunca cae; pertenece por consiguiente a la clase de los monumentos llamados *célticos*, que se conocen con el nombre de piedras locas”, y también Juan de Moraleda a inicios del siglo XX consideraba celtas estas piedras: “Autores respetables presumen existió durante el apogeo de los celtíberos, fundándose tal vez en la conservación en sus cercanías de dos monumentos de aquella edad [...] comprendido entre las denominadas piedras locas y que con exactitud marcadísima llama el vecindario la Peña del Huevo, que tiene la particularidad notable de cabecear, sin perder el equilibrio”, piedra situada “[...] entre el Camino de la misma Dehesa y el de Toledo” (Moraleda y Esteban en Gómez Fernández-Cabrera [ed.], 2005). Sin embargo, la ausencia de tradiciones rituales o de leyendas míticas que ilustren su carácter sacro, impide saber si realmente fueron peñas sacras, por lo solo se deben aceptar con muchas reservas, ya que pudieran ser meros fenómenos geológicos debidos a la erosión, en consecuencia, sin significado mágico.



**Fig. 6.** Peña resbaladera junto al castillo de Consuegra, en Toledo.

### Peñas sacras de la provincia de Ciudad Real

Las peñas sacras conocidas de la provincia de Ciudad Real son todavía escasas, seguramente por falta de suficiente prospección, pues es un territorio de gran interés por su situación. La más septentrional se localiza en la sierra de Porzuna, situada sobre la localidad de este nombre (fig. 1.11). Es una piedra resbaladera situada a 27 metros al noroeste de la ermita de la Cruz de Mayo, a 810 msnm, emplazamiento que domina el extenso valle en el que se halla Porzuna, la Cañada Real Toledana que discurre a 3 kilómetros al noreste y el cauce del río Bullaque al este. Se trata de una lancha inclinada de cuarcita rosácea, de 6 metros de norte a sur, 2,5 metros de alto y 5 metros de este a oeste, con una inclinación de 30-40 grados, que siguen el alto desnivel de la ladera (fig. 7). Ofrece bien marcado el canal de deslizamiento, de 3,5 metros de longitud y 30 centímetros de ancho, orientado de sur a norte y con un pequeño asiento al inicio y una poceta formada por los pies al caer. La resbaladera se usa en la fiesta del 3 de mayo, cuando se sube a la ermita contigua y, según tradición, se tiraba uno tres veces y se pedían un deseo, sin temática específica.<sup>6</sup>



**Fig. 7.** Piedra resbaladera de la ermita de la Cruz de Mayo, en Porzuna (Ciudad Real).

<sup>6</sup> Agradecemos a don Ángel Luis Rojas esta información.

Al este de Porzuna, en Arroba de los Montes (fig. 1.12), a 18 kilómetros al noreste de Puebla de Don Fadrique, se ha señalado una piedra oscilante o caballera (García, 2011; Galán, 2013). Es de forma ovalada de 2 metros de longitud y 1 metro de anchura, situada en equilibrio perfecto sobre un conjunto de peñas cuarcíticas. Aunque no se han recogido mitos ni ritos relacionada con ella, se ha señalado que, en el solsticio de invierno, queda alineada con la sierra del Hontanar, situada unos 100 kilómetros al norte, cerca de Navahermosa (Toledo). Más al oeste, en Fontenarejos, también se han recogido noticias de resbaladeras usadas como juego infantil (Almagro-Gorbea, en visita al lugar el 29/2/2020).

Una de las peñas más interesantes de Ciudad Real es la (Res)Faraera (fig. 8).<sup>7</sup> Situada delante de la ermita de San Blas en Agudo (fig. 1.13), en la sierra de Altambú o cerro de San Blas o de San Miguel, es un emplazamiento a 815 msnm con excepcionales vistas de todo el entorno hasta muy largas distancias que albergó abrigos con pinturas rupestres (Marchante, 2016), un estratégico asentamiento islámico medieval e importantes leyendas para comprender el lugar de forma holística.<sup>8</sup> El día 3 de febrero, que coincide con la festividad celta de *Imbolc*, se celebra la romería en honor al santo y es costumbre resbalarse por la Faraera, una roca cuarcítica en rampa de 10 × 6 metros y con una superficie muy lisa. Se utiliza como tobogán para los jóvenes aunque también viene siendo tradición tirarse por ella para pedir dádivas a san Blas,<sup>9</sup> lo cual deja a la luz dos rampas paralelas de color más rosáceo —por la fricción— de unos 50 centímetros de ancho, si bien no forman canales rehundidos como tal. La orientación de las rampas es noreste-suroeste, con una pendiente de entre 30 y 35 grados.

El cerro de San Blas de Agudo ofrece otros dos interesantes testimonios de posibles piedras sacras. Uno es una segunda piedra resbaladera, situada a unos 120 metros a la espalda de la ermita. Se trata de una gran lancha cuarcítica descarnada de unos 260 m<sup>2</sup>, que también ha servido de diversión a los más jóvenes, pero parece ser una segunda opción frente a la anteriormente mencionada, por su escasa pendiente y pequeña rampa (2-3 metros), como lo atestigua la inexistencia de un canal de bajada y el poco pulimento de la superficie. No obstante, al estar más alejada de la zona visible desde la capilla, sí era zona para el galanteo y para intimar las parejas de jóvenes.

---

7 Agradecemos la rica información sobre la ermita, la historia del cerro y de sus peñas sacras a don Emilio Julián, presidente de la Hermandad de San Blas, y a la arqueóloga doña Isabel Cabrera.

8 Según nuestros informantes, una leyenda sitúa en el cerro una gallina de los huevos de oro, a la que iban a buscar la gente de la localidad. Se trata de un mitema, probablemente de origen celta, bien conocido en la literatura oral; cf. Moya-Maleno (2012: 357 ss., *passim*).

9 <<https://www.facebook.com/San-Blas-Agudo-106684347552314/>> (consultado: 22/4/2021). El culto a san Blas en Agudo tiene notable importancia como evidencian los exvotos depositados en la capilla. No obstante, la ermita estuvo previamente dedicada también a san Miguel, cuya festividad corresponde al final de la cosecha, cuando el 28 de septiembre se renueva el ciclo agrícola y los contratos de pastos: <<http://www.agudo.es/quevisitar/3.php>> (consultado: 22/4/2021).



**Fig. 8.** La Faraera de la ermita de San Blas, en Agudo (Ciudad Real).

También en este lugar se debe tener en cuenta la llamada *Piedra de los Enamorados*, situada en la ladera este cerca de la cima. La tradición dictaba que las mujeres le lanzaban o daban besos para encontrar pareja, pero, por desgracia, casi nada queda de ella, pues al hallarse en el tramo final del camino de ascenso a la ermita fue reventada en una ampliación de la senda original.

En la pendiente septentrional del cerro de San Blas, pero más próxima y al sur del casco urbano de Agudo, también nos han referido la tradición de llevar una piedra al peñón de San Gregorio para tener hijos. Se trata de un berrocal cuarcítico sobreelevado del nivel de la superficie de forma abrupta, que se situaba en la cuerda de la sierra de los Poyales, a unos 749 msnm, que se dirige hacia la cima de San Gregorio, de 841 msnm. El peñón domina y controla el importante camino de la Garganta y del puerto de los Barreros y el arroyo de Valciego, que dan paso al área extremeña de Baterno y La Serena.

Los Escurrideros de Puertollano (fig. 1.14) es una peña resbaladera situada en el cerro de Santa Ana (Gómez y Delgado, 2019; De San Andrés y Monescillo, 2014), a 852 msnm, a unos 2,8 kilómetros al suroeste en línea recta de otra *pedra escurriz*a situada en Argamasilla de Calatrava. Es una lancha cuarcítica inclinada de unos 11 metros de largo, 4 metros de alto y 5 de anchura (fig. 9), que constituye

uno de los numerosos afloramientos rocosos que siguen la pendiente del terreno, casi sin resaltar, aunque con su superficie más lisa que otros roquedos contiguos y orientada en sentido norte a sur. Se halla situada en el cerro de Santa Ana, dominado por una torre de telégrafos del siglo XIX, pues es el espolón occidental de la sierra de Calatrava y el límite norte del valle de Alcudia a cuyo pie queda Puertollano. En consecuencia, es un lugar estratégico que domina las llanuras circundantes y las rutas de comunicación, en un paisaje hoy alterado por explotaciones mineras. La peña se usa actualmente como tobogán para divertirse, pero la antigua ermita estaba situada junto a la cueva u oquedad en la que había aparecido la santa y junto a un enebro milagroso que daba aceite para nutrir la lámpara de la ermita día y noche. También en el entorno se localiza la leyenda de una encantada. A la ermita y laderas del cerro se acude al menos desde el siglo XVI, para la festividad de San Ildefonso (el 23 de enero, hoy Día del Chorizo), el Domingo de Ramos, el Domingo de Cuasimodo (primer domingo después de Pascua de Resurrección, hoy Día del Hornazo), el día de Santiago el Mayor (25 de julio), la fiesta de Santa Ana (26 de julio) y el día de Santa Lucía (13 de diciembre), aunque han seguido acudiendo las pandillas de jóvenes y es un lugar donde se han establecido muchos noviazgos (Egido, 2020; Gómez y Delgado, 2019). Agradecemos a la Asociación Portus Planus de Puertollano el darnos a conocer este lugar.



**Fig. 9.** Escurridero de Santa Ana, en Puertollano (Ciudad Real).

La Peña Ecurrizza, de Argamasilla de Calatrava (fig. 1.15), se encuentra en la finca de Sierra Alta, a 749 msnm, junto al “camino de la Peña Ecurridiza” que parte del casco urbano hacia el Suroeste. Es una

lancha cuarcítica inclinada de unos 3,30 × 2,70 metros y de paredes verticales, escindida de otra peña más grande y rugosa situada sobre ella (fig. 10). La resbaladera no ofrece canal de arrastre, sino una superficie ligeramente cóncava y resbaladiza. La Sierra Alta forma parte de un macizo cuarcítico de la sierra de Calatrava, cuyo contexto arqueológico es mal conocido, pero al pie de esta peña resbaladera se han hallado cerámicas a mano, como hemos constatado personalmente<sup>10</sup> y, a escasos metros de la piedra, nace un manantial. Se conservaba la tradición ritual de que el día del Ángel, que se celebraba el 1 de marzo, los vecinos acudían a la Peña Eскурiza para “espantar al diablo” y propiciar una buena cosecha, aunque también en la peña se celebraban los eventos importantes para la comunidad. A la fiesta acudían jóvenes y mayores que disfrutaban de un día de campo y durante ella se deslizaban por la peña, tradición perdida en la actualidad por haber quedado dentro del vallado de la finca,<sup>11</sup> aunque todavía se recuerda entre los vecinos.

Ya en el límite suroccidental de la provincia de Ciudad Real, en el límite con Córdoba, se sitúan Las Lastras, en el paraje de Las Chorreras, a unos 642 msnm y a unos 4 kilómetros de Fuencaliente (fig. 1.19). Es un gran conjunto de losas cuarcíticas inclinadas hacia la orilla del río Cereceda, que corre a sus pies



**Fig. 10.** Peña Eскурiza de Argamasilla de Calatrava (Ciudad Real).

---

<sup>10</sup> Agradecemos al propietario de la finca el habernos facilitado el acceso a la misma para su documentación fotográfica.

<sup>11</sup> Comunicación personal de Consuelo Aparicio, José Manuel Pérez Trujillo, Charo Molina y Angelines Alarcón García, y miembros del Centro de Mayores de Argamasilla de Calatrava y Ayuntamiento de Argamasilla de Calatrava, ed. 2013.

(fig. 11) y que atraviesa la Sierra Madrona. Esta peña, situada en el corazón de Sierra Morena y cerca de los famosos abrigos con pinturas rupestres de La Batenera y Peña Escrita, presenta una zona pulida por usarse como rampa para deslizarse hasta el agua a modo de tobogán, con una inclinación de unos 20 grados, aunque no se conservan noticias de ritos o mitos relacionados.<sup>12</sup>



**Fig. 11.** Posible peña resbaladera de Las Lastras, en Fuencaliente (Ciudad Real).

En el centro de provincia, en Moral de Calatrava, se localizan otras dos peñas resbaladeras: la Piedra de Arrastraculos y la Piedra de la Raja (fig. 1.16).<sup>13</sup> Dichas lanchas, distantes una de la otra unos 350 metros, están situadas al norte del casco urbano en el paraje de Hoya Blanca, esto es, en la vertiente meridional de las formaciones cuarcíticas de la sierra del Moral, en las que existen asentamientos de la Edad del Bronce. La Piedra de Arrastraculos es cuadrangular y tiene unos 2 × 2 metros y 1 metro de alto, con una escasa pendiente de 10-15 grados. Está aislada de otros conjuntos rocosos del este de la cresta contigua y presenta laterales verticales excepto la cara de la rampa. No tiene canal para resbalarse, aunque está pulida por el rozamiento, que se orienta en dirección norte-sur. A la Piedra de la Raja, situada en la cara

<sup>12</sup> Agradecemos a don Miguel Ángel Duque esta información personal (10/2/2020).

<sup>13</sup> Agradecemos la información al respecto de estas piedras los moraleños don Alfonso Delgado Torres (22/2/2020) y don José Javier Piña Abellán (27/1/2020), este último también arqueólogo.

norte de la cresta a 770 msnm, se llega prosiguiendo el “camino del Tesorillo”. Es de mayores dimensiones que la anterior y tiene una gran fractura, de la que recibe su nombre. Ninguna de estas peñas conserva ritos ni tradiciones específicas más allá de la de servir como divertimento para deslizarse, especialmente los niños, los viernes de Candelaria. Dicho viernes, anterior a San Blas, se sigue subiendo a esta parte de la sierra y la gente se come un hornazo y se divierte deslizándose en un día de campo.

En la parte oriental de la provincia, la Piedra Arrastraculos de Alcubillas (fig. 1.17) se encuentra en la falda norte del cerro de la Cruz o del Castillo, a 841 msnm, que domina desde el Sureste el pueblo y sus entornos. La cumbre más alta es el mencionado cerro, con 899 msnm, una formación cuarcítica que destaca en el Campo de Montiel y que domina el valle del río Jabalón situado al sur. En el entorno de la piedra fluye el manantial de Las Fuentecillas. El terreno circundante está hoy antropizado y ha tenido siempre presencia humana, con un poblado oretano durante la Edad del Hierro y una atalaya medieval fortificada encima de la piedra arrastraculos en la cúspide del cerro. Esta Piedra Arrastraculos es un afloramiento cuarcítico que mide 5 metros de largo y 3,5 metros de ancho, con una rampa de descenso muy pulida de unos 45 centímetros de ancho y con una inclinación de 20 a 30 grados siguiendo la pendiente del cerro y orientada de noroeste a sureste (fig. 12). En su lado occidental otras peñas más altas delimitan ese flanco, mientras que por el Este queda al nivel del terreno. Una fractura en su parte superior sirve de asiento para lanzarse y una pequeña poceta al final sirve para recibir los pies. El 25 de abril se celebraba en este paraje la festividad de San Marcos con una comida campestre de cuadrillas y familias, se hacía un nudo en las hierbas para “atar las pelotas al diablo” y propiciar las cosechas y se resbalaba por la Piedra Arrastraculos. También servía para intimar las parejas entre los roquedos de los cerros. La tradición tiende a desplazarse también a la festividad de San Isidro el 15 de mayo (Arcos Muñoz, 2019; Charytino, 2012).<sup>14</sup>

Por último, en el sur de la comarca del Campo de Montiel y ya lindando con la provincia de Jaén, hemos tenido testimonio oral de la existencia, al menos, de tres peñas resbaladeras en el casco urbano de Albaladejo (fig. 1.18).<sup>15</sup> Una estaba cerca de antiguo colegio, hoy convertido en cuartel; otra estaba en las eras de la Menga o de la Bruja y otra debajo del castillo islámico y posteriormente de la Orden de Santiago, que ha dado nombre al callejón de los Escurriceros. Eran protagonistas de juegos infantiles, pero desaparecieron con el crecimiento urbanístico y de ninguna de ellas existen noticias de ritos asociados.

---

14 Información personal que agradecemos a Rosario Carrillo Megía.

15 Agradecemos estas noticias a don Juan Carlos Gómez Macías, vicepresidente del Centro de Estudios del Campo de Montiel (15/1/2020).



**Fig. 12.** La Piedra Arrastraculos de Alcubillas (Ciudad Real).

### Peñas sacras de Sierra Morena

También se han empezado a tener las primeras noticias de la existencia de peñas sacras en la abrupta y fragosa zona de Sierra Morena, que constituye el límite natural entre la provincia de Ciudad Real y el valle del Guadalquivir. Algunas peñas resbaladeras ya se conocían como *peñas o lanchas refalizas* en la zona sureste de Badajoz, en los términos de Monesterio, Montemolín y Puebla del Maestre (Almagro-Gorbea *et alii*, 2020: 238), lo que hace suponer que igualmente se deben extender por el norte de la provincia de Córdoba, pero a estas se debe añadir la probable *peña resbaladera* conocida como *Las Lastras*, ya citada, en Fuencaliente (Ciudad Real) (*vid. supra*), además del altar con escalones de Sibulco, en Montoro (Córdoba), y de una peña bamboleante en el santuario de la Virgen de la Cabeza, en Jaén.

La peña sacra dada a conocer como “santuario rupestre de Sibulco” (Carbonell, 1926; Delgado, 2014; Palomo, 2014) se halla en el corazón de Sierra Morena (fig. 1.20), entre los encinares del valle de Los Pedroches, en el extremo noroeste del término municipal de Montoro, a unos 22 kilómetros en línea recta al noroeste de esta población y a 18 al sureste de Villanueva de Córdoba, ya cerca del límite con la

provincia de Ciudad Real. El lugar, conocido como *castillo de Sibulco*, es un cerro granítico situado sobre el arroyo Sibulco, afluente del arroyo del Valle, tributario a su vez del Arenoso, y este, del Guadalquivir por su margen derecha, a unos 500 msnm y a 0°49'10" de longitud norte y 38°11'20" de latitud oeste. Su acceso se puede realizar por la carretera N-401 de Montoro a Ciudad Real, pero al llegar a Cardeña se toma hacia el oeste la carretera A-424 en dirección a Villanueva de Córdoba hasta llegar al Ventorro de la Vicenta, donde se debe coger el camino de la Loma de la Higuera o el camino llamado *del Bautista*, hacia la finca Las Pitillas.

La peña se localiza en el interior del castillo de Sibulco, fortaleza ibérica de muros ciclópeos con cuatro recintos cuadrangulares paralelos, característica del área jienense hacia los siglos V-III a. C. (Fortea y Bernier, 1970), pero el topónimo *Sibulco*, relacionado con el de *Obulco* y derivados (Villar, 2000: 137 ss.), parece originario del mundo tartesio al menos desde la Edad del Bronce. El yacimiento fue explorado en el primer cuarto del siglo XX (Carbonell, 1926). En el interior de su recinto central, situado en la cumbre del cerro de granito, hay un gran canchal fruto de la erosión en el que se han tallados tres peldaños orientados al este (fig. 13), donde se abren varias cazoletas u oquedades bastante erosionadas, pero que se han considerado de factura humana. Los escalones, tallados con instrumentos de hierro, permiten clasificar esta peña como un altar de tipo Ulaca. Además, frente al altar, a un par de metros, sobre otro risco similar, hay unas oquedades bastante erosionadas de clara factura humana y también hay que señalar la existencia de una fuente con agua todo el año a 200 metros al noreste de la peña sacra.



**Fig. 13.** Altar con escalones de Sibulco, en Montoro (Córdoba).

Muy interesante es también la *pedra balanceante* que existía en el santuario de la Virgen de la Cabeza (Galán, 2013), ya en la provincia de Jaén (fig. 1.21). Esta peña balanceante fue conocida durante generaciones por los peregrinos que acudían al santuario, que la tocaban y movían, además de subirse sobre ella. Estaba situada sobre otra piedra que le servía de base, sobre la que mantenía un equilibrio tal que si se empujaba suavemente con un dedo empezaba a balancear, pero si se intentaba mover con más fuerza, se mantenía inmóvil. La peña ha desaparecido, probablemente en los duros combates durante la Guerra Civil que destruyeron el santuario en 1936, pero se conservan testimonios de personas de aquellos años y una interesante descripción del cronista Manuel de Salcedo Olid, en 1677.

Manuel Salcedo Olid, en su *Panegírico historial de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena*, cuenta que era una atracción muy admirada por los antiguos romeros la famosa *pedra balanceante*, situada próxima a la puerta de la sacristía al sureste del santuario, probablemente sobre las cuarcitas rosáceas que todavía se ven a unas decenas de metros de la Hospedería. Todos los romeros, en particular los primerizos, tenían costumbre de tocar la piedra dándole un leve empujoncito, pues se movía:

Todos [los romeros] procuraban desembarazarse un rato para ir a ver una novedad de mucha admiración, que es un desproporcionado peñasco, el cual está cerca de la puerta de la sacristía, sentado sobre otro con tan imperceptible asiento y tanta igualdad de peso, que (es de extraordinaria grandeza) tocándose con un dedo solo, tiembla y se mueve dando golpes y vaivenes, aunque en él estén subidos muchos hombres y en aplicándose más fuerza se para y se resiste inmóvil, y lo tiene la gente por cosa rara, que no se contenta con verlo y menearlo, sino que con puñales y piedras cortan pedazos para llevar por testigo de haber visto un prodigio tan grande de naturaleza.

Salcedo consideró que formaba parte de los “rituales iniciáticos” del neófito romero que por vez primera llegaba al santuario de la Virgen de la Cabeza a venerar a la Reina de Sierra Morena; al referirse a ella, la compara con otra peña similar citada por Plinio (NH 2,211):

siendo Plinio tan excelente y curioso investigador de cosas maravillosas, no halló en todo el mundo sino otro peñasco semejante al nuestro, en el movimiento, del cual hace mención entre otras cosas que parecen increíbles, diciendo: Que junto a Harpasa, lugar de Italia, cerca de Asís, hay un horrendo cuerpo de peña que se mueve con un dedo y si se le aplica todo el cuerpo se resiste.<sup>16</sup>

---

16 La ubicación de Harpassos en Italia es un error, pues es una ciudad de Caria, Anatolia.

## Conclusiones

Las peñas sacras documentadas en la extensa zona de unos 30 000 km<sup>2</sup> que se extiende entre los Montes de Toledo al norte y Sierra Morena al sur, territorio cuya mayor parte corresponden a la actual provincia de Ciudad Real, es una zona de rocas metamórficas, con granitos y cuarcitas característicos de las regiones occidentales de la península ibérica, cuyo relieve diferencial da personalidad a su paisaje. En consecuencia, estas tierras son una continuidad de las regiones silíceas occidentales y de sus tradiciones rituales vinculadas a peñas sacras, aunque resultan mal conocidas desde el punto de vista arqueológico y etnográfico.

El breve análisis de las peñas sacras aquí realizado debe considerarse una visión preliminar para completar la visión general sobre estos monumentos en la península ibérica. En esta visión, cabe señalar dos hechos relacionados: uno es el escaso número de hallazgos, que apenas superan la veintena, lo que contrasta con la extensión del territorio. Otro, sin duda relacionado con el anterior, es que los tipos de peñas sacras identificados por ahora resultan escasos, lo que probablemente refleja una falta de suficiente información y de publicaciones.

Seguramente por esta razón la tipología que ofrecen estos monumentos en esa extensa zona es bastante más pobre que en Extremadura (Almagro-Gorbea *et alii*, 2020), de la que debe considerarse una extensión, hecho que muy probablemente refleja esa señalada falta de conocimiento y, quizás también la pérdida de los ritos y mitos correspondientes, lo que una vez más plantea la urgencia de localizar estos monumentos y recoger las leyendas y ritos asociados cuanto antes. Un ejemplo de este hecho es la reciente publicación de las peñas sacras de Orgaz en Toledo, que da una buena idea de la cantidad de nuevos datos que prospecciones adecuadas pueden aportar (Gómez Fernández-Cabrera, 2020) o el fructífero trabajo de campo realizado en la población de Agudo.

Como se ha indicado al inicio, se conocen en este amplio territorio más de veinte peñas sacras, entre las que destacan cuatro altares rupestres, tres en Toledo y uno en la Sierra Morena cordobesa, dos peñas propiciatorias en Toledo y otra en Ciudad Real y más de veinte peñas resbaladeras distribuidas por Toledo y Ciudad Real, alguna de ellas dobles y otras cuyo carácter ritual es discutible, pero por ahora se desconocen en la zona central de Sierra Morena, aunque sí están bien atestiguadas en su zona occidental, ya en la provincia de Badajoz, en los términos de Monesterio y Llerena (Almagro-Gorbea *et alii*, 2020). También hay que destacar tres peñas oscilantes, una segura aunque desaparecida, en el santuario de la Virgen de la Cabeza, en Sierra Morena, otra en Orgaz (Toledo), incierta a pesar de su valoración desde el siglo XIX, y otra posible en Ciudad Real. Sin embargo, de momento se desconocen en este vasto territorio otros tipos de peñas sacras característicos de las áreas silíceas, como peñas de tipo numínico, peñas sanadoras, con perforaciones o con cubetas para el agua, peñas fecundantes, peñas fálicas, peñas astronómicas, peñas sonoras, peñas limítrofes y tronos rupestres, etc., y apenas hay peñas con huellas míticas, lo mismo que escasean las peñas cristianizadas con cruces grabadas.

Entre los altares rupestres hay que señalar en la provincia de Toledo el Canto de la Escalera, situado junto al arroyo de la Jimena entre Navahermosa y Menasalbas (fig. 1.3) y que debe considerarse de tipo Lácara a juzgar por las entalladuras que ofrecen para ascender a la cumbre, pues los de Malamonedá y Orgaz son dudosos, a pesar de ser este último una pareidolia digna de ser destacada. Otro ejemplo muy destacado es el altar de Sibulco, situado en la acrópolis de un poblado ibérico fortificado y que tiene auténticos escalones de tipo Ulaca, un tipo por ahora ausente en tierras toledanas y de Ciudad Real, a pesar de que estos altares, tanto de tipo Lácara como de tipo Ulaca, están bien documentados en tierras de Ávila (Fabián, 2010) y de Extremadura (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000; Esteban Ortega *et alii*, 2013 y 2014; Correia Santos, 2015: 175 ss.; Almagro-Gorbea *et alii*, 2020: 37 ss.; etc.).

Las peñas sacras propiciatorias y de adivinación solo se han constatado en Toledo, representadas por dos ejemplares que conservaban hasta hace poco su rito característico, en la actualidad ya perdido. Es un tipo de peña sacra bien conocido que se extiende por las tierras graníticas del occidente, desde Galicia a Extremadura y Ávila, pero que llega hasta Huesca y se relacionan con las áreas atlánticas, ya que ofrecen paralelos próximos en Irlanda (Almagro-Gorbea, 2015). Estas peñas sacras no destacan en el paisaje, aunque suelen ser visibles, generalmente por estar junto a un camino relacionado con un santuario o lugar de romerías, como en Las Ventas con Peña Aguilera.

Como en la zona de Zamora-Salamanca, Extremadura, Ávila y otras áreas de la península ibérica, destacan por su número las peñas resbaladeras. Resultan ser más frecuentes en las zonas graníticas de los Montes de Toledo, pero también se atestiguan en rocas cuarcíticas por toda la provincia de Ciudad Real, que en este aspecto prolonga las conocidas en Badajoz. Estas peñas se caracterizan por la brillante y suave acanaladura pulimentada por el roce de quienes se han resbalado por ellas a lo largo de siglos a modo de tobogán. Se extienden en especial por las áreas graníticas desde Galicia y Trás-os-Montes a Zamora, Salamanca, Extremadura y Ávila, pero se conocen casos aislados en Huesca, Lérida, Gerona y Castellón. En muchos casos, su carácter sacro es discutible, pues se utilizan desde hace varias generaciones como tobogán para juegos infantiles, aunque hay testimonios de que originariamente estas peñas resbaladeras se asociaban a ritos de fecundidad, como en otras áreas de Europa occidental, en especial en las zonas atlánticas de Francia, donde se extienden hasta los Alpes (Sébillot 1902 y 1908: 98-99; Reber, 1912: 470-478). Este rito de deslizarse las mujeres sobre una piedra sagrada para tener hijos lo documentó ampliamente en el siglo XIX Sébillot (1882) y Mircea Eliade (1990: 273-276) interpretó que “la piedra, la roca, el monolito, el dolmen, el menhir, etc., «adquieren» carácter sagrado gracias a la impronta de esa fuerza espiritual [...], puesto que estamos en el área cultural del «antepasado», del muerto «fijado» en una piedra con el fin de ser utilizado como instrumento de defensa o para incrementar la vida”, lo que lleva a concluir que la peña sacra es el *numen loci* ancestral, de carácter protector y fecundante (Almagro-Gorbea, 2015: 398).

Como colofón de lo dicho, esta breve aportación al II Coloquio solo pretende documentar la estratégica zona que se extiende desde los Montes de Toledo a Sierra Morena, hasta ahora prácticamente desconocida, que amplía las áreas mejor documentadas de Extremadura y de Toledo. Una vez más, hay que insistir en el interés que ofrecen estos monumentos como testimonio de la concepción de un *paisaje sacro* de carácter “mágico” en el hombre prehistórico, lo que permite al hombre actual, cuya visión del mundo es racional y cada vez más científica, comprender las hierofanías de nuestros antepasados, para los que estas peñas eran concebidas como *numina* llenos de vida y de poder (Allen, 1985: 108; Almagro-Gorbea, 2015: 394 ss.; Almagro-Gorbea *et alii*, 2020: 222 ss., 225 ss.), lo mismo que los puntos de agua, como ríos, lagunas y fuentes, los árboles y tantos otros elementos que conformaban una naturaleza sobrenatural y “mágica”, de clara tradición animista, hecho esencial para comprender las culturas prehistóricas y su cosmología o visión del mundo desde nuestra mentalidad. Es más, basta una mínima documentación, como la realizada para este trabajo, para abrir nuevas vías de análisis en estos campos de estudios, como puede ser la relación de las piedras con manantiales, la orientación astronómica de las rampas de deslizamiento, las tradiciones vinculadas o el calendario festivo al que muchas veces están asociadas.

En definitiva, el especial interés de estos monumentos exige ampliar los estudios a ellos dedicados y, ante todo, documentar con urgencia sus ritos y tradiciones vinculados antes de que desaparezcan definitivamente, pues son auténticos monumentos del pasado del mayor interés histórico y cultural que hay que conservar para el futuro como testimonio de los más antiguos ritos y creencias de Europa, de la que forman parte esencial de su patrimonio arqueológico y espiritual.

### Referencias bibliográficas

- ALLEN, D. (1985). *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006). “El ‘Canto de los Responsos’ de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá”. *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, pp. 5-38.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015). “*Sacra saxa*. ‘Peñas Sacras’ propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*”. *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22, pp. 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017). “*Sacra saxa*: una propuesta de clasificación y metodología de estudio”. En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 10-33. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2018). “Peñas sacras en la provincia de Toledo”. *Toletum*, 62, pp. 239-269.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y F. J. JIMÉNEZ ÁVILA (2000). “Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico”. En E. Diéguez Luengo y F. J. Jiménez Ávila, *El megalitismo en Extremadura (homenaje a Elías Diéguez Luengo)*. *Extremadura Arqueológica*, 8, pp. 423-442. Mérida.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y Á. GARI (eds.) (2017). *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*. Huesca.

ALMAGRO-GORBEA, M., y Á. GARI (coords.) (2021). *Sacra saxa II: las piedras sagradas de la península ibérica. Actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en noviembre de 2019*. Huesca.

ALMAGRO-GORBEA, M., J. BARRIGA, A. M.<sup>a</sup> MARTÍN BRAVO, E. PERIANES y V. Díez González (2017). "El 'paisaje sacro' de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)". *Revista de Estudios Extremeños*, 73 (1), pp. 91-134.

ALMAGRO-GORBEA, M., J. ESTEBAN ORTEGA, J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO (2020). *Berrocales sagrados de Extremadura: orígenes de la religión popular en la Hispania céltica*. Badajoz-Cáceres.

ALMAGRO-GORBEA, M., J. ESTEBAN ORTEGA, J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO (2021). "Avance hacia un corpus de las peñas sacras de Extremadura: la provincia de Cáceres". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (coords.), *Sacra saxa II: las piedras sagradas de la península ibérica. Actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en noviembre de 2019*, pp. 293-316. Huesca.

ARCOS MUÑOZ, J. V. (2019). *Memorias de Alcubillas*. Sevilla.

ASSAS, M. de (1857). "Nociones fisionómico-históricas de la Arquitectura en España. Monumentos célticos". *Semanario Pintoresco Español*, 22.

AYUNTAMIENTO DE ARGAMASILLA DE CALATRAVA (ed.) (2013). *Fiestas y celebraciones rabaneras. "Los legados de la tierra"*. Argamasilla de Calatrava (Toledo).

BRAGA, T. (1885). "Superstições populares portuguesas". *O pobo portugues nos seus costumes, crenças e tradições*, I-II. Lisboa.

CAMBRY, J. (1805). *Monuments celtiques, ou recherches sur le culte des pierres, précédées d'une Notice sur les Celtes et sur les Druides, et suivies d'Étymologies celtiques*. París.

CARBONELL, A. (1926). "El castillo de Sibulco: contribución al estudio de Sibulco". *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 15, pp. 469-479.

CAUMONT, A., Marquis de (1830). *Cours d'antiquités monumentales. Ère celtique*, I. Caen.

CHARYTINO (2012). "Alcubillas. Paseo virtual", en <<https://youtu.be/vSA62yCHVCs>>, 10:50-10:54 (consultado: 17/2/2020).

CORREIA SANTOS, M.<sup>a</sup> J. (2015). *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*. Tesis doctoral leída en la Universidad de Zaragoza <<https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf>>.

DELGADO, P. J. (2014). "Sibulco, un yacimiento arqueológico del término municipal de Montoro". <<http://pasionpormontoro.blogspot.com/2014/12/sibulco-un-yacimiento-arqueologico-del.html>> (consultado: 15/1/2020).

EGIDO, E. (2020). "La Chimenea Cuadrá", *La Voz de Puertollano*, 26.2.2020 (<<https://www.lavozdepuertollano.es/web/contenido/en-primera-persona-eduardo-egido-sanchez/la-chimenea-cuadra8439.html>>; consultado: 26/2/2020).

ELIADE, M. (1990). *Tratado de historia de las religiones*. Barcelona.

ESTEBAN ORTEGA, J., J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO SÁNCHEZ (2013). "El altar rupestre de La Molineta (Trujillo) y su entorno arqueológico". *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, 21, pp. 307-320.

- ESTEBAN ORTEGA, J., J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO SÁNCHEZ (2014). "El complejo arqueológico de San Juan el Alto (Santa Cruz de la Sierra, Cáceres): santuarios rupestres". *Alcántara*, 79, pp. 11-28.
- FABIÁN, J. F. (2010). <<http://foroscastilla.org/foros/index.php?topic=12911.15;wap2>> (consultado: 1/2/2017).
- FABIÁN, 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". *Madrid Mitteilungen*, 51, pp. 222-267.
- FORTEA, J., y J. BERNIER (1970). *Recintos y fortificaciones ibéricos en la Bética*. Salamanca.
- GALÁN, P. (2013). "Una colosal piedra oscilante en el santuario de la Virgen de la Cabeza", <<https://lahiguerajaen.blogspot.com/2013/01/una-colosal-piedra-oscilante.html>> (consultado: 29/1/2020).
- GARCÍA, J. V. (2011). "Piedra oscilante o caballera en Arroba de los Montes", <<http://arrobamontes.blogspot.com/2011/10/piedra-oscilante-o-caballera-en-arroba.html>>; consultado: 26/2/2020).
- GÓMEZ, M. F., y J. D. DELGADO (2019). "Un culto maldito: Santa Ana, antigua patrona de Puertollano, su ermita y el castillo", en *La Comarca de Puertollano*: <[https://www.lacomarcadepuertollano.com/diario/noticia/2019\\_09\\_08/37](https://www.lacomarcadepuertollano.com/diario/noticia/2019_09_08/37)> (acceso: 18/2/2020).
- GÓMEZ FERNÁNDEZ-CABRERA, J. (1919). "Vía romana entre Toledo y Ajofrín, Orgaz y Yébenes". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 74 (5), pp. 213-221.
- GÓMEZ FERNÁNDEZ-CABRERA, J. (2020). "Villa de Orgaz. Piedras con valor arqueológico. Peñas sacras", <<http://www.villadeorgaz.es/orgaz-patrimonio-restos-megaliticos-arqueologicas.html>> (consultado: 29/1/2020).
- GÓMEZ FERNÁNDEZ-CABRERA, J. (ed.) (2005). Moraleda y Esteban, J. de, *La Villa de Orgaz*, Toledo (ms. 1887 de la Real Academia de la Historia; transcripción y edición electrónica disponible en <[www.villadeorgaz.es](http://www.villadeorgaz.es)>).
- LABBÉ, Ph. (1671-1672). *Sacrosancta concilia ad Regiam editionem exacta*. Lutetiae Parisiorum.
- LANCHARRO, M.<sup>a</sup> A. (2010). "Grafías y territorios de la prehistoria reciente en la cuenca interior del Tajo: Toledo y Madrid". En *Mesa redonda Artes Rupestres da Pré-história e da Proto-história: paradigmas e metodologias de registro (Trabalhos de Arqueologia, 54)*, pp. 273-282. Lisboa.
- MARCHANTE ORTEGA, A. (2016). "Análisis macro- y microespacial del abrigo inédito de Puerto Baterno (Agudo, Ciudad Real) y su inserción dentro del arte rupestre esquemático de los montes de Ciudad Real, valle de Alcudia y Sierra Madrona". *Vínculos de Historia*, 5, pp. 161-195. doi: <<http://dx.doi.org/10.18239/vdh.v0i5.011>>.
- MARIÁTEGUI, E. de (1866). *Crónica de la provincia de Toledo. Crónica general de España ó sea historia ilustrada y descriptiva de sus provincias, sus poblaciones más importantes y posesiones de ultramar*. Madrid.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1990). *Historia de los heterodoxos españoles*<sup>2</sup>, I. Madrid.
- MOYA-MALENO, P. R. (2016). "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". *Complutum*, 27 (2), pp. 436-447. doi: <<http://dx.doi.org/10.5209/CMPL.54755>>.
- MOYA-MALENO, P. R. (2017). "Majanos y difuntos: túmulos en la Hispania céltica desde una perspectiva de larga duración". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas*.

*Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 34-65. Huesca.

MOYA-MALENO, P. R. (2020). *Paleoetnología de la Hispania Celtica: Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore*. 2 vols. BAR Publishing. Oxford. <<https://doi.org/10.30861/9781407316703>>.

PALOMO, J. (2014). "El santuario rupestre de Sibulco (célticos por los Pedroches, III)", <<http://sibulquez.blogspot.com.es/2014/03/el-santuario-rupestre-de-sibulco.html>> (consultado: 29/1/2020).

REBER, B. (1912). "Les gravures pédiformes sur les monuments préhistoriques et les pierres à glissades". *Bulletin de la Société préhistorique française*, 9 (7), pp. 470-478 (<[https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre\\_%C3%A0\\_glissade](https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_%C3%A0_glissade)>; consultado: 12/2/2017).

REINACH, S. (1893). "Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires". *Revue Archéologique*, serie III, 21, pp. 195-226 y 329-367 (reed. en *Cultes, mythes et religions*, III, París, 1913, pp. 364-448).

SALCEDO OLID, M. (1677). *Panegírico historial de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena*. Madrid.

SAN ANDRÉS SÁNCHEZ, M. F. de, y A. MONESCILLO DÍAZ (2014). "La peña de la encantada", en *Mitología y superstición en La Mancha*, pp. 267-270. Ciudad Real.

SÁNCHEZ MIGUEL, J. M. (2002). "Mozarabismos y arabismos en los Montes de Toledo". *Revista de Estudios Monteños*, 100, pp. 41-54.

SARMENTO, F. Martins (1884). "Materiães para a arqueologia do concillio de Guimarães". *Revista Guimarães*, 1 (4), pp. 161-189.

SÉBILLOT, P. (1882). *Les Littératures populaires de toutes les nations. Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*. Maisonneuve.

SÉBILLOT, P. (1902). "Le culte des pierres en France". *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris*, 12, pp. 205-247.

SÉBILLOT, P. (1908). *Le folklore de France, IV. Le Préhistorique*, 1. París.

SÉBILLOT, P. (1908). *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*. París.

TABOADA, X. (1965). *O culto das pedra no noroeste Peninsular*. Verín.

TABOADA, X. (1982). *Ritos y creencias gallegas*<sup>2</sup>. A Coruña.

TEJADA Y RAMIRO, J. (ed.) (1850). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América. II. Concilios españoles*. Madrid.

VASCONCELOS, J. Leite de (1882). *Tradições populares de Portugal*. Oporto.

VILLAR, F. (2000). *Indoeuropeos y no indoeuropeos en la Hispania prerromana*. Salamanca.



# **VANCE HACIA UN CORPUS DE LAS PEÑAS SACRAS DE EXTREMADURA: LA PROVINCIA DE CÁCERES<sup>1</sup>**

**Julio Esteban Ortega\***

**José Antonio Ramos Rubio\*\***

**Óscar de San Macario Sánchez\*\*\***

Estudio de las peñas sacras de Extremadura, limitado a mostrar tres conjuntos significativos del paisaje sacro de esta vasta región. El análisis se centra en algunos conjuntos arqueológicos con variados tipos de monumentos rupestres que fueron objeto de culto en la prehistoria de la cuenca media del Tajo. Son los del conjunto rupestre de El Praíllo, Las Calderonas y La Molineta, en Trujillo; el complejo ritual de San Juan el Alto, el Altar del Risco Chico y La Machorra de la Muerte, en la sierra de Santa Cruz; y los de Cuatro Hermanas, el santuario de Los Barruecos, el altar rupestre de La Zafrilla y Las Trescientas, en Malpartida de Cáceres. Estos hallazgos evidencian las posibilidades para la investigación de este tema tan atractivo; a ellos se añaden otros inéditos que auguran un futuro prometedor para el estudio de las peñas sacras de Extremadura, actualmente en fase de realización.

Peñas sacras. *Sacra saxa*. Protohistoria. Provincia de Cáceres.

Study of the sacred rocks of Extremadura, limited to showing three significant rock groups in the sacred landscape of this vast region. The analysis focuses on some archaeological sites that offer various types of rock monuments worshiped in prehistoric times, situated in the Middle Tagus Basin. These are the rock site of El Praíllo, Las Calderonas and La Molineta, in Trujillo; the ritual site of San Juan el Alto formed by the Altar del Risco Chico and La Machorra de la Muerte, in the Sierra de Santa Cruz; and the Cuatro Hermanas, the sanctuary of Los Barruecos, the prehistoric altar of La Zafrilla and Las Trescientas, in Malpartida de Cáceres. These findings and other unpublished show the possibilities for the investigation of this attractive subject and a promising future for the study of the sacred rocks of Extremadura, currently under development.

Sacred rocks. *Sacra saxa*. Protohistory. Cáceres province.

---

\* Profesor del Departamento de Ciencias de la Antigüedad. Universidad de Extremadura. jeoxst@gmail.com

\*\* Doctor en Historia por la Universidad de Extremadura. josetruji3@gmail.com

\*\*\* Periodista. Archaeology Travel. oshiex@gmail.com

1 Agradecemos a Martín Almagro-Gorbea la coordinación y las orientaciones sugeridas.

Desde los tiempos más remotos de la prehistoria el hombre ha venido rindiendo culto a los dioses, identificándolos con los fenómenos de la naturaleza y sacralizando los lugares donde estas fuerzas se manifestaban: los bosques, las montañas, los ríos... Muchos de estos cultos y rituales se celebraban sobre o en torno a peñas, de las que en la actualidad conservamos un número importante distribuidas irregularmente por toda la geografía peninsular.

Los altares rupestres y la amplia tipología de peñas que se esconden bajo la denominación de peñas sacras han llamado la atención de los investigadores. Hasta hace pocas fechas un halo de misterio encubría todo lo relacionado con estos monumentos pétreos. Testigos de ritos y ceremonias ancestrales, frecuentemente han sido analizados desde una perspectiva “esotérica” por estudiosos con escasa formación y normalmente alejados de planteamientos científicos.

Afortunadamente la moderna investigación está dando un impulso considerable a los estudios relacionados con este mundo de los altares rupestres. Desde hace aproximadamente dos décadas han empezado a incluirse como verdadera línea de trabajo entre los cada vez más numerosos equipos de investigadores interesados en estos temas.<sup>2</sup> Con la celebración en Huesca del I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa<sup>3</sup> en 2016 bajo los auspicios del IEA de la Diputación Provincial de Huesca y el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, los estudios sobre esta materia han recibido un impulso definitivo.

Desde Extremadura el equipo autor de este trabajo colabora en el proyecto de documentación, estudio y valoración de las peñas sacras de Hispania coordinado desde el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia por Martín Almagro-Gorbea. Como resultado de esta colaboración se han incrementado considerablemente el número de publicaciones que están dando a conocer los nuevos hallazgos en la región extremeña hasta ahora ignotos y se encuentra muy avanzado el catálogo de las peñas sacras de ambas provincias que se plasmará en la publicación de una obra de conjunto de todos estos elementos del paisaje sacro.

No es objeto de este trabajo llevar a cabo un estudio exhaustivo de las peñas sacras de la región; máxime cuando se refiere a un territorio tan extenso como el extremeño. Nos limitaremos, pues, a destacar algunos de los monumentos más significativos del paisaje sacro de esta vasta región. Para ello nos centraremos en algunos conjuntos arqueológicos que cuentan con una variada representación de monumentos pétreos que fueron objeto de culto a lo largo de las primeras etapas del poblamiento de la cuenca media del Tajo.

---

2 El punto de partida de este proceso son los estudios llevados a cabo por Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila (2000) sobre el altar rupestre del Prado de Lácara, en Mérida, que avivaron el interés por estos temas, prácticamente olvidados por la arqueología.

3 Almagro y Gari (2017).

## Paisajes sacros de la comarca de Trujillo

La estratégica posición que ocupa el solar de la moderna ciudad de Trujillo —la romana Turgalium<sup>4</sup>— en un importante nudo de comunicaciones determinó una temprana ocupación del territorio por parte de sociedades vinculadas a actividades pecuarias y al control de las vías de tránsito. Los primeros asentamientos se remontan al Neolítico y durante las primeras etapas del Bronce el berrocal, ubicado en el borde oriental de la penillanura trujillano-cacereña se encuentra salpicado de numerosos asentamientos humanos. Para estas fechas parece estar ya habitado la mayor parte de los cabezos que se levantan en las proximidades del casco urbano, que va a permanecer ocupado sin solución de continuidad a lo largo de las distintas etapas de su historia.

Esta profusión de hábitats ha dejado una impresionante muestra de monumentos rupestres repartidos por el entorno que nos remiten al mundo de las creencias de sus pobladores.

### El conjunto rupestre de El Praíllo

Se encuentra en el casco urbano de Trujillo, al norte, en un paraje con abundantes afloraciones graníticas conocido como *El Praíllo*, en un lateral de la avenida de la Coronación. Consta de un posible altar rupestre, un trono tallado en la roca y una cueva con diversas muestras de pintura esquemática.

El altar (fig. 1) se ubica sobre una roca aislada en forma redondeada que apenas sobrepasa el metro de anchura y otro tanto de altura, aunque la acumulación de sedimentos en el lugar impide apreciar sus primitivas dimensiones. La roca formaba parte en su momento de un afloramiento granítico que la disolución del mismo por efecto de la erosión y la acción antrópica han ido transformando hasta individualizar un pequeño bolo unido por la base con el afloramiento original. En la parte superior de la peña se ha excavado una cubeta circular de la que parte un canalillo que vierte hacia la base de la misma. No podemos asegurar la existencia de las correspondientes entalladuras típicas de estos monumentos, pues la roca está muy erosionada por una de sus partes.

A escasos metros del altar la erosión del granito ha formado una pequeña cueva, cuyas paredes conservan restos de pinturas rupestres esquemáticas<sup>5</sup> (fig. 2) en avanzado estado de deterioro. Se aprecia una figura antropomorfa esquemática de color rojo vinoso y al lado otra figura humana con unos trazos discontinuos, ligeramente arqueados, convexo al exterior, que parecen corresponder a un arco. A la derecha hay unos

4 Redondo (2018: 94 y 128) identifica Turgalium con la vetona Oxtrhaca, a pesar de que Apiano la considera la ciudad más importante de los lusitanos a mediados del siglo II a. C. Fue destruida en el 152 a. C., tras la incursión del pretor Marco Atilio Serrano contra los lusitanos (*Ap.*, 58).

5 Rubio, Rubio y Rubio (2006); González y De Alvarado (1991: 140).

### Conjunto rupestre de El Praíllo, en Trujillo



**Fig. 1.** Posible altar.



**Fig. 2.** Pinturas rupestres esquemáticas en la cueva.

trazos de difícil identificación. En la parte superior hay un ancoriforme de cabeza ligeramente apuntada y a media altura se disponen una serie de puntos que parecen señalara que el individuo ceñía en su cintura un objeto punzante, quizás un puñal o una espada.

Las pinturas fueron descubiertas en el mes de marzo de 1973 por un grupo de la Organización Juvenil Española, dirigido por don Alfonso Naharro. Informado del hallazgo el doctor Jordá, de la Universidad

de Salamanca, visitó la covacha y, sin darle importancia, dada la escasa espectacularidad del hallazgo, desistió en sus investigaciones. Sería la doctora Rivero de la Higuera quien al menos se preocupó de realizar una breve reseña en un artículo de contenido más amplio.<sup>6</sup>

Este tipo de pinturas son muy similares a las que encontramos en las estaciones de arte esquemático de Malpartida de Cáceres, Torrejón el Rubio y los conjuntos pictóricos de La Burra y El Joyu en Cañamero, que se fechan en el Calcolítico final o en los comienzos de la Edad del Bronce.<sup>7</sup> Momento en el que quizás habría que fechar los restos de construcciones junto a los bolos graníticos situados hacia el sur, que muy bien pudieron pertenecer a la muralla del poblado allí ubicado.

### *Las Calderonas*<sup>8</sup>

A unos escasos 4 kilómetros al este de la localidad de Trujillo, siguiendo la carretera EX-208 que lleva a Zorita, se encuentra la finca de Las Calderonas. Esta zona constituye un paraje de gran belleza donde las afloraciones graníticas emergen con caprichosas formas entre el bosque de encinas. Los manchones rocosos dominan el entorno y en el extremo nororiental, donde se pierde el granito y da paso a las tierras de cultivo, se levanta un gran bolo en el centro de un amplio valle con buena visibilidad, pero rodeado de elevaciones de mayor altura.

El bolo en cuestión, de unos 4 metros de altura y formas redondeadas, presenta una escalera de acceso por el norte con una serie de peldaños de distinto tamaño tallados en la roca —el primero y el último con forma rectangular y de mayores dimensiones— (figs. 3 y 4). La parte superior está muy erosionada y, aunque se aprecia una pequeña oquedad en el extremo sur, no se ven rastros de las típicas cubetas talladas o canalillos que vertieran a la base de la roca. Hacia el oeste y a media altura se ha tallado una franja rectangular que se interrumpe a la altura de la escalinata mencionada y que continúa con otra franja más estrecha, coronada por otra aún más pequeña. A ambos lados de la gran franja se tallaron en sentido ascendente dos series de entalles a modo de escalones, perfectamente paralelos y rectangulares los de la derecha y más irregulares y oblicuos los de la izquierda, que terminan a la altura del último peldaño de la escalera de acceso. Desconocemos la función de toda esta laboriosa obra de talla sobre una superficie tan dura como el granito, pero no parece que fuese la de permitir el acceso a la parte superior del bolo por la parte oeste. La altura a la que se encuentra el primer peldaño hasta la base del bolo es lo suficientemente grande como para desistir de tal idea. Se nos antoja como posible que la gran franja tallada pudiera servir como una especie de soporte sobre el que descansaba una estructura de madera

6 Rivero (1972-1973: 297).

7 De Alvarado y González (1979); González y De Alvarado (1991); Saucedo (2001).

8 Ramos Rubio (2010).

### Las Calderonas



**Figs. 3 y 4.** Altar.



**Fig. 5.** Vista con dron del recinto sagrado.

construida para albergar la comitiva encargada de efectuar los rituales y desde la que el sacerdote o chamán mostraría las ofrendas al público congregado en la explanada situada al pie del gran bolo.

La utilización del dron nos permitió descubrir una estructura circular en torno al gran bolo formada por la vegetación y las rocas próximas, que se puede apreciar nítidamente en la fotografía aérea (fig. 5). Muy posiblemente se aprovecharon las rocas circundantes para cerrar el perímetro con piedra de acarreo y así individualizar el recinto del santuario.

Aunque no deja de ser una idea totalmente subjetiva, una vista cenital de la roca nos sugiere la figura de un enorme ídolo con una gran boca que impresionaría a los concurrentes a las ceremonias allí celebradas.

### *La Molineta*<sup>9</sup>

Se emplaza en una elevación de similar altura a la ocupada por el solar de la antigua Turgalium, al este del pequeño valle por donde discurre el camino natural sobre el que se trazo la vía romana Ab Emeritam Caesaragustam. Son dos montes gemelos que han flanqueado esta importante vía de comunicación, testigos del lento transitar de pueblos que a lo largo de la historia han hollado su senda. La peña se localiza en la ladera, a pocos metros de la cima, como una especie de balconada que preside las impresionantes vistas que desde esta atalaya muestra la ciudad. Es un paraje de gran belleza que se yergue majestuoso sobre la meseta trujillano-cacereña, salpicada aquí y allá de grandes bolos de granito que mezclados con el encinar dibuja el típico paisaje de la zona.

La peña sacra es un gran bolo de granito con formas redondeadas de unos 4 metros de altura que en su lado oriental suaviza su pendiente y sobre el que se han practicado una serie de oquedades a modo de peldaños de escalera que dan acceso a la cima (fig. 6). Por el lado sur se aprecia una suave rampa que bordea la roca, donde se han practicado una serie de entalles, como en Las Calderonas, que parecen servir como apoyo de una estructura —posiblemente de madera— que lleva al inicio de la escalera (fig. 7). Desgraciadamente la base en que se apoyaban el inicio de la escala se ha desprendido y la rotura interrumpe la continuidad de la rampa. De cualquier manera el acceso a lo más alto no se realiza sin dificultad.

### La Molineta



**Fig. 6.** Vista en la que se aprecian los "peldaños de escalera".



**Fig. 7.** Vista de la rampa con entalles.

9 Esteban, Ramos y San Macario (2013).

Las escaleras daban acceso a la parte superior, que tiene forma amesetada y presenta un suave desnivel hacia el norte. Arriba se aprecian dos concavidades comunicadas entre sí, una de ellas prácticamente desaparecida por la disolución del granito provocada por el agua de lluvia, que ha excavado canalillos que vierten al pie del altar. La erosión ha hecho su trabajo, arrasando la superficie del altar y dificultando enormemente la identificación de sus elementos.

A pocos metros de nuestra peña, y en un plano superior en el paisaje, se yergue otro gran bolo de granito, de caprichosa forma, que parece imitar una esfinge (fig. 8). Se aprecia perfectamente un rostro desdibujado, pero que aún conserva sus rasgos más distintivos. La escorrentía de la parte superior del gran bolo ha marcado un surco en mitad de la cara que rompe su simetría. La boca es una fisura de forma sinuosa en la parte inferior que remata el óvalo de la barbilla. La nariz forma una protuberancia con una incisión a modo de fosas nasales, de las que solo conserva la izquierda; y los ojos consisten en dos grandes concavidades a modo de cuencas, la izquierda más definida, con un círculo central a modo de iris y un resalte imitando el arco supracilial.



**Fig. 8.** Esfinge, a pocos metros de La Molineta.

En lo más alto de la elevación se conservan los restos de una atalaya de época árabe, citada reiteradamente por las fuentes como un bastión esencial de ocupación islámica desde donde se divisaba la ciudad de Taryala (Trujillo), a unos 2 kilómetros al oeste, y la sierra de Santa Cruz, al sur, que fue otro enclave importante con restos de ocupación humana desde la prehistoria hasta el siglo XIII. Y encima de los restos de la atalaya, aprovechando los materiales pétreos de la misma, se construyó en el siglo XVIII el molino para triturar el grano.

### La sierra de Santa Cruz (Santa Cruz de la Sierra)<sup>10</sup>

La sierra de Santa Cruz es un monte isla de 843 metros de altura que domina el paso de la vía que de norte a sur pone en contacto las feraces vegas de la cuenca media del Guadiana con la meseta trujillano-cacereña. Se trata de una ruta natural muy utilizada desde la más remota antigüedad por los distintos pueblos que transitaron estas tierras. Prueba de su situación estratégica son los numerosos restos arqueológicos que de ellos se conservan datados desde las primeras etapas del metal, Bronce final, Hierro inicial y pleno, pasando por la etapa romana y llegando hasta el Medioevo.<sup>11</sup> La montaña parece haber sido un lugar sagrado desde la más remota antigüedad, como así parece confirmarlo la variedad de peñas rituales dispersas por su escarpada geografía, que le han dado el nombre de “la Montaña Sagrada”.<sup>12</sup>

#### *El complejo ritual de San Juan el Alto*<sup>13</sup>

Ascendiendo por la cara norte se llega San Juan el Alto, donde se aprecian restos de murallas y viviendas correspondientes a diversas etapas históricas.<sup>14</sup> El poblado se emplaza en una elevación residual que se alza a 453 metros de altitud al suroeste de la población. Su parte superior forma una superficie amesetada con profundos escarpes en buena parte del perímetro. Desde aquí se domina la llanura trujillana hacia el norte y la depresión del Guadiana hacia el sur. Es muy posible que estuviera habitado ya en el Calcolítico y, desde luego, lo estaba en las últimas etapas del Bronce, fecha a las que hay que retrotraer los enormes bloques de piedras que se encuentran en la base de la muralla. El poblado pervivió durante el Primer Hierro a juzgar por los materiales orientalizantes procedentes de un enterramiento encontrado por Mena

---

10 Sobre la sierra de Santa Cruz véase Melchor Terrón (2001).

11 La sierra de Santa Cruz fue objeto de la atención de autores como Roso de Luna (1902), Mélida (Casado, 2006: 216); Fita (1902; 1903: 358); Mena (1959); Martín (1998: 39-40).

12 Cillán, Esteban, Ramos y De San Macario (2020).

13 Rubio Andrada, Rubio Muñoz y Rubio Muñoz (2008).

14 Esteban, Ramos y De San Macario (2014).

en 1956 en la cercana huerta de Mariprao.<sup>15</sup> Recorriendo el yacimiento se pueden observar restos del recinto amurallado, altares de sacrificios, grabados rupestres al aire libre, cazoletas, cerámica y algunos objetos de metal en superficie.

Nada más acceder al poblado, una vez traspasada la muralla que circunda el perímetro, nos encontramos con una estructura rectangular de unos 4 metros de larga por 2 de ancha parcialmente excavada en la roca con una orientación este-oeste (fig. 9). Presenta dos rebajes rectangulares en su extremo oriental y una especie de escalinatas en la parte norte. Hacia el saliente la estructura está soterrada, por lo que no alcanzamos a descubrir sus medidas exactas.

Desconocemos a ciencia cierta la utilidad de la citada estructura, pero pensamos que pueda tratarse de un *ustrinum*, para la incineración de los cadáveres para su posterior enterramiento en la necrópolis correspondiente; o incluso un lugar para la realización de sacrificios de animales asociados a determinados rituales.

Relacionado con este posible *ustrinum* estaría el altar, localizado a unos 7 metros de la plataforma citada. Tiene forma de mesa con perfiles redondeados, que presenta al oeste una gran cubeta central de forma circular y dos vaciados rectangulares. En la base del santuario hay una concavidad producida por la erosión del granito, con una angosta entrada, cuyo interior ha sufrido un importante metamorfismo (figs. 10 y 11).

El sacrificio tendría lugar en la plataforma rectangular contigua, mientras que las entrañas de las víctimas se quemaban en las cubetas citadas y la sangre vertía en otras similares, al tiempo que se rendía culto a las divinidades del lugar. La coincidencia de la orientación del altar con la cumbre alta, podría no ser casual y estar intencionadamente buscada en asociación con algún fenómeno celeste de conocimiento ya en la Edad del Hierro.

El interior del recinto está salpicado de afloraciones graníticas que han sido talladas, algunas con una serie de peldaños que muy bien pudieran pertenecer a plataformas de accesos a viviendas (fig. 12), pero otras aparecen sembradas de cazoletas y cubetas que podrían tener una función ritual. A estas formas habría que unir extensas lanchas bien trabajadas y amplios “domos”, donde se retiene el agua de lluvia generando erosión por disgregación granular.

En la muralla de poniente, los grandes bolos sirven como apoyo de los bloques de la misma y en su parte exterior, en la zona que mira al municipio de Santa Cruz de la Sierra, se han tallado escalinatas y entalladuras que dan a una amplia explanada a modo de plazoleta (fig. 13). El lugar está plagado de indicios que sugieren que allí se celebraban ceremonias en torno a las que se reunían las gentes del

---

15 Mena Ojea (1959); Almagro (1977: 204); Ruiz-Gálvez (1992); Martín (1999: 37).

### Complejo ritual de San Juan el Alto



**Fig. 9.** Posible *ustrinum*.



**Figs. 10 y 11.** Altar con detalle de las piletas.



**Fig. 12.** Asiento de cabaña con escalinata.



**Fig. 13.** Asientos extramuros.



**Figs. 14 y 15.** Soliforme y haces de líneas.



**Fig. 16.** Trono extramuros.

poblado. En uno de estos grandes bolos se ha grabado un soliforme con seis puntos o coviñas rodeando uno central (fig. 14). Y en otro bolo a pocos metros de este se distingue otro grabado formado por siete líneas verticales paralelas (fig. 15).

Aquí, a pocos metros del muro, hay un pequeño bolo de granito que ha sido trabajado en forma de trono en cuyo asiento se aprecia una especie de pileta circular perfectamente tallada (fig. 16). Desconocemos su funcionalidad, pero su morfología se asemeja a los característicos tronos que vemos en La Zafrilla (Malpartida de Cáceres), Las Canchorras (Ahigal) y en otros muchos espacios sacros de la Península. Sin embargo, hemos de reconocer que la pileta circular se sale de los cánones que caracterizan a estos elementos pétreos.

### Altar del Risco Chico

Ascendiendo hacia el pico de San Gregorio se llega a la explanada del Risco Chico, donde encontramos un interesante altar de sacrificios (fig. 17). Tiene forma trapezoidal, más ancha en la parte superior y estrecho en la inferior y orientación este-oeste. El ara se ubica en la parte superior a la que se accede a él a través de una escalinata formada por cuatro peldaños irregulares y de dimensiones variables.

Por detrás de esta peña sacra, a escasos 20 metros al oeste, se encuentra la conocida como *cueva del Fraile* (fig. 18). En esta misma explanada se localiza el conocido como Cancho de la Misa, una gran lancha granítica de unos 30 m<sup>2</sup>, con numerosas cazoletas y un grabado de una cruz sobre calvario.

### Altar del Risco Chico



Fig. 17. Altar.



**Fig. 18.** Cueva del Fraile.

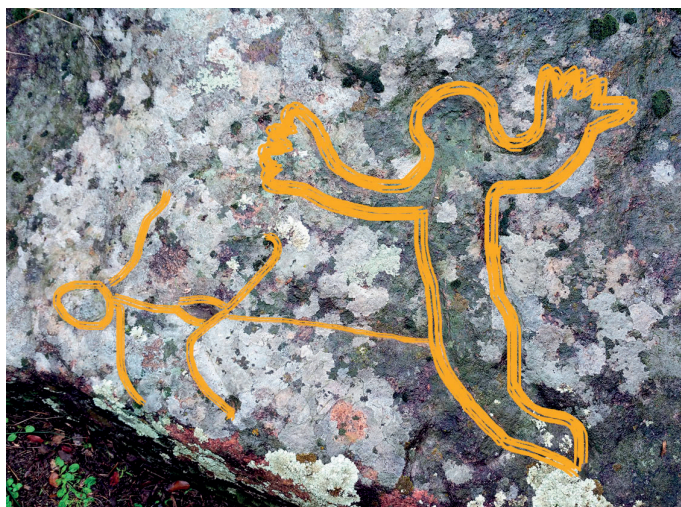


**Figs. 19, 20 y 21.** Grabados del Risco Grande.

En el camino de ascenso que conduce al Risco Grande, en un lateral del sendero, se observa un curioso grabado de más de 1 m<sup>2</sup> (fig. 19), y coronando la cima encontramos numerosas cazoletas y algunos grabados cruciformes en la base del peñasco donde se construyó el aljibe musulmán y se situó la ermita de San Gregorio. Destaca a poniente un grabado con incisiones en forma de árbol cuyas ramas están formadas por cruces entrelazadas que parecen partir de un eje central a modo de tronco, extendiéndose hacia ambos lados en perfecta simetría (fig. 20); y a su lado y a la misma altura, ya en la vertiente sur, se aprecian una serie de líneas horizontales paralelas (fig. 21).

### La Machorra de la Muerte

En la falda oriental de la montaña, en un paraje apartado cercano a los llanos del ejido junto a la cañada que discurre al pie de una pequeña elevación salpicada de bolos de granitos, existe un misterioso grabado sobre una peña cuyo significado no resulta fácil desentrañar (fig. 22). Se trata de dos figuras humanas que parecen corresponder a una mujer tendida boca arriba con las piernas abiertas y flexionadas, en la que se ha marcado claramente la vagina en forma de oquedad oval. La otra figura es la de un hombre con el torso en posición frontal y de perfil el resto del cuerpo, como así parece indicarlo el contorno sinuoso de los glúteos claramente marcados. Lleva los brazos en alto flexionados en ángulo recto y con grandes manos en las que se distinguen solamente cuatro dedos en cada una de ellas, frecuentes en las representaciones rupestres desde el Paleolítico y cuyo significado es controvertido. Un gran falo erecto, claramente marcado, señala en dirección a la vulva de la mujer yacente y la posición inclinada de la figura masculina parece echarse encima sobre la de la mujer.



**Fig. 22.** La Machorra de la Muerte.

La elaboración de las figuras no es homogénea, pues hay claras diferencias entre ambas. El contorno del cuerpo masculino se ha realizado con líneas más anchas trazadas a base de vaciados a cincel golpeando con una maza o martillo, mientras que el de la mujer es más simple y parece estar configurado con incisiones a buril que la acción del agua se ha encargado de ensanchar, lo que nos lleva a considerar la posibilidad de que ambas figuras pudieran no ser contemporáneas y fueran grabadas en épocas distintas.

Dispersos por la zona se aprecian restos de construcciones, que tal vez pudieron formar parte de un antiguo asentamiento. Próxima a las viviendas, y a una decena de metros de la roca con el grabado anteriormente descrito, hay una roca sobre la que aparece un grupo de 11 cazoletas agrupadas en un reducido espacio.

### **Paisajes sacros de la Tierra de Malpartida de Cáceres**

La localidad de Malpartida de Cáceres se localiza a escasos 12 kilómetros de la capital y alberga en su término municipal un impresionante patrimonio arqueológico. Su estratégica posición en un cruce de caminos determinó un temprano poblamiento que se extiende desde las comunidades paleolíticas del Musteriense en el yacimiento de La Vendimia, pasando por el Neolítico de Los Barruecos, donde también hay evidencias de una continuidad del hábitat durante el Calcolítico y la Edad del Bronce, con presencia de uno de los conjuntos de arte rupestre más importante de la región.<sup>16</sup> Y en las proximidades de este conjunto arqueológico encontramos los altares rupestres de Cuatro Hermanas, La Zafrilla y Las Trescientas, que nos permite individualizar un paisaje sacro en la Tierra de Malpartida de Cáceres que pasamos a esbozar en las líneas siguientes.

#### *Cuatro Hermanas*<sup>17</sup>

El nombre alude a cuatro grandes bolos graníticos ubicados en la salida norte del casco urbano de la localidad de Malpartida de Cáceres (fig. 23). En el mismo polígono industrial, los majestuosos bloques parecen contener el avance de las modernas construcciones que han ido edificándose al amparo del acelerado desarrollo económico de las últimas décadas.

El conjunto uniforme destaca de entre un paisaje granítico arrasado sobre el que se elevan estos cuatro bolos con formas redondeadas y de similares dimensiones y características. Los bolos están alineados en dirección oeste-este, muy próximos unos de otros. Para la realización de los ceremoniales se eligió de entre los cuatro el más cercano al saliente que está próximo a la carretera nacional 521 en dirección a Cáceres.

---

16 De Alvarado y González (1979).

17 Ramos, De San Macario y Esteban (2015: 12).

La gran roca ceremonial tiene formas redondeadas y amesetada en la parte superior, donde la disolución del granito ha formado oquedades y canalillos que surcan la mencionada meseta. Destaca una gran bañera de origen natural con forma ovalada ubicada en la parte sur, que en algunas zonas parece haber sido desbastada de forma artificial, tiene una orientación noreste-sureste y presenta un desagüe también natural que vierte hacia el sur. En la parte norte se observa una segunda concavidad más pequeña también de forma ovalada abierta en el mismo sentido que la anterior. Aquí no se aprecian rastros de la mano del hombre y su estructura ha sido diseñada de forma caprichosa por la escorrentía del agua en lo alto del enorme bolo de granito que en este caso vierte en dirección norte. Al lado de esta gran marmita se aprecia una cubeta cuadrada que parece haber sido excavada en tiempos más recientes.

Las dos oquedades, que discurren en sentido opuesto, están separadas por una estrecha franja prominente que delimita las dos vertientes por las que se precipita la escorrentía.

En un principio solamente observamos una única escalera, pero en una visita posterior y con una buena iluminación solar pudimos apreciar otras tres series de oquedades talladas.

Se accede a lo alto de la gran roca a través de 13 oquedades circulares alineadas talladas en la roca a modo de peldaños a intervalos de 40 o 50 centímetros de distancia unos de otros. Además, se aprecian dos escaleras, algo más erosionadas, formadas por entalles similares que ascienden hacia la meseta superior.

En la cara noreste se aprecian cuatro concavidades casi circulares y profundos surcos verticales y paralelos que desde la base de la roca llegan hasta media altura.

### **Cuatro Hermanas, en Malpartida de Cáceres**



**Fig. 23.** Vista general.



**Fig. 24.** Abrigo.

A pocos metros al este del enorme bolo de granito se destaca una gran peña caballera con formas redondeadas bajo la cual se formó un abrigo cuya cúpula hasta plagada de bellos *taffonis* que parecen decorar la bóveda interior (fig. 24). El lugar debió de ser un espacio sacro conocido desde tiempos inmemoriales y para su cristianización se grabó una cruz en un lateral de la roca que está inmediatamente al lado.

### El santuario de Los Barruecos

En el corazón de Los Barruecos, al sur de Las Peñas del Tesoro, se localiza una gran roca a la que se llega a través de un sinuoso camino flanqueado por grandes bolos de granito (fig. 25). La roca en cuestión no destaca del conjunto ni por su forma ni por su tamaño, pero su disposición en el lugar y su utilización como espacio sacro desde tiempos muy remotos le otorgan una posición central por su significado.

El bolo forma una meseta redondeada de unos 4 metros de longitud en la parte más elevada que mira al sureste y hacia el norte descende en altura en una especie de rampa plana. En la zona más elevada, en el extremo sur del bolo, se aprecia una pequeña piletta ovalada posiblemente de origen natural, pero que presenta huellas de desbaste artificial. No se aprecia ningún canalillo que vierta hacia la base de la peña. Se accede a la parte superior por una rampa trazada en el lateral de la roca que asciende por el lado norte en dirección este hasta media altura. Dicha rampa lleva hasta una especie de escalera formada por dos series de tres oquedades circulares alineadas dispuestas a distinto niveles.

Al lado de la rampa de acceso destaca un gran bolo con forma de verraco desde el norte y de seta desde el este. En su base se aprecian numerosos *taffonis* de gran belleza.

Desde la plataforma del altar y en dirección al saliente se yerguen dos grandes bolos separados por una estrecha hendidura por la que penetra el sol naciente durante el equinoccio, inundando con sus rayos el lugar de las ceremonias.

Constituye un conjunto monumental de gran belleza, donde los grandes bolos parecen acotar el espacio donde se llevaban a cabo los rituales. Hacia poniente se abre un amplio espacio a modo de plaza donde se reunía la gente para asistir al ceremonial.

A través de un estrecho sendero se cruza al lado sur de los colosos que marcaban el camino del sol naciente y en una grieta lateral del bolo de la izquierda se grabó un soliforme formado por 9 cazoletas de similares dimensiones. Y en el de la derecha otra cúpula con *taffonis*, no tan espectacular como la anterior pero también de gran belleza, y debajo 21 cazoletas.

A pocos metros, en un gran bolo, la disolución del granito ha horadado una gran chimenea que penetra profundamente en el interior de la roca. Está repleta de bellos *taffonis* que parecen haber sido tallados por la mano del hombre, como lo fueron los restos de pinturas rupestres que aún hoy se pueden ver en su interior.

### El santuario de Los Barruecos



**Fig. 25.** Altar.



**Fig. 26.** Taffonis y pinturas esquemáticas.

La arquitectura que la naturaleza ha construido dibuja en el entorno formas caprichosas según la incidencia de la luz y la posición del espectador; aquí una gran roca se nos aparece como una mano cerrada con el pulgar recto dispuesto hacia arriba, allí el contorno de una cara humana o la figura de un animal...

Ese mismo angosto sendero conduce a través de una rampa a una explanada que fue cerrada con grandes lajas para formar una vivienda aprovechando el apoyo de los grandes bolos. En superficie hay abundantes restos cerámicos que pueden datarse en época calcolítica.

A 100 metros hacia el este otra peña de unos 3 metros de altura conserva los típicos *taffonis* y a 200 metros en dirección sur otro bolo acoge un abrigo con más *taffonis* y pinturas rupestres (fig. 26). En la parte de abajo y a la izquierda se aprecian dos figuras humanas, una de las cuales porta una lanza en la mano; encima, otro grupo muy deteriorado parece representar la figura de dos cuadrúpedos; y arriba un ciervo en movimiento con una gran cornamenta. En el lado derecho de la peña se ha representado otro ciervo que parece ir andando.

A escasos tres metros de allí una roca que apenas sobresale del suelo hay una oquedad con forma ovalada rodeada por un canalillo que no es natural sino obra de la mano humana. Está totalmente cubierta de musgo y posiblemente forme parte de alguna representación, quizás una figura humana, en la que dicha oquedad corresponda a la cabeza del personaje allí representado.

*El altar rupestre de La Zafrilla*<sup>18</sup>

En el camino que lleva a Casar de Cáceres y a unos 3 kilómetros de Malpartida de Cáceres, en la dehesa de Los Estantes, se encuentra el paraje conocido como La Zafrilla. Constituye el lugar un complejo arqueológico formado por lagaretas, peñas con cazoletas y tumbas antropomorfas, así como un altar rupestre situado sobre una roca aislada.



**Fig. 27.** Altar rupestre de La Zafrilla.

---

18 Ramos, De San Macario y Esteban (2015: 15-20).

El espacio ritual de La Zafrilla se localiza en una pequeña elevación del terreno, que domina una amplia zona salpicada aquí y allá por otros bolos de granito. Uno de estos bolos fue utilizado como altar de sacrificios (fig. 27). Tiene forma trapezoidal, más ancha en la parte superior y estrecho en la inferior. Con una orientación este-oeste, el ara se ubica en la parte superior a modo de cubeta a la que se accede a través de una escalinata formada por cuatro peldaños irregulares. Al comienzo de la escalinata se ha grabado una cruz y al lado de los primeros peldaños se aprecia un vaciado rectangular.

Muy próximo al altar encontramos un afloramiento granítico también con una orientación este-oeste. El bloque se ha ido desgastando por efecto de la erosión y se ha partido, desprendiéndose de él varios fragmentos que se encuentran en la actualidad soterrados al lado del bloque principal. Presenta una escalinata de cuatro peldaños tallados de forma irregulares.

En las proximidades se encuentran otras peñas con unas formas características que posiblemente tuvieron relación con algún tipo de ritual sagrado. Concretamente, una gran roca volteada por efectos atmosféricos y dos lagaretas.

Procedentes de esta zona se descubrieron a finales del siglo XIX dos figurillas de bronce en forma de cabritas con sendas inscripciones romanas dedicadas a la diosa Ataecina.<sup>19</sup> No sería aventurado pensar que estos exvotos estuvieran en relación con el altar y que sería a esta diosa indígena a la que estarían ofrendados los sacrificios allí realizados.

### *Las Trescientas*<sup>20</sup>

Aproximadamente a 1 kilómetro del núcleo central del parque de Los Barruecos en dirección sureste se localiza la dehesa de Las Trescientas. Allí, en una pequeña loma, emerge un bolo de unos 3 metros de altura con formas redondeadas que no destaca del entorno (fig. 28).

La roca presenta cortes verticales en el sur y el este y por el norte se inclina hacia la base en una pendiente algo acusada. Esta rampa permite el acceso, no sin dificultad, a lo alto de la pequeña meseta superior a través de una serie de dieciséis entalladuras circulares dispuestas en zigzag. En la plataforma superior se observan tres cubetas artificiales con forma oval dispuestas en sentido este-oeste. Las dos primeras están alineadas y se ubican en el extremo más meridional de la roca. La tercera se localiza hacia el septentrión, inmediatamente por debajo de la mayor anteriormente descrita. Pese a que todas ellas se han producido de forma natural por disolución del granito, se puede apreciar un ligero desbaste en los bordes por obra de la mano humana.

---

19 Una de las cabritas se encuentra en el Museo Arqueológico Nacional y fue dada a conocer por Fita (1885: 430 ss.); la otra, publicada también por este autor (1885: 45 ss.), fue cedida en 1918 por María del Carmen Jalón al Museo Víctor Balaguer de Villanueva y Geltrú (Barcelona), donde actualmente se halla.

20 Almagro y Jiménez (2000: 427); Correia Santos (2015: 142).

En rocas cercanas hay grabados varios antropomorfos esquemáticos y tres cruces cristianas.<sup>21</sup> Y en el marco de este mismo paisaje, a escasos 200 metros, se encuentra la denominada Peña del Culo (fig. 29), un gran bolo granítico que se alza a una altura de 6 metros, al que se accede mediante una serie de entalladuras. En la parte superior se aprecia una cavidad natural de forma ovalada junto al borde oeste de la peña, en la que se abrió artificialmente un amplio canal de desagüe orientado hacia el oeste.



**Fig. 28.** Altar de Las Trescientas.



**Fig. 29.** La Peña del Culo.

---

21 Saucedá (2001: 105-106).

Como decíamos, lo hasta aquí mostrado no es más que una pequeña muestra de la riqueza que de estas peñas sacras encierra la región extremeña. Sirvan estos tres conjuntos arqueológicos descritos con toda brevedad a lo largo de estas páginas para comprender las posibilidades que se abren a la investigación sobre temas tan atractivos. Es mucho el trabajo de campo hasta aquí realizado por este equipo que ha dado como resultado la publicación de nuevas peñas sacras. Pero la profusión de hallazgos inéditos documentados augura un futuro prometedor. Fruto de esta labor saldrán a la luz próximamente estudios tan novedosos como, entre otros, el conjunto arqueológico descubierto en Navas del Madroño, donde documentamos un mitreo asociado a un altar rupestre empotrado en una pequeña ermita y a un trono; o la peña *sanatio*, también inédita, procedente de la localidad de Ceclavín. Hallazgos impresionantes que serán incorporados todos ellos a la obra de conjunto de las peñas sacras de Extremadura que está en fase de realización.

### Referencias bibliográficas

- ALMAGRO-GORBEA, M. (1977). *El Bronce final y el período orientalizante en Extremadura*. Bibliotheca Praehistorica Hispana, XIV. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. JIMÉNEZ ÁVILA (2000). "Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico". En E. Diéguez Luengo y F. J. Jiménez Ávila, *El megalitismo en Extremadura (homenaje a Elías Diéguez Luengo)*. Extremadura Arqueológica, 8, pp. 423-442. Mérida.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y Á. GARI (eds.) (2017). *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*. Huesca.
- ALVARADO GONZALO, M. de, y A. GONZÁLEZ CORDERO (1979). "Pinturas esquemáticas en Malpartida de Cáceres". *Alcántara*, 195, pp. 16-22.
- CASADO RIGALT, D. (2006). *José Ramón Mélida y la arqueología española*. Madrid.
- CILLÁN CILLÁN, F., J. ESTEBAN ORTEGA, J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO SÁNCHEZ (2020). *La Montaña Sagrada. Historia de dos pueblos: Puerto de Santa Cruz y Santa Cruz de la Sierra*. Cáceres.
- CORREIA SANTOS, M. J. (2010). "Santuários rupestres no Ocidente, da Hispania indo-europeia. Ensaio de tipologia é classificação". *Palaeohispánica*, 10, pp. 147-172.
- CORREIA SANTOS, M. J. (2014). "El santuario rupestres del pico de San Gregorio, Santa Cruz de la Sierra (Cáceres)". *Palaeohispánica*, 14, pp. 89-128.
- CORREIA SANTOS, M.<sup>a</sup> J. (2015). *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*. Tesis doctoral leída en la Universidad de Zaragoza <<https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf>>.
- ESTEBAN ORTEGA, J., J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO SÁNCHEZ (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*, XXI, pp. 307-321.
- ESTEBAN ORTEGA, J., J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO SÁNCHEZ (2014). "El complejo arqueológico de San Juan el Alto (Santa Cruz de la Sierra-Cáceres). Santuarios rupestres". *Alcántara*, 79, pp. 11-28.

- FITA Y COLOMÉ, F. (1885a). "Inscripciones romanas inéditas de Cáceres, Úbeda y Alcalá de Henares". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, VII, pp. 45-53.
- FITA Y COLOMÉ, F. (1885b). "Inscripciones romanas inéditas de Cáceres, Brandomil, Naranco y Lérida". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, VI, pp. 430 ss.
- FITA Y COLOMÉ, F. (1902). "Antigüedades. Historia de los celtas. Sus fuentes literarias". *Cuaderno VI. Boletín de la Real Academia de la Historia*, 40.
- FITA Y COLOMÉ, F. (1903). "Nuevas inscripciones". *Cuaderno I. Boletín de la Real Academia de la Historia*, 43.
- GONZÁLEZ CORDERO, A., y M. DE ALVARADO GONZALO (1991). "Pinturas y grabados rupestres de la provincia de Cáceres. Estado de la investigación". *Extremadura Arqueológica*, II, pp. 139-148.
- MARTÍN BRAVO, A. M.<sup>a</sup> (1998). "Evidencias del comercio tartésico junto a puertos y vados de la cuenca del Tajo". *AEspA*, 71, pp. 37-52.
- MARTÍN BRAVO, A. M.<sup>a</sup> (1999). *Los orígenes de Lusitania: el 1 milenio a. C. en la Alta Extremadura*. Madrid.
- MELCHOR TERRÓN, A. (2001). *Santa Cruz, la Sierra y su entorno*. Badajoz.
- MENA OJEA, A. (1959). "Restos prehistóricos en Santa Cruz de la Sierra". *Revista Alcántara*, pp. 41-44.
- RAMOS RUBIO, J. A. (2010). "Altar de sacrificios de la Edad del Hierro en la finca de Las Calderonas". Presentado en los XXXVIII Coloquios Históricos de Extremadura: dedicados a los moriscos en Extremadura en el IV centenario de su expulsión. Trujillo, del 21 al 27 de septiembre de 2009.
- RAMOS RUBIO, J. A., O. DE SAN MACARIO SÁNCHEZ y J. ESTEBAN ORTEGA (2015). "Ruta arqueológica por tierras de Malpartida de Cáceres". *Revista Alcántara*, 11, pp. 1-31.
- REDONDO RODRÍGUEZ, J. A. (2018). *Trujillo entre celtas y romanos. Oxtraca, Oca Turaca, Turgalium*. Cáceres.
- RIVERO DE LA HIGUERA, C. (1972-1973). "Materiales inéditos de la cueva de Boquique. Datos para una nueva sistematización de la Edad del Bronce". *Zephyrus*, 23-24, pp. 101-133.
- ROSO DE LUNA, M. (1902). "Excavaciones en la sierra de Santa Cruz". *Revista de Extremadura*, 4, pp. 253-258.
- RUBIO ANDRADA, M., M. I. RUBIO MUÑOZ y F. J. RUBIO MUÑOZ (2006). "Las pinturas rupestres de la Cueva Larga del Pradillo, Trujillo (Cáceres)". En *Actas de los XXXV Coloquios Históricos de Extremadura: dedicados a la memoria del Obispo D. Gutierre de Vargas Carvajal*. Trujillo, del 18 al 24 de septiembre de 2006, pp. 579-594. Trujillo.
- RUBIO ANDRADA, M., F. J. RUBIO MUÑOZ y M. I. RUBIO MUÑOZ (2008). "El poblado de la Edad del Hierro de San Juan el Alto de Santa Cruz de la Sierra". En *Actas de los XXXVI Coloquios Históricos de Extremadura*, tomo II, pp. 683-713. Badajoz.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M. (1992). "La novia vendida: orfebrería, herencia y agricultura en la prehistoria de la península ibérica". *SPAL*, 1, pp. 219-252.
- SAUCEDA PIZARRO, M.<sup>a</sup> I. (2001). *Pinturas y grabados rupestres esquemáticos del monumento natural de Los Barruecos, Malpartida de Cáceres*. Publicaciones del Museo de Cáceres (Memorias, 2). Mérida.



## **ONTES, PEÑAS, CUEVAS Y ERMITAS: ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS EN TORNO A LOS PAISAJES ROCOSOS SAGRADOS DE ZAMORA, PALENCIA Y VALLADOLID<sup>1</sup>**

**Pedro Javier Cruz Sánchez\***

**Beatriz Sánchez Valdelvira\*\***

En la actualidad Castilla y León presenta un panorama privilegiado para el estudio de las rocas sagradas a nivel peninsular. No obstante, se constata una evidente desigualdad territorial entre los espacios ocupados por el granito —Ávila, Salamanca y Zamora— y el resto, donde predominan los terrenos sedimentarios y calizos. Esta desigualdad se plasma, asimismo, en su tradición investigadora; así, mientras que las áreas graníticas, muy ricas en manifestaciones de *sacra saxa*, ofrecen un panorama que se puede equiparar al de territorios gallegos o portugueses, las áreas calizas —en concreto, Palencia y Valladolid— carecen de este tipo de estudios, en parte enmascarados por la dificultad de diferenciar las rocas sacras de otros tipos de manifestaciones. Nuestra comunidad da cuenta de la desigual presencia de piedras sagradas en las provincias de Zamora, Palencia y Valladolid desde una perspectiva antropológica que prima el análisis de los paisajes sagrados como sistemas complejos en los que las *sacra saxa* juegan un papel fundamental como delimitadores físicos y simbólicos del territorio.

Paisajes sagrados. Montes. Rocas. Cuevas. Ermitas. Hierofanía. Provincias de Zamora, Palencia y Valladolid.

Today Castilla y León presents a privileged panorama for the study of sacred rocks at peninsular level. However, within this territory there is an undeniable disparity between the granite areas – Ávila, Salamanca and Zamora – and the rest, where sedimentary and limestone lands predominate. This disparity is also

---

\* Investigador de la Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) y miembro del Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento (CETRAD). Vila Real. cruzrobleda@gmail.com

\*\* Laboratorio de los Paisajes Culturales Sagrados de Castilla y León. Museo Etnográfico de Castilla y León. Zamora.

1 Este texto forma parte de un proyecto de la investigación titulado “Estudio y puesta en valor de las piedras sagradas de León, Zamora y Salamanca”, englobado dentro del proyecto: Patrimonio Cultural en Común (0145\_PATCOM\_2\_E) del programa Interreg España-Portugal 2014-2020, promovido desde la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Junta de Castilla y León. Agradecemos a Benito Arnaiz Alonso y a Raquel Sanz García, técnicos de dicho servicio todas las sugerencias que nos han ofrecido a lo largo del tiempo que ha durado la realización de dicho proyecto.

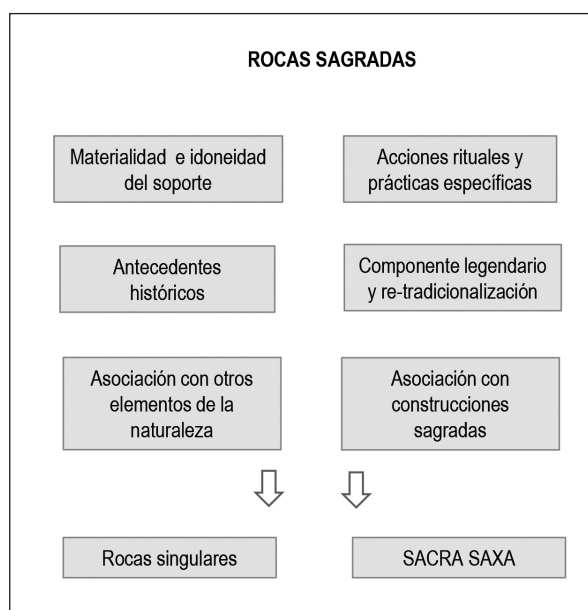
reflected in its research tradition; Thus, while the granitic areas, very rich in *sacra saxa* remains, offer a perspective similar to that of Galicia and Portugal, the limestone areas – specifically, Palencia and Valladolid – lacks this type of study, partly concealed by the difficulty of singling out the sacred rocks amongst other types of rocks. Our community accounts for the unequal presence of sacred stones in the province of Zamora, Palencia and Valladolid from an anthropological perspective that prioritizes the analysis of sacred landscapes as complex systems in which the sacred *sacra* play a fundamental role as physical and symbolic boundaries of the territory.

Sacred landscapes. Mountains. Rocks. Caves. Hermitages. Hierophany. Zamora, Palencia and Valladolid provinces.

### Las *sacra saxa* en el contexto de los paisajes sagrados

Si hasta hace relativamente poco tiempo hablar de rocas sagradas se reducía a algunos pocos tipos de elementos naturales con unos rasgos determinados por las huellas, materiales o inmateriales, de una profunda hierofanía, en la actualidad las *sacra saxa* responden a un complejo muestrario de elementos de naturaleza lítica que viene a dar cuenta de una tradición de raigambre prehistórica y protohistórica, céltica en la mayor parte de las ocasiones, mantenida por una tradición folklórica que ha pervivido prácticamente hasta nuestros días, a partir de ciertos fenómenos históricos de larga duración (Moya-Maleno, 2020). Como es bien sabido, la historia de la investigación —trazada en sus líneas maestras por Martín Almagro (Almagro-Gorbea, 2017)—, se inicia en la Antigüedad clásica con autores como Pausanias quien diferenciaban entre piedras sin labrar o *argoi lithoi*, *baetulia* (meteoritos) y *lithoi empsychoi* (o piedras con vida) de aquellas otras talladas y trabajadas por el hombre (Freedberg, 2010: 88-90). En siglos posteriores eran objeto, como se apunta en el conocido libro de Martín de Braga *Sermón contra las supersticiones rurales*, de duras críticas debido a que en torno a estas rocas se desarrollan rituales paganos (Martín de Braga, 1981), de los que algunos contemporáneos a dicho autor los catalogaban como de origen celta. Precisamente fueron algunos de los principales investigadores de finales del siglo XIX, especialmente franceses, quienes comienzan a interesarse por este tipo de visiones desde un punto de vista científico. Son sobradamente conocidos los trabajos de Salomon Reinach (1893) quien lleva a cabo una primera tipificación de este tipo de piedras o Paul Sébillot (1908), que efectuó, por su parte, una interesante labor de catalogación de rocas francesas que mostraban ciertas huellas de tradiciones folklóricas. Esta tradición es recogida incluso en algunos trabajos que no deben de encuadrarse como puramente científicos, caso de la *Geografía crítica e histórica de la Edad Antigua de España*, obra de Gervasio Fourier González quien en 1910 recogía algunas de estas rocas, lo que denominaba como *peulvan*, *hemidolmen* o *piedras bomboneables* (Fourier, 1910: 137-138), a medio camino entre la obra humana y la rareza geológica. En la península ibérica esta tradición francesa es continuada por destacados investigadores de entre los

que cabría destacar los trabajos pioneros de Manuel de Assas (1857), Manuel Murguía (1888) o Vicente Paredes Guillén (1899) en un primer momento, a la que siguen toda una larga nómina de eruditos locales que vinieron a nutrir el corpus de rocas singulares de algunos espacios geográficos como el castellano y leonés. Al más destacado de todos ellos, el padre César Morán, autor de numerosas referencias a rocas sagradas salmantinas y zamoranas, habría que añadir una extensa lista de autores que desde el primer tercio del siglo xx hasta bien avanzados los años noventa, han ido desgranando en sus artículos la amplia variedad de rocas y santuarios que han nutrido los trabajos científicos que hoy han puesto las sólidas bases del conocimiento actual de las *sacra saxa* peninsulares. (fig. 1)



**Fig. 1.** Caracterización de las rocas sagradas y distinción respecto de las rocas singulares.

Parece que en Portugal el tema fue abordado con mayor intensidad que los pioneros españoles; si José Leite de Vasconcelos escribe en 1882 el conocido estudio dedicado al *Culto a las piedras*, Francisco Martins Sarmiento (1884) tratará con cierto grado de detalle los ritos adivinatorios así, en esta misma línea, Teófilo Braga poco tiempo después. Investigaciones que no se verán superadas hasta bien entrado el siglo xx por autores tales como Xulio Taboada, quien en 1965 establecería una de las más sólidas clasificaciones de las peñas sagradas: 1, insculturadas; 2, funerarias (incluyendo megalitos y *amilladoiros*); 3, piedras fertilizantes (incluidas las *peñas dos namorados*, *pedras de auga* y *pedras do sol*); 4, adivinatorias, como las rocas oscilantes; 5, *pedras furadas*; 6, piedras de sacrificios, y 7, rocas figurativas; y, sobre todo,

por Martín Almagro, quien verdaderamente ha asentado los cimientos del conocimiento que de las rocas sagradas tenemos en la actualidad. Algunas de las tipologías que Xulio Taboada primero y Santos Otero después establecieron en el estudio de las rocas sagradas, especialmente las del noroeste peninsular, han sido las que posteriormente indaga desde un punto de vista etnohistórico M.<sup>a</sup> del Mar Linares (1990). Conforme al aumento de los hallazgos y de la redacción de trabajos científicos sobre este tipo de piedras, el corpus tipológico ha ido aumentando sustancialmente, no estando cerrado en la actualidad en virtud de los hallazgos que se siguen realizando y de los que el citado Almagro-Gorbea ha ido dando sustanciosas noticias recogidas en los coloquios celebrados en Huesca sobre las *sacra saxa* peninsulares (2016 y 2019). Martín Almagro ha ido desarrollando una sistematización bastante más completa y profunda de las *sacra saxa* de las que, en realidad, se deben analizar bajo dos ópticas netamente diferenciadas: la puramente formal y la que dicta su propia funcionalidad. La existencia de una contrastada y evidente larga duración de ciertos fenómenos en torno a las rocas sagradas, evidenciados en algunas prácticas que se pueden rastrear desde la etnoarqueología (Moya-Maleno, 2020), ha posibilitado además un marco interpretativo para un buen número de estas rocas, sobre las que suele pesar una tradición popular, a veces cristianizada y estigmatizada por el elemento material (la plasmación del símbolo de la cruz, por ejemplo) o el elemento inmaterial (componente ritual, oral y legendario).

A nuestro modo de ver y tal y como hemos expuesto en fecha reciente (Cruz, 2019a), las rocas sagradas han de estudiarse desde un concepto más amplio como piezas clave en el puzle de los paisajes sagrados o simbólicos los cuales comparten e intercambian valores con otras categorías de paisajes —urbanos, agrarios, históricos, religioso...— y con determinadas manifestaciones como las propias del patrimonio cultural inmaterial, especialmente cuando responden a un soporte espacial concreto que forma parte de la identidad de un sitio (por ejemplo, celebraciones religiosas). Como apunta Margarita Ortega estos paisajes suelen estar ritualizados y marcan escenarios de representación o de recorridos que incorporan experiencias de carácter sensorial, detallando que los mismos: “[...] requieren, con mayor motivo, la explicación y transmisión —la narrativa— de su significado por las diversas actividades objeto de apreciación (artística, histórica, religiosa, lúdica...), muchas veces imposibles de delimitar de manera clara y, por tanto, a integrar o complementar” (Ortega, 2015: 384). Destacan por el carácter dinámico y cambiante en los que se asiste a una continuada reformulación de lugares antiguos significativos a lo largo de los siglos según ejemplifican numerosos casos del ámbito anglosajón (Ashmore y Knapp, 1999; Casado, 2007: 59-74). Como apuntamos, un paisaje sagrado suele surgir en espacios muy específicos del paisaje natural, habitualmente allí donde existe un “monumento natural”, en aquellos lugares en los que la población local encuentra determinados recursos críticos para su supervivencia, como fuentes de agua, áreas de pastos, vados, bosques..., esto es, en lugares de interés geoestratégico, caso de los puntos fronterizos o en lugares que son referencias visuales, tales como piedras, montañas u otro tipo de accidentes geográficos que personalizan el paisaje y lo hacen reconocible frente a otros territorios

similares, “puntos singulares” en los que el fiel entra en comunicación más directa con Dios (Rossi, 1976: 158). Son sitios, la “primera naturaleza” que refiere John Dixon Hunt (Hunt, 1996), que se reutilizan constantemente; en este sentido, apuntaba H. Schreiber que “lo que es santo, sigue siendo santo” (citado en Álvarez Vidaurre, 2011: 77), en clara alusión a la continuidad de los paisajes naturales apropiados por las poblaciones prehistóricas y con los grupos humanos posteriores que hoyan ese territorio.

Estos espacios escogidos son apropiados simbólicamente y sacralizados de forma acumulativa a través de la continua re-significación de determinadas rocas, no cualquiera, así como por la erección de templos o de cruceros, que se convierten en auténticos *paisajes referenciales* cuya génesis encontramos en tiempos prehistóricos que, de forma reiterada en el tiempo, van a ser foco de atención de las comunidades locales. En virtud de esta circunstancia, determinados tipos de rocas destacadas en el paisaje que por su forma, su tamaño o por visibilidad desde cierta distancia, van a ser objeto de atención por parte del hombre prehistórico y protohistórico, al ser soporte de manifestaciones pictóricas o incluso lugares de refugio estacionales en torno a ellas (Guerra *et alii*, 2012: 513), pero también del hombre de campo, como pone de manifiesto de manera reiterada la toponimia: *picuezos, atalayas, cantos, berrocales, peñas...*; se erigirán en puntos específicos del territorio donde, a su vez, se llevarán a cabo ciertos rituales, como es el caso de los *cantos de los responsos* (Almagro-Gorbea, 2006) o de las piedras resbaladeras, cuyo origen hay que buscarlo en ciertos rituales propiciatorios de fertilidad que encontramos en algunos puntos de Francia y Reino Unido (Almagro y Sánchez Benito, e. p.). Respecto a estas piedras singulares, apuntaba Mircea Eliade:

[...] se convierten en sagradas porque en ellas se encarnan almas de los muertos (antepasados), o bien por el hecho de que manifiestan o representan una fuerza sagrada, una divinidad, o bien porque han tenido cerca de ellas un pacto solemne o un acontecimiento religioso, etc. Pero otras muchas piedras adquieren carácter mágico-religioso gracias a una hierofanía o a una cratofanía mediatas, es decir, por un simbolismo que les confiere valor mágico o religioso. (Eliade, 1990: 523)

Esas rocas pasan a ser elementos simbólicos y lugares de prestigio (Blas Cortina, 1997: 84-86), así como demarcadores territoriales, como ocurre con los menhires (Delibes *et alii*, 2012) o las propias estelas protohistóricas (Vilaça, 2011). Los mecanismos de sacralización de la naturaleza se llevan a cabo, como vemos, por medio de diversas actuaciones a través de una ocupación física del espacio, pero también de una serie de “acciones rituales”, tales como grabar o pintar símbolos que la individualizan de su entorno o realizar en su seno determinados ritos que emparentan emocionalmente a los grupos humanos con el territorio, reforzado por los relatos míticos y las leyendas que se generan en la interacción con estos espacios. Estos lugares se erigirán a lo largo del tiempo en paisajes recurrentes cargados de un elevado valor simbólico.

Es evidente que existe una relación dialéctica entre ciertos tipos de paisajes y ciertos tipos de rocas que ofrecen determinadas manifestaciones de aquella hierofanía de la que hablaba Eliade; en este orden de cosas, ¿este tipo de rocas que clasificamos como sagradas forman unos paisajes sagrados específicos por sí mismos o, por el contrario, son un elemento más de lo que convencionalmente se ha definido como paisaje cultural sagrado?

Aunque las investigaciones actuales vienen a definir las *sacra saxa* como elementos que forman parte de ciertos fenómenos culturales de larga duración, tales como la celtización o la sacralización cristiana de algunos elementos paganos, lo cierto es que la existencia de un extenso abanico de tipos rocosos que pueden encuadrarse dentro de las *sacra saxa* y que no exactamente vienen a encajar con precisión en algunos de los modelos propuestos, nos da pie a proponer una triple división de dichas rocas sagradas, muy en la línea de los postulados que han venido apuntando Martín Almagro y otros autores destacados y que nos permiten interpretar, de manera satisfactoria, la nómina completa de tipos rocosos que encontramos en las provincias de Zamora, Palencia y Valladolid.

1. El primer tipo estaría compuesto por las *rocas numínicas* en las que reside el *numen loci* con origen en la prehistoria o en la protohistoria, tratándose de uno de los mejor estudiados en la actualidad (cfr. apartado bibliográfico), dentro de los que hay que integrar las conocidas rocas de tipo adivinatorio, las de tipo sanatorio y las de tipo propiciatorio.
2. En segundo lugar, aquellas rocas que Ángel Gari ha interpretado como *pedras con huellas de fenómenos de estigmatización* que formando parte de un “pasado mítico”, reconfiguran sus significados a través de marcas determinadas (componente material) o interpretaciones por medio de las leyendas o ciertas tradiciones y prácticas (componente inmaterial). Dentro de este grupo, encontraríamos los menhires, túmulos, cuevas, rocas con tradición de moros / moras o rocas con huellas cristianas (pisada del caballo de Santo, pisada de la Virgen...).
3. En tercer lugar, y derivado del anterior, nos encontramos con aquellas rocas que se individualizan a través de su *sacralización en tiempos históricos*, por medio de no solo de la representación de la cruz o de la erección de cruceros en la misma roca —el *botón de Balisa*, en la provincia de Segovia (Sacristán y Vicente, 2018: 303-308) o los numerosos bolos con similares características que encontramos en la provincia de Ávila sería un buen ejemplo de ello— o, formando parte de fenómenos más complejos, por medio de la consagración de una ermita o santuario, de un eremitorio o, por qué no, de las conocidas tumbas rupestres excavadas en el mismo seno rocoso (Rubio, 2015).

Dan cuenta de fenómenos que encontramos en espacios naturales con unas características muy concretas (Bradley, 1993 y 2000), que a lo largo del tiempo conforman unos paisajes particulares que, en virtud de

su distribución en el territorio y de la cercanía / lejanía de determinados elementos que los acompañan, pueden dividirse en “paisajes sagrados simples” o “paisajes sagrados complejos” que se hace preciso analizar desde la óptica antropológica (Cruz, 2016).

En este sentido, las provincias de Zamora, Palencia y Valladolid permiten advertir la notable variedad de paisajes sagrados en virtud de sus *sacra saxa*, en función no solo de la cantidad y la variedad de ítems que documentamos, sino de la tradición cultural que persiste en las mismas. Se trata de tres realidades bien distintas que dejan patente la complejidad de un tema que, como veremos a continuación, dejamos trazados a partir de algunos de sus rasgos.

### **Montes, peñas, cuevas y ermitas: las *sacra saxa* de Palencia, Valladolid y Zamora**

En la actualidad, el conocimiento que tenemos de las rocas sagradas en la península ibérica resulta bastante satisfactorio, si tenemos en cuenta el número de hallazgos que forma parte del *corpora* de rocas que se vienen produciendo y, al tiempo, publicando en los últimos años (Almagro, 2019: 23). Desde que se presentaran los primeros hallazgos de piedras sagradas por parte de algunos folkloristas, a principios de siglo xx, hasta la actualidad la nómina de hallazgos ha crecido exponencialmente hasta rebasar sobradamente, a día de hoy, el millar de rocas. Una reciente puesta al día de los hallazgos por parte del principal estudioso de este fenómeno —Martín Almagro-Gorbea—, ha puesto de manifiesto la existencia de, al menos, 1179 piedras sagradas desigualmente repartidas por toda la península ibérica (Almagro, 2021); el reparto territorial de las *sacra saxa* a nivel peninsular es heterogéneo en virtud del estado de la investigación, circunstancia que se nos revela como uno de los principales escollos a la hora de llevar a cabo de estudio territoriales.

Este reparto de las *sacra saxa* en la península ibérica a día de hoy muestra una distribución eminentemente “occidental”, coincidiendo con el extenso área que ocupan las áreas graníticas (Almagro, 2019: 21), reparto territorial no solo motivado por la presencia de un soporte rocoso óptimo, sino también por una dilatada tradición investigadora en estos territorios que permite contar, en la actualidad, con importantes *corpora* de piedras sagradas en tierras de Portugal, Galicia o Extremadura. En el resto de las comunidades se van sumando paulatinamente a esta tradición de estudios de las *sacra saxa* gracias a lo cual contamos, por ejemplo, con interesantes *corpora* en Aragón, donde el IEA lleva desde hace unos años recopilando informaciones de piedras sagradas, dando cuenta además de un buen modelo de difusión de las mismas al gran público. Respecto al resto de las comunidades autónomas y centrándonos en la comunidad de Castilla y León, esta se encuentra bien representada con una importante presencia en el conjunto de Zamora (92 ítems), Salamanca (101 ítems), Ávila (con un número que en la actualidad rebasa los 168 registros según los datos aportados recientemente por Jesús Caballero y María Mariné) y algo más de

30 ítems desigualmente repartidos entre las provincias de Burgos y Soria, lo que da un total de unas 352 rocas sagradas en Castilla y León (lo que supone casi el 30 % de toda la península ibérica), eso sin contar las que están presentes en las provincias de León, Segovia, Valladolid y Palencia, hecho que llevaría a rebasar con creces las cuatro centenas de rocas sagradas, erigiéndose en la región peninsular con mayor presencia de *sacra saxa* (Cruz, 2019b). Este reparto territorial de las rocas sagradas de la submeseta norte ofrece, no obstante, una compleja realidad en virtud del dominio geológico de unas áreas respecto a otras, aspecto ya reseñado por otros autores en fecha reciente. Mientras que las provincias de Ávila, Salamanca y Zamora responden, como apuntábamos, al conjunto de *sacra saxa* emplazadas en espacios de predominio granítico, las que encontramos en Palencia, Valladolid, Burgos y Soria lo hacen en ámbitos de naturaleza sedimentaria, al igual que ocurre en León, si bien existe un interesante grupo de rocas sagradas en la comarca de La Cabrera y La Maragatería, recientemente estudiadas por Juan Carlos Campos (Campos, 2018) que lo hacen en entornos de matriz eminentemente pizarrosa o Segovia, que comparte rasgos geológicos de todas ellas (Sacristán y Vicente, 2018). Aunque unos y otros comparten ciertos tipos de rocas sagradas, especialmente las de tipo adivinatorio y propiciatorio (Almagro, 2015: 331), ofrecen ciertas particularidades que creemos que merecen ser destacadas de cara al mejor conocimiento de conjunto de las *sacras saxa* castellanas y leonesas.

Las rocas sagradas presentes en Zamora, Palencia y Valladolid responden, como apuntamos, a dos realidades bien distintas. Mientras que en la primera de ellas existe una buena representación de rocas y conjuntos rocosos sagrados, de los que ya en su día el padre Morán primero (Frade, 1990), Benito del Rey, Grande del Brío y Sánchez Rodríguez poco tiempo después (cfr. bibliografía), hallazgos sobre los que recientemente ha profundizado Maria João Correia (Correia, 2010, 2015 y 2017), Carnero Felipe (Carnero, 1988 y 1991) quien incide en la tradición oral en torno a ciertas rocas de la comarca de Sayago y, finalmente, Almagro y Sánchez Benito hacen lo propio en torno a las denominadas *pedras resbalinas* (Almagro y Sánchez Benito, e. p.), dando cuenta en la actualidad de un mapa de hallazgos que alcanza casi la centena de ítems (Cruz, 2019b: 91), las provincias de Palencia y Valladolid han pasado prácticamente desapercibidas para el estudio de las *sacra saxa* hasta la fecha. Tan solo los trabajos recientes de Pérez Rodríguez en la montaña palentina (Pérez Rodríguez, 2010) y el ya clásico de Alcalde Crespo sobre los eremitorios palentinos (Alcalde, 1990), han venido a sacar del anonimato algunas de estas rocas, referencias que para el caso de la provincia de Valladolid son prácticamente inexistentes por una razón de peso como es la de la práctica inexistencia de un soporte adecuado en buena parte de la misma.

Si en la provincia de Zamora documentamos todo un amplio elenco de rocas de tipo sagrado (hasta la fecha 92 ítems) desigualmente repartidos en resbaladeras (47 %), rocas oscilantes (7 %), altares rupestres (6 %), *pareidolias* (6 %), menhires con tradición folklórica (5 %), túmulos con tradición de tesoro de

moros (5 %), piedras caballeras (3 %), piedras con representación de cruces<sup>2</sup> (3 %), así como *amilladoiros*, *cantos de los responsos*, tronos rupestres, pozairones, rocas con tradición de tesoros, rocas-campanas, montes sacros y un largo etcétera (1 %), Palencia y Valladolid vienen a dar cuenta de otra realidad, más bien pobre, que apunta a la escasa incidencia que ha tenido la investigación hasta la fecha. Los elementos que podemos encuadrar dentro de la categoría de rocas sagradas en Palencia<sup>3</sup> y Valladolid,<sup>4</sup> hasta el momento, se cuentan prácticamente con los dedos de una mano, respondiendo sobre todo a fenómenos de sacralización de espacios y elementos destacados de la naturaleza, caso de algunas formaciones rocosas singulares del palentino paraje de Las Tuerces.

Zamora, Palencia y Valladolid reproducen la existencia de una mayor variedad de rocas sagradas que las que se han propuesto hasta la fecha, a partir de complejos procesos de sacralización de la roca por medio de la tradición (componente inmaterial) o de ciertas marcas territoriales (componente material) que dan lugar a paisajes sagrados de cierta complejidad, similares a los *sistemas sagrados territoriales* propuestos por Ángel Gari en fecha reciente; como cabe comprender, todas las rocas sagradas han de entenderse como elementos integrantes de un mismo paisaje sagrado que, según apuntan ciertos autores, tienen una especial significación espiritual para las comunidades (Wild y Mcleod, 2008: 21), erigiéndose en “espacios privilegiados” en virtud de las especiales características físicas y el juego dialéctico de mensajes que emiten para dichas comunidades locales, generándose lugares cargados de sacralidad donde se desvela el afloramiento de hitos o marcadores que se insertan en el paisaje de forma diacrónica por parte de los grupos que ocupan un territorio determinado (Sallnow, 1987: 12-13).

Bajo estas premisas cabe entender los paisajes sagrados de estas provincias, tan diferentes entre sí, como verdaderos demarcadores territoriales de manifestaciones hierofánicas plasmados en ciertas rocas

---

2 En las comarcas de Aliste y Sayago se documenta un interesante conjunto de piedras de silueta cruciforme, de factura eminentemente popular (Cruz, 2018), que se encuentran a medio camino entre los menhires sacralizados —cfr. la conocida Cruz de las Portillas labrado a partir de un menhir prehistórico (Rodríguez y Ferrer, 2003: 237-242)— y los cruceros contrarreformistas, cuyo origen lo han encontrado algunos autores en las *cruces altas* o *cruces hincadas* de las islas británicas de los siglos VII y VIII (Plaza, 2013: 8-9).

3 En Palencia catalogamos como tal el menhir de La Caldera (Lores) y el menhir de la *Piedra de Sansón* (Villanueva de Henares), los eremitorios rocosos de Olleros de Pisuerga, la ermita de San Pelayo (Villacibio), la ermita de San Martín (Villarén), la ermita-peña de Pomar de Valdivia, el eremitorio de Rebolledo de la Inera, el eremitorio de San Vicente (Cervera de Pisuerga), el eremitorio de Cezura, la cueva de La Calderona (Berzosilla), el eremitorio de Olleros de Paredes Rubias, la ermita de la Peña (Perapertú), el Humano de Mudá y el Dojo de Vallespinoso de Cervera.

4 En Valladolid tan solo podemos dar cuenta de los eremitorios del Castillo y Las Pinzas (Curiel de Duero), el eremitorio de Las Bocas (Mélida, Peñafiel), el eremitorio del Castillo (Peñafiel), el eremitorio de Aldeayuso, la cueva de la Valdelperra (Cogeces del Monte), la cueva del Hermano Diego (Valbuena de Duero), la ermita y los eremitorios de la Virgen del Olmar (Canalejas de Peñafiel), la cueva de Nuestra Señora de La Armedilla (Cogeces del Monte), la cueva de Castrogordo (Minguela, Bahabón) y la Piedra del Milagro (ermita del Santo Cristo de la Veracruz, Vega de Ruiponce).

que se individualizan del resto a través de dichas prácticas rituales y religiosas y marcas físicas; así es como peñas, ciertos montes y determinadas espeluncas vienen a mostrar un complejo paisaje que de manera diacrónica va a ocupar aquellos espacios que representan para las comunidades un elevado valor simbólico. Es de este modo como a lo largo del tiempo, en claro fenómeno de larga duración, los espacios de mayor interés social, económico, cultural..., así como aquellos lugares que es preciso conculcar, vendrán a ser ocupados simbólicamente a través de una leyenda, de una práctica ritualizada o por medio de la construcción de un edificio que sacraliza el *numen loci* del lugar, sobre todo si este resulta ser un espacio de ocupación pagana. Las formas de esta sacralización de las peñas, de ciertos montes o de algunas cuevas son bien conocidas (Llinares, 1990), muchas veces a través de relatos legendarios (Cunqueiro, 1984) y las provincias objeto de nuestro estudio ofrecen buenos ejemplos de ello.

Las rocas, algunos montes y determinadas oquedades han sido casi siempre objeto de un innegable interés por parte del hombre (Coglitore, 2004; Caillois, 2016), lo que ha llevado a integrarlas en la misma concepción de su ser, como elemento inherente a la cosmovisión del mundo, donde las *sacra saxa*



**Fig. 2.** La Piedra de las Ánimas de Carbellino de Sayago (Zamora), ejemplo de roca de carácter propiciatorio.

vienen a representar el nexo de unión con el más allá, con el inframundo. Con todo, a la pregunta de si todas las rocas fueron ideales *mediums* para esta conexión o solo, por el contrario, lo fueron algunas de ellas, parece quedar claro que aquellas rocas que contaban con determinadas características fueron objeto de esta mediación divina. Rocas destacadas en el entorno por su forma, tamaño o color o por su posición estratégica —al pie de vías de comunicación, de recursos críticos como el agua...— fueron las que capitalizaron el interés de las poblaciones a lo largo del tiempo y las que ejercieron una suerte de atracción que las llevó a ser individualizadas y reconocidas y, al tiempo, objeto de marcas y prácticas rituales algunas de las cuales se han mantenido en nuestros días, tal y como vienen poniendo de manifiesto los estudios de corte etnoarqueológico (Almagro, 2009; Moya-Maleno, 2010). No es casualidad que solo ciertos bolos localizados en un mar de rocas graníticas, como ocurre en el occidente de la provincia de Zamora, hayan sido objeto de interés por parte de los primeros pobladores prerromanos y, en muchos casos, de las poblaciones ulteriores a través de la plasmación física de prácticas propiciatorias y oraculares —Piedra de las Ánimas de Carbellino de Sayago— (fig. 2), prácticas de origen fecundante, caso de las *resbalinas*, muy frecuentes no solo en Zamora, sino también en Ávila y Salamanca, rocas oscilantes, piedras sonoras o *campanas*, piedras con tradición de moras, moros y tesoros o tronos y altares rupestres que forman parte de santuarios prehistóricos rupestres (Correia, 2015), que rinden evidencias de un sustrato céltico, relacionado en algunos casos con el vecino territorio luso (Almagro, 2014; Almagro y Torres, 2015). Comparte Zamora con la provincia de Palencia la presencia de ciertos montes, que caben ser catalogados dentro de una categoría cercana a los *mons sacra*, raíz de los topónimos Monsagro (Salamanca) o Monsanto (Castelo Branco, Portugal), destacados accidentes en el paisaje que fueron estigmatizados por medio de pequeñas ermitas<sup>5</sup> (figs. 3 y 4) que configuran unos paisajes sagrados de enorme complejidad. Un estado inicial, en este orden de cosas, lo encontraríamos en la muga o mojón calizo denominado El Humano de Mudá (figs. 5 y 6), situado en pleno corazón de la montaña palentina, como eje referencial del paisaje y configurador de parte del componente legendario de la comarca. Esta destacada roca vendría a suponer la fase germinal, primigenia, de los primeros monumentos megalíticos de la región, en este caso los menhires, presentes en la divisoria de las comunidades de Cantabria y Castilla y León, dibujando no solo vías naturales de comunicación<sup>6</sup> (Delibes *et alii*, 2012), sino conformando simbólicamente el paisaje, el

5 Ermita de San Esteban de Brime de Urz; ermita de San Cosme y San Damián de Tudera, posiblemente asentada sobre un santuario rupestre anterior en virtud de la presencia de canaletas y pilancones de posible origen prehistórico (Colino, 2001: 277); ermita de San Vicente de Abelón; Nuestra Señora del Castillo (Fariza), levantada encima de un castro prerromano; ermita de San Amede o Mamed, en Villardiegua de la Ribera, al pie de un castro prerromano y al pie de la Peña Redonda, *numen loci* de este complejo paisaje sagrado..., todas ellas en la provincia de Zamora, o ermita de la Virgen de la Peña de Perapertú, en Palencia, por citar tan solo algunos ejemplos.

6 En Cantabria, en la comarca de Valdeolea, encontramos los menhires de Pehahincada o Piedra de Sansón, de La Matorra de los Castillos, de La Puentequilla, La Llaneda, El Cabezudo, El Peñuco y El Cañón o Piedrahíta, y en Castilla y León los menhires de Sansón, de Portal Ancho, de Canto Hito, Las Hogas y Peña Corbea.



**Fig. 3.** Posible santuario rupestre de Tudera (Zamora) en el pago de La Torre, cristianizado por medio de una ermita dedicada a san Cosme y san Damián.



**Fig. 4.** Peña Redonda en el castro de San Mamede, en Villardiegua de la Ribera (Zamora), complejo paisaje sagrado resacralizado por medio de la ermita de San Mamede.

cual ha trascendido a través de la tradición oral, caso de la toponimia propia de algunos menhires (Piedra de Sansón), la cual supone un verdadero *thopos* de este tipo de elementos en el folklore peninsular.<sup>7</sup>

En puridad, la provincia de Valladolid solo permite hablar de una piedra sagrada —la Piedra del Milagro situada en las inmediaciones de la ermita del Cristo de la Veracruz, en Vega de Ruiponce (fig. 7), un solitario canto de río alóctono de notables dimensiones en la campiña arcillosa de Tierra de Campos—, del que se cuenta una curiosa leyenda acerca de su presencia en el entorno de la ermita del Santo Cristo de la Vera Cruz. El resto de los lugares mencionados hacen referencia a la presencia de una serie de eremitorios y covachas, excavados en los cantiles calizos de los páramos del tercio oriental de la provincia, que vienen a sacralizar, en cierto modo, lugares ancestrales, tales como los eremitorios de Las Pinzas (Curiel de Duero) (fig. 8), situados bajo una importante ocupación de la Edad del Bronce, o las

<sup>7</sup> Caso de la Piedra de Sansón de Urriés (Navarra), el bolo de Sansón de Aratorés (Huesca) o la piedra de pactos de Roldán en Urroz-Villa, estudiada por Susana Irigaray en estas mismas actas.



**Fig. 5.** Domo calizo de El Humano de Mudá (Palencia), referencia visual y simbólica de la comarca.



**Fig. 6.** Cueva y ermita de la Virgen de la Peña, claro ejemplo de monte sacralizado con una advocación de tipo "rocoso", en Perapertú (Palencia).



**Fig. 7.** Piedra del Milagro de Vega de Ruiponce, uno de los escasos ejemplos de *sacra saxa* de la provincia de Valladolid.



**Fig. 8.** Eremitorios del castillo de Curiel de Duero (Valladolid).

cuevas de Valdelaperra y Castrogordo, en Cogeces del Monte y Bahabón, respectivamente, en donde la presencia humana se documenta ya desde tiempos campaniformes. En otros casos, existe una relación más o menos directa entre estas espeluncas sagradas y ermitas campestres, caso de la ermita de la Virgen del Olmar, en Canalejas de Peñafiel o de la cueva en la que apareció la imagen de la Virgen de la Armedilla en Cogeces del Monte, la cual se sitúa en el origen del importante monasterio jerónimo que surgió pocos siglos después (Escribano y Losa, 2019). Se trata de una asociación covacha-construcción sagrada que encontramos en otros espacios de la región —caso de Peña Colgada (Fuentesoto, Segovia) o la ermita de Nuestra Señora de la Cueva (Hontangas, Burgos), donde en este último ejemplo la presencia de un ara romana sugiere un origen pagano y una cristianización posterior del mismo, quién sabe si origen de un posible santuario romano—, que permite ampliar la tipología de rocas sagradas que podemos encontrar en la Península dando lugar a paisajes sagrados de cierta complejidad, configurados bajo la forma de cierta acumulación de elementos, como los descritos recientemente en el santuario de Nossa Senhora de Numão de Castro Laboreiro (Almagro-Gorbea, 2019: 30).

En este sentido, las provincias de Palencia y Valladolid rinden evidencias de estos tipos de rocas sacras —los eremitorios— que si bien en determinados contextos, cabría dudar de su pertenencia a la familia de las *sacra saxa*, la suma de un soporte rocoso, de un edificio de naturaleza religiosa y las propias prácticas rituales en torno a las mismas nos dan pie a englobarlos, sin ambages, en esta familia; repiten, en este sentido, el mismo patrón de peña-cueva-ermita<sup>8</sup> que se manifiesta en otros territorios peninsulares, tal y como ha puesto de manifiesto recientemente Roma Riu para el caso de Aragón o Cataluña (Roma Riu, 2017: 261-263). Patrón que volvemos a encontrar en la relación peña-agua (Roma Riu, 2017: 264-265) que documentamos en el *dojo* o surgencia de agua que sale de una piedra en el lugar de aparición de la imagen de cabecera de la ermita de la Virgen del Valle, en Vallespinoso de Cervera (Palencia).

Es evidente que elementos tan destacados en el paisaje como el eremitorio de San Vicente, situado en la localidad de Cervera de Pisuerga, no dan pie a dudas en cuanto a su interpretación como roca sagrada (fig. 9). Se trata de un gran afloramiento calizo situado a orillas del río Ribera, que fue transformado como una ermita rupestre, cuya planta recuerda a otras construcciones rupestres situadas en la zona (Alcalde, 1990; Berzosa, 1998) y que repite un patrón similar, en este caso la apropiación física y simbólica de

---

8 En este sentido, tal vez la deriva de la investigación en aquellos ámbitos donde las peñas sagradas, por meras cuestiones de materialidad, son menos abundantes haya que buscarla en otros fenómenos asociados. Sería el caso, aún poco estudiado, de las *madres* del arroyo Botijas, en cuevas de Provanco (Segovia), el *pozairón* de Valdezate y la fuente de San Juan de Fuentemolinos, ambos situados en la provincia de Burgos, o la propia *arca madre* del monasterio de La Armedilla (Cogeces del Monte, Valladolid), las cuales parecen estar relacionadas con el espacio fronterizo y simbólico de los territorios vacceo y arévaco (comunicación personal de Ángel Palomino), surgencias acuáticas que tal vez haya que relacionar con el *omphalos* de los territorios prerromanos de la submeseta norte.

ciertas rocas, habitualmente muy visibles en el entorno, al pie de vías naturales de comunicación. En este sentido, volvemos a encontrar la relación peña-ermita que se repite en otros ámbitos peninsulares, caso del territorio gallego analizado por Fernando Alonso Romero<sup>9</sup> y portugués (Almagro, 2017: 19), algunas de ellas objeto de ciertos rituales circumambulatorios (Moya-Maleno, 2010), que aún perviven en tierras portuguesas —Nossa Senhora de Lapa, en Sernancelhe (Pinto, 2007) y que hasta hace poco tiempo se documentaban en algunas ermitas y santuarios castellano y leoneses—.



**Fig. 9.** Eremitorio de San Vicente, en Cervera de Pisuerga (Palencia).

En resumen, la manifiesta desigualdad de rocas sagradas en las provincias de Zamora, Palencia y Valladolid viene determinada, principalmente, por la ausencia de estudios específicos en las dos segundas, de los que Zamora a día de hoy cuenta con abundantes trabajos científicos,<sup>10</sup> gracias a lo cual es fácil hacerse idea de la compleja realidad de esta provincia, netamente alineada con los territorios rayanos portugueses y salmantinos. La aparente escasa presencia de rocas sagradas enmascara, no obstante, una realidad

---

<sup>9</sup> Menciona este autor un buen número de rocas, caso de San Alberto de Ribeira (A Coruña), ermita de San Guillermo (Finisterre), el Pedrón (San Martín de Vilanova)..., recogidas muchas de ellas en las presentes actas.

<sup>10</sup> Junto con los trabajos, un tanto desfasados, de Benito del Rey y de Grande del Brío, es preciso mencionar los de Almagro-Gorbea y, sobre todo, los más recientes de Sánchez Benito, de cuyos resultados se da cumplida cuenta en las presentes actas.

bien distinta cual es la de *saper vedere*, como expresara Matteo Marangoni, esto es, saber ver los rastros divinos, a veces prácticamente imperceptibles, que se encuentran en el paisaje, no siempre bajo la forma de piedras. Bajo esta premisa, ¿las estelas de piedra caliza que indican las tumbas de la famosa necrópolis de Padilla de Duero (Valladolid), no son sino unas de las primeras manifestaciones simbólicas de las *sacra saxa* de esta parte de la submeseta norte? Evidentemente el trabajo está por hacer y este breve repaso a la realidad de las rocas sacras de las provincias de Palencia, Valladolid y Zamora abre el foco sobre la necesidad de leerlas en el contexto más amplio de los paisajes sagrados, aspecto ya apuntado por numerosos autores (Brelich, 1954: 36-59), desde la óptica etnoarqueológica como han propugnado muchos de los autores aquí citados.

### Referencias bibliográficas

- ALCALDE CRESPO, G. (1990). *Ermitas rupestres de la provincia de Palencia*. Palencia.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006). "El 'Canto de los Responsos' de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá". *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, pp. 5-38.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2009). "La etnología como fuente de estudios de la Hispania celta". *BSAA arqueología*, LXXV, pp. 91-142.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2014). "Palambrio: una palabra 'lusitana' actual derivada de la raíz \*pala-, 'piedra'". *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 21, pp. 461-474.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015). "Sacra saxa. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la Hispania Celtica". *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 22, pp. 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017). "Sacra saxa: una propuesta de clasificación y metodología de estudio". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sacras. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 10-33. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2019). "Sacra saxa y ritos populares de adivinación en la Hispania prerromana". En S. Montero y J. García Cardiel (coords.), *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania antigua*, pp. 21-52. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2021). "Avances en el estudio de las peñas sacras de la península ibérica (2017-2019)". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (coords.), *Sacra saxa II: las piedras sagradas de la península ibérica. Actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en noviembre de 2019*, pp. 15-45. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. M. SÁNCHEZ BENITO (2021). "Las peñas resbaladeras en la provincia de Zamora. nuevas peñas sacras en la península ibérica". En *I Congreso Internacional de los Paisajes Culturales Sagrados: antropología, espacios, prácticas y arquitecturas (Zamora, 17-20 de octubre de 2018)*.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. TORRES (2015). "Pedras de namorados no Concelho de Sabugal". *Sabucale*, 7, pp. 7-22.

- ÁLVAREZ VIDAURRE, E. (2011). *Historia de la precepción del megalitismo en Navarra y Guipúzcoa: aproximación a una biografía de sus monumentos*. Pamplona.
- ASHMORE, W., y A. B. KNAPP (eds.) (1999). *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*. Oxford.
- BENITO DEL REY, L. (1987). "El castro de San Mamede, en Villardiegua (Zamora): nuevos descubrimientos arqueológicos". *Stvdia zamorensia. Historica*, 8, pp. 41-51.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (1988). "El santuario fálico del Portillo del Lobo, en Muelas del Pan (Zamora)". *Stvdia zamorensia. Historica*, 9, pp. 12-15.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (1990). "San Pelayo, santuario rupestre de Almaraz de Duero (Zamora)". *Stvdia zamorensia. Historica*, 11, pp. 9-23.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (1992). *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*. Salamanca.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (1994). "Nuevos santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca". *Zephyrus*, XLVII, pp. 113-131.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (2000). *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*. Salamanca.
- BENITO DEL REY, L., H. A. BERNARDO y M. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2003). *Santuarios rupestres prehistóricos en Miranda do Douro, Zamora y Salamanca*. Miranda do Douro.
- BERZOSA GUERRERO, J. (1998). *Iglesia rupestre de Santa María de Valverde: Valderredible (Cantabria)*. Aguilar de Campoo.
- BLAS CORTINA, M. A. de (1997). "El arte megalítico en el territorio cantábrico: un fenómeno entre la nitidez y la ambigüedad". En *III Coloquio Internacional de Arte Megalítico. Brigantium*, 10, pp. 69-89.
- BRADLEY, R. (1993). *Altering the Earth*. Society of Antiquaries of Scotland Monograph Series Number, 8. Edimburgo.
- BRADLEY, R. (2000). *An Archaeology of Natural Places*. Londres.
- BRELICH, A. (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*, XXIV-XXV, pp. 36-59.
- CAILLOIS, R. (2016). *Piedras*. Madrid.
- CAMPOS GÓMEZ, J. C. (2018). *Grabados rupestres de la provincia de León*. Astorga.
- CARNERO FELIPE, R. M. (1988). *La otra historia de Sayago*. Zamora.
- CARNERO FELIPE, R. M. (1991). *La otra historia de Sayago (2): el mayo, supersticiones, brujería...* Zamora.
- CASADO, S. (2007). "The reenchantment of nature. Spiritual values and the history of protected areas: The Spanish experience". En J. Mallarach y T. Papayannis (eds.), *Protected Areas and Spirituality. Proceedings of the First Workshop of the Delos Initiative*, pp. 59-74. Montserrat (Barcelona).
- COGLITORE, R. (2004). *Pietre figurate: forme del fantastico e mondo minerale*. Florencia.

- COLINO GONZÁLEZ, F. (2001). *Sayago, viaje al interior: ermitas y romerías*. Salamanca.
- CORREIA SANTOS, M. J. (2010). "Santuários rupestres no Occidente da Hispania indo-europeia. Ensaio de tipologia e classificação". *Palaeohispanica*, 10, pp. 147-172.
- CORREIA SANTOS, M.<sup>a</sup> J. (2015). *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*. Tesis doctoral leída en la Universidad de Zaragoza <<https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf>>.
- CORREIA SANTOS, M. J. (2017). "¿Sillas de reyes o tronos de dioses? Cuestiones metodológicas en torno a los santuarios rupestres". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 113-150. Huesca.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2016). "Paisajes sagrados en el occidente salmantino. Definición y análisis a través de los ejemplos de El Abadengo y La Ribera". En R. Jacinto y V. Cabero (coords.), *Diálogos (Trans)fronteiriços. Patrimónios, territórios, culturas. Iberografias*, 31, pp. 35-56. Guarda.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2018). "Hitos de piedra en el paisaje del occidente zamorano. Análisis antropológico de los cruceros de la comarca de Sayago". En J. L. Fernández Fernández y P. J. Cruz Sánchez (coords.), *Cruces, viacrucis y calvarios en las comarcas del occidente zamorano*. Guadalajara.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2019a). "As sacra saxa no contexto das paisagens culturais sagradas de Leão e Castela. Apontamentos a partir da Antropologia". *Sabucale, Revista do Museu do Sabugal*, 10, pp. 41-60.
- CRUZ SÁNCHEZ, P. J. (2019b). *Estudio y puesta en valor de las piedras sagradas de León, Salamanca y Zamora*. Dos tomos. Informe depositado en la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Junta de Castilla y León. Valladolid.
- CUNQUEIRO, A. (1984). *Tesoros y otras magias*. Barcelona.
- DELIBES DE CASTRO, G., et alii (2012). *Piedra Alta: el guardián del tiempo*. Burgos.
- ELIADE, M. (1990). *Historia de las religiones*. Barcelona.
- ESCRIBANO VELASCO, C., y R. LOSA HERNÁNDEZ (2019). *La Armedilla: historia de un monasterio jerónimo*. Valladolid.
- FOURIER GONZÁLEZ, G. (1910). *Geografía crítica e histórica de la Edad Antigua de España*. Madrid.
- FRADE MORERA, M.<sup>a</sup> J. (ed.) (1990). *Obra etnográfica y otros escritos: César Morán Bardón*. 2 vols. Salamanca.
- FREEDBERG, D. (2010). *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid.
- GUERRA DOCE, E., P. J. CRUZ SÁNCHEZ, J. F. FABIÁN GARCÍA, P. ZAPATERO MAGDALENO y S. LÓPEZ PLAZA (2012). "Una referencia en el paisaje. Canchales graníticos y procesos de neolitización en el valle Amblés (Ávila)". En *Congrés Internacional Xarxes al Neolític. Rubricatum*, 5, pp. 507-515.
- HUNT, J. D. (1996). *L'art du jardin et son histoire*. París.
- LLINARES, M.<sup>a</sup> del M. (1990). *Mouros, ánimas, demonios: el imaginario popular gallego*. Madrid.
- MARTÍN DE BRAGA (1981). *Sermón contra las supersticiones rurales*. Barcelona.

- MOYA-MALENO, P. R. (2010). "La sacralidad y los ritos circumambulatorios en la Hispania céltica a través de las tradiciones populares". En F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: ritos y mitos*, pp. 553-562. Fundación Segeda, 6. Daroca.
- MOYA-MALENO, P. R. (2020). *Paleoetnología de la Hispania Celtica: Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore*. 2 vols. BAR Publishing. Oxford. <<https://doi.org/10.30861/9781407316703>>.
- ORTEGA, M. (2015). "Paisajes simbólicos e itinerarios culturales". En L. Cruz Pérez (coord.), *100 paisajes culturales españoles*, pp. 382-388. Madrid.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, F. J. (2010). "El fenómeno megalítico en la montaña palentina", pp. 11-64. Colección Historia de la Montaña Palentina, 4. Palencia.
- PINTO CARDOSO, A. (2007). *Santuário da Lapa. História e Tradição*. Várzea.
- PLAZA BELTRÁN, M. (2013). "Origen, vías de penetración de cruces y cruceros en la península ibérica". *Hispania Sacra*, LXV (131), pp. 7-28.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A., y S. FERRER (2003). "Por tierras de León y Zamora: nuevas inscripciones y reinterpretación de otras". *Larouco. Revista Anual da Antigüedade Galaica*, 3, pp. 237-242.
- ROMA RIU, J. (2017). "De las piedras sagradas a las vírgenes encontradas". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 255-274. Huesca.
- ROSSI, A. (1976). *La arquitectura de la ciudad*. Colección Punto y Línea. Barcelona.
- RUBIO DÍEZ, R. (2015). *Arqueología, paisaje y territorio post-romano: las tumbas excavadas en roca en el occidente de Ciudad Rodrigo (Salamanca)*. Ciudad Rodrigo.
- SACRISTÁN ARROYO, N., y F. VICENTE RODADO (2018). *Las piedras y los paisajes en la cultura tradicional de la provincia de Segovia: primera aproximación a la etnogeología segoviana*. Segovia.
- SALLNOW, M. (1987). *Pilgrims of the Andes. Regional cults in Cusco*. Washington.
- VILAÇA, R. (coord.) (2011). *Estelas e estátuas-menhires da Pré à Protohistória. Actas IV Jornadas Raianas (Sabugal, 2009)*. Sabugal.
- WILD, R., y Ch. McLEOD (eds.) (2008). *Sítios naturais sagrados: directrices para administradores de áreas protegidas*. Gland (Suiza) / París.



# PORTACIÓN A LAS PEÑAS SACRAS EN SALAMANCA, ZAMORA Y TRÁS-OS-MONTES<sup>1</sup>

**José Miguel Sánchez Benito\***

**Martín Almagro-Gorbea\*\***

Análisis de las peñas sacras de las provincias españolas de Zamora y Salamanca y de nuevos hallazgos de la zona limítrofe de Trás-os-Montes, en Portugal. Desde tiempos del padre César Morán, las peñas de estas provincias graníticas han atraído la atención. Este trabajo da a conocer resultados de las prospecciones realizadas durante años, que han permitido identificar más de 150 peñas sacras. Destacan las numerosas peñas resbaladeras y los 27 altares rupestres, además de 8 peñas sonoras y de otros tipos menos representados que contribuyen al conocimiento de las creencias y de los ritos prerromanos. Estos ritos revelan la misma concepción sobrenatural del paisaje sacro de origen animista que se constata en las provincias próximas de Ávila y Toledo, así como en Galicia y Extremadura. Finalmente, se llama la atención para que este importante patrimonio arqueológico y etnológico se inventarié, se proteja y se conserve para el futuro.

Peña sagrada. Animismo. Etnoarqueología. Patrimonio cultural. Provincias de Salamanca y Zamora. Trás-os-Montes.

Analysis of the sacred rocks of the Zamora and Salamanca provinces in Spain and the new findings from the bordering area of Trás-os-Montes, in Portugal. Since the time of Father César Morán, the rocks of these granite provinces have drawn attention. This work presents the results of the surveys carried out over the years, which have allowed the identification of more than 150 sacred rocks. It highlights the numerous boulders, 27 rock altars, 8 sonorous rocks and other less represented types which contribute to the knowledge of pre-Roman beliefs and rites. These rites reveal the same supernatural conception of

---

\* Médico, estudioso de la región hispanoportuguesa del Duero. josemibenito4@gmail.com

\*\* Académico anticuario. Real Academia de la Historia. anticuario@rah.es

<sup>1</sup> Este trabajo es fruto de una colaboración acordada entre los autores en el *I Congreso Internacional Sacra Saxa*, celebrado en Huesca en 2016.

the sacred landscape of pre-Roman animistic origin that is found in the nearby provinces of Ávila and Toledo, and Galicia and Extremadura regions. Finally, attention is drawn on the need to make an inventory of, protect and preserve this important Archaeological and Ethnological Heritage.

Sacred rock. Animism. Ethnoarchaeology. Cultural Heritage. Salamanca and Zamora provinces. Trás-os-Montes.

Las peñas sacras en las provincias de Zamora y Salamanca han llamado desde hace tiempo la atención, pues ya hay referencias a alguna de ellas en trabajos del P. Morán (1932; 1946) y en estudios posteriores (Almagro-Gorbea, 2015: 331 ss., 344 ss.), al margen de los santuarios rupestres que han merecido la repetida atención desde los años 1990 de Benito del Rey y Grande del Brío (1992; 1994a; 2000...).

El I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa: creencias y ritos en piedras sagradas, celebrado el año 2016, nos permitió entrar en contacto a los autores, lo que constituyó un estímulo para proseguir los trabajos de prospección que José Miguel Sánchez Benito había realizado durante años por tierras de Zamora, Salamanca y Trás-os-Montes para estudiar las peñas sagradas y recoger datos y noticias sobre ellas.

Fruto de ese encuentro es esta comunicación, que pretende dar a conocer algunas novedades de las peñas sacras de las provincias de Zamora y Salamanca, a las que se incorporan también algunas de la zona de Trás-os-Montes, como aportación que contribuya a los estudios de las peñas sacras de la península ibérica que estos últimos años se impulsan desde el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia. En este proyecto, José Miguel Sánchez Benito se ha encargado de recoger las peñas sacras de las provincias de Zamora y Salamanca para contribuir al *Corpus de peñas sacras de la península ibérica (CPSPI)*, cuyos trabajos iniciales ya se han dado a conocer (Almagro-Gorbea y Sánchez Benito, e. p.). En él se sigue la *ficha tipo teórica* organizada en el I Coloquio de Huesca de 2016 (Navarro, 2017), con el *nombre* (denominación popular de la piedra o, si no se conoce, la del topónimo del lugar donde se halla), el *municipio*, la *comarca* y la *provincia*, seguida de su *localización* (coordenadas geográficas) y, a ser posible, su *altura* msnm y la forma de *acceso*. A continuación, una *descripción* que incluye su *forma* (tipo de peña, tamaño e inclinación) y *estado de conservación*, seguido del *contexto medioambiental* (paisaje, medio ambiente, proximidad a fuentes...) y, en su caso, del *contexto arqueológico* (yacimientos próximos, vías antiguas...). Finalmente, es muy importante incluir la descripción de los *ritos* y de las *leyendas asociados* y las *observaciones* que se consideren de interés, así como los *informantes* y, en caso de existir, la *bibliografía*.

Las provincias de Zamora y Salamanca ofrecen los tipos de peñas sacras característicos de las tierras graníticas occidentales de la península ibérica, expuestos en el I Coloquio de Huesca, en el que se las clasificaba por forma, función y situación (Almagro-Gorbea, 2017). De acuerdo con dicha tipología, damos

a conocer más de 150 peñas sacras situadas en tierras zamoranas, salmantinas y transmontanas, en su mayoría desconocidas, que hemos localizado y documentado en estos tres años. Sin embargo, este trabajo de análisis no puede darse por finalizado, ya que todavía quedan muchas zonas por estudiar, en especial para conocer los ritos y mitos asociados, lo que hace que los datos aquí expuestos deban considerarse provisionales.

De acuerdo con la idea de contribuir al *CPSPI*, los trabajos se han dirigido a localizar y documentar las piedras sacras, documentar los ritos y mitos conservados, reunir esos datos para realizar el corpus de las peñas sacras de Zamora y Salamanca, clasificarlas según la tipología establecida y realizar el inventario de Zamora y Salamanca, del que aquí se presentan los ejemplares más interesantes y los tipos de peña más representativos.

Las peñas sacras localizadas en esta zona superan las 150, en las que, de forma aún provisional, se pueden señalar los tipos principales: peñas sacras-*numina*, altares rupestres, peñas propiciatorias de “resposos”, peñas oscilantes y, por último, algunos tipos menos representados, como las peñas fálicas, sonoras, en forma de trono, en forma de barca de piedra y con huellas míticas.

### Peñas sacras (*numina*)

No son muchas las peñas identificadas por su carácter esencialmente numínico, aunque probablemente sean más numerosas de lo que se supone. alguna de ellas destaca por su espectacular situación, como la peña de la ermita de San Vicente, en Abelón, que domina sobre la desembocadura del Esla. Otro caso todavía de mayor interés es *La Peña Redonda*, de Fregeneda, en Salamanca (Benito del Rey *et alii*, 1994), pues todavía conserva su carácter de lugar mítico y ritual para sus habitantes, que la consideran protectora de todos. Adultos, niños y niñas, incluso los más pequeños, suben a ella sin que “nunca haya ocurrido ningún accidente”, a pesar de que hay que intentar subir al más alto, pues tiene tres niveles o pisos con acceso con pasos grabados por distintos lados.

El ejemplo más espectacular es la Peña Gorda de La Peña (Salamanca) (fig. 1). Es un monte-isla de episienita, de 41 metros de altura y 71 metros de diámetro, que destaca en toda la comarca de Vitigudino. Ofrece escalones tallados en la roca para ascender a su cumbre, que tiene pozos de agua lustral que Santos (2015: 371 ss.) interpretó como altares. Además, conserva interesantes leyendas cosmológicas cristianizadas para explicar su origen y la gente del pueblo mantiene tradición de subir a su cima el segundo lunes después de Pascua a comer el hornazo.

No hay en esta zona peñas de moros de especial interés, pero es digno de señalarse que se han identificado 26 altares-santuarios, muchos de ellos sobre el Duero, ya estudiados por Benito del Rey y Grande del Río

(1992) y más recientemente por Maria João Correia Santos (2015). A los ya conocidos se puede añadir algún otro, como el de la Virgen del Castillo, en La Encina de San Silvestre (Salamanca), que parece recoger la tradición numínica de El Castillo, masa de canchales de granito situada frente a la ermita a cuyo pie hay una plaza de toros. El santuario está asociado a una *peña resbalaera* ubicada en la base del monte, al lado del riachuelo, ya en Villaseco de los Gamitos.



**Fig. 1.** La Peña Gorda, en La Peña (Salamanca).

También dentro de las peñas numínicas hay que incluir el impresionante “palambrio” de Prado Judeu, en Almeida (Portugal), asociado a repetidas cruces de cristianización, hasta ahora inédito a pesar de su espectacularidad (fig. 2). Palambrio es un término utilizado en el Sayago para designar un abrigo natural formado por peñas de granito (Almagro-Gorbea, 2014), aunque casi nunca alcanzan el tamaño que ofrece el de Prado Judeu, situado junto a dos pequeñas lagunas o charcas que conservan agua todo el año y que aumentan su importancia. Este impresionante “palambrio” o cueva natural lo forman un grupo de grandes peñas graníticas con una gran peña en forma de columna truncada en su parte más alta que pudiera haber sido un símbolo fálico. Este gran conjunto de peñas forma una gran cavidad o “palambrio” alargada, con el eje mayor de 8 metros orientado norte-sur y una anchura que varía desde 1 metro en la entrada hasta alcanzar los 5 metros en la parte norte, que debió ser la entrada primitiva, mientras que su altura media es de 2,5 metros. Tiene dos entradas, la principal orientada al este, y otra en su extremo norte, que está parcialmente tapada por una pared de piedra seca de 1,5 metro de alto, aunque deja un hueco a manera de ventana por la que se divisa el pico principal de la sierra de la Marofa, que pudiera ser el “monte sagrado” del territorio. El suelo es una gran losa llana de granito, claramente trabajada

en algunas partes. Al exterior de la zona Este hay una pared de piedra seca, de 10 metros de largo y 1 metro de altura que forma un espacio a modo de patio o corral, probablemente para el ganado y la piedra que cubre la entrada actual está ennegrecida por las hogueras, por su uso como refugio de pastores. Al exterior, en la zona norte, a 1 metro de altura, hay cuatro cruces grabadas, una de ellas patada, que testimonian la cristianización del lugar.



**Fig. 2.** Palambrio de Prado Judeu, en Almeida (Portugal).

### Altars rupestres

Un conjunto rupestre de singular interés puede considerarse el santuario de San Salvador do Mundo (fig. 3, a-d), situado a pocos kilómetros de São João da Pesqueira, en Trás-os-Montes, en la cima de un monte con una estratégica posición dominante sobre el río Duero (fig. 3, a), que en esa zona era muy peligroso hasta que se construyó la presa de Valeira, por lo que los tripulantes de las embarcaciones (*rabelos*) que transportaban vino río abajo hacia Oporto realizaban súplicas al pasar bajo del santuario. Al santuario se va de romería y en peregrinaciones y a él se asocia un conjunto de pequeñas ermitas construidas por todo el monte. Todavía hoy se conserva además la tradición de que acuden al santuario muchachas, que, para “casarse en el año con un buen hombre”, hacen nudos en las *giestas* o escobas, nudo que según la tradición deben hacer con la mano izquierda en el tramo del camino que baja hacia la capilla de Nossa Senhora da Penha, situada en la gruta o palambrio que forma una gran peña o *penedo*

(fig. 3, b), que puede compararse con otras capillas rupestres similares, como Nossa Senhora da Lapa, cerca de Viana do Minho, Nuestra Señora de la Asunción, en Pontevedra, o San Guillerme, en Finisterre (A Coruña) (Almagro-Gorbea, 2015: 227, fig. 7; Alonso Romero, 2021, figs. 2 y 3).

Los estudios arqueológicos evidencian una ocupación continuada del lugar al menos desde el Neolítico, pero para este estudio es de más interés la llamada Fraga do Diabo, situada en su parte más alta, cerca de la primitiva "Cova". Se trata de una gran roca granítica de, aproximadamente, 10 metros de largo y



**Fig. 3.** Miradouro de São Salvador do Mundo, en São João da Pesqueira (Trás-os-Montes, Portugal).

1 metro de altura media con numerosos elementos antrópicos, como diversos grupos de “cazoletas” o cubetas naturales en su parte alta (fig. 3, a) que parecen confirmar su función de altar, además de otras menores, que, según la leyenda, corresponden a las pezuñas, las rodillas y los cuernos del Diablo, que dejó marcados al caer sobre ella y que pueden interpretarse como huellas de pies grabadas (fig. 3, d), como las que en Galicia se han asociado a ritos de coronación (García Quintela y Santos Estévez, 2000; García-Quintela, 2003). También ofrece dos conjuntos de escalones tallados de tipo Ulaca para acceder a la cumbre (fig. 3, b; 3, c), bajo uno de los cuales hay un “rebaje” o receptáculo rectangular con un canal vertical a modo de desagüe hasta el suelo, que pudiera considerarse un altar de sacrificios.

### Peñas propiciatorias

Las peñas propiciatorias de Zamora y Salamanca fueron recogidas y estudiadas por Almagro-Gorbea (2015), y junto a ellas hay que incluir la Peña de la Fortuna en El Escobio, Trascastro de Luna, en León. La más conocida es la Peña las Ánimas, de Carbellino de Sayago (Zamora), que conservaba el rito de rezar un padrenuestro y lanzar una piedra para salvar un alma del purgatorio, aunque también tenía el rito del coscorrón para adquirir inteligencia. Junto a ella deben citarse la Piedra de los Deseos, de Abelón de Sayago (Zamora) y la Peña del Perdón, de La Redonda (Salamanca) (fig. 4), a las que probablemente se puede añadir la Peña de los Enamorados, de Villar de Ciervo (Zamora), a juzgar por el topónimo y por seguir siendo lugar de reunión y meriendas de jóvenes, aunque ha debido perder el rito de tirar una piedra a su cumbre.

Junto a las peñas propiciatorias se deben incluir las peñas fecundantes, entre las que destacan por su numerosa frecuencia las “peñas resbaladeras”, hasta fechas muy recientes prácticamente olvidadas y que son características de las áreas graníticas, puesto que el granito parece ser la roca más adecuada para practicar este rito, aunque en la zona de León y Zamora también se documenta en rocas cuarcíticas, como ocurre en Badajoz y Ciudad Real. Estas peñas se caracterizan por ofrecer una acanaladura de 30 a 50 centímetros de ancho y de 1 a 5 centímetros de profundidad, que es la huella del desgaste por roce producida por deslizamientos muy reiterados sobre su superficie, lisa e inclinada generalmente entre 25 y 50 grados, que ha quedado brillante por ese pulimento (Almagro-Gorbea y Sánchez Benito, e. p.). Su tamaño puede variar mucho, desde peñas aisladas que apenas alcanzan los 2 metros de altura, como la de Arrabalde en Zamora, hasta superar ampliamente los 5 metros al utilizar un canchal de granito de gran tamaño. En la zona de Zamora y Salamanca se ha documentado cerca de 100 casos, que dan idea de su popularidad.

Ofrecen denominaciones populares características reflejan tradiciones dialectales consuetudinarias de interés, aunque generalmente se denominan *resbalinas* en Zamora y *resbaladeras* en Salamanca. En

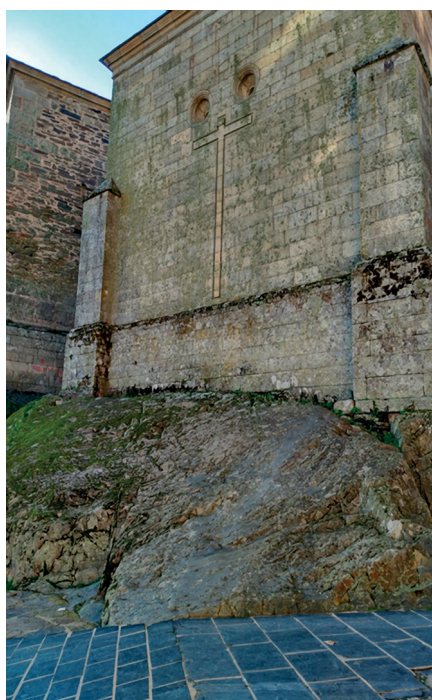
estas zonas, se constata la denominación *desliçera*, documentada en el siglo xvi en Gallegos de Solmirón (Salamanca), *Escorregar*, en Espondrinhas, Sabugal, y en Linhares da Beira (Portugal), *resbaladera*, en la mayor parte de Salamanca, como Ahigal de Villariño, Aldeadávila, Brincones (Salamanca), y en algunas de Zamora, como Ferreras de Abajo, La Vidola, Mahide..., El Resbalín, en Sanabria y Resbalina en Abelón, Argañín, Gáname, Bogajo y otros pueblos del Sayago, en Zamora, y del campo de Ledesma, en Salamanca, como Hinojosa de Duero, Santiz, Villamayor, Zarza de Pumareda... Sin embargo, la denominación más general es la de peña *resbaladera*, utilizada en la mayor parte de la provincia de Salamanca y de Cáceres, pero que también se usa en Zamora y Ávila.



**Fig. 4.** Peña del Perdón, en La Redonda (Salamanca).

Sobre su función ritual es interesantes su asociación a fiestas de primavera, como el Jueves Merendero, que es el *anterior al Carnaval*, o el Lunes de Aguas, el siguiente al Domingo de Pascua, fiestas para favorecer la fecundidad, como la Fiesta de San Vicente de Muga de Sayago, que conservaba pervivencias de la tradición de sortear por *insaculatio* para emparejar chicos y chicas (Jordán, 2008). Las peñas resbaladeras originariamente tendrían una función ritual, que se ha debido perder posteriormente al pasar a convertirse en juegos de niños, pues su característica acanaladura documenta la práctica reiterada en la roca de un rito durante muchos años, puesto que solo un uso muy prolongado ha podido producir la brillante acanaladura, en ocasiones profunda. La acanaladura suele ser única, pero en Villamayor, en Salamanca, y en algún otro caso, existe una segunda acanaladura más o menos próxima, como ocurre en otras peñas resbaladeras de la península ibérica. También se debe señalar su frecuente asociación a fuentes y en algún caso a santuarios, como el de la Virgen del Castillo en Villaseco de los Gamitos,

cerca de Ledesma y El Resbalín de Puebla de Sanabria (Zamora) (fig. 5), situado bajo la cabecera de la iglesia con huecos labrados en la peña para facilitar subir por ella. Algunas peñas de Salamanca, como las peñas de Sobradillo, el Cancho Resbalino de Peromingo y la Resbalina de Hinojosa de Duero, esta última también cercana a una fuente y bajo un santuario, tienen una especie de asiento en su parte superior, mientras que, en Fuentes de Oñoro (Salamanca), La Peña del Rayo (fig. 6), que tiene ese nombre porque se considera que su brillo ha sido producido por un rayo, se asocia a una pequeña cubeta en su cumbre, como en Villamayor (Salamanca). Estos elementos confirman que debieron tener en origen una función ritual, aunque hayan terminado por ser usadas como toboganes para juegos infantiles.



**Fig. 5.** El Resbalín, en Puebla de Sanabria (Zamora).

A pesar de haberse identificado casi 100 ejemplares, todavía no está completo el inventario con el listado y localización de todos estos monumentos a causa de su elevado número, pero estas *peñas resbaladeras* de las provincias de Zamora y Salamanca son características de las áreas graníticas occidentales de la península ibérica, desde Galicia (Feijoo Ares, 2001) a Andalucía (Almagro-Gorbea y Moya, 2021), y, aunque también se conoce alguna en Cataluña y Levante, son características de las áreas atlánticas, como la Bretaña y otras partes de Francia (Sébillot, 1902: 205-247; 1904-1906; 1908; Almagro-Gorbea *et alii*, 2020).



**Fig. 6.** La Peña del Rayo, en Fuentes de Oñoro (Salamanca).

En la actualidad se conocen más de 300 peñas resbaladeras en la península ibérica, lo que indica su popularidad, pero las conocidas deben ser una pequeña proporción de las existentes, y, además, se han convertido en lugar de diversión para deslizarse a modo de tobogán, pues han perdido la función originaria que debieron tener durante muchos años y que explica el gran desgaste que ofrecen, quizás por su relación con ritos de fecundidad femenina y con partes pudendas del cuerpo, como documentan las tradiciones de Francia (Sébillot, 1904: 336) y como se ha conformado en algunas zonas de Ávila (Caballero y Mariné, 2021).

Entre las peñas sacras localizadas en las provincias de Zamora y Salamanca, algunos tipos menos frecuentes no dejan de ser significativos. Es interesante entre las peñas oscilantes destacar la Peña del Pendón (fig. 7), del Teso de San Cristóbal, en Villarino de los Aires (Salamanca) (Morán, 1932: 209; Benito del Rey y Grande del Río, 1992: 73 ss.; 2000: 75), considerada un altar de Tipo B.2 por Maria João Correia Santos (2015: n.º 45, 745 ss.), aunque su forma de asiento la relaciona con las peñas-trono y la tradición local asocia la capacidad de hacerla oscilar a juicios ordálicos, pues está situada sobre un despeñadero, dato interesante para su valoración ritual.

También se documentan menhires de forma fálica (fig. 8, a y 8, b), especialmente en la provincia de Zamora, en algunos casos conservados junto a iglesias y capillas, lo que indica su carácter ritual, pues, aunque propiamente no son peñas sacras, se asocian a creencias y ritos similares de fecundidad. En Salamanca se pueden citar el menhir situado junto a la muralla de Ledesma o el menhir de Buenamadre, situado junto a una fuente ante la ermita de la Virgen de los Remedios y que ofrece cruces grabadas que indican su cristianización (Benito del Rey y Grande del Río, 1994b). También se pueden citar en la provincia de Zamora El Rollo de Ufones (fig. 8, a), situado junto a la iglesia de Santa Eulalia, que tiene



**Fig. 7.** Peña del Pendón, en Villariño de los Aires (Salamanca).

una cruz grabada y el menhir de Rabanales (fig. 8, b), que es de forma fálica y está igualmente junto a la iglesia del pueblo, donde todavía alguna mujer rozaba su vientre contra él para tener fertilidad.

Además del posible *trono* o asiento en la citada Peña del Pendón del Teso de San Cristóbal, en Villarino de los Aires, desde el que se cuenta que se precipitaba a los condenados, existen otros dos posibles tronos en El Maguillo, Sorihuela (Salamanca), pero sin testimonios que orienten sobre su posible uso ritual. Tampoco se han recogido evidencias rituales asociadas a *peñas perforadas*, si bien en Muelas del Pan (Zamora), existe un altar de tipo A1 denominado La Peña Buracada (Benito del Rey y Grande del Río, 1992: 56 ss.; Santos, 2015: 433 ss.) que pudiera haber tenido algún ritual de paso, en todo caso perdido en la actualidad. También tiene interés la *barca de piedra* de Puebla de Sanabria (Zamora) (fig. 9), asociada a un mito cosmológico de desaparición y castigo como los documentados en Galicia, de donde debe proceder, aunque no sea seguro que su origen proceda del Camino de Santiago, ya que estos mitos son propios de las áreas celtas atlánticas, como ha documentado Fernando Alonso Romero (1991).

Mejor documentadas están las peñas sonoras, que deben ser bastante más frecuentes de lo que se supone, aunque nunca han sido estudiadas a pesar de su interés para la arqueoacústica, pues prácticamente nunca se han recogido los mitos asociados. En la provincia de Zamora cabe señalar la Peña la Campanera de Abelón, la Peña de la Campana y la Peña Tamboriles de Argañín, y la Peña la Campana de Carvellino, además de la Peña la Campana de Luelmo y otra con el mismo nombre de Villar del Buey. También en Villar del Ciervo (Salamanca), existe otra Peña de la Campana situada en el camino de la Puente Quebrá, formada por dos peñas con un agujero entre ambas en el que, al tirar una piedra, se produce un sonido que se asociaba al tañido de una campana y, según una tradición local, la Peña Gorda de La Peña (Salamanca), suena en cierto lugar como si debajo hubiera metales.



**Fig. 8.** a) El Rollo de Ufones de Aliste, en Zamora; b) menhir de Rabanales, en Zamora.



**Fig. 9.** Barca de Piedra, en Puebla de Sanabria (Zamora).

Igualmente, son relativamente frecuentes las peñas con pisadas míticas, que debieran recibir el interés que merecen. Podemos señalar la Pisada del Caballo de Santiago en Codesal y la Pisada del Moro en Palazuelo, ambas en Zamora, las Pisadas de la Virgen en Pereña de la Ribera, Salamanca (Cruz Sánchez, 2015)... En Tamames (Salamanca), está la Pisada del Caballo de Roldán al lado de la marca que dejó Roldán "donde clavó su espada", junto a la Fuente de Roldán, de agua sulfurosa fría, lo que parece indicar su origen prerromano. Ya en Portugal, cabe señalar la Rodilla de la Virgen, en el santuario de Nossa Senhora de Alagôa, en Pinhel, Guarda, y los pies grabados descritos en el santuario de San Salvador do Mundo (*vid. supra*).

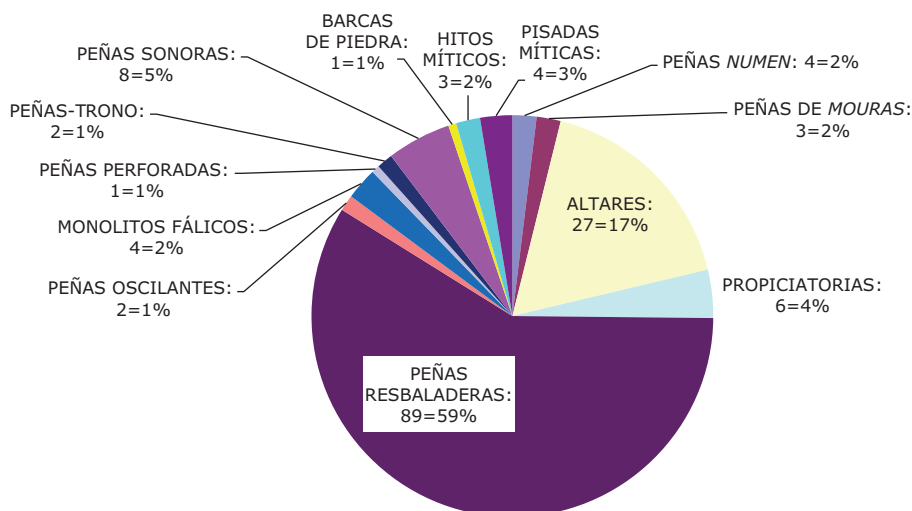
Otro tipo posible de peña sacra son los *hitos míticos*, que en muchos casos parecen heredar la tradición de los *trifinia* romanos y que a menudo se asocian a tradiciones locales que permiten plantear un origen quizás prerromano, todavía por analizar. Un ejemplo es la Peña Roya de Sanabria (Zamora), que marca el límite entre los pueblos de Rábano, Doney y San Justo, con muchos signos gravados, círculos, cruciformes, serpentiformes..., actualmente apenas visibles a causa de los líquenes. Más importante es la Fraga de los Tres Reinos, entre Orense, Zamora y Portugal, pues señalaba la frontera entre los reinos de León, Galicia y Portugal, aunque hoy pertenece al concejo de A Mesquita (Orense). A su lado está la Fuente de los Tres Reinos, donde podía abreviar el ganado de cualquiera de los tres reinos citados, un reflejo de tradiciones ancestrales.

## Conclusiones

Tras el I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa de 2016, se han recogido más de 150 peñas sacras de las áreas graníticas de Zamora, Salamanca, a las que se añaden algunas de la zona limítrofe de Trás-os-Montes (fig. 10). Este conjunto es fruto de exploraciones durante años y de un intenso trabajo de prospección realizado en estos tres últimos años para contribuir al *Corpus de peñas sacras de la península ibérica*. Estas tierras de Zamora y Salamanca, cuya continuidad es el distrito de Trás-os-Montes, ofrecen el interés de ser una zona intermedia entre Galicia y Extremadura y entre ambas regiones más Portugal y las áreas de Ávila y Toledo, que constituyen el límite oriental de las áreas graníticas de la península ibérica.

Las peñas sacras analizadas completan los escasos estudios sobre estas peñas realizados en esta zona y complementan la visión sobre la riqueza en monumentos de este tipo en las provincias de Zamora y Salamanca, en las que tan solo se habían publicado santuarios rupestres (Benito del Rey y Grande del Brío, 1992; 1994a; 2000...), algunos de ellos con altares (Santos, 2015: 371-448). Gracias a las prospecciones en estos últimos años se ha logrado obtener una visión mucho más precisa de las peñas sacras en esta zona. Destaca, como ocurre en Extremadura, el predominio de las peñas resbaladeras, cuyo número supera ampliamente el centenar, por lo que representan más del 50 % de las peñas sacras conocidas

en esta zona. Le siguen en número 27 altares rupestres, en buena parte ya conocidos por trabajos anteriores (Santos, 2015), que suponen un 17 % de las peñas sacras hasta ahora identificadas. Junto a ellas se debe destacar la localización de 8 peñas sonoras, que supone un 5 %, cuyo interés merecería un estudio monográfico. Los restantes tipos de peñas aparecen por ahora peor representados, aunque conviene destacar los monolitos o menhires fálicos, ya que habían conservado su carácter mágico, así como la barca de piedra de Puebla de Sanabria, que constituye una prolongación de estos monumentos característicos de Galicia (Alonso Romero, 1991).



**Fig. 10.** Tipología de las peñas sacras de las provincias de Zamora y Salamanca (156 en total).

El mayor interés del rico y variado conjunto de peñas sacras de estas tierras es que revela una visión sobrenatural o “mágica” de la naturaleza al permitir conocer un “paisaje sacro” que supone una concepción animista del mundo de origen prerromano, que se había conservado en el ámbito rural prácticamente casi hasta la actualidad. Junto a estas peñas sacras también se deben incluir montes, fuentes, lagunas y ríos, árboles y bosques, cuevas y abrigos, caminos, cruces y puntos limítrofes, vados y collados, todos los cuales eran *numenes* que tenían carácter sacro y eran objeto de devoción por medio de ritos conservados hasta la cristianización, como trasluce la obra de Martín de Braga *De correctione rusticorum*. Se trata de un campo de investigación muy atractivo, ya que permite reconstruir la religión prehistórica popular, en la que estas peñas eran algo vivo y “mágico”, por lo que ayudan a conocer la mentalidad, las creencias y los ritos prerromanos (Almagro-Gorbea *et alii*, 2017). En consecuencia, estos trabajos de verdadera

etnoarqueología permiten valorar un importante patrimonio arqueológico y etnológico hasta ahora escasamente apreciado, que forma parte esencial de nuestro patrimonio cultural, por lo que debe ser inventariado y protegido para su conservación y disfrute en el presente y en el futuro.

## Referencias bibliográficas

- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006). "El 'Canto de los Responsos' de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá". *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, pp. 5-38.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2014). "Palambrio: una palabra 'lusitana' actual derivada de la raíz \*pala-, 'piedra'". *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 21, pp. 461-474.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015). "Sacra saxa. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*". *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22, pp. 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017). "Sacra saxa: una propuesta de clasificación y metodología de estudio". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en piedras sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 10-33. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M., J. J. BARRIGA BRAVO, A. M.<sup>a</sup> MARTÍN BRAVO, E. PERIANES VALLE y N. Díez GONZÁLEZ (2017). "El 'paisaje sacro' de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)". *Revista de Estudios Extremeños*, 73 (1), pp. 91-134.
- ALMAGRO-GORBEA, M., J. ESTEBAN ORTEGA, J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO SÁNCHEZ (2020). "Las 'peñas resbaladeras' de Extremadura: 'peñas sacras' relacionadas con la fecundidad". *Revista de Estudios Extremeños*, 80 (1), pp. 11-42.
- ALMAGRO-GORBEA, M., P. R. MOYA-MALENO y L. MARÍN MUÑOZ (2021). "Peñas sacras en Ciudad Real: de los Montes de Toledo a Sierra Morena". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (coords.), *Sacra saxa II: las piedras sagradas de la península ibérica. Actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en noviembre de 2019*, pp. 267-292. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y J. M. SÁNCHEZ BENITO (e. p.). "Las 'peñas resbaladeras' en la provincia de Zamora: nuevas peñas sacras en la península ibérica". En *I Congreso Internacional de los Paisajes Culturales Sagrados: antropología, espacios, prácticas y arquitecturas (Zamora, 17-20 de octubre de 2018)*.
- ALONSO ROMERO, F. (1991). *Santos e barcos de pedra*. Vigo.
- ALONSO ROMERO, F. (2021). "Nuevos estudios sobre peñas sacras en Galicia y sus paralelos en las áreas atlánticas". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (coords.), *Sacra saxa II: las piedras sagradas de la península ibérica. Actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en noviembre de 2019*, pp. 353-384. Huesca.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (1992). *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*. Zamora / Salamanca.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (1994a). "Nuevos santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca". *Zephyrus*, 47, pp. 113-131.

- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (1994b). "Menhir fálico en el término de Buenamadre (Salamanca)". *Zephyrus*, 47, pp. 365-366.
- BENITO DEL REY, L., y R. GRANDE DEL BRÍO (2000). *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*. Salamanca.
- BENITO DEL REY, L., R. GRANDE DEL BRÍO y M. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (1994). "'La mesa de los Curas', santuario rupestre prehistórico, en la Fregeneda (Salamanca)". *Zephyrus*, 46, pp. 315-320.
- CABALLERO, J., y M. MARINÉ (2021). "Peñas sacras en tierras abulenses". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (coords.), *Sacra saxa II: las piedras sagradas de la península ibérica. Actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en noviembre de 2019*, pp. 235-266. Huesca.
- CORREIA SANTOS, M. J. (2015). *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*. Tesis doctoral leída en la Universidad de Zaragoza. <<https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf>>.
- CRUZ SÁNCHEZ, Pedro J. (2015). "Paisajes sagrados en el occidente salmantino: definición y análisis a través de los ejemplos de El Abadengo y La Ribera". En *XV Curso de Verão Iberismo e Lusofonia: Paisagens, Territórios e Dialogos Transfronteiriços (Iberografías)*, pp. 35-56. Guarda.
- GARCÍA QUINTELA, M. (2003). *Souveraineté et sanctuaires dans l'Espagne celte: études comparées d'histoire et d'archéologie*. Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques 17. Bruselas.
- GARCÍA QUINTELA, M., y M. SANTOS ESTÉVEZ (2000). "Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo". *Archivo Español de Arqueología*, 73, pp. 5-26.
- JORDÁN, J. F. (2008). "De las fiestas del Lunes de Aguas al cortejo de San Genarín: caos ritualizado, avatares del carnaval". *Culturas Populares: revista electrónica*, 7 (julio-diciembre) (consultado: 29/11/2018).
- MORÁN, C. (1932). *De folklore salmantino*. Coímbra.
- MORÁN, C. (1946). *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*. Salamanca.
- NAVARRO, J. M. (2017). "Piedras sagradas en el Alto Aragón: una propuesta de metodología para su estudio y clasificación". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en piedras sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 284-302. Huesca.
- SÉBILLOT, P. (1902). "Le culte des pierres en France". *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris*, 12, pp. 175-186 y 205-247.
- SÉBILLOT, P. (1904-1906). *Le Folk-Lore de la France*, I: *Le ciel et la terre* (1904); II: *La mer et les eaux douces* (1905); III: *La faune et la flore* (1906). París (reed., 2014).
- SÉBILLOT, P. (1908). *Le Folklore de France*, IV: *Le Préhistorique*, 1. París (reed., 1968).



## UEVOS ESTUDIOS SOBRE PEÑAS SACRAS EN GALICIA Y SUS PARALELOS EN LAS ÁREAS ATLÁNTICAS

**Fernando Alonso Romero\***

Galicia, situada en un *finisterre* del suroeste de Europa, es una de las regiones que ha conservado más tradiciones, cultos y creencias ancestrales relacionadas con las piedras y con los peñascos de curiosas formas producidas por la erosión. En el folklore gallego hay información que tiene que ver con creencias muy antiguas, en muchos casos todavía vigentes, que nos conducen a un mundo mítico basado en una concepción animista del “paisaje sagrado”. Este paisaje pervive en torno a las piedras o determinados conjuntos rocosos. En nuestro artículo pretendemos estudiar, analizar y catalogar los diferentes tipos de piedras sagradas de Galicia. Creemos que es urgente estudiarlas y apreciarlas, pues son parte de un patrimonio cultural apenas valorado. Este estudio también puede contribuir a fomentar un turismo cultural y a resaltar el fondo mítico de creencias y tradiciones ancestrales comunes en el que se asienta el folklore europeo.

Piedras sagradas. Cultos. Tradiciones. Creencias. Animismo. Galicia.

Galicia, located in a Land's End in southwestern Europe, is one of the regions that has preserved more traditions, cults and ancestral beliefs related to stones and the boulders of curious forms produced by erosion. In Galician folklore there is information that stems from very old beliefs, in many cases still prevailing, that lead us to a mythical world based on an animistic conception of the “sacred landscape”. This landscape survives around the stones or certain clusters of rocks. In this work, we intend to study, analyze and catalogue the different types of sacred stones of Galicia. At present, we believe it is urgent to study and appreciate them because they are part of a cultural heritage that is barely valued. This study can also contribute to promoting cultural tourism and highlighting the mythical background of the common ancestral beliefs and traditions on which European folklore is based.

Sacred stones. Cults. Traditions. Beliefs. Animism. Galicia.

---

\* Catedrático jubilado. Universidad de Santiago de Compostela. fernando.alonso@usc.es

## Introducción

Este artículo es el resultado de viajes y de encuestas por tierras gallegas. Realizado en colaboración con Martín Almagro, sigue una línea de investigación interdisciplinar con el fin de estudiar y valorar la rica documentación que sobre las peñas sacras ofrece la paleoetnología de la antigua Hispania. Es un breve resumen del trabajo realizado sobre las piedras sagradas de Galicia, que clasificamos según el modelo acordado en el I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa de Huesca de 2016 y que ilustramos con algunos testimonios y paralelos en el Occidente europeo.

## ¿Qué es una peña sacra?

Entendemos que peña sacra es toda peña perteneciente al mundo de lo sagrado y vinculada a una divinidad que le otorga carácter sobrenatural, generalmente con connotaciones mágicas. Sus características no se explican desde nuestra forma racional de entender el mundo, puesto que son sobrenaturales, como así lo muestran los ritos y los mitos asociados, sin cuyo conocimiento no es posible identificar una peña como sacra.

El estudio de las piedras sacras ha atraído más a aficionados que a investigadores, lo que explica la escasez de trabajos científicos que hasta ahora se les ha dedicado. El análisis de las peñas sacras debe ser interdisciplinar, desde la arqueología y la etnología, ya que las tradiciones populares y los relatos orales han de reinterpretarse a la luz de la historia comparada de las religiones.

Gran parte del folklore relacionado con las peñas sacras desapareció a mediados del pasado siglo xx debido a los cambios sociales y mentales, como la mecanización, la emigración y los nuevos patrones culturales transmitidos por los medios de comunicación, que transformaron la vida tradicional de las sociedades campesinas, lo cual determinó la pérdida progresiva de una cultura ancestral que durante siglos había conservado tradiciones de origen prehistórico en un impresionante proceso “de larga duración”. A finales del siglo pasado aún se creía en las aldeas de las laderas del monte Pindo, en Carnota (A Coruña), que las piedras crecían, igual que en el siglo xix en Francia y en las islas británicas, en donde se decía que las piedras poseían vida propia, que crecían con el paso del tiempo y que incluso tenían una reproducción natural.<sup>1</sup> Las peñas sacras, integradas en el entorno natural, son monumentos esenciales para comprender la mentalidad religiosa y la concepción precientífica del “paisaje sacro” que tenía el hombre prehistórico y que parcialmente aún pervive en algunas manifestaciones de la cultura tradicional de Galicia. De aquí su gran interés.

---

1 Bord (1976: 155); Billson (1895: 63); Alonso Romero (2012: 58 ss.).

Con la llegada del cristianismo, los cultos a las piedras sacras se compaginaron con la visión que la nueva fe introducía en el mundo animista, dando lugar a que los santos y las vírgenes se convirtieran en herederos de los antiguos *numina* pero sin apenas alterar los ritos y la fe que tradicionalmente se les venía dedicando desde tiempos muy anteriores a la romanización del territorio gallego.

Por consiguiente, creemos que el estudio de las peñas sacras de Galicia puede contribuir a llamar la atención sobre estos verdaderos monumentos prehistóricos, en su inmensa mayoría hasta ahora prácticamente olvidados. De ahí la urgencia de su localización, su estudio y su conservación, antes de que desaparezca definitivamente la generación que todavía mantiene vivo el respeto a esas peñas y la práctica de sus tradiciones.

Opinamos también que el estudio de las peñas sacras puede tener una repercusión cultural más amplia en horizontes turísticos y educativos. Son ya muy pocas las personas que recuerdan las costumbres, las creencias y las tradiciones con las que se desarrollaba la vida tradicional en el campo, pues estamos viendo los últimos testimonios de una cultura que está desapareciendo. De ahí la urgente necesidad de recoger los vestigios que todavía quedan, pues no solo nos ayuda a comprender el significado de las peñas sacras, sino también a pensar en las implicaciones educativas que para las nuevas generaciones puede tener el saber cómo veían sus antepasados el entorno natural en el que vivían, pues de su ancestral percepción del paisaje natural ha venido evolucionando la nuestra y adquiriendo nuevas perspectivas para comprender y superar las dificultades del territorio en el que seguimos viviendo. El hecho de conocer cómo hemos llegado a adquirir nuestra forma actual de contemplar la naturaleza, así como el ver la impronta humana que dejaron en ella nuestros antepasados, nos ayuda a tener una formación humana sólida y una visión racional del entorno. Ya a finales del siglo XIX, cuando los estudios arqueológicos y etnográficos estaban en Galicia todavía en mantillas, el historiador Atanasio López decía que el folklore es “un medio educador de seguro y ventajoso resultado, cuando se maneja con oportunidad y discreción. Forma hombres ágiles y sanos, de alma templada y serena y de sentimientos dulces y generosos, con gran amor a su país, porque le conocen a maravilla, y admiradores y respetuosos con lo ajeno, cuando les toca en suerte contemplarlo. En fin, que una educación entendida de este modo no forma solo personas doctas, sino de recto y sensato sentido, lo cual escasea por estas tierras, de modo todavía no bien apreciado”.<sup>2</sup> Algunos años antes, en 1849, Leopoldo Martínez de Padín, uno de los primeros investigadores que se interesaron en Galicia por el estudio de las piedras sacras, concretamente sobre las llamadas *piedras oscilatorias*, decía que las estudiaba para que “todos, aun los no versados en arqueología, puedan conocer la importancia de ciertas piedras y vestigios que es común creer de ningún valor”.<sup>3</sup> Esta visión

---

2 López (1887: 207).

3 Martínez de Padín (1849: n. 3, p. 232).

pionera del siglo XIX adquiere en la actualidad un enorme interés y se puede aplicar también a nivel europeo. Afortunadamente estamos viviendo tiempos en los que las instituciones académicas muestran su interés por conocer el folklore del continente al que pertenecemos, no solo por su valor científico, sino también como un vínculo educativo que contribuya a reforzar la identidad de la Unión Europea.

### Tipos de piedras sacras en Galicia

La tipología de las peñas sacras de Galicia es similar a la del resto de las áreas graníticas de la península ibérica,<sup>4</sup> pero se han conservado mejor sus ritos y sus mitos y existe una mayor riqueza y un mayor número de particularidades. Las peñas sacras se caracterizan por su aspecto físico y por sus diferentes funciones, que se reflejan en los distintos ritos, mitos y tradiciones que se han conservado sobre ellas. Desde un punto de vista tipológico y funcional, las peñas sacras de Galicia se puedan clasificar en diversos grupos. Y es interesante señalar que este territorio conserva peñas sacras prácticamente de todos los tipos hasta ahora identificados en otros lugares de la antigua Hispania, hecho que se explica por su paisaje granítico y por el carácter conservador de Galicia, en especial en las zonas montañosas aisladas.

En el estudio que actualmente se lleva a cabo cada una de las peñas que hemos estudiado va provista de su correspondiente ficha identificatoria (Almagro-Gorbea y Gari, 2021: 11), que sigue el modelo concertado en el Coloquio sobre Sacra Saxa de Huesca de 2016, en la que hacemos constar su nombre, tipo, lugar, coordenadas, descripción física y arqueológica, leyendas, tradiciones, observaciones, fotografía, informante, bibliografía y vías de acceso. Es de notar que algunas propiedades atribuidas a las piedras sagradas que carecen de resalte físico significativo se encuentran también en las piedras cuyas virtudes sobrenaturales están condicionadas por su aspecto morfológico: su forma de cama, tumba, tobogán, hueco...

### Peñas sacras (*numina*)

Decía Manuel Murguía a finales del siglo XIX que muchas rocas tenían “a los ojos del campesino su virtud, su tradición, su historia. No le son indiferentes”.<sup>5</sup> Esta opinión continúa vigente, pues hay peñas que parecen poseer naturaleza divina, por ser consideradas la encarnación o materialización visible de un *numen* divino que se puede identificar con el *numen loci* o divinidad protectora y patrona del lugar, esto es, del territorio y de sus gentes. Su culto fue posteriormente desempeñado por la Virgen y por santos que se veneran en las iglesias construidas para cristianizar esas litolatrías. En algunos casos la primitiva

---

4 Almagro-Gorbea (2016).

5 Murguía (1982: 77).

peña sacra ha desaparecido, pero no así su culto, que podemos verlo en la ermita de San Cibrán de Tomeza (Pontevedra), a la que los fieles dan nueve vueltas el Lunes de Pascua y en cada una le tiran de espaldas una piedra al tejado de la fachada meridional para curarse de los *feitizos* (embruajamientos) debidos al mal de ojo.<sup>6</sup> Y en el santuario de San Adrián y San Julián, en Carballido (Pacios, Begonte), los devotos ponen el pie en un hueco de las losas del suelo para curarse de los males de las piernas, y los que padecen dolores de cabeza, la introducen en una ventana ciega del edificio y después dejan una limosna en el alféizar.<sup>7</sup> En otros testimonios vemos que la peña sacra aún se conserva, aunque cristianizada, pues para curar el dolor de cabeza es beneficioso darse tres *croques* (cabezazos) en la Cama de San Xiao (Julián), una roca de la cima del monte Aloia, en Tui (Pontevedra), en la que se dice que dormía el santo y que después de su martirio se colocó su cuerpo en ella, peña en la que nunca crece la hierba.<sup>8</sup> Al grupo de peñas sacras pertenecen también los restos conservados en la ermita de San Guillermo, en Finisterre (A Coruña), adosada a un peñasco en el que antiguamente se realizaban ritos de fertilidad, que se continuaron hasta mediados del siglo pasado sobre un sarcófago de granito, delante de dicho peñasco, atribuido a san Guillermo (fig. 1). La capilla está orientada hacia el este astronómico y, en el amanecer del equinoccio de primavera, los primeros rayos del sol, después de despuntar sobre la cima del mítico monte Pindo, a 12 kilómetros de distancia, penetran en la cavidad que hay bajo dicho peñasco.<sup>9</sup> Pervivencia de antiguos cultos relacionados con el despertar de la naturaleza y la fertilidad es la fiesta de la Resurrección que todos los años celebra la villa de Finisterre, con enorme fervor cristiano, muy cerca de San Guillermo. Mientras que en su ermita, todavía a mediados del siglo pasado, se mantenía una fe ancestral en el poder propiciatorio de la fecundidad que se atribuía a dicho sarcófago. En el siglo XVIII decía el padre Sarmiento que en “esa pila o cama de pedra, se echaban a dormir marido y mujer, que por estériles recurrían al santo y a aquella ermita; y allí delante del santo engendraban”.<sup>10</sup> Hasta mediados del pasado siglo XX ese rito de fertilidad era práctica común en otros lugares no solo de Galicia,<sup>11</sup> sino de todo el Occidente de Europa, y la antigua literatura céltica y la escandinava ofrecen testimonios sobre la tradición de sentarse sobre un dolmen o sobre una tumba con la esperanza de recibir la ayuda del espíritu de algún antepasado, el cual responde a la consulta que durante el sueño le hace la persona que se acuesta sobre su tumba.

En Irlanda existen también determinadas rocas que se conocen con el nombre de *camas de santos* y de Diarmuid y Gráinne. Suelen tener cavidades o huecos en su superficie, y en ellas era frecuente que se

6 Fernández (2012: 42).

7 Cardeso Liñares (2000: 83-84, 87-88).

8 Romero Rodríguez (2002: 24).

9 Alonso Romero *et alii* (1999).

10 Sarmiento (1745); Pensado (1975: 79).

11 Carro Otero *et alii* (1981).



**Fig. 1.** Sarcófago utilizado para ritos de fecundidad en San Guillermo, Finisterre (A Coruña).

acostaran los matrimonios infecundos con la esperanza de concebir.<sup>12</sup> El testimonio irlandés comparable con la práctica de fertilidad que se efectúa en la ermita de San Guillermo es la “cama” que hay en Croagh Patrick, la montaña sagrada del condado de Mayo, hasta donde subían las parejas con el fin de pasar la noche en ella.<sup>13</sup> El folklore suizo y también el alemán conservan ejemplos de la creencia que todavía se mantenía en el siglo XIX sobre los huecos que había en determinadas piedras en los que se suponía que se ocultaban las almas de los antepasados en espera de poder reencarnarse en un nuevo ser humano.<sup>14</sup> En Suiza a estas piedras las llamaban *piedras de los bebés*, como la que estaba cerca de Schloss Rothburg, en el cantón de Vaud.<sup>15</sup> En Galicia resulta sorprendente ver la enorme repercusión que ha tenido en la cultura tradicional el mundo de los muertos. La creencia sobre la relación de los seres del otro mundo con los vivos pervive también en la práctica devota que se celebra en el interior de las iglesias, como la de San Juan de Roo, en Outes (A Coruña), que se realiza sobre una tumba situada al pie del altar en la que se supone que yace un *corpo santo*, es decir, los restos de algún santo o religioso al que se le atribuyen grandes milagros. Para obtener su ayuda el devoto debe tumbarse boca abajo sobre

---

12 Ó Súilleabháin (1967: 59).

13 Bord (1982: 38).

14 Gélis (1991: 39).

15 Dukinfield Astley (1911: 97).

su sepulcro e intentar dormirse, confiando en que durante su sueño verá la solución al problema que le aflige o el remedio que debe utilizar para curarse.<sup>16</sup> Esta misma práctica también se realizaba en Irlanda, igualmente en el interior de las iglesias en las que se veneraba la tumba de algún santo.<sup>17</sup> Sobre la losa de la tumba de san Cavan, en la isla de Inis Oirr del archipiélago de Aran, se acostaban los enfermos y sobre ella se quedaban toda la noche con la esperanza de recuperar la salud al llegar el amanecer. Se decía que incluso dicha losa se adaptaba milagrosamente al tamaño del cuerpo del paciente.<sup>18</sup> La joven que deseaba casarse también pasaba una noche sobre la tumba de san Cavan, soñando con la llegada del hombre que la convertiría en esposa.<sup>19</sup> Relacionados con estas prácticas efectuadas sobre enterramientos, hay también testimonios en la antigua literatura galesa<sup>20</sup> e igualmente en el folclore inglés sobre las piedras que tienen forma de asiento o de “cama”; por ejemplo, la silla rocosa conocida popularmente como la Silla de San Maughold en el promontorio de Maughold Head de la isla de Man, sobre la que en el siglo XIX se decía que curaba la esterilidad de las mujeres que se sentaban en ella en el equinoccio de primavera, es decir, en la época del año en la que se esperan los frutos nuevos de la naturaleza.<sup>21</sup> También entre las creencias populares sobre los enterramientos megalíticos irlandeses se encuentra la que atribuye poderes fertilizantes a determinados dólmenes, que concedían la facultad de ser fértil a la mujer estéril que consiguiera quedarse dormida sobre la piedra de su cubierta.<sup>22</sup> Por eso los matrimonios que tenían dificultades para tener descendencia solían pasar una noche en un dolmen, siguiendo así la misma práctica que también existía en Gales y en Bretaña.<sup>23</sup>

De todos modos, debemos recordar que esta tradición de acostarse sobre una tumba en busca de la fertilidad, la salud o la solución de algún problema no es exclusiva de “la cultura atlántica europea”, pues ya en la antigua Grecia y en otros países del Mediterráneo se realizaban prácticas semejantes para ponerse en contacto con los antepasados o los seres del otro mundo por medio de la *incubatio*, es decir, el procedimiento curativo y fertilizante de yacer sobre un enterramiento, un dolmen, un sarcófago o simplemente sobre un hueco o cavidad rocosa en la que supuestamente yacía sepultado o había dormido o descansado un ser sobrenatural o *numen*, posteriormente cristianizado como santo o virgen.<sup>24</sup> El procedimiento siempre era el

---

16 Alonso Romero (2007: 134).

17 Borlase (1897: III, 772).

18 Waddell (1996: 131-132).

19 Doolan (1996: 240).

20 Ellis (1943: 109).

21 MacNeill (1962: 345).

22 Ó Hógáin (1990: 162).

23 Borlase (1897: III, 846).

24 Almagro-Gorbea *et alii* (2019).

mismo: el devoto debía tumbarse o introducirse en el lecho pétreo e intentar dormirse para recibir en sus sueños la información que le transmitía el *numen* o el personaje digno de su devoción al que recurría para solucionar su problema personal, casi siempre relacionado con la salud o la fertilidad.

Sin embargo, en las piedras con lechos rocosos que carecen de enterramientos no es necesario recurrir al procedimiento de la *incubatio*, pues basta simplemente con recibir el contacto físico y directo con la *sacra saxa*, es decir, con la piedra cristianizada y venerada por el hecho de creer que en ella se ha acostado, sentado o simplemente dejado la huella de su pie un santo o una virgen. De esa manera la Iglesia consiguió, sin pretenderlo, que se mantuviera tras el velo de la fe cristiana el antiguo *numen* o espíritu que en otros tiempos habitaba en la piedra. La Iglesia hizo que desapareciera su nombre, pero no sus antiguas virtudes, que pasaron a los santos cristianos.

Del mismo modo, se mantuvieron en el calendario todo lo posible las celebraciones festivas que se le dedicaban al *numen* pagano del *sacrum saxum*, fiestas que coincidían especialmente con los equinoccios o los solsticios y con actividades agrarias como la siembra y la recolección de la cosecha, pero también con determinadas fechas del ciclo lunar. En Galicia hay varios ejemplos de *sacra saxa* que reúnen estas características, por ejemplo la Pena da Auga, en Escuadro (Silleda. Pontevedra), en donde la tradición dice que durmió santa Isabel, dejando la silueta de su cuerpo en la parte superior de la peña en la que hay una cavidad rocosa con forma de sarcófago que suele estar siempre llena de agua de lluvia. Los devotos de la santa la utilizan con fines curativos; y el que sufre dolencias de los riñones o de la columna se arrima a esa “piedra santa” para restregar su espalda contra la superficie granítica para que le transmita sus milagrosas virtudes. También era frecuente, tanto en Escocia como en Irlanda, que los católicos del siglo XIX identificaran determinadas marcas rocosas como las huellas de los pies de una virgen o de un santo en las piedras cercanas a las *fuentes santas*, a las que acudían con los mismos fines que en Galicia.<sup>25</sup>

Otro impresionante testimonio de este grupo de peñas sacras es la ermita de Nuestra Señora de la Asunción, en el Monte Castelo de Pesqueiras de Salvaterra do Miño (Pontevedra), situada bajo una enorme roca granítica. Detrás del altar se dice que hay petroglifos con forma de serpiente, de falo y de herradura. La tradición cuenta que también hay una cruz que, aunque se intente borrar, siempre aparece de nuevo.<sup>26</sup> Su fiesta se celebra el 15 de agosto. También se dice que “la ermita fue levantada por la Virgen con sus dedos desde el interior de la tierra”. El día de la fiesta “las viejas secan con sus pañuelos la piedra porque creen que suda”<sup>27</sup> (fig. 2).

---

25 Mackinlay (1893: 79).

26 Hidalgo Cuñarro y Costas Goberna (1979: VIII).

27 Camafeita Pazos (1979: 38).



**Fig. 2.** Ermita de Nuestra Señora de la Asunción, en el Monte Castelo de Pesqueiras de Salvaterra do Miño (Pontevedra).

### Peñas de ánimas

Este grupo está constituido por peñascos o berrocales, generalmente de 2 o 3 metros de altura, que aparecen asociados al rito de arrojar piedras a su cumbre, rito vinculado a la creencia de que la peña era un punto de contacto con el *numen* del más allá. En las piedras situadas en los caminos o en las encrucijadas los caminantes solían detenerse para depositar un guijarro e implorar la protección del *numen* encarnado en el *sacrum saxum*, que en algunos casos la Iglesia cristianizó colocando sobre la piedra sacra el símbolo de la cruz o sustituyéndola por un crucero o un altar de ánimas, de modo que mantenía los vínculos con el mundo del más allá pero sin abolir completamente el antiguo rito de arrojar una piedra al iniciar el camino, pues en Galicia se siguen depositando piedras sobre la base de los cruceros y en los altares de ánimas.<sup>28</sup> También encontramos este rito fuera de Galicia en las llamadas *piedras de las ánimas*, *cantos de responsos* o *peñas de ánimas*, en las que, en algunos casos, aún se lanzan piedras con fines oraculares o de fertilidad y para propiciar a las ánimas —o espíritus del más allá— y obtener su protección.

28 Fernández de la Cigöña e Núñez *et alii* (2002: 73; 1998: 21).

Existen también peñas de los deseos, que pueden ser muy diversos. Para lograrlos, el viandante lanza sobre ellas una piedra para sacar un alma del purgatorio y, como contrapartida, evitar tener un percance durante el camino. Se creía que si el guijarro que se lanzaba quedaba en la cima, como en el Canto de los Responsos de Villaviciosa, cerca de Ulaca (Ávila), en ese caso se cumpliría el deseo solicitado, rito claramente de origen celta por sus paralelos en el territorio de la antigua Celtiberia.<sup>29</sup> Decía Manuel Murguía a finales del siglo XIX que “en Galicia se encuentran creencias y costumbres tales y tan claras y evidentes, que sin esfuerzo alguno se ve en ellas la continuación del culto y ritos fúnebres de los celtas, nuestros verdaderos progenitores”.<sup>30</sup> En algunos pueblos de León a las piedras de los deseos se las llamaba *peñas de la fortuna* porque el caminante al pasar solía tirarles una piedra, que si se quedaba en lo alto suponía que el viaje sería feliz. El caminante debía también beber agua para conseguir llegar a su destino sin ningún contratiempo.<sup>31</sup> En Galicia aún pervive la creencia de que las piedras que continúan dejando los peregrinos en los *amilladoiros* o montones de piedras que hay en el camino de San Andrés de Teixido (A Coruña) son almas redimidas que no pudieron cumplir una promesa. Y el día del juicio final hablarán las piedras y dirán los nombres de las personas que visitaron su santuario.<sup>32</sup> Hasta hace unos años, en el pueblo de Guitiriz (A Coruña), el día de difuntos no se trabajaba la tierra por temor a mover las piedras, pues se consideraba que eran almas y, si se llegaba a golpearlas, se corría el riesgo de que se produjera alguna desgracia.<sup>33</sup> En algunos pueblos de Galicia cuando una cabalgadura tropezaba con una piedra el suceso se atribuía a que en la piedra se albergaba un alma que se interponía en el camino para reclamar una oración por su eterno descanso.<sup>34</sup> Igualmente, el campesino asturiano recomendaba que no se dieran patadas a las piedras porque podían ser “purgatorios de ánimas”. También en Asturias existía la tradición romera de dejar piedras en los *amilladoiros* porque se consideraba que eran purgatorios de almas.<sup>35</sup> En el Pirineo español los caminantes que pasaban por el lugar en donde había ocurrido una muerte cogían una piedra, la besaban y la dejaban en el lugar del suceso. Según las antiguas creencias, en cada piedra había un espíritu y, al amontonar piedras encima de una sepultura, se cumplía el deseo de los difuntos, que buscaban compañía de nuevos muertos. Por tanto, la piedra que depositaba el viandante era a la vez una plegaria y una ofrenda. Después el caminante seguía su camino creyendo que los espíritus no le harían daño. Los bretones franceses tenían la misma costumbre.<sup>36</sup> También

---

29 Almagro-Gorbea (2006).

30 Murguía (1982: 104).

31 Morán Bardón (1990: II, 296).

32 Armada Pita (1997: 336).

33 Taboada Chivite (1980: 156).

34 Mandianes Castro (1984: 168).

35 Cabal (1924: 60; 1987: 28).

36 Violant i Simorra (1989: 498-499).

en la provincia de Santander cuando los campesinos pasaban por delante de alguna tumba cogían una piedra y la dejaban a su lado al tiempo que rezaban un padrenuestro.<sup>37</sup> En Viana do Bolo (Ourense) eran principalmente las mujeres las que solían dejar una piedra por cada padrenuestro que rezaban en el lugar en donde había ocurrido una muerte.<sup>38</sup> En el siglo XVI en Inglaterra también se arrojaban guijarros y piedras en las sepulturas que había en las encrucijadas, tradición que conocía Shakespeare, pues la menciona al hablar de la muerte de Ofelia.<sup>39</sup> Y si nos trasladamos a Albania vemos que allí también la gente dejaba una piedra al borde del camino en el que había ocurrido una muerte, porque se decía que en ella podía encontrarse el alma, por lo que había lugares en los que los *amilladoiros* llegaban a alcanzar 1 metro de altura.<sup>40</sup>

### Peñas de *mouras*

Además de las almas, en el interior de las piedras pueden habitar seres extraordinarios, verdaderos *numina loci* ancestrales dueños del territorio y sus tesoros. El más común en el folklore gallego es la *moura*, es decir, una hermosa joven, generalmente de cabello rubio que se suele peinar al sol atrayendo así la atención de los mortales. Cuando esto ocurre la *moura* les promete grandes riquezas si acceden a sus deseos. Pero también hay ocasiones en los que dicha joven oculta su belleza y su personalidad sobrenatural bajo el disfraz de una vieja o de una bruja repulsiva. A veces se aparece ante el caminante y le enseña una serie de objetos entre los que resalta uno de oro. Si se muestra interés por él, la *moura* se enfurece y desaparece, llevándose con ella todos los objetos. Hay relatos en los que la *moura* reclama un beso al caminante prometiéndole a cambio un tesoro, pero cuando la va a besar se transforma en una horrible serpiente que provoca la huida del esperanzado mortal. Otras veces, a las doce de la noche en los plenilunios, atrae a los mortales hacia el interior de su peña para que vean los tesoros, cerrándoles después la puerta y transformándose en serpiente, según se cuenta del Con da Romaiña (fig. 3), una enorme roca situada en Nantes (Sanxenso, Pontevedra) sobre la que también se dice que baila el sol el día de San Juan.<sup>41</sup>

Tras las variadas leyendas con argumentos muy parecidos que hay en Galicia sobre este personaje femenino, se oculta la personalidad de un *numen*, una diosa muy vinculada a la tierra, pues habita en ricos palacios del interior de las cuevas y de las grandes rocas, en las que puede penetrar traspasando misteriosas puertas pétreas que solamente se abren en determinadas fechas del año. Posee también

---

37 García Lomas (2000: 113).

38 Tenorio (1982: 107).

39 *Hamlet*, v, 3. Quinlan (1954: 304).

40 Elsie (2001: 113); Moya (2017).

41 Quintía Pereira (2011: 205-208 y 2016: 150).



**Fig. 3.** Con da Romaiña, en Nantes, Sanxenxo (Pontevedra).

la *moura* una gran fuerza física, pues otra de las tareas que acostumbra a realizar, al igual que sus hermanas las *mouras* portuguesas,<sup>42</sup> las *fairies* británicas e irlandesas y las *fées* bretonas, es construir dólmenes u otros megalitos con las grandes piedras que transporta, a veces llevándolas por el aire, como hace la *moura* gallega, al tiempo que realiza la tarea de ir hilando con sus manos y de dar de mamar a un niño. En algunos relatos la *moura* es sustituida por una “vieja” que transporta la piedra en su cabeza: como la Pena da Moura en Amoruxosa, en el monte Bocelo (Melide, A Coruña), una de las mayores de España. Dentro tiene una caldera de oro, una sogá de seda y un bastón.

También forma parte de estos ritos la creencia de que hay una piel de toro llena de dinero y un altar con santos de oro; pero todo está defendido por una serpiente.<sup>43</sup> Algunas de las leyendas que se conservan sobre este personaje femenino fueron cristianizadas, dando lugar a que su personalidad y sus poderes sobrenaturales los adquiriera una virgen, mitema documentado en la Peña Gorda de La Peña (Salamanca).<sup>44</sup> Por ejemplo, se cuenta que la Casota dos Mouros o dolmen de Freán, en Berdoias (Vimianzo, A Coruña),

---

42 Chaves (1951: 108).

43 Risco y Rodríguez Martínez (1978: 444).

44 Sánchez Benito y Almagro-Gorbea (2021); Almagro-Gorbea (2021: 31); <<https://www.lagacetadesalamanca.es/hemeroteca/pena-pena-FWGS136737>> (consultado: 16/2/2020).

fue construido por la Virgen, que traía las piedras mientras iba hilando con una rueca<sup>45</sup> (fig. 4). Al lado del santuario de la Virgen de Montetorán, en Bamiro (Vimianzo, A Coruña), hay un enorme bloque granítico de forma cúbica que dejó la Virgen después de llevarlo hasta allí sobre su cabeza mientras iba volando y al mismo tiempo hilando con una rueca. Esa virgen cura los dolores de cabeza y antiguamente también enfermedades mentales. De ahí el dicho “A Montetorán tódolos tolos (locos) van”.<sup>46</sup> Otro ejemplo de cristianización de la figura de la *moura* lo encontramos en la leyenda del Monte da Pena, en Moaña (Pontevedra), que cuenta que hay una peña con una hendidura y al llegar las doce de la noche, todos los días pero especialmente en Navidad, se aparece la Virgen peinándose y cantando. La persona que la ve se siente atraída y penetra por la hendidura, que se cierra al instante desapareciendo la persona para siempre.<sup>47</sup>



**Fig. 4.** Dolmen Casota dos Mouros, en Freán, Berdoias, Vimianzo (A Coruña). De izquierda a derecha, Luis Monteagudo, Carlos Núñez y Fernando Alonso Romero.

45 Alonso Romero (2012: 84).

46 Lema Suárez (1993-1994: 101, 99).

47 Villaverde Román (1988: 17).

### Altare rupestres

Los “altares” rupestres originariamente serían simples cavidades naturales, pero en la actualidad solo resultan seguros los que ofrecen inscripciones, escaleras o cazoletas con canalillos tallados y, en algún caso, los que tienen una orientación topoastronómica. Hay tres tipos: 1) con *luculi* o cazoletas, muy frecuentes en toda Galicia; uno de los más interesantes es la Pía de Mougás, conocido por *Bouza de Fariña*, en Oia (Pontevedra), en un bloque granítico en el que además hay una inscripción;<sup>48</sup> 2) tipo Lácara, con entalladuras para subir a la cumbre; es un tipo raro en Galicia, pues solo se han señalado cuatro casos; 3) tipo Ulaca, con escalones tallados en instrumentos de hierro; tampoco es frecuente pero hay ejemplos notables, como O Pedrón de San Miguel de Celanova.

En algunos altares formados por simples pías o cazoletas, como las del castro de San Amaro, cercanas a su capilla, en San Simón de Lira (Salvaterra de Miño, Pontevedra), se solía echar agua para que el cura la bendijera el día de la fiesta de ese santo y después la utilizara para bendecir con el hisopo a la gente y a los campos. Mientras que sobre las cavidades rocosas que hay en el castro de las Sete Pías, en San Andrés de Vilariño (Cambados, Pontevedra), se cuenta que los *mouros* hacían sacrificios de animales y de personas y “en ellas echaban la sangre para adivinar”. También contaban en el siglo pasado que cada vez que nacía un niño había que quitarle un poco de sangre y echarla en las pías para que se criara bien.<sup>49</sup> En los montes de San Fiz de Monfero (A Coruña) dicen que “los *mouros* hacían pan en las cazoletas a la salida del sol y que antiguamente los pastores llevaban masa y hacían pan calentando las cazoletas con fuego y después tapándolas con una piedra como si fuera un horno”.<sup>50</sup>

### Peñas de adivinación o de los deseos

En Navarra las mujeres estériles arrojaban piedras a los pozos cercanos a las ermitas: en cada piedra iba la esperanza de tener un hijo.<sup>51</sup> Lo mismo hacían las madres de Alba de Tormes, que, con la esperanza de tener un hijo, arrojaban por la mañana durante nueve días una china al pozo de la plaza de la Leña.<sup>52</sup> El testimonio de piedra de los deseos más conocido en Galicia y todavía popular es la Pena dos Namorados de Arcos, en Ponteareas (Pontevedra), así como el rito que se realiza en San Alberto, en Riveira (A Coruña), con la finalidad de conseguir matrimonio. Pero hay también alguna tradición propiciatoria en la que la piedra que se ofrece no se deposita sobre una peña sagrada, sino en una fuente. Esta tradición se realiza todavía en

---

48 López Cuevillas y Lorenzo Fernández (1952: 11).

49 Aparicio Casado (1999: 282, 201).

50 Veiga Ferreira y Sobrino Ceballos (2016: 175-176).

51 Erkoreka (1991: 167).

52 Domínguez Moreno (2004: 284).

la fuente que hay delante de la ermita de Santa Mariña da Gorgosa, en San Xoán de Camboño (Lousame, A Coruña). El jueves anterior a la fiesta de la Ascensión de Cristo, que se celebra 40 días después del Domingo de Resurrección, acuden las jóvenes llevando un guijarro en la boca desde que salen de sus casas hasta llegar a la ermita de la santa. Van cogidas de la mano y al llegar depositan los guijarros al pie de la fuente santa. Con ello esperan conseguir matrimonio. La tradición recomienda hacer este peregrinaje tres veces y siempre en completo silencio. El agua de la fuente se considera que es también curativa de los males de garganta y favorece el parto.<sup>53</sup> La mayoría de los guijarros que se continúan llevando en la actualidad son de cuarzo blanco, porque en Galicia, en el norte de Portugal y en el norte de Extremadura al cuarzo se le atribuyen propiedades curativas, fertilizantes y apotropaicas. Se encuentra también en yacimientos de la Edad del Bronce y del Hierro, por lo que se supone que tendría un significado votivo y también mágico, posiblemente debido a su color, a que refleja la luz del sol y a que produce chispas al ser golpeado.<sup>54</sup> Y es posible que sus propiedades mágicas vengan de muy atrás, porque delante del enterramiento megalítico de Dombate (A Coruña) se colocó en solitario un pedrusco de cuarzo blanco (fig. 5). Los campesinos escoceses e irlandeses solían colocar en las tumbas guijarros de cuarzo blanco que los irlandeses denominaban *Godstones*, piedras de Dios.<sup>55</sup> Y en las islas Shetland las mujeres deseosas de ser madres metían un guijarro



**Fig. 5.** Pedrusco de cuarzo blanco frente al dolmen de Dombate (A Coruña).

53 A. V. B. (1901: 3-4). En Quintía Pereira (2014: 110-114 y 2017: 34, 93, 148).

54 Quintía Pereira (2014: 81 ss.).

55 Wood Martin (1902: I, 229-231).

de cuarzo en el agua de un riachuelo y con ella se lavaban los pies.<sup>56</sup> También los hombres tenían peticiones relacionadas con la fecundidad, que realizaban en un abrigo rocoso de Os Posuiños, en el monte Candán (Parada, Silleda), donde está la Pedra das Ferraduras, con cruces y huellas de distintos animales.<sup>57</sup> Y en Irlanda los hombres casados acudían al crucero de Boho, cerca de Enniskillen (Irlanda), colocado entre dos pequeñas cazoletas, para pedir tener descendencia.<sup>58</sup>

### Peñas *escorregadoiras*

Son piedras *resbaladeras*, que parecen haber tenido, como ocurre en otras áreas, la facultad de poder transmitir poderes fecundantes. Con el fin de obtenerlos, la mujer se sentaba en la superficie inclinada de la peña *escorregadoira* y se dejaba deslizar hasta el suelo confiada en que la piedra propiciaría un futuro embarazo. Se documentan en la zona atlántica. En las islas británicas se conocen con el nombre de *sliding-stones*. En Galicia hay varias; una de las mayores se encuentra en la localidad de Cacheiras, en Teo, muy cerca de Santiago de Compostela (fig. 6). También en Cataluña las jóvenes que deseaban



**Fig. 6.** Peña *escorregadoira* de Cacheiras, en Teo, Santiago de Compostela.

56 McPherson (1929: 79-80).

57 García Porral (2015: 120).

58 Wood Martin (1902: 247).

tener novio se dejaban resbalar sobre la piedra que se encuentra junto al santuario de Bellmunt.<sup>59</sup> En Bretaña esta práctica estaba también arraigada con fines matrimoniales, pues las jóvenes que querían casarse acudían a determinadas rocas que facilitaban el deslizamiento con el que la joven creía conseguir matrimonio en el plazo de un año.<sup>60</sup> En otras ocasiones el deslizamiento se reemplazaba por saltos sobre la piedra fecundante, como en la Piedra de las Esposas, cerca de Rennes;<sup>61</sup> y en la zona alsaciana de los Vosgos, a las piedras *escorregadoiras* las llaman *Rutschfelsen*; la más famosa, situada en una ladera del Gross Wintersberg, cerca de Niederbronn, era conocida con el nombre de Gailer Liss o Grande Lise y a ella acudían durante generaciones las mujeres que deseaban tener descendencia.<sup>62</sup>

### Peñas *abaladeiras*

Son peñas oscilantes a las que la fe popular atribuye propiedades propiciatorias, adivinatorias y también fecundantes. A mediados del siglo pasado se conocían en Galicia casi medio centenar de *pedras abaladeiras*.<sup>63</sup> Una de ellas es la del lugar de Guilifonso, cerca de la Fraga da Moladoira, en Pereiro (Alfoz, Lugo). Según testimonios del siglo pasado, sobre ella se mataban animales y se utilizaba su sangre “para rociarse con ella”, pero también tenía función fertilizante y curativa de los males de espalda, e incluso era utilizada en ordalías.<sup>64</sup> Los pacientes se arrimaban a ella para hacerla balancear (fig. 7). Pero la más famosa actualmente es la de Nosa Señora da Barca, en Muxía (A Coruña). Es una gran losa de granito, de unos 9 metros de largo y 7 de ancho, que está colocada con una ligera inclinación sobre la superficie rocosa de la orilla del mar delante del santuario dedicado a la Virxe da Barca, así llamada por creer que la Virgen llegó hasta ese lugar en una barca de piedra, que es precisamente dicha piedra *abaladeira*. (fig. 8). Es una leyenda muy semejante a las que en Irlanda y en Bretaña describen vidas de santos que navegaban en barcos de piedra.<sup>65</sup> En el siglo XIX Borlase la comparaba con la piedra *abaladoira* o Logan Stone de Treryn Point, cerca del Land’s End de Cornualles,<sup>66</sup> aunque también existen Logan Stones o *rocking-stones* en otros lugares de las islas británicas.<sup>67</sup> El culto a la Virxe da Barca es muy antiguo y fue cristianizado con la construcción de su santuario frente al mar de Muxía, villa cuyo origen está relacionado

---

59 Amades (1951: 92).

60 Sébillot (1902; 1995).

61 Saintyves (1985: 17).

62 Opperrhann (1860); Gélis (1991: 28).

63 Castro Fernández (1982).

64 González Paz (2001: 207, 212, 214).

65 Alonso Romero (1991).

66 Borlase (1897: 653).

67 Wood Martin (1902: II, 260).



**Fig. 7.** *Pedra abaladeira* de Guilifonso, cerca de la Fraga da Moladoira, en Pereiro, Alfoz (Lugo).



**Fig. 8.** Piedra de abalar de Nosa Señora da Barca, en Muxía (A Coruña).

con la historia del cercano monasterio de Moraime, del siglo *x*<sup>1</sup>, pero en el que se descubrieron restos romanos y una necrópolis altomedieval.<sup>68</sup> Las piedras *abaladeiras* u oscilantes se encuentran también en Irlanda, en Cornualles y en Francia. Se utilizaban igualmente con fines propiciatorios, curativos y en ordalías.<sup>69</sup> Antiguamente se acudía también a la *pedra de abalar* de Muxía para pedir descendencia, esperanza que se confirmaba si el devoto o la devota conseguía que la piedra se moviera, práctica fertilizante de la que ya existen sentencias condenatorias del siglo *xvi*.<sup>70</sup> Taboada Chivite cuenta que con frecuencia se realizaba un baile propiciatorio alrededor de la Pedra da Barca.<sup>71</sup> Su propiedad fecundante queda atestiguada en el dicho popular que dice “A la *pedra de abalar* van dos y vienen tres”.<sup>72</sup> También las piedras bamboleantes en la provincia de Cáceres se utilizaban con fines fertilizantes y a ellas acudían los matrimonios sin hijos.<sup>73</sup>

### ***Pedras furadas***

Se llaman así por ser piedras horadadas que poseen un hueco u orificio natural en el que se realiza la ceremonia ritual de pasar a través de él con el fin de recuperar la salud. Es otro de los ritos tradicionales que también realizan los devotos que van a Muxía para pasar por el espacio abierto que hay bajo la llamada *Pedra dos Cadrís*, porque una de sus virtudes consiste en curar las dolencias de los riñones y de la espalda. Un ritual semejante se realiza también en un hueco que hay en el conjunto rocoso de Santiaguíño do Monte, en Padrón (A Coruña), que evidentemente es la cristianización de una antigua litolatría, pues en esas peñas se cuenta que estuvo predicando Santiago Apóstol (fig. 9). En el santuario de San Benito de Cova de Lobo, en Barbadás (San Lourenzo de Piñor, Ourense), está la Pedra do Tarangaño, bajo la cual se pasa a los niños que tienen raquitismo. Es un rito que se encuentra también entre las prácticas curativas que se realizaban en Cornualles en la famosa piedra Men-an-Tol, es decir, la Piedra del Hueco, que era parte de un monumento megalítico dedicado al mundo de los muertos. A través de su orificio se hacía pasar a los niños enfermos de raquitismo, igual que en Escocia, en Francia y en otros lugares de Europa en las piedras horadadas, a las que la tradición atribuía igualmente propiedades curativas. En los condados de Oxford y de Berkshire (Inglaterra) al guijarro que tenía un agujero lo llamaban *lucky-hole stone* (piedra de agujero de la suerte), al igual que a los mojones con algún orificio, pues soplar a través de él daba buena suerte. En el condado de Dorsetshire (Inglaterra) la persona que se encontraba con uno

68 Sousa (1983: 155).

69 Alonso Romero (1991).

70 Bande Rodríguez (1997: 305).

71 Taboada Chivite (1980: 163).

72 Castro Fernández (1982: 493).

73 Domínguez Moreno (1989: 376).

de esos guijarros lo cogía del suelo, le escupía y después lo arrojaba hacia atrás por encima de su cabeza al tiempo que pronunciaba la siguiente petición: “¡Piedra de la suerte, pasa sobre mi cabeza y antes de que me acueste dame buena suerte!”.<sup>74</sup>



**Fig. 9.** Conjunto rocoso de Santiaguiño do Monte, en Padrón (A Coruña).

### Peñas sanadoras

Además de las piedras balanceantes y horadadas con funciones curativas, existen también las peñas sanadoras, en las que se utiliza el agua de la lluvia que se deposita en sus cazoletas, como las del gran bloque granítico situado sobre la ermita de San Martín del Monte Castelo, en Viveiro (Lugo)<sup>75</sup> (fig. 10). También con el agua de las cazoletas del castro de San Amaro, en San Simón de Lira (Salvaterra do Miño), se rociaban los campos y las personas, y se cuenta que antes de existir la ermita los *mouros* decían misa en ese lugar.<sup>76</sup> Igualmente, se incluyen en este grupo las llamadas *camas de santo* citadas anteriormente, como la Cama de San Mamede, en Lousame (Noia) (fig. 11). Como testimonio de creencias paralelas en otras regiones de Europa cabe recordar que también en el folklore de Estonia hay piedras curativas, porque se creía que en su interior habitaban seres del otro mundo,<sup>77</sup> y una creencia semejante existía en

<sup>74</sup> *Lucky-stone! Lucky stone! go over my head, and bring me some good luck before I go to be* (Wright, 1913: 226).

<sup>75</sup> Novo Guizán y Martínez Arias (1987).

<sup>76</sup> Aparicio Casado (1999: 34).

<sup>77</sup> Koski (1990: 421).



**Fig. 10.** Peña sanadora de la ermita de San Martiño del Monte Castelo, en Viveiro (Lugo).



**Fig. 11.** Cama de San Mamede, en Lousame, Noia (A Coruña).

Suecia.<sup>78</sup> Y en las islas británicas se realizaban ritos de fertilidad y curativos en esas “camas”, como la Cama de Nuestra Señora (Our Lady’s Bed) de la isla de Inishmore, en Irlanda, en la que se acostaban las mujeres con la esperanza de tener hijos.<sup>79</sup>

### Piedras sonoras

Estas peñas se denominan de este modo porque reproducen sonidos con un eco especial o por emitir, al ser golpeadas con un canto o un objeto metálico, una sonoridad característica, resonancia o vibración sonora que hace que la tradición popular las considere *pedras faladoras*, es decir, habladoras. Los sonidos que emiten cuando se las golpea se interpretan como la respuesta a la consulta que les hace el devoto. La Pedra que Fala, en San Xoan de Fecha (Santiago de Compostela), tiene círculos concéntricos y cazoletas con canalillos. A mediados del pasado siglo xx “los campesinos de las cercanías decían que contestaba a todas las preguntas que se le hacían desde la vereda que pasa a sus pies”.<sup>80</sup> En ese siglo los niños utilizaban un lado de esta piedra como tobogán o *pedra escorregadoira*.<sup>81</sup> En el Monte dos Castros, en San Andrés de Lourido (Salvaterra do Miño), hay unas piedras que suenan porque dicen que dentro hay oro. Antiguamente, cuando los pastores llevaban el ganado a pastar junto a ellas, las piedras exclamaban “Daime a vosa pobreza que eu os darei a miña riqueza”.<sup>82</sup> En otros relatos es la persona la que hace esa petición a la *moura* de la peña.<sup>83</sup> Algunas de las *pedras que falan* o *faladoiras* reproducen sonidos parecidos a los de una campana; de ahí que se las conozca también con el nombre de *pedras da campana* o *pedras do sino*, *penedos que falam*, *penedos que cantam*, como se las llama en Portugal.<sup>84</sup> En Irlanda y en Gales se las conoce con el nombre de *speaking-stones*.<sup>85</sup> Los irlandeses las consultaban para conocer el nombre de las personas que echaban el mal de ojo o el lugar donde se encontraban los animales domésticos que se habían perdido.<sup>86</sup> Una de estas piedras en Galicia que ofrece destacadas propiedades acústicas es el Abrigo das Cruces, en Louro (Muros, A Coruña), llamado así por poseer numerosas cruces, algunas muy antiguas, y también *coviñas* (cazoletas), características que permiten suponer que fueron realizadas por devotos de diferentes épocas históricas, aunque ahora esa tradición ya se ha perdido (fig. 12).

---

78 Siikala (1990: 201).

79 Wood Martin (1902: I, 29).

80 García Martínez (1968: 256-257).

81 Monteagudo García (2003: 34).

82 Aparicio Casado (1999: 283).

83 Taboada Chivite (1980: 194).

84 Chaves (1933: 96).

85 Joyce (1903: 277).

86 Wood-Martin (1902: II, 222).



**Fig. 12.** Abrigo das Cruces, en Louro, Muros (A Coruña), con notables propiedades acústicas.

### Peñas calendáricas y climáticas

Estas peñas están relacionadas con el tiempo atmosférico. Son pequeñas piedras o antiguos menhires, que se llaman *de la lluvia* o *del sol*. Hasta hace poco se tumbaban o se ponían de pie según se deseara que lloviera o que hubiera sol. Después de colocar la piedra adecuadamente para que hiciera sol, se dirigían a ella diciéndole: “Pedimosche que fagas o que dexesamos: que traías a lus, que traías o sol, que traías o calor; que nos fai moita falta”. Al terminar esta rogativa depositaban sobre ella un trozo de pan y la mojaban con un poco de vino.<sup>87</sup> En otros casos bastaba solamente con darles la vuelta a determinadas piedras para conseguir que el tiempo mudara.<sup>88</sup> Algunas peñas, generalmente situadas en la cima de algún monte, servían para predecir el tiempo atmosférico, como la Pedra Mazafacha del monte Xalo,

87 Trigo Díaz (1992: 193-194).

88 Fernández de la Cigña y Núñez (2003); Alonso Romero (2012).

en Cerceda (A Coruña). También se decía que poseía “poder para provocar tempestades, chuvia e bo tempo”.<sup>89</sup> Igual ocurre con la Pena da Moura, en Sobrado dos Monxes (A Coruña), de más de 11 metros de altura, que la trajo una *moura* en su cabeza. Los lugareños la utilizan como barómetro, pues predice la llegada del invierno. Se cuenta que en cierta ocasión un sacerdote que pasaba por allí rezando pudo ver que la roca se abría y que dentro había un altar de oro, pero al intentar entrar dejó su breviario en el suelo y una ráfaga de viento movió las páginas, lo que provocó que la roca se cerrara al instante.<sup>90</sup> En lo alto del monte Aloia, en Tui (Pontevedra), hay dos piedras: A Pedra do Sol y A Pedra da Agua, pues sobre ellas se coloca indistintamente la imagen de san Julián según se desee sol o lluvia.<sup>91</sup> En el castro de Cerdeira (Ourense) está la Pedra do Sol, llamada así por tener cuatro círculos concéntricos mirando al naciente, igual que los de la Pedra que Fala en Fecha (Santiago de Compostela).<sup>92</sup>

### Peñas de coronación

En el siglo XVIII, cuando se elegía un nuevo alcalde en la ciudad bretona de Brest, se realizaba una ceremonia religiosa y después el alcalde elegido se dirigía al centro de la ciudad; allí, en una piedra que tenía un hueco, introducía un pie mientras juraba cumplir correctamente su función como alcalde.<sup>93</sup> García Quintela cita la huella de un pie que se encuentra en la Pena da Elección (Cabanas, A Coruña), en la que antiguamente se elegía a los alcaldes, y ha comparado esta tradición con paralelos franceses e irlandeses.<sup>94</sup> En Escocia existían también determinadas piedras llamadas *piedras del compromiso* sobre las que debía subirse la persona que tenía que prestar un juramento.<sup>95</sup>

### Peñas con tronos

La leyenda cuenta que la imagen de la Virgen, que se venera en el santuario de Pastoriza (A Coruña), apareció en un pedregal llamado *O Berce da Virxen*, a escasos metros de su santuario. Un poco más arriba y en la cumbre del monte en el que está *o berce* (la cuna), hay una cruz y dos rocas con forma de sillón: una es la Silla do Rei y la otra la de A Reina. Según la leyenda, en ellas se sentaba un rey suevo.<sup>96</sup> Ese pedregal es parecido al del Coto da Vella, en el monte Paradanta, en el que apareció la imagen de

---

89 Fernández de la Cigüña y Núñez (2003: 89).

90 Río López (1986: 26).

91 Romero Rodríguez (2002: 12).

92 Rivas Quintas (1985: 136).

93 Brañas (2000: 81).

94 García Quintela (2004: 52 ss.).

95 Frazer (1981: 331).

96 Sueiro y Nieto (1983: 222-224).

la Virxen da Franqueira. En el Coto de la Vieja hay unas pilas rocosas cuya agua utilizan los devotos para curaciones. También la Virxen do Nordés, del santuario de Chamorro (Ferrol), se apareció a unos pastorcillos en un peñasco que se conserva en el interior del santuario.<sup>97</sup> Este tipo de tronos relacionados con la fecundidad también se documentan en otras regiones; así, en Portugal, la Cadeira de São Gens da Senhora do Monte, en Lisboa,<sup>98</sup> y también en el santuario de Nuestra Señora de la Salud, en San Feliú de Llobregat, había una piedra fecundante con aspecto de asiento en la que se sentaba la gente con ese fin.<sup>99</sup> Otra silla pétrea de gran tamaño se encuentra en el Campo de Champás, en la ladera occidental del Monte dos Picotos (Marín, Pontevedra); esta pudo ser utilizada como altar, según el arqueólogo Blanco Freijeiro, pues está rodeada de petroglifos con cazoletas y círculos.<sup>100</sup> En Toiriz (Silleda, Pontevedra) hay una peña llamada *A Cadeira da Raiña* (la silla de la reina) en la que se solían sentar los Reyes Magos después de repartir regalos a los pequeños.<sup>101</sup> En Escocia se mantenían todavía a principios del siglo xx muchas tradiciones y creencias relacionadas con los poderes curativos y fertilizantes de las piedras, como la silla rocosa Clach-na-Bhan (la piedra de la mujer) del monte Meall-ghaineah, en la que se sentaban las escocesas del norte para obtener un parto fácil y también para tener marido.<sup>102</sup>

### Peñas divisorias y peñas fálicas

Algunas peñas tenían la función primordial de servir de marcos o mojones que señalaban los límites de propiedades o de términos geográficos. Algunas contaban con virtudes mágicas, pues se suponía que poseían poderes fertilizantes, porque, como dice Ovidio, “tienen naturaleza divina”.<sup>103</sup> Los campesinos escoceses a principios del siglo pasado seguían rezando a los marcos de las fincas porque creían que tenían dentro un espíritu guardián.<sup>104</sup> En el castro de Cabañas (noreste de Pontedeume, A Coruña) hay un marco-menhir en el que, hasta mediados del pasado siglo xx, las mujeres estériles rozaban su vientre para tener hijos,<sup>105</sup> lo mismo que ocurría en el miliario llamado O Marco que se encuentra en Santiaguíño das Antas (Mos, Pontevedra), al que las mujeres atribuían propiedades fertilizantes. Y en la capilla de San Paio de Vilacoba (Betanzos) había un ara romana dedicada a Júpiter, conservada ahora en el Ayuntamiento de Cesuras (A Coruña), a la que se acercaban las mujeres para efectuar ritos curativos y también de

---

97 Cardeso Liñares (2000: 43, 187).

98 <<https://www.portugalnummapa.com/cadeira-de-sao-gens/>> (consultado: 7/7/2019).

99 Amades (1951: 92).

100 Blanco Freijeiro (1958: fig. 7).

101 García Porral (2015).

102 McPherson (1929: 79).

103 *Fasti*, 2, 639 ss.

104 McPherson (1929: 83).

105 Monteagudo (1985: 107).

fertilidad femenina.<sup>106</sup> En los Highlands y en las islas al norte de Escocia también era frecuente que las mujeres recurrieran a los poderes fertilizantes y curativos de las piedras de aspecto fálico.<sup>107</sup>

En Galicia los marcos también se utilizaban para curar enfermedades que el enfermo atribuía al “mal del ojo”. El ritual tradicional que se realizaba en la comarca del Eume (A Coruña) tenía lugar en la noche de un martes o de un viernes, preferentemente el primer viernes de mes. El enfermo emprendía el camino hacia el marco acompañado de otra persona y en completo silencio. Durante el camino recogía nueve piedras y, al llegar al marco, se santiguaba y daba nueve vueltas a su alrededor. Durante cada vuelta, sin mirar hacia atrás, tiraba sobre el hombro izquierdo una de las piedras y recitaba una plegaria que solía ser la siguiente: “Tanto goce de min quen me queira mal, como eu gozo desta pedra. Un padrenuestro y un avemaría polo poder de Dios e da Virxe María”. Después se solía dejar al lado del marco o sobre él una prenda del enfermo, una limosna o un poco de leche o de aceite. Finalizado el rito, se regresaba también en silencio, pero por una ruta diferente. Se suponía que el mal se quedaba en las piedras arrojadas, y si a alguien se le ocurría cogerlas corría el riesgo de contraer la enfermedad del devoto enfermo.<sup>108</sup> En realidad esa oración era más una maldición que una petición, pues el paciente supone que el mal que sufre se lo ha causado una persona que le “echó el mal de ojo” por envidia. Por eso le desea que disfrute tanto como él disfruta de la enfermedad que le afecta y que ha transmitido a la piedra, por la que evidentemente no puede sentir ningún afecto. De ahí la hipócrita ironía de esa maldición. En el mundo rural gallego, para librarse de las enfermedades, hay también algunos que cogen piedras y las depositan en un humilladero creyendo que en ellas se van sus males.<sup>109</sup> Esa doble función de piedra curativa y propiciatoria se ve también en el rito de arrojar piedras para librarse de una enfermedad que se realizaba en Irlanda y en Escocia en algunas “fuentes santas”.<sup>110</sup> En Escocia el paciente utilizaba el guijarro que se asemejara a la parte dolorida de su cuerpo y la frotaba con él.<sup>111</sup>

### Peñas grabadas

Al margen de las numerosas peñas con petroglifos, hay que considerar como sacras las peñas que poseen huellas de pisadas de animales o de personas, que se interpretan como *huellas sobrenaturales, atribuidas*, por ejemplo, al caballo de Santiago, que deja la marca de una herradura al dar un gran salto desde la peña, generalmente hacia occidente. En otras peñas está el pie de Jesucristo o el del héroe Roldán, como la huella

---

106 Erias Martínez (1984); Pereira Menaut (1991: 171).

107 Beith (1995: 147).

108 Vázquez Rodríguez y Vázquez Varela (2019: 88-89).

109 Bande Rodríguez (1997: 315).

110 Wood Martin (1902: I, 70).

111 McPherson (1929: 49).

que se halla muy cerca de la ermita de San Vitorio, en Cambas (Aranga, A Coruña) (fig. 13). En algunas peñas la herradura ya ha desaparecido, pero se recuerda todavía la leyenda del caballo de Santiago que dio un gran salto desde la Pedra Quitina, en el monte Pindo (A Coruña), en dirección a Finisterre. Pierre Saintyves opina que las huellas atribuidas a Vishnu o a Budha las hacían los sacerdotes con fines propiciatorios relacionados con el curso del sol y menciona algunos testimonios de huellas pétreas utilizadas en Francia con fines curativos y fertilizantes.<sup>112</sup> Evidentemente, se trata de una creencia universal aunque con diferentes interpretaciones, que, según Mircea Eliade, estaba motivada porque algunas piedras, debido a su emplazamiento geográfico, a su tamaño, a su color, a su textura pétrea o a su forma caprichosa, son más susceptibles que otras de atraer la atención del ser humano, ya que ve en ellas algo diferente que suscita admiración y respeto y les atribuye la condición de sagradas. Además, se cree que en ellas habita un espíritu y, por consiguiente, son merecedoras de recibir culto,<sup>113</sup> como la roca portuguesa llamada *Santo das Taburnelas*, en el castelo de Arnoia (Basto, Portugal), en cuyo interior se cree que vive un santo y en la que están grabadas las huellas de su cabalgadura,<sup>114</sup> “em volta do rochedo de Santo das Taburnelas, perto de Arnoia (Bastos), onde os proprietários de porcos faziam-nos dar nove voltas, para que fossem preservados da peste”.<sup>115</sup>



**Fig. 13.** Huella del pie del héroe Roldán cerca de la ermita de San Vitorio, en Cambas, Aranga (A Coruña).

112 Saintyves (1985: 22-23).

113 Eliade (1974: I, 253; 1967: 19).

114 Enes Pereira (1962: 251).

115 Sanchis (1983: 56).

## Referencias bibliográficas

- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006). "El 'Canto de los Responsos' de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá". *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, pp. 5-38.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017). "Sacra saxa: una propuesta de clasificación y metodología de estudio". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 10-33. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2021). "Avances en el estudio de las peñas sacras de la península ibérica (2017-2019)". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (coords.), *Sacra saxa II: las piedras sagradas de la península ibérica. Actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en noviembre de 2019*, pp. 15-45. Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M., J. ESTEBAN ORTEGA, J. A. RAMOS RUBIO y Ó. DE SAN MACARIO (2019). "El lecho rupestre de Ceclavín (Cáceres) y los testimonios de *incubatio* en la *Hispania Celtica*". *MHNH: Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, 19, pp. 61-86.
- ALMAGRO-GORBEA, M., y Á. GARI LACRUZ (2021). "Presentación". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (coords.), *Sacra saxa II: las piedras sagradas de la península ibérica. Actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en noviembre de 2019*, pp. 7-13. Huesca.
- ALONSO ROMERO, F. (1991). *Santos e barcos de pedra*. Vigo.
- ALONSO ROMERO, F. (2007). "Proyección de la mitología greco-latina en la literatura irlandesa e inglesa (Edad Media): el origen de los poderes mágicos del poeta Amerguin". *Cuadernos de Literatura Griega y Latina*, VI, pp. 119-147.
- ALONSO ROMERO, F. (2012). *Cultos y creencias en torno a los megalitos del área atlántica europea*. Santiago de Compostela.
- ALONSO ROMERO, F., y M. CORNIDE CASTRO PIÑEIRO (1999). "Sobre la orientación astronómica de la capilla de San Guillermo (Finisterre, Galicia)". *Anuario Brigantino*, 22, pp. 83-90.
- AMADES, J. (1951). "Piedras de virtud". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VII, pp. 84-131.
- APARICIO CASADO, B. (1999). *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos*. Sada, A Coruña.
- ARMADA PITA, L. (1997). "Cultos ancestrais e peregrinacións a Teixido". En J. Leira López (dir.), *Aulas no Camiño: o Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*, pp. 331-346. A Coruña.
- A. V. B. (1901). "A romería d'a Gorgosa". *Revista Gallega*, 309 (17 de noviembre), pp. 3-4.
- BANDE RODRÍGUEZ, E. (1997). "Religiosidad, creencias y prácticas vitales del campesinado gallego". *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XLIII, pp. 301-324.
- BEITH, M. (1995). *Healing Threads. Traditional Medicines of the Highlands and Islands*. Edimburgo.
- BILLSON, C. J. (1895). *Leicestershire & Rutland*. Facsimile reprint. Felinfach, 1997.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1958). "El 'laberinto' de Mogor". *Aespa*, XXXI, pp. 168-175.
- BORD, J. y C. (1976). *The Secret Country*. Londres.

- BORD, J. y C. (1982). *Earth Rites*. Londres.
- BORLASE, W. Copeland (1897). *The Dolmens of Ireland*, vols. I y II. Londres.
- BRAÑAS, R. (2000). *Deuses, heroes e lugares sagrados na cultura castrexa*. Santiago de Compostela.
- CABAL, C. (1924). "El Infierno de la Asturias prerromana". *Boletín del Centro de Estudios Asturianos*, año 1, n.º 4, pp. 50-78.
- CABAL, C. (1987). *La mitología asturiana*. Gijón.
- CAMAFEITA PAZOS, J. (1979). *Notas léxicas y etnográficas del Ayuntamiento de Salvatierra de Miño*. Tesis de licenciatura. ML110. Facultad de Filología. Universidad de Santiago de Compostela.
- CARDESO LIÑARES, J. (2000). *Santuarios marianos de Galicia*. A Coruña.
- CARRO OTERO, J., y M. C. MASA VÁZQUEZ (1981). "Santuarios impetratorios de la fecundidad humana". En *I Coloquio Galaico-Minhoto. Ponte de Lima*, vol. II, pp. 233-247.
- CASTRO FERNÁNDEZ, J. A. (1982). "Las piedras vacilantes en Galicia y la visión del celtismo decimonónico". *O Museo de Pontevedra*, 36, pp. 480-496.
- CHAVES, L. (1933). "Notas etnográficas colhidas na obra de Martins Sarmiento". En *Homenagem a Martins Sarmiento*, pp. 94-98. Guimarães.
- CHAVES, L. (1951). "As Antas de Portugal". *O Arqueólogo Português*, I, pp. 95-116.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M.<sup>a</sup> (1989). "Costumbres extremeñas de preembarazo". *Revista de Estudios Extremeños*, 45, pp. 355-387.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M.<sup>a</sup> (2004). "Creencias y costumbres acerca de la fertilidad en la comarca de la tierra de Alba". *Salamanca. Revista de Estudios*, 51, pp. 275-293.
- DOOLAN, L. (1996). "The sound of your footfall is a welcome as yourself". En VV. AA., *The Book of Aran: The Aran Islands*. Newtownlynch. Kinvara, pp. 235-243.
- DUKINFELD ASTLEY, H. J. (1911). "Cup and ring-markings: Their origin and significance". *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, xli, pp. 83-100.
- ELIADE, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid.
- ELIADE, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*, I. Madrid.
- ELLIS, H. R. (1943). *The Road to Hell: A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*. Cambridge.
- ELSIE, R. (2001). *The Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folklore*. Londres.
- ENES PEREIRA, B. (1962). "Vestígios do culto das pedras no Norte de Portugal". En *XXVI Congresso Luso-Espanhol. Secção VII*, pp. 247-253. Oporto.
- ERIAS MARTÍNEZ, A. (1984). "'O Berce', ara romana de Vilacova". *Anuario Brigantino*, 7, pp. 9-14.
- ERKOREKA, A. (1991). "Ritos de fertilidad". *Kobie*, v, pp. 165-169.

- FERNÁNDEZ, C. G. (2012). *Cincuenta lugares mágicos de Galicia*. Vigo.
- FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA E NÚÑEZ, E. (1998). *Esmoleiros e petos de ánimas da Provincia de Pontevedra*. Vigo.
- FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA E NÚÑEZ, E. (2003). *O poder das pedras: o mito da fecundación en Galicia*. Vigo.
- FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA E NÚÑEZ, E., y F. LOIRA DE TRESALDEAS (2002). *Buscando a González atopámonos con Gómez*. Vigo.
- FRAZER, J. G. (1981). *El folklore en el Antiguo Testamento*. México.
- GARCÍA LOMAS, A. (2000). *Mitología y supersticiones de Cantabria*. Santander.
- GARCÍA MARTÍNEZ, M. C. (1968). "A Pedra que fala', con piletas y petroglifos". *Cuadernos de Estudios Gallegos*, xxiii, fasc. 71, pp. 255-269.
- GARCÍA PORRAL, X. C. (2015). *A Paisaxe lendaria e toponímica do Concello de Silleda*. Santiago de Compostela.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. (2004). *Mitos hispánicos*, II. Madrid.
- GÉLIS, J. (1991). *History of Childbirth*. Cambridge.
- GONZÁLEZ PAZ, C. A. (2001). "A litolatría na cultura tradicional galega. Un caso con nome propio: A Pena Abaladoira de Alfoz (Lugo)". En VV. AA., *Xuntanza de novos investigadores*, pp. 207-215. Santiago de Compostela.
- HIDALGO CUÑARRO, J. M., y F. J. COSTAS GOBERNA (1979). *Faro de Vigo. Suplemento*, 14 de octubre de 1979, p. VIII.
- JOYCE, P. W. (1903). *A Social History of Ancient Ireland*, I. Nueva York.
- KOSKI, M. (1990). "A Finnic Holy Word and its subsequent History". En T. Ahlbäck (ed.), *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*. Åbo, Finlandia, pp. 404-440.
- LEMA SUÁREZ, X. M.<sup>a</sup> (1993-1994). "Os lugares sacros da parroquia de Bamiro (Vimianzo, A Coruña) e o *Cruceiro dos Santos*, un conxunto escultórico gótico inédito". *Brigantium*, 8, pp. 99-111.
- LÓPEZ, A. (1887). "El folklore y el positivismo filosófico". *Galicia*, año 1, n.º 4, pp. 203-207.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F., y J. LORENZO FERNÁNDEZ (1952). "Cuatro peñas con pilas del sur de Galicia". *Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo VI, fasc. XXI, pp. 5-54.
- MACKINLAY, J. M. (1893). *Folklore of Scottish Lochs and Springs*. Glasgow.
- MACNEILL, M. (1962). *The Festival of Lughnasa*. Londres.
- MANDIANES CASTRO, M. (1984). *Loureses: antropología de una parroquia gallega*. Vigo.
- MARTÍNEZ DE PADÍN, L. (1849). *Historia política, religiosa y descriptiva de Galicia*. Madrid.
- MCPHERSON, J. M. (1929). *Primitive Beliefs in the North-East of Scotland*. Londres.
- MONTEAGUDO GARCÍA, L. (1985). "Orientales e indoeuropeos en la Iberia prehistórica". En J. de Hoz (ed.), *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, pp. 25-135. Salamanca.
- MONTEAGUDO GARCÍA, L. (2003). "Menhires y marcos de Portugal y Galicia". *Anuario Brigantino*, 26, pp. 25-50.

- MORÁN BARDÓN, C. (1990). *Obra etnográfica y otros escritos*, II. Salamanca.
- MOYA-MALENO, P. R. (2017). "Majanos y difuntos: túmulos en la Hispania céltica desde una perspectiva de larga duración". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari (eds.), *Sacra saxa: creencias y ritos en peñas sagradas. Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016*, pp. 34-65. Huesca.
- MURGUÍA, M. (1982). *Galicia*. Vigo.
- NOVO GUIZÁN, J., y L. MARTÍNEZ ARIAS (1987). *Un pasaje de la medicina popular de Galicia*. Lugo.
- Ó HÓGÁIN, D. (1990). *Myth, Legend & Romance*. Londres.
- Ó SÚILLEABHÁIN, S. (1967). *Irish Folk: Custom and Belief*. Dublín.
- OPPERHANN, M. (1860). "Les antiquités du Ziegenberg, aux environs de Niederbronn". *Bulletin de la Société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace*, 3, 1858-1860, pp. 155-157; <[http://www.archive.org/stream/bulletin02stragoog/bulletin02stragoog\\_djvu.txt](http://www.archive.org/stream/bulletin02stragoog/bulletin02stragoog_djvu.txt)> (consultado: 16/2/2020).
- PEREIRA MENAUT, G. (1991). *Corpus de inscricións romanas de Galicia: provincia de A Coruña*. Santiago de Compostela.
- QUINLAN, M. J. (1954). "Shakespeare and the Catholic Burial Services". *Shakespeare Quarterly*, 5 (3), pp. 303-306.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2011). *A Nosa Señora da Lanzada*. Poio, Pontevedra.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2014). "Usos rituais do seixo no rexistro etnográfico e arqueolóxico de Galicia". *Fol de Veleno*, 4, pp. 81-130.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2016). *Análise estrutural e simbólica do mito da Moura*. Santiago de Compostela.
- QUINTÍA PEREIRA, R. (2017). *Mariña: de deusa a Santa*. Vigo.
- RÍO LÓPEZ, A. (1986). *La cultura castreña en Sobrado dos Monxes*. A Coruña.
- RISCO, V., y A. RODRÍGUEZ MARTÍNEZ (1978). "Folklore de Melide". En VV. AA., *Terra de Melide*. Sada, A Coruña.
- RIVAS QUINTAS, E. (1985). *A Limia: Val da Antela e Val do Medo*. Ourense.
- ROMERO RODRÍGUEZ, A. (2002). *Dende o Monte Aloia*. Vigo.
- SAINTYVES, P. (1985). *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*. Madrid.
- SÁNCHEZ BENITO, J. M., y ALMAGRO-GORBEA, M. (2021). "Aportación a las peñas sacras en Salamanca, Zamora y Trás-os-Montes". En M. Almagro-Gorbea y Á. Gari Lacruz (coords.), *Sacra saxa II: las piedras sagradas de la península ibérica. Actas del II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa, celebrado en Huesca en noviembre de 2019*, pp. 337-352. Huesca.
- SANCHIS, P. (1983). *Arraial. Festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa.
- SARMIENTO, Fr. Martín (1975). *Viaje a Galicia*, ed. de José Luis Pensado. Salamanca.
- SÉBILLOT, P. Y. (1902). "The Worship of Stones in France". *American Anthropologist*, 4, pp. 76-107.
- SÉBILLOT, P. Y. (1995). *Mythologie et Folklore de Bretagne*. Rennes.

- SIKALA, Anna-Leena (1990). "Singing of Incantations in Nordic Tradition". En T. Ahlbäck (ed.), *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, pp. 191-205. Åbo (Finlandia).
- SOSA, J. (1983). La portada occidental de la iglesia de San Julián de Moraime. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 99, pp. 155-178.
- SUEIRO, J. V., y A. NIETO (1983). *Galicia: romería interminable*. Madrid.
- TABOADA CHIVITE, X. (1980). *Ritos y creencias gallegas*. A Coruña.
- TENORIO, N. (1982). *La aldea gallega*. Vigo.
- TRIGO DÍAZ, F. (1992). "Foron vira-la pedra ancestral, rito máxico en Galicia". *Revista de Estudios. Museo Municipal de Ponteareas*, 1, pp. 171-199.
- VÁZQUEZ RODRÍGUEZ, A., y J. M.ª VÁZQUEZ VARELA (2019). "Piedras de poder en la comarca del Eume". En V. Alonso Troncoso *et alii*, *Las fragas del Eume: historia y cultura*, pp. 87-94. Santiago de Compostela.
- VEIGA FERREIRA, X. M.ª, y J. SOBRINO CEBALLOS (2016). *Patrimonio da Comarca das Mariñas*. Betanzos.
- VILLAVARDE ROMÁN, X. C. (1988). *Lendas de Moaña*. Concello de Moaña.
- VIOLANT I SIMORRA, R. (1989). *El Pirineo español: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Barcelona.
- WADDELL, J. (1996). "The Archaeology of Aran". En VV. AA., *The Book of Aran: The Aran Islands*. Newtownlynch, Kinvara, pp. 75-135.
- WOOD-MARTIN, W. G. (1902). *Traces of the Elder Faiths of Ireland*. Londres.
- WRIGHT, E. M. (1913). *Rustic Speech and Folklore*. Oxford.



## CONCLUSIONES DEL II COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE SACRA SAXA

Los participantes en el II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa: creencias y ritos en peñas sagradas, celebrado en Huesca los días 21 a 23 de noviembre de 2019 bajo el patrocinio del Instituto de Estudios Altoaragoneses de la Diputación Provincial de Huesca y con la colaboración científica del Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, tras finalizar los trabajos y como resultado de los mismos desean hacer públicas las conclusiones siguientes:

- 1) Se reconoce públicamente nuestro agradecimiento al IEA como institución y a su directiva y a todo el personal por la eficacia con que se ha organizado el coloquio.
- 2) Se hace patente nuestra felicitación a todos ellos por la magnífica labor que durante tantos años han realizado en pro de la cultura oscense, de Aragón y de toda España, pues es una contribución esencial para el patrimonio cultural de Europa. Este agradecimiento se explicita en el doctor Ángel Gari y en el señor Eugenio Monesma, por su especial implicación en el IEA y en sus actividades.
- 3) De forma más concreta, se felicita públicamente al IEA por la base de datos informatizada y puesta en la red para general conocimiento de las peñas sacras de la provincia de Huesca, que constituye un modelo a seguir en otros lugares.
- 4) Se agradece a los ponentes y a los participantes sus importantes aportaciones y se anima a todos —instituciones, investigadores y personas motivadas por estos estudios— a realizar cuanto antes la catalogación y la cartografía de estos monumentos en fichas que recojan sus características físicas y los ritos y tradiciones orales vinculados, pues es un patrimonio que corre serio peligro de desaparición.
- 5) Se insta al IEA para que las aportaciones presentadas en este coloquio se publiquen lo antes posible por su gran interés científico y cultural.
- 6) El estudio interdisciplinar de las peñas sagradas, y de los mitos, ritos y tradiciones literarias vinculados, es de gran relevancia, pues son monumentos que constituyen un destacado capítulo

del patrimonio espiritual de Europa por formar parte de nuestra historia, de nuestra cultura popular y de nuestros paisajes.

- 7) Se anima a los prehistoriadores, arqueólogos, historiadores, etnógrafos, antropólogos, historiadores de las religiones, historiadores de la cultura y estudiosos del folklore y de la literatura popular a proseguir la ejemplar colaboración interdisciplinar que caracteriza a estos coloquios, que se ha definido como *espíritu de Huesca*.
- 8) Se solicita el apoyo de las instituciones para el estudio, la valoración y la protección de las peñas sagradas como parte sustancial de nuestro patrimonio histórico, cultural y natural. En este sentido, se reitera la conveniencia de una excavación arqueológica en la Peña Os Bozos de Labata para facilitar el conocimiento de este importante monumento.
- 9) Se reitera que las peñas sagradas forman parte esencial del patrimonio cultural de Europa por constituir nuestras raíces comunes, por lo que deben ser inventariadas, protegidas y valoradas sin tardanza para su debida protección.
- 10) Se insiste de igual modo en que las peñas sagradas son un importante elemento para promover turismo de calidad, interesado por la arqueología, el folklore y la naturaleza, en especial en áreas despobladas en las que puede suponer un importante revulsivo económico.

Huesca, 23 de noviembre de 2019



**Martín Almagro-Gorbea**  
**Ángel Gari Lacruz**  
Coordinadores

Transcurridos tres años desde el I Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa: creencias y ritos en peñas sagradas, el Instituto de Estudios Altoaragoneses, en colaboración con el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia, convocó en Huesca en noviembre de 2019 el **II Coloquio Internacional sobre Sacra Saxa: las piedras sagradas de la península ibérica**.

En el tiempo que medió entre ambos se habían llevado a cabo numerosas investigaciones sobre las piedras sagradas de la península ibérica, perfeccionado las metodologías de trabajo y los sistemas de registro y desarrollado sistemas cartográficos informatizados puestos a disposición de los interesados en internet, como el ***Mapa interactivo de las piedras sagradas en la provincia de Huesca***, accesible en la web del IEA, que es una consecuencia de estas líneas de trabajo.

En el II Coloquio se aportaron nuevas informaciones obtenidas en **más de veinte provincias españolas**, recogidas en quince intervenciones que dieron a conocer el estado más actual de estas investigaciones, en la doble vertiente de **estudio e interpretación** de los monumentos y de **valoración y difusión** como elementos del mayor interés para el patrimonio arqueológico y paisajístico, al que se dedicó el último día, para debatir las conclusiones y presentar nuevas propuestas de actuación. Todo ello queda recogido en este **SACRA SAXA II**.



**IEA**  
Instituto  
de Estudios  
Altoaragoneses

**DIPUTACIÓN  
DE HUESCA**