

# ESTUDOS ARQUEOLÓGICOS DE OEIRAS

Volume 22 • 2015



Editor Científico: João Luís Cardoso

CÂMARA MUNICIPAL DE OEIRAS  
2015

**Estudos Arqueológicos de Oeiras** é uma revista de periodicidade anual, publicada em continuidade desde 1991, que privilegia, exceptuando números temáticos de abrangência nacional e internacional, a publicação de estudos de arqueologia da Estremadura em geral e do concelho de Oeiras em particular.

Possui um Conselho Assessor do Editor Científico, assim constituído:

- Dr. Luís Raposo (Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa)
- Professor Doutor João Zilhão (Universidade de Barcelona e ICREA)
- Doutora Laure Salanova (CNRS, Paris)
- Professor Doutor Martín Almagro Gorbea (Universidade Complutense de Madrid)
- Professor Doutor Rui Morais (Universidade do Minho)

## ESTUDOS ARQUEOLÓGICOS DE OEIRAS

Volume 22 • 2015      ISSN: 0872-6086

EDITOR CIENTÍFICO – João Luís Cardoso  
DESENHO E FOTOGRAFIA – Autores ou fontes assinaladas  
PRODUÇÃO – Gabinete de Comunicação / CMO  
CORRESPONDÊNCIA – Centro de Estudos Arqueológicos do Concelho de Oeiras  
Fábrica da Pólvora de Barcarena  
Estrada das Fontainhas  
2745-615 BARCARENA

Os artigos publicados são da exclusiva responsabilidade dos Autores.

Aceita-se permuta  
*On prie l'échange*  
*Exchange wanted*  
*Tauschverkehr erwünscht*

ORIENTAÇÃO GRÁFICA E

REVISÃO DE PROVAS – João Luís Cardoso e Autores

PAGINAÇÃO – M. Fernandes

IMPRESSÃO E ACABAMENTO – Gráficas Amares, Lda. - Amares - Tel. 253 992 735

DEPÓSITO LEGAL: 97312/96

## ÍNDICE GERAL / CONTENTS

PAULO VISTAS

Prefácio

*Foreword* ..... 5

JOÃO LUÍS CARDOSO

A investigação da antiguidade do Homem no Portugal de Oitocentos: um contributo para a História da Ciência

*The antiquity of man's research in Portugal during the nineteenth century. A contribution to the History of Science* ..... 9

JOÃO LUÍS CARDOSO

Carlos Ribeiro (1813-1882), as formações quaternárias portuguesas e a antiguidade do homem: um manuscrito desconhecido

*Carlos Ribeiro (1813-1882), the Quaternary Portuguese formations and the antiquity of Man: an unknown manuscript* ..... 43

JOÃO LUÍS CARDOSO

Na Estremadura do Neolítico Antigo ao Neolítico Final: contributos de um percurso pessoal

*From Early to Late Neolithic in Estremadura, Portugal. Contributions of a personal scientific career* ..... 93

JOÃO LUÍS CARDOSO, ANA CATARINA SOUSA & MARIA DA CONCEIÇÃO ANDRÉ

O povoado do Carrascal (Oeiras). Estudo das ocupações do Neolítico Final e do Calcolítico

*The Carrascal settlement. Study of the Late Neolithic and Chalcolithic occupations* ..... 139

NUNO NETO, PAULO REBELO & JOÃO LUÍS CARDOSO

O povoado do Neolítico Final e do Calcolítico da Travessa das Dores (Ajuda – Lisboa)

*The settlement of the Late Neolithic and Chalcolithic Travessa das Dores (Ajuda – Lisbon)* ..... 235

CLÁUDIA COSTA & FRANCISCO ROSA CORREIA

A componente animal no Calcolítico Pleno da Estremadura portuguesa: o conjunto de fauna do Alto de Santo Antão (Óbidos)

*Animal component in the Portuguese Estremadura Middle Chalcolithic: the assemblage of Alto de Santo Antão (Óbidos)* ..... 281

ANTÓNIO P. GONÇALVES, ANTÓNIO M. MONGE SOARES, MARIA JOSÉ OLIVEIRA,

LUIS CERQUEIRA ALVES, PEDRO VALÉRIO & JOÃO LUÍS CARDOSO

Caracterização de uma conta de vidro proveniente do povoado fortificado calcolítico da Moita da Ladra (Vila Franca de Xira)

*Characterization of a glass bead from the Chalcolithic fortified settlement of Moita da Ladra (Vila Franca de Xira)* ..... 291

ANA MARGARIDA ARRUDA & JOÃO LUÍS CARDOSO A necrópole da Idade do Ferro de Vale da Palha (Calhariz, Sesimbra) <i>The Iron Age necropolis of Vale da Palha (Calhariz, Sesimbra)</i> .....	301
JOSÉ D'ENCARNAÇÃO Era aqui que Febo adormecia <i>This Was the Place Where Phæbus Fell Asleep</i> .....	315
MARTÍN ALMAGRO-GORBEA <i>Sacra Saxa</i> . 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la <i>Hispania Celtica</i> <i>Propitiatory and Divination 'Sacred Rocks' in Celtic Iberia</i> .....	329
PAULO OLIVEIRA RAMOS Sobre as causas do martirólogo dos (nossos) monumentos <i>On the causes of the martyrology of (our) monuments</i> .....	411
CENTRO DE ESTUDOS ARQUEOLÓGICOS DO CONCELHO DE OEIRAS Relatório das Actividades desenvolvidas em 2014 .....	423

**SACRA SAXA.**

**‘PEÑAS SACRAS’ PROPICIATORIAS Y DE ADIVINACIÓN DE LA *HISPANIA CELTICA*  
*PROPITIATORY AND DIVINATION ‘SACRED ROCKS’ IN CELTIC IBERIA***

Martín Almagro-Gorbea\*

**Abstract**

The folklore of Western or Atlantic Iberia retains a consistent propitiatory and divination ritual consisting in tossing 1 or 3 pebbles at the summit of certain big rocks; if the stones do not fall to the ground, you will get a wish, usually to be married within the year.

These rites come from pre-Roman traditions, related to “sacred rocks”. It is analyzed the history of research, the ritual types (a propitiatory ritual and a divination one), and its origins, parallels and survivals. These “sacred rocks” were *numina loci* in which these rites were held as umbilical points or *axis mundi*. These rites extended over the territories of the Atlantic Celts and they are related to the oldest divination rites documented in Greece, Italy and Germany, whose roots back to animist beliefs related to the “external soul”. These “sacred rocks” constituent an essential key to interpret the Celtic “sacred landscape”.

*Keywords:* Celtic folklore, Celts, ETERNAL soul, Fortune telling, Lusitanians, Propitiatory rites, Sacred landscape, Sacred rocks.

**1 – INTRODUCCIÓN**

Los grandes berrocales, cantos, peñas o rocas graníticos siempre han llamado la atención del hombre por sus formas espectaculares. Sin embargo, su interés como documentos de la religión del hombre prehistórico ha atraído más a diletantes que a los investigadores, ante la dificultad de diferenciar los datos científicos de intuiciones más o menos fantasiosas. La valoración de los altares rupestres de tipo “Lácara” y “Ulaca” abrió una renovación en estos estudios, reforzada por la publicación hace 10 años del “Canto de los Responsos” (Fig. 1), próximo a Ulaca, que valoró un interesante rito de la antigua *Hispania Celtica* conservado en el folklore local hasta la actualidad<sup>1</sup>. El estudio de este rito permitió constatar su relación con un conjunto de peñas o berrocales, que deben ser considerados como *Sacra Saxa* o “peñas sacras”, que se extendían desde el Atlántico hacia el interior de la Península Ibérica (Fig. 2), por los terrenos graníticos (Fig. 3) de las regiones septentrionales de Portugal y las occidentales de España, ocupadas en la Antigüedad por los Lusitanos.

---

\*Real Academia de la Historia (Madrid). anticuario@rah.es

<sup>1</sup>ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA, 2000; ALMAGRO-GORBEA, MARINÉ y ÁLVAREZ SANCHÍS (eds.), 2001, portada; ALMAGRO-GORBEA, 2006.



**Fig. 1** – El “Canto de los Resposos”, cerca de Ulaca, Villaviciosa, Ávila (foto autor).

Estos *Sacra Saxa* de la antigua *Hispania* merecen un especial interés por su personalidad (Fig. 4), aunque prácticamente nunca han sido analizados como merecen, pues etnólogos, arqueólogos e historiadores apenas los han valorado al ignorar su interés histórico, ya que los escasos estudios realizados sobre las tradiciones populares relacionadas se limitaban a perspectivas antropológicas generalistas<sup>2</sup>, sin comprender que sus orígenes prerromanos les daban su verdadera dimensión histórica<sup>3</sup>. Esta situación ha dificultado su estudio, hasta la progresiva valoración de todas estas tradiciones de origen prerromano en fechas recientes<sup>4</sup>.

Los ritos de tradición prerromana asociados a estas peñas sacras que ha conservado el folklore tienen orígenes celtas<sup>5</sup>, pero han desaparecido prácticamente con los cambios sociales y mentales de la segunda mitad del siglo XX, cuando se ha despoblado el campo y sus habitantes han perdido su cultura ancestral, que habían conservado tradiciones de origen prehistórico a lo largo de siglos hasta la actualidad en un impresionante proceso de “larga duración”.

---

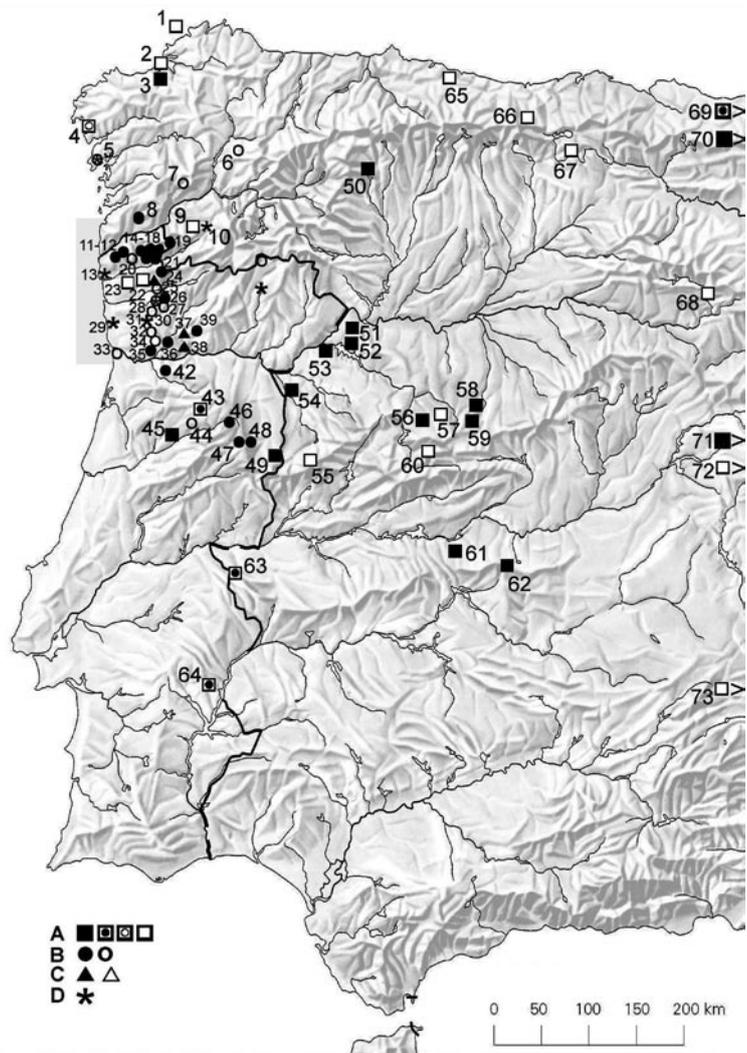
<sup>2</sup> LISÓN, 1998.

<sup>3</sup> CARO BAROJA, 1946 y 1974.

<sup>4</sup> ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA, 2000; ALMAGRO-GORBEA, 2006, 2009, 2013 a, p. 438 s., 2013 b, p. 595-613; MOYA, 2012; FABIÁN, 2010; SANTOS, 2013.

<sup>5</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2001, p. 112 s.; MOYA, 2012.

**Fig. 2** – Dispersión de las “Peñas Sacras” de la Península Ibérica (A-propiciatorias, *id.* asociadas a adivinación, *id.* “Peña de Ánimas”; B-“de Matrimonio”, *id.* inciertas; C-“de Cornudos”, seguras e inciertas; D- Otros ritos de adivinación): 1-“Peña de las Ánimas”, en “Occidente”; 2-“Peña de las Ánimas”, San Amaro, La Coruña; 3-“Pedra Mazafacha”, monte Xalo, Culleredo, La Coruña; 4- Peña en las Brañas de San Cibrián, Monte Pindo, Carnota, La Coruña; 5-“Peña de Enamorados”, Ermita de San Alberto, Riveira, La Coruña; 6-“Pena dos Namorados”, Zanfoga, Maside, Sarria, Lugo; 7-“Pena dos Enamorados”, Paseo de Arenteiro, Carballino, Orense; 8-“Penedo dos Enamorados” o “Penedo dos Namorados”, parroquia de San Verísimo, de Arcos, Ponteáreas, Pontevedra; 9-“Peña de las Ánimas”, Amoroce, Celanova; 10- Porta da Coutada, Celanova, Orense; 11-“Penedo do Casamento” de Arga de Baixo, Serra d’Arga, Caminha, Viana do Castelo, Minho; 12-“Penedo do Casamento” de Arga de São João-Santo Aginha, Serra d’Arga, Caminha, Viana do Castelo, Minho; 13-“Nicho de Santo Eliseu”, Monte de Santa Luzia, Viana do Castelo; 14-“Penedo dos Casamentos”, de Peneda-Norte 1, Gavieira, Soajo, Arcos de Valdevez; 15-“Penedo dos Casamentos”, de Peneda-Norte 2, Gavieira, Arcos de Valdevez; 16-“Penedo dos Casamentos” de Peneda-Tibo, Gavieira, Arcos de Valdevez; 17-“Puxa-meias”, Tibo, Gavieira, Arcos de Valdevez; 18-“Penedo dos Casamentos” de Peneda-Meadinha, Gavieira, Arcos de Valdevez; 19-“Penedo do Casamento”, Nossa Senhora de Numão, Castro Laboreiro, Melgaço; 20-“Penedo dos Namorados”, Bilhares, Ponte da Barca; 21-“Penedo dos Namorados”, Vilarinho da Furna, Terras de Bouro; 22-“Peña de las Ánimas”, Serra de Gerês; 23-“Peña de las Ánimas”, Ronfe, Guimarães; 24-“Penedo dos Cornudos”, São Mamede, Parroquia de Gomide, Vila Verde; 25-“Penedo do Casamento”, entre el santuario de Nossa Senhora da Abadia y São Bento da Porta Aberta, Serra do Gerês; 26-“Penedo do Casamento”, Nossa Senhora da Lapa, Soutelo, Serzedelo, Vieira do Minho; 27-“Penedo dos Casamentos”, Póvoa de Lanhoso; 28- Capela da Samaritana, Monte de Lanhoso, Póvoa de Lanhoso; 29-“Penedo do Santo”, Aver-o-Mar, Póvoa de Varzim, Porto; 30-“Penedo dos Casamentos”, Santo Tirso de Prazins, Guimarães; 31- Iglesia de São Miguel do Castelo, Guimarães; 32-“Penedo do Casamento”, Capilla del “Senhor dos Perdidos”, São Martinho de Penacova, Felgueiras, Vizela; 33-“Penedo dos Casamentos”, estrada velha a Senhora do Porto; 34-“Penedo dos Namorados”, Felgueiras, Mancelos, Amarante; 35-“Penedo dos Casamentos”, Várzea de Ovelha, Marco de Canaveses; 36-“Penedo Cardil”, Venda da Giesta, Soalhães, Marco de Canaveses; 37-“Penedo dos Cornudos”, Travanca da Serra o Travanca do Monte, Amarante; 38-“Penedo dos Cornudos”, Loivos do Monte, Baião; 39-“Penhasco de Casamento”, Aldeia de Muas, Lordelo, Vila Real; 40-“Penedo dos Namorados”, Pinheiro Novo, Vinhais; 41- Capela de São Brás, Torre de Dona Chama, Mirandela, Bragança; 42-“Penedo dos Casamentos”, Macieira, Cinfães; 43-“Penedo da Sorte” o “Penedo dos Casamentos”, Nossa Senhora do Barrocal, Romãs, Sátão, Beira; 44-“Penedo dos Casamentos”, Sezures, Penalva do Castelo, Guarda; 45-“Penedo do Pecado”, Fornos de Maceira Dão, Mangualde; 46-“Penedo do Casamento”, Vide entre Vinhas, Celorico da Beira; 47-“Barroco dos Namorados”, Vila do Touro, Sabugal; 48-“Penedo dos Namorados”, Baraçal, Sabugal; 49-“Penedo dos Desejos”, Castelo Mendo, Almeida; 50-“Peña de la Fortuna”, *El Escobio*, Trascastro de Luna, León; 51-“La Campanera”, Abelón de Sayago, Zamora; 52-“Piedra de las Ánimas”, Carbellino de Sayago, Zamora; 53-“Peña del Perdón”, Villaliño de los Aires, Zamora; 54-“Peña del Perdón”, La Redonda, Lumbrales, Vitigudino, Salamanca; 55-“Peña del Perdón”, La Alberca, Salamanca; 56-“La Nasa” o “Piedra de los Deseos”, Hurtumpascual, Ávila; 57-“Canto de las Ánimas”, al SW de La Mesa de Miranda, Chamartín de la Sierra, Ávila; 58-“Canto de las Ánimas”, Cardenosa, cerca de Las Cogotas, Ávila; 59-“Canto de los Responsos”, Villaviciosa, Ávila; 60-“Malpartida de Corneja”, Piedrahita, Ávila; 61-“Canto del Perdón”, Aldeanueva de Barbarroya, La Jara, Toledo; 62-“Peña de los Novios”, Las Ventas con Peña Aguilera, Toledo; 63-“La Porra del Burro”, Valencia de Alcántara, Cáceres; 64-“Rocha dos Namorados”, São Pedro do Corval, Reguengos de Monsaraz; 65-“Peña de las Ánimas”, Colunga, Asturias; 66-“Peña de las Ánimas”, Bárago-Cucayo, Liébana, Asturias; 67-“Peña de las Ánimas”, Orbaneja del Castillo, Burgos; 68-“Monte de las Ánimas”, Soria; 69- País Vasco; 70-“Piedra de los Deseos”, Fraella, Huesca; 71-“Sa pedra d’es perdons”, Santuario de San Salvador, Felanitx, Mallorca; 72-“Peña de las Ánimas”, Benialbufal, Mallorca; 73-“Peña de las Ánimas”, El Escudero, Anna-Mogente, Valencia.



Para profundizar en esta línea de investigación, analizamos conjuntamente las peñas que ofrecen ritos propiciatorios y las que ofrecen ritos de adivinación<sup>6</sup> (Fig. 5A), pues ambos grupos, que forman parte de las “peñas sacras” o *Sacra Saxa* de la *Hispania* prerromana, están muy estrechamente relacionados (Fig. 5B), hasta el punto de que algunas peñas sacras ofrecen a la vez de ritos propiciatorios y de adivinación, al sustentarse unos y otros en las mismas concepciones religiosas y cosmológicas, además de ofrecer un ritual muy semejante, que consiste en arrojar guijarros sobre su cumbre.

Las “peñas propiciatorias” se caracterizan por un ritual que buscaba lograr un deseo, como en las “Peñas de los Deseos”, o la protección de quienes lo practicaban frente a posibles males, en especial, los causados por las ánimas o espíritus existentes en el entorno, como en las “Peñas de Responsos” o “Peñas de Ánimas”, las cuales, a su vez, se pueden relacionar con las “Peñas y Montes de Ánimas” documentados por topónimos. A ellas se deben asociar las “Peñas de Perdón” y las “Peñas de Pecado”, que suelen ofrecer el mismo ritual de arrojar piedras a su cumbre.

Las “peñas de adivinación” se caracterizan porque su ritual, derivado del anterior, está dirigido a conocer determinados aspectos del futuro, en la mayoría de los casos la viabilidad de las relaciones de pareja o su fidelidad. Las “peñas de adivinación” pueden clasificarse en varias categorías según la funcionalidad que refleja su tradición ritual, a la que aluden sus denominaciones populares características, como “Penedos dos Casamentos” o “Penedos dos Enamorados”, las más abundantes, además de los “Penedos dos Cornudos”, que suponen un ritual específico para conocer y propiciar la fidelidad de la pareja. A estas peñas sacras con ritos asociados de adivinación hay que añadir otros lugares con ritos de adivinación semejantes, por estar relacionados y derivar de los anteriores, ya que generalmente se asocian a capillas que evidencian la cristianización del rito originario, hecho igualmente observado en Francia<sup>7</sup>.

Las “peñas de adivinación” se caracterizan porque su ritual, derivado del anterior, está dirigido a conocer determinados aspectos del futuro, en la mayoría de los casos la viabilidad de las relaciones de pareja o su fidelidad. Las “peñas de adivinación” pueden clasificarse en varias categorías según la funcionalidad que refleja su tradición ritual, a la que aluden sus denominaciones populares características, como “Penedos dos Casamentos” o “Penedos dos Enamorados”, las más abundantes, además de los “Penedos dos Cornudos”, que suponen un ritual específico para conocer y propiciar la fidelidad de la pareja. A estas peñas sacras con ritos asociados de adivinación hay que añadir otros lugares con ritos de adivinación semejantes, por estar relacionados y derivar de los anteriores, ya que generalmente se asocian a capillas que evidencian la cristianización del rito originario, hecho igualmente observado en Francia<sup>7</sup>.

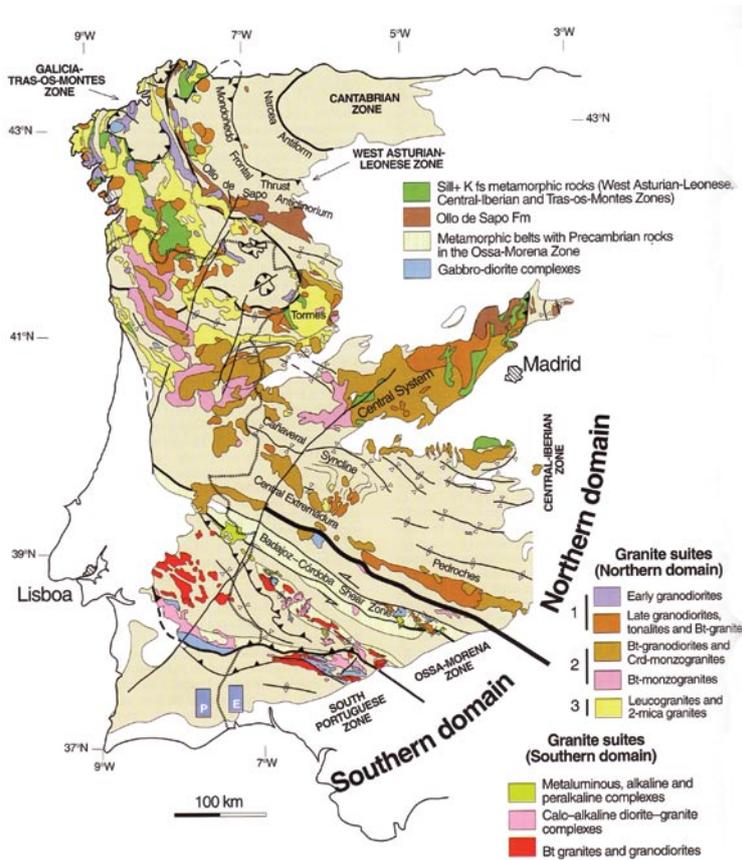


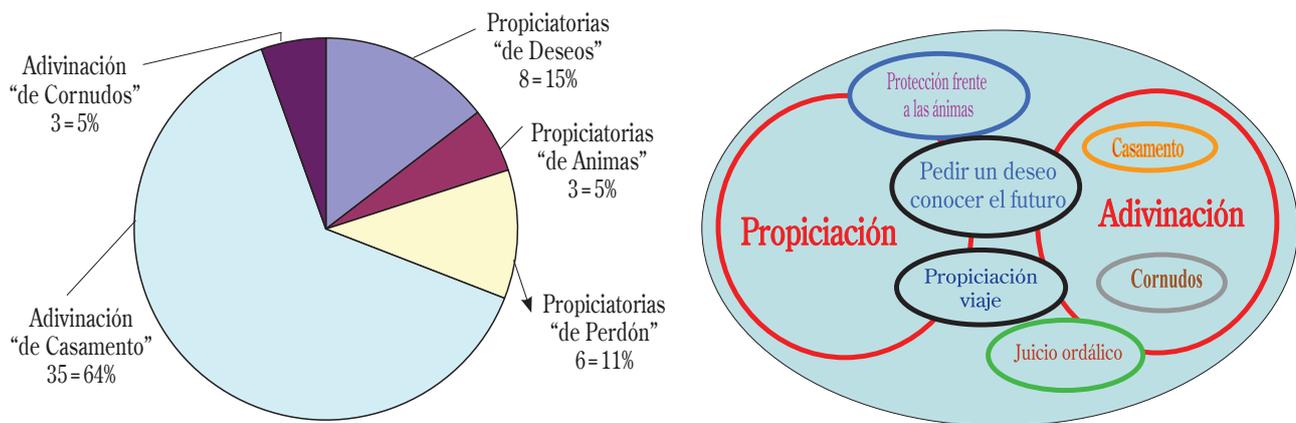
Fig. 3 – Extensión de los terrenos graníticos por el Occidente de la Península Ibérica (según CASTRO *et al.*, 2002, fig. 8.3).

<sup>6</sup>Se utiliza la denominación “adivinación”, entendida como “predecir lo futuro por medio de agujeros o sortilegios” (*Diccionario de la Real Academia Española*, s.v. “Adivinar”), frente al término “oracular”, entendido como “respuesta que da Dios o por sí o por sus ministros” (*id.*, s.v. “Oráculo”) y que etimológicamente indica un medio oral, no existente en estos ritos, anteriores al desarrollo de los sistema oraculares, que suponen una cierta “racionalización” del proceso adivinatorio (*vid. infra*, n. 16 s.).

<sup>7</sup>REINACH, 1893, p. 333.

Nº	Nombre	Lugar	Función	Contexto	Nº piedras	Mano	Dificultades	Fecha	Conservación
1	P de Ánimas	"Occidente"	P.A.	—	—	—	—	—	—
2	P de Ánimas	San Amaro, La Coruña, Coruña	P.A.	—	—	—	—	—	—
3	Pedra Mazafacha	Monte Xalo, Culleredo, Coruña	P	?	varias	derecha	—	—	—
4	?	San Cibrán, Mte. Pindo, Coruña	?	P?	?	?	—	—	F
5	P Enamorados	Ermida San Alberto, Riveira, Coruña	C	C	3	D	humbral	29-abr	V
6	P Enamorados	Zanfonga, Sarria, Lugo	C	P	?	?	ventana	—	D
7	P Enamorados	Paseo Arenteiro, Carballino, Orense	C	S	oscilante	no	—	—	F
8	P Namorados	Arcos, Ponteáreas, Pontevedra	C	C	3	derecha	de espaldas	—	V
9	P de Ánimas	Amoroce, Celanova, Orense	P?	C	?	?	—	—	F
10	Porta Coutada	Celanova, Orense	C	P	3	derecha	raja	—	D
11	P. Casamento	Arga de Baixo, Caminha	C	S	1	?	—	29-ago	F
12	P. Casamento	Arga São João, Caminha	C	S	1	?	nicho	29-ago	F
13	Nicho S Eliseu	Monte Santa. Luzia, Viana Cstelo	C	S	?	?	nicho	—	D
14	P Casamento	N. S. de Numão, Castro Laboreiro	C	S	?	?	nicho	08-ago	F
15	P Casamento	N. S. da Peneda, Arcos Valdevez	C	S	1	?	—	06-set	F
16	P Casamento	N. S. da Peneda, Arcos Valdevez	C	S	1	?	—	06-set	V
17	P Casamento	N. S. da Peneda, Arcos Valdevez	C	S	1	?	—	06-set	F
18	Puxa Meias	N. S. da Peneda, Arcos Valdevez	C	S	1	?	—	06-set	F
19	P Casamento	N. S. da Peneda, Arcos Valdevez	C	S	1	izquierda	—	06-set	V
20	P Namorados	Bilhães, Ponte da Barca	C	?	?	?	?	?	F
21	P Namorados	Vilarinho da Furna, Terras de Bouro	C	?	?	?	—	—	NL
22	P de Ánimas	Serra de Gerês	P?	?	?	?	—	—	NL
23	P de Ánimas	Ronfe, Guimarães	P?	?	?	?	—	—	D
24	P Cornudos	Gomide, Vila Verde	CO	P	1	?	—	—	A
25	P Casamento	N. S. da Abadia, Amares	C	S	?	?	—	15-ago	NL
26	P. Casamento?	N. S. da Lapa, Vieira do Minho	C	C	?	?	—	2ª dom-jul	F
27	P Casamento	Póvoa de Lanhoso	C	C	varias	derecha	de espaldas	—	D
28	Capela Samaritana	Póvoa de Lanhoso	C/P	C	3	derecha	pozo	—	F
29	P do Santo	Aver-o-Mar, Póvoa de Varzim	C	P	1	derecha	nicho	30-nov	A
30	P Casamento	Santo Tirso de Prazins, Guimarães	C	S	varias	?	de espaldas	—	NL
31	Sao Miguel	Castelo de Guimarães	O	C	3	derecha	grieta	—	F
32	P Casamentos	Senhor dos Perdidos	C	C	1	derecha	de espaldas	08-ago	D
33	P Casamentos	N. S. do Porto, Porto (?)	C	S	?	?	—	—	NL
34	P Namorados	Felgueiras, Mancelos, Amarante	C	C	no	no	—	—	F
35	P Casamentos	Várzea Ovelha, Amarante	C	P	1	no	con pié	30-nov	F
36	P Cardil	Venda da Giesta, Marco de Canaveses	C	P?	1	no	con pié	—	F
37	P Cornudos	Trabanca Monte, Soalhães, Amarante	CO	P	1	derecha	—	—	A
38	P Cornudos	Loivos do Monte, Baião	CO	P	1	derecha	—	—	F
39	P Casamento	Muas, Vila Real	C	C	1	?	—	—	F
40	P Namorados	Pinheiro Novo, Vinhais, Mirandela	C	?	?	?	?	?	F
41	Sao Bras	Torre Dona Chama (?), Bragança (?)	C	C	3	derecha	tragaluz	03-fev	F
42	P Casamento	Macieira, Cinfães	C	P	1?	derecha	—	—	NL
43	P Casamento	N. S. do Barrocal, Sátão	C/P	S	1	izquierda	—	02-fev	F
44	P Casamento	Sezures, Penalva do Castelo	C	C?	varias	?	—	22-jan	D
45	P Pecado	Fornos de Maceira Dão, Mangualde	P	C	no	no	—	—	F
46	P Casamento	Vide entre Vinhas, Celorico da Beira	C	P	1	?	—	—	F
47	P Namorados	Vila Touro, Sabugal	C?	P?	?	?	—	—	F
48	P Namorados	Baraçal, Sabugal	C?	P?	?	?	—	—	F
49	Barroco desejos	Castelo Mendo, Almeida	P	S?	1	derecha	desnivel	—	F
50	Peña Fortuna	Escobio, Trascastró Luna, León	P	P	1	derecha	de espaldas	—	A
51	P Campanera	Abelón de Sayago, Zamora	P	P	3	derecha	nicho	—	F
52	Piedra Ánimas	Carbellino Sayago, Zamora	P	P	1	derecha	—	—	F
53	Roca del Perdón	Villariño Aires, Salamanca	AD	C	oscilante	no	—	—	F
54	Peña del Perdón	La Redonda, Vitigudino, Salamanca	P	?	1	derecha	—	—	F
55	Peña del Perdón	La Alberca, Salamanca	?	?	?	no	coscorrón	—	F
56	La Nasa	Hurtumpascual, Avila	P	P	1	derecha	—	—	F
57	SW Mesa Miranda?	Chamartin Sierra, Avila	?	?	?	?	—	—	F
58	Canto Ánimas	Las Cogotas, Cardeñosa, Avila	P	?	?	?	—	—	D
59	Canto Resposos	Ulaca, Villaviciosa, Avila	P	P/AD	1	derecha	—	—	F
60	?	Malpartida de O., Piedrahita, Avila	?	?	?	?	—	—	F
61	Canto del Perdón	Aldeanueva de Barbaroya, Toledo	P	S	?	?	—	—	F
62	?	Ventas-Peña Aguilera, Toledo	C	S	1	derecha	—	—	F
63	Porra Burro	Valencia Alcántara, Cáceres	C/P	P?	varias	derecha	—	Lun-Pascua	D
64	Roca namorados	S. Pedro Corval, Reguengos Monsaraz	C/P	S	3	derecha	de espaldas	Lun-Pascua	V
65	P de Ánimas	Isla de Colunga, Asturias	P.A.	—	—	—	—	—	—
66	P de Ánimas	Bárago-Cucayo, Liébana, Asturias	P.A.	—	—	—	—	—	—
67	P de Ánimas	Orbaneja del Castillo, Burgos	P.A.	—	—	—	—	—	—
68	Monte Ánimas	Soria	P.A.	—	—	—	—	—	—
69	?	País Vasco	P/A?	C	?	?	—	—	F
70	Peña Deseos	Fraella, Huesca	P/C	P	1	derecha	—	—	V
71	Pedra d'es perdons	Felanitx, Mallorca	P	S	1	derecha	—	—	F
72	P de Ánimas	Benialbufal, Mallorca	P.A.	—	—	—	—	—	—
73	P de Ánimas	El Escudero, Anna-Mogente, Valencia	P.A.	—	—	—	—	—	—

**Fig. 4** – Cuadro de las “Peñas Sacras” propiciatorias y de adivinación de la Península Ibérica (no se incluyen “peñas y montes de ánimas”). *Función*: AD - de adivinación; C - de casamiento; CO - de cornudos; P - propiciatoria; [?] - desconocida; P.A. - “Peña de ánimas”. *Contexto*: C - capilla; P - punto de paso; S - santuario; [?] - desconocido. *Conservación*: A - alterada; D - destruida; F - fósil; NL - no localizada; V - rito vivo.



**Fig. 5 - A -** Tipos de "Peñas Sacras" propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*. **B -** Ritos de contacto con el Más Allá documentados por las "Peñas Sacras" propiciatorias y de adivinación.

La existencia de estas peñas sacras, en especial las de rito de adivinación, se conoce desde las preocupaciones etno-arqueológicas del siglo XIX, pero, tras haber caído prácticamente en olvido durante un siglo, el estudio del "Canto de los Responsos" replanteó la necesidad de abordar de nuevo estos estudios de forma más sistemática. Este renovado interés nos ha movido a analizar todos los monumentos que nos ha sido posible localizar, como fase previa antes de estudiar el rito y sus paralelos para llegar a precisar el origen y significado cultural de esta tradición ritual. En esta línea de investigación, en este trabajo se ha reunido la escasa documentación que existe sobre estas tradiciones populares y sobre los ritos prerromanos de los que proceden, para facilitar su conocimiento y valorar estos documentos de especial interés para conocer los ritos y la mentalidad de los pueblos prerromanos.

Se ha procurado recoger en primer lugar toda la documentación accesible a través de informaciones personales y de la bibliografía especializada, como también algunas escuetas noticias existentes en Internet. Para completar estos datos, se han visitado y documentado personalmente prácticamente todos los monumentos, lo que ha exigido numerosos viajes exploratorios por Portugal y España. Se ha puesto especial empeño en precisar su localización a pesar de la dificultad que ofrecía el acceso a muchos de ellos motivada por su creciente desconocimiento, pues cada vez resulta más arduo encontrar en el campo informantes válidos que conozcan la ubicación de estos monumentos, cuya memoria se pierde de día en día, como ocurre aún más con los mitos y ritos conexos, dada la profunda transformación sufrida por la sociedad rural de España y Portugal en estos últimos años.

La documentación reunida sobre estos *Sacra Saxa* se ha analizado de acuerdo con la línea abierta en su día por A. Brelich<sup>8</sup> para este tipo de estudios: *a)* descripción del rito con el mayor detalle posible; *b)* análisis de sus paralelos etno-culturales; *c)* distinción entre los elementos originarios y las contaminaciones posteriores, en especial las debidas a las creencias cristianas; *d)* estudio de sus paralelos en el mundo antiguo; *e)* explicación de su perduración por relaciones filogenéticas, excluyendo las coincidencias antropológicas; *f)* interpretación histórica como un elemento más de su sistema cultural. En este sentido, se considera la religión como un elemento más de la cultura en la línea propuesta por R. Pettazzoni<sup>9</sup> en su *Historia de las Religiones comparadas*

<sup>8</sup>BRELICH, 1954, especialmente p. 36-37.

<sup>9</sup>PETTAZZONI, 1959; AA.VV., 1969; NANINI, 2003.

y se sigue a G. Dumézil<sup>10</sup> en la interpretación empírica de la mitología comparada, frente a las comparaciones antropológicas generalistas, pues al ser construcciones teóricas carecen de validez histórica, ya que obvian el tiempo y el espacio, pues, como señaló J. P. Demoule<sup>11</sup>, son los datos empíricos que ofrece la (Etno)-Arqueología los que deben dar las pautas para toda interpretación.

Para que la investigación ofrezca garantías es necesario recoger todos los casos conocidos y analizar la difusión y frecuencia de los elementos característicos a fin de conocer su evolución y su expansión geográfica y, a través de éstas, intentar reconstruir su origen siguiendo un modelo evolutivo genético o biológico<sup>12</sup>. La investigación e interpretación de los paralelos rituales y míticos sigue el Método Histórico-Geográfico utilizado por la Escuela Finlandesa de Folklore Comparado para estudiar narraciones de forma empírica y positivista<sup>13</sup>. La cartografía arqueológica utilizada se inspira en la cartografía lingüística, dada la similitud de comportamiento entre los elementos religiosos y los lingüísticos, estrechamente relacionados en el subsistema proyectivo del “sistema cultural”, por lo que resultan válidos algunos postulados metodológicos de la Lingüística Histórica<sup>14</sup>: las dispersiones reflejadas en los mapas deben ofrecer datos sistemáticos y explicables por evolución, nunca aisladas ni casuales; se supone la existencia de estados evolutivos intermedios, aunque no sean conocidos, a modo de “eslabones perdidos”; finalmente, se acepta que, cuanto más singular y complejo es un hecho, como el rito adivinatorio de arrojar precisamente tres guijarros a la cumbre de una peña, más probatoria resulta su aparición en otra zona, pues disminuyen las probabilidades de que ocurra por azar.

La Geografía Lingüística ofrece buenos modelos para interpretar la dispersión de los elementos culturales, pues explica cómo las áreas marginales y aisladas, como era la antigua Hispania y, en especial, Lusitania en el Occidente de Europa, tienden a mantener formas culturales más arcaicas, mientras que el área mayor suele reflejar la situación más antigua con mayores variaciones cualitativas. Además, si las áreas periféricas, como Irlanda, Bretaña y el Occidente de *Hispania*, coinciden frente a la central, ésta habría sido la zona innovadora, como parece haber ocurrido en el mundo celta, lo que permite comprender el arcaísmo de las áreas periféricas. Gracias a este método de estudio, tanto estos monumentos como sus ritos pasan a tener una dispersión y cronología conocidas, que quedan asociados e interrelacionados con otros elementos culturales como elementos polimorfos que documentan los distintos subsistemas de todo sistema cultural<sup>15</sup>.

Estos análisis sobre *Sacra Saxa* vinculados a ritos propiciatorios y de adivinación abren nuevas perspectivas en campos de estudio apenas explorados en la Prehistoria, de ahí su interés, pues afectan no sólo a la Historia de las Religiones, ya que los contactos con el Más Allá o la adivinación como medio de conocer el futuro dependen de la concepción cosmológica que tenga una sociedad, por lo que informan también sobre su sistema social, político e ideológico<sup>16</sup>.

---

<sup>10</sup> DUMÉZIL, 1952, 6: « *Comme procèdent les linguistes dans leur domaine, il y faut l'observation analytique et comparative des faits religieux, mythiques observées les plus anciennement possible sur les principales provinces de l'ensemble indo-européen.* »

<sup>11</sup> DEMOULE, 1999, 132: « *Si l'ethnologie, la sociologie et l'histoire sont indispensables à l'archéologie pour lui permettre de proposer des modèles interprétatifs, seule l'archéologie peut apporter à l'ensemble des sciences humaines les matériaux permettant de comprendre l'échelle de l'histoire humaine, les phénomènes qui ont pu conduire à l'apparition de sociétés de plus en plus inégalitaires.* »

<sup>12</sup> VAN GENNEP, 1909, p. 84; VON SYDOW, 1948, p. 238-239; D'HUY, 2015, p. 44.

<sup>13</sup> FROG, 2013, p. 18-34; D'HUY, 2015.

<sup>14</sup> MEILLET, 1925.

<sup>15</sup> CLARKE, 1968.

<sup>16</sup> BELAYCHE y RÜPKE, 2007, p. 139-147.

Los ritos de propiciación y de adivinación son un medio de comunicación que los hombres establecen con la divinidad y seres superiores, por lo que forma parte esencial de la religión. La adivinación, *divinatio* o *μαντική* es el conocimiento del pensamiento “divino” mediante signos simbólicos perceptibles por los sentidos<sup>17</sup>, por lo que es un conocimiento “mágico” y sobrenatural, frente a nuestra previsión racional del futuro, ya que el hombre prerracional recurre a una explicación del mundo “sobrenatural” o “mágica” para todo lo que no le es empíricamente conocible<sup>18</sup>, entre otras cosas su futuro o destino, *μοῖρα*, que considera conocido por la divinidad, lo que le impulsa, a través de estos ritos, a intentar conocer el pensamiento divino. Como señala Cicerón al inicio de su obra *De divinatione* (I,1), todos los seres humanos han practicado la adivinación desde los más antiguos tiempos, que define como *praesensionem et scientiam rerum futurarum*, “la visión por adelantado y conocimiento de lo que va a suceder” y también en nuestros días J. P. Vernant ha señalado la práctica universal de la adivinación<sup>19</sup>.

Los ritos adivinatorios y propiciatorios están estrechamente relacionados (Fig. 5B) y ambos se basan en los mismos principios que la oración, lo que explica la proximidad entre estos campos rituales, pues tanto uno como otro suponen comunicarse con la divinidad para hacerle una petición y obtener una respuesta, que debe llegar del Más Allá, lo que exige acercarse a ella y lograr, de forma “mágica”, que actúen las fuerzas sobrenaturales. Pero estos ritos pueden adoptar formas activas, como en estas peñas sacras, en las que el hombre consulta a la divinidad, o pasivas, en las que la divinidad es la que se da a conocer por medio de revelaciones o de oráculos. Además, el acto de arrojar la piedra sobre una peña sacra era una *ordalía*<sup>20</sup>, ya que el *numen* o divinidad con el que se identifica dicha peña hacía que la permanencia de la piedra sobre su cumbre o que su caída al suelo no dependiera de la acción humana, sino que reflejaba la voluntad divina, que de ese modo comunicaba su resolución al consultante. Se trata, en cualquier caso, de una actividad esencial de la práctica religiosa, ya que supone reconocer la existencia de divinidades o seres superiores al hombre y la creencia de que es posible entrar en relación con ellas para que otorguen al hombre lo que desea obtener o le muestren el futuro, que está sometido al Destino o voluntad de esos dioses o seres superiores.

Cada cultura tiene sus propios sistemas de propiciación y de adivinación, que pueden ser muy variados, pero siempre con la finalidad de lograr que la divinidad exprese su voluntad de la forma más clara posible. Para ello los ritos propiciatorios y de adivinación recurren a un lenguaje de signos convenidos, aunque en ocasiones, éstos exijan una interpretación que se realiza según el propio ritual. De aquí el especial interés que tiene analizar estos *Sacra Saxa*, ya que ofrecen un campo de estudio inexplorado que abre nuevas perspectivas para conocer y comprender mejor el sistema religioso y la cosmovisión o concepción del mundo de la cultura en cuestión, además de informar sobre el campo social, político e ideológico de las culturas prehistóricas de la Península Ibérica<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> BOUCHÉ LECLERQ, 1892, p. 292-319.

<sup>18</sup> CAQUOT y LEIBOVICI, 1968.

<sup>19</sup> VERNANT, 1974, p. 9, utiliza como testimonio la obra de CAQUOT y LEIBOVICI, 1968. En general puede verse el *Thesaurus Cultus et Ritus Antiquorum (ThCRA)* III, 2005, s.v. “Divination”, aunque no hace referencia a la adivinación por medio de guijarros, y “Gebets, Gebärden und Handlungen des Gebetes”, p. 105-179.

<sup>20</sup> GLOTZ, 1904, p. 127 s.; EHREMBERG, 1921, p. 73 s., 1927, col. 1452.

<sup>21</sup> BELAYCHE y RÜPKE, 2007, 139 s.

## 2 – HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Las “peñas sacras” y los rituales en ellas desarrollados, en especial sus ritos de adivinación, han sido siempre conocidos, pues eran tradiciones populares que pueden incluirse entre las anatematizadas por los concilios (*vid. infra*), aunque el interés por su estudio resulta bastante irregular a lo largo del tiempo.

A partir de fines del siglo XIX atrajeron la atención de los investigadores, si bien nunca se les llegó a dedicar un estudio monográfico, que hubiera sido muy conveniente dada su importancia y el hecho de que entonces todavía se conservarían algunos mitos relacionados. J. Leite de Vasconcelos, en sus *Tradições populares de Portugal*, ya abordó en 1882 el tema en una sección dedicada al *Culto a las piedras*<sup>22</sup>. En su análisis señalaba que “*No nosso país ha outras pedras, mesmo sem talvez terem sido monumentos pré-históricos, que dão também oráculos: são os Penedos dos Casamentos e o Penedo dos Cornudos*”<sup>23</sup>, trabajo en el que citaba algunos paralelos extrapeninsulares<sup>24</sup>. En 1884 F. Martins Sarmiento<sup>25</sup> ya recogió cómo se practicaba el rito adivinatorio (*vid. infra*) y señaló con agudeza que “*É possível que entre os penedos, anathematisados pelos Concilios a par das fontes e outeiros, entrassem os d’esta espécie. A verdade, porém, é que elles ainda hoje são consultados em muitas partes*”. En la misma línea y en ocasiones con los mismos documentos abordó la cuestión más brevemente su contemporáneo Teófilo Braga<sup>26</sup>.

En el siglo XX vuelve a suscitarse cierto interés por el culto a las piedras, con trabajos interesantes, como los de L. Chaves<sup>27</sup> y en especial de X. Taboada, aunque apenas se alude a las peñas relacionadas con estos ritos<sup>28</sup>. El interés se acrecentó en los últimos años, con trabajos como los de L. Monteagudo<sup>29</sup> y otros estudios que aluden al tema<sup>30</sup>, hasta que la publicación de la “Peña de los Responsos” de Ulaca, en Ávila<sup>31</sup>, supuso el primer análisis monográfico de uno de estos monumentos y abordó el interés de las peñas sacras de tipo propiciatorio o “de ánimas”, tras documentar sus orígenes prerromanos.

En esta renovada línea de estudios, Santos Otero<sup>32</sup>, al abordar la cuestión, plantea una clasificación de las peñas según sus ritos, en la que diferencia las piedras de culto a los muertos y espíritus; las piedras abaladoiras y barcas “de piedra”; las piedras sanadoras; las piedras de tesoros; y, finalmente, las piedras figurativas y de otros tipos, entre las que incluye los “Penedos do Casamento”, los “Penedos das Virxenes” y los “Penedos dos Cornudos”, aunque sin entrar en su análisis. En fecha más reciente, M. J. Correia Santos ha realizado una breve síntesis con un limitado *corpus* preliminar de las rocas sacras en Portugal, en el que incluye algunos “Penedos do Casamento”, aunque sin entrar en el tema<sup>33</sup>.

---

<sup>22</sup> VASCONCELOS, 1882, p. 89 s.

<sup>23</sup> VASCONCELOS, 1882, § 200.

<sup>24</sup> REINACH, 1893, p. 203 y 342.

<sup>25</sup> SARMENTO, 1884, p. 183.

<sup>26</sup> BRAGA, 1991, p. 50.

<sup>27</sup> CHAVES, 1917 y 1957, p. 266.

<sup>28</sup> TABOADA, 1965; TABOADA, 1982, p. 164.

<sup>29</sup> MONTEAGUDO, 2003.

<sup>30</sup> CASTRO, 2001, p. 187.

<sup>31</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2006.

<sup>32</sup> SANTOS OTERO, s.a., p. 10-11.

<sup>33</sup> SANTOS, 2013.

Este ambiente de creciente interés por las peñas sacras se ha visto incrementado recientemente al descubrirse y darse a conocer dos nuevos monumentos de este tipo localizados en el territorio de Sabugal<sup>34</sup>. Este nuevo hallazgo ha puesto de relieve la necesidad de profundizar en este campo de estudios y nos ha impulsado a ofrecer una síntesis preliminar y a recoger de forma sistemática los datos existentes sobre las peñas sacras propiciatorias y de adivinación, tanto más dado el serio riesgo de desaparición que ofrecen. El *corpus* realizado ha permitido analizar su tipología y su dispersión (Figs. 2 y 4) y comprender mejor sus paralelos y sus interesantes orígenes prehistóricos.

### 3 - SACRA SAXA: TIPOLOGÍA

Conviene hacer algunas precisiones para comprender las características y funciones de las “peñas propiciatorias” y “peñas de adivinación”, ya que constituyen un pequeño grupo dentro de los denominados *Sacra Saxa* o “peñas sacras”. Éstas pueden ser de tipos muy diferentes y tendrían funciones diversas y, en relación con estas funciones, en ellas se realizarían distintos ritos.

No es posible *a priori* identificar una peña como *sacra*, pues es su función lo que permite deducirlo. Algunos *Sacra Saxa* son simples rocas lisas, otras pueden ofrecer cazoletas, insculturas<sup>35</sup>, relieves, inscripciones<sup>36</sup> o pueden tener entalladuras o escalones, como algunos altares, que, a su vez, pueden estar insertos en un espacio al aire libre orientado astronómicamente

que hay que interpretar como *nemeton*, a modo del primitivo *templum* latino<sup>37</sup>, como el Altar de Ulaca<sup>38</sup> (Fig. 6), o que incluso pueden conformar santuarios complejos, como el de Panoias<sup>39</sup>.

La tipología de las “peñas sacras” es, por lo tanto, un tema complejo. Para abordarla con rigor se requiere previamente hacer un *corpus* analítico válido de los cientos de “peñas sacras” existentes en la Península Ibérica, aunque ya se hayan propuesto algunas tentativas<sup>40</sup>, sugiriendo el camino iniciado por S. Reinach en el siglo XIX<sup>41</sup>.



Fig. 6 - Altar rupestre de Ulaca, Ávila (foto Celtas y Vettones, 2001).

<sup>34</sup> ALMAGRO-GORBEA y TORRES, 2015.

<sup>35</sup> CHAVES, 1917; MONTEAGUDO, 1996.

<sup>36</sup> SANTOS, 2010, 149 s.

<sup>37</sup> De SIMONE, 1984. Para el origen similar del *templum* latino, WEINSTOCK, 1932; ALMAGRO-GORBEA y GRAN-AYMERICH, 1991, p. 206 s.; MARCO, 1993.

<sup>38</sup> POSAC-MON, 1953; MARINÉ, 1998; RUIZ-ZAPATERO y ÁLVAREZ-SANCHÍS, 1999; ÁLVAREZ SANCHÍS, 2001, con foto en portada.

<sup>39</sup> ALFÖLDY, 1997; RODRÍGUEZ COLMENERO, 1999; SANTOS, 2010, p. 149 s.

<sup>40</sup> TABOADA, 1982; SANTOS OTERO, s.a.; SANTOS, 2013.

<sup>41</sup> REINACH, 1893, p. 203-205.



Fig. 7 - Nossa Senhora da Lapa, Soutelo, Serzedelo, Vieira do Minho.



Fig. 8 - "Peña Sacra" e iglesia románica de San Alberto da Riveira, La Coruña.

Las "peñas sacras" se pueden clasificar teóricamente de acuerdo con el grado de sacralidad que se deduce de su función. En primer lugar, cabe señalar algunas "peñas sacras" que se identifican con la misma divinidad o, para ser más precisos, que son la encarnación o materialización visible de un *numen* de carácter divino, que cabe identificar como un *numen loci* o divinidad del lugar. Su carácter divino se deduce por haber conservado en algunos casos su identificación con la propia divinidad, ya que tras su cristianización se han equiparado a la Virgen y a determinados santos. Esta característica resulta propia de ciertas peñas graníticas, en especial de la región lusitana. Un caso evidente es la "Pedra de Nossa Senhora", en el monte de Ranha, al pie de Mondim da Beira, una peña muy lisa sobre la que no se debe pasar porque equivaldría a pisar a Nuestra Señora<sup>42</sup> y, probablemente, lo mismo cabe decir de las peñas asociadas a advocaciones como Senhora da Lapa, do Penedo, da Pedra, da Penha, da Rocha<sup>43</sup>, etc. También hay que atribuir carácter divino a los penedos aislados con cruces o *paineis* situados en medio de caminos solitarios, muchos de las cuales, según Leite de Vasconcelos<sup>44</sup>, tenían una caja para limosnas y multitud de brazos y piernas de palo dejados como exvotos, que consideró con acierto como un último reflejo del culto pagano a estas peñas sacras. El mismo carácter divino parecen tener algunas peñas que han dado origen a santuarios, como el de Nossa Senhora da Lapa (Fig. 7) o el de Nossa Senhora do Castelinho, en Avesades, donde el centro de culto es la propia peña, que originariamente sería el objeto del mismo, ya que en su interior o frente a ella se ha levantado posteriormente la capilla al cristianizarla. Así parece haber ocurrido en muchos otros casos, como en San Alberto da Riveira (Fig. 7), Senhor dos Perdidos, Santo André das Almas y en los santuarios de Senhora de Numão, Senhora da Peneda, Senhora da Abadia, Senhora do Barrocal, etc., por referir los casos más destacados<sup>45</sup>, y el mismo hecho cabe conjeturar para los casos documentados por los citados topónimos Senhora da Penha, da Pedra, etc. Probablemente, también dentro de este grupo de peñas hay que incluir las numerosas "Peñas de los Moros" y las más frecuentes

<sup>42</sup> VASCONCELOS, 1882, § 207, p. 98.

<sup>43</sup> CHAVES, 1917, p. 64.

<sup>44</sup> VASCONCELOS, 1882, p. 90.

<sup>45</sup> Este tipo de santuarios lusitanos cristianizados, tan interesantes, se debe añadir a los recogidos por SANTOS, 2010.

“Peñas de la Mora” (Fig. 9), así como las “Peñas del Tesoro”, cuyos mitos y leyendas se asocian con frecuencia a esos “moros”<sup>46</sup>, que hay que interpretar como denominación popular alusiva a los espíritus ancestrales locales o *numina loci*<sup>47</sup>, quienes atesoraban y vigilaban los tesoros del Más Allá<sup>48</sup>, convertidos en el “moro” o “mora” que habita la peña.

A este respecto, es interesante observar un proceso similar en algunos árboles “sagrados” del territorio celtibérico, que ritualmente son considerados todavía como la propia divinidad, como el *Roble de las Dos Ermitas* de Olmeda de Cobeta, en Guadalajara<sup>49</sup>, el gran quejigo denominado *El Dios de Pajares*, en Cuenca, y el mismo significado explica la representación del *Cristo de la Encina* de Ceclavín, Cáceres, cuyo cuerpo mantiene la forma de ese árbol<sup>50</sup>.

Esta identificación de la peña con la propia divinidad no es exclusiva del mundo celta, pues en Islandia, los denominados *lands-spirits* originarios de la mitología germánica, que cabe identificar igualmente con *numina loci*, pueden estar encarnados en una roca, como las *Land dísir* o “Rocas de la Diosa” de Islandia, que no se pueden tocar y que se dejan con la yerba sin cortar alrededor, pues tenían funciones propiciatorias de las cosechas y de adivinación para revelar el futuro<sup>51</sup>, como ocurre con los túmulos en el mundo germánico<sup>52</sup>. Por ello, estas creencias deben considerarse muy antiguas, ya que esta concepción mítica de la sacralidad de las rocas se manifiesta en contextos muy diversos, pues Ἐρμῆς-ἔρμα, *Lar-Larissa* (topónimo) y *Petrus*–“piedra” constituyen distintas denominaciones del *numen* o “dios piedra”<sup>53</sup>.



Fig. 9 – “Peña de la Mora”, Loivos do Monte, Baião, dominando el centro de la vaguada; en primer lugar, a la derecha, el “Penedo dos Cornudos”.

<sup>46</sup>VASCONCELOS, 1882, § 210 a, n. 23.

<sup>47</sup>La bibliografía sobre este tema es ingente. Puede verse CHAVES, 1917, p. 61 s.; RISCO, 1927; LLINARES, 1990, p. 77 s.; PARAFITA, 2006. Para el resto de España, MARTÍN SÁNCHEZ, 2002; etc. *Mora* o *moura* es una palabra con dos raíces homónimas de origen y significado distinto, pero relacionado. “Moro / Mora” puede venir del latino *Maurus*, -a, nombre de los habitantes de la *Mauritania*, pero se trata de una adaptación por homofonía. La palabra *maura*, *mora*, *moira*, *moura* y su equivalente masculino parecen proceder del celta *\*mrwos*, derivada del indoeuropeo *\*mr-twos*, raíz de la que procede la palabra latina *mortuus*, que significa “muerto”. Por ello, Menéndez Pelayo (2003, § IV,2, n. 417) y otros autores comprendieron que los *moros-moras* del imaginario popular son, en realidad, espíritus de los muertos. Otra hipótesis plantea que los *moros/moras* se deben relacionar con la palabra céltica *mahra* o *mahr*, que significa “espíritu”, significado relacionado con el anterior tanto semántica como etimológicamente. Esta identificación del moro/mora con “muerto” o “espíritu (del muerto)” permite identificarlos con los *Lares* y con los *numina loci*, como muertos ancestrales convertidos en “divinidades” del territorio a las que había que propiciarse.

<sup>48</sup>TABOADA, 1982, p. 177 s.

<sup>49</sup>ARENAS, 2007.

<sup>50</sup>MOYA, 2012, p. 220 y 405, fig. 267.

<sup>51</sup>TURVILLE PETRE, 1963, p. 196-201; DAVIDSON, 1988, p. 104.

<sup>52</sup>DAVIDSON, 1988, p. 19 s., 1993, p. 113.

<sup>53</sup>BADER, 1994, p. 959.

El carácter *sacro* de estas peñas identificadas con el propio *numen* del lugar explica la existencia de mitos relativos a ellas transmitidos por vía oral en leyendas populares, que son de especial interés para su estudio, aunque prácticamente en su mayoría se han perdido. Leyendas relacionadas con “Penedos do Casamento” se han podido documentar en Arcos, Nossa Senhora do Barrocal, Felgueiras-Mancelos y São Pedro do Corval, en este caso de especial interés por ofrecer evidente relación con elementos del imaginario celta. Sin embargo, la mayoría de esos mitos deben considerarse perdidos, desaparición que es una pérdida irreparable para la mitología y la literatura prerromanas, pues incluso los pocos conservados no siempre ofrecen relación aparente con el rito asociado a la peña sacra, lo que indica posibles contaminaciones o recreaciones posteriores.

Otro tipo de *Sacra Saxa* son los “altares rupestres”, que hay que suponer que serían más numerosos de los casos que se pueden constatar con seguridad<sup>54</sup>, por ofrecer inscripciones, escaleras o cazoletas con canalillos o cubetas excavadas en su superficie<sup>55</sup>. Estos altares rupestres formarían parte de santuarios, que en algún caso ofrecen una clara estructura de *nemeton* por estar orientados topoastronómicamente, como el de Ulaca<sup>56</sup> (Fig. 6) o el de San Miguel de Celanova<sup>57</sup>. En otros muchos casos, más simples, como los altares de tipo “Lácara”<sup>58</sup>, este hecho no llega a constatarse y da la impresión de que el carácter sagrado pudo reducirse a la propia “peña sacra”, que quizás tuviera en ocasiones una orientación topoastronómica, aunque ésta raramente se ha analizado. Sin embargo, existe alguna narración mítica, como el *Poema de la diosa Mari y Diego López de Haro*<sup>59</sup>, que confirma que en una “peña sacra” se aparecía la diosa en su Epifanía, como narran tantas leyendas en las que una “mora” se aparece sobre una peña, que era a la vez el símbolo o *numen* de la divinidad y el altar donde se le hacían los sacrificios, tal como lo atestigua la interesante tradición mantenida por la Casa de Haro hasta la muerte del XI Señor de Vizcaya, Juan el Tuerto (1319-1325)<sup>60</sup>.

Tras los altares, hay que considerar los *Sacra Saxa* de función propiciatoria y de adivinación que aquí se analizan. Su identificación con el *numen loci* del lugar parece evidente (*vid. infra*), por lo que constituyen uno de los tipos más representativos de *Sacra Saxa* de la *Hispania* prerromana. Estas peñas no suelen tener insculturas ni señal alguna<sup>61</sup>, pero se identifican por las piedras arrojadas a su cumbre según el peculiar rito a ellas asociado, basado en creencias propiciatorias o adivinatorias vinculadas a *numenes* del Más Allá.

Un grupo aparte conforman distintos tipos de *Sacra Saxa* que ofrecen funciones diversas cuya tipología resulta más difícil de estructurar por ser bastante heterogéneas. Destacan las peñas sanatorias o curativas propiciatorias de la salud<sup>62</sup>. Otro tipo se relaciona con la fertilidad femenina<sup>63</sup>, como muchas peñas “resbaladeras”, que tenían la virtud de facilitar el embarazo. Junto a las peñas con función fecundadora, de características diversas<sup>64</sup>, hay que incluir las peñas de forma fálica y los hitos, generalmente asociados a

---

<sup>54</sup>TABOADA, 1982, p. 173 s.

<sup>55</sup>ARAUJO, 1980; ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA, 2000; GUIJARRO, 2000.

<sup>56</sup>*Vid. supra*, n. 38. Para su orientación topo-astronómica, PÉREZ GUTIÉRREZ, 2007.

<sup>57</sup>Recientemente, GARCÍA QUINTELA y SEOANE VEIGA, 2011, p. 251 s., fig. 13, *passim*, aunque no cita su valoración anterior por PENA, 2004, p. 122 s.

<sup>58</sup>ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA, 2000.

<sup>59</sup>ALMAGRO-GORBEA, 2013 a, p. 438-448.

<sup>60</sup>ALMAGRO-GORBEA, 2013 a, p. 441.

<sup>61</sup>TABOADA, 1982, p. 152 s.; MONTEAGUADO, 2003.

<sup>62</sup>TABOADA, 1982, p. 172.

<sup>63</sup>TABOADA, 1982, p. 162 s.

<sup>64</sup>ALONSO ROMERO, 2007.

almas de antepasados<sup>65</sup>, lo que confirma su identificación con el *numen loci*. Próximas a las que propician la fertilidad hay que incluir a las que favorecen la lactancia y las sanatorias y purificadoras, del cuerpo o del alma. Otros tipos de peñas sacras dentro de este heterogéneo grupo pueden considerarse las peñas propiciatorias de la lluvia<sup>66</sup> y del viento (Fig. 11) y las que ofrecen huellas sobrenaturales<sup>67</sup>. También en este grupo más heterogéneo hay que incluir las “peñas solares”, que tenían una clara función horaria y calendárica, como pudo tenerla el “Altar” de Ulaca (Fig. 6), la “Pedra do Sol” de la Serra de Aboboreira, cercana al Santuário de Nossa Senhora da Guia, o el “Penedo do Meio Dia”, en Soalhães, Marco de Canaveses, etc.<sup>68</sup>.

#### 4 - PEÑAS CON RITUAL PROPICIATORIO (Figs. 2 y 4)

Dentro de la variada tipología que ofrecen los *Sacra Saxa* de la *Hispania* prerromana, las “peñas propiciatorias” se caracterizan por ser berrocales de granito a los que se asocia un rito de arrojar una piedra para lograr un deseo o propiciar la acción favorable de las ánimas o espíritus que vagan por el lugar, es decir, del *numen loci* o *Lar* del territorio, en cuyo caso el ritual aparenta tener cierto contexto funerario, pues se relaciona con creencias en el Otro Mundo de origen celta, cuyos precisos paralelos han permitido su interpretación<sup>69</sup>.



Fig. 10 - “Peña de la Fortuna”, Trascastro de Luna, León.

Las “peñas propiciatorias” constituyen un conjunto bastante polimorfo (Fig. 5B), en el que cabe diferenciar las “Piedras de Ánimas”, que se pueden relacionar con los Montes de Ánimas, de dispersión mucho más amplia (*vid. infra*), y las “Peñas de Perdón”, con las que pudieran relacionarse un “Penedo do Pecado”. Junto a ellas hay que considerar también las “Piedras de los Deseos”, destinadas a impetrar un deseo, como su nombre indica, que puede ser la prosperidad de un viaje, como en la “Peña de la Fortuna”, de Trascastro de Luna, en León (Fig. 10), o la lluvia o el viento, como la “Pedra Mazafacha”, de La Coruña (Fig. 11) y la de São Pedro do Corval (Fig. 13); algún otro caso ofrece al mismo tiempo función propiciatoria y de adivinación, como la Porra del Burro de Valencia de Alcántara (Fig. 12), la “Penha da Sorte” de Nossa Senhora do Barrocal (Fig. 14) y la citada de São Pedro do Corval (*vid. infra*).

Los ejemplos conservados de peñas propiciatorias son escasos, pues se reducen a unos 20 casos. El mejor documentado en su aspecto ritual y mítico es el “Canto de los Responsos”, próximo al *oppidum* de Ulaca,

<sup>65</sup>TABOADA, 1982, p. 155 s.

<sup>66</sup>TABOADA, 1982, p. 165 s.

<sup>67</sup>VASCONCELOS, 1882, § 209; CHAVES, 1917, p. 58 s.; TABOADA, 1982, p. 153 s.; PEDROSA, 2000. Estas huellas se atribuirían a seres sobrenaturales en los mitos explicativos celtas y, tras la cristianización, pasaron a ser atribuidas a la Virgen y a diversos santos o al diablo.

<sup>68</sup>SOUSA, 2013, nº 128.

<sup>69</sup>ALMAGRO-GORBEA, 2006.



Fig. 11

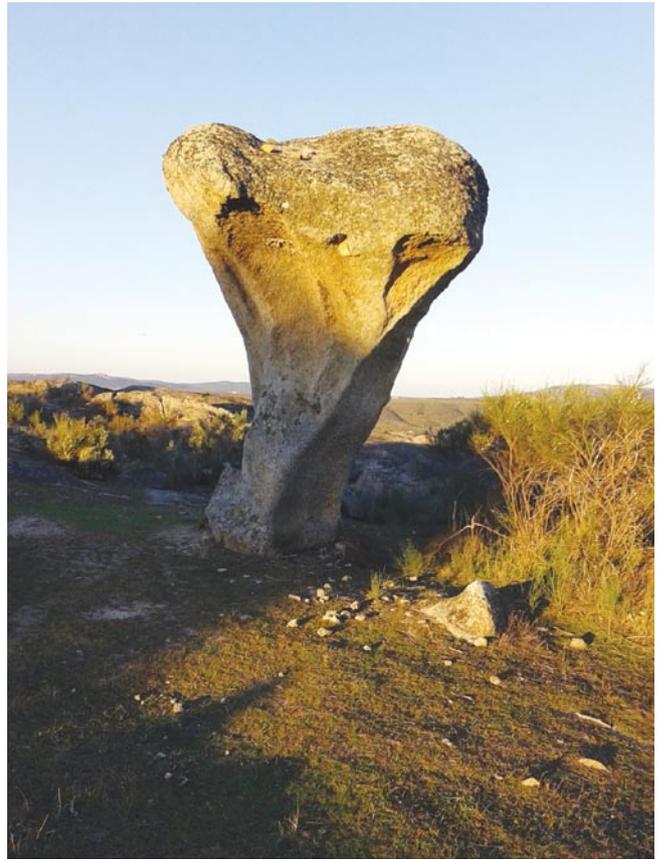
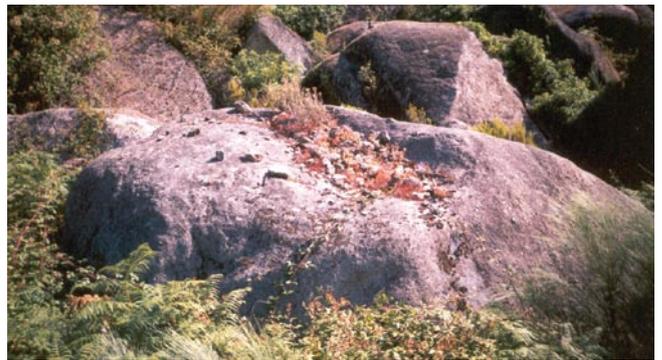


Fig. 12



Fig. 13

Fig. 14



**Fig. 11** - “Pedra Mazafacha”, Culleredo, La Coruña (foto Karlos Conde, *Panoramio*). **Fig. 12** - “La Porra del Burro”, Valencia de Alcántara, Cáceres. **Fig. 13** - “Rocha dos Namorados”, São Pedro do Corval, Reguengos de Monsaraz. **Fig. 14** - “Penedo da Sorte”, Nossa Senhora do Barrocal, Romãs, Satão.

en Villaviciosa, Ávila<sup>70</sup> (Fig. 1). Es un gran berrocal de granito de 6 m de diámetro y 4 m de altura que ha conservado el rito de tirar una piedra a su cumbre al pasar por el camino a la sierra para tener un buen viaje y evitar que las ánimas puedan causar un accidente, aunque este rito también podía tener función de adivinación.

<sup>70</sup>ALMAGRO-GORBEA, 2006.



Fig. 15 - “Peña de las Ánimas”, Carbellino de Sayago, Zamora.



Fig. 16 - Peña de las Brañas de San Cibrán, Monte Pindo, La Carnota, La Coruña (foto F. Alonso Romero).

En este mismo grupo también se debe incluir el “Canto de las Ánimas” que existía en Cardeñosa, cerca del castro de Las Cogotas, Ávila, cuya destrucción a inicios del siglo XX impide saber si tenía piedras encima, aunque su proximidad a Ulaca, de la que queda a 30 km., hace suponer que su rito fuera semejante. Otro ejemplo es la “Piedra de las Ánimas” de Carbellino de Sayago, Zamora (Fig. 15), a la que se debía tirar una piedra al pasar para liberar a las ánimas, pues si no se hacía, éstas podían propiciar un accidente al transitar con el carro por ese difícil lugar, por lo que su rito semeja al del “Canto de los Responsos” de Ulaca.

De otros casos posibles, se carece de noticias. No se ha podido confirmar la existencia de una posible peña con piedras arrojadas a su cumbre al SW del *oppidum* de La Mesa de Miranda, en Chamartín de la Osera<sup>71</sup>, ni otra en la sierra de Malpartida, cerca de Piedrahita, ambas en Ávila, por lo que no pueden ser tenidas en cuenta. Tampoco se pueden valorar el “Penedo das Ánimas” de Amoroce ó Cañón, en Celanova, Orense<sup>72</sup>, y no se ha podido identificar la “Pedra das Almas” de la Serra do Gerês<sup>73</sup>, en Portugal. El “Penedo das Almas”, de Bouça do “Penedo das Almas”, en Ronfe, Guimarães, donde según tradición se reunían las almas de noche<sup>74</sup>, tampoco ha podido ser identificado, probablemente por haber sido destruido y haberse perdido su memoria, aunque su característico nombre lo conserva una “Fonte das Almas” existente en el lugar, prácticamente destruida en fechas recientes. Igualmente, resulta dudoso incluir en este grupo una peña existente en Brañas de San Cibrán (Fig. 16), en el Monte Pindo, Carnota, La Coruña, que conserva piedras en su cumbre, pero de la que no se ha podido recoger ninguna información sobre su denominación ni sobre sus funciones rituales, que pudieran ser propiciatorias como en los casos anteriores o de adivinación.

Junto a estas peñas propiciatorias de carácter apotropaico denominadas “Peñas de Ánimas” hay que valorar los “Montes de Ánimas”, ya que ofrecen el mismo y característico microtopónimo, dado a lugares con un marcado simbolismo relacionado con el Otro Mundo, aunque en ninguno de los casos conocidos se ha

<sup>71</sup> Aludida por ALMAGRO-GORBEA, 2006.

<sup>72</sup> <URL: [http://www.citiservi.es/ourense/campo-d-penedo-das-animas-celanova\\_\\_2302458\\_1867.html](http://www.citiservi.es/ourense/campo-d-penedo-das-animas-celanova__2302458_1867.html)> [cons. en 24.09.2013].

<sup>73</sup> ARAUJO, 1980, p. 112.

<sup>74</sup> SARMENTO, 1998, p. 112 y 263.



**Fig. 17** - "La Campanera", Abelón de Sayago, Zamora  
(foto *Geocaching*).



**Fig. 18** - "Barroco dos Desejos", Castelo Mendo, Almeida.

constatado su asociación al rito propiciatorio de arrojar piedras a su cumbre. El P. Sarmiento<sup>75</sup> ya recogió en el siglo XVIII una tradición en la comarca leonesa de la Maragatería de que existía una "Peña de las Ánimas" en un lugar indeterminado de Occidente, que cabe relacionar con las creencias míticas que situaban el Otro Mundo más allá del Océano. Con estas creencias pueden relacionarse diversos topónimos de la Península Ibérica, como la "Peña de las Ánimas", un arrecife situado a la entrada al Puerto de La Coruña<sup>76</sup>, la "Peña de las Ánimas" y el "Collado de las Ánimas", de Bárago-Cucayo, en Liébana, Asturias, la "Peña de las Ánimas" de Orbaneja del Castillo, en el Valle de Sedano, Burgos, el conocido "Monte de las Ánimas" de Soria, la "Peña de las Ánimas" de El Escudero, Anna-Mogente, Valencia y la "Peña de las Ánimas" de Benialbufal, Mallorca, y con ellas aún se podrían relacionar algunas encinas, robles y alcornoques denominados "de las ánimas".



**Fig. 19** - "La Nasa", Hurtumpascual, Ávila.

El principal grupo de peñas propiciatorias lo constituyen las denominadas "Peñas del Deseo", cuyo ritual está básicamente dirigido, como indica su nombre, a obtener un deseo, que se debe pensar pero no decir al tirar la piedra. Entre ellas cabría incluir la "Peña de la Fortuna" de Trascastro de Luna, León (Fig. 10), la "Peña Campanera" de Abelón de Sayago, Zamora (Fig. 21), el "Barroco dos Desejos" de Castelo Mendo, Almeida (Fig. 18) y las del "Canto de los Resposos" de Ulaca (Fig. 1), La Nava en Hurtumpascual, Ávila (Fig. 19) y la "Peña de los Deseos" de Fraella, Huesca (Fig. 20), de especial interés por su alejamiento geográfico de este grupo.

<sup>75</sup>SARMIENTO, 1787, p. 175 s.

<sup>76</sup>SENÉN, 2012.

Fig. 20



Fig. 21

Fig. 22



Fig. 20 - “Piedra de los Deseos”, Fraella, Huesca (foto *Panoramio*). Fig. 21 - “Peña del Perdón”, Villariño de los Aires, Zamora (foto *enricvillanueva.files.wordpress.com*). Fig. 22 - “Pena dos Namorados”, Carballino, Orense.

Otro grupo entre las peñas propiciatorias son las denominadas “Peñas de Perdón”, que se caracterizan por ofrecer el mismo rito de arrojar piedras sobre su cumbre que ofrecen las “Peñas de Ánimas” y las “Peñas del Deseo”, con las que se relacionan y de las que, probablemente, derivan, pero con interesantes variantes rituales y funcionales que evidencian el carácter muy polimorfo de este grupo.

La “Piedra del Pendón” de Villarino de los Aires (Fig. 21), en los Arribes del Duero, Salamanca<sup>77</sup> es una peña oscilante que se ha relacionado con juicios ordálicos; su carácter oscilante recuerda la “Pena dos Enamorados” de Carballino, Orense (Fig. 22), en la que es tradición que si dos enamorados sobre el alto de la peña se dan un beso, si ésta oscila, indica que se casarán<sup>78</sup>. En ninguno de estos dos casos hay constancia de que se practicara el rito de arrojar piedras, por lo que este ritual se aproxima al de otras peñas rituales oscilantes, como algunas existentes en Bretaña<sup>79</sup> (*vid. infra*).

<sup>77</sup>MORÁN, 1931, p. 209; BENITO DEL REY Y GRANDE DEL BRÍO, 2000, p. 75.

<sup>78</sup>Información amablemente facilitada que agradezco a Elena García, de San Amaro (8.08.2015).

<sup>79</sup>*Vid. infra*, n. 114.



Fig. 23 - “Peña del Perdón”, La Redonda, Salamanca.



Fig. 24 - “Pedra d'es Perdons”, Sant Salvador de Felanitx, Mallorca (foto *toponimiamallorca.net*).

En la “Peña del Perdón” de La Redonda<sup>80</sup>, Lumbrales, Vitigudino, Salamanca (Fig. 23), el rito de arrojar una piedra se asocia actualmente al perdón de un pecado, sin aparente relación con las ánimas, aunque no es difícil comprender que debe tratarse de una evolución posterior a la cristianización. Así parece indicarlo la tradición de la “Peña del Perdón” de La Alberca, Salamanca, contra la que se daba un coscorrón a los niños para que adquirieran conocimiento, lo que se debe relacionar con ritos iniciáticos y con el rito “contagionista” de golpearse la cabeza contra la del Maestro Mateo tallada en la Puerta de la Gloria de la Catedral de Santiago de Compostela para adquirir su sabiduría<sup>81</sup>, que sería la del *numen* encarnado en la peña sacra. A su vez, en el “Canto del Perdón”, en Aldeanueva de Barbarroya, La Jara, Toledo, según tradición popular, si arrojas una piedra y formulas un deseo, éste se cumple, lo que evidencia su relación con las “Peñas del Deseo”, o se te perdonan los pecados, lo que relaciona esta peña con la de La Redonda. Más extraña es la aparición en Mallorca de “Sa pedra d'es perdons”, situada en el camino al Santuario de San Salvador, en Felanitx (Fig. 24), cuyo mito original parece haberse perdido<sup>82</sup>.

Por último, un tipo aparte muy peculiar lo constituye el “Penedo do Pecado” de Fornos de Maceira Dão (Fig. 25), cerca de Mangualde<sup>83</sup>, asociado a encantamientos y cuyo nombre pudiera indicar relaciones con las peñas anteriores. Así parece confirmarlo una tradición, recogida en 2014, de que si tirabas una piedra se te perdonaba un pecado, por lo que este “Penedo do Pecado” se asocia a las “Peña del Perdón”. Pero el *numen loci* encarnado en el “Penedo do Pecado” también tenía la interesante función de presidir la reunión cele-

<sup>80</sup> BENITO DEL REY Y GRANDE DEL BRÍO, 2000, p. 91 s.

<sup>81</sup> DE LA ORDEN MIRACLE, 1971, p. 567; BREY, 1982, p. 17 s.

<sup>82</sup> SABRAFÍN, 1978, p. 67-68. Agradezco al Prof. José Manuel Pedrosa, de la Universidad de Alcalá de Henares, la información y bibliografía sobre esta peña (fotografía en <URL: <http://jocicultura.blogspot.com.es/>> [cons. en 10.01.2016]). Su aparición en Mallorca puede sorprender, pero en esta isla también existe una “Peña de las ánimas” en Benialbufal.

<sup>83</sup> SARMENTO, 1998, p. 219. Queremos agradecer a José Manuel C. Amaral, de Fornos de Maceira Dão, la interesante tradición local existente sobre el “Penedo do Pecado”,



Fig. 25 - “Penedo do Pecado”, Dão, Mangualde.



Fig. 26 - Dolmen de Proleek, Dundalk, Co. Louth, Irlanda (foto A abartaudioquides.com).

brada ante dicha roca, de forma fálica, para sortear los emparejamientos de chicos y chicas por insaculación o *sortes*<sup>84</sup>, tradición igualmente de origen celta prerromano.

A pesar de ser escaso el número de peñas propiciatorias conservadas, éstas presentan un gran interés para comprender el origen y las características del rito. En primer lugar, resulta significativo que su dispersión, centrada en las áreas graníticas de *Hispania* (Fig. 3), es más amplia que la de las peñas de adivinación (Fig. 2), ya que las “Peñas de Ánimas” y las “Peñas de Perdón” se extiende por las áreas vettonas hasta Salamanca, Ávila y Toledo, más la “Pedra d’es perdons” en Mallorca, mientras que las “Peñas de los Deseos” llegan hasta Huesca, dispersión que podría relacionarse con un posible altar de tipo “Lácara” en Guisona, Vich, Barcelona<sup>85</sup>, y con las “Peñas de Ánimas”, que rebasan el Sistema Ibérico, como el Monte de las Ánimas situado frente a Soria, pues llegan hasta Valencia y Mallorca. Esta mayor extensión del ritual propiciatorio indicaría su mayor antigüedad originaria, pues el rito de adivinación pudiera ser una derivación o especialización practicada y mantenida en las áreas más conservadoras del Occidente de *Hispania*, en especial el rito dedicado a saber si un noviazgo iba o no a finalizar en boda. Las peñas que han mantenido una doble función propiciatoria y de adivinación pueden considerarse como restos del ritual originario (Fig. 5B), que parece lógico considerar anterior a la especialización en sólo adivinatorio. Además, a estos ejemplares hispanos hay que añadir algún caso conocido en el mundo atlántico, entre los que destaca el dolmen de Proleek, Co. Louth, en Irlanda (Fig. 26), pues documenta con toda seguridad la extensión de este rito ancestral por todas las áreas atlánticas, ya que, según la tradición local, si se lanzan tres guijarros a su cumbre y ninguno cae al suelo, se cumple un deseo, que puede ser el de casarse antes de un año.

La práctica del rito propiciatorio donde mejor se ha conservado es en la “Peña de los Responsos” de Ulaca, aunque ofrece variantes. El elemento esencial es la peña o berrocal de granito de carácter “sacro”, que se debe interpretar como *numen loci* y que constituiría un *omphalos* o *axis mundi* en el que se practicaba el rito. Este tipo de peñas sacras suelen estar en lugares apartados, pero en puntos visibles aunque no dominantes,

<sup>84</sup>TABOADA, 1972, p. 31; MOYA 2012, p. 301.

<sup>85</sup>ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA, 2000, p. 433 y fig. 16, n° 116. Esta dispersión, quizás asociada a los topónimos en *pala* del lusitano y de los Pirineos (ALMAGRO-GORBEA, 1914 a), pudieran indicar un substrato lingüístico y ritual muy antiguo.

habitualmente asociadas a un camino (Figs. 1, 9, 10, 12-15, 17, 19, 20, 23, 24, etc.), en especial en zonas cuyo tránsito supone una dificultad o peligro (Figs. 1, 15, etc.). En algunos casos, como el “Canto de los Responsos”, la “Peña de la Fortuna” o la “Peña de los Deseos” de Hurtumpascual, Ávila, la peña sacra se sitúa próxima a una fuente o a cursos de agua, que, según la mitología indoeuropea, reforzaba su carácter de punto de paso al Más Allá<sup>86</sup>.

El segundo elemento del rito es el acto de arrojar una o tres piedras a la cumbre de la peña con función propiciatoria, aunque generalmente no existe una norma sobre el número de piedras, la fecha, la posición de la persona o la mano a emplear (Fig. 3), tal vez por ser la información más limitada que en las peñas de tipo adivinatorio (*vid. infra*). La única excepción es la “Piedra de los Deseos” de Abelón de Sayago, Zamora, que conserva el rito ancestral de tener que lanzar tres piedras a un nicho que ofrece en su parte alta (Fig. 17).

Es interesante que en algunos casos el rito de arrojar una piedra a estas peñas propiciatorias podía tener también función adivinatoria, como se ha señalado. Así ocurre en la “Peña de los Responsos” de Ulaca, la “Peña de la Fortuna” de Trascastro de Luna, la “Porra del Burro” de Valencia de Alcántara y, probablemente, el “Penedo dos Casamentos” de Nossa Senhora do Barrocal, pues también es conocido como “Penedo da Sorte” (Fig. 14). Igualmente ocurre en el dolmen de Proleek, que conserva un doble rito propiciatorio de un deseo y/o de lograr el matrimonio. Este doble carácter propiciatorio y adivinatorio lo documenta perfectamente el “Canto de los Responsos” del oppidum de Ulaca, pues, junto a su función protectora del viaje, similar a la que ofrece la “Peña de la Fortuna”, también tenía función adivinatoria, pues existía la tradición de que “si la piedra que lanzas permanece sobre la roca se te concederá un deseo, pero si cae, no se cumplirá”. Dicha tradición indica que el rito de lanzar una piedra servía para propiciar la petición solicitada y equivalía a un sacrificio, como explicita Martín de Dume<sup>87</sup>, transformado en una oración tras la cristianización, petición que quedaba “mágicamente” contestada por la caída o no de la piedra, que era la manifestación de la respuesta divina.

El rito conservado en la “Peña de la Fortuna” de Trascastro de Luna (Fig. 10) se relaciona con las “peñas de ánimas” porque su *numen* ejerce la misma función de proteger al viajero que arrojan una piedra y de darle “fortuna”, lo que evidencia un doble carácter propiciatorio y de conocimiento del futuro. La Peña de la Fortuna, sin embargo, no parece estar relacionada con las ánimas, sino que el rito se dirigía a la diosa *Fortuna*, probablemente como *interpretatio* de un *numen loci* de origen prerromano. Su carácter ancestral y su relación con una fuente explicaría su *interpretatio* como la diosa *Fortuna* romana<sup>88</sup>, diosa ancestral primordial del Destino y de las *sortes*, por lo que tenía funciones de adivinación y, además, estaba relacionada con el Otro Mundo a través del agua, como ocurre en la “Peña de la Fortuna”. En este sentido, hay que recordar que la diosa lusitana *Bandua Araugelensis* aparece representada en su *interpretatio* romana con una iconografía griega de *Fortuna Tyché* en la conocida patera de plata<sup>89</sup>. En la “Porra del Burro” de Valencia de Alcántara (Fig. 12), según algunas referencias recogidas, los hombres también tiraban piedras a su cumbre para saber el desarrollo de enfermedades o para conocer aspectos de la suerte que les podía deparar el futuro, como el que les tocara la lotería. La misma función propiciatoria parece indicar el “Penedo dos Casamentos” de Nossa Senhora do Barrocal, pues también es conocido como “Penedo da Sorte” y todas las “Peñas de los Deseos” ya mencionadas (*vid. supra*). En otros casos, el rito propiciatorio tiene otras características, que testi-

---

<sup>86</sup> ALMAGRO-GORBEA y GRAN AYMERICH, 1991, p. 219 s.

<sup>87</sup> DUMIENSE, *De correctione rusticorum* VII,13: “(Mercurio) iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt”.

<sup>88</sup> CHAMPEAUX, 1982-1987.

<sup>89</sup> BLANCO FREIJEIRO, 1959; OLIVARES, 2002, p. 153. *Bandua* aparece como divinidad de sexo masculino o femenino, como muchas divinidades celtas (BERNARDO, 2006), que procederían de *numina* asexuados, anteriores al proceso de antropomorfización que los aproximó a las divinidades de tipo clásico.

monian la complejidad de los ritos asociados a estas peñas sacras. La “Peña del Perdón” de La Redonda pudiera interpretarse como un rito iniciático para lograr conocimiento y la “Rocha dos Namorados” de São Pedro do Corval (Fig. 13), junto a sus funciones de adivinación, tenía también la de propiciar la lluvia, mientras que la “Pedra Mazafacha”, Culleredo, La Coruña (Fig. 11), servía para propiciar el viento deseado.

## 5 – PEÑAS CON RITUAL DE ADIVINACIÓN (Figs. 2 y 4)

Las peñas sacras con ritos de adivinación o “peñas de adivinación” son berrocales de granito a los que se asocia el rito de arrojar una piedra a su cumbre para conocer un determinado aspecto del futuro. Son popularmente conocidas como “Peñas do Matrimonio”, “Penedos dos Casamentos”, “Penedos dos Namorados” y “Penedos dos Cornudos” (Fig. 5A), pero también ofrecen esta función o característica otras peñas sacras designadas con nombres locales, como la “Peña de la Fortuna” de Trascastro de Luna y la “Porra del Burro” de Valencia de Alcántara (Figs. 10 y 12). Estas “peñas de adivinación” deben incluirse entre los *Sacra Saxa* o “peñas sacras” de la *Hispania* prerromana, pues constituían una manifestación de la divinidad, ya que tenían la función de revelar al consultante el futuro o, al menos, determinados aspectos del mismo a través de un ritual de carácter adivinatorio. Por lo tanto, constituyen un elemento característico de la religión y de la cultura de la *Hispania Celtica*, en especial del área lusitana, aunque como tal apenas hayan sido valoradas.

En la actualidad se conocen aproximadamente unos 40 monumentos de este tipo (Fig. 4), aunque probablemente se debe conservar más de medio centenar y hay que suponer que originariamente serían bastante numerosos. Sin embargo, en la mayoría de los casos se ha perdido el rito y muchas de estas peñas con ritos de adivinación han sido destruidas en fechas recientes o corren serio riesgo de serlo, lo que hace aún más necesario su estudio y obliga a hacer una seria llamada de atención sobre la urgente necesidad de procurar la conservación de este importante patrimonio (*vid. infra*, p. 396-397). Por motivos lógicos, este análisis no incluye tres “Pedras dos Namorados” de la provincia de La Coruña conocidas por tal nombre en la tradición popular, pero que en apariencia no ofrecen ninguna relación con el rito de adivinación aquí analizado: la de Laxe<sup>90</sup>, la de Reira en Camariñas<sup>91</sup> y la situada en proximidad del Santuario de Nossa Señora da Barca, en Muxía<sup>92</sup>. Igualmente, se ha excluido el llamado “Penedo do Matrimónio” de Campo de Caparinho, Vilar de Perdizes, Montalegre, ya que se trata de una roca con grabados de la Edad del Bronce a la que se le ha dado ese equívoco nombre en fechas recientes<sup>93</sup> y tampoco se ha incluido una vaga noticia de una “Pena dos Namorados” en un lugar próximo al Monte dos Castros en dirección a Sergude<sup>94</sup> en la parroquia de San Fiz de Navio, Orense.

<sup>90</sup><URL : <https://www.flickr.com/photos/aamaianos/5641191740/in/pool-galiza>>.

<sup>91</sup>Su denominación debe proceder de que parece representar a dos enamorados abrazados a punto de besarse. <a href="http://www.minube.com/fotos/rincon/96588/476405" title="Pedra dos Namorados Camariñas 476405">  </a> <br> <a href="title="Pedra dos Namorados">Pedra dos Namorados</a> <a href="http://www.minube.com/ title="Donde empiezan y terminan tus viajes – Minube.com">Minube.com</a>

<sup>92</sup>Ofrece forma de asiento con un gran respaldo en el que las parejas se prometen amor y fidelidad, de donde debe proceder su denominación, aunque es la única de las rocas del acantilado de *A Barca* sin relación con la leyenda mariana local, lo que plantea dudas sobre su función originaria. <URL: <http://mundoirc.net/wordbruixo/archives/1746>>; <URL: <https://www.flickr.com/photos/44216575@N07/5799910660/in/photostream/>>; <URL: <http://www.trabajofreelance.com/hn/propuesta-620935/detalle>>.

<sup>93</sup>BETTENCOURT *et alii*, 2004, 61-82.

<sup>94</sup><URL : <http://www.blogoteca.com/sanfizdenavio/index.php?l=1&pag=2>>. Ni en esta parroquia ni en San Amaro las gentes a las que preguntamos (9.08.2015), algunas de edad avanzada, conocían que existiera en la localidad un topónimo “Pena dos Namorados” ni tenía noticia de un ritual de adivinación tirando piedras a una peña.

Las “peñas de adivinación” pueden clasificarse en varios grupos según su tradición ritual: A) *Peñas que asocian el rito de adivinación al propiciatorio* (vid. *supra*), como la “Peña de la Fortuna” de Trascastro de Luna, León, el “Canto de los Responsos”, de Ulaca o la “Pedra dos Namorados” de Sao Pedro do Corval, que cabe relacionar con otros casos del mundo atlántico, como el dolmen de Proleek, en Irlanda (vid. *infra*, p. 357 s. y 364); B) *Penedos dos Casamentos*, que son las más abundantes (Fig. 5A), seguramente por relacionarse con un rito más popular, como es el de conocer el futuro de un noviazgo, igualmente extendido hasta Irlanda; C) *Penedos dos Cornudos*, que comprende unos pocos casos que ofrecen un ritual emparentado con el anterior, pero cuya función esencial era la de conocer la fidelidad de la pareja, en especial de la mujer<sup>95</sup>, función que también tiene paralelos en Bretaña (vid. *infra*, p. 367 s.); D) *Otros lugares con ritos de adivinación*, generalmente emplazados en capillas, lo que evidencia su derivación de los anteriores. Sin embargo, el análisis de conjunto indica que todas estas peñas sacras tenían prácticamente la misma función adivinatoria, con ritos muy parecidos que proceden de un ritual común originario del mundo prerromano (Fig. 5B), que es lo que les da mayor interés.

Estas peñas se extienden por la zona occidental de la antigua *Hispania* (Fig. 2), que corresponde al área ocupada por los Lusitanos y Vettones, aunque en este último territorio documentan un substrato “proto-lusitano” anterior de la Edad del Bronce<sup>96</sup>, que debió extenderse por las áreas atlánticas, como indican algunos casos señalados en Francia e Irlanda, como el dolmen de Proleek<sup>97</sup>. Esta dispersión puede explicarse por existir en estas zonas de la Península Ibérica las más importantes formaciones graníticas, que forman parte del Macizo Ibérico<sup>98</sup> (Fig. 3), desde los ejemplos más septentrionales, como la “Pedra Mazafacha”, de Culleredo o la situada en el Monte Pindo, en Carnota, ambas en La Coruña<sup>99</sup>, al más meridional, que es la de São Pedro do Corval, en el Alentejo (Fig. 2). Dentro de las áreas graníticas, la mayoría están situados en las abruptas sierras que se extienden desde la cuenca del Miño a la del Duero, probablemente por ser las áreas donde se ha conservado mejor el rito una vez cristianizado. Más allá de esta zona “nuclear” hay que considerar un posible caso en Trás-os-Montes, cuatro o cinco casos en la Beira y sólo dos al Sur del Tajo, uno en Valencia de Alcántara y el citado de São Pedro do Corval, además de otro en los Montes de Toledo. Fuera de esa zona granítica occidental apenas se pueden citar dos casos, uno es la “Piedra de la Fortuna”, en Trascastro de Luna, León, y otro la “Piedra de los Deseos”, de Fraella, Huesca<sup>100</sup>, por lo que la dispersión de estas peñas de adivinación indica su pertenencia al sistema cultura lusitano (vid. *infra* p. 386 s.).

El elemento esencial de esta tradición ritual es una peña, berrocal o “penedo” de granito de carácter “sacro”, en el cual se practicaba el rito (Fig. 1). Esta peña no tiene por qué ofrecer características especiales, aunque en muchos casos puede constituir un punto destacado en el paisaje. Su tamaño suele oscilar entre 2 y 5 m de altura, aunque existen peñas todavía mayores. Las piedras se tiran a su cúspide o parte superior, que puede ser más o menos plana, como en Nossa Senhora do Barrocal (Fig. 14), aunque habitualmente suele estar algo abombada o inclinada, lo que dificulta que se mantenga la piedra arrojada a la cumbre. En muy pocos casos la peña ofrece una concavidad a modo de “nicho” en la que se tiran las piedras, como ocurre en

<sup>95</sup> CHAVES, 1922, p. 148.

<sup>96</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2009 a.

<sup>97</sup> Sin embargo, ritos comparables se conocen en la Provenza, donde los prometidos consideraban los *castellets* o amontonamientos de piedra como un oráculo, ya que si el montón de piedras se caía al cabo de un año, indicaba que Santa Magdalena no bendecía esa unión (REINACH, 1893, p. 343).

<sup>98</sup> HERNÁNDEZ PACHECO, 1955, p. 74 s., 78 s., 104 s., fig. 40; VERA, 2004; CASTRO *et al.*, 2002, fig. 8.3.

<sup>99</sup> Agradezco esta referencia al Prof. F. ALONSO ROMERO.

<sup>100</sup> Referencia que agradezco a la Dr.<sup>a</sup> María MERINÉ.



Fig. 27 – “Penedo dos Casamentos”, São João de Arga.



Fig. 28 – “Penedo dos Casamentos”, Arga de Baixo.

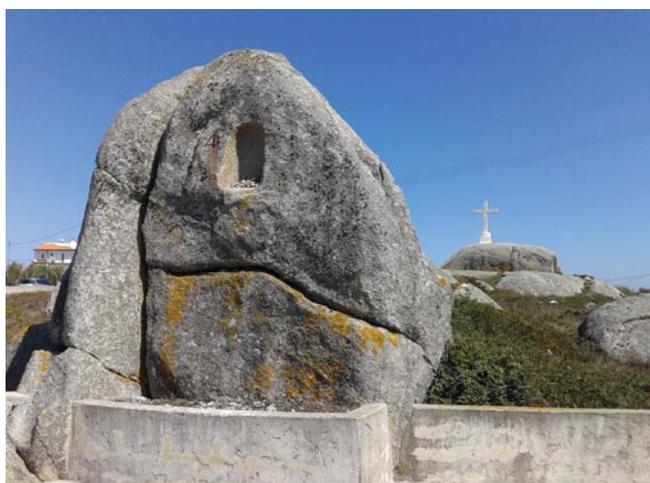


Fig. 29 – “Penedo do Santo”, Aver-o-Mar, Póvoa de Varzim.



Fig. 30 – “Penedo do Casamento”, Nossa Senhora de Numão, Castro Laboreiro, Melgaço.

Arga de Sao João (Fig. 27), Aver-o-Mar (Fig. 29), Numão (Fig. 30) y Baraçal (Fig. 14), nicho que también tiene la “Piedra de los Deseos” de Abelón de Sayago (Fig. 17). La misma tradición prosigue en algunos casos que evidencian la cristianización del rito, como San Alberto de Riveira (Fig. 8), el “Nicho de Santo Eliseu” en el Monte Santa Luzia de Viana do Castelo, y las capillas de São Miguel do Castelo en Guimarães, de la Samaritana en Póvoa de Lanhoso (Fig. 32) y de São Brás en Torre de Dona Chama, Mirandela, Bragança.

Otro aspecto interesante del ritual es la situación que ocupa la peña sacra en el paisaje, por lo general, en puntos bien visibles, pero no dominantes. Aunque evitan lugares ocultos, originariamente estas peñas sacras debieron estar en lugares retirados en el interior de densos bosques de robles, carvallos o alcornoques que favorecerían experimentar vivencias sobrenaturales, como ocurre todavía en Arcos (Fig. 36), Loivos do Monte (Fig. 33), Várzea de Ovelha (Fig. 36), Baraçal (Fig. 36), Nossa Senhora da Lapa (Fig. 7), etc., y en otros muchos casos.

La circunstancia más general es la estrecha asociación de la peña de adivinación con un camino, pues es un rito que se celebraba sin duda al pasar ante la peña sacra. La reiteración de esta circunstancia, en especial



**Fig. 31** - “Penedo dos Namorados”, Baraçal, Sabugal.



**Fig. 32** - “Capela da Samaritana”, Póvoa de Lanhoso (foto Mariana Sá Pereira).



**Fig. 33** - “Penedos dos Cornudos”, Loivos do Monte, Baião.



**Fig. 34** - “Pena dos Namorados”, San Verísimo de Arcos, Ponteáreas, Pontevedra (foto *Panoramio*).



**Fig. 35** - “Penedos dos Cornudos”, Travanca do Monte, Amarante.



**Fig. 36** - “Penedo dos Casamentos”, Várzea de Ovelha, Marco de Canaveses.



**Fig. 37** - “Penedos dos Casamentos”, Nossa Senhora da Lapa, Vieira do Minho.

en las proximidades y accesos a santuarios y capillas en la gran mayoría de los casos (Figs. 1, 9, 10, 12-15, 27-28, 38-42, etc.), indica que el rito originariamente debía celebrarse tras visitar un santuario, por lo general con motivo de la festividad del mismo. Estas fiestas, que todavía mantienen las romerías de tradición popular, servían para congregarse a las gentes del territorio y, en muchas de ellas, a las de áreas próximas. Estas reuniones populares multitudinarias, de carácter civil y religioso al mismo tiempo<sup>101</sup>, deben considerarse continuidad cristianizada de la *oenach* o asamblea popular celta<sup>102</sup>. El mejor momento para celebrar el rito sería la romería anual celebrada en el santuario, que en ocasiones conservan ritos que confirman la antigüedad de la tradición, como en São João d’Arga, donde se dan 3 vueltas a la capilla, rito que debe proceder de la *circumambulatio* celta<sup>103</sup>. Estas romerías o ferias populares, en las que es costumbre pasar la noche en el santuario, favorecían los encuentros y contactos entre chicos y chicas, como en São João d’Arga, donde los jóvenes se organizan en grupos, en especial de solteros, y lo mismo ocurría en las romerías

de Nossa Senhora da Peneda, Nossa Senhora da Abadia, Santo André das Almas y en las de otros santuarios y capillas rurales. Este contexto socio-religioso explica que, en el itinerario de vuelta hacia sus casas, se llevara a la práctica el rito de adivinación en una determinada peña situada junto al camino, para que la deidad (o el santo) revelara si la relación con la persona que se había conocido tenía futuro o no.

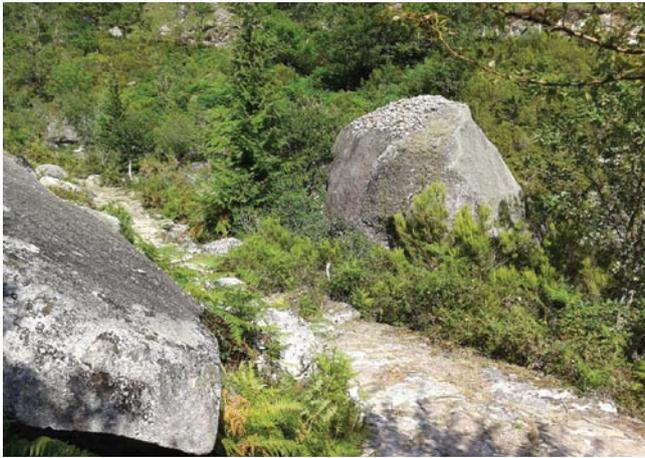
Estas circunstancias explican que la mayoría de los “Penedos do Casamento” se asocian a los accesos a santuarios cuyo carácter numínico resulta todavía hoy evidente (Figs. 38-42 y 43-44), lo que refuerza su indudable origen celta, como demuestra el actual santuario de Nossa Senhora do Barrocal (Fig. 14), construido sobre otro lusitano prerromano cuyos restos todavía son visibles. En todos estos santuarios es evidente que la peña sacra se asocia a una fuente y una explanada en el marco de un ambiente natural que todavía impresiona en muchos casos y que puede considerarse característico de lo que debió ser un *nemeton* o *nemus*<sup>104</sup>. Como ejemplos representativos cabe señalar las 2 peñas situadas en dos caminos de acceso diferentes al santuario de São João d’Arga (Figs. 27-28) y las 5 peñas en los tres accesos a Nossa Senhora da Peneda (Figs. 32-48), además de otros

<sup>101</sup> VAN GENNEP, 1982, p. 254 s.

<sup>102</sup> TORRES, 2011, p. 480 s.; MOYA, 2012, p. 203 s.

<sup>103</sup> Así valoradas desde el siglo XIX, cf. BRAGA, 1885, p. 50 s. Sobre la *circumambulatio*, MOYA, 2010. Para el número tres, *vid. infra*, n. 111.

<sup>104</sup> MARCO, 1993; SANTOS, 2010; ALMAGRO-GORBEA, e.p.



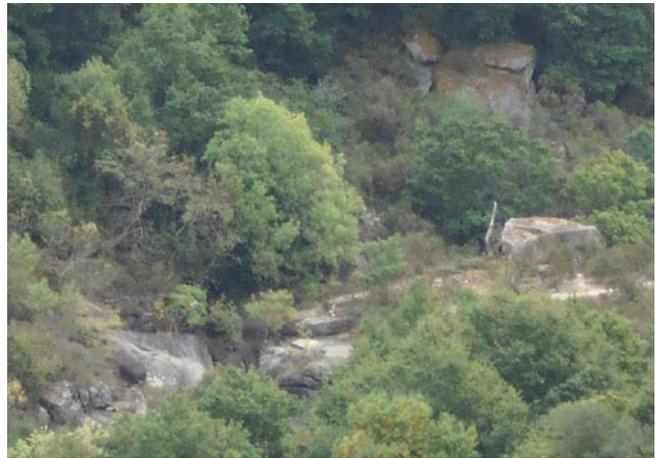
**Fig. 40** - “Penedo dos Casamentos” situado al norte de Nossa Senhora da Peneda, junto a la vía romana.



**Fig. 39** - “Penedo dos Casamentos” situado al norte de Nossa Senhora da Peneda, junto a la carretera actual.



**Fig. 40** - “Penedo dos Casamentos” situado al sur de Nossa Senhora da Peneda, en el camino a Tibo.



**Fig. 41** - “Puxa Meias”, peña situada al sur de Tibo.

casos como Nossa Senhora de Numão (Fig. 43), Nossa Senhora do Barrocal (Fig. 14), la peña existente en el camino entre Nossa Senhora da Abadia y São Bento da Porta Aberta, y las de Santo Tirso de Prazins, São Pedro do Corval (Fig. 13), etc. Circunstancias semejantes cabría suponer para la peña de Vila de Touro (Fig. 45), desde la que resulta visible el santuario de Cabeço das Fraguas, situado a unas 4 horas de marcha, pues queda a unos 20 km, aunque esta peña pudiera también relacionarse con un posible santuario prerromano que pudo existir bajo el Castillo de Vila de Touro. En otros casos, estas peñas deben considerarse relacionadas con caminos a iglesias o capillas, que también pudieran proceder de santuarios



**Fig. 42** - “Penedos dos Casamentos” situado sobre el monte que domina el Santuário de Nossa Senhora da Peneda.



Fig. 43 - “Penha dos Namorados” en el camino de acceso al santuario de Nossa Senhora de Numão.



Fig. 44 - Vista del Santuario con la peña sacra, la explanada y la fuente al fondo.



Fig. 45 - “Penedo dos Namorados”, Vila de Touro, Sabugal.



Fig. 46 - “Penedo dos Casamentos”, Muas, Vila Real.

prerromanos, como en San Alberto de Riveira (Fig. 8), Arcos de Valdevez (Fig. 34), Muas (Fig. 46), Senhor de los Perdidos, Santo André de Ovelha (Fig. 36), Felgueiras (Fig. 47) y Las Ventas con Peña Aguilera (Fig. 48), ya en Toledo, etc., ya que han heredado su misma función social y religiosa originaria, pues tienen su origen en cultos y tradiciones prerromanos cristianizados. Por lo dicho, casi resultan raros los casos en los que la peña de adivinación está aparentemente aislada, que debían corresponder a lugares en los que se manifestaría una fuerza numínica local especial, como en el de “Penedo do do Casamento” de Fornos de Macieira” (Fig. 25) o en el “Penedo dos Cornudos” de Loivos do Monte (Fig. 33), que domina un destacado punto limítrofe (Fig. 9).

La práctica del rito ofrece algunas variantes. Leite de Vasconcelos recogió en 1882 los elementos esenciales de esta práctica ritual al hacer referencia al desaparecido “Penedo dos Casamentos” de Póvoa de Lanhoso: *“Voltase as costas, e atira-lhe com uma mão uma ou mais pedras; conforme a primeira, segunda, etc., acerta ou nau acerta o penedo, assim a pessoa casa ou não casa nesse anno, no seguinte, d’hai tres, etc.”*<sup>105</sup>.

<sup>105</sup> VASCONCELOS, 1882, p. 90.



Fig. 47 – “Penedo dos Casamentos”, Felgueiras, Mancelos.

En 1884, F. Martins Sarmiento ofrecía una versión parecida: “*A maneira de os consultar varia; mas a mais correcta parece ser que o consulente volta as costas para o penedo e tomando por alvo a coroa d’elle, atira para traz de si com uma pedra, que conforme fica em cima, ou cae abaixo, lhe prenuncia se casará, ou não*”. Por esas mismas fechas, Teófilo Braga señala en 1885 que en el “Penedo do Casamento” de Póvoa de Lanhoso “*se vira as costas tirando-lhe pedras; quantas se atiran até acertar, outros tantos são os anos a que dista o casamento*”<sup>106</sup>. En el dolmen irlandés de Proleek, el rito consiste en tirar tres guijarros a su cumbre; si permanecen sobre la piedra (Fig. 26), indica que se casará ese mismo año<sup>107</sup>. Las diversas noticias recogidas en el siglo XIX se han podido completar con algunas todavía recuperadas en la actualidad, cuando el rito ya está prácticamente perdido, que permiten precisar algunos detalles para reconstruir lo que pudo ser el ritual originario, cuyo interés resulta evidente. En todo caso, el rito no era uniforme, pues ofrece variaciones locales y ha debido sufrir lógicas transformaciones a lo largo del tiempo, aunque todos los casos reflejan un ritual unitario que revela un origen ancestral común, que puede ser analizado y estudiado en su conjunto de forma más completa.

<sup>106</sup> BRAGA, 1885, p. 49.

<sup>107</sup> MARTIN, 1902, p. 29.



Fig. 48 – “Peña de Enamorados”, Las Ventas con Peña, Aguilera, Toledo.



Fig. 49 – “Penedo do Matrimónio”, Macieira, Cinfães.



**Fig. 50** – “Penedo Cardil”, Venda da Giesta, Soalhães, Marco de Canaveses.



**Fig. 51** – “Penedo dos Casamentos”, Vide entre Vinhas, Celorico da Beira.

En la mayoría de los casos documentados, el practicante del rito se coloca de espaldas a la piedra y arroja con su mano una piedra hacia atrás para lograr que se quede en su cara superior. Algunos casos suponían mayor dificultad. Así, en Senhora do Barrocal, al menos en uno de los “Penedos do Casamento” de Nossa Senhora da Peneda y en São Pedro do Corval, hay que tirar la piedra con la mano izquierda, salvo si se era zurdo, pues entonces lo tenían que hacer con la derecha. Aún resulta más llamativo el caso del “Penedo Cardil” (Fig. 50), de Soalhães, en Marco de Canaveses, donde hay que tirar la piedra encima de la peña con el pie<sup>108</sup>, sobre el que se colocaba entre el dedo mayor y el índice<sup>109</sup>. La misma variante del rito indica Leite de Vasconcelos para el “Penedo dos Casamentos”, de Várzea de Ovelha (Fig. 36)<sup>110</sup>, lugar no muy distante del anterior, pues también pertenece al concejo de Marco de Canaveses. En São Pedro do Corval (Fig. 13) la dificultad estriba en que hay que tirar tres piedras desde una roca baja situada a unos 5 o 6 m de distancia y también la distancia dificultaba colocar la piedra en Castelo Mendo y en Nossa Senhora da Lapa. En otros casos, la dificultad se acentuaba al tener que colocar la piedra en una concavidad o nicho, como en el “Penedo do Santo” de Aver-o-Mar (Fig. 29), en Nossa Senhora de Numão (Fig. 30), en Arga de São João (Fig. 27), en Baraçal (Fig. 31), como en Abelón de Sayago (Fig. 17). Función semejante a la de estos nichos ofrecen las estrechas aperturas existentes en algunas capillas, como las de San Alberto de Riveira (Fig. 8), el “Nicho de Santo Eliseu” del Monte de Santa Luzia, São Miguel do Castelo en Guimarães, São Brás en Torre de Dona Chama, o en el pozo existente delante de la capilla de la Samaritana en Póvoa de Lanhoso (Fig. 34), casos que evidencian la cristianización del rito.

Los ejemplos mejor documentados, como Arcos (Fig. 36), São João d’Arga (Figs. 27-28) y São Pedro do Corval (Fig. 13), como también en Póvoa de Lanhoso y Santo Tirso de Prazins según las noticias existentes, indican que el rito consistía en tirar varias piedras, siempre de espalda a la roca, que generalmente eran tres, como en el dolmen de Proleek, en Irlanda. Si las tres quedaban sobre la roca, la boda se celebraba antes de un año, si quedaban dos, en dos años, y si sólo quedaba una, la boda tardaría más tiempo en celebrarse; pero si ninguna de las piedras permanecía arriba, el enlace nunca se llegaría a realizar. El mismo rito conserva la

<sup>108</sup> SARMENTO, 1998, p. 74.

<sup>109</sup> Precisión que amablemente nos comunicó una mujer de mediana edad de Soalhães (20.08.2015).

<sup>110</sup> VASCONCELLOS, 1925, p. 53.

“Porra del Burro” de Valencia de Alcántara, donde había que tirar piedras hasta que una de ellas quedara en lo alto y el número de piedras lanzadas indicaba los años que había que esperar hasta la boda. En São Pedro do Corval existen dos versiones del rito. Una indica que si las tres piedras se quedan sobre la roca, se casan en el año, en caso contrario, no, como en el dolmen irlandés de Proleek; según otra versión, el número de piedras tiradas que caen al suelo indica los años que todavía permanecerán solteros los consultantes y, en caso de ser todas negativas, se puede repetir el rito en la romería o festividad del año siguiente.

Todos estos casos bien documentados hacen suponer que el número de piedras lanzadas en el rito de adivinación originario sería el de tres, número que tenía un profundo significado en el simbolismo y en la mitología celtas<sup>111</sup>, por lo que, a pesar de su uso universal, puede considerarse de origen indoeuropeo, como evidencia su relación con el ritual adivinatorio de las *Thriai* en la mitología griega (*vid. infra*, p. 382 s.).

Otro aspecto de interés es la fecha de celebración del rito, aunque en la mayoría de los casos no existen noticias expresas (Fig. 4). En los “Penedo dos Cornudos” de Tavoada do Monte, de Loivos do Monte (Figs. 33 y 35) y en el de Gomide, parece que el rito se realizaba al pasar a su altura por el camino, lo mismo que ocurría con las “peñas propiciatorias”, como la “Peña de la Fortuna” y el “Canto de los Responsos” (*vid. supra*). Sin embargo, en muchas de estas peñas de adivinación se sobreentiende que la práctica del rito está en relación con la romería en la festividad del santuario al que acudían chicos jóvenes de ambos sexos de todo el territorio para conocerse y, sobre todo, para establecer relaciones. Estas fiestas, generalmente, se celebraban tras la recogida de las cosechas, por lo que la mayoría coinciden con la segunda mitad del verano. En efecto, la mayor parte de estas romerías populares se celebran en el mes de agosto, aunque al “Penedo do Santo” de Aver-o-Mar se acudía el 30 de noviembre, día de la festividad del Santo, como al “Penedo dos Casamentos” de Várzea de Ovelha. Al “Penedo dos Casamentos” de Sezures se acudía durante la romería de San Vicente, el 22 de enero, y la festividad de Nossa Senhora do Berrocal se celebra el día 2 de febrero, Fiesta de la Candelaria. En este aspecto, llama la atención que, según la tradición local, era el Lunes de Pascua cuando las muchachas jóvenes de Valencia de Alcántara debían acudir a la “Porra del Burro” para realizar el rito de lanzar piedras sobre el berrocal granítico si querían saber los años que les quedaban para casarse y en esa misma fecha se celebra el rito en São Pedro do Corval, coincidencia que hay que valorar, pues son los dos testimonios más meridionales conocidos y permiten suponer que el rito se celebraba dentro de los rituales de noviazgo del equinoccio de primavera. Por consiguiente, aunque no parece que existan fechas predeterminadas ritualmente, básicamente coinciden con las festividades tradicionales del calendario ritual de base agrícola originario del mundo celta<sup>112</sup>.

Más complejo resulta averiguar la finalidad originaria de este rito adivinatorio (Fig. 5). Los casos hasta ahora documentados, en su mayoría, tienen la precisa función de conocer si la relación con el novio o novia iba a acabar o no en boda, aunque de los casos conocidos haya que descontar algunos más inciertos, como los de La Carnota, Vila do Touro y Baraçal, mientras que de Carballino (Fig. 22) no ofrece el rito de tirar piedras a su cumbre, a pesar de conservar la función adivinatoria de casamiento, quizás por haberse perdido a lo largo del tiempo, o, más probablemente, por asociarse a una ordalía basada en el balanceo de la roca.

Al margen de estos casos, la inmensa mayoría de los conocidos son “Penas dos Namorados” o “Penedos do Casamento”, lo que indica su estrecha relación con el deseo de que el noviazgo tenga un buen fin y acabe en boda. Junto a estos casos que pretenden averiguar el futuro de la relación amorosa, cabe relacionar los 3 casos conocidos de “Penedos dos Cornudos” (Figs. 33 y 35). La función esencial del rito adivinatorio en estos casos

---

<sup>111</sup> GREEN, 1989, p. 169 s., 1990, p. 100-108, 1992, p. 214 s.; ALBERRO, 2006, p. 71 s.; etc.

<sup>112</sup> TORRES, 2011, p. 549 s.; MOYA, 2010, p. 433 s.

era conocer la posible infidelidad amorosa del cónyuge<sup>113</sup>, en especial de la mujer, función que en Bretaña tenían algunas peñas oscilantes o caballeras, que servían para esta finalidad de carácter ordálico<sup>114</sup>. También en la peña de Combourtillé, en Ille-et-Villaine, el rito consistía en que los maridos engañados debían acudir de noche como tributo<sup>115</sup>. Sin embargo, en algún caso se ha señalado que este rito también tenía carácter propiciatorio de la fidelidad de la pareja, sin excluir que ello sea una evolución más reciente que ha dulcificado su función originaria<sup>116</sup>.

Este aspecto propiciatorio se advierte igualmente en el rito realizado en algunos “Penedos dos Casamentos”, como indica el nombre del “Penedo da Sorte” de Nossa Senhora do Berrocal, sobre el que un vecino de Cavalhal contaba que, como quería casarse, se había acercado al penedo a tirar una piedra y que al poco tiempo se casó, ejemplo que evidencia su carácter propiciatorio, semejante al que ofrece el dolmen de Proleek en Irlanda y otras peñas adivinatorias, como las de Arcos de Valdevez, “Puxa-meias” en Soajo, Santo André das Almas en Aver-o-Mar, la “Porra del Burro” en Valencia de Alcántara, etc.

Existen indicios de que el carácter adivinatorio de estas peñas especializado en la relaciones de la pareja pudiera ser originariamente secundario o, al menos, compartido con un carácter de adivinación más general (Fig. 5B), que se ha debido perder a lo largo del tiempo al no tener la fuerza y el arraigo del deseo de conocer el futuro de las relaciones amorosas entre los jóvenes. Este hecho se evidencia en algunas peñas que comparten funciones propiciatorias y de adivinación, como la “Peña de los Responsos” de Ulaca, la “Peña de la Fortuna” de Trascastro de Luna, la “Porra del Burro” de Valencia de Alcántara, las “Peñas de los Deseos” de Castelo Mendo en Almeida, de Hurtumpascual en Ávila y de Fraella en Huesca y, probablemente, el “Penedo da Sorte” de Nossa Senhora do Barrocal y la “Rocha dos Namorados” de São Pedro do Corval (*vid. supra*). La misma tradición ofrece el dolmen de Proleek, en Irlanda y, probablemente, la “Roche divinatoire” de Trégunc, en Finisterre, Bretaña, casos en los que predomina la función propiciatoria y que parecen confirmar que esta doble función es la que corresponde al rito originario.

Junto a las peñas señaladas, existen otros lugares en los que se practica el rito de adivinación sin relación con una peña. La iglesia de San Miguel situada delante del Castillo de Guimarães tenía una imagen de Santa Margarita de Braga, abogada de los partos, con la que se relaciona un ritual de adivinación semejante; si una mujer quería saber si iba a tener un hijo o una hija, tiraba tres piedras a una estrecha abertura existente sobre la puerta meridional; si alguna de las piedras entraba, tendría un hijo, si no entraba ninguna, una hija<sup>117</sup>. El mismo rito se debía practicar en el “Nicho de Santo Eliseu” en el Monte de Santa Luzia, en Viana do Castelo,

---

<sup>113</sup> CHAVES, 1922, p. 148.

<sup>114</sup> En la Bretaña algunas piedras oscilantes servían para saber si una mujer había engañado a su marido, en caso de que no las pudiera mover (REINACH, 1893, p. 341-342). Destaca la llamada *Men Dogan* o ‘Pierre des cocus’, Kerouël, Trégunc, Finisterre, la más famosa de las piedras oscilantes bretonas (LE ROUX y ROCHARD, 2009). Los anticuarios del siglo XIX creían que la usaron los celtas para conocer el futuro (FRÉMINVILLE, 1832, p. 324) y según la tradición local, un marido engañado no podía moverla, aunque cualquiera pudiera hacerlo con una sola mano (BOISMOREAU, 1917, p. 159). Era consultada por los marineros al volver de un viaje para asegurarse de la honestidad de su mujer y por los novios para saber si eran correspondidos (BARRE, 1867). Desde el siglo XVIII, la mencionan eruditos (FRÉMINVILLE, 1832, p. 323 s.; REINACH, 1893, p. 203), viajeros (FLAUBERT, 1886, p. 132; TOSCAR, 1906, p. 370-371; etc.) y folkloristas (SÉBILLOT, 1908, p. 47-50).

<sup>115</sup> GARENNE, 1862, p. 47; SÉBILLOT, 1882, p. 53; COSSON, 2009, p. 19.

<sup>116</sup> PATRÍCIO, 2009, p. 59.

<sup>117</sup> Tradiciones parecidas existen en Galicia, donde la mujer embarazada, para conocer el sexo del hijo que iba a tener, iba a una grieta cercana a la capilla de Santa Margarita y arrojaba tres piedras; si alguna de las piedras entraba en la grieta, nacía un niño (BANDE, 1997, p. 306).

donde este ritual tenía función “de casamento”<sup>118</sup> y en la Capela de São Brás situada a la salida de Bragança o en Torre de Dona Chama. La misma tradición se mantenía en algunas romerías gallegas, como en la Capilla de San Alberto de Riveira, La Coruña, construida junto a la peña sacra prerromana (Fig. 8). Según esta tradición conservada en Galicia, la moza que deseaba casarse o la mujer que quería quedarse embarazada tiraba piedras a un hueco o pozo situado cerca de la capilla o ermita dedicada a San Eloy, San Gonzalo o San Eliseo, a la par que decía “*San Eliseo, casar quiero...*”; si la piedra entraba en el hueco o pozo, era señal de que la romera se casaría ese año<sup>119</sup>. Este mismo rito se practicaba también en el pozo situado ante la capilla de la Samaritana de Póvoa de Lanhoso<sup>120</sup> (Fig. 33), aunque también tiene función de “pozo de los deseos”. Todos estos casos deben interpretarse como ejemplos de la continuidad del rito tras la cristianización y de su vitalidad hasta fechas recientes, al haberse trasladado a una capilla o ermita desde una peña de carácter sacro que estaría situada en sus inmediaciones. En este sentido, es interesante que las chicas solteras que deseaban casarse tiraban piedras sobre el tejado de la capilla de Santo André das Almas, en Aver-o-Mar, en la madrugada del día de la festividad del santo, diciendo: “*Vai pedra abençoada, para eu pró ano vir casada; Santo André uma pedrinha, para eu pró ano vir casadinha*”, evidencia del rito en su aspecto propiciatorio<sup>121</sup>. Pero la capilla de Santo André das Almas se construyó en el siglo XVI a escasos 125 m del “Penedo do Santo” (Fig. 29), Santo André das Almas, lo que hace sospechar un traslado del rito desde esta roca hasta la capilla, ya que el mismo proceso observó Martins Sarmiento en São Martinho de Penacova<sup>122</sup>, donde refiere que existían piedras tiradas en torno a la cruz que remataba la capilla del “Senhor dos Perdidos”, levantada a escasos metros de un “Penedo do Casamento” hoy desaparecido, que debe considerarse el punto originario del ritual popular, y exactamente ese mismo proceso se observa en San Alberto de Riveira (Fig. 8), en La Coruña.

## 6 – PARALELOS Y PERVIVENCIAS

La valoración correcta de estas peñas sacras asociadas a ritos propiciatorios y de adivinación exige analizar sus paralelos desde una perspectiva de Historia Comparada de las Religiones para comprender el simbolismo que entrañaban arrojar una piedra en su contexto cultural y para llegar a conocer mejor el origen y difusión de estas creencias.

Los paralelos más precisos conocidos de este rito de arrojar piedras a determinadas peñas sacras con finalidad “propiciatoria” o “de adivinación” se sitúan por las áreas occidentales de la Europa Atlántica (Fig. 52), que corresponden en gran medida al mundo celta<sup>123</sup>, aunque sea bastante habitual su relación con monumentos megalíticos anteriores. Sin embargo, en otras áreas de Europa se constatan elementos relacionables con estos ritos, que deben ser igualmente valorados.

Ejemplos interesantes se conservan especialmente en Bretaña. En Cieux, Haute-Vienne, se creía que la primera vez que una chica se acercaba al “Menhir de Ceinturat”, en forma de estela de más de 5 m de altura,

---

<sup>118</sup> BRAGA, 1994, p. 87.

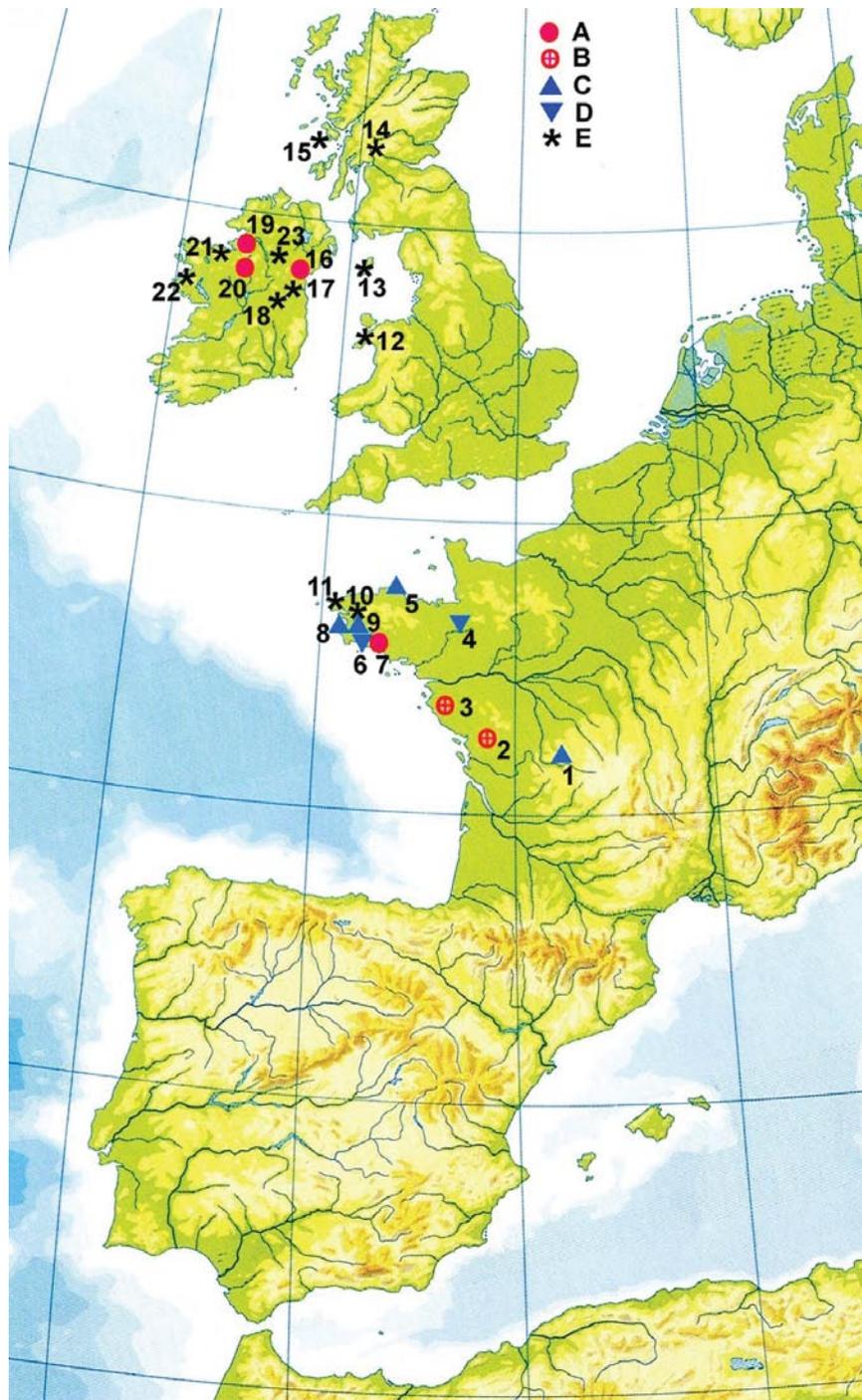
<sup>119</sup> BANDE, 1997, p. 303.

<sup>120</sup> Agradezco las amables informaciones ofrecidas por Orlando Fernandes y Mariana Sá Pereira, de los servicios de arqueología del Municipio de Póvoa de Lanhoso.

<sup>121</sup> OLIVEIRA, 1995, p. 151, n. 68; SANTOS, 2011, p. 8.

<sup>122</sup> SARMENTO, 1884, p. 183, que CHAVES, 1917, p. 60, sitúa por error en Cristelo, concejo de Guimarães.

<sup>123</sup> CUNLIFFE, 1997.



**Fig. 52** – Paralelos atlánticos citados de las *sacra saxa*, excluida la Península Ibérica (A - Peñas de adivinación; B - Peñas propiciatorias; C - Peñas de matrimonio; D - Peñas de cornudos; E - *Cairn*: 1 - Cieux, Haute-Vienne; 2 - Saint-Georges-de-Rex, Poitou-Charente; 3 - Vendée; 4 - Retaudière, Combourtillé, Fougères, Ille-et-Vilaine; 5 - Isla de Bréhat, Saint-Breuc, Côtes-d'Amour; 6-7 - Trégunc, Finistère; 8 - Ploeven, Châteaulin, Finistère; 9 - Cast, Finistère; 10 - Ar-Mein Berna, Finistère; 11 - Isla de Carn, Ploudalmézeau-Portsall, Finistère; 12 - Tre'r Ceiri, península de Llyn, Gales; 13 - Isla de Man; 14 - Kessog, Dumbartonshire, Escocia; 15 - St Columba's Bay, Isla de Iona, Escocia; 16 - Dolmen de Proleek, Dundalk, Co. Louth, Irlanda; 17 - Newgrange, Co. Meath, Irlanda; 18 - Tara, Co. Meath, Irlanda; 19 - Ballinrillick, Co. Sligo, Irlanda; 20 - Boyle, Co. Roscommon, Irlanda; 21 - Monte Knocknarea, County Sligo, Irlanda; 22 - Roilig Mhuire o Mary's Grave, Co. Mayo, Irlanda, 23 - Cavan, Ulster, Irlanda.



Fig. 53 – Menhir de Ceinturat, Cieux, Haute-Vienne, Breñaña (foto *Wikipedia*).

y lanzaba una piedra a una especie de repisa que ofrece hacia su mitad (Fig. 53), si ésta permanecía sin caer, se cumplía el deseo de casarse<sup>124</sup>. En el Finisterre bretón, a 14 km al Oeste de Châteaulin, en Ploeven, se conserva el “Menhir des mariages”, a cuya cumbre tiran piedras los que desean casarse; el que consigue que la piedra no caiga, se casa antes de un año<sup>125</sup> que es el menhir denominado “Quenouille de Sainte Barbe”, en Cast, a cuya cumbre se tiraban guijarros en la que debían permanecer sin caer para casarse<sup>126</sup>. En la isla de Bréhat, Saint-Breuc, Côtes-d’Amour, hay una cala denominada “Le Gouffre”, próxima al faro del Paon, donde se practicaba otro de estos ritos: en la marea baja, las muchachas jóvenes acudían para tirar una piedra sobre una roca redondeada; si la piedra permanecía sobre la roca y no caía al agua, la boda se celebraría sin tardanza; si la piedra caía al agua, la boda se retrasaría tantos años como rebotes diera la piedra al caer<sup>127</sup>. También en la Vendée y en Saint-Georges-de-Rex, en Poitou-Charente, las viejas tiraban monedas como plegaria encima de determinadas piedras a las que iban a hacer sus oraciones<sup>128</sup>. Igualmente, en el ámbito atlántico aparecen ritos

<sup>124</sup> COSSON, 2009. En la actualidad el rito prosigue tirando una moneda, cf. <URL: <http://www.megalithic.co.uk/article.php?sid=6334328>>.

<sup>125</sup> DAG’NAUD, 2002, p. 76.

<sup>126</sup> MOXHET, 1989, p. 104.

<sup>127</sup> <URL : <http://www.stereden.com/234-activites-et-loisirs/1928-l-ile-de-brehat.html> [cons. en 28.10.2015].

<sup>128</sup> BROQUET, 1840, p. 277.

adivinatorios con la misma función que los “Penedos dos Cornudos”<sup>129</sup>. Cerca de la aldea de la Retaudière, en Combourtillé, Fougères, Ille-et-Vilaine, existe un gran bloque de gres con una cruz encima en el que se realizaba un rito no especificado por los maridos engañados, que tenían que visitarlo de noche como pago de un tributo<sup>130</sup>, mientras que en la Baja Bretaña algunas peñas oscilantes servían para conocer la fidelidad de la mujer<sup>131</sup>.

En Irlanda se documentan los paralelos más próximos del ritual de las peñas propiciatorias y oraculares lusitanas, tanto en su aspecto formal como en su funcionalidad. Cerca de la ciudad de Dundalk, en la Península de Cooley, Co. Louth, próxima a la frontera con el Ulster, el Dolmen de Proleek constituye un interesante ejemplo de este rito (Fig. 26). Está situado en la actualidad a unos 500 m al norte del Ballymascanlon Hotel, en el borde del campo de golf<sup>132</sup>. Este dolmen monumental lo forma una enorme peña de unas 35 Tm de peso, que mide 3,8 por 3,2 m y que alcanza 4 m de altura, como la de una peña sacra, pues está sostenida por dos piedras en su entrada de 2,3 m de alto y otra en la parte posterior. Su entrada está alineada al Noroeste y al ocaso solar en el solsticio de verano, que aparentemente coincide con el Slieve Gullion, el monte más alto del territorio con sus 573 msnm<sup>133</sup>. El dolmen, denominado “Giant’s Load”, se supone que fue traído a Irlanda por el gigante escocés *Parrah Boug McShagean*, quien, tras enfrentarse al héroe irlandés *Fionn Mac Cumhaill* en la más espectacular batalla del poema épico irlandés *Táin Bó Cuailgne* (“La Razia de Ganado de Cooley”), fue vencido y está enterrado en una galería de corredor situada unos 100 m al Sureste<sup>134</sup>. La parte superior del dolmen de Proleek ofrece una acumulación tumular de cientos de piedras arrojadas a su cumbre relacionadas con ritos propiciatorios. Según la tradición popular, a cualquiera que tire tres guijarros consecutivos a su cumbre, si éstos permanece en ella sin caer al suelo, se le cumple un deseo, aunque según otra versión quien consigue que permanezcan las tres piedras en el alto del dolmen se casa antes de un año<sup>135</sup>, lo que evidencia la estrecha asociación entre los ritos propiciatorios y de adivinación.

Esta costumbre del folklore irlandés de arrojar guijarros sobre algunos dólmenes debe ser una pervivencia de prácticas ancestrales que antiguamente estarían bastante más extendidas, pues en dibujos y fotografías antiguas de dólmenes de Irlanda aparecen guijarros sobre su cumbre<sup>136</sup>, como el citado dolmen de Proleek, el de Clough, Ballinrillick, Co. Sligo, destruido hacia 1950, y el de Drumanone, cerca de Boyle, en Co. Roscommon, y ya en 1888 Wood Martin señaló que al excavar dólmenes aparecían ese tipo de guijarros, que los obreros reconocían diciendo: “*Here are the two stones! – now we will get the bones*”<sup>137</sup>. También en Bretaña había peñas de rito puramente adivinatorio, como la “Roche divinatoire” de Trégunc, Finisterre, cuyo ritual, perdido hace más de 75 años, consistía en hacerle mentalmente una pregunta y, si se movía, la respuesta era positiva, mientras que era negativa en caso contrario<sup>138</sup>.

---

<sup>129</sup> Este método adivinatorio no aparece recogido por VAN GENNEP, 1982.

<sup>130</sup> GARENNE, 1862, p. 47; SÉBILLOT, 1882, 53; COSSON, 2009, 19.

<sup>131</sup> REINACH, 1893, p. 341-342.

<sup>132</sup> HARBISON, 1992, p. 240.

<sup>133</sup> MOORE y MURPHY, 2009; “Proleek Dolmen’s Summer Solstice Alignment”. *Mythical Ireland – Newgrange, Ancient Sites, Myths, Mysteries, Tours and Astronomy*. (disp. en <URL: <http://www.mythicalireland.com/ancientsites/proleek/proleek-summer-solstice-alignment.php>> [cons. en 01.06.2011]).

<sup>134</sup> ESTYN, 1966, p. 158.

<sup>135</sup> MARTIN, 1902, p. 29; HARBISON, 1992, p. 240.

<sup>136</sup> NEWENHAM, 1830, p. 16, lám. 17.

<sup>137</sup> MARTIN, 1888, p. 87-88.

<sup>138</sup> LE ROUX y ROCHARD, 2009.

El rito de arrojar piedras a determinadas peñas sacras de tipo “propiciatorio” y “de adivinación” se vincula igualmente con otra tradición ritual relacionada, la de arrojar piedras a amontonamientos tumuliformes, normalmente situados al lado de un camino en puntos destacados del paisaje, en especial en collados (Fig. 54). Estos montones de piedras, que en algunos casos alcanzan un tamaño de hasta 20 m de diámetro y 8 m altura, como el destruido de San Cristóbal das Viñas, en La Coruña<sup>139</sup>, se denominan *amilladoiros* en Galicia<sup>140</sup>, *myadoriu* en Asturias, *carneiros*, *moledros* y *fiéis de Deus* en Portugal<sup>141</sup> y *majanos* en castellano. *Amilladoiro* o *milladoiro* es una palabra con clara etimología sacra, derivada de \**humiliatorius*, en castellano “humilladero”<sup>142</sup>, aunque en asturiano, *myadoriu* se ha derivado de *amiyar*, “amontonar”<sup>143</sup>. Los *amilladoiros* se formaban al arrojar los caminantes piedras en determinados lugares en señal de culto y ofrenda a la divinidad, siguiendo una tradición “mágica” que asociaba las piedras que los forman con las almas de los difuntos<sup>144</sup>. El caminante o peregrino debía arrojar una piedra para no sufrir daños al pasar, como en el cuento popular de Fiz de Cotovedo, cuya ánima tuvo que vagar por los montes penando por no cumplir la promesa de ir en vida a San Andrés de Teixido ni colocar la piedra en un *amilladoiro* (Fig. 54)<sup>145</sup>. Paulatinamente, la progresiva cristianización ha hecho que los *amilladoiros* fueran sustituidos por cruceiros y petos de ánimas<sup>146</sup>, que ocupan los mismos emplazamientos y ofrecen las mismas funciones, pues en ellos hasta hace pocos años todavía se efectuaban los mismos ritos funerarios de origen pagano, como encender velas, celebrar comidas fúnebres e, incluso, enterrar a los niños no bautizados<sup>147</sup>.



Fig. 54 – Amilladoiro de San Andrés de Teixido, La Coruña.

Los *amilladoiros* eran un elemento característico del paisaje sagrado de Galicia, pero también del resto de la *Hispania Celtica*<sup>148</sup>. El antiguo camino a San Andrés de Teixido<sup>149</sup> tenía 23 *amilladoiros* (Fig. 54), pero también marcaban los caminos de otros santuarios, como el de la Virgen de Majadas Viejas, en La Alberca,

<sup>139</sup> MONTEAGUDO, 1996, p. 61, fig. 26A-C.

<sup>140</sup> TABOADA, 1982, p. 155 s.

<sup>141</sup> BRITO, 1690, p. 36 s.; existía el tabú de no tocar los *Fiéis de Deus* (VASCONCELOS, 1882, p. 93, § 2008, b).

<sup>142</sup> TABOADA, 1982; ALONSO ROMERO, 1995, p. 494-495, 2007; MONTEAGUDO, 1996, p. 61 s., 2003, p. 31; ALBERRO, 2004, p. 27 s.

<sup>143</sup> Cf. <URL: <http://www.celtiberia.net/verrespuesta.asp?idp=3622>> [cons. en 30.09.2013].

<sup>144</sup> TABOADA, 1972, p. 15 s.; GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1999, p. 31 s.

<sup>145</sup> Luisandrade@ozu.es (16.10.2002).

<sup>146</sup> FERNÁNDEZ PÉREZ, 1991, p. 150.

<sup>147</sup> TABOADA, 1972, p. 102; GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1999, p. 29 s.

<sup>148</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2006, p. 14 s., fig. 8.

<sup>149</sup> MONTEAGUDO, 1996, p. 61.

Salamanca<sup>150</sup>, o el del Santo del Alto Rey, en la Serranía de Atienza, Guadalajara<sup>151</sup>. En la actualidad todavía se conocen muchos *amilladoiros* dispersos sobre todo por la provincia de La Coruña, como en Cedeira, Cesuras, Trasanqueros, Sobrado de los Monjes, Melide, Moucho, Vío y San Cristóbal das Viñas en las proximidades de La Coruña, Abegondo y el famoso y ya destruido del Monte do Gozo, que marcaba la llegada a Santiago de Compostela<sup>152</sup>. Ya en León, destacan los ejemplos de Cruz de Ferro, en Foncebadón, y de Cruz da Portela, en Padornelo, Zamora<sup>153</sup>, y también hay otros ejemplos en Majadas Viejas, La Alberca, Salamanca<sup>154</sup> y en La Sierra de las Quilamas, entre La Bastida y Navarredonda de la Rinconada, en Salamanca<sup>155</sup>. Estructuras similares deben considerarse los *majanos* localizados en territorios de la antigua Celtiberia. En la Serranía Soriana hay *majanos* con el mismo significado funerario<sup>156</sup> en las proximidades de los castros de San Leonardo de Yagüe y Zarranzano, junto a una vía romana; en la Ermita de El Royo, donde todavía se tiran piedras al pasar por delante en la romería de la Virgen del Castillo; en la ermita de Nuestra Señora de los Santos Nuevos, Almarza, en una dehesa propiedad de la “comunidad de los cuatro lugares”, y en el santuario del Santo del Alto Rey, en la Serranía de Atienza, Guadalajara, cuyo culto debe considerarse de origen prerromano<sup>157</sup>. También existen leyendas relacionadas con estos majanos funerarios en otras áreas de la antigua *Celtiberia*, como Teruel y Cuenca, como la leyenda del Mojón de Durazno<sup>158</sup>. Igualmente, en el Pirineo español existía la tradición de que los caminantes que pasaban por donde había ocurrido una muerte, cogían una piedra, la besaban y la dejaban en el lugar del suceso<sup>159</sup>. Además, en la zona que se extiende desde Guadalajara, Soria y Teruel hasta el Maestrazgo se ha conservado hasta fechas muy recientes la tradición de levantar *peirones* o pilones dedicados a las “Ánimas Benditas”<sup>160</sup> a la entrada de los pueblos, que indican el límite del territorio habitado y protegido de las ánimas que vagan por el campo, tradición que también constituye una perduración de estas creencias, como los cruceiros y petos de ánimas galaico-portugueses<sup>161</sup>.

La misma tradición que los *amilladoiros* representan en Portugal los *carneiros* y los *fiéis de Deus*. Los *fiéis de Deus*<sup>162</sup> son pequeños montones de piedras situados en los bordes de los caminos de Portugal para recordar donde murió una persona<sup>163</sup>, como el de Francoim, Douro<sup>164</sup>, aunque también se suponía que era el lugar donde se había enterrado a los ajusticiados. Por ello existía la costumbre de que los viajeros al pasar rezaban por el difunto y tiraban una piedra, que iba engrosando el montículo, pues “representam o costume primitivo de fazer peso sobre o cadáver para este não voltar ao mundo com o intuito de perseguir os vivos”.

<sup>150</sup> BENITO DEL REY y GRANDE DEL BRÍO, 1992, p. 100, fig. 68.

<sup>151</sup> CHAMÓN, 1994; MOYA, 2012, p. 220 s.

<sup>152</sup> Cf. <URL: <http://foroperegrinos.com/viewtopic.php?t=330635&p=330661>> [cons. en 28.8.2015].

<sup>153</sup> MONTEAGUDO, 1996, p. 9 s.

<sup>154</sup> BENITO DEL REY y GRANDE DEL BRÍO, 2000, p. 100, figs. 68-69.

<sup>155</sup> BENITO DEL REY y GRANDE DEL BRÍO, 2000, p. 104.

<sup>156</sup> MOYA, 2012, p. 464 s.

<sup>157</sup> CHAMÓN, 1984, p. 289-309; MOYA, 2012, p. 220 s.

<sup>158</sup> VALLEJO y GUIJARRO, 1962, p. 165-168; ALMAGRO-GORBEA, 2013, p. 342.

<sup>159</sup> VIOLANT, 1989, p. 498-499.

<sup>160</sup> SANZ Y DÍAZ, 1982, p. 166-173; MORCUELLO, 1981, p. 18-19; MARGALÉ y TAULES, 2009.

<sup>161</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1999, p. 89; ALENDE, 1997, p. 1-7.

<sup>162</sup> VASCONCELOS, 1882, § 208, 1897, p. 205 s.; PENSADO, 1973, p. 87.

<sup>163</sup> VASCONCELLOS, 1882, § 208; CHAVES, 1957, p. 264.

<sup>164</sup> SARMENTO, 1998, p. 41.

Idénticas creencias revela la etimología de *carneiro*, palabra utilizada para los osarios en Gallego-Portugués<sup>165</sup>. Su etimología se ha relacionado acertadamente con el Gaélico *carn*, en Escocés *carne*, en Galo *karnon* “cuerno”, procedentes de una raíz PIE \**ker-*, “cabeza, cúspide”<sup>166</sup>, de donde, probablemente, pasaría a denominar “amontonamiento cónico de piedras, mámoa”<sup>167</sup>, con un sentido semántico muy parecido y paralelo al de *herma* en griego (*vid. infra*, p. 369). Esta raíz puede estar presente en el etnónimo galo de los *Carnutes*, “el pueblo del *carn*”<sup>168</sup>, en el teónimo lusitano *Carneo Calanticensi* de Arraiolos, Évora<sup>169</sup>, y en el topónimo gallego *Carnota*, dada la acumulación de canchos de granito existente en el Monte Pindo<sup>170</sup>, cuya sacralidad en la mitología gallega es bien conocida por su forma, su topónimo, *Mons Sacer*, y su situación frente al Finisterre<sup>171</sup>.

En todas las áreas de la Europa Atlántica ocupadas antiguamente por los celtas se conocen *cairns* funerarios (Fig. 52), muchos de los cuales son de época megalítica, pero el término *cairn* es céltico<sup>172</sup>. En el Finisterre bretón, los amontonamientos formados al tirar una piedra, llamados *galgals*, se creía que eran una tumba<sup>173</sup>. La Isla de Carn, situada frente a Ploudalmézeau-Portsall, en Bretaña, es una pequeña plataforma de unos de 2000 m<sup>2</sup> culminada por un gran *cairn*<sup>174</sup>, que sería un lugar onfálico entre el mar y la tierra de paso al Otro Mundo<sup>175</sup>. También una leyenda bretona cuenta como el alma del rey *Marc'h* (“caballo” en bretón) había sido castigada a permanecer bajo el montón de piedras de su tumba hasta que éste fue lo suficientemente alto como para poder ser visto desde el campanario de la capilla de la Santísima Virgen<sup>176</sup>, tradición que explica la costumbre de tirar una piedra en el lugar denominado *Ar-Mein* (“piedra” en bretón) *Berna*, en el Finisterre bretón, pero la tradición de tirar piedras en funerales se ha mantenido en Bretaña hasta hace pocos años, pues era costumbre tirar piedras al pie de los calvarios cuando pasaba un ataúd hacia iglesia.

En Gales cabe destacar el *cairn* funerario de la Edad del Bronce situado en la muralla exterior de *Tre'r Ceiri* (“Ciudad de los Gigantes”), el castro o *hillfort* más grande y mejor conservado de Gales<sup>177</sup>. En Escocia, un gran túmulo de piedras o *cairn* se levanta al lado de un camino como recuerdo del lugar donde fue martirizado San Kessog, martir escocés, casi desconocido, del siglo VI de JC., pero más interesante es el *cairn* de St Columba's Bay, que se alza en una playa de la Isla de Iona, en la costa occidental. Según tradición, fue levantado por San Columba y sus 12 discípulos tras partir de Irlanda el año 563 después de una batalla en la que habían muerto 3000 personas, con la intención de cristianizar a tantas personas como muertos había habido en la batalla, por lo que sus piedras simbolizarían a los muertos en la batalla, como en otros casos conocidos (*vid. infra* p. 383 s.). Además, el *cairn* señalaba el punto donde Irlanda había desaparecido definitivamente de la vista, lo que evidencia

---

<sup>165</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1999, p. 33; BRAÑAS, 2000, p. 73.

<sup>166</sup> POKORNY, 1959, p. 575.

<sup>167</sup> BÚA, 1997, p. 74.

<sup>168</sup> HOLDER, 1896, p. 799.

<sup>169</sup> OLIVARES, 2002, p. 62 s.

<sup>170</sup> CASTRO, 2001, p. 200, fig. 41 s.

<sup>171</sup> ALONSO ROMERO, 1983, p. 227-267, 2000, p. 117-132.

<sup>172</sup> HOLDER, 1896, p. 799; BÚA, 1997, p. 74; OLIVARES, 2002, p. 62 s.

<sup>173</sup> REINACH, 1893, p. 342-343.

<sup>174</sup> CHARPIGNY, 2002.

<sup>175</sup> MARKALE, 1975, p. 28.

<sup>176</sup> PUJOL, 2008, p. 305.

<sup>177</sup> HARDING, 1960, P. 100 s.

su carácter de indicador de límite<sup>178</sup>, hecho que recuerda la situación liminal de diversas peñas sacras, como el Canto de los Responsos y los tres “penedos dos cornudos” conocidos (*vid. supra*, p. 351 s.).

En Irlanda los ejemplos son todavía más abundantes. El *cairn* funerario de *Maeve*, la reina legendaria de Connaught, es un gran túmulo de piedras situado en la cúspide del monte Knocknarea, en County Sligo<sup>179</sup>. La llamada *Roilig Mhuire* o Mary’s Grave, en Co. Mayo, es un conjunto de tres *cairns* alineados de NE a SW con pequeñas piedras en su nivel superior, posiblemente arrojadas por peregrinos, que constituye la tercera estación del peregrinaje al *Croagh Patrick* y se interpreta como una sepultura prehistórica cristianizada tras la llegada de San Patricio<sup>180</sup>. J. Barrington señala igualmente que en Irlanda existía la costumbre de que todo el mundo tiraba una piedra en el lugar donde se suponía que se había producido una muerte famosa para conmemorarla un determinado día del año<sup>181</sup>, lo que testimonia cómo se formaban los *cairns* como monumentos funerarios, tradición vigente hasta casi hasta la actualidad. Además, los *cairns* en Irlanda tenían la función de ser lugar de pactos, pues en ese punto onfálico se revelaba la voluntad divina y se institucionalizaban y sacralizaban los acuerdos. Este simbolismo, sumado a su origen en túmulos sepulcrales megalíticos, confirman su estrecha relación con el Más Allá en relatos míticos, como los de *Togail Bruidne Dá Derga*<sup>182</sup> y de St Columba’s Bay o el que suponía que el gran túmulo megalítico de Newgrange era la tumba de *Dagda* y de sus hijos<sup>183</sup>, mientras que el túmulo megalítico *Dumha na Ngíall* o *Mound of the Hostages* de Tara, considerado centro onfálico de la Irlanda céltica<sup>184</sup>, estaba asociado a la estela fállica *Lia Fáil*, en la que se coronaban a los reyes de Irlanda<sup>185</sup>, seguramente como símbolo tangible del *numen loci* o ancestro divinizado. Igualmente, en el Mar de Irlanda se ha mantenido la costumbre de usar cantos de cuarzo blanco con sentido funerario desde el Neolítico<sup>186</sup> hasta época reciente<sup>187</sup>, pues tras la cristianización este rito relacionado con el Otro Mundo ha proseguido al convertirse en un responso u oración, como ocurre en el “Canto de los Resposos”, de Ulaca<sup>188</sup>.

La costumbre de tirar una piedra a un majano situado junto al camino para tener suerte todavía se practica en varias partes del mundo<sup>189</sup> y se conserva en zonas montañosas de Europa, en muchas de cuyas regiones se mantuvo hasta el siglo XIX<sup>190</sup>, como en Italia, donde en el Monte Autore había mantenido su sentido funerario desde la Antigüedad<sup>191</sup>, o en los Balcanes, pues al norte de Albania se hacían montones de piedras al borde de los caminos al depositar una piedra por cada fallecido, ya que se decía que en ella podía descansar el alma<sup>192</sup>, lo que evidencia la amplia difusión de estas creencias.

---

<sup>178</sup> Cf. <URL: <http://cargo.ship-of-fools.com/Features98/Features/TomDavies.html>>.

<sup>179</sup> Cf. <URL: <http://merganser.math.gvsu.edu/myth/stones.html>>.

<sup>180</sup> HUGHES, 1991; MORAHAN, 2001.

<sup>181</sup> BARRINGTON, 1827, p. 17-18; GRIMM, 1888, p. 1305.

<sup>182</sup> *Vid. infra*, n. 348.

<sup>183</sup> OKELLY, 1978, p. 71; STOUT, 2002, p. 65.

<sup>184</sup> O’SULLIVAN, 2007.

<sup>185</sup> HARBISON, 1992, p. 270.

<sup>186</sup> DAVEY, 2004, p. 141.

<sup>187</sup> CROWE, 1982, p. 413-415.

<sup>188</sup> GARRAD, 1991.

<sup>189</sup> FRAZER, 1911, p. 8 s.

<sup>190</sup> LATTE, 1960, p. 372.

<sup>191</sup> BRELICH, 1954, p. 39 y 55.

<sup>192</sup> ELSIE, 2001, p. 113.

Con estas tradiciones se relaciona la costumbre ancestral en la Grecia clásica de tirar una piedra al pasar por un camino ante un ἕρμα o túmulo de piedras<sup>193</sup>, rito de origen prehistórico vinculado al culto a Hermes<sup>194</sup> que en algunas regiones, como la Arcadia, se conservó durante toda la Antigüedad. La misma tradición se documenta en la Europa no mediterránea, probablemente desde los túmulos de la Edad del Bronce<sup>195</sup>, quizás como una tradición originaria de las estepas, como indicaría una noticia transmitida por Heródoto (*vid. infra*)<sup>196</sup>. En este conjunto de tradiciones se insertan las documentadas en el mundo celta atlántico desde la Edad del Bronce, de las que debe proceder la costumbre que reflejan los *amilladoiros* y estructuras similares y el rito de las peñas sacras propiciatorias y de adivinación.

Es de gran interés la perduración hasta la actualidad de los ritos vinculados a estas “peñas sacras”, pues confirman una continuidad ritual desde la Prehistoria, en un impresionante proceso de “larga duración”. Estos ritos propiciatorios y de adivinación constituyen uno de los elementos más relevantes de la religiosidad popular en las tierras occidentales de la Península Ibérica, en especial en las áreas graníticas, donde resultan particularmente frecuentes. El folklore de tradición celta de dichas tierras, en especial del área galai-co-portuguesa, ha conservado con frecuencia estas prácticas rituales, generalmente consideradas como “supersticiones” en sentido religioso, aunque tienen el interés de proseguir tradiciones “de larga duración” que documentan usos y creencias prerromanos<sup>197</sup>. Estas tradiciones ofrecen una interesante vía de estudio para las “peñas propiciatorias” y las “peñas de adivinación”, caracterizadas por el rito de arrojar piedras a su cumbre.

A pesar de los esfuerzos realizados por el cristianismo, algunos de estos ritos y creencias paganas, palabra que alude a que se consideraban propias de los *pagani* o habitantes de los *pagi* rurales<sup>198</sup>, han pervivido hasta nuestros días, pues dichas creencias estaban profundamente enraizadas en la religiosidad y en la concepción del mundo popular, lo que facilitó su pervivencia, a pesar de la progresiva cristianización de festividades, divinidades y lugares paganos.

La colocación de los cruceiros en Galicia y Portugal a la salida de los pueblos<sup>199</sup> y en los cruces de caminos evidencia la continuidad de estas creencias, como también los *peirones* o “pilones de ánimas” dedicados “A las Ánimas Benditas”<sup>200</sup> (Fig. 55), que se alzaban a la entrada y salida de los pueblos de las altas tierras de Soria, Guadalajara y Teruel que corresponden a la antigua *Celtiberia* y sus áreas de influencia, costumbre extendida por buena parte de Zaragoza hasta Castellón<sup>201</sup>. Estos “pilones de ánimas” suponen igualmente la creencia de que *numina* o espíritus de los muertos andaban libres por el campo y podían perjudicar al que se alejaba de la población. Ideas semejantes existían sobre los mojones de tierras de León, que se relacionaban igualmente con las ánimas en pena<sup>202</sup>. También formaban parte de estas tradiciones los *penedos mais proeminentes* y los

---

<sup>193</sup> *Ant. Pal.* V, 6 y VI, 253.

<sup>194</sup> *Vid. infra*, n. 301 s.

<sup>195</sup> HARDING, 2003, p. 88 y 94 s., fig. 3.1.

<sup>196</sup> Herodot. IV, 92.

<sup>197</sup> MOYA, 2012.

<sup>198</sup> MOYA, 2012, p. 42 s., 203.

<sup>199</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1999, p. 89; FUENTES ALENDE, 1997, p. 1-7.

<sup>200</sup> *Vid. supra*, n. 160.

<sup>201</sup> SIMÓ, 1983.

<sup>202</sup> RUA y RUBIO, 1986, p. 49.

*outeiros*, palabra derivada del latín *altarium*, “altar”. Taboada<sup>203</sup> y Araújo<sup>204</sup> consideraron estos monumentos como altares de cultos familiares a divinidades protectoras, interpretación que se puede identificar con las creencias en el *numen loci* como divinidad protectora del territorio y sus habitantes, que cabe identificar con un ancestro mítico que acabó dando lugar a la figura del dios *Teutates* en la mitología celta<sup>205</sup>. Estos *outeiros* generalmente son una roca que puede tener cazoletas para luminarias<sup>206</sup>, relacionada con ritos diversos, entre los que se incluyen ofrendas colectivas de la aldea para espantar a las meigas, lo que evidencia su carácter “sobrenatural” relacionado con el mundo de los espíritus y con mitos referentes a ancestros y al Otro Mundo<sup>207</sup>.

Tras la cristianización, las autoridades eclesiásticas combatieron desde fechas muy tempranas las creencias y ritos vinculados con peñas sacras. Teodosio II recomendó el año 426 cristianizar con cruces estos monumentos paganos<sup>208</sup> y los concilios de Arlés (452), de Tours (567) y de Nantes (658) condenaron en las Galias el culto a las fuentes, árboles y a las piedras y en el de Nantes se ordenó a los obispos que destruyeran las piedras objeto de estos cultos<sup>209</sup>. La actividad de San Martín de Tours (316-397) y los sermones de San Cesáreo de Arlés (470-542)<sup>210</sup> testimonian este temprano proceso de cristianización, en el que destacó en Lusitania San Martín de Dume (c. 515-579), famoso obispo de Braga originario de la Panonia<sup>211</sup>, quien, además de oponerse a la tradición de encender velas en las peñas, árboles y fuentes<sup>212</sup>, trató de acabar con la práctica de arrojar piedras



Fig. 55 - “Pilón de Ánimas”, La Almunia de Doña Godina, Guadalajara.

<sup>203</sup> TABOADA, 1976, p. 193-200.

<sup>204</sup> ARAÚJO, 1980, p. 106.

<sup>205</sup> ALMAGRO-GORBEA y LORRIO, 2013.

<sup>206</sup> MONTEAGUDO, 1996, p. 53 s.

<sup>207</sup> SANTO, 1990, p. 31 s.

<sup>208</sup> *Cod. Theod.* X,23; cf. REINACH, 1893, p. 335.

<sup>209</sup> LABBÉ y COSSART, 1671, p. IX, col. 468; REINACH, 1893, p. 333.

<sup>210</sup> BLÁZQUEZ, 1962; GIORDANO, 1983; CASTRO, 2001, p. 177 s.

<sup>211</sup> BARLOW, 1950, p. 159-203, con la edición crítica de *De correctione rusticorum*; CHAVES, 1957; MACIEL, 1980, p. 553; BREUKELAAR, 1993, 2004, p. 915-919; GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1999, p. 28 s.; CASTRO, 2001, p. 169 s.; etc.

<sup>212</sup> *De correctione rusticorum*, XVI: “ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivias cereolos incendere...”.

en encrucijadas a modo de sacrificios a una divinidad que identifica con Mercurio<sup>213</sup>: “(Mercurio) in quadriviis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt”.

Sin embargo, el Mercurio romano no tenía relación con el mundo funerario<sup>214</sup>, pues tenía funciones diferentes<sup>215</sup>. En *Hispania*, como en todo el mundo celta, Mercurio era la *interpretatio* latina de *Lug*, divinidad celta de carácter psicopompo y polifuncional<sup>216</sup>, más próximas al *Hermes* griego<sup>217</sup>, relacionado con los viajes y la muerte, pues era el conductor de los vivos y también del alma de los muertos, por lo que *Lug* acabaría asimilado a San Cristóbal, como confirma la iconografía de este santo cruzando un río, que representa el paso al Más Allá<sup>218</sup>.

La cristianización de estos *Sacra Saxa* en el área lusitana, tal como indica Martín Dumiense<sup>219</sup>, siguió el ejemplo de Martín de Tours y supuso en muchos casos su destrucción<sup>220</sup>, de la que han quedado testimonios arqueológicos, como la rotura física aún apreciable de algunos peñas o “altares rupestres” de tipo “Lácara”, como la que había en la Dehesa de Valcorchero, en Plasencia<sup>221</sup>. En otros casos, estos lugares de culto pagano se cristianizaban por medio de una cruz puesta encima, como muestran tantos ejemplos de España y Portugal, o se recurría a cruces pintadas, como en el *lucus* de Diana en Segobriga<sup>222</sup>, o grabadas, como en la “Peña Carnicera” de Alcántara<sup>223</sup>, en San Alberto de Riveira o en el “Canto de los Responsos”<sup>224</sup>, en ambos casos con la cruz grabada en el lado meridional de la peña.

La misma actividad de cristianización se practicaba en el mundo celta atlántico. San Samson, abad de Dol, grabó un *signum crucis* sobre una piedra de Bretaña para cortar sus ritos paganos y San Patricio de Irlanda lo hizo en la piedra situada sobre el *cairn* denominado *Cenn Crúaich*, en Cavan, Ulster<sup>225</sup>. Otro procedimiento para cristianizar estos ritos era la construcción de una capilla junto a la “peña sacra”, como en San Alberto de Riveira, Nossa Senhora de Numão, Nossa Senhora da Peneda, Nossa Senhora da Lapa, Nossa Senhora do Barrocal, Senhor dos Perdidos, etc. (*vid. supra*), proceso que confirma el carácter sacro de la peña y permite conocer mejor sus características y funciones originarias.

Esas creencias fueron combatidas en los concilios I de Braga del 561 de JC., IV de Toledo del 633 de JC. y más explícitamente, en los XII de Toledo del año 681, el XVI del 693, y en el XVIII de c. 702, que reiteran las condenas a los *veneradores lapidum*<sup>226</sup>, medidas que prueban la amplitud y extensión de estas perduraciones prerromanas, no exclusivas del mundo lusitano-galaico, sino propio de todo el mundo celta.

---

<sup>213</sup> *De correctione rusticorum* VII,13.

<sup>214</sup> LATTE, 1960, p. 372.

<sup>215</sup> WISSOWA, 1912: p. 304 s.; LATTE, 1960, p. 162 s.; FARNOX, 1980, p. 125.

<sup>216</sup> *Vid. infra*, n. 244, 264 s., 289 s. GREEN, 1992, p. 135 s.; MARCO, 1998, p. 33 s.; OLIVARES, 2002, p. 203 s.

<sup>217</sup> NILSSON, 1955, p. 501 s.

<sup>218</sup> MOYA, 2012, p. 390.

<sup>219</sup> *Vid. supra*, n. 211.

<sup>220</sup> BROWN, 1981, p. 125; CASTRO, 2001, p. 154.

<sup>221</sup> ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA, 2000, p. 428.

<sup>222</sup> ALMAGRO-GORBEA, 1995, p. 74.

<sup>223</sup> El nombre de este altar rupestre deja abierta la posibilidad de que derive de *carn*; *vid. supra*, n. 165. ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA, 2000, p. 427.

<sup>224</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2006, p. 8, fig. 7.

<sup>225</sup> JUBAINVILLE, 1906, p. 315-316.

<sup>226</sup> REINACH, 1893, p. 333.

El XII *Concilio de Toledo*, en su canon XI, *De cultoribus idolorum* alude explícitamente a los “*cultores idolorum, veneratores lapidum, accensores focularum et excolentes sacra fontium vel arborum...*” “los adoradores de ídolos, veneradores de piedras, encendedores de fuegos y quienes dan culto a las fuentes o árboles...”<sup>227</sup> y el XVI *Concilio Toledo*, en su canon II, *De los que rinden culto a los ídolos*, señala a “*illi diversis suadelis docepti cultores idolorum efficiuntur, veneratores lapidum, accensores focularum, excolentes sacra fontium vel arborum, auguratores quoque seu praecantatores...*” “ellos, engañados por diversas persuasiones, se convierten en adoradores de ídolos, veneradores de piedras, encendedores de fuegos, y dan culto a las fuentes o árboles, se hacen agoreros o encantadores...”<sup>228</sup>.

Frente a la actitud destructora de estas peñas sacras, debieron imponerse en la práctica posturas más flexibles, como las de cristianizar con cruces los monumentos paganos, como había impulsado Teodosio II<sup>229</sup>. Esta actitud permite comprender el proceso por el que *daimones* y *numina* prerromanos fueron sustituidos por la Virgen y determinados santos, aunque en otras ocasiones fueron identificados con demonios o “moros”<sup>230</sup>. Un proceso similar revela la construcción de iglesias cristianas en proximidad a dólmenes<sup>231</sup>, en ocasiones convertidos en capillas, como el dolmen de Alcobertas, Rio Maior, Santarém<sup>232</sup>, como ocurrió igualmente en Francia y en otras tierras celtas<sup>233</sup>, proceso idéntico al observado respecto en algunas peñas sacras ya citadas, junto a las que aparecen capillas construidas de manera sistemática (*vid. supra*, p. 371). Esta actitud flexible y permisiva permitió que perduraran estas antiguas tradiciones, aunque fueron de nuevo condenadas en época moderna en las *Constituições de Braga* de 1594, en las *Constituições de Lamego* de 1563, que indican que “*Defendemos e mandamos com que as processões não vão a outeiros, nem penedos, mas somente à igreja*”<sup>234</sup>, en las *Constituições de Évora* de 1594, etc.<sup>235</sup>.

La continuidad de los ritos paganos prerromanos incrustados en las prácticas cristianas ha permitido que pervivieran estas tradiciones apenas alteradas en el conservador medio rural, en un auténtico y bien documentado proceso de “larga duración”, en especial en las áreas más montañosas y aisladas, hasta que los grandes cambios de la segunda mitad del siglo XX han destruido su ancestral sistema cultural y han producido su desaparición. En el paso del siglo XIX al XX, Leite de Vasconcelos, Martins Sarmiento, Braga, Chaves y otros estudiosos pudieron analizar estas tradiciones todavía plenamente vivas, pero al cambiar su sistema cultural como consecuencia de la fuerte emigración y de los cambios mentales producidos en las dos generaciones de paso del siglo XX al XXI, a los que tanto han contribuido nuevas ideas y visiones del mundo llegados a través de la televisión, esas tradiciones han desaparecido sin que los medios académicos y las autoridades culturales la importancia de este patrimonio y antes de que procedieran al necesario estudio y protección del mismo. Estas circunstancias han supuesto en muchas ocasiones la pérdida irreparable de estos interesantísimos restos de la estructura social y mental originarios de la Prehistoria, que habían permanecido vigentes casi

---

<sup>227</sup> TEJADA y RAMIRO, 1850, p. 479.

<sup>228</sup> TEJADA y RAMIRO, 1850, p. 566; MENÉNDEZ PELAYO, 1990, p. 426.

<sup>229</sup> *Cod. Theod.* X,23; cf. REINACH, 1893, p. 335.

<sup>230</sup> REINACH, 1893, p. 362. Sobre los “moros”, *vid. supra*, n. 47.

<sup>231</sup> REINACH, 1893, p. 336.

<sup>232</sup> BLECH, KOCH y KUNST, 2001, p. 548, lám. 80-81.

<sup>233</sup> REINACH, 1893, p. 336.

<sup>234</sup> *Constituições de Lamego* de 1563, tit. XVI, c. 4; cf. BRAGA, 1885, II, 52.

<sup>235</sup> *Constituições de Braga* de 1594, cánon 72, alude a tirar piedras al agua para provocar la lluvia; *Constituições de Lamego* de 1563, c. 208; *Constituições de Évora* de 1594, c. 25,1; cf. VASCONCELOS, 1882, p. 89.

hasta nuestros días. Por ello, estas *sacra saxa* constituyen un elemento plenamente válido para reconstruir, con una metodología etno-arqueológica adecuada<sup>236</sup>, aspectos esenciales del mundo prerromano, como su religión y su cosmovisión, que no es posible llegar a conocer de otro modo, lo que demuestra el interés de interpretar el origen, la función y el contexto social y mental de estos monumentos.

## 7 - LA “PEÑA SACRA” COMO *NUMEN LOCI*

El estudio del “Canto de los Responsos” puso en evidencia una tradición popular que creía que los espíritus de los difuntos vagaban libres por el territorio agreste no antropizado, denominado popularmente “monte” o “sierra”, que puede equipararse al sentido de *saltus* en latín. En este territorio los espíritus podían actuar y hacer daño a los vivos, al quedar éstos fuera de la protección “mágica” que entrañaban los límites simbólicos del territorio habitado. Estos espíritus o *numina* podían afectar negativamente a los vivos si no se les ofrendaba el ritual debido, que consistía en arrojar una piedra al pasar, acto que equivalía a un *sacrificium*, como explícitamente indica Martín Dumienne<sup>237</sup>. El rito servía para propiciar al espíritu o *numen* y supone que dicha peña era considerada, de forma más o menos consciente, como punto de contacto con el Más Allá, lo que prueba su carácter onfálico, como confirman los ritos conexos. Estas creencias no pueden proceder del cristianismo, que tanto las ha combatido, ni del mundo islámico, ni tampoco del mundo romano, mientras que corresponden perfectamente a la concepción celta del Otro Mundo.

El elemento esencial de esta tradición mítica es el carácter onfálico de la roca sacra, pues es la clave para comprender su carácter ritual. Los *Sacra Saxa* propiciatorios y de adivinación constituían puntos de comunicación con el Más Allá. Además de destacar en su entorno más cercano (Figs. 1, 7-12, 19, 20, 31, 42, etc.), su forma casi semiesférica (Figs. 1, 7, 8, 11, 27, 28, 31, 35, 42, etc.) debía simbolizar un *omphalos*<sup>238</sup>, como punto central del *kosmos* en el que convergían el mundo subterráneo, el terrestre y el celeste. Este punto era, en consecuencia, un lugar sagrado por excelencia según las concepciones cosmológicas indoeuropeas<sup>239</sup>, como evidencia la tradición mantenida en la religión griega<sup>240</sup>, donde el *omphalos* tenía igualmente asociadas funciones de adivinación<sup>241</sup>. Estas creencias onfálicas están bien atestiguadas entre los celtas<sup>242</sup> y permiten explicar el carácter de estas peñas como *Sacra Saxa*, cuya función como *omphalos* supone una noción simbólica de “centro” del cosmos y, por tanto, de convergencia entre lo sagrado y lo humano y, más en concreto, entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

Este carácter onfálico explica que en ellas tuvieran lugar ritos propiciatorios y de adivinación vinculados al mundo ctónico, así como su *interpretatio* como *simulacra de Mercurio-Lug*, tal como refiere César en las

---

<sup>236</sup> *Vid supra*, n. 8 a 15.

<sup>237</sup> *De correctione rusticorum* VII,13: “(Mercurio) *in quadriuis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt*”.

<sup>238</sup> ELIADE, 1954, p. 224 s.

<sup>239</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2006; JIMÉNEZ GUIJARRO, 2000.

<sup>240</sup> Esiod., *Teog.* 497-501; cf. NILSSON, 1955, p. 189.

<sup>241</sup> ROUX, 1976.

<sup>242</sup> REINACH, 1890, p. 224-226; JUBAINVILLE, 1906, p. 319; LOZ, 1915, p. 193-206; LE ROUX 1961, p. 170, 1962, p. 638-641; ALMAGRO-GORBEA y GRAN AYMERICH, 1991, p. 210 s., 222 s.; BRANAS, 2000.

Galias<sup>243</sup>, hecho repetidamente señalado<sup>244</sup>, que confirma de forma explícita Martín Dumiense<sup>245</sup>, lo que indica que estos *Sacra Saxa* eran consideradas como la misma divinidad. Este punto axial que unían cielo, tierra e infierno era la encarnación del *numen loci*, un ser mítico aparentemente concebido como ancestro de los habitantes del territorio, por lo que puede considerarse el precedente del dios *Teutates* celta, equiparable al *Héros ktístes* o “Héroe Fundador” griego como divinidad ancestral protectora y patrona de la población local, que se considera míticamente descendiente del mismo<sup>246</sup>. En consecuencia, la peña sacra sería considerada la materialización o visualización del propio *numen* de la divinidad. Así lo confirman narraciones míticas que relacionan directamente una “peña sacra” con el *numen loci* o divinidad local. Según la tradición mítico-histórica de la Casa de los López de Haro, Señores de Vizcaya, sobre uno de estos *sacra saxa* se debió producir la epifanía de la diosa local a Diego López de Haro, I Señor de Vizcaya<sup>247</sup>, peña sacra que también tendría la función de altar, en el que se depositaban como ofrendas parte de las vacas sacrificadas a dicha divinidad por los López de Haro, según un rito mantenido hasta la muerte de Juan el Tuerto (1319-1325), XI Señor de Vizcaya<sup>248</sup>.

En esta misma línea, la cosmología mítica céltica permite interpretar también las restantes características que ofrece la ubicación de estas “peñas sacras”. La mayoría de ellas se sitúan justo fuera del límite del área visual del territorio “humano”, como resulta evidente en el “Canto de los Responsos” respecto al *oppidum* de Ulaca (Fig. 1). El mismo hecho se repite en muchos otros casos estudiados, como Hurtumpascual, Vila do Touro o Baraçal, y en los santuarios de São João de Arga, Nossa Senhora da Peneda, Nossa Senhora do Barrocal, etc. En algunos casos la peña está situada en un punto claramente limítrofe, siempre fuera del área visual de las poblaciones próximas, como los “Penedos dos Cornudos” de São Mamede en Gomide, situado en una marcada vaguada que todavía constituye el límite de dos términos municipales, el de Travanca do Monte, situado donde se perdía de vista la población y se iniciaba la sierra, y el de Loivos do Monte, dominando un puerto entre un valle que da hacia el Duero y otro hacia el Tâmega (Fig. 9). Esta ubicación responde al límite del territorio habitado con el *saltus* o “sierra”, donde moran *numina* y seres sobrenaturales del Otro Mundo<sup>249</sup>, por lo que marcaría el límite territorial entre el terreno antropizado y el del Otro Mundo, ya fuera del control humano, función similar a la que ofrecen los *ἐρματα* en el imaginario helénico<sup>250</sup>. Este carácter limítrofe lo acentúa la situación de las peñas sacras junto a los caminos (*vid. supra*, p. 349, 352 s.), hecho que remite al culto a los *Lares Viales* protectores de los viajeros y del viaje al Más Allá<sup>251</sup> (Fig. 56), como ocurría con los *ἐρματα* en Grecia, hecho evidente en el “Canto de los Responsos” y en la mayoría de las peñas sacras propiciatorias y de adivinación<sup>252</sup>, que marcaban el paso del territorio humano y de este mundo al del *saltus* y al sobrenatural o “mágico” del “Otro Mundo”, lo mismo que ocurre con los *amilladoiros*. Por ello ese punto era una frontera mítica entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, por lo que constituye un elemento esencial,

<sup>243</sup> B.G. VI,17,1.

<sup>244</sup> REINACH, 1893; JUBAINVILLE, 1906.

<sup>245</sup> *Vid. supra*, n. 237.

<sup>246</sup> ALMAGRO-GORBEA y LORRIO, 2013.

<sup>247</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2013, p. 438-448.

<sup>248</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2013, p. 441.

<sup>249</sup> CASTRO, 2001, p. 200.

<sup>250</sup> *Vid. infra*, n. 302 s.

<sup>251</sup> WISSOWA, 1912, p. 166 s.; LATTE, 1960, p. 90 s.; DUMÉZIL, 1977, p. 301 s. Recientemente, BERMEJO, 2015, p. 157 s.

<sup>252</sup> Véase, como ejemplo, la situación del “Canto de los Responsos”, cf. ALMAGRO-GORBEA, 2006.



Fig. 56 – Dispersión de los Lares Viales en la Península Ibérica (ALMAGRO-GORBEA, 2006).

quizás el más significativo desde nuestro punto de vista, para comprender la cosmología celto-lusitana y su concepción sacra y sobrenatural o “mágica” del paisaje (*vid. infra*).

Esta idea de paso de este mundo al Otro Mundo se confirma por la localización de muchas de estas peñas en proximidad de una fuente, un curso de agua o una confluencia de dos arroyos, ya que refleja la concepción indoeuropea del paso al Más Allá a través del agua, evidente en tantos santuarios galos<sup>253</sup>, y en la situación de muchas necrópolis de la *Hispania Celtica* en el lecho de los ríos<sup>254</sup>. La misma idea reflejan su orientación. La Peña de los Responsos está situada al SW del *oppidum* de Ulaca, en dirección al ocaso del sol, probablemente en la dirección del ocaso en el solsticio de invierno, míticamente relacionado con el Más Allá. Esta orientación es la que ofrecen los santuarios celtas de carácter ctónico de las Galias<sup>255</sup>, Belgica<sup>256</sup> y Britania<sup>257</sup> y de la Península Ibérica, como el de Capote, Badajoz<sup>258</sup> o el de *Termes*, Soria<sup>259</sup>. Esta orientación coincide con la de la Vía Láctea, que dio lugar al Camino de Santiago, que ha conservado su sentido escatológico en Galicia<sup>260</sup>, en

<sup>253</sup> ALMAGRO-GORBEA y GRAN AYMERICH, 1991, p. 218 s.

<sup>254</sup> LORRIO, 1997, p. 111.

<sup>255</sup> ALMAGRO-GORBEA y LORRIO, 2013, p. 222 s.

<sup>256</sup> ALMAGRO-GORBEA y LORRIO, 2013, p. 242 s.

<sup>257</sup> ALMAGRO-GORBEA y LORRIO, 2013, p. 238 s.

<sup>258</sup> BERROCAL, 1994.

<sup>259</sup> ALMAGRO-GORBEA y LORRIO, 2013, p. 161 s.

<sup>260</sup> FRAGUAS, 1975, p. 264; ALONSO ROMERO, 1993, p. 47 s., 1997, p. 29-35.

especial en la Tierra de Cotobade, donde se conoce como *Camino del Santo Andrés*<sup>261</sup>, que era el encargado de llevar a las ánimas al Otro Mundo. Tanto Santiago como San Andrés son santos asociados con el Más Allá, del que habían llegado en barca. Esta relación mítica con el Otro Mundo explica su carácter psicopompo, pues las almas de los muertos, para tener descanso, tenían que haber visitado sus santuarios en Santiago de Compostela o en San Andrés de Teixido, donde *vai de morto o que non vai de vivo*, lo que confirma hasta qué punto estas tradiciones folklóricas han conservado cristianizadas creencias escatológicas celtas<sup>262</sup>.

Todas estas creencias están relacionadas, sin duda, con la idea de que las almas de los muertos andaban libres y podían hacer daño a los vivos fuera de los límites de la población, pues, según la mitología gallega<sup>263</sup>, el campo está poblado de *numina* o espíritus que pueden intervenir de manera negativa en las acciones humanas, en especial la Santa Compañía, espíritus que vagan por los caminos y que se han relacionado con los *Lares Viales*<sup>264</sup> y, en general, con la cosmología celta (*vid. supra*).

La estrecha asociación de estas peñas sacras con *numina loci* explica su identificación o *interpretatio* como *Lares Viales* protectores de caminos y encrucijadas<sup>265</sup>. Los *Lares* eran divinidades romanas ancestrales protectoras del lugar<sup>266</sup>. Los *Lares Familiares* acabaron relacionados con el culto a los antepasados, protectores de la casa, sus campos y los lugares habitados y conocidos, frente al *saltus y terrae incognitae* propias de divinidades silvestres, como Fauno o Silvano. En la mitología romana, los *Lares* eran hijos de Mercurio, divinidad protectora de los viajeros, por lo que guiaba a los muertos hacia el Más Allá. Este hecho explica el marcado carácter psicopompo que adquirió esta divinidad romana asimilada al *Lug* celta, lo que pudo facilitar su asimilación o *interpretatio* con los *numina* o espíritus que vagaban por los caminos<sup>267</sup>, seguramente por considerarse que eran los espíritus de los muertos ancestrales del lugar, lo que los equipara a los *numina loci*.

En *Hispania*, los *Lares Viales*<sup>268</sup> deben considerarse como divinidades, o más bien como *numina loci* protectores del lugar, de origen ancestral. Se asimilarían a los *Lares* romanos por su carácter de *numina* o divinidades protectoras del lugar, pues debían tener carácter funerario desde tiempos ancestrales, ya que pudieran proceder de la religión megalítica<sup>269</sup>. Sus características no se conoce bien, pero se supone que protegían a los viajeros, pues su culto se efectuaba en determinados lugares de los caminos, especialmente en las encrucijadas, donde se les dedicaba pequeñas capillas y altares para tenerlos propicios y de este modo

---

<sup>261</sup> VÁZQUEZ DE PARGA, LACARRA y URÍA RIU, 1948, p. 532; MONTEAGUDO, 2003, p. 46.

<sup>262</sup> USERO, 1972; FRAGUAS, 1975, p. 265. Es interesante que la misma creencia celta se conserva en la ermita de San Miguel situada sobre la peña de Ereñusarre (415 m.s.n.m.), entre los pueblos de Ereño, Arteaga y Cortézubi, en Vizcaya, hasta la que antiguamente se llevaban los muertos de la comarca, incluso de Durango, pues en los pueblos de alrededor existía la creencia de que había que visitar tres veces esta ermita, pues *quien no lo hace en vida, deberá hacerlo después de muerto*. Junto a la ermita hay una sepultura antropomorfa que recogía agua y en la que los peregrinos se lavaban manos y cara y, antes de secarse, daban tres vueltas alrededor de la ermita para preservarse de la sarna y otras enfermedades cutáneas. La santidad del lugar la corrobora la tradición de que, al intentar bajar la ermita piedra a piedra al valle, éstas volvían a la mañana siguiente a su lugar original (noticia proporcionada por P. R. Moya; cf. BARANDIARÁN, 2006, p. 254-255).

<sup>263</sup> MONTEAGUDO, 2003, p. 36 s.

<sup>264</sup> BLÁZQUEZ, 1975, p. 113, 1982, p. 303; TABOADA, 1982; BERMEJO, 1986, p. 199 s., 2015.

<sup>265</sup> DUMÉZIL, 1977, p. 301 s.

<sup>266</sup> WISSOWA, 1912, p. 166 s.; LATTE, 1960, p. 90 s.; BERMEJO, 2015.

<sup>267</sup> WISSOWA, 1912, p. 170.

<sup>268</sup> BLÁZQUEZ, 1975, p. 113; BERMEJO, 1986, p. 199 s.; MARCO, 1998, p. 67 s.

<sup>269</sup> Las placas de esquisto megalíticas se interpretan ya como representaciones de los antepasados, cf. LILLIOS, 2008; BUENO, 2011, p. 39-77; RIVEIRO y O'BRIEN, 2015.

protegerse de ellos, por lo que este rito es similar al que documentan las peñas propiciatorias y de adivinación y los amilladoiros, majanos y estructuras semejantes.

Los *Lares Viales* son frecuentes en todo el cuadrante Noroeste de *Hispania* (Fig. 56), en especial, en *Gallaecia* y en el *Conventus Lucensis* y en las comarcas más próximas a la confluencia entre el Miño y el Sil. Se conocen más de 30 testimonios en Galicia, frente a sólo 5 en el *Conventus Bracarenensis* y 4 en el *Asturum*. Además, se puede señalar 1 testimonio en Álava, 2 en La Rioja, en *Turiaso* y en Cervera del Río Alhama, cerca de *Contrebia Leucade*, 1 en *Clunia* (Burgos) y 1 en *Segobriga* (Cuenca), todos ellos en la *Hispania* céltica, a los que hay que añadir las del santuario del Puerto del Pico, en Narros del Puerto, Ávila<sup>270</sup>, mientras que sólo se conoce fuera de esta zona un caso en la provincia de Alicante y otro en la de Granada<sup>271</sup>. Esta dispersión de los *Lares Viales* (Fig. 56) coincide los *Lares* locales indígenas<sup>272</sup>, lo que refuerza la hipótesis de que unos y otros eran *numina loci* originarios del panteón mitológico celta.

El culto a los *Lares Viales* debió mantenerse a lo largo de todo el Imperio hasta la tardía cristianización del medio rural, pues en el siglo VI de JC. todavía San Martín Dumense tuvo que prohibir a los cristianos que encendieran velas y diesen culto a las encrucijadas y a las piedras (*vid. supra*, p. 371 s.)<sup>273</sup>. A pesar de la oposición de la iglesia oficial, estos cultos perduraron en los *amilladoiros* (Fig. 54), cuya relación con creencias funerarias confirma la tradición de San Andrés de Teixido<sup>274</sup> y otras tradiciones semejantes del folklore y la mitología popular galaico-portuguesa, según las cuales las ánimas pueden salir al paso y perjudicar a los que viajan. La más conocida es, sin duda, La Hueste o Santa Compañía<sup>275</sup>, agrupación de difuntos en viaje hacia el Otro Mundo que lleva consigo un mojón o estela, cuyo origen se ha supuesto en la comitiva de las ánimas o núnemes de los muertos<sup>276</sup>, probablemente originaria de los *Lares Viales* como hijos de *Lug*-Mercurio, que son dirigidos por esta divinidad hacia el Más Allá, al que se accede, según la cosmología celta, a través del agua, por tanto, allende el “Océano”.

Estos ritos y creencias se han considerado relacionados con el Mercurio romano, según la explícita referencia de Martín Dumense<sup>277</sup>, pero esta divinidad, aunque adoptó elementos del *Hermes* griego, no aparece en Roma asociada a este tipo de creencias funerarias<sup>278</sup>, por lo que esta peculiaridad procedería de su *interpretatio* con el dios celta *Lug*, mucho más próximo en este aspecto al *Hermes* griego por ser ambos originarios del mundo indoeuropeo. *Lug*, que se ha considerado la principal divinidad céltica de *Hispania*<sup>279</sup>, se sincretizó con Mercurio<sup>280</sup>, como testimonian César<sup>281</sup> y Tácito<sup>282</sup>, pues ambas divinidades ofrecían claras

---

<sup>270</sup> RODRÍGUEZ ALMEIDA, 1981 (reed. 2003); HERNANDO y GAMALLO, 2004, p. 339; HERNANDO, 2005, n.º 130-134.

<sup>271</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2006, Apéndice II, fig. 9.

<sup>272</sup> LÓPEZ CUEVILLAS, 1953, p. 287 s.; BLÁZQUEZ, 1975, p. 113; FERNANDES, 2002, p. 179-188.

<sup>273</sup> *De corr. rust.* VII,17; XVI.

<sup>274</sup> *Vid. supra*, n. 149 y 262.

<sup>275</sup> LISÓN, 1998.

<sup>276</sup> ALONSO ROMERO, 1996, p. 147 s.

<sup>277</sup> *De corr. rust.* VII,13: “(Mercurio) in quadriuiis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt”. *Vid. supra*, n. 203.

<sup>278</sup> FARNOX, 1980.

<sup>279</sup> ALBERTOS, 1956, p. 294-297; MARCO, 1998, p. 33 s.

<sup>280</sup> BRAÑAS, 2000.

<sup>281</sup> *B.G.*, VI,17.

<sup>282</sup> *Germ.*, 9,1.

afinidades por su carácter psicopompo. En efecto, César refiere la existencia en la Galia de *plurima simulacra* de Mercurio<sup>283</sup>, referencia que se ha relacionado con menhires y otras piedras de carácter fálico en las que se encarnaban *numina loci* ancestrales, como evidencia el menhir de Kervadal, en Finisterre, sobre el que en época romana se representó a Mercurio en relieve<sup>284</sup>. Estas creencias de “larga duración”, ampliamente difundidas por el mundo celta atlántico, desde *Hispania* a las Galias e Irlanda<sup>285</sup>, hasta ser cristianizadas a partir del final de la Antigüedad, son las que permiten interpretar estos *sacra saxa* propiciatorios y de adivinación como σήμα o encarnación de los *numina loci* o divinidades ctónicas ancestrales, asimiladas por los romanos a Mercurio.

## 8 – ORIGEN DEL RITO PROPICIATORIO Y DE ADIVINACIÓN DE ARROJAR PIEDRAS: EL ALMA EXTERNADA

La tradición de arrojar piedras y formar amontonamientos tumulares en las peñas sacras propiciatorias y de adivinación se relaciona con los *amilladoiros* de Galicia (Fig. 54), los *myadorius* de Asturias, los *fiéis de Deus* y *carneiros* y *moledros* de Portugal, la tradición de relacionar los mojones con las ánimas en pena conservada en León<sup>286</sup> y los majanos de la *Celtiberia* (*vid. supra*, p. 365 s.). Todas las tradiciones populares sobre estos montículos de piedra coinciden en relacionarlos con las ánimas y, aunque las interpretaciones populares varían y resulte difícil conocer el origen y significado de esta relación, deben proceder de creencias en *numina* y en ritos relacionados del mundo celta atlántico, por lo que su análisis de conjunto permite comprender mejor su origen, función y significado social e ideológico.

El acto de arrojar una piedra, que pasó a equivaler a una oración o responso en la tradición cristiana<sup>287</sup>, calmaba las ansias de los difuntos, como si se le ofreciera una ofrenda o sacrificio, según indica expresamente Martín Dumiense<sup>288</sup>: “(*Mercurio*) *in quadriuiis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt*”.

Esta costumbre de arrojar una piedra como sacrificio a un espíritu funerario se puede comparar con el sacrificio realizado por Ulises en una peña para propiciarse el *numen* de *Tiresias* antes de su viaje al *Hades* (*Od.* XI,23 s.). Estos sacrificios eran de carácter ctónico, pues estaban dirigidos al *numen loci* como ancestro o divinidad funeraria de los habitantes del lugar, lo que explica su estrecha relación con tradiciones relacionadas con las ánimas y el Otro Mundo, como expresamente confirma un antiguo texto medieval germánico, que relaciona esos montones de piedra con el lugar donde yacía Mercurio<sup>289</sup>, es decir, la divinidad de los muertos, equivalente a los ἕρματα griegos en los que se suponía que habitaba Hermes<sup>290</sup>.

Tras la cristianización de esta práctica ocurrida de forma paulatina y nunca total (*vid. supra*, p. 361, 370 s.), la costumbre de arrojar una piedra como sacrificio a los ancestros para tenerlos propicios pervivió al equipa-

---

<sup>283</sup> B.G., VI,17,1.

<sup>284</sup> JUBAINVILLE, 1906, p. 319; ESPÉRANDIEU, IV, n° 3030.

<sup>285</sup> JUBAINVILLE, 1906; REINACH, 1890, p. 224-226.

<sup>286</sup> RÚA y RUBIO, 1986, p. 49.

<sup>287</sup> GARRAD, 1991.

<sup>288</sup> *De corr. rust.* VII,13.

<sup>289</sup> SUHM, 1787, col. 365: “*In acervo Mercurii. Consuetudinem habebant ambulantes in via, ubi sepultus est Mercurius, lapidem iactare in acervum ipsius unusquisque in honorem*”.

<sup>290</sup> *Vid. infra*, n. 302 s.

rarse en la tradición cristiana a rezar un responso para liberar un alma del Purgatorio. Según esta tradición, las ánimas en pena o en el Purgatorio vagaban por las áreas no pobladas en compañía de otros muertos, por lo que la piedra arrojada como ofrenda por el viandante servía a la vez de plegaria o responso para que encontraran el descanso eterno y no molestaran al viandante. En este contexto, los *amilladoiros* se consideraban almas redimidas del purgatorio que no pudieron cumplir sus promesas<sup>291</sup>, mientras que los *Fiéis de Deus* en Portugal y los *Fes de Deus* en Galicia era seres sobrenaturales y espíritus nocturnos que vagan por la noche y que reclaman oraciones como las almas en pena, por lo que revelan las mismas creencias, como las cruces de muertos en las que los viandantes rezaban un Padrenuestro y dejaban una piedra al pasar, de las que Leite de Vasconcelos cita ejemplos en Marão, en la Serra de Mantelinha, en la Serra da Mulher Morta y en Cabeceiras de Basto<sup>292</sup>. Todavía más explícitos en este contexto son los mitos asociados a los *moledros*<sup>293</sup> y las leyendas sobre *majanos* de la literatura castellana<sup>294</sup>. Por ello, D. J. Wölfel concluyó que “los montones de piedras a los que cada uno de los que pasan añade una” son una prueba del culto a lo antepasados<sup>295</sup>.

El carácter sacrificial de la piedra arrojada en estos ritos ctónicos plantea explicar qué significado tenía esa piedra, que equivalía a un sacrificio. Según creencias primitivas, en cada piedra hay un espíritu, pues la piedra representa en algunas tradiciones al alma externada (*vid. infra*, p. 385-386). Esta equivalencia piedra/alma plantea la posibilidad de que la piedra arrojada para cumplir el rito del “responso” o sacrificio simbolizara originariamente la propia alma humana, ofrecida en el acto sacrificial para buscar la protección y aplacar y propiciar al espíritu del *numen* de la “peña sacra”, considerada como punto onfálico axial de contacto con el Más Allá.

El rito propiciatorio de arrojar piedras a las peñas sacras propiciatorias y de adivinación, consideradas como σῆμα o visualización del propio *numen* de la divinidad, se deben relacionar, como se ha indicado (*vid. supra*, p. 365 s.), con el rito de arrojar piedras a los *amilladouros* y *carneiros*, pues unos y otros eran puntos onfálicos relacionados con el mundo ctónico, característicos de la cosmología celta de tradición indoeuropea<sup>296</sup>. Estas peñas sacras ofrecen ritos que se suelen asociar a las ánimas de los muertos, aspecto de gran interés pues se trata de la pervivencia, en una tradición actual, de un ritual religioso prerromano ancestral. Ya Mircea Eliade consideró muy probable que el folklore religioso europeo hubiera conservado una herencia prehistórica, como demostró en un estudio clásico A. Brelich<sup>297</sup>, al relacionar estos ritos folklóricos actuales con rituales de la Antigüedad.

Una primera alusión a cultos relacionados con piedras se ha considerado una noticia de Artemidoro transmitida por Estrabón<sup>298</sup>, quien refiere que en el Promontorio Sacro, actual Cabo de San Vicente, existía un santuario formado por “piedras esparcidas formando grupos de tres o cuatro por doquier, que los que llegan hacen rodar y cambiar de sitio, después de ofrecer libaciones, según una costumbre ancestral”<sup>299</sup>. A este lugar no era posible acercarse ni permanecer de noche, lo que confirmaría su relación con creencias ctónicas y del

---

<sup>291</sup> CABAL, 1925; CASTELAO, 1949, p. 86 s.; DOMÍNGUEZ MORENO, 1991, p. 147-155; MOYA, 2012, p. 464 s.

<sup>292</sup> VASCONCELOS, 1882, § 208 a y b.

<sup>293</sup> *Vid. infra*, n. 352.

<sup>294</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2013, p. 342.

<sup>295</sup> WÖLFEL, 1951.

<sup>296</sup> *Vid. supra*, n. 140 s.

<sup>297</sup> BRELICH, 1954.

<sup>298</sup> *Geogr.* III,1,4.

<sup>299</sup> BRITO, 1690, p. 36 s.; VEIGA, 2009, p. 637, 674 s.; ALONSO ROMERO, 1999, p. 78 s., plantea la discutible idea de que estas piedras fueran anclas fenicias.

Otro Mundo, pero la referencia es muy imprecisa para relacionarla con los ritos aquí analizados. Ya en el siglo VI Martín Dumiense denunció la costumbre de amontonar piedras, que consideraba vinculada con el culto a Mercurio psicopompo<sup>300</sup>, lo que confirma el aspecto funerario, aunque este rito se corresponde más a los asociados al Hermes griego que a los del Mercurio romano (*vid. supra*, p. 369, 371, 377)<sup>301</sup>.

Hermes parece ser una divinidad ancestral del panteón griego, por ser uno de los dioses más antiguos y de origen más primitivo, pues era el *daimon* que habita y ocupa la piedra o el túmulo de piedras de carácter funerario levantado junto a un camino, que tenía carácter sobrenatural por ser un punto onfálico de paso al Otro Mundo<sup>302</sup>. Hermes ya aparece documentada en lineal B como *emaa*<sub>2</sub><sup>303</sup> y su antigüedad la confirma la tradición de que los griegos aprendieron a hacer ἔρματα de los pelagos<sup>304</sup> y la de que el hijo de Licaón, Pelasgo, fue el primer rey de Arcadia y el primero que construyó un templo a Hermes en *Cyllene*<sup>305</sup>.

En algunos aspectos Hermes parece ser un dios menor, quizás por haber sido originariamente el *daimon* o *numen* o espíritu de las tumbas tumulares, que se vería postergado al imponerse el Panteón Olímpico. Sin embargo, su significado original es discutido, pues, aunque todos los autores coinciden en que está relacionado con el túmulo de piedras o ἔρμα, su origen es difícil de precisar. La mayor parte de los autores relacionan a Hermes directamente con los ἔρματα o mojones de piedras en forma de mojones o hitos<sup>306</sup>, cuyo carácter fálico sería un rasgo apotropaico derivado<sup>307</sup>, pues en dichos túmulos se libaba a los muertos como en las tumbas<sup>308</sup>, lo que confirma su carácter funerario y fecundador. Por ello Hermes debe considerarse como el *daimon* del túmulo de piedras en el que se encarnaba el ancestro como divinidad funeraria del territorio o *numen loci*.

Los terrenos se marcaban con dicho túmulo o ἔρμαίον que constituía el límite de los campos<sup>309</sup> y Hemes era el dios del ἔρμα o pilar de piedra<sup>310</sup> y del territorio poliádico por ellos delimitado y protegido<sup>311</sup>. Esta función habría dado origen a que fuera la divinidad protectora de caminos y caminantes, puesto que los ἔρματα se levantaban al borde de los caminos<sup>312</sup> y servirían de punto de referencia<sup>313</sup>, como divinidad local que protegía y guiaba a los viajeros. Igualmente, de su función de límite, Hermes habría pasado a ser la divinidad de entrada, como Hermes *Propylaios*<sup>314</sup>, incluso en sentido figurado, pues era la deidad asociada a los ritos de iniciación<sup>315</sup>.

---

<sup>300</sup> *Vid. supra*, n. 237.

<sup>301</sup> LATTE, 1960, p. 372; FARNOX, 1980.

<sup>302</sup> ROSE, 1953, p. 417.

<sup>303</sup> BURKERT, 1982, p. 156, n. 5.

<sup>304</sup> Herodot. II,51,1 y 4

<sup>305</sup> Hyg., *Fab.* 225.

<sup>306</sup> Antikleides, *FgrHist* 140F 19.

<sup>307</sup> FEHLING, 1974, p. 7-27; BURKERT, 1982, p. 156; ATHANASSAKIS, 1989, p. 33-49.

<sup>308</sup> BURKERT, 1982, p. 158.

<sup>309</sup> *Ant. Pal.* 9,314; Cornutus 16; Eust., *Ad Hom. Od.* 16,471.

<sup>310</sup> BAUDI, 1998, p. 427.

<sup>311</sup> Paus. II,38,7; III,10,6; IV,33,3; VI,26,5; VIII,13,3; 34,6; 39,6; X,5,4; etc.

<sup>312</sup> NILSSON, 1955, 505; FARNOX, 1980, p. 126.

<sup>313</sup> *Il.* II,604, II,769, etc.

<sup>314</sup> Tuc. VI,27; Athen. 10,437b.

<sup>315</sup> ALMAGRO-GORBEA y ÁLVAREZ SANCHÍS, 1993, p. 214.

Nilsson<sup>316</sup> ofrece una explicación coherente del significado originario de Hermes, que resulta de gran interés para comprender la función de las peñas sacras lusitanas. El ἔρμα sería originariamente un túmulo funerario, como el *cairn* céltico. Este tipo de estructura funeraria se documenta en Grecia desde época pre-micénica<sup>317</sup>, por lo que la relación de las piedras con el culto a Hermes, documentado desde época arcaica, debe remontarse a una tradición anterior de origen indoeuropeo. Aunque no está claro el origen de los túmulos en el Egeo, en Grecia se conocen sepulturas en túmulo desde el Heládico Antiguo II, hacia mediados del III milenio a.C., como los de Leukade R, pero también han aparecido en otros diversos lugares<sup>318</sup> y su escaso número, la riqueza de ajuar y sus características hacen suponer que serían monumentos funerarios de la elite gobernante<sup>319</sup>.

También ha señalado Nilsson<sup>320</sup> que en Grecia un túmulo de piedras en un cruce de caminos, probablemente situado sobre una tumba, señalaba un cruce de tres dimensiones, horizontal en este mundo y vertical hacia el Otro Mundo. Por ello, los ἔρματα eran marcas de límite tanto en este mundo como entre este mundo y el infernal, lo que explica el papel psicopompo de Hermes entre la vida y la muerte, entre este mundo y el mundo de los espíritus<sup>321</sup>. Por ello, Stein<sup>322</sup> ha señalado con acierto que Hermes es el dios de los límites no sólo en sentido físico, sino también metafísico, pues originariamente ocupaba el borde del espacio conocido, constituido por un majano de piedras que marcaba el límite; más allá del mismo quedaba lo desconocido, lo arriesgado, lo inconsciente, en una palabra, el Más Allá, por lo que Hermes era el protector del viajero que se arriesgaba a traspasar ese límite, fuera de viaje por este mundo o al Otro Mundo.

Los túmulos o ἔρματα estaban rematados en ocasiones por una piedra o estela, ἔρμαϊος λόφος, que sería el ἔρμα en el sentido más estricto; por ello Hermes, en sentido etimológico, es “el (*daimon* o espíritu que procede) del ἔρμα<sup>323</sup> o “túmulo”, etimología que se podría relacionar con el antiguo indio *várṣman-*, “túmulo, cúspide”<sup>324</sup>. Dicha piedra era un σῆμα<sup>325</sup> (“marca, señal”) o símbolo de eternidad<sup>326</sup>. Este carácter funerario todavía se evidencia en el Hermes χθόνιος de Atenas<sup>327</sup>, que reforzaba su carácter de divinidad de paso. En Grecia, todo el que pasaba por delante de un ἔρμα debía tirar una piedra<sup>328</sup>, tradición especialmente bien conservada en la Arcadia<sup>329</sup> cuya relación con los *amilladoiros* y piedras sacras resulta evidente, aunque nunca se haya explicado bien.

---

<sup>316</sup>NILSSON, 1955, p. 504 s.

<sup>317</sup>SCHMIDT, 1893, p. 369 s.; NILSSON, 1955, p. 504.

<sup>318</sup>ANDRONIKOS, 1968, p. 107 s.; CAVANAGH y MEE, 1998, p. 29 s., 38-39.

<sup>319</sup>DIKINSON, 2000, p. 65 s.

<sup>320</sup>NILSSON, 1978.

<sup>321</sup>SCHERER, 1886, p. 2374 s.; KERENYI, 1987.

<sup>322</sup>STEIN, 2000.

<sup>323</sup>Suidas, s.v. ἔρμαϊον.

<sup>324</sup>FRISK, 1973, p. 562.

<sup>325</sup>ANDRONIKOS, 1968, p. 114 s., aunque no incluye los ἔρματα como monumentos funerarios.

<sup>326</sup>BURKERT, 1982, p. 194.

<sup>327</sup>EITREM, 1909, p. 757 s.

<sup>328</sup>*Ant. Pal.* V,6 y VI,253. PRELLER, 1964-1967, p. 250.

<sup>329</sup>NILSSON, 1955, p. 505.

Por otra parte, la sagacidad de Hermes y su capacidad adivinatoria son propias de los espíritus de los muertos y del Más Allá y su carácter ctónico explica igualmente que los ἔρματα facilitaran la fertilidad<sup>330</sup>. En efecto, Hermes era una divinidad relacionada, precisamente, con la adivinación por medio de piedras, pues “Hermes aprendió de Apolo a adivinar por medio de guijarros”<sup>331</sup>. Éste era el sistema más antiguo de adivinación en Grecia, cuyo patrono era Hermes *Kleromántis*. Apolo había ofrecido a Hermes, a cambio de su cítara, un don para conocer el futuro diferente a la profecía: la θριοβολία o arte de la adivinación por medio de guijarros<sup>332</sup>. Para ello le remitió a las Θοῖαι<sup>333</sup> (de θοιάζω, “vaticinar, profetizar”). Estas tres ninfas-abeja, que habitaban en el Parnaso, eran la personificación de la adivinación y podían desvelar lo oculto, pues habían inventado el arte de adivinar por medio de piedras y, como habían criado a Apolo, le habían enseñado a profetizar antes de que Zeus le otorgara la capacidad de conocer la mente divina<sup>334</sup>. Las *Thriai* enseñaron a Hermes a predecir el futuro arrojando guijarros o *thriai* a un recipiente con agua<sup>335</sup>, sistema que siguió en uso en Delfos hasta época clásica<sup>336</sup>. Θοῖαι significa “guijarros”, pues hace referencia a las pequeñas piedras utilizadas en este sistema de adivinación, denominado *lithobolia*, que forma parte del arte de la *cleromancia*<sup>337</sup> y, dentro de ésta, la *thriobolia* consiste en utilizar tres guijarros. Este método se consideraba un invento de Atenea, aunque había disgustado a Apolo, quien logró que Zeus lo desacreditara a pesar de que había gozado siempre de gran reputación, ya que era el método más antiguo conocido para conocer el futuro, pues ya existía en tiempos de *Python*, el monstruo primordial anterior a que Apolo se apoderara de Delfos<sup>338</sup>. Apolo, para contribuir a su descrédito, decía que “*Hay muchos tiradores de guijarros (θριοβόλοι), pero pocos profetas*” (de θοιάζω, ‘vaticinar, profetizar’)<sup>339</sup>, aunque este primitivo sistema siguió en uso en época clásica hasta ser paulatinamente sustituido por los astrágalos o tabas.

En consecuencia, la tradición de adivinar por medio de guijarros se debía practicar en Grecia desde tiempo ancestral, al menos desde el mundo micénico y, probablemente, desde antes, pero en época clásica ya había pasado de moda sustituida por el ritual más evolucionado y racional de las sibilas de Delfos, cuyas palabras, consideradas revelación directa de la deidad, exigían ser interpretadas, lo que supone un método más racional. Sin embargo, la tradición de adivinar por medio de guijarros perduró en cierto modo, pues en el santuario de Delfos se siguieron utilizando guijarros adivinatorios dispuestos en un cuenco sobre un trípode, que se removían mientras la sacerdotisa en trance profetizaba para responder a quien había consultado al oráculo<sup>340</sup>.

También en la antigua Italia prerromana existía la tradición de usar guijarros para la adivinación, sistema denominado *sortes*<sup>341</sup>, para las que se empleaban guijarros de color blanco y negro en los casos más simples.

<sup>330</sup> SCHERER, 1886, p. 2376 s.

<sup>331</sup> Apollod., *Bibl.* 3.112-115.

<sup>332</sup> *HH Herm.* 4, 552 s.; *Apoll.* 3,10,2 y notas en FRAZER, trad., 1921.

<sup>333</sup> SCHEINBERG, 1979.

<sup>334</sup> *HH Herm.* 552 s., Zenob., *Cent.* V.75; Calim., *Him. Apoll.* 45; *Etym. Magn.*, s.v. Θοῖαι, 455,45; Hesiq., s.v. θοιαί; *Anécdota Graeca*, ed. BEKKER, I,265,11, s.v. Θοιάσιονπεδίων.

<sup>335</sup> *HH Herm.* 552-563; *Apoll. Bibl.* 3,10,2; Cic. *De div.* 1,34.

<sup>336</sup> Calim. *Himn. Apoll.* 45; FOWLE, 2013, 82.

<sup>337</sup> LECLERCQ, 1879, p. 1, 191, 1892, p. 304; EHREMBERG, 1927, col. 1452-1455; LARSON, 2001, p. 12; FOWLE, 2013, p. 81.

<sup>338</sup> ROULEZ, 1867.

<sup>339</sup> Steph. Byz. 059, s.v. Θοῖαι; Sudas, 0490, π1932; Zenob., *Cent.* V.75.

<sup>340</sup> WESTERMANN, 1843, p. 384, *Appendix Narrationum* LXVII; Suidas, s.v. Πυθώ.

<sup>341</sup> CHAMPEAUX, 1986, p. 801-828.

Las *sortes* con guijarros se documentan en las regiones más celtizadas, que eran el norte y el centro de Italia, desde el sur de Etruria hasta el Samnio, en los santuarios oraculares de Fiésolo, Arezzo, Sepino e Histonium<sup>342</sup>. J. Champeaux consideró que las *sortes* itálicas por medio de guijarros eran de origen mediterráneo, pues las relacionó con la adivinación practicada en Grecia por medio de guijarros, λίθοι, θορίαί ο ψήφος, ya que desconocía la tradición celto-atlántica (*vid. supra*, p. 361 s., Fig. 52). Igualmente, supuso que esta modalidad del rito sería anterior al uso de plaquitas de madera o tablillas metálicas usadas posteriormente y señaló que las *sortes* con maderas serían un rito adivinatorio de tipo ordálico de tradición indoeuropea<sup>343</sup>, pues también las usaban los germanos (Tac. *Germ.* I,10) y celtas (Caes. *BG* I, 53,7), quienes tenían la misma palabra, *prinni*, para “tirar la madera”, “consultar” y “suerte”<sup>344</sup>, con un claro sentido de ordalía<sup>345</sup>, pues en estas *sortes* usaban piedras de colores inmersas en una masa oscura<sup>346</sup>. En cualquier caso, parece lógico que este rito más simple con piedras debe considerarse anterior a otros sistemas más complejos de adivinación del mundo celta, asociados a augurios y sacrificios, que exigían recurrir a sacerdotes e interpretaciones, sistema mucho mejor conocido<sup>347</sup>, que supone un proceso de racionalización comparable al ocurrido en Grecia e Italia.

Para comprender el posible significado del rito de arrojar piedras al alto de una peña sacra o a los *amilladoiros* es de indudable interés una peculiar tradición que consistía en depositar una piedra en un túmulo antes de una batalla, tradición documentada en Irlanda, pero también en Portugal y en pueblos indoeuropeos de las estepas.

El poema épico del Ciclo del Ulster *Togail Bruidne Dá Derga*, “La Destrucción de la Residencia de *Da Derga*”, narra la muerte heroica de *Conaire Mór*, nieto de *Etain*<sup>348</sup>. *Conaire* fue elegido rey de Irlanda en Tara por cumplir las condiciones de la “Fiesta del Toro”, en la que, tras sacrificar un toro, un adivino comía su grasa, bebía el caldo y se echaba a dormir y, al despertarse, elegía rey a quienquiera que hubiera visto en su sueño, aunque moría si profería falsedad. *Conaire*, tras ser elegido rey, expulsó de Irlanda a los bandidos e impuso la paz. Pero llegaron de allende el mar asaltantes que “trajeron una piedra para cada hombre para hacer un *cairn*”. Tras el combate, “cada combatiente que sobrevivió del combate retiró su piedra del *cairn*”, “de modo que quedaron las piedras de los que fueron muertos”, por lo que “por cada piedra de *Carn Locca* murió uno de los asaltantes de la Residencia (de *Da Derga*)”, nombre que se dio al túmulo o *cairn* construido con ellas. El hecho ocurrió en la víspera de *Samain* y los asaltantes celebraron un concejo en el lugar en el que habían levantado el *cairn*. Este episodio fue relacionado hace años por B. García Fernández-Albalat con los *amilladoiros*<sup>349</sup>, pero responde a una tradición ancestral de origen indoeuropeo, ya que la piedra que llevaba cada uno de los guerreros asaltantes hay que interpretarla como su “alma externada” para evitar el peligro de morir en el combate, lo que explica que, finalizada la batalla, los caídos en ella no pudieron retirar las piedras, que pasaban a formar un *cairn* conmemorativo.

---

<sup>342</sup> CHAMPEAUX, 1986, p. 271-302, en especial 273 s., fig. 1.

<sup>343</sup> CHAMPEAUX, 1986, p. 802 y 805.

<sup>344</sup> LOTH, 1895, p. 313-314.

<sup>345</sup> GUYONVARCH, 1997, p. 307.

<sup>346</sup> LE ROUX y GUYONVARCH, 1986, p. 189; GUYONVARCH, 1997, p. 310.

<sup>347</sup> LE ROUX y GUYONVARCH, 1986, p. 174-216; GREEN, 1992, p. 82; GUYONVARCH, 1997, p. 271 s.; RENERO, 1999, p. 13 s.; GUYONVARCH, 2009, p. 192 s.; GREEN, 2010, p. 88-90; etc.

<sup>348</sup> WEST, 1999. Para la traducción, ELIOT y STOKES, 1910.

<sup>349</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1999, p. 29 s., aunque sea más discutible que esta autora relacione dicha costumbre con los *cumuli* o amontonamientos de trofeos de los vencidos que los galos hacía en honor de Marte (César, *BG*, VI,17), como los documentados en los santuarios galo-belgas (BRUNEAUX, 1986), pues parece tratarse de dos ritos distintos.

Otra tradición probablemente similar se asocia al *cairn* levantado por San Columba el año 563 en la Isla de Iona, en el extremo occidental de Escocia<sup>350</sup>. San Columba se vio obligado a expatriarse de Irlanda tras la batalla de *Cúl Drebene*, en la que estuvo implicado y en la que habían muerto 3000 personas. Por ello, viajó a Escocia donde pretendía convertir tantas personas como las que habían muerto en la citada batalla. Al desembarcar con sus 12 discípulos en la playa de Port of Churaich (“Puerto del Coracle”) levantó el *Càrn cùl ri Éirinn* (“el *cairn* a la espalda de Irlanda”), pues era el punto donde Irlanda se perdía de vista, lo que evidencia su carácter liminar, *cairn* cuyas piedras debían recordar el número de muertos en la batalla citada<sup>351</sup>.

También una tradición de este tipo documentó Leite de Vasconcelos en el Cabo de São Vicente, en Portugal, según la cual existían en ese lugar *moledros* o *cairns* de piedras en los que “cada una es un soldado”. Esta tradición relacionaba dichos *moledros* con la expedición de D. Sebastião de Portugal<sup>352</sup>, lo que apunta a una perduración de estas creencias hasta el siglo XVI. Según la leyenda, si se cogía una piedra del *moledro* y se movía de su sitio, a la mañana siguiente volvía por sí misma al amontonamiento, pues el rey D. Sebastião iba por la noche y la colocaba de nuevo en el *moledro* y si se cogía una piedra del amontonamiento en secreto y se ponía debajo de la almohada, a la mañana siguiente aparecía un soldado por un breve instante, que luego se convertiría de nuevo en piedra, que regresaba al amontonamiento, por lo que las piedras del *moledro* de esta leyenda son consideradas como soldados encantados<sup>353</sup>, por haber muerto y estar en el Otro Mundo.

Heródoto documentó otro rito relacionable entre los pueblos de las estepas. El rey persa Darío en su expedición contra los Escitas pasó el río *Artiscos*, el actual Arda, afluente de Maritza, que corría a través del territorio de los Odrisios, en Tracia. Según refiere Heródoto<sup>354</sup>, “al llegar a este río, (Darío) hizo lo siguiente: tras elegir un lugar determinado, ordenó a su ejército que cada soldado al pasar arrojara una piedra en el lugar indicado. Y cuando el ejército hubo cumplido esta orden, puso en movimiento a su armada y dejó allí tras sí un gran túmulo formado por las piedras arrojadas”. Heródoto no explica el significado de este acto, pero el contexto hace suponer que sería similar a los casos anteriores, como túmulo funerario que serviría como límite y monumento conmemorativo, pero que probablemente también refleja estos ritos relacionados con creencias en el alma externada.

Todas estas tradiciones míticas se extendían desde el mundo celta atlántico de Irlanda y Portugal hasta los persas de la estepa euroasiática. Además, también parecen ofrecer el mismo origen ritual algunas tradiciones míticas de Grecia. En Orcómenos, Beocia, existía la leyenda de que, muerto Acteón, su espíritu había recorrido el país con “una piedra” devastando el territorio hasta que sus restos fueron solemnemente enterrados<sup>355</sup>. Tal vez relacionada con esa leyenda, se adoraba en Orcómenos a tres piedras con el nombre de *Charites*<sup>356</sup>.

---

<sup>350</sup> SHARPE, 1995.

<sup>351</sup> Cf. <URL: <http://www.saintsandstones.net/saints-iona-stcolumbasbay6.htm><http://cargo.ship-of-fools.com/Features98/Features/TomDavies.html>> [cons. en 9.12.2015].

<sup>352</sup> VASCONCELOS, 1905, p. 205 s.: «No extremo do cabo, perto do farol e das ruínas do convento de s. Vicente, há vários montículos de pequenas pedras, que o povo chama moledros e melédros, i. é, “moledros”, dizendo mesmo “um moledro de pedras”. A propósito desses moledros, colhi da boca do povo as duas seguintes notícias: “Quando se leva do moledro uma pedra, e se deixa num sítio, aí a pedra anoitece, mas não amanhece: i. é, vai-se de manhã ao sítio em que à noite se deixou a pedra, e esta já lá não está, e reaparece no moledro; é D. Sebastião quem de noite retira a pedra para o moledro”. “Quando se leva do moledro uma pedra, sem ninguém saber, e se coloca debaixo do travesseiro, aparece lá ao outro dia um soldado, que logo desaparece, para ir outra vez, já transformado em pedra, colocar-se no moledro”.»

<sup>353</sup> MORAIS, 2008, p. 38-39.

<sup>354</sup> Herodot. IV,92.

<sup>355</sup> Paus. IX,38,5.

<sup>356</sup> Paus. IX,38,1.

Igualmente, el mito de Deucalión, hijo de Prometeo<sup>357</sup>, parece ofrecer otro eco de la idea ancestral del alma externada en una piedra, ya que, al quedar despoblada la tierra por un diluvio, el oráculo de Delfos aconsejó a Deucalión que tirara los “huesos de su madre” por encima de los hombros para repoblar el mundo, lo que el héroe hizo tirando piedras, pues el oráculo aludía a Gea, la “Tierra”, como madre de todos, cuyos “huesos” eran las piedras. Un mito de la creación semejante existía entre los celtas de Irlanda y Escocia, pues narraba que la diosa *Cailleach*, “La Vieja”, había creado los seres de la tierra tirando guijarros hacia delante<sup>358</sup>.

Estas tradiciones ancestrales, existentes en diversos pueblos indoeuropeos deben considerarse muy antiguas. Según puede deducirse de ellas, cada piedra de un *cairn* era el alma externada de un muerto, lo que permite aproximarse al significado original de las piedras arrojadas sobre las peñas sacras y *amilladoiros* del mundo celta atlántico. Esta tradición ha perdurado hasta la actualidad en Proaza, Asturias, donde “No se debe tropezar con el pie ni hay que dar una patada a las piedra que se encuentren en la calle, porque nadie sabe si esa piedra es el purgatorio de algún alma”<sup>359</sup>.

Todas estas tradiciones se basan en creer que en la piedra reside el alma externada. El alma externada es una creencia muy extendida entre pueblos primitivos de toda la tierra basada en que la vida que alienta en el ser humano puede “materializarse” o convertirse en algo tangible y material, que puede existir fuera de uno mismo. Según esta concepción “sobrenatural” o “mágica” del espíritu vital, la idea esencial es que el alma externada vive oculta segura escondida fuera del cuerpo al que corresponde, lo que le permite evitar los peligros que puedan acecharla, en especial la muerte, pues si es descubierta, puede ser dañada y causar así la muerte del ser al que corresponde. Estas creencias animistas en el alma externada, probablemente de origen chamánico, deben considerarse de origen muy antiguo, pues pudieran remontarse al Paleolítico, hecho que explica su muy amplia difusión por diversos pueblos de todo el mundo, por lo que este tema ha atraído siempre la atención de los antropólogos y de los estudiosos de la Historia de las Religiones<sup>360</sup>. El tema supone una concepción “mágica” del mundo, que resulta particularmente importante en mitos de héroes y guerreros, a los que nadie podía matar porque su vida residía en un objeto situado fuera de su cuerpo y, por tanto, del alcance de sus enemigos, lo que les hacía invencibles frente a sus enemigos y prácticamente inmortales hasta que su alma externada fuera descubierta y destruida. Esta creencia explica la tradición existente en diversos ámbitos del mundo indoeuropeo, especialmente bien atestiguada en el mundo atlántico, de poner antes de un combate el alma en un objeto, la mayor parte de las veces en una piedra (*vid. supra*, p. 383 s.).

El tema del alma externada está presente en numerosos cuentos populares y leyendas de todo el mundo, también españoles<sup>361</sup>. Suele caracterizar a un ser sobrenatural, generalmente maligno, como un brujo o un gigante, que no puede ser herido ni muerto ya que oculta mágicamente su alma en un animal, planta u otro objeto situado en un lugar secreto e inaccesible, hasta que un héroe descubre dónde la oculta, la destruye y mata al ser maligno. El testimonio más antiguo de estas creencias aparece en el cuento de “Los dos hermanos”<sup>362</sup>, narrado en un papiro egipcio de tiempos de Ramsés II (1290-1224 a.C.), pero esta idea está documentada en diversos pueblos primitivos, quienes nunca confiesan que tiene su alma externada y todavía menos dónde está

---

<sup>357</sup> Ovid. *Metam.* I,380 s.; Hyg. *Fab.* 153; Pseudo-Apollod. I,7,2.

<sup>358</sup> MONAGHAN, 2004, p. 103.

<sup>359</sup> GINER ARIVAU, 1885, p. 235; CABAL, 2008, p. 29.

<sup>360</sup> Véase FRAZER, 1951, p. 773 s., donde expone muchos ejemplos de todo el mundo, desde los de carácter más primitivo hasta su perduración en muy diversas tradiciones populares. Para este último aspecto, PEDROSA, 2012, p. 130-191.

<sup>361</sup> ESPINOSA, 1996, p. 116 s., 119 s., 128 s.

<sup>362</sup> RANKE, 1979, s.v. Brüdermärchen: Das ägyptische B.

depositada, sea una planta o animal sagrado, que puede ser compartido por toda la familia o clan y convertirse en su tótem de acuerdo con estas primitivas creencias chamánicas. El tema es bien conocido en la mitología indoeuropea, en la Grecia clásica (*vid. supra*, p. 381 s., 384 s.) y en la actual, en Rusia, Transilvania, Alemania y Noruega, así como en Escocia, Irlanda y Bretaña, lo que confirma su difusión por el mundo celta atlántico, pero también se documenta en las islas Célebes, Sumatra, Malaya, Indostán, Camboya, Siam, Ceilán, India, Bengala, en la literatura árabe, por ejemplo, en *Aladino y la lámpara maravillosa*, y en la historia de Seyf-el-Muluk de *Las mil y una noches*, y en cuentos bereberes, húngaros, calmuco, tártaros, mongoles y de Nigeria, Sudáfrica y de los indios navajos y los *kwakiutl*, en América del Norte, de los ashénica en Perú, etc.<sup>363</sup>

El tema del alma externada también se documenta en el mundo mítico griego, donde ha sido muy bien analizado<sup>364</sup>, con ejemplos tan conocidos como los de Meleagro y Céneo. En el mito de Meleagro, las tres Moiras se aparecieron a su madre Altaya a los siete días de su nacimiento y le predijeron que moriría cuando se consumiera el tronco que ardía en ese momento en el hogar. Altaya lo apagó y guardó, pero cuando Meleagro mató a sus tíos en una cacería, como venganza, Altaya prendió fuego al tronco y Meleagro expiró consumido por fuego en las entrañas. Existen otros ejemplos de alma externada en la mitología griega, que se consideran pervivencias de un sistema religioso ancestral, pues Meleagro, Céneo<sup>365</sup>, Pterelao y Nisos de Mégara<sup>366</sup> corresponden a las primeras generaciones de héroes fundadores de la mitología griega, contemporáneos de Heracles, Minos y Teseo, considerados héroes fundadores invencibles por ser los defensores y patronos de su ciudad y sus habitantes.

Según esta tradición mítica, la costumbre de arrojar piedras a las rocas sacras o a amontonamientos tumulares como los *amilladoiros* equivalía originariamente a un sacrificio de carácter ctónico, dirigido al *numen loci* como ancestro de los habitantes del lugar que se hacía visible en la peña sacra, lo que explica la estrecha relación de estos ritos con creencias en las ánimas y en el Otro Mundo. Esta explicación permite suponer que míticamente la piedra arrojada sería el alma externada del sacrificante, quizás para que quedara bajo la protección del *numen loci*. Todas estas creencias son de origen ancestral, como indican las características tan arcaicas que ofrecen el tema del alma externada y las peñas sacras propiciatorias y de adivinación aquí analizadas, tal como confirma su aparente relación con *numina loci* y con ritos extendidos por el mundo celta atlántico desde fechas muy anteriores a la Edad del Hierro, cuando narraciones épicas documentan estas tradiciones, sólo comparables a las fases más antiguas de la mitología griega.

## 9 – LOS SACRA SAXA Y EL SUBSTRATO ATLÁNTICO-LUSITANO

Los *Sacra Saxa*, propiciatorios y de adivinación, conservadas en el folklore de la Península Ibérica son documentos de especial interés, como evidencia el análisis realizado, aunque en la actualidad estén en serio riesgo de desaparición (*vid. infra*, p. 396 s.).

---

<sup>363</sup> JIMÉNEZ, s.a.

<sup>364</sup> Sobre este tema son esenciales los trabajos de VELASCO, 2000, 2001, 2004, 2007 a y 2007 b.

<sup>365</sup> Céneo era una doncella lapita secuestrada por Poseidón (Zenob. *Cent.* v. 33), que le concedió el deseo de convertirse en un guerrero invulnerable al tener su alma externada, lo que le hizo famoso por su lanza hasta caer en la *hybris* o soberbia extrema.

<sup>366</sup> Poseidón donó a Pterelao un cabello dorado que lo hacía inmortal, hasta que su hija se enamoró de Anfitrión y se lo arrancó de la cabeza, lo que le provocó la muerte. Al rey Nisos de Mégara un oráculo le predijo que moriría si perdía un cabello púrpuro que tenía en la cabeza, como ocurrió cuando su hija Escila, enamorada de Minos, arrancó el cabello a su padre. Nisos murió y Minos se apoderó de Mégara.

Estas peñas sacras con ritos propiciatorios y de adivinación constituyen una tradición popular ancestral “de larga duración” originaria de la *Hispania* prerromana mantenida en el folklore de las áreas más primitivas y conservadoras de la Península Ibérica. Estas tradiciones, cada día más valoradas<sup>367</sup>, se remontan al substrato cultural prerromano, por lo que son documentos insustituibles para conocer las costumbres populares, así como las creencias y ritos del sistema cultural de los Lusitanos.

Las peñas “propiciatorias” y “de adivinación” deben considerarse *Sacra Saxa* pues serían la materialización del *numen loci*, de carácter “divino”, que parece responder todavía a una primitiva concepción animista no antropomorfa de origen ancestral, ya que procede de la creencia en que todos los seres de la naturaleza, como montañas, ríos, el cielo y la tierra, rocas, animales, árboles, plantas, etc., son seres con ánimo, a los que hay que rendir culto por estar dotados de poderes sobrenaturales<sup>368</sup>. A estas creencias se asocian las de que las ánimas de los ancestros viven después de la muerte y de que se puede comunicar con ellas por medio de determinados ritos, como los que evidencian estos *Sacra Saxa*. El origen de estas creencias es muy discutido desde el siglo XIX, pues se consideran, junto al chamanismo<sup>369</sup>, las más antiguas de la Humanidad, propias del *Homo sapiens sapiens*. Por ello, parecen representar un substrato ancestral de la religión celta, que, en cualquier caso, debe considerarse anterior a las divinidades antropomorfas y, por supuesto, a las religiones de las altas culturas.

Estas peñas sacras, por sus funciones y, en ocasiones también por su ubicación, indican una concepción axial y onfálica y un símbolo de perennidad, vinculada siempre al mundo de las ánimas o espíritus de los antepasados muertos, lo mismo que ocurre con los  *Cairns*, *amilladouros* y majanos, igualmente relacionados con estas creencias funerarias. Por ello estas “peñas sacras” deben ser consideradas como la encarnación de *numina* ancestrales de carácter divino, que actuarían como dueños y protectores sobre su territorio y los que por él pasaban. Esta asociación “peña sacra”/*numen* explica su estrecha relación, reflejada en mitos y leyendas, con creencias en espíritus y en que éstos vagan por el territorio no humanizado, donde podían actuar sobre los vivos. De este hecho se deduce que en dichos *Sacra Saxa*, como puntos onfálicos y axiales, se pudiera venerar y consultar al *numen loci*, identificado posteriormente con una divinidad ctónica celta ancestral, como quizás *Dispater*<sup>370</sup> o *Lug*<sup>371</sup>, a su vez identificado con Mercurio en la *interpretatio* romana. Sin embargo, originariamente, la “peña sacra” sería la materialización de dicho *daimon* o *numen loci*, tradición que ha perdurado en su vinculación con las ánimas y los espíritus de los muertos. Esta concepción religiosa enriquece nuestros conocimientos sobre las creencias de los Galaico-Lusitanos y de pueblos afines como los Vettones y, en general, los Celtas de *Hispania*<sup>372</sup> y explica el origen de muchas creencias conservadas en el folklore de la *Hispania Celtica* y de las regiones atlánticas de Europa.

Estos *Sacra Saxa* se caracterizan por estar asociados a un ritual propiciatorio y de adivinación como medio de comunicación ideado por el hombre para relacionarse con la divinidad<sup>373</sup>. Este ritual consistía en arrojar sobre la cumbre de la “peña sacra” tres piedras, aunque en otros casos es sólo una, para obtener una

---

<sup>367</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2009; MOYA, 2012.

<sup>368</sup> PUENTE OJEA y CAREAGA, 2005.

<sup>369</sup> Diversos autores han señalado entre los celtas la existencia de cultos naturalistas identificables con el animismo (VRIES, 1975, p. 191 s.; etc.) y de rasgos de totemismo (BIRKHAN 1997, p. 877 s.), aunque GUYONVARCH, 1997, p. 219 s., niega que la magia celta tenga relación con elementos chamánicos.

<sup>370</sup> BIRKHAN, 1997, p. 549, que se basa en César (*b.G.* VI,18).

<sup>371</sup> VRIES, 1988, p. 48 s.; LE ROUX, 1984, p. 113 s.; LE ROUX y GUYONVARCH, 1991, p. 84 s.; GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990, p. 204 s.

<sup>372</sup> MARCO, 1998; ALMAGRO-GORBEA, 2009 a.

<sup>373</sup> BELAYCHE y RÜPKE, 2007, p. 139.

“respuesta” del *numen loci* o divinidad tutelar local, cuya materialización visible era la peña. Dicho rito puede considerarse, en realidad, como una especie de ordalía, pues al tirar la piedra para consulta o como plegaria, el devoto quedaba en espera de lo que dispusiera la divinidad. Esta concepción ancestral de intervención directa de la divinidad, que todavía se documenta en la Grecia del Alto Arcaísmo<sup>374</sup> y en la tradición épica celta<sup>375</sup>, confirma el remoto origen de este rito de arrojar piedras a la cumbre de una peña con finalidad propiciatoria o de adivinación.

El rito original debía tener carácter propiciatorio y adivinatorio al mismo tiempo. Su antigüedad se deduce de la estrecha relación existente entre ambos, pues casi no hay diferencia entre el rito propiciatorio o de petición para lograr un deseo, que equivale a un rito de sacrificio/oración, y el rito de petición para conocer con antelación si se cumpliría un deseo, que es un rito de adivinación. El procedimiento se puede considerar irracional o “mágico” desde nuestra perspectiva racional, a la vez que muy simple, pues no es nada sofisticado desde un punto de vista intelectual.

Estas características confirman su origen ancestral y su carácter primitivo, como indican los escasos paralelos etno-arqueológicos y míticos existentes. En efecto, la antigüedad del rito practicado en las peñas “propiciatorias” y “de adivinación” la confirmaría su relación con los más antiguos métodos de adivinación conocidos en culturas de la Antigüedad, como la *thribolía* en Grecia y las *sortes* más primitivas, a base de simples piedras, del mundo itálico, celta y germano. En este sentido, la *thribolía* se asociaba a Hermes como divinidad preolímpica y a las *Thriai*, inventoras del arte de la adivinación, anterior al sistema oracular asociado al olímpico Apolo, y también parecen ser igualmente anteriores a la adivinación por medio de *sortes* con maderas practicadas por celtas, germanos e itálicos. Además, el uso de piedras, probablemente tres en sus orígenes, se relacionaría con un substrato ideológico muy antiguo, documentado en los *cairns* y túmulos funerarios, quizás ya desde época megalítica, seguramente asociado al mitema del alma externada encarnada en una piedra, que supone un estadio religioso muy primitivo, que debe tener sus orígenes en creencias animistas de tipo chamánico, que explicarían la aparente relación de las piedras asociadas a estos ritos con creencias en el alma externada.

Todos estos indicios coinciden en que se trata del sistema de propiciación/adivinación más antiguo hasta ahora documentado en la Europa Prehistórica. Estos ritos propiciatorios y de adivinación procederían de creencias indoeuropeas muy primitivas, sin excluir reminiscencias anteriores del mundo megalítico e, incluso, de ancestrales creencias chamánicas quizás originarias del Paleolítico, como pudiera ser la idea del alma externada en una piedra, tan extendida por todo el mundo. Por todo ello, estas “peñas sacras” constituyen una fosilización, conservada en el extremo Occidente, tal como evidencia su dispersión (Figs. 2 y 52), de un substrato extendido en épocas ancestrales por amplias áreas de Europa, que en las áreas atlánticas corresponde al substrato proto-celta de la Edad del Bronce<sup>376</sup>, aunque probablemente su origen sea anterior, lo que explicaría el carácter muy arcaico de alguno de los ritos con ellas relacionados. En consecuencia, estas concepciones pueden considerarse originarias de una tradición religiosa proto-celta muy primitiva, sin la cual no pueden explicarse ni estos *Sacra Saxa*, ni su concepción onfálica y ctónica, ni los ritos propiciatorios y de adivinación a ellas vinculados (Fig. 5B).

---

<sup>374</sup> Il. V,311 s., etc.

<sup>375</sup> Para Cúchulainn, SERGENT, 1999, p. 199, n. 80, etc.

<sup>376</sup> ALMAGRO-GORBEA, 1994, p. 283-296.

Todas estas creencias, mitos y ritos responden a concepciones celtas del Otro Mundo. En concreto, la “peña sacra”, que se identifica con un *numen loci* no antropomorfo, puede considerarse una divinidad ancestral de carácter ctónico con función tutelar del territorio y de sus habitantes, la cual, a su vez, pudiera ser el precedente de *Teutates* como “Héroe fundador” y divinidad protectora o “patrona” de las poblaciones celtas de la Edad del Hierro<sup>377</sup>. Por otra parte, esta figura mítica materializada en la “peña sacra” debe considerarse que pertenece al mismo substrato ideológico que las características divinidades lusitanas atestiguadas epigráficamente por apelativos como *Bandua*, *Cosus*, *Navia*, *Reve* o *Treba*<sup>378</sup>, documentadas por las mismas regiones occidentales que estos *Sacra Saxa* (Fig. 44C), pues estas divinidades ofrecen también un carácter muy arcaico, probablemente no antropomorfo en sus orígenes, quizás por haber sido *numina* asexuados<sup>379</sup>, lo que explica su asociación en ocasiones a “peñas sacras”<sup>380</sup>.

Este ritual tan simple también supone una evidente novedad desde una perspectiva social al informar de ritos populares, antes desconocidos. El procedimiento debía estar muy generalizado y ser de uso habitual, por lo que debe considerarse característico de la religión popular. Su empleo sería totalmente normal entre las gentes que lo practicaban, aunque apenas exista información de estos campos de conocimiento en culturas prehistóricas. Además, se trata de un rito muy sencillo en el plano religioso, practicado de forma directa, sin adivinos, sacerdotes ni otros intermediarios que participan en los ritos “oraculares” *sensu stricto*<sup>381</sup>, surgidos en etapas posteriores y que ya traslucen una mayor racionalidad en las creencias y ritos religiosos. Todo ello confirma su carácter popular y de nuevo apunta a la gran antigüedad de su origen, muy anterior al mundo urbano de la Edad del Hierro. En consecuencia, este rito de adivinación complementa nuestro conocimiento sobre otros sistemas de augurios y de adivinación de la *Hispania Celtica*<sup>382</sup> (Ap., *Iber.* 85; Suet. *Galba* 8,3, 9,2; Plinio, *N.h.* 31,23; *XVI Conc. Toledo*, canon 2; etc.), que pueden considerarse característicos de los celtas. Algunos de estos métodos de adivinación eran propios del ámbito lusitano-galaico (Sil. It. 3,344-345; II *Conc. Braga*, canon 72; Martín Dumienne, *De corr. rust.* 12 y 16), como los basados en el examen de las entrañas de animales o de prisioneros (Strab. 3,3,6; Plut., *Quaest. Rom.* 88)<sup>383</sup> y en el vuelo de las aves y en el fuego (Sil. It. 3,344-345), aunque todos estos métodos deben considerarse más evolucionados que el rito de lanzar piedras, pues requerían de un augur o adivino que los interpretase.

Estas “peñas sacras” propiciatorias y de adivinación se extienden por las áreas graníticas del Occidente de la Península Ibérica (Fig. 3), especialmente por la zona atlántica lusitano-galaica<sup>384</sup>, desde Galicia hasta las Beiras, con prolongación hasta el Alentejo y el territorio vettón de Ávila y Toledo hacia el Este (Fig. 2). Junto a esta zona “nuclear” otros elementos relacionados llegan hasta el Sistema Ibérico, lo que coincide con la *Hispania Celtica*<sup>385</sup>, salvo el caso aislado de la “Peña de los Deseos” de Fraella, en Huesca y el más extraño de la “Pedra d’es perdons”, de Felanitx, en Mallorca. Esta dispersión ofrece evidente interés, pues es

---

<sup>377</sup> ALMAGRO-GORBEA y LORRIO, 2013.

<sup>378</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990; PRÓSPER, 2002; OLIVARES, 2002, *passim*.

<sup>379</sup> DE BERNARDO, 2006.

<sup>380</sup> SILVA, 2007, p. 437, n° 680; OLIVARES, 2002, p. 75 y 166, n° 18.

<sup>381</sup> AMANDRY, 1950; DELCOURT, 1955; CRAHAY, 1974.

<sup>382</sup> BLÁZQUEZ, 1975, p. 23 s., 1983, p. 241.

<sup>383</sup> GARCÍA QUINTELA, 1991.

<sup>384</sup> ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA, 2000, p. 440 s., fig. 16.

<sup>385</sup> ALMAGRO-GORBEA, 1996, p. 43-79; ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA, 2000; JIMÉNEZ GUIJARRO, 2000.

característica de la tradición etno-cultural de los lusitanos, cada vez mejor precisada en estos últimos años<sup>386</sup>. Por una parte, confirma su pertenencia al sistema cultural lusitano y por otra ofrece claras relaciones con otras áreas atlánticas, en especial de Bretaña e Irlanda (Fig. 52), que necesariamente deben considerarse de época prerromana, probablemente, cuanto menos, desde la Edad del Bronce.

La dispersión de estas “peñas sacras” también coincide con los más significativos elementos de la Cultura Lusitana, lo que confirma que todos ellos pertenecen al mismo sistema cultural (Figs. 55 a 62). Ofrecen la misma dispersión elementos culturales “lusitanos” tan significativos como las inscripciones en lengua lusitana<sup>387</sup> (Fig. 57), los antropónimos lusitanos<sup>388</sup> (Fig. 58), las divinidades lusitanas<sup>389</sup> (Fig. 58) y demás elementos característicos de esa cultura, entre los que hay que incluir los llamados “guerreros lusitano-galaicos”, que aparecen concentrados entre Duero y Miño<sup>390</sup> como la mayoría de estas peñas sacras. También ofrecen una dispersión por los mismos territorios las estelas denominadas “de guerrero” o “del Suroeste”<sup>391</sup> (Fig. 60), por lo que hay que considerarlas como “estelas lusitanas”<sup>392</sup>, así como los topónimos y antropónimos relacionados con la palabra celto-lusitana *lancea*<sup>393</sup> (Fig. 61). Igualmente, hay que valorar que estas peñas sacras se han conservado en las mismas tierras graníticas en las que se documentan otras tradiciones rituales ancestrales, como las “saunas” semihipogeeas<sup>394</sup> y los “altares de piedra”<sup>395</sup>, elementos igualmente característicos de este arcaico mundo lusitano. En consecuencia, estas “peñas sacras” asociadas a ritos propiciatorios y de adivinación forman parte del sistema cultural de los Lusitanos, en el que testimonian la religiosidad popular y sus creencias, por lo que complementan la escasa y parcial información proporcionada por las fuentes escritas y la epigrafía<sup>396</sup>.

La relación existente entre todos estos elementos no se puede explicar por fenómenos de convergencia ni como fruto de la casualidad, sino que deben ser considerados pertenecientes a un mismo sistema cultural y a creencias de un mismo substrato religioso, de carácter muy arcaico, que se retrotrae, cuando menos, a la Edad del Bronce, pero cuyas raíces son claramente anteriores. En este sentido, estos *Sacra Saxa* y sus ritos conexos son un nuevo documento que avala la gran antigüedad de los celtas de la Península Ibérica<sup>397</sup>, ya que deben considerarse pervivencia del substrato del Bronce Atlántico de la Península Ibérica, anterior e independiente a la expansión de gentes de la Cultura de los Campos de Urnas de la que parece proceder la Cultura Celtibérica<sup>398</sup>,

---

<sup>386</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2014, p. 188 s., figs. 7-9.

<sup>387</sup> UNTERMANN, 1997, *passim*; recientemente, VALLEJO, 2013.

<sup>388</sup> UNTERMANN, 1965, p. 19, mapas 4, 18, 26, 33-36, 54, 61, 66, 73, 77, 82, 84, 86; ALBERTOS, 1976, p. 57-86, 1983, p. 869 s.; VALLEJO, 2005, 2005 a.

<sup>389</sup> GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990; PRÓSPER, 2002; OLIVARES, 2002, *passim*.

<sup>390</sup> SILVA, 2007, p. 419 s., láms. 120 s.; SCHATTNER, 2003, p. 1-307.

<sup>391</sup> ALMAGRO, 1966; CELESTINO, 2001; HARRISON, 2004; DÍAZ GUARDAMINO, 2010.

<sup>392</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2014, p. 185, fig. 1.

<sup>393</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2015, 2016.

<sup>394</sup> ALMAGRO-GORBEA y ÁLVAREZ SANCHÍS, 1993; SILVA, 2007 a.

<sup>395</sup> ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA, 2000.

<sup>396</sup> BLÁZQUEZ, 1962; HOZ, 1986; GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, 1990; OLIVARES, 2002; PRÓSPER, 2002; etc.

<sup>397</sup> ALMAGRO-GORBEA, 1994.

<sup>398</sup> RUIZ ZAPATERO y LORRIO, 1999.

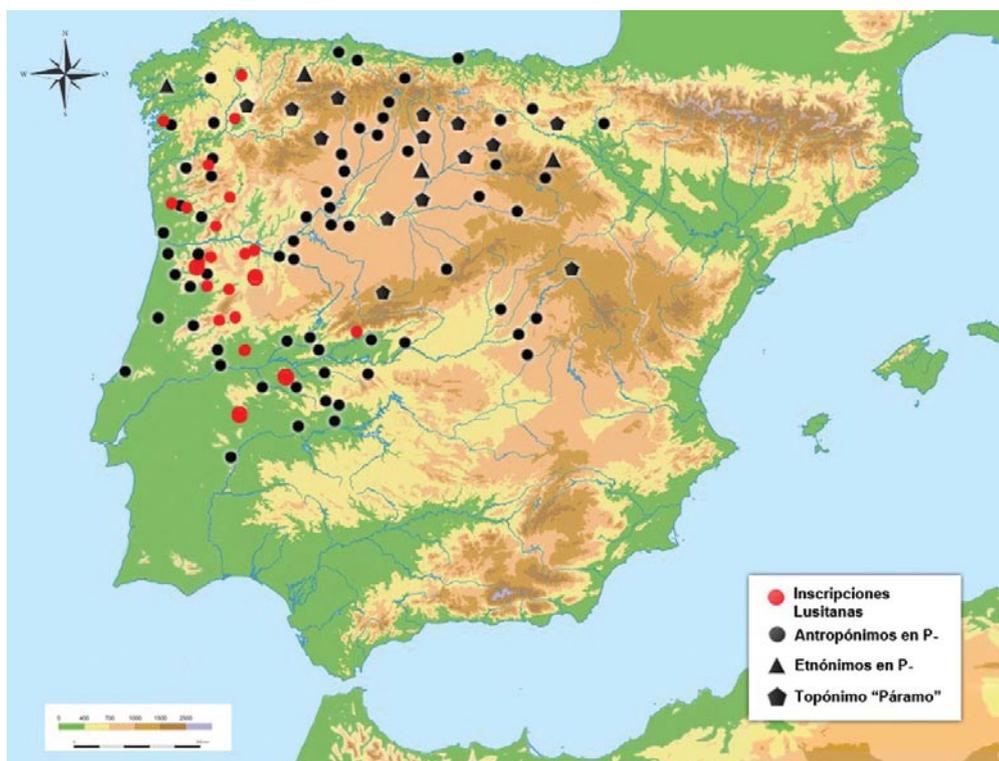


Fig. 57 – Dispersión de las inscripciones lusitanas y antropónimos y etnónimos en P-.

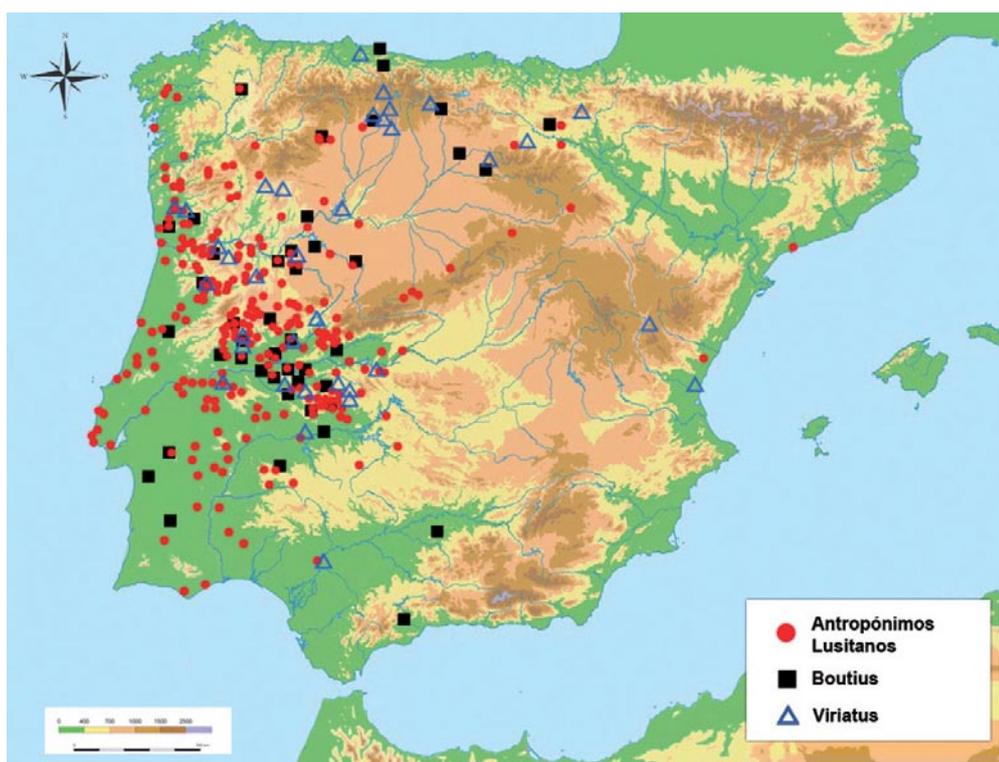


Fig. 58 – Dispersión de los antropónimos lusitanos.

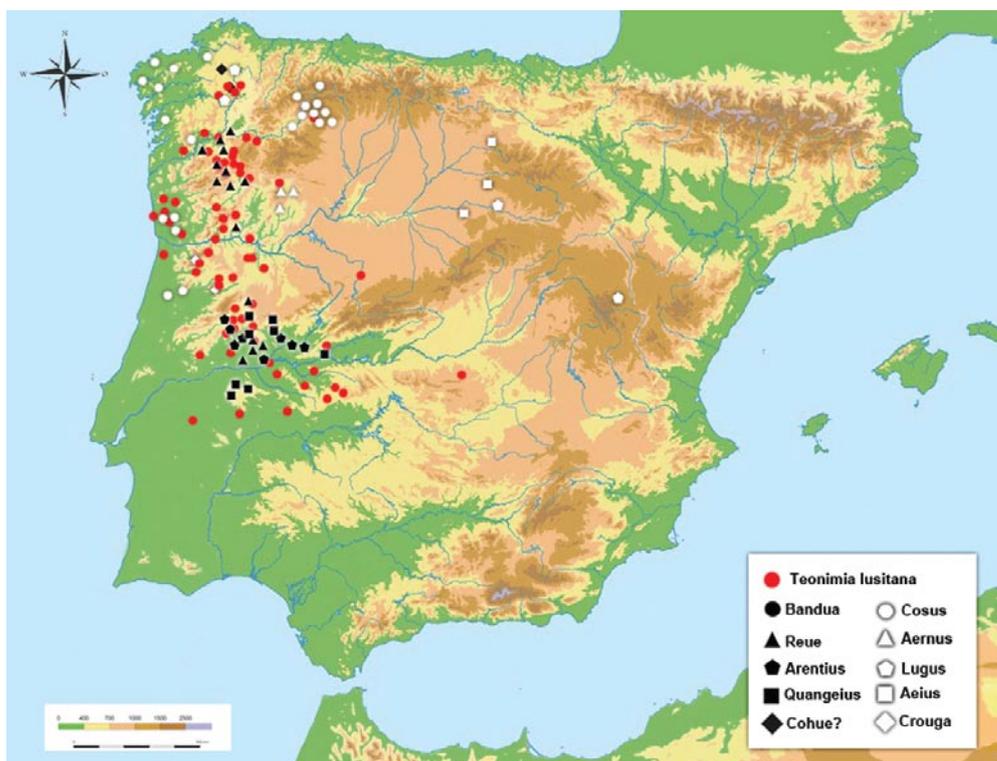


Fig. 59 - Dispersión de los teónimos lusitanos.

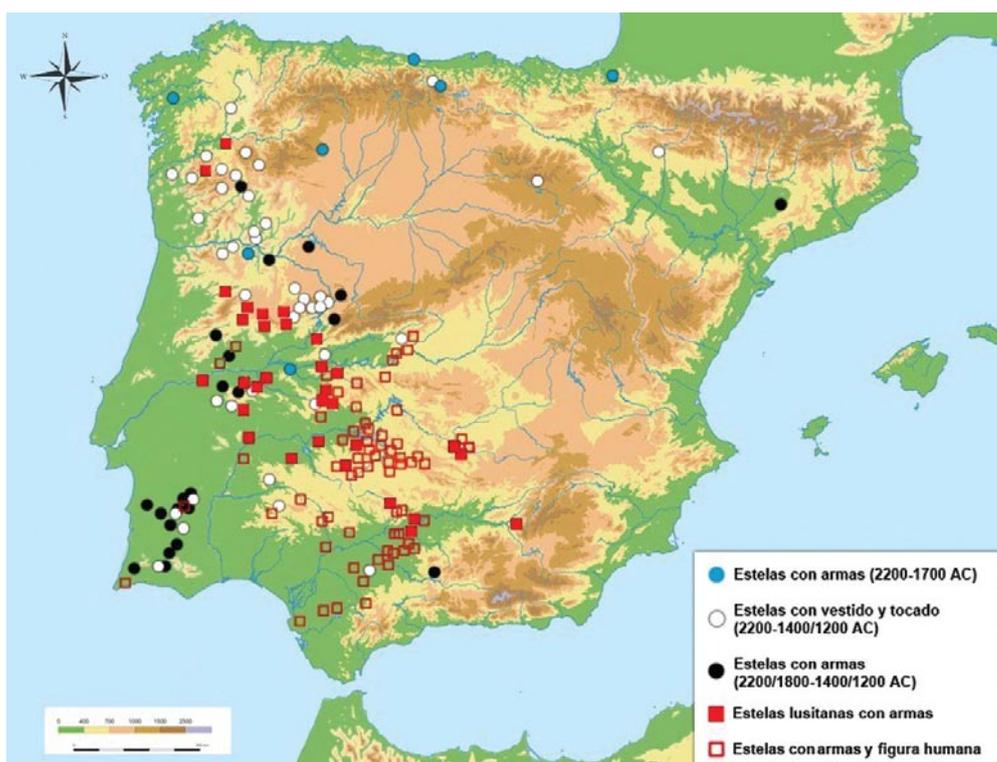


Fig. 60 - Dispersión de las estelas lusitanas «de guerrero» y sus paralelos de la Edad del Bronce.

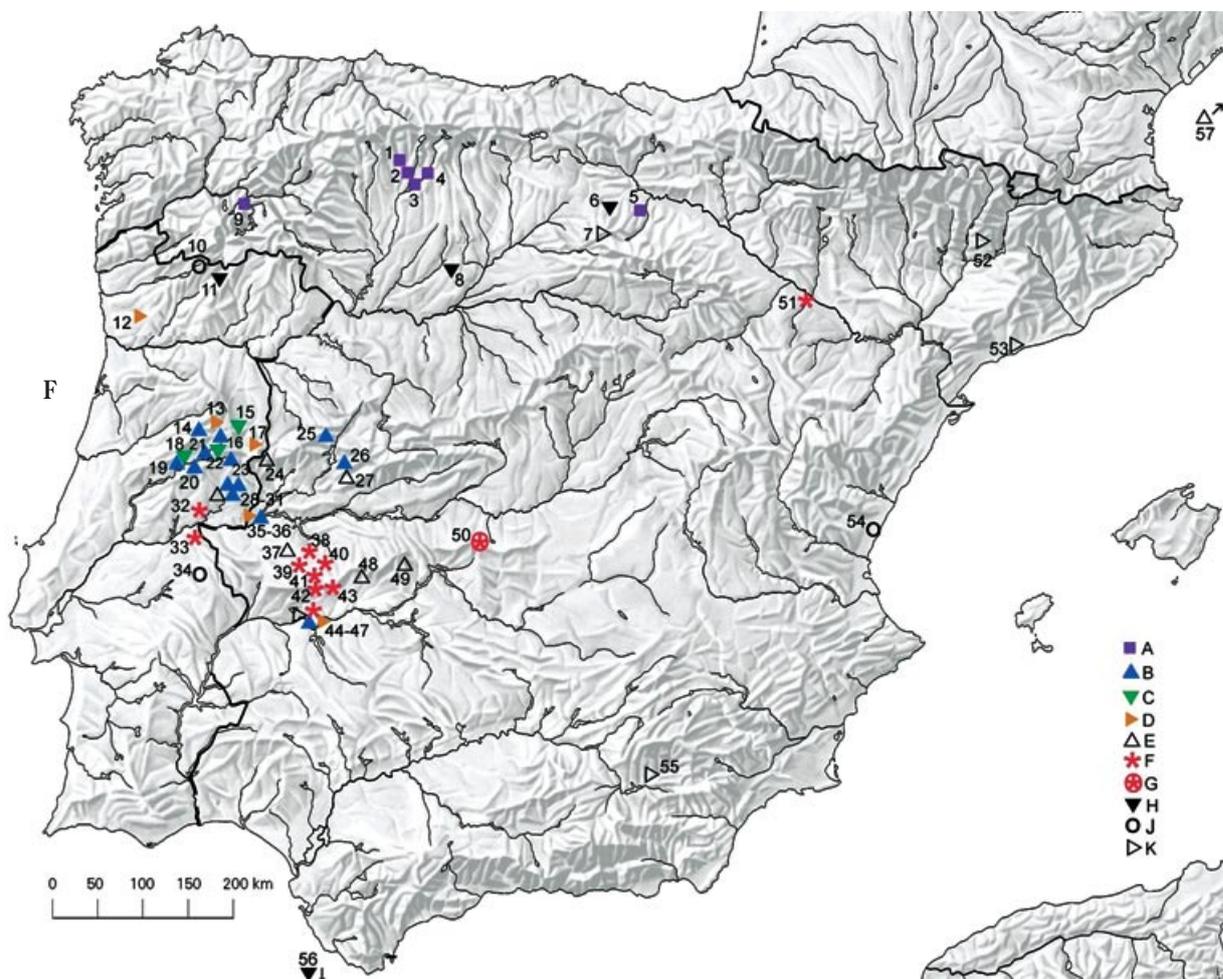


Fig. 61- Etnónimos y antropónimos derivados de *lancea* (F).

asociada a una organización gentilicia y clientelar que tendió a expandirse hacia el Occidente<sup>399</sup>, como ya hace años intuyera Untermann<sup>400</sup>, hecho que explica las relaciones etno-culturales y lingüísticas existentes entre las etnias derivadas de ese substrato: Lusitanos, Vettones, Galaicos y Astures.

En consecuencia, estas “peñas sacras” son la mejor fuente de información conocida para documentar la religión popular, la mentalidad y el mundo simbólico de las poblaciones celto-atlánticas de la Península Ibérica en particular y de la Europa Atlántica en general, temas antes no documentados. Por ello, el estudio de tradiciones como las aquí analizadas, a pesar de la dificultad que ofrecen por no haberse recogido los datos con metodología científica antes de su caída en desuso y desaparición, es el método mejor, y en muchos casos el único, para conocer un campo de la Historia de tanto interés como es el pensamiento, las creencias y ritos y la concepción del mundo de las poblaciones prerromanas.

<sup>399</sup> ALMAGRO-GORBEA, 2009 a, 2014.

<sup>400</sup> UNTERMANN, 1983, mapa 5.

## 10 – SACRA SAXA Y “PAISAJE SACRO”

Otro aspecto lleno de interés es que estas “peñas sacras” propiciatorias y de adivinación, con carácter onfálico y relacionadas con el Más Allá, por sus formas y características, contribuyen a comprender un tema tan actual como es el “paisaje sacro” de la *Hispania Celtica*<sup>401</sup>, pues documentan una concepción del paisaje entendido como algo vivo y de carácter “sobrenatural”, que se relaciona con la tradición animista que evidencian estas rocas sagradas (*vid. supra*, p. 385, 387 s.), hecho que constituye un elemento esencial de esas culturas prerromanas, hasta ahora apenas valorado.

El “paisaje sagrado” es un tema que atrae cada vez más a los investigadores, pues es necesario superar la dificultad que presenta poder entender o, por lo menos, hacerse una idea suficientemente precisa de cómo “veía” e interpretaba el hombre prehistórico la naturaleza que le rodeaba antes de alcanzar un conocimiento más racional y científico, en especial, por contraposición a nuestra actual visión más científica y racional del mismo.

El “paisaje sacro” es un elemento cultural. Frente al paisaje físico visible, es otra forma de ver y entender el paisaje que nos rodea, lo que exige trascender lo que se ve físicamente con los ojos y llegar a su interpretación mental, que depende de la cosmovisión que se tenga. Para comprender lo que se entiende por “paisaje sacro” hay que tener en cuenta que lo que en nuestra cultura se consideran como elementos naturales y fenómenos físicos, como peñas, fuentes<sup>402</sup> y manantiales<sup>403</sup>, ríos, etc., eran vistos e interpretados como entes animados dotados de vida propia y, en consecuencia, tenían su propio espíritu vital o *numen* de carácter divino y sacro, hecho que explica los fenómenos de *interpretatio* con dioses del mundo clásico y su cristianización posterior, proceso que supuso adaptaciones de los ritos y cultos, hasta la práctica desaparición de esa visión ancestral del “paisaje sagrado” ocurrida en las dos o tres últimas generaciones.

El paisaje sagrado no es por tanto lo que se ve físicamente, sino lo que veía e interpretaba el hombre prehistórico según su cultura, es decir, según su cosmovisión, por lo que constituiría uno de los principales elementos de identidad de las gentes que vivían en ese territorio. Por ello, el concepto de “paisaje sacro” es un importante elemento cultural, que refleja la mentalidad de la cultura en cuestión y de sus perduraciones. Se trata de una percepción mental o “sobrenatural” que trascendía la percepción física, de ahí el gran interés que supone este tipo de aproximaciones a este campo de la cultura. El “paisaje sacro” es un elemento más de la cultura humana, que se puede llegar a conocer a través de los ritos, mitos, topónimos y otros elementos relacionados, junto con documentos arqueológicos como santuarios y ofrendas, que permiten, en su conjunto, aproximarse a una reconstrucción de esa Geografía Sacra en la que encuentra su significado cada uno de los elementos que conforman ese “paisaje sagrado”. En consecuencia, conforman ese “paisaje sacro”, junto a los elementos materiales, su estructura territorial y, también, los mitos y ritos relacionados que permiten comprender la forma de experimentarlo y sus adaptaciones y transformaciones culturales a lo largo del tiempo.

En el mundo celta, como en todo el antiguo ámbito indoeuropeo, podemos conocer algunos elementos que integraban y caracterizaban su “paisaje sagrado”; fuentes, ríos y lagos, el mar, cascadas, pozas y determinados cantiles y acantilados, montes y determinadas peñas, algunos árboles y bosques<sup>404</sup>, las cuevas y abrigos, los

---

<sup>401</sup> MARCO, 1999, p. 146-165; PENNICK, 1996; ALFAYÉ, 2011, p. 157 s.

<sup>402</sup> ALBERRO, 2004, p. 19 s.

<sup>403</sup> LORRIO, 2002, p. 161-193.

<sup>404</sup> CARO BAROJA, 1946, p. 353 s.

puntos liminares y de paso, como caminos, encrucijadas, vados y collados, además del cielo y los astros, como el Sol, la Luna, Venus, Marte, algunas constelaciones como la de Orión, etc., y fenómenos meteorológicos, como el viento, la lluvia o el arco iris, y elementos naturales extraordinarios, como rocas de formas extrañas que pudieran llamar la atención. Todos estos elementos eran vistos de una forma que popularmente se considera “mágica”, pero que hay que considerar como una visión sobrenatural, ya que eran considerados entes ‘sagrados’ dotados de vida propia y con propiedades sobrenaturales. Esta concepción, sin duda originaria de una tradición animista ancestral, se ha mantenido en ocasiones durante siglos, pues ha perdurado hasta la actualidad a pesar de cambios religiosos tan profundos como el que supuso la cristianización.

Los elementos físicos señalados ofrecen tradiciones rituales asociadas y mitos transformados en leyendas populares que permiten comprender su carácter sagrado y conocer su contexto religioso y mental, como ocurre con las “peñas sacras”, de lo que se deduce su interés. Esta visión “sacra” del paisaje era muy distinta de la nuestra y puede considerarse sobrenatural y “mágica”, ya que suponía un simbolismo basado en concepciones míticas explicadas por sus correspondientes creencias y ritos. Este conjunto de elementos, estrechamente interrelacionados, que conforman el “pasaje sagrado” permiten “descifrar” y conocer cómo sería la visión original -la única auténtica y no anacrónica- de ese “paisaje sacro”.

No es fácil investigar y comprender el significado “sobrenatural” o “mágico” original del paisaje, como lo indica la falta de estudios sobre este campo de la cultura, que es uno de los más importantes y atractivos del subsistema mental o ideológico. La comprensión de este paisaje mágico, es decir, de la visión del mundo que rodeaba al hombre primitivo, constituye la mejor aproximación para comprender cómo experimentaba el fenómeno mental y psicológico de lo “sacro”. En este sentido, estas “peñas sacras” permiten una aproximación empírica, a partir de datos contrastables, para replantear nuestra visión, interpretar mejor el paisaje sacro y mejorar la metodología existente para su estudio. Esta aproximación exige, en primer lugar, diferenciar lo que entendemos hoy por “paisaje sagrado” de lo que realmente era ese paisaje para quienes lo sentían como sagrado, lo que obliga a plantearse de qué modo percibía el hombre prehistórico su territorio y todos sus elementos constituyentes como un paisaje vivo, sobrenatural y, en consecuencia, sacro.

Sin embargo, son múltiples las interesantes cuestiones que se plantean, a las que apenas es posible dar respuesta: ¿Cómo, cuándo y por qué surge un elemento sagrado? ¿Cómo se distinguen? ¿Por qué un elemento es sacro y cómo se diferencia de otro que aparentemente no lo es? ¿Por qué se elegía una roca o un árbol determinado y no otro? ¿Qué determinaba que esa roca fuera “sacra” y qué significaba eso para los que así la consideraban? ¿Qué mitos y rituales ofrecen? ¿Cómo se utiliza y transforma un determinado elemento o paisaje sacro en su conjunto a lo largo del tiempo? ¿Cómo se diferencia de otros paisajes y cómo repercute en la estructura territorial? ¿Qué papel tiene todo paisaje sacro en la auto-identificación de una sociedad y en su cosmovisión?

La respuesta es difícil. En ocasiones, es evidente que las “peñas sacras” se identifican por su forma, en otras, por su situación, pero no se puede señalar una regla explicativa racional ni precisar *a priori* sus características ni qué era lo que hacía que una peña o cualquier otro elemento geográfico de los señalados fuera considerado “sacro”.

El carácter sacro de un elemento natural se puede identificar en ocasiones por su manipulación por el hombre, por su situación y orientación, por restos de culto, por referencias toponímicas y por mitos conservados en tradiciones del folklore, aunque en otros casos desconocemos cómo y por qué un elemento es sagrado. Sus características deben considerarse símbolos que hay que descryptar para llegar a conocer su significado, que constituye uno de los elementos más profundos de toda cultura. En efecto, la interpretación del “paisaje

sagrado” es esencial para definir una cultura y sus aspectos sociales, religiosos, mentales e identitarios, lo que equivale a conocer su cosmovisión en el sentido más amplio de la palabra.

Además, todo paisaje sagrado supone una mitología propia, que es la que lo explica, en el caso de estas “peñas sacras” su carácter de *numen* “divino” concebido de forma casi abstracta, que parecen haber evolucionado hasta transformarse en deidades antropomorfas identificables con el Héroe Fundador como ancestro y patrono del territorio y del grupo humano que lo habita, hecho en el que radica su habitual asociación al mundo anímico de los muertos y al Otro Mundo hasta su paulatina cristianización.

## 11 - LA CONSERVACIÓN DE ESTOS MONUMENTOS

Un último aspecto de interés es la conservación de estos *Sacra Saxa*, que deben ser considerados y conservados como auténticos monumentos del pasado. En la actualidad, sólo unas 5 peñas de las más de 50 identificadas mantienen el rito de forma aceptable, lo que no alcanza ni un 10% del total: el “Penedo dos Namorados” de San Verísimo de Arcos en Ponteáreas, el “Penedo do Casamento” situado sobre el cantil de Nossa Senhora da Peneda y el situado en la carretera a Castro Laboreiro, el “Penedo do Santo” en Aver-o-Mar, aunque esta peña ha sido dañada al adosársele un muro, y la “Rocha dos Namorados” de São Pedro do Corval.

Por el contrario, la gran mayoría, más de 35, pueden considerarse como fósiles, pues han perdido el ritual, lo que supone más del 60% de los casos. Todavía peor es que varias de ellas, c. 7%, han sido alteradas o dañadas, otras, casi un 15%, han sido destruidas y otras 5 (9%) no han podido ser localizadas, lo que hace suponer que probablemente también han desaparecido. En decir, en la práctica, un tercio de estos monumentos pueden considerarse destruidos y los restantes, casi hasta el 90%, corren muy serio peligro de destrucción (Fig. 62).

La mayoría de las estas peñas propiciatorias y de adivinación han perdido el rito prácticamente en las dos últimas generaciones, en las que han quedado totalmente en desuso y han caído en un creciente olvido, lo que dificulta en la actualidad su localización. Incluso hay casos, como el “Penedo dos Cornudos” de Loivos do Monte (Fig. 9 y 33), en los que la mayoría de las gentes de los lugares próximos conocen el nombre y

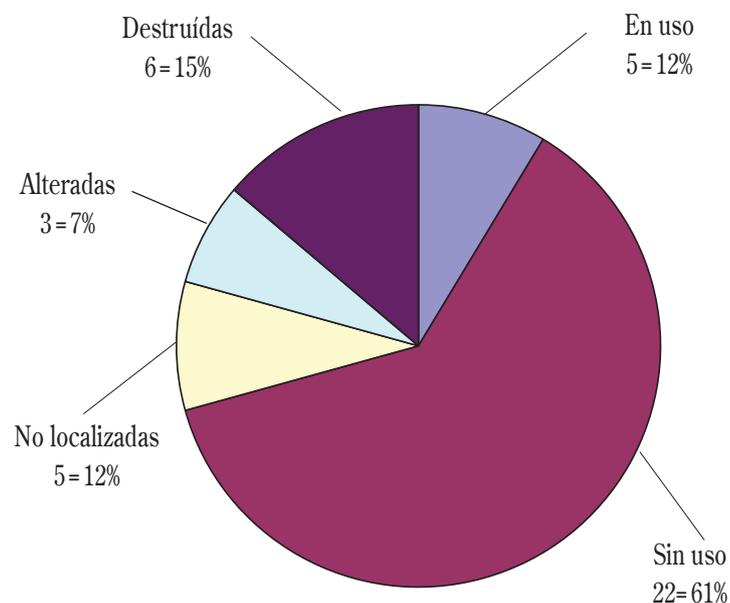


Fig. 45 - Conservación de las “peñas sacras” propiciatorias y de adivinación.

saben aproximadamente dónde está, pero desconocen ya de qué “penedo” en concreto se trata de los que existen en la zona. En este grupo en proceso de creciente olvido hay que incluir prácticamente todas las “las Peñas de Ánimas”, incluido el “Canto de los Responsos” de Ulaca (Fig. 1), y los dos “Penedos do Casamento” de São João d’Arga en Caminha (Figs. 22-28), la “Pedra dos Namorados” del Monte Pindo (Fig. 16), la “Pena dos Enamorados” de Zanfoga en Sarria, Lugo, y la del Paseo de Arenteiro de Carballino, Orense (Fig. 22). A éstas se suman los “Penedos dos Casamentos” de Nossa Senhora da Peneda en Arcos de Valdevez (Figs. 38-42), de Nossa Senhora da Abadia-São Bento da

Porta Aberta en la Serra de Gerês y el “Penedo dos Namorados” de Felgueiras, Mancelos (Fig. 47), así como el de Nossa Senhora da Lapa (Fig. 37) en Soutelo, Serzedelo. Igualmente, han perdido el rito los “Penedos dos Cornudos” de Loivos do Monte (Fig. 33), en Baião, y de Travanca do Monte (Fig. 35), en Amarante, y prácticamente el “Penedo da Sorte” de Nossa Senhora do Barrocal en Sátão (Fig. 14). En la misma situación están el “Penedo do Casamento” de Vide entre Vinhas (Fig. 51), los “Penedos de Namorados” de Vila do Touro (Fig. 45) y Baraçal (Fig. 12) en Sabugal, de Castelo Mendo (Fig. 18) cerca de Almeida y de “La Porra del Burro” en Valencia de Alcántara (Fig. 12) y la “Peña de los Deseos” de Peña Aguilera, en Toledo (Fig. 48), además de los ritos relacionados que existían en la iglesia de São Miguel do Castelo de Guimarães, en la Capela da Samaritana en Póvoa de Lanhoso (Fig. 32), en el Monte de Santa Luzia de Viana do Castelo y en Porta Coutada, en Celanova, Orense.

Aún más delicada es la situación de los ejemplares que no ha sido posible localizar, bien por haberse perdido su memoria o en algunos casos porque pueden haber sido destruidos. Se incluyen en este grupo el “Penedo dos Namorados” de Vilarinho da Furna, quizás actualmente bajo un pantano, y los “Penedos dos Casamentos” de Póvoa do Lanhoso, de Santo Tirso de Prazins y el que estaba en la “estrada velha a Senhora do Porto”. Por último, algunos ejemplares consta que han desaparecido definitivamente, como el “Canto de las Ánimas” de las Cogotas, Ávila, el “Penedo do Casamento” del “Senhor dos Perdidos” de Penacova y casi lo mismo cabe decir de la “Peña de la Fortuna” de Trascastro de Luna, León, removida de su sitio para hacer una carretera (Fig. 10). También el “Penedo dos Cornudos” de Gomide ha quedado prácticamente enterrado al hacer una carretera hacia 1970, mientras que el “Penedo dos Cornudos” de Travanca do Monte (Fig. 35) fue partido para destruirlo, aunque finalmente se ha conservado fragmentado en un jardín particular, como el “Penedo do Casamento” de Muas (Fig. 46), actualmente en un jardín particular con el consiguiente riesgo de desaparición, como ocurre con la de Peña Aguilera, en Toledo (Fig. 48), igualmente adosado a una casa particular.

El panorama señalado no es alentador y plantea la necesidad de proteger estos interesantes monumentos, por ser un testimonio ancestral de los más antiguos ritos propiciatorios y de adivinación conocidos en Europa. En su estado actual, es evidente el serio riesgo de desaparecer que ofrecen, mayor incluso que los monumentos megalíticos, mucho más abundantes y que, al ser más valorados por la sociedad, corren menos peligro. En consecuencia, todas estas las “peñas sacras” propiciatorias y de adivinación deben ser protegidas y conservadas por conformar una parte muy atractiva del Patrimonio Arqueológico y Espiritual de Europa.

## **SVVM CVIQUE TRIBVERE**

Este trabajo no se hubiera podido llevar a cabo sin la valiosa colaboración de diversos colegas, entre los que no puedo dejar de citar a Fernando Alonso Romero, de la Universidad de Santiago de Compostela; Xaverio Ballester, de la Universidad Literaria de Valencia; João Luis Cardoso, de la Universidad Libre de Lisboa; Francisca Hernández Hernández y Pedro R. Moya, de la Universidad Complutense de Madrid; Francisco González Tablas, de la Universidad de Salamanca; María Mariné, Directora del Museo de Ávila; José Manuel Pedrosa, de la Universidad de Alcalá de Henares y Jorge Torres, del Museo de Sabugal.

Igualmente, ha sido esencial la generosa ayuda de numerosos informantes, quienes han proporcionado todos los datos necesarios para realizar este estudio. Conste por ello nuestro más sincero reconocimiento a José Manuel C. Amaral y António Fonseca Peixoto, de Fornos de Maceira Dão, Mangualde; Alexandrina Diez Sousa, de Gomide; José Fernandes da Costa, Manuel Guisasola, Moreira Rosa y Maria Serramalho Alves, de Tibo, Arcos de Valdevez; Manuel Gomes Ferreira, de Loivos do Monte, Baião; Felipe Ricardo Oliveira Freitas y el Presidente de la Junta da Fregesía

de Prazins; Elena Garcia, de Santo Amaro; José Manuel Gavanches y Antonio Higuero, de Valencia de Alcántara; Antonio Gómez, de Vide entre Vinhas; Ángel González, de Trascastro de Luna, León; João Madeira, de Braga; Ana Cláudia Marques, de Viana do Castelo; Amalia Martínez, de Romas, Sátão; Sr.<sup>a</sup> Martins de Barros, de Peneda, Arcos de Valdevez; Eugenio Monesma Moliner, de Huesca; Antonio Patrício, de Amarante; José Manuel Moreira Pinheiro, de Soalhães; Mariana Sá Pereira y Orlando Miguel Fonseca Fernandes, de los servicios de arqueología del Municipio de Póvoa de Lanhoso; Cristiano Silva, de Muas, Vila Real; P. Luis Jaime Solla Fontán, del Monasterio de la Orden de la Merced de Sarria. Lugo; Álvaro Teixeira Ribeira, de Felgueiras, Amarante; Pedro Sánchez Zarza, de Carbellino de Sayago, Zamora; Alfonso Utrillo Romero, de Las Ventas con Peña Aguilera, Toledo, así como a los vecinos de Arga de São João, Hurtumpascual, La Redonda, Várzea de Ovelha y Villaviciosa, a la Junta de Freguesía de Várzea de Ovelha y Aliviada y a cuantos informantes anónimos han proporcionado sus valiosas informaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2005) – *Thesaurus Cultus et Rituus Antiquorum (ThCRA)* III, Los Angeles, s.v. “Divination”, p. 1-104 y “Gebet, Gebärden und Handlungen des Gebetes”, p. 105-179.
- AA.VV. (1969) – *Raffaele Pettazzoni e gli studi storico-religiosi in Italia*, Bolonia.
- ALBERRO, M. (2004) – *Diccionario mitológico y folklórico céltico*, La Coruña.
- ALBERRO, M. (2006) – *Paradigmas de la cultura y la mitología célticas*, Gijón.
- ALBERTOS, M<sup>a</sup> L. (1976) – “La antroponimia prerromana en la Península Ibérica”. *I Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica, Salamanca 1976*, Salamanca, p. 57-86.
- ALBERTOS, M<sup>a</sup> L. (1983) – “Onomastique personnelle indigène de la Péninsule Ibérique sous la domination romaine”. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 29.2, Berlin, p. 853-892.
- ALBERTOS, M<sup>a</sup> L. (1956) – “Mercurio, divinidad principal de los celtas peninsulares?”. *Emerita* 24, p. 294-297.
- ALFAYÉ, S. (2011) – *Imagen y ritual en la céltica peninsular*, La Coruña.
- ALFÖLDY, G. (1997) – “Die Mysterien von Panoias (Vila Real, Portugal)”. *Madridier Mitteilungen* 38, p. 176-246.
- ALMAGRO BASCH, M. (1966) – *Estelas decoradas del Suroeste peninsular*. Bibliotheca Praehistorica Hispana, 8, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1994) – “Proto-celtes et Celtes dans la Péninsule Ibérique”. *XVI<sup>ème</sup> Colloque International pour l'Étude de L'Age du Fer. Agen-1992 (Aquitania 14, 1994)*, p. 283-296.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1995) – “El *lucus Dianae* con inscripciones rupestres de Segobriga”. In RODRÍGUEZ COLMENERO, A. y GASPERINI, L. (eds.) – *Saxa scripta. Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela 1992 (Anejos de Larouco 2)*, p. 61-97.
- 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*, Regensburg, p. 43-79.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2001) – “Los celtas en la Península Ibérica”. In ALMAGRO-GORBEA, MARINÉ y ÁLVAREZ SANCHÍS, eds., 2001, p. 94-113.
- 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, p. 5-38.

- ALMAGRO-GORBEA, M. (2009) – “La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta”. *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid. Arqueología*, 75, p. 91-142.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2009 a) – “Lusitanos y Vettones”. *Lusitanos y Vettones. Los pueblos prerromanos en la actual demarcación Beira Baixa – Alto Alentejo – Cáceres-2007*, Cáceres, 15-43.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2013 a) – *Literatura Hispana Prerromana. Las creaciones fenicias, tartesias, iberas, celtas y vascas (Clave Historia, 39)*, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2013 b) – “El mito celta del Héroe fundador en los orígenes del Señorío de Vizcaya”. *Palaeohispanica*, 13, p. 595-613.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2014) – “Los Lusitanos”. *Protohistoria de la Península Ibérica del Neolítico a la Romanización*, Burgos, p. 183-194.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2014 a) – “Palambrio: una palabra ‘lusitana’ actual derivada de la raíz \*pala-, ‘piedra’”. *Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 21, 2014, p. 461-474.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2015) – “C. Vettius Lanciá, un cacereño entre los fundadores de Caesaraugusta”. *Estudios dedicados a Miguel Beltrán Lloris*, Zaragoza, p. 111-130.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2016) – “Lancea, palabra lusitana, y la etnogénesis de los Lancienses”. *Complutum* (en prensa).
- ALMAGRO-GORBEA, M. (e.p.) – “El ‘medianeto’, una institución de origen celta en los Fueros de Extremadura”. *Homenaje a Francisco Javier Fernández Nieto* (en prensa).
- ALMAGRO-GORBEA, M. y ÁLVAREZ SANCHÍS, J. (1993) – “La ‘Fragua’ de Ulaca: saunas y baños de iniciación en el mundo céltico”. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1, p. 177-253.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y GRAN-AYMERICH, J. (1991) – *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia). Excavaciones del Equipo Franco Español en el Mont Beuvray 1987-1988 (Complutum, Extra 1)*, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y JIMÉNEZ ÁVILA, J. (2000) – “Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico”. *El Megalitismo en Extremadura (Homenaje a Elías Diéguez Luengo) (Extremadura Arqueológica 8)*, Mérida, 423-442.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO, A. (2013) – *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 TORRES, J. (2015) – “Pedras de namorados no concelho do Sabugal”. *Sabucal. Revista do Museu do Sabugal*, 7, p. 17-32.
- ALMAGRO-GORBEA, M., MARINÉ, M. y ÁLVAREZ SANCHÍS, J. (eds.) (2001) – *Celtas y Vettones*, Ávila.
- ALONSO ROMERO, F. (1983) – “La leyenda de la Reina Lupa en los montes del Pindo (Galicia)”. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 99, 227-267.
- ALONSO ROMERO, F. (1993) – “A peregrinaxe xacobeá ata Fisterra”. *Romaría e peregrinacions*, Santiago de Compostela, p. 43-59.
- ALONSO ROMERO, F. (1995) – “The Cairn and Stones of a Galician ‘Cailleach Bhéara’: A Comparative Study of Folklore in the North West of Spain”. *10<sup>th</sup> International Congress of Celtic Studies*, Edinburgh, p. 494-495.
- ALONSO ROMERO, F. (1996) – *Creencias y tradiciones de los pescadores gallegos, británicos y bretones*, Santiago de Compostela.

- ALONSO ROMERO, F. (1997) – “Sobre la pervivencia de los cultos y creencias astrales en el folklore del peregrinaje jacobeo”. *IV Congreso de la Sociedad Española de Astronomía en la Cultura*, Salamanca, 1997, p. 29-35.
- ALONSO ROMERO, F. (2000) – “As lendas no monte do Pindo”, *II Simposio de Historia da Costa da Morte*, A Coruña, p. 117-132.
- ALONSO ROMERO, F. (2007) – “Análisis etnográfico y arqueológico de una Diosa Madre en el petroglifo del Outeiro do Filladuiro en Mallou (Carnota, A Coruña): ‘Coviñas y círculos’”. *Anuario Brigantino*, 30, p. 21-56.
- ÁLVAREZ SANCHÍS, J. (2001) – “Los Vettones”. In ALMAGRO-GORBEA, M. y MARINÉ, M. (eds.) – *Celtas y Vettones*, Ávila, 2001.
- AMANDRY, P. (1950) – *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris.
- ANDRONIKOS, M. (1968) – *Tontenkult. Archäologia Homerica, III-W*, Göttingen.
- ARAUJO, I. de (1980) – “Castros, outeiros e castros na paisagem de Entre Douro e Minho”. *Minia*, 2ª série, 3, p. 101-117.
- ARENAS, J. A. (2007) – “Ancient tree cults in central Spain: the case of La Dehesa at Olmeda de Cobeta”. In HEUSSLER, R. y KING, T. (eds.) – *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West (Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series 67)*, 1, Portsmouth, p. 89-199.
- ATHANASSAKIS, A. (1989) – “From the Phalic Cairn to Shepherd God and Divine Herald”. *Eranos*, 87, p. 33-49.
- BADER, F. (1994) – “Il problema indoeuropeo. Lingue locali e non locali in Europa tra il 600 a.C. e il 500 d.C.”. *Storia d'Europa*, 2,2, Milano, p. 953-1020.
- BANDE, E. (1997) – “Religiosidad, creencias y prácticas vitales del campesinado gallego”. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 44, p. 301-324.
- BARANDIARÁN, J. M. (2006) – *Mitología del Pueblo Vasco I*, Bilbao.
- BARLOW, C. W. (ed.) (1950) – *Martini episcopi Bracarensis opera omnia (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 12)*, New Haven.
- BARRE, E. du Laurens de la (1867) – *Contes populaires et légendes de Bretagne*, Paris (reed. 1974).
- BARRINGTON, J. (1827) – *Personal Sketches of His Own Times*, I, London.
- BAUDI, G. (1998) – “Hermes”. *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike* 5, Stuttgart-Weimar, p. 426-427.
- BELAYCHE, N. y RÜPKE, J. (2007) – “Divination et révélation dans les mondes grec et romain”. *Revue de l'histoire des religions* 224,2, p. 139-147.
- BENITO DEL REY, L. y GRANDE DEL BRÍO, R. (1992) – *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*, Zamora-Salamanca.
- BENITO DEL REY, L. y GRANDE DEL BRÍO, R. (2000) – *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*, Salamanca.
- BERMEMJO, J. C. (1986) – *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid.
- BERMEMJO, J. C. (2015) – *Sociedade a relixión na Galicia antiga*, Santiago.
- BERROCAL, L. (1994) – *El altar prerromano de Capote. Ensayo etno-arqueológico de un ritual céltico en el Suroeste Peninsular*. Madrid.

- BETTENCOURT, M. S. *et al.* (2004) – “The rock engravings of Penedo do Matrimónio, in Campo de Caparinho, Vilar de Perdizes, Montalegre (northern Portugal)”. *Journal of Iberian Archaeology*, 6, p. 61-82.
- BIRKHAN, H. (1997) – *Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur*, Wien.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1959) – “Pátera argénteia com representação de uma divindade lusitana”. *Revista de Guimarães*, 69, p. 453-458.
- BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup> (1962) – *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup> (1975) – *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup> (1982) – “La religión indígena”. In JOVER, J. M<sup>a</sup> (ed.) – *España romana (218 a. J.C.-414 de J.C.)*, II,2, Madrid, 261-321.
- BLÁZQUEZ, J. M<sup>a</sup> (1983) – *Primitivas religiones ibéricas. II Religiones prerromanas*, Madrid.
- BLECH, M., KOCH, M. y KUNST, M. (2001) – *Hispania Antiqua. Denkmäler der Frühzeit*, Mainz.
- BOISMOREAU, E. (1917) – “Notes à propos de l’utilisation thérapeutique des mégalithes dans la Bretagne”. *Bulletin de la Société préhistorique française*, 14,3, p. 158-160.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. (1879) – *Histoire de la divination dans l’Antiquité*, Paris (reed. Grenoble, 2003).
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. (1892) – s.v. Divinatio. In DAREMBERG, Ch. y SAGLIO, E. (eds.) – *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, II,1, p. 292-319.
- BOUZA BREY, F. (1982) – *Etnografía y folklore de Galicia*, 1, Vigo.
- BRAGA, T. (1885; reed. Lisboa, 1991, 1994) – “Supertições populares portuguesas”. *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*, I-II, Lisboa.
- BRAÑAS, R. (2000) – *Deuses, heroes e lugares sagrados*, Santiago de Compostela.
- BRELICH, A. (1954) – “Un culto preistorico vivente nell’Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore”. *Studi e Materiali sulla storia delle religioni*, 24-25, p. 36-59.
- BREUKELAAR, A. (1993, reed. 2004) – “Martin von Braga”. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, V, p. 915-919 (<URL: <http://www.bautz.de/bbkl/>>)
- BRITO, B. (1690) – *Monarchia Lusytana*, I, Lisboa.
- BROQUET, A. (1840) – “Enquêtes générales (monuments celtiques)”. *Bulletin monumental de la Société française d’archéologie*, 6, p. 277 s.
- BROWN, P. (1981) – *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago.
- BRUNEAUX, J.-L. (1986) – *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris.
- BÚA, C. (1997) – “Dialectos indoeuropeos na franxa occidental hispánica”. In PEREIRA MENAUT, G. (ed.) – *O feito diferencial galego na Historia*, 1, Santiago, p. 51-99.
- BUENO, P. (2011) – “Ancestros e imágenes antropomorfas muebles en el ámbito del megalitismo occidental: las placas decoradas”. *Arqueología, sociedad, territorio y paisaje. Homenaje a M.<sup>a</sup> Dolores Fernández-Posse (Bibliotheca Praehistorica Hispana 28)*, Madrid, p. 39-77.
- BURKERT, W. (1982) – *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.
- CABAL, C. (1925) – *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte*, Madrid.

- CAQUOT, A. y LEBOVICI, M. (1968) – *La Divination*, Paris.
- CARO BAROJA, J. (1946) – *Los pueblos de España. Ensayo de Etnología*, Barcelona.
- CARO BAROJA, J. (1974) – *Ritos y mitos equívocos*, Madrid.
- CASTELAO, A. D. R. (1949) – *As cruces da pedra na Galiza*, Buenos Aires (reed. Madrid 1975).
- CASTRO, A. del, *et al.* (2002) – “Paleozoic Magmatism”. In GIBBONS, W. y MORENO, T. (eds.) – *The Geology of Spain*, London, p. 117-153.
- CASTRO, L. (2001) – *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*, Vigo.
- CAVANAGH, W. G. y MEE, C. (1998) – *A private place: death in prehistoric Greece (Studies in Mediterranean Archaeology 125)*, Göteborg.
- CELESTINO, S. (2001) – *Estelas de guerrero y estelas diademadas. La precolonización y formación del mundo tartesio*. Barcelona.
- CHAMPEAUX, J. (1982-1987) – *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César, 1-2. Fortuna dans la religion archaïque (Col. École Française de Rome, 64)*, Roma.
- CHAMPEAUX, J. (1986) – “Sorts et divination inspirée. Pour une préhistoire des oracles italiques”. *Mélanges de l'École Française de Rome* 102, p. 801-828.
- CHAMPEAUX, J. (1986a) – “Les oracles en Italie sous la république et l'empire”. *Mélanges de l'École Française de Rome* 102, p. 271-302.
- CHARPIGNY, F. (2002) – “Carn, une île du Finistère”. <URL: <http://www.culture.fr/culture/atp/mnatp/>> (cons. en 2006).
- CHAVES, L. (1917) – “Sobrevivencias neolíticas de Portugal”. *Archivo da Universidade de Lisboa*, 4, 55-79.
- CHAVES, L. (1922) – *Amor Português. O namoro. O casamento. A família (Estudo ethnographico)*, Porto.
- CHAVES, L. (1957) – “Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade. S. M. de Dume: *De correctione rusticorum*”. *Bracara Augusta*, 8, p. 243-277.
- CLARKE, D. L. (1968) – *Analytical Archaeology*, London.
- COSSON, J.-M. (2009) – *Les mystères de France*, Paris.
- CRAHAY, R. (1974) – “La bouche de la vérité”. In VERNANT, J. P. (ed.) (1974), p. 201-219.
- CROWE, C. J. (1982) – “A note of white quartz pebbles found in the Early Cristian contexts in the Isle of Mann”. *Proceedings of the Isle of Man Natural History and Antiquarina Society*, 8, p. 413-415.
- CUNLIFFE, B. (1997) – *The Ancient Celts*, Oxford.
- DAG'NAUD, A. (2002) – *Guide des lieux insolites et secrets de Bretagne*, Paris.
- DAVEY, P. (2004) – “The Isle of Mann: central and marginal in the Neolithic of the northern Irish Sea?”. In CUMMINGS, V. y FOWLE, C. (eds.) – *The Neolithic of the Irish Sea. Materiality and traditions of practice<sup>2</sup>*, Oxford, p. 129-144.
- DAVIDSON, H. R. E. (1988) – *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions*, Manchester.
- DAVIDSON, H. R. E. (1993) – *The Lost Beliefs of Northern Europe*, London-New-York.

- DE BERNARDO, P. (2006) – “Theonymic Gender and Numer Variation as a Characteristic of Old Celtic Religion”. *Anthropology of Indo-European World and Material Culture*, Budapest, p. 31-47.
- DE LA ORDEN MIRACLE, E. (1971) – *Santiago en España, Europa y América*, Madrid.
- DELCOURT, M. (1955) – *L'Oracle de Delphes*, Paris.
- DEMOULE, J.-P. (1999) – “La société contre les princes”. In RUBY, P. (ed.) – *Les Princes de la Protohistoire et l'émergence de l'état*. Napoli-Roma, 125-134.
- DÍAZ GUARDAMINO, M. (2010) – *Las estelas decoradas de la Península Ibérica*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Madrid.
- DIKINSON, O. T. P. K. (2000) – *La Edad del Bronce Egea*, Barcelona.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J. M. (1991) – “Microlitos y megalitos funerarios en Alcántara (Cáceres)”. *Revista de Folklore*, 11,a, p. 147-155.
- DUMÉZIL, G. (1952) – *Les Dieux indo-européens*, Paris.
- DUMÉZIL, G. (1977) – *La religione romana arcaica*, Milano.
- EHREMBERG, V. (1921) – *Die Rechtsidee im frühen Reichentum*, Leipzig.
- EHREMBERG, V. (1927) – s.v. “Losung”. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, 13,2, Stuttgart, col. 1451-1504.
- EITREM, S. (1909) – s.v. “Hermes”. *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, 15, Stuttgart, p. 738-792.
- ELIADE, M. (1954) – *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid.
- ELIOT, Ch. W., ed., y STOKES, W., trad. (1910) – *The Destruction of Dá Derga's Hostel (Harvard Classics, 49)*, New York. <URL: [https://en.wikisource.org/wiki/The\\_Destruction\\_of\\_D%C3%A1\\_Derga%E2%80%99s\\_Host](https://en.wikisource.org/wiki/The_Destruction_of_D%C3%A1_Derga%E2%80%99s_Host)> (cons. en 10.01.2016).
- ELSIE, R. (2001) – *The Dictionary of Albanian Religion, Mythology and Folklore*, London.
- ESPÉRANDIEU, E. (1907-1938) – *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, IV, Paris.
- ESPINOSA, Jr., A. M. (1996) – *Cuentos populares de Castilla y León*, Madrid.
- ESTYN, E. E. (1966) – *Prehistoric and Early Christian Ireland; a Guide*, New York.
- FABIÁN, J. F. (2010) – “Altares rupestres, peñas sacras y rocas con cazoletas. Ocho nuevos casos abulenses y uno salmantino para la estadística, el debate y la reflexión”. *Madrid Mitteilungen*, 51, p. 222-267.
- FARNOX, B. C. (1980) – *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République à la époque augustéenne (Bibliothèque Françaises des Écoles de Athènes et de Rome 238)*, Rome.
- FEHLING, D. (1974) – *Ethnologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde: phallische Demonstration*, München.
- FERNANDES, L. S. (2002) – “Genii, Lares e Tutela na província da Lusitania”. *Religiões da Lusitania, Loquuntur saxa*, Lisboa, p. 179-188.
- FERNÁNZ CHAMÓN, A. L. (1984) – “La ermita del Santo del Alto Rey. Un centro religioso en la Serranía de Atienza (Guadalajara)”. *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*, Toledo, p. 289-309.
- FLAUBERT, G. (1886) – *Voyage en Bretagne. Par les champs et par les grèves*, Paris (reed. 1989).

- FOWLE, R. L. (2013) – *Early Greek Mythography, 2. Commentary*, Oxford.
- FRAGUAS, A. (1975) – “Preocupación polo tempo e os astros na creencia popular”. *Boletín Auriense*, 5, p. 257-269.
- FRAZER, J. (1911-1916) – *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, London.
- FRAZER, J. G. (1951) – *The Golden Bough*, New York.
- FRAZER, J. G., trad. (1921) – *Apollodorus. The Library. With an English Translation by Sir James George Frazer*, 1-2, Cambridge, Mass-London.
- FRÉMINVILLE, Chr.-P. de la Poix, Le chevalier de (1832) – *Antiquités de la Bretagne. Finistère*, Brest (reed. Genève 1979).
- FRISK, H. (1973) – *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- FROG, E. (2013) – “Revisiting the Historical-Geographic Method(s)”. *RMN Newsletter*, 7, p. 18-34.
- FUENTES ALENDE, J. (1997) – “Cruceiros y petos de ánimas en la provincia de Pontevedra”. *Revista Narria*, 77-78, p. 1-7.
- FUENTES MORCUELLO, J. (1981) – “Los peirones, monumentos característicos de Aragón”. *Realizaciones*, 28, p. 18-19.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990) – *Guerra y religión en la Gallaecia y Lusitania antiguas*, La Coruña.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1999) – *Las rutas sagradas en Galicia*, La Coruña.
- GARCÍA QUINTELA, M. (1991) – “El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos”. *Polis*, 3, p. 25-37.
- GARCÍA QUINTELA, M. V. y SEOANE VEIGA, Y. (2011) – “La larga vida de dos rocas orensanas”. *Archivo Español de Arqueología*, 84, p. 243-266.
- GARENNE, Th. Danjou de la (1862) – “Statistique des monuments celtiques de l'arrondissement de Fougères”. *Bulletin et mémoires de la société archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, p. 28-68.
- GARRAD, L. S. (1991) – “The Archaeology and Tradition of some Prehistoric and Early Christian Religious Practices in the Isle of Man”. *Proceedings of the Isle of Man Natural History and Antiquarian Society*, 10,1, p. 413-415.
- GENNEP, A. Van (1909) – *Religions, mœurs et légendes: Essais d'ethnographie et de linguistique (deuxième série)*. Paris.
- GENNEP, A. Van (1982) – *Manuel du folklore français contemporain. 1, naissance, baptême, fiançailles*, Paris.
- GINER ARIVAU, L. (1885) – *El Folk-lore de Proasa (Biblioteca de las Tradiciones Populares Españolas 8)*, Madrid.
- GIORDANO, O. (1983) – *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid.
- GLOTZ, G., (1904) – *L'ordalie dans la Grèce primitive. Études de droit et de mythologie*, Paris.
- GONZÁLEZ PÉREZ, Cl. (1991) – *As festas cíclicas do ano*, Santiago de Compostela.
- GONZALO JIMÉNEZ, R. (s.a.) – “Magia y religión. LXXVII. Cuentos populares sobre almas externadas”. <URL: <http://www.ilustrados.com/tema/1520/Magia-Religion-Cuentos-populares-sobre-almas.html>> (cons. en 28.08.2015).
- GREEN, M. A. (1989) – *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, London-New York.
- GREEN, M. A. (1990) – “Triplism and plurality: Intensity and symbolism in Celtic religious expression”. In GARWOOD, P. et al. (eds.) – *Sacred and Profane*, Oxford, p. 100-108.

- GREEN, M. A. (1992) – *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London.
- GREEN, M. J. (2010) – *El mundo de los druidas*, Madrid.
- GRIMM, J. (1888) – *Teutonic Mythology*, 4 (trad. J. S. Stallybrass, reed., 2012), Cambridge.
- GUYONVARCH, Chr. (1997) – *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris.
- GUYONVARCH, Chr. (2007) – *Los Druidas*, Paris (*Les Druides*, Rennes, 1986).
- GUYONVARCH, Chr. y LE ROUX, F. (1995) – *Les Fêtes celtiques*, Rennes.
- HARBISON, P. (1992) – *Guide to National and Historical Monumentos of Ireland*<sup>3</sup>, Dublin.
- HARDING, A. F. (2003) – *Sociedades europeas en la Edad del Bronce*, Barcelona.
- HARDING, D. (1960) – *Iron Age Hill Forts in Britain and Beyond*, Oxford.
- HARRISON, R. J. (2004) – *Symbols and Warriors. Images of European Iron Age*, Bristol.
- HERNÁNDEZ PACHECO, F. (1955) – *Fisiografía del solar hispano*, Madrid.
- HERNANDO, M<sup>a</sup> R. (2005) – *Epigrafía romana de Ávila*, Bordeaux-Madrid.
- HERNANDO, M<sup>a</sup> R. y GAMALLO, J. L. (2004) – “Un santuario romano en Narros del Puerto, Ávila (*Conventus Emeritensis*)”. *Ficheiro Epigráfico (Suplemento de Conimbriga)*, 76, p. 339.
- HOLDER, A. (1896) – *Alt-Celtischer Sprachschatz*, I, Leipzig.
- HOZ, J. de (1986) – “La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania”. *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania*, Cáceres, p. 31-49.
- HUGHES, H. (1991) – *Croagh Patrick, An Ancient Mountain Pilgrimage*, Westport.
- HUY, J. d' (2015) – “Polyphemus: A Palaeolithic Tale?”. *RMN Newsletter*, 9, p. 43-64.
- JIMÉNEZ GUIJARRO, J. (2000) – “Las peñas sacras como *imago mundi* del ‘centro cósmico’ en el mundo indoeuropeo y céltico”. *Trabajos de Antropología e Etnología*, p. 101-115.
- JUBAINVILLE, H. d'Arbois de (1906) – “Le culte des menhires dans le monde celtique”. *Revue celtique* 27, p. 315-319 (*Id. – Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 50,2, p. 146-152).
- KERENYI, K. (1987) – *Hermes Guide of Souls*, Dallas.
- LABBÉ, Ph. y COSSART, G. (1671) – *Sacrosancta Concilia*, IX, Paris.
- LARSON, J. (2001) – *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford.
- LATTE, A. (1960) – *Römische Religionsgeschichte*, München.
- LE ROUX, F. (1961) – “Le *Celticum* d'Ambigatus et l'*Omphalos* gaulois. La royauté suprême des Bituriges”. *Ogam*, 13,1, p. 159-184.
- LE ROUX, F. (1962) – “Note d'Histoire des Religions. Lug et l'*Omphalos* de Lugdunum”. *Ogam*, 14,6, p. 638-641.
- LE ROUX, F. y GUYONVARCH, Chr. (1986) – *Les druides*, Rennes.
- LE ROUX, L. y ROCHAND, M. (2009) – “Faire trembler les roches de Trégunc”. *Fiche type d'inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France, Série 2: Les pierres animées*, Paris.
- LILLIOS, K. T. (2008) – *Heraldry for the Dead. Memory, Identity, and the Engraved Stone Plaques of Neolithic Iberia*, Austin.

- LISÓN, C. (1998) – *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas (Antropología Cultural de Galicia IV)*, Madrid.
- LLINARES, M. (1990) – *Mouros, ánimas y demonios*, Móstoles.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. (1953) – *La civilización céltica en Galicia*, Santiago de Compostela.
- LORRIO, A. (1997) – *Los Celtíberos (Complutum Extra 7)*, Madrid.
- LORRIO, A. (2002) – “La necrópolis romana de Haza del Arca y el santuario del *Deus Arionis* en la Fuente Redonda (Uclés, Cuenca)”. *Iberia*, 5, p. 161-193.
- LOTH, J. (1895) – “La sort chez les Germains et chez les Celtes”. *Revue celtique*, 16, p. 313-314.
- LOZ, J. (1915) – “L’omphalos chez les Celtes”. *Revue d’Études Anciennes*, 17, 193-206.
- MACIEL, M. J. P. (1980) – “O *De correctione rusticorum*, de S. Mantinho de Dume”. *Bracara Augusta*, 34, p. 483-561.
- MARCO, F. (1993) – “La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el Noroeste hispánico”. *Religio Deorum*, Barcelona, p. 317-324.
- MARCO, F. (1993) – “Nemedus Augustus”. In ADIEGO, I. J., SILES, J. y VELAZA, J. J. (eds.) – *Studia palaeohispanica et indogermanica J. UNTERMANN*, Barcelona, p. 165-177.
- MARCO, F. (1998) – *Die Religion im keltischen Hispanien (Archaeolingua, S.M. 12)*, Budapest.
- MARCO, F. (1999) – “El paisaje sagrado en la España Indoeuropea”. In BLÁZQUEZY, J. M<sup>a</sup> y RAMOS, R. (eds.) – *Religion y Magia en la Antigüedad*, Valencia, p. 146-165.
- MARGALÉ, R. y TAULES, I. (2009) – *Los peirones, cruceros, cruces y portales-capilla. Inventario por comarcas y poblaciones* (Inventario inédito del Gobierno de Aragón). <URL: <http://www.sipca.es/censo/1-INM-ZAR-020-259-005/Peir%C3%B3n/de/las/%C3%81nimas/.html#.VK-J9SuG-pA>> (cons. en 8.2015).
- MARINÉ, M. (1998) – “El Castro de Ulaca (Solosancho, Ávila): Cien años de gestión del patrimonio arqueológico”. *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*, III, Ceuta, p. 381-395.
- MARKALE, J. (1975) – *La Tradition celtique en Bretagne armorique*, Paris.
- MARTÍN SÁNCHEZ, M. (2002) – *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid.
- MEILLET, A. (1925) – *La Méthode comparative en linguistique historique*, Oslo.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1990, 2003) – *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid.
- MONAGHAN, P. (2004) – *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, New York.
- MONTEAGUDO, L. (1996) – “La religiosidad *callaica*: estela funeraria romana de Mazarellas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros”. *Anuario Brigantino*, 19, p. 11-118.
- MONTEAGUDO, L. (2003) – “Menhires y marcos de Portugal y Galicia”. *Anuario Brigantino*, 26, p. 25-50.
- MOORE, R. y MURPHY, A. (2009) – *Island of the Setting Sun. In Search of Ireland’s Ancient Astronomers*<sup>2</sup>, Dublin.
- MORAHAN, L. (2001) – *Croagh Patrick, Co. Mayo, archaeology, landscape and people*, Westport.
- MORAIS, G. (2008) – *A Genética e a Teoria da Continuidade Paleolítica aplicada à Lenda da Fundação de Portugal, Irlanda e Escócia*, Lisboa.
- MOXHET, A. (1989) – *Ardenne et Bretagne. Les sœurs lointaines*, Liège-Bruxelles.

- MOYA, P. R. (2010) – “Sacredness and the rite of circumambulation in Celtic Iberia through the Folklore”. In MURILLO, F. – *VI Simposio sobre Celtiberos. Ritos y mitos*, Daroca, p. 553-562.
- MOYA, P. R. (2012) – *Paleoetnología de la Hispania Celta. Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore como fuentes para la Edad del Hierro* (Tesis Doctoral de la Universidad Complutense), Madrid.
- NANINI, R. (2003) – “Raffaele Pettazzoni e la fenomenología della religione”. *Studia Patavina*, 50,2, p. 377-413.
- NEWENHAM, R. O’Callagan (1830) – *Picturesque Views of the Antiquities of Ireland II*, London.
- NILSSON, M. P. (1955) – *Geschichte der griechischen Religion*<sup>3</sup>, München.
- NILSSON, M. P. (1978) – *Greek Folk Religion*, Philadelphia.
- O’SULLIVAN, M. (2007) – *Duma na nGiall, The Mound of Hostages, Tara*, Bray.
- OKELLY, C. (1978) – *Illustrated Guide of Newgrange and the Boyne Monuments*, Dublin.
- OLIVARES, J. C. (2002) – *Los dioses de la Hispania céltica (Bibliotheca Archaeologica Hispana 15)*, Madrid.
- OLIVEIRA, E. V. (1995) – *Festividades Cíclicas em Portugal*<sup>2</sup>, Lisboa.
- PARAFITA, A. (2006) – *A Mitología dos Mouros: Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*, Vila Nova de Gaia.
- PATRÍCIO, A. (2009) – *Lendas de S. Gonçalo e de Amarante*, Amarante.
- PEDROSA, J. M. (2000) – “Huellas legendarias sobre las rocas: tradiciones orales y mitología comparada”. *Revista de Folklore*, 238, p. 111-118.
- PEDROSA, J. M. (2012) – “Del ladrón invulnerable al que arrancó la oreja de su madre: mito, leyenda y cuento del bandido en la América hispana”. *Revista de Literaturas Populares*, 12,1, p. 130-191.
- PENA, A. (2004) – “Ceremonias celtas de entronización real na Galiza”. *Anuario Brigantino*, 27, p. 117-160.
- PENNICK, N. (1996) – *Celtic Sacred Landscapes*, London.
- PENSADO, J. L. (ed.) (1973) – *Catalogo de voces y frases de la lengua gallega. Fray Martín Sarmiento*, Salamanca.
- PÉREZ GUTIÉRREZ, M. (2007) – *Astronomía de la Edad del Hierro peninsular. Orientación astronómica de los castros celtas de la Edad del Hierro de la provincia de Ávila* (Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca), Salamanca.
- PETTAZZONI, R. (1959) – “Il metodo comparativo”. *Numen*, 6,1, p. 1-18.
- POKORNY, J. (1959) – *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München.
- POSAC MON, C. (1953) – “Solosancho (Ávila)”. *Noticario Arqueológico Hispánico*, 1, 63-74.
- PRELLER, L. (1854-1926) – *Griechische Mythologie bzw. die griechische Heldensage*, Berlin (reed. 1964-1967).
- PRÓSPER, B. M<sup>a</sup> (2002) – *Lenguas y religiones prerromanas del occidente de la Península Ibérica*, Salamanca.
- PUENTE OJEA, G. y CAREAGA, I. (2005) – *Animismo. El Umbral de la Religiosidad*, Madrid.
- PUJOL, L. (2008) – *Contes et légendes du Finistère*, Paris.
- RANKE, K. (ed.) (1979) – *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, 2, Berlin-New York.
- REINACH, S. (1890) – “Carta del 22.2.1890”. *Revue celtique*, 11, p. 224-226.
- REINACH, S. (1893) – “Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires”. *Revue Archéologique*, série III, 21, p. 195-226, 329-367 (reed. en *Cultes, mythes et religions*, III, Paris, 1913, p. 364-448).
- RENERO, V. M. (1999) – *Diccionario del mundo celta*, Madrid.

- RISCO, V. (1927) – “Da mitoloxía popular galega: os mouros encantados”. *Nos*, 43, p. 10-15.
- RIVEIRO, D. y O'BRIEN, M. J. (2015) – “De entre los muertos. Las placas de pizarra grabadas del Neolítico Final del Suroeste de la Península Ibérica”. *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 21, p. 81-108.
- RODRÍGUEZ ALMEIDA, E. (1981, reed. 2003) – *Ávila romana*, Ávila.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1999) – *O Santuário rupestre galaico-romano de Panóias, Vila Real, Portugal (Deorum Temen I)*, Vila Real.
- ROMERO RECIO, M. (1999) – “El rito de las piedras volteadas (Strab. 3.1.4)”. *Arys*, 2, p. 69-82.
- ROSE, H. J. (1953) – s.v. “Hermes”. *Oxford Classical Dictionary*<sup>3</sup>, Oxford, p. 417.
- ROULEZ, J.-E. G. (1867) – “La lithobolie à Delphes”. *Ann. Instit. Arch. [Rom.] [sic]*, p. 140-150 (citado en BOUCHÉ-LECLERCQ, 1879, p. 194).
- ROUX, G. (1976) – *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris.
- RUA, F. J. y RUBIO, M. E. (1986) – *La piedra celeste. Creencias populares leonesas*, León.
- RUIZ ZAPATERO, G. y ÁLVAREZ SANCHÍS, J. (1999) – “Ulaca la Pompeya vettona”. *Revista de Arqueología*, 216, p. 36-47.
- RUIZ ZAPATERO, G. y LORRIO, A. J. (1999) – “Las raíces prehistóricas del mundo celtibérico”. In ARENAS, J. A. y PALACIOS, M<sup>a</sup> V. (eds.) – *El origen del mundo celtibérico. Actas de los encuentros sobre el origen del mundo celtibérico. Molina de Aragón 1998*, Guadalajara, p. 21-36.
- SABRAFÍN, G. (1978) – *Mallorca: leyendas, tradiciones y relatos*, Palma de Mallorca, p. 67-68
- SANTO, M. E. (1990) – *A religião popular portuguesa*, Lisboa.
- SANTOS OTERO, S. (s.a.) – “Santa Mariña de Augas Santas, culto milenario. Un protagonista para una historia de más de dos mil años”. <URL: <http://www.monografias.com/trabajos-pdf/aguas-santas-culto-milenario/aguas-santas-culto-milenario.pdf>> (cons. en 7.10.2015)
- SANTOS, M. J. C. (2010) – “Santuarios rupestres no Ocidente da Hispania Indo-europeia: ensaio de tipologia e classificação”. *Serta Palaeohispanica J. de Hoz (Palaeohispanica 10)*, p. 147-172.
- SANTOS, M. J. C. (2013) – *A Rocha e o Mito. Crenças e tradições na cultura popular portuguesa. Corpus de mitos y lendas asociadas a rochas no território português*, Zaragoza. <URL: [http://www.academia.edu/1980689/A\\_Rocha\\_e\\_o\\_Mito\\_Crenças\\_e\\_tradicoes\\_na\\_cultura\\_popular\\_portuguesa](http://www.academia.edu/1980689/A_Rocha_e_o_Mito_Crenças_e_tradicoes_na_cultura_popular_portuguesa)> (cons. en 27.09.2013).
- SANZ Y DÍAZ, J. (1982) – “Etnología arquitectónica. Los peirones del Señorío de Molina”. *Revista de Folklore*, 23, p. 166-173.
- SARMENTO, F. M. (1884) – “Materiaes para a arqueologia do concillio de Guimarães”. *Revista Guimarães*, 1,4, p. 161-189.
- SARMENTO, F. M. (1998) – *Antíqua. Tradições e contos*, Guimarães (reed.).
- SARMIENTO, Fr. M. (1787) – *Discurso crítico sobre el origen de los Maragatos* (1768). In *Semanario Erudito de Valladares*, V, p. 175-214.
- SCHATTNER, Th. (ed.) (2003) – “Die lusitanischen Kriegerstatuen”. *Madriider Mitteilungen*, 44, p. 1-307.
- SCHEINBERG, S. (1979) – “The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes”. *Harvard Studies in Classical Philology*, 83, p. 1-28.

- SCHERER, Chr. (1886) – s.v. “Hermes”. In ROSCHER, W. H. (ed.) – *Ausführliches Lexikon des griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, coll. 2342-2432.
- SCHMIDT, B. (1893) – “Steinhäufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland”. *Neues Jahrbuch für klassische Philologie*, 147, p. 369-395.
- SÉBILLOT, P. (1882) – *Les Littératures populaires de toutes les nations. Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, Maisonneuve.
- SÉBILLOT, P. (1908) – *Le Folklore de France, IV, Le Préhistorique*, 1, Paris (reed. 1968)
- SENÉN, F. (2012) – “La leyenda de San Amaro”. *El cementerio de San Amaro* (plano-guía), La Coruña.
- SERGEANT, B. (1999) – *Celtes et grecs I. Le livre des héros*, Lille.
- SHARPE, R. (ed.) (1995) – *Adomnan de Iona, Life of St Columba*, London.
- SILVA, A. C. F. (2007) – *A Cultura Castreja do Noroeste de Portugal*<sup>2</sup>, Paços da Ferreira.
- SILVA, A. C. F. (2007 a) – “Pedra Formosa”. *Arqueologia experimental*, Vila Nova de Famalicão.
- SIMÓ, J. B. (1983) – “Els Peirons, un símbol del Maestrazgo”. *Centro de Estudios del Maestrazgo*, Benicarló.
- SIMONE, C. (1980) – “Celtico *nemeto*- “bosco sacro” ed i suoi derivati onomastici”. *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Lisboa, 1980 / Salamanca, 1984, p. 349-351.
- SOUSA, L. (2013) – *Soalhães. Elementos patrimoniais*. Marco de Canaveses.
- STEIN, M. (2000) – *Hermes and the Creation of Space*, Jung Society of Atlanta. <URL: <http://www.jungatlanta.com/hermes.html>> (cons. en 30.12.2015).
- STOUT, G. (2002) – *Newgrange and the Bend of the Boyne*, Cork.
- SUHM, P. F. (ed.) (1787) – , *Symbolae ad literaturam teutonicam antiquiorem*, Hauniae.
- SYDOW, C. W. von (1948) – “Folktale Studies and Philology: Some Points of View”. In DUNDES, A. (ed.) – *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, N.J., p. 238-239.
- TABOADA, J. (1976) – “Nuevos testimonios del culto a los lares viales en la Gallaecia”. *Gallaecia*, 2, p. 193-200.
- TABOADA, X. (1965) – *O culto das pedras no noroeste peninsular*, Verín.
- TABOADA, X. (1982) – *Ritos y creencias gallegas*<sup>2</sup>, La 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.
- TORRES, J. (2011) – *El Cantábrico en la Edad del Hierro. Medioambiente economía, territorio y sociedad* (*Bibliotheca Archaeologica Hispana* 35), Madrid.
- TOSCAR, G. (1906) – *Le Finistère pittoresque. Sites et monuments*, Brest (reed. 1977).
- TURVILLE-PETRE, G. (1963) – “A Note on the *Landdisir*”. In BROWN, A. y FOOTE, P. – *Early English and Norse Studies Presented to Hugh Smith in Honour of His Sixtieth Birthday*, London, p. 196-201.
- UNTERMANN, J. (1965) – *Elementos de un atlas antroponímico de la Hispania Antigua* (*Bibliotheca Praehistorica Hispana* 7), Madrid.
- UNTERMANN, J. (1997) – *Monumenta Linguarum Hispanicarum IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden.
- USERO, R. (1972) – *El santuario de San Andrés de Teixido*, Santiago de Compostela.

- VALLEJO Y GUIJARRO, M. L. (1962) – *Leyendas conquenses*, Cuenca.
- VALLEJO, J. M. (2005) – “La composición de la antroponimia antigua de la Península Ibérica”. *Palaeohispanica*, 5, p. 99-134.
- VALLEJO, J. M. (2005 a) – *Estudio de la antroponimia indígena de la Lusitania romana*, Vitoria.
- VALLEJO, J. M. (2013) – “Hacia una definición del lusitano”. *Palaeohispanica*, 13, p. 273-291.
- VASCONCELOS, J. L. (1882) – *Tradições populares de Portugal*, Porto.
- VASCONCELOS, J. L. (1897) – *Religiões da Lusitânia*, I, Lisboa.
- VASCONCELOS, J. L. (1905) – *Religiões da Lusitânia*, II, Lisboa.
- VASCONCELOS, J. L. (1925) – “Tradições populares”. *Revista Lusitana. Arquivo de estudos filológicos e etnológicos relativos a Portugal*, 25, p. 29-57.
- VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J. M<sup>a</sup>, y URÍA RÍU, J. (1948) – *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, I-III, Madrid.
- VEIGA, S. Ph. M. E. (2009) – “Várias antiguidades do Algarve” (con introducción de J. L. Cardoso), *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 17, p. 617-696
- VELASCO, M<sup>a</sup>. H. (2000) – “Metamorfosis y videncia en las tradiciones griega e irlandesa”, *Minerva* 14, p. 11-47.
- VELASCO, M<sup>a</sup>. H. (2001) – “Los lamentos en Grecia e Irlanda”. *Actas del X Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos*, Madrid, III, p. 797-809.
- VELASCO, M<sup>a</sup>. H. (2004) – “Lecturas del mito de Meleagro”. *Minerva*, 17, p. 31-83.
- VELASCO, M<sup>a</sup>. H. (2007 a) – “La Hélade, Hispania y Éire: tradiciones sobre el alma externada”. *Pasado y presente de los estudios celtas*, Ortigueira, p. 709-744.
- VELASCO, M<sup>a</sup>. H. (2007 b) – “Céneo, el invulnerable. Su lanza”. In FERNÁNDEZ CORTE, J. C. y HINOJO ANDRÉS, G. (eds.) – *Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca, p. 835-843.
- VERA, J. A. (ed.) (2004) – “Mapa Geológico de España. Escala 1:2.000.000”. *Geología de España*, Madrid.
- VERNANT, J. P. (ed.) (1974) – *Divination et rationalité*, Paris.
- VIOLANT, R. (1989) – *El Pirineo español. Vida, usos. Costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria*, Barcelona, p. 498-499.
- VRIES, J. (1975, 1988) – *La religion des celtes*, Paris.
- WEINSTOCK, S. (1932) – “Templum”. *Mitteilung des Deutschen Archaologischen Instituts, Römische Abteilung*, 47, p. 95-121.
- WEST, M. (1999) – “The genesis of *Togail Bruidne da Derga*. A reappraisal of the ‘two-source’ theory”. *Essays in honour of James Patrick Carney (Celtica 23)*, Dublin, p. 413-435.
- WESTERMANN, A. (1843) – *Mythographoi. Scriptorum poeticae historiae Graeci*, Brunswick.
- WISSOWA, G. (1912) – *Religion und Kultus der Römer*, München.
- WÖLFEL, D. J. (1951) – *Die Religionen des vorindogermanischen Europa*, Wien.
- WOOD-MARTIN, W. G. (1902) – *Traces of the Elder Faiths of Ireland*, 2, London.
- WOOD-MARTIN, W. G. (1888) – *The Rude Stone Monuments of Ireland: Co. Sligo and Achill Island*. Dublin.