

Complutum

ISSN: 1131-6993

<https://doi.org/10.5209/cmpl.84160>EDICIONES  
COMPLUTENSE

## Las “Peñas Sacras” de la Península Ibérica<sup>1</sup>

Martín Almagro-Gorbea<sup>2</sup>

Recibido: 12/05/22 // Aceptado: 22/09/22

**Resumen.** Estos últimos años se ha logrado un gran avance en el estudio de las “peñas sacras” de la Península Ibérica, del que se ofrece una síntesis con las principales novedades. Las peñas sacras son peñas que tenían carácter “sobrenatural” y connotaciones “mágicas”, como reflejan sus ritos y mitos asociados. Son conocidas desde la Antigüedad, pues responden a creencias ancestrales conservadas en muchas partes del mundo, como las áreas celtas atlánticas y otras zonas de Europa.

Las “peñas sacras” atrajeron el interés de los anticuarios del siglo XVIII y XIX, pero cayeron en descrédito en el siglo XX. En estos últimos años se ha reemprendido su estudio interdisciplinar, que exige aunar datos etnológicos, arqueológicos, toponímicos, de historia de las religiones y de mitología comparada. Se han analizado más de 1200 peñas sacras de la *Hispania Celtica* para establecer su tipología, su cronología y sus paralelos.

Los datos etno-arqueológicos, los paralelos y su significado mítico, clave para su interpretación, confirman el origen prehistórico de estos monumentos, cuyos ritos y los mitos asociados permiten conocer creencias del imaginario y la religión popular prerromanos que no documentan ni las fuentes escritas, ni la epigrafía ni los hallazgos arqueológicos. Estas peñas revelan una concepción sobrenatural y “mágica” del paisaje que procede de concepciones animistas originarias del Paleolítico, más creencias neolíticas en una Diosa Madre y ritos y mitos de origen indoeuropeo propios de los celtas atlánticos que han perdurado hasta la actualidad, más o menos cristianizados, en un sorprendente proceso de *longue durée*.

Son creencias que revelan preocupaciones tan esenciales como los sacrificios al *numen* o espíritu ancestral encarnado en la peña sacra para favorecer la fertilidad, la salud, conocer el futuro y favorecer el funcionamiento de la sociedad al resaltar el poder, fijar la fecha de los ritos y festividades que aglutinaban la sociedad y propiciar el tiempo atmosférico, por lo que debían ser mucho más frecuentes de lo que se supone.

Finalmente se resalta la necesidad de su estudio y protección como monumentos arqueológicos y etnológicos ante su grave riesgo de desaparición, pues son parte importante del Patrimonio Cultural de Europa.

**Palabras clave:** Peñas sacras. Religión prehistórica. Folklore. Ritos populares. Animismo. Península Ibérica.

### [en] The “sacred rocks” of the Iberian Peninsula

**Abstract.** Overview of the studies on the “sacred rocks” of the Iberian Peninsula in recent years. Sacred rocks are rocks with “supernatural” and “magical” connotations, as reflected in their associated rites and myths. They have been known since Antiquity, as they respond to ancestral beliefs preserved in many parts of the world, such as the Atlantic Celtic areas and other parts of Europe.

The “sacred rocks” attracted the interest of the antiquarians in the 18th and 19th centuries, but fell into disrepute in the 20th century. In recent years an interdisciplinary study has been carried out to establish its typology, its chronology and its parallels, combining ethnology, archaeology, toponymy, history of religions and comparative mythology. More than 1,300 rocks have been analyzed in Iberia, so they should be much more frequent than they were supposed to be.

Their study confirms the prehistoric origin of these monuments, whose associated rites and myths reveal beliefs of the pre-Roman popular religion not documented by written sources, by epigraphy or by archaeological finds. These rocks reveal a supernatural and “magical” conception of the landscape originated in animist conceptions of the Paleolithic, with Neolithic beliefs in a Mother Goddess and with rites and myths of Indo-

<sup>1</sup> Conste nuestro reconocimiento a las numerosas colaboraciones recibidas, entre las que debemos destacar a Fernando Alonso Romero en Santiago de Compostela, José Miguel Sánchez Benito en Zamora, Salamanca y Tras-os-Montes, Julio Esteban Ortega, José Antonio Ramos y Oscar San Macario en Cáceres, Jesús Caballero en Ávila, Ignacio Ruiz-Vélez en Burgos y Ángel Gari en Aragón.

<sup>2</sup> Real Academia de la Historia. Calle del León, 21, 28014 Madrid. E-mail: [anticuario@rah.es](mailto:anticuario@rah.es). ORCID: 0000000300655878

European origin of the Atlantic Celts that have endured to the present day more or less Christianized, in a surprising process of *longue durée*.

These beliefs concern essential practices, as sacrifices to the numen or ancestral spirit embodied in the sacred rock and other rites to favor fertility, health, knowing the future and favoring the functioning of society by highlighting power, fixing the date of the ritual festivities to brought society together and fostering atmospheric weather.

Finally, we highlight the need for its study and protection as archaeological and ethnological monuments in the face of their serious risk of current disappearance, as they are an important part of the Cultural Heritage of Europe.

**Keywords:** Sacred rocks. Iberian Archaeology. Prehistoric rites. Folklore. Animism.

**Sumario.** 1. ¿Qué es una “peña sacra”? 2. Los estudios sobre “peñas sacras”. 3. Tipología: *Peñas numínicas, Altares rupestres. Peñas propiciatorias y/o de adivinación. Peñas propiciatorias de la fertilidad. Peñas oscilantes. Peñas fálicas. Peñas sanadoras. Peñas favorecedoras del funcionamiento de la sociedad.* 4. Dispersión geográfica. 5. Cronología: el problema de la datación. 6. Orígenes animistas de las “peñas sacras”. 7. Las “peñas sacras” y el “paisaje sacro” del imaginario popular. 8. Conclusiones.

**Cómo citar:** Almagro-Gorbea, M. (2022). Las “Peñas Sacras” de la Península Ibérica. *Complutum*, 33 (2): 507-542.

Las peñas sacras son un tema olvidado por la Arqueología del siglo XX, a pesar su gran interés histórico y cultural. Consideradas monumentos por la “celtomanía” de los anticuarios románticos, en el siglo XX cayeron en descrédito y fueron prácticamente ignoradas hasta su revalorización en el siglo XXI. En su olvido influyó la dificultad de su estudio, pues requiere aunar datos etnológicos, arqueológicos, textos clásicos e históricos, de Historia de las Religiones, Mitología, Toponimia y Arqueo-astronomía, frente a la creciente especialización de la Arqueología en campos de estudio cada vez más limitados.

Una visión etnoarqueológica interdisciplinar permite comprender que el imaginario y los ritos y creencias asociados a las peñas sacras son resultado de un proceso de “larga duración” en el sentido de F. Braudel (1958; AA.VV 2015). Esta perduración no debe sorprender, pues el folklore religioso europeo conservó una herencia prehistórica (Eliade 1973: 138), por lo que las tradiciones populares, interpretadas con una metodología adecuada (Brellich 1954; Almagro-Gorbea 2009; *id.* 2019; Moya 2020), permiten conocer el imaginario y las creencias prehistóricas, campo que queda fuera del alcance de los estudios arqueológicos y arqueométricos habituales.

En los últimos 5 años se ha evidenciado la importancia de estos testimonios tras identificar y analizar con perspectiva interdisciplinar los mitos, ritos y tradiciones asociadas a más de 1300 peñas sacras identifica-

das en la Península Ibérica. Se ha precisado su tipología y sus funciones a través de los ritos y mitos asociados y de sus paralelos. El resultado de este análisis permite interpretar estos monumentos en su contexto cultural e histórico y conocer aspectos ignorados del imaginario y de la religión popular, que tiene su origen en la Prehistoria.

## 1. ¿Qué es una “peña sacra”?

Las peñas sacras son peñas asociadas a ritos o mitos ancestrales (fig. 1). Una “peña sacra” es una peña con propiedades que no se explican por sus características físicas ni por nuestra forma racional de entender el mundo y la naturaleza. No suelen ofrecer características físicas especiales, ni constituyen necesariamente un punto destacado del paisaje, ya que son los ritos y mitos asociados los que permite saber que una peña es sacra, mitos y ritos que son tan importantes como la propia peña, ya que, si se pierden, la peña sacra pierde su valor. Por ello su estudio requiere una perspectiva etno-arqueológica, sin la cual no se comprende su gran interés histórico y cultural, pues testimonian la religiosidad popular desde tiempos ancestrales, hecho que muchas veces pasa desapercibido. Para la gente del campo, hasta fechas recientes, toda “peña sacra” tenía poderes sobrenaturales, pues de forma implícita se consideraba habitada por un espíritu superior o *numen*, una creencia que sin duda procede de tiempos prehistóricos ancestrales.



Figura 1. El *Canto de los Responsos*, Ulaca, Ávila, con las piedras arrojadas para propiciar el viaje hacia la sierra.

Las peñas sacras pertenecen al mundo de lo sagrado, por corresponder a un plano “divino”, por lo que tenían carácter “sobrenatural”, muchas veces asociado a connotaciones “mágicas” desde nuestro punto de vista, como reflejan los ritos y mitos ancestrales asociados a las peñas. Estos mitos son semejantes a los de otros pueblos primitivos que consideran sagradas determinadas piedras (Eliade 2000: 521), pues proceden de creencias animistas que han perdurado hasta la actualidad como “supersticiones”, más o menos parcialmente cristianizadas, en lo que puede considerarse un sorprendente proceso de *longue durée* (fig. 2). Al extenderse el cristianismo, estas tradiciones fueron perseguidas como “supersticiones” paganas, pero sus ritos y mitos sobrevivieron pues estaban profundamente arraigadas en la mentalidad y en las creencias populares (Piette y Sacaze 1877: 16 s.), y lo mismo ocurrió con el Islam, la Reconquista y los esfuerzos de la Ilustración para eliminarlas. De ahí su gran interés, pues los ritos y mitos de las peñas sacras permiten conocer creencias de la religión popular prerromana que revelan una concepción sobrenatural y “mágica” del paisaje que no documentan ni las fuentes escritas, ni la epigrafía ni los hallazgos arqueológicos.

La “peña sacra” es un elemento individual, lo que la diferencia del concepto de

“santuario”. La peña sacra es un *locum sacer* o lugar sagrado concebido como *omphalos* o centro del territorio y del mundo (Almagro-Gorbea 2006: 24 s.), pero con una concepción más simple que la de “santuario”, pues es un concepto anterior a los santuarios colectivos servidos por especialistas o sacerdotes, como el *nemeton* celta (Reichenberger 1988) o el *templum* itálico (Blumental 1934). Esta simplicidad de la peña sacra se refleja en sus ritos, siempre personales y realizados por quien los lleva a cabo sin colaboración de intermediarios, en todo caso con un acompañante familiar, como la pareja en ritos de fecundidad o el hijo al que se quiere sanar. El carácter individual es evidente en ritos de fecundidad y de *sanatio*, de propiciación y de adivinación y, probablemente, también en la mayoría de los sacrificiales. Sin embargo, los altares con escalones tallados de “tipo Ulaca”, ya de la Edad del Hierro (*vid. infra*), y los situados dentro de un recinto representan santuarios colectivos más evolucionados (Santos 2015), en los que sí pudo haber sacerdotes o figuras similares, pero se han excluido de este estudio pues la peña sacra debe considerarse siempre el elemento inicial, como igualmente se han excluido las peñas con petroglifos o con textos epigráficos, pues tienen su propia tradición de estudios, aunque teóricamente pueden incluirse entre la peñas sacras.

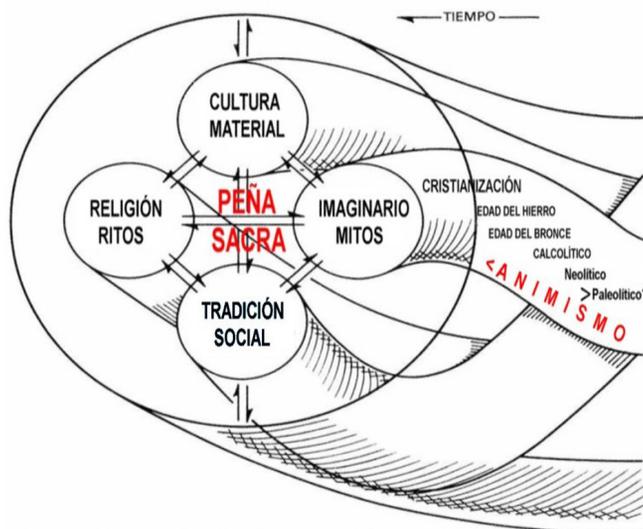


Figura 2. Proceso de “larga duración” que explica la continuidad de ritos y mitos asociados a las peñas sacras desde la Prehistoria.

## 2. Los estudios sobre “peñas sacras”

Las peñas sacras siempre han atraído el interés, pues documentan creencias populares ancestrales transmitidas por vía oral a lo largo de los siglos. La historiografía dedicada a estos estudios, a menudo dificultados por falta de análisis objetivos, es escasa (Santos 2015: 17 s.; Almagro-Gorbea 2017: 12 s.; Moya 2020; Almagro-Gorbea *et al.* 2021: 15-22), pero permite comprender el estado actual de la cuestión.

Los escritores clásicos ya hacen referencia a algunas peñas sacras (Hom. *Od.* XI, 23 s.; Paus. IX,38, 1 y 5; Aristot. *mir.* 97; Plin. *NH.* II, 97; etc.), que, al extenderse el cristianismo, se consideraron “supersticiones” paganas y se propició su destrucción y olvido aunque prosiguió su uso fuera de ambientes urbanos. A partir del Renacimiento algunos humanistas identificaron peñas sacras y monumentos megalíticos como “altares de sacrificios” (Magnus 1645: 29-31), que atribuían a los druidas celtas, interpretación seguida por los anticuarios ilustrados del siglo XVIII, quienes consideraban las “peñas sacras” monumentos celtas dentro de una “celtomanía” que alcanza su auge en el Romanticismo del siglo XIX (Grose 1783: 135 s.; Cambry, 1805; Caumont, 1830; etc.). Dólmenes, menhires, peñas con cubetas y peñas caballerías se atribuían a los celtas y se interpretaban como “altares druidicos” y parecidas ideas defendían los anticuarios españoles y portugueses de los siglos XVII y XVIII. La Ilustración intentó suprimir las supersticiones asociadas a las peñas sacras al considerarlas

contrarias a la razón, como el P. Martín Sarmiento o el P. Benito Feijoo (Martínez Gil 2016), pero a fines del siglo XVIII fue un ilustrado sacerdote extremeño, Gregorio Sánchez de Dios (1794), el primero que identificó correctamente el altar de Lácara como un “altar de sacrificios”.

Estas interpretaciones alcanzan su auge en el siglo XIX, cuando en las Islas Británicas, en Francia y en las áreas alpinas se recogen y publican como monumentos prehistóricos las peñas asociadas a ritos y mitos populares. En España, esta interpretación arraigó más en Galicia, a menudo impregnada de un fuerte nacionalismo (Pereira González 2005: 29; *id.* 2017). Martínez Padín (1849: 232) consideró las “piedras oscilatorias *monumentos célticos*”. Manuel de Assas (1857: 131 s.) comparó los monumentos “célticos” de Bretaña y las Islas Británicas con los de España y los consideró la primera arquitectura española. Villa-Amil (1873: 28) observó la pervivencia del mundo pagano en devociones cristianas, pues piedras, árboles y fuentes eran “*objeto de muy general veneración, aún siglos después de triunfar el cristianismo*”, idea también defendida por Saralegui (1867: 182-183 y 191-192) y por Murguía (1888: 75), quien señala que *en Galicia son numerosas las rocas á las cuales se les asigna no sólo condiciones milagrosas, sino también jurídicas*, como la *Virxen da Barca*, en Muxía, La Coruña, que comparó con tradiciones bretonas.

Sin embargo, desde mediados del siglo XIX se sabía que muchas peñas consideradas “celtas” eran fenómenos naturales (Des

Moulins 1850; Batisserie 1860: 322-323; Cessac 1881: 169; Reinach 2005: 77, § XII), aunque en 1880 la peñas oscilantes fueron incluidas en el *Inventaire des Monuments mégalithiques* de Francia (Sébillot 2018: 47) y son mencionadas en el famoso *Manuel d'Archéologie* de Déchelette (1908: 377). A partir del siglo XX su descrédito fue en aumento ante las interpretaciones fantasiosas y poco científicas y prehistoriadores como Cartailhac (1886) desprecian las *pedras fitas*, *peñas altares* y *peñas abaladoiras* publicadas por Villa-Amil. Por falta de método para datarlas e interpretarlas históricamente se consideraron manifestaciones de religiosidad popular valoradas por etnólogos y folkloristas como Paul Sébillot (1902), P. Sanintyves (1934-1936) y G. Guenin (1936), aunque el arqueólogo Salomon Reinach (1893), gracias a su amplia formación clásica, hizo una interesante síntesis, y también los historiadores de la religión reconocen la herencia prehistórica del folklore religioso europeo (Eliade 1973: 138). En España mantuvieron estos estudios Marcelino Menéndez Pelayo (1911: 120) y José Ramón Mélida (1920: 65 s., lám. VII) y en Portugal José Leite de Vasconcelos (1882: 89 s., § 200), Francisco Martins Sarmiento (1884) y Teófilo Braga (1885), línea seguida en Galicia por Fermín Bouza Brey (1982) y Jesús Taboada (1965: 12 s.; *id.* 1982), cuyo *O culto das pedras no noroeste Peninsular* supuso un hito, proseguido a fines del siglo XX por Fernando Alonso Romero (1981; 1991; 1995; 2012; 2017; 2021) y Luis Monteagudo (1996; 2003).

El panorama ha cambiado en el siglo XXI al acrecentarse los estudios de estos monumentos antes excluidos de la “arqueología académica”. La clave ha sido utilizar una metodología etno-arqueológica con perspectiva histórica para analizar su origen y su contexto cultural (Brellich 1954; Almagro-Gorbea 2017: 25 s.). Los estudios etnológicos y antropológicos tradicionales daban una visión anacrónica que no llegaba a comprender la mentalidad de quienes usaban las peñas sacras, lo que se ha logrado desde la Etnoarqueología, a partir de la hipótesis de que las peñas sacras son monumentos que sólo se pueden explicar como “fosilización” de ritos, mitos y tradiciones de origen prehistórico en un proceso de “larga duración”.

El descubrimiento de santuarios rupestres de Salamanca y Zamora llamó la atención so-

bre este patrimonio olvidado (Benito del Rey y Grande del Brío 1992; *id.* 2000; Benito del Rey *et al.* 2003) y nuevas publicaciones demostraron que eran monumentos prehistóricos que debían estudiarse con metodología etno-arqueológica (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000; Almagro-Gorbea 2006; *id.*, 2015; Almagro-Gorbea *et al.* 2021). La aparición del Altar de Ulaca como portada en la gran exposición *Celtas y Vettones* incrementó su popularidad (Almagro-Gorbea *et al.*, eds., 2001) y en los últimos años han aparecido más estudios con distintos enfoques (Fabián, 2010; Santos, 2015) y en Galicia se han superado anacrónicas posturas “anticelísticas” que dificultaban tratar el tema (Castro Fernández 1982; González Ruibal 2006-2007: 560-567), aunque siguen existiendo interpretaciones no científicas (Serna 2009; Pires 2011).

Los coloquios *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, celebrados en Huesca en 2016 y 2019 (Almagro-Gorbea y Gari, eds. 2017; *iid.* 2021), han acrecentado el interés hacia estos monumentos. Diversos equipos han documentado estas tradiciones antes de que desaparezcan y han identificado más de 1300 peñas sacras. Las publicaciones especializadas son cada vez más numerosas y realizadas con perspectiva interdisciplinar, aunque hay que mejorar la clasificación, datación y la interpretación de estos monumentos cuyo carácter “sacro” asociado a una concepción sobrenatural del paisaje es la única vía para conocer un hecho tan importante como el imaginario y la cosmovisión de los pueblos prerromanos (Almagro-Gorbea *et al.* 2021).

### 3. Tipología

Las “peñas sacras” ofrecen características muy diversas, pues responden a funciones rituales de creencias ancestrales, anteriores al cristianismo, con el que han convivido a lo largo del tiempo. Las más de 1300 peñas sacras identificadas en la Península Ibérica ofrecen una tipología que simplifica una realidad compleja (Taboada 1965; Almagro-Gorbea 2017: 16-24).

La identificación y clasificación de una peña sacra se basa, no en sus aspectos físicos, sino en las funciones rituales que se deducen de los mitos y ritos asociados, generalmente conservados en la microtoponimia, pues la denominación popular solía explicarse con un

mito. Sin embargo, hay peñas con varias funciones y otras veces el mismo rito puede variar de función de una peña a otra.

Las peñas sacras de la Península Ibérica se han clasificado en unos 24 tipos que conforman seis grandes grupos según su función: peñas numínicas, altares rupestres, peñas propiciatorias, peñas fecundantes, peñas sanadoras y peñas relacionadas con la organización de la sociedad. Dentro de cada grupo existen varios tipos y alguna peña puede pertenecer a distintos grupos si tiene varias funciones. Sin embargo, a pesar de su carácter sacro, se han excluido las peñas con petroglifos y grabados, las peñas con inscripciones, las saunas rupestres y las peñas de las que mana una “fuente sacra”, pues tienen sus propios campos de estudio especializados.

### **Peñas numínicas**

Un importante grupo de peñas sacras, hasta ahora no valorado, son las peñas-*numen*, que representan más del 25% de las peñas sacras. Estas peñas eran la materialización visible de un *numen* invisible del territorio o del lugar, como revelan diversas tradiciones, muchas ve-

ces relacionados con ánimas de ancestros. Este grupo incluye las peñas *de la moura*, *de la vieja* y *de la hilandera*, en ocasiones dedicadas a la Virgen o a alguna santa al cristianizarse, como las capillas rupestres dedicadas N. Sra. de Lapa, como la de Vieira do Minho, Portugal (Almagro-Gorbea *et al.*, 2021: 25 s.). También se pueden incluir en este grupo las *peñas con tesoros*, las *pareidolias*, algunas impresionantes como la *Cara del Diablo* de Bijuesca, Zaragoza, y las *peñas con huellas míticas*, las *barcas de piedra* y las *peñas sonoras*, cuyo sonido al ser golpeadas se atribuía a espíritus invisibles, además de las *peñas maléficas*. Igualmente, muchas *peñas con cruces* indican la cristianización de la peña sacra, de la que puede no existir otra información.

Estas peñas suelen ser un elemento visible de un poblado o del territorio, de carácter axial, como ocurre en Capote, Badajoz (Almagro-Gorbea y Berrocal 1997), en el “altar” de Ulaca (fig. 3), en Ávila (Santos 2015: 65), en Chao Samartín (Villa Valdés y Cabo 2003: lám. VII), en Peña Tú, Asturias (Blas Cortina 2010), etc., que en ocasiones tenía función de “altar” (*vid. infra*).



Figura 3. El “Altar de Ulaca”, Solosancho, Ávila

### **Altares rupestres**

Un segundo grupo de peñas sacras son los altares rupestres, que pueden oscilar sobre el 25% del total. Algunos ejemplos, como el “Altar de Ulaca” (fig. 3), Ávila, son bien conocidos, y generalmente se han relacionado con sacrificios, hecho que testimonian tradiciones docu-

mentadas desde Galicia a los países bálticos (Vaitkevičius 2004; Almagro-Gorbea *et al.* 2021: 39 s.).

Los altares rupestres son peñas con cubetas naturales, pero son difíciles de identificar si no conservan ritos o mitos que confirmen su uso. Para valorar su importancia en la religión popular hay que tener en cuenta que existen

más de 1000 *outeiros* o “altares” rupestres en Galicia (Monteagudo 1996: 53 s.), por lo que debió haber peñas sacras en todos los castros, hecho que indica la importancia de estos ritos populares. Los altares rupestres tipo “Lácara” ofrecen entalles tallados para el acceso y los de tipo “Ulaca” ya tienen escalones tallados con instrumentos de hierro (fig. 3), aunque la función sacra de la peña puede ser ancestral.

Estos altares se relacionan con el debatido tema de los sacrificios atribuidos a los druidas por los anticuarios de los siglos XVII y XVIII (Sébillot 1907: 78-86), pero desde Galicia (Monteagudo 1996) a los países bálticos (Tvauri 1999; Vaitkevicius 2004) se testimonia el uso de peñas como altares de ofrendas a *numina* de los ancestros. El santuario lusitano-romano de Panóias, Vila Real, Portugal, en el siglo III d.C. da instrucciones para los sacrificios (Alföldy 1997: 187; Santos *et al.* 2014: 204 s.): “A los Dioses de este recinto sagrado. Las víctimas se sacrifican y se matan en este lugar. Las vísceras se queman en las cavidades cuadradas (*lacus*) situadas en frente. La sangre se vierte aquí al lado en las pequeñas cavidades (*laciculi*)”<sup>3</sup>, que tendrían la función del *bothros* griego. El Conde de Barcelos en su *Livro dos Linhagens*, hacia 1340, ofrece otro impresionante testimonio: “*cada vez que el Señor de Vizcaya está... en... Vusturio (Busturia, Vizcaya),... las entrañas de las vacas que matan en su casa, ... las manda poner... sobre una peña, y por la mañana no hallan allí nada, y dicen que si no lo hiciesen así, que algún daño recibiría en ese día o en esa noche, en algún escudero de su casa o en alguna cosa que mucho le doliese. Y esto siempre lo hicieron así los señores de Vizcaya, hasta la muerte de Don Juan el Tuerto (1326)*” (Almagro-Gorbea 2018: 187). En Estonia hasta el siglo XX se creía que las ánimas pasaban al Otro Mundo por las cazoletas de las peñas, en las que ofrecían sangre y primicias de leche y de la cosecha (Valk 2008: 67-68, 139 s.) y también las usaban para curar enfermedades. Los informes de los jesuitas al cristianizar Estonia en el siglo XVII (Clemen 1936: 110; Dowden 2000: 64), relatan que los estonios “...*las llaman ‘Deyves’ (‘Dioses) y las adoran religiosamente como garantes de su cereal y de sus*

*rebaños... y derraman sobre esas piedras la sangre de los animales que sacrifican y ponen en ellas una pequeña porción de cualquier comida*”. También en Galicia existían ritos de ofrenda de alimentos (Monteagudo 1996: 55) y quizás sacrificios de sangre, pues en la *Pena das Sete Pias* de Vilariño, Cambados, existe la tradición de que los *mouros* sacrificaban animales y personas y “echaban la sangre para adivinar” y cuando nacía un niño derramaban algo de su sangre para que se criara bien (Aparicio Casado 1999: 201).

Más problemática es la cronología de los altares rupestres al carecer de estratigrafía y de contexto arqueológico, aunque muchos están en castros o se relacionan con yacimientos próximos (Fabián 2010; Santos 2015: 1009 s., 1012, 1099, 1115 s.). Los altares de tipo Ulaca se fechan en los últimos siglos a.C. por estar tallados con instrumentos de hierro y por asociarse a castros de la Edad del Hierro (Santos 2015, 65), aunque el inicio de su uso puede ser muy anterior. El fenómeno es bastante general, como en Capote, Badajoz, relacionable con un altar ctónico de comensalidad (Almagro-Gorbea y Berrocal 1997), Baroña en La Coruña (García Quintela y González García 2017: fig. 8,1), San Vincenzo, en Aviión, Orense (Santos 2015: 294 s., lám II, fig. 1), Chao Samartín en Gradas de Salime, Asturias (Vila Valdés y Cabo 2003: fig. 3), Ulaca en Ávila (Santos 2015: 65 s.) y en el templo de la acrópolis de Tiermes en Soria (Almagro-Gorbea y Lorrio 2011: 123 s., 148), etc. Esta ubicación evidencia su carácter de *numen loci* y de centro onfálico e ideológico aglutinador de las gentes de todo el territorio, por lo que la peña pudo dar origen al poblado, como en el *oppidum* de Bibracte (Almagro-Gorbea y Gran Aymerich 1991: 161, fig. 85; García Quintela y González García 2016: § 24).

La *Pedra dels Sacrificis* de Savassona, en Vich, Barcelona, tiene debajo una sepultura datada por C-14 *c.* 2.350 a.C. (Muñoz 1965) y el altar de Lácara se relaciona con un dolmen de corredor calcolítico, que permite fecharlo en la Edad del Bronce (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila 2000), mientras que los altares de “cubetas con canalillos”, como los de S. Esteve de Ferriols en Barcelona, Peñalba de Villastar y el *Abrigo de las 5 Albarcas* en Teruel, Monte Arabí en Albacete, la *Peña de S. Bernardino* en Cuenca y de *Canto Mortero* en Ávila serían del Bronce Final (Almagro-Gorbea 2022 e.p.). Los petroglifos asociados a algunos alta-

<sup>3</sup> *Diis [loci] / huius. Hostiae, quae ca/dunt, hic immolantur. / Exta intra quadrata / contra cremantur. / Sanguis lacticulis iuxta / supere funditur. / [G(aius) C(.) Calp(urnius) Rufinus v(ir) c(larissimus)]* (Alföldy 1997, 187).

res rupestres indican una cronología semejante (Monteagudo 1996; García Quintela y Santos Estévez 2000; Vázquez Martínez *et al.* 2018, 70-73), como el *Laxe das Rodas*, en Muros, La Coruña (Alonso Romero, 1983), pero no hay testimonios anteriores al Campaniforme. Esta amplia cronología asocia los altares rupestres a ritos sacrificiales indoeuropeos llegados con el Campaniforme en el III milenio a.C., como el altar de Lácara, pero su uso prosiguió en época romana, como evidencia el santuario de Panoias (Alföldy 1997: 192 s.; Gasperini 2020) o la Peña Escrita de Cenicientos (Almagro-Gorbea y Hernández Sousa 2021), hasta que

se impuso la cristianización en la Alta Edad Media, como testimonian las condenas de Martín de Braga (Barlow, ed. 1950; Chaves 1957; Maciel 1980: 553) y de los concilios de Braga y Toledo (Almagro-Gorbea *et al.* 2021: 213). Sin embargo, el altar de Busturia se usó hasta el siglo XIV (Almagro-Gorbea 2018: 184 s.) y en San Miguel de Celanova, Orense (fig. 4), la capilla mozárabe y la iglesia barroca mantuvieron la alineación del altar celta (Pena 2004: 123; García Quintela y Seoane Veiga 2011: 251 s.), pues asociar una capilla al altar era una forma de cristianización que se repite en numerosos casos.



Figura 4. Alineación del altar celta, la capilla mozárabe y la iglesia barroca de San Miguel de Celanova, Orense.

Los altares se extienden por la *Hispania Celtica*, como el *Altar de los Tres Tronos de Gete*, en Burgos, y el de Santa Cruz de Conquezueta, en Soria. En la Mesta Sur cabe señalar el *Canto de la Escalera* de Menasalbas, Toledo, y llegan hasta Andalucía, como el altar de *Sibulco*, en Montoro, Córdoba o la *Peña de Ranchiles*, en Tarifa, y hasta Cataluña, como la *Pedra dels Sacrificis* de Savassona. Es más complejo valorar sus paralelos, que se extienden desde Anatolia y los Balcanes, donde existe una larga tradición de santuarios y altares rupestres, tema difícil y apenas tratado (Santos 2015: 1090 s., 1107). Altares rupestres son característicos de Frigia en el I milenio a.C. (Vassileva 1997: 194, 197; Berndt-Ersöz 2006: 290 s., nº 42 a 108, fig. 47 a 84, fig. 3;

Tamsü 2008; etc.), asociados al culto a *Matar* (Mellink 1983, 349-351; Roller 1988, 43), la gran Diosa Madre anatólica de la naturaleza originaria del Neolítico, de la que procede Cibele (Roller 1999: 42 s.; *id.* 2003; Bøgh 2007: 326 s.), cuyo símbolo era la peña y la montaña en la que residía y que era una epifanía de la divinidad (Fol 2008), a la que se hacían sacrificios en cubetas situadas en el altar o en su entorno. Estos altares rupestres se extienden por el Egeo (Işik 1995: 69-70), donde se asocian a un antiguo substrato del que procederían diversas Diosas Madre griegas, como *Rhea*, Artemis Brauronia (Lloyd-Jones 1983: 87 s.) y Hécate, a menudo asociadas a una “Montaña Sagrada”, como en Lemnos y Samotracia (Ivantchik 2005: 92; Hughnes 2000:

135; Marangou 2009). Más numerosos son los altares rupestres de Tracia y los Balcanes (Fol 2000; *id.* 2008; Naydenova 1986; *id.* 1990: 85-87; Konstandinidis 2000; Hristov 2001; Vikela 2003; Tamsü 2008; Vassileva 2012; Nekhrizov 2015; etc.), que se asocian a la Diosa Madre *Bendis*, en santuarios con cubetas en la peña del altar o en su entorno, fechados a partir del V-IV milenios a.C., aunque su uso prosiguió hasta la Edad del Hierro (Ivanova 2008: 191; Stoev *et al.* 2018: 108), cuando alcanzan su apogeo, aunque algunos han perdurado cristianizados hasta la actualidad (Hristov s.a.), como ocurre en la Península Ibérica. También hay altares rupestres en Etruria y el Lacio (Steingraber y Prayon 2011), cuyas escaleras de acceso y tronos reflejan influjos orientalizantes de Siria o Anatolia (Prayon 1979; *id.* 1995). Se consideran de carácter funerario y relacionados con ritos de traspaso del *imperium* de las grandes familias patricias (Torelli 2006: 687 s.). En el área alpina son característicos los altares con canalillos (Almagro-Gorbea 2022 e.p.) y hay alguno con escalones en el centro de Francia, como la *Pierre aux neuf gradins* (Vaudagna 2012: fig. 57).

No es posible dar una explicación precisa de estos paralelos que se extienden desde Anatolia y los Balcanes hasta la Península Ibérica, pero estos altares rupestres parecen relacionarse con una Diosa Madre llegada hasta tierras atlánticas con el proceso de neolitización. Suelen tener orientación topo-astronómica, probablemente para que el ritual estuviera de acuerdo con el tiempo y el orden cósmico, y revelan un trasfondo mítico relacionado con una gran Diosa Madre, de la vida, la naturaleza, la fertilidad y la muerte, asociada a su hijo-paredro de naturaleza solar (Gimbutas 1999). Esta tradición mítica la encarna en Occidente la “Mora”, la “Hilandera” o la “Vieja” que mora en la peña, figura relacionable con las Parcas y con *Ériu*, Diosa epónima de Irlanda, desposada con *Mac Gréinne*, “Hijo del Sol” en la mitología gaélica (Rolleston 1991: 132). Esta figura se cristianizó como la Virgen María, como en Eirita, La Coruña (Almagro-Gorbea *et al.* 2019), en la *Peña Gorda* de Salamanca (Santos 2015: 371 s.) y en otros lugares similares. Igualmente sorprende su asociación a peñas en forma de seta en Extremadura y en Tracia, que se han relacionado con el consumo de *Amanita muscaria* como alucinógeno en ritos de iniciación y de éxtasis relacionados con estas creencias (Ruck 2015; Kiotsekoglou y Pagkalis 2015).

### *Peñas propiciatorias y/o de adivinación*

Otro grupo de peñas sacras se caracteriza por el rito de tirar una piedra a su cumbre para que el *numen* que habita en ella de una respuesta ordálica a una petición o a un deseo de conocer el futuro, por lo que este rito era al mismo tiempo de adivinación, ya que la respuesta predice lo que va a suceder (Almagro-Gorbea 2015). Leite de Vasconcelos (1882: 89 s., § 200) recogió su carácter propiciatorio para lograr un deseo, generalmente encontrar pareja o tener un buen viaje, aunque los *Penedos dos cornudos*, como el de Loivos do Monte, servían para conocer la fidelidad de la pareja. El rito consistía en arrojar una o tres piedras a la cumbre de la peña para pedir algo. El *numen* responde de forma ordálica, al asentir si la piedra arrojada queda en la cumbre o denegar lo solicitado si cae al suelo. Este rito recuerda el sistema de adivinación con guijarros usado en Grecia desde la Edad del Bronce, inventado por Hermes, el *numen* de las tumbas (Almagro-Gorbea 2015: 369). El rito se documenta desde Galicia y Portugal, como las de Vila de Touro, Sabugal, a León, Zamora y Salamanca, Extremadura, Toledo, Madrid y Ávila hasta Huesca, como la *Peña Mujer* de Velillas o las *Piedras de los Deseos* de Fraellas, pero se conoce igualmente en Bretaña, como la *Quenuille de Sainte Barbe* de Ploeven (Guenin 1936: 344) y todavía se practica en el Dolmen de Proleek, Co. Louth, en Irlanda (Wood-Martin 1902: 29; Harbison 1992: 240). El rito no se efectúa en una fecha determinada, pero en la *Porra del Burro* de Valencia de Alcántara y en la *Rochas dos Namorados* de São Pedro do Corval en el Alentejo se realizaba el Lunes de Pascua, pues debía formar parte de ritos de paso al matrimonio en el equinoccio de primavera. En la *Peña de la Fortuna* en Trascastro de Luna, León, o en el *Canto de los Resposos* de Ulaca, en Ávila (fig. 1), el rito busca propiciar al *Numen loci* para tener un buen viaje. La consideración como “responso” y su relación con el mundo de las ánimas y con la diosa Fortuna resaltan el carácter ctónico y funerario del *numen* y aproximan este rito a los *Lares Viales*, que serían la romanización de estas creencias ancestrales. Según Martín de Braga, tirar una piedra equivalía a hacer un sacrificio a Mercurio<sup>4</sup>, como

<sup>4</sup> *De corr. rust.* VII,13: (Mercurio)... *lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt* (“...ofrecen montones de piedras como sacrificio [a Mercurio]”).

confirma un texto medieval germano (Suhm 1787: col. 365)<sup>5</sup>, que era el dios más popular de *Hispania* (Albertos 1956; Baratta 2001; Moya 2009), cuyo carácter funerario es comparable al Hermes griego, *numen* o dios del  $\epsilon\rho\mu\alpha$  (Baudi 1998: 427) encarnado en la estela puesta sobre la tumba, lo que le otorgaba facultades adivinatorias y de fertilidad (Scherer 1886: 2376 s.), propias de los espíritus de los muertos (Eliade 1974, II: 131), como las que tendrían muchos hitos y menhires (d'Arbois de Jubainville 1906; Monteagudo 2003), mientras que la piedra arrojada como sacrificio se

puede relacionar con el mito del alma externalizada, documentado en el mundo celta atlántico (Almagro-Gorbea 2015: 378 s.).

### ***Peñas propiciatorias de la fertilidad: las peñas resbaladeras***

Junto al rito ordálico de tirar una piedra a la cumbre de la peña sacra, en la Península Ibérica existen otros ritos para propiciar la fertilidad, entre los que se incluyen las *peñas resbaladeras*, algunas *peñas oscilantes* y las peñas fálicas, a las que se podrían añadir los menhires.



Figura 5. Peña resbaladera propiciatoria de la fertilidad de Aldea Moret, Cáceres.

Las “*peñas resbaladeras*” son características de las áreas graníticas (fig. 5), aunque también las hay en cuarcitas, como la de Porzuna, en Ciudad Real. Suponen casi un 25% de las peñas sacras conocidas y se extienden desde la Hispania silícea hasta Levante y Cataluña, como las de Jérica, en Castellón y Cabanelles en Gerona, y se prolongan en las numerosas existentes en Francia. Se consideraban un juego infantil, pero su función originaria se relaciona con la fecundidad (Almagro-Gorbea *et al.* 2021: 103 s.). Se caracterizan por ofrecer una acanaladura muy pulida, de 2 a 10 m de largo y 30 y 50 cm de ancho, producida por el roce al resbalarse miles de veces por esa superficie

de la peña inclinada de 25° a 35°. Se conservan escasas evidencias del rito originario, pero en el Valle del río Corneja, en Ávila, por estas peñas únicamente deben deslizarse las niñas pues es tabú utilizarlas los varones y en Riofrío, en el Valle Amblés, “ir a la *Ronchadera*” equivale a “quedarse embarazada”. A estas peñas se solía acudir en romerías, generalmente de primavera, como la de la Virgen de Valverde, en Cáceres, donde se deslizaban las mujeres estériles el segundo domingo de Pascua. En Zamora y Salamanca se comía junto a esas peñas el *Jueves Merendero* o el *Lunes de Pascua*, tradición ancestral procedente de ritos iniciáticos juveniles de fecundidad (Caro Baroja 1979). En Usagre, Badajoz, se decía que quien se resbalaba por la *Refaliza* encontraba novio (Espino 2015, 149 s.) y a la *Pedra Comprida* (“Peña Larga”) de la ermita del siglo XII de Fontelo, Armamar, llevaban a sus mujeres

<sup>5</sup> “*In acervo Mercurii, consuetudinem habebant ambulantes in via, ubi sepultus est Mercurius, lapidem iactare in acervum ipsius unusquisque in honorem*” (En el majano de Mercurio, todo el que pasa por el camino, donde está sepultado Mercurio, tenían la costumbre de tirar una piedra al majano en su honor).

los reyes de Portugal, como Alfonso V en 1452 y Juan II en 1483 (Vasconcelos 1882; Pires 2011: 190, fig. 150). Su función ritual la confirman la denominación *Pandero de las Mozas*, en Muñotello, Ávila, o *Ronchadera* o *Rompeculos* en otros lugares, pues el rito originario, hoy perdido, consistiría en deslizarse las mujeres con sus glúteos en contacto directo con la roca para lograr tener descendencia.

Estas peñas se extendían por gran parte de Francia (Sébillot 1904, 334 s.), en especial en Bretaña, pero llegaban a la Valonia belga, Alsacia y las zonas alpinas de Suiza, norte de Italia, Alemania y Austria. También se conocían en Grecia (Wachsmuth 1864: 71; Hartlan 1901: 130; Baur 1902: 36, n. 47) y entre los bereberes del norte de África (Hartlan 1901: 130-131). En Francia se recogieron numerosos testimonios de este rito en el siglo XIX, cuando la tradición estaba viva. Folkloristas y arqueólogos las consideraron peñas sacras relacionadas con ritos de fecundidad. El rito se practicaba generalmente en secreto y después se podía dejar un trozo de tela o una cinta en un árbol cercano (Sébillot 1904: 336). Acostumbraba a realizarse en la fiesta patronal o el primer domingo de Cuaresma (Michaux 1867), como ocurre en Salamanca y Extremadura, pero en Morbihan y en Atenas se resbalaban de noche el 1 de mayo, festividad de *Beltaine*. Este rito se relaciona con el de friccionar la mujer su cuerpo desnudo contra un menhir o una peña para tener hijos, tradición conservada hasta mediados del siglo XX en el castro de Cabañas, en Pontedeume, La Coruña (Monteaudo 2003: 36), rito cristianizado al frotarse con la imagen de algún santo con esa misma finalidad mágica (Sébillot 1882: I, 48 s.; Hartlan 1901: 125 s.).

### **Peñas oscilantes**

Las peñas oscilantes o caballeras siempre han llamado la atención, pues su movimiento se consideraba sobrenatural desde la Antigüedad, como la de Giuggianello, cerca de Otranto, atribuida a Heracles, que todavía se consideraba de carácter sobrenatural en el siglo XIX (Simone 1872: 29, lám. I,3; Lenormand 1881). Otra había cerca de la antigua Pandosia, en Lucania (Arist. *mir.* 97) y Plinio (*NH* II,211) cita otra en la ciudad caria de Harpassos, en Anatolia.

El movimiento de estas peñas se interpreta como una respuesta ordálica de la divinidad, que asiente si la peña se mueve y deniega en caso contrario. En consecuencia, estas peñas servían para adivinar la culpabilidad del reo, la fidelidad de los esposos o la virginidad de las doncellas y también para saber si se iba a lograr un deseo, como el de tener un hijo o encontrar pareja, con la misma finalidad que el rito de arrojar un guijarro al alto de una peña.

Las peñas oscilantes con virtudes mágicas identificadas en España y Portugal son escasas, pues no se han conservado sus mitos, que se suplen con invenciones más o menos fabulosas (Pires 2011: 245 s.). La peña oscilante más popular, hasta que un temporal la rompió hace unos años, es la del santuario de la *Virxen da Barca*, en Muxía, La Coruña (Murguía 1888: 81; Castro Fernández 1982: 484 s.; Alonso Romero 1991), ya descrita en 1446 (Menéndez y Pelayo 1911: 122-123, n. 1), con poder fecundante y cuyo movimiento respondía al consultante (Taboada 1982: 167). Otras peñas servían para averiguar la culpabilidad de un acusado (Assas 1857: 22, 131 s.; Murguía 1888-1982: I: 81), como la *Pena abaladoira* de Monte Bostelo, en Culleredo, A Coruña (Taboada 1982: 168; Carré Alvarelos s.a.: n° 287-288, 11-12 y n° 289-292, 45-46) o la *Pena abaladoira* de Alfoz, en Lugo (Villa-Amil 1873: 51; Amor Meilán 1928: 34, lám. IV,3), que, además de tener función sacrificial, procuraba novio y daba leche a las madres (González Paz y Beiro Piñeiro 2004: 938-939, 941), mientras que la *Peña del Pendón*, en Villarino de los Aires, Salamanca, servía para probar la inocencia (Morán 1931: 209; Benito del Rey y Grande del Brío 1992: 73 s.). El movimiento de la *Pena dos Enamorados* de Carballino, Orense (Taboada 1982: 164) predecía si una pareja llegaría al matrimonio. En Cáceres, las mujeres estériles yacían con su marido junto a la desaparecida *Lancha de Valdejuán*, en Garrovillas de Alconétar (Barrantes 1875: 453), tras lo que movían la piedra para tener un hijo, como se hacía en *El Cancho que se menea* (fig. 6) en la Sierra de Montánchez, mientras que la *Piedra balanceante* del Santuario de la Virgen de la Cabeza, en Sierra Morena (Almagro-Gorbea, Moya-Maleno y Marín Muñoz 2021) tenían virtudes sanadoras, por lo que los peregrinos se llevaban esquilas de poder curativo.



Figura 6. Peña oscilante conocida como “*El cancho que se meneá*”, Montánchez, Cáceres.

En el siglo XIX se discutía si estas peñas eran monumentos arqueológicos (Villa-Amil 1873: 49) y el *Inventaire des Monuments mégalithiques* de Francia de 1880 recoge 90 peñas oscilantes en Bretaña y zonas próximas. Sus ritos de fecundidad, propiciatorios y curativos se conservaron en Francia hasta el siglo XX (Reinach 1893; *id.*, 2005: 10-11 y 77; Sébillot 1904), como en la *Roche divinatoire* de Trégunc, Finisterre, que respondía afirmativamente al moverse y de forma negativa en caso contrario (Sébillot 1907: 47 s.). Otras peñas eran sanadoras (Reinach 2005: 42) o servían para averiguar la virginidad de una doncella o la fidelidad de la esposa (Guenin 1936: 380, nº 2015) y en los Pirineos el movimiento de una peña atraía la lluvia y producía tormentas (Cambry 1805: 200). En Irlanda y en Cornuailles se conocen como *Logan Stones* y se consideraban dotadas de poderes mágicos para otorgar fertilidad y curar enfermedades (Hunt 1871; Alberro 2003: 120; *id.*, 2004: 234 s.). También se conocen por Italia (Corsi 1839: 259; Simone 1872: 29, lám. I), en las zonas alpinas de Suiza, Austria y Alemania, en Chequia y en Dinamarca y Suecia, pues son un fenómeno natural muy extendido.

### **Peñas fálicas**

Las peñas fálicas son peñas sacras con interesantes ritos prerromanos propiciatorios de la

fertilidad, como los de algunos menhires. El *Penedo do Pecado* de Fornos de Maceira-Dão, Mangualde, Portugal (Almagro-Gorbea 2015: 347, fig. 25), es una peña de forma fálica (fig. 7), cuyo nombre refleja el rechazo cristiano a los ritos en ella practicados. La última semana de Cuaresma, antes de la Pascua, se sorteaba por insaculación el emparejarse chicos y chicas durante un año; si todo iba bien, la pareja acababa en boda, en caso contrario, volvían al sorteo al año siguiente. Las mujeres no van a esta peña y acercarse a ella de noche se considera peligroso por algún tabú relacionado con su poder y sus ritos mágicos. Otro rito interesante se celebraba bajo el *Peñón de la Pata del Buey*, en Alange, Badajoz, donde el día de la boda el cortejo nupcial acudía a un baile, durante el cual los novios entraban en una pequeña cueva en la que miccionaban conjuntamente (Calero y Carmona 1989: 327-331).

Otro rito frecuente era dar vueltas en torno a un menhir o una peña fálica. Las mujeres estériles daban una vuelta en torno a la peña de N. Sra. da Pedra Maria, en Felgueiras, Portugal. En la Sierra de Santo Domingo, cerca de Lamego, se iba a una *pedra comprida*, probablemente un menhir, para quedarse embarazada y un rito parecido existía en Guimarães (Taboada 1982: 162-163). Con estas tradiciones se relacionan los menhires fálicos conservados

junto a iglesias de Salamanca y Zamora, como el de Rabanales (Benito del Rey y Grande del Brío 1994; Sastre *et al.* 2018: 89, fig. 103-104 y 107) y los bailes de las chicas jóvenes en torno a peñas o menhires en Portugal (Vasconce-

los 1892: 91, § 204) y en Bretaña para casarse y tener hijos (Sébillot 1902: 205), costumbres que proceden de ritos de paso al matrimonio ante la peña o menhir como símbolo del *numen loci* por su carácter fecundante.



Figura 7. Pareidolia fálica conocida como “*Penedo do Pecado*”, Dão, Mangualde, Portugal.

### ***Peñas sanadoras***

Salvo en Galicia, apenas se conservan en España peñas propiciatorias de la salud, aunque debieron tener gran importancia. Sus ritos sanatorios son variados, tanto en su finalidad como en su forma, pero entre estos ritos sanadores destaca el empleo del agua lustral conservada en cubetas naturales, el paso por peñas perforadas y la ingestión de pócimas hechas con polvo de la peña sacra.

El agua caída del cielo conservada en algunas cubetas naturales se consideraba con poderes curativos (Bouza Brey 1963: 128, 339 s.; Taboada 1982: 165; Barandela *et al.* 2005: 61), como la *Santa da Pedra*, en Allariz, Orense (fig. 8). Este rito de *lustratio* para librar del mal parece más primitivo que en el mundo clásico (Daremberg y Saglio 1910: 1405 s.; *Th-CRA* II,3a) y también servía para proteger los campos (García Quintela 2004: 57) y obtener buenas cosechas (Monteagudo 1996: 88). Se usaba para curar enfermedades de la piel, en especial las verrugas de las manos, para curar los ojos y otras partes del cuerpo (Taboada 1982: 171) y para curar la sordera y las enfer-

medades del oído si la concavidad asemejaba una oreja. En Pitarque, Teruel, se conserva la *Peña del Mal de Muelas* (Catalán y Magallón 2019: 174 s.) y en Portugal había peñas propiciatorias de la lactancia. También había peñas para facilitar el aborto en embarazos no deseados y para curar locos y embrujados, así como para curar enfermedades de los animales.

Estos ritos curativos se conocen por todo el área celta atlántica, pues al agua acumulada en las cubetas naturales se atribuía un poder curador semejante al de las fuentes milagrosas (Cusack y Wilson 2016). Geoffrey de Monmouth recoge en su *Historia Regum Britanniae* que “*el agua lustral que baja del cielo a las cubetas curaba las heridas y devolvía la vista a los ojos enfermos*” (Risco 1962: 367). La *St. Patrick's Well* en Irlanda es una roca con una oquedad llena de agua lustral que no se seca nunca y tiene propiedades curativas, en especial para las verrugas (Halpin y Newman 2006: 129). Ritos semejantes se practicaban en Bretaña (Abgrall 1890: 69-70; Sébillot 1904: 341), como la *Roche à Bassins de Saint Guinec*, en Huelcoat (Guenin 1936: 353, n° 1936) y en Portugal tenía poderes curativos

el agua de las cubetas de peñas habitadas por *mouras* o asociadas a la Virgen y a Santa Marina y a otros santos (Fontes 1992: 71; Quintía Pereira 2017: 120 s., 137 s.). En algunos casos estas cubetas parecen derivar de antiguos altares, como la *Pierre au neuf gradins*, de Souvrebost, Francia. En ocasiones tienen forma de cama, como la *Pena da Auga* de Silleda, Pontevedra, la *Cama de San Mamede*, en Noia, La Coruña (Alonso Romero 2014: 83 s.) o el lecho rupestre de la *Peña del Moro*

de Ceclavín, Cáceres (Almagro-Gorbea *et al.* 2019), comparables a otras peñas de Bretaña (Guenin 1936: 312, 321, 386, etc. Estas camas derivan del rito celta de *incubatio* al dormir junto a la tumba del ancestro para recibir un oráculo curativo (Tert. *De anima* 57), creencia documentada en Hispania (Fernández Nieto 2018: 299-321) y que ha perdurado en la tradición popular de dormir rezando al santo de devoción para tener un augurio para casarse (Moya, 2020: 519).



Figura 8. La *Santa da Pedra*, Allariz, Orense, con espacio para la *circumambulatio*.

Otro rito curativo se efectuaba en peñas perforadas o en pasadizos estrechos. Su carácter ancestral se conserva en San Benito de Cova do Lobo, Barbadas, Orense, donde se lleva a los niños para curarles el *angaraño* o *tarangaño*, un *numen* que el imaginario popular considera causante del raquitismo y del mal desarrollo. Cerca de la ermita hay una enorme peña, *O Tarangaño*, con un estrecho pasadizo debajo lleno de agua que cura enfermedades de la piel, como verrugas, tumores, bocio, heridas y especialmente el raquitismo de los niños (Sueiro y Nieto, 1983: 185). Existen otros ejemplos (Taboada 1982: 170-172), como el *Penedo do Arangaño* en Sarreaus, Orense (*id.* 170), la *Pedra dos Cadrís*, frente al santuario de la Virgen de Muxía, La Coruña, que cura dolencias de reuma, riñones y lumbago, o el *Can Doente* en Lousame, La Coruña, que curaba la rabia.

En otros casos era la piedra la que tenía poder salutífero. En Cerdedel, Laza, Orense, todavía se raspa la pizarra de la *Penatallada* para extraer polvo de propiedades curativas contra los dolores de cabeza (Fernández 2011) y en la Virgen de la Cabeza, en Sierra Morenia, los peregrinos sacaban esquirlas del peñón de cuarcita. Estos ritos se documentan desde el siglo XVI en Bretaña, donde se hacía una bebida con polvo de la piedra rallado para favorecer la fecundidad (Sébillot 1904: 340), lo que probablemente explica los hoyos que ofrecen algunos menhires, como el *Fuseau de Sainte Barbe* en Ploeven, o en el menhir de Tremblai en Côtes-d'Amour, donde los enfermos se frotaban para curarse y raspaban polvo para ingerirlo en una poción (Guenin 1936: 382, nº 2022; Marchat y Le Brozec 1991: 47), prácticas muy extendidas por toda Europa (Legin 2007: 8 s.).

### ***Peñas favorecedoras del funcionamiento de la sociedad***

Además de las peñas asociadas a ritos de sacrificio, de adivinación, de fertilidad y sanatorios, otras peñas se asocian a ritos que en el imaginario popular facilitaban el funcionamiento de la sociedad al establecer el calendario y las fiestas, al determinar el tiempo atmosférico, al proteger el territorio y sus límites y al sacrificar la elección de quien estaba al frente de la sociedad.

Las *peñas calendáricas* ofrecen una orientación topo-astronómica para precisar el calendario y establecer las festividades y sus ritos de acuerdo con el orden cósmico sagrado que marcan los astros. Por ello, la mayoría de las peñas sacras tendrían una orientación topo-astronómica, que hay que analizar, generalmente hacia equinoccios y solsticios (García Quintela 2017) y también hacia las “fiestas intermedias” y los lunasticios (Bou-

zas 2015), como se ha comprobado en *A Ferradura* (García Quintela y Santos Estévez 2004) o en *San Martín Castelo* de Viveiro (Almagro-Gorbea, Bouzas y Ladra 2021: 192 s.). Impresiona San Miguel de Arrechina, en Marquina, Vizcaya, y la peña de Los Barruecos, en Malpartida de Cáceres, marca los equinoccios en una grieta asociada a otra peña situada a su lado en forma de seta, que indicaría un ritual con consumo de setas alucinógenas, como en Tracia (Ruck 2015; Kiotsekoglou 2015: 42 s.), hecho que refuerza su proximidad a un poblado neolítico datado c. 5000 a.C. (*vid. infra*).

Las *peñas propiciatorias del tiempo* permitirían propiciar las fuerzas sobrenaturales que controlan el sol, la lluvia y el viento, elementos esenciales para la vida y la economía de una sociedad rural. No son abundantes, pero mantienen ritos tan interesantes como la *Pedra do Tempo* (fig. 9), en Incio, Lugo, o el menhir de *A Touza* en la Sierra de Faro, Orense.



Figura 9. *Pedra do Tempo*, Incio, Lugo, que sirve para propiciar el tiempo.

También de carácter sacro son las *peñas delimitadoras del territorio*, como el *Penedo dos Tres Reinos*, Mezquita, Orense. Su carácter axial se relaciona con el mundo funerario y con la fecundidad (Eliade 1974: 226), por lo que eran lugar de culto y de agregación social y territorial. Desde la Grecia preurbana el *herma* que señalaba una tumba marcaba y protegía un límite territorial (Paus. II,38,7; III,10,6; IV,33,3; VI,26,5; VIII,13,3; 34,6; 39,6; X,5,4; *Ant. Pal.* 9,314; Cornutus 16; Eust., *Ad Hom. Od.* 16,471;

etc.) y era un punto onfálico de paso al Otro Mundo (Rose 1953: 417), como los *simulacra galos* que cita César (*BG* VI,17), identificados con menhires (Reinach 1893: 224; d'Arbois de Jubainville 1906), como el de Kervadel, sobre el que se tallaron en relieve figuras de Mercurio, Hércules y Marte (Esperandieu 1911: n° 3030), con el mismo carácter sobrenatural y mágico que tendrían las estelas funerarias de la *Hispania Celtica* y las de los germanos de Escandinavia (Déchelette 1908: 438 s.).

Las *peñas de entronización* y las *peñas-trono* estarían destinadas a investir a quien ostentaba el poder, como el triple trono de Monsanto, Portugal, o la *Pena da Elección*, Cabanas, Coruña, por lo que reforzaban la estructura social, función sagrada que ya ofre-

cen las piedras celtas de coronación (García Quintela 2003; *id.*, 2003a; Santos 2017; Almagro-Gorbea *et al.* 2021: 196 s.), como la *Stone of Scone*, usada hasta la actualidad para coronar a los reyes de Escocia (Skene 1869; Bermejo 2016).

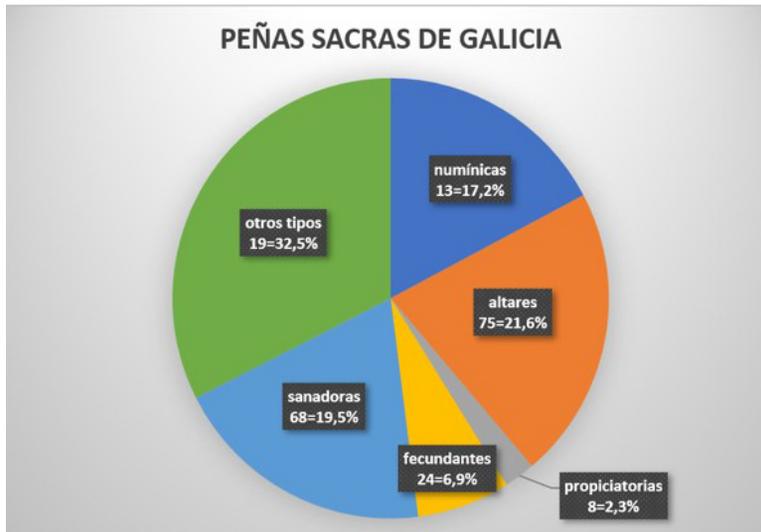


Figura 10. Preocupaciones esenciales de la religión popular asociadas a las “peñas sagradas”.

#### 4. Dispersión geográfica

Los trabajos de identificación de peñas sagradas de la antigua Hispania ha ampliado el número de peñas conocidas y su área de expansión. El año 2015 las peñas sagradas conocidas no llegaban a 300, pero gracias a los trabajos realizados por diversos equipos su número hoy supera las 1300 (fig. 11). Esta cifra, aunque sea orientativa, debe considerarse provisional, pues muchas peñas sagradas todavía no han sido identificadas, lo que exige proseguir la labor de documentación.

Las peñas conocidas dan idea de la dispersión y frecuencia de estos monumentos por las distintas regiones de la Península Ibérica, aunque las cifras deben considerarse aproximadas y la calidad de los datos varía de una regiones a otras según la intensidad de los trabajos de documentación. En Portugal se han identificado 233 peñas sagradas (Santos 2013; *id.* 2015; Almagro Gorbea 2015), 230 en Galicia (Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2022), en la zona de Zamora y Salamanca 154 (Sánchez Benito y Almagro-Gorbea 2021), en Extremadura 260 (Almagro-Gorbea *et al.* 2021) y 267 en Ávila gracias a una búsqueda particularmente eficaz (Caballero y Mariné 2021), lo que supone 1 peña sacra cada 30 km<sup>2</sup>, a las

que se añaden unas 40 en Toledo, Ciudad Real y Madrid (Almagro-Gorbea, Moya y Marín 2021; Almagro-Gorbea y Hernández Sousa 2021). Estas peñas aparecen por la Hispania silíceas, que ofrece características geomorfológicas particularmente favorables y con áreas rurales conservadoras que han mantenido hasta fines del siglo XX sus tradiciones. Esas zonas silíceas corresponden a la *Hispania Celtica* que se extiende desde el Sistema Ibérico hasta el Atlántico delimitada por la “línea Untermann” (1961: mapa 2 y 4) y que formaba parte de un antiguo substrato celta atlántico de Europa Occidental (Almagro-Gorbea 2014), como reflejan sus ritos y mitos, sin excluir sus raíces en la Cultura Megalítica.

El número de peñas sagradas de la España calcárea es mucho menor, no sólo por razones geomorfológicas, sino por falta de prospecciones adecuadas, a excepción de la provincia de Huesca (Navarro 2017; AA.VV. 2017). Hay también informaciones de Burgos, Navarra, Zaragoza, Teruel y Cataluña (Almagro-Gorbea y Gari, eds. 2021) pero falta información sobre Levante y Andalucía. El menor número en estas áreas responde a motivos culturales, aunque tienen el interés de enlazar con los monumentos de Francia y otras regiones de Europa Occidental.

	1	2	3	4	5	6	8	9	10	11	12	14	
TIPOS	Portugal	Galicia	Norte	León-Salamanca	Cáceres Badajoz	Andalucía	Ávila Toledo Madrid	Burgos Soria	Guadalajara-Cuenca	Navarra	Aragón	Cataluña Levante	TOTAL
<b>1. Peñas numínicas</b>					12						11		23
1.1. Peñas- <i>numen</i>	30	27	4	3			15	1		1			81
1.2. Peñas "de Ánimas"	2	4	2			2		2				2	14
1.3. Peñas "de Mouras/os"	56	7		3			11				11	1	89
1.4. Peñas maléficas		3											3
<b>2. Altares rupestres</b>	18	37	3	27	25	1		*17			23		134
2.1. Cazoletas / Cubetas		20	1		.10			10	6	4		24	65
2.2. Tipo Lácara (con agujeros)		1		.1	.9		7	9			1	1	19
2.3. Tipo Ulaca (con escalones)		10			.6	3	6	6		1	5	1	32
<b>3. Propiciatorias</b>	39	13	1	6	7		18				8	1	93
<b>4. Fecundantes</b>	8										4		12
4.1. Peñas <i>resbaladeras</i>	15	11		90	62	3	96				5	3	285
4.2. Peñas oscilantes	1	20		2	4	1	4				1		33
4.3. Monolitos fálicos	1	3		4	16								24
4.4. Peñas de lactancia	4										3		7
<b>5. Peñas sanadoras</b>	9	6									1		16
5.1. Peñas perforadas	3	12		1	4		1						21
5.2. Camas pétreas	4	5			1						1		11
5.3. Peñas con pías curativas	1	8					1						10
6.1. Peñas calendáricas	3	1			5								9
6.2. Peñas propiciantes del tiempo	7	4									1		12
6.3. Peñas de entronización	2	11											13
6.4. Peñas con tronos	4	4		2	8		14	2	1		4		39
6.5. Peñas sonoras	5	8		8	8		6				4		39
6.6. Barcas de piedra		7		1									8
7. Hitos míticos				3									3
7.0. Pareidolia					11								
7.2. Pisadas míticas	18	12		4	20		20		1		14		89
7.3. Peñas con cruces	2	3			26		11					2	44
<b>TOTAL</b>	232	237	11	154	209	10	210	30	8	6	97	35	1239

Figura 11. Cuadro de las “peñas sacras” documentadas en la Península Ibérica (datos de 2019).

### 5. Cronología: el problema de la datación

La valoración e interpretación de las peñas sacras siempre ha dependido del problema que plantea su datación, para discernir si son meras costumbres del folklore o monumentos de origen prehistórico, lo que exige un análisis interdisciplinar de su contexto arqueológico y del origen de los ritos y mitos asociados.

Es una hipótesis de trabajo objetiva que los ritos y mitos asociados a las peñas sacras son resultado de un proceso de “longue durée” (fig. 2), por lo que es preciso diferenciar los restos conservados en el folclore popular tradicional, generalmente por tradición oral, de las raíces prehistóricas que precisan su cronología y su origen ancestral. Las características de los ritos y mitos documentan el contexto cultural original, del que se deduce su cronología, pues las peñas sacras se han adaptado a las distintas culturas que se iban sucediendo a lo largo del tiempo, ya que todo elemento religioso forma parte del sistema cultural en el que se integra y con el que interacciona (Pettazoni 1966: 161). Esta perspectiva permite analizar la continuidad de las peñas sacras desde su abandono actual hasta su cristianización, pero sus mitos

y ritos reflejan creencias anteriores al cristianismo, también extrañas a la cultura árabe, a la germánica y a la cultura clásica, lo que confirma su origen prerromano. Por otra parte, aunque no todos los tipos de peñas ni todos los ritos tienen la misma cronología ni el mismo origen, en conjunto reflejan creencias en *numina* de carácter muy primitivo, concebidos como fuerzas anímicas superiores al hombre y aparentemente relacionados con los ancestros, quizás sin forma definida por ser anteriores al proceso de antropomorfización de las divinidades, aunque en ocasiones adoptan aspecto humano, como los *mouros* y *mouras* y otros personajes míticos, que se pueden haber cristianizado e identificado con el demonio, con la Virgen o con algún santo.

Los ritos vinculados a las peñas sacras se han conservado en áreas rurales, donde había pervivido una “mitología popular” de origen ancestral asociada a un imaginario y una visión del mundo y de la vida de origen prehistórico. Este imaginario de origen ancestral, que explica los ritos y mitos asociados a las peñas sacras, hay que interpretarlo con ayuda de paralelos que ayudan a precisar este proceso milenario de “larga duración” a lo largo del

tiempo (fig. 2). En ese proceso diacrónico es necesario diferenciar los distintos “estratos míticos” que lo componen con el mismo método comparativo usado en filología para estudiar el origen de los topónimos y en Mitología y en la Historia de las Religiones para precisar el origen de los mitos y ritos (Pettazzoni 1959). Esta metodología permite interpretar las peñas sacras con sus ritos y mitos dentro de su sistema cultural al evitar comparaciones generalistas que obvian el tiempo y el espacio, por lo que carecen de validez histórica. Con esta perspectiva es posible analizar el proceso evolutivo de las peñas sacras desde sus pervivencias actuales hasta creencias en *numina* de carácter muy primitivo, concebidos como fuerzas anímicas superiores al hombre relacionadas con los ancestros, concepción que procede de creencias animistas de origen paleolítico, aunque su origen sea difícil de rastrear. En este proceso, pueden diferenciarse tres grandes estratos míticos: un estrato coincide con la religión celta, un segundo estrato se asocia a una Diosa Madre propia del Neolítico y, finalmente, otros

elementos se explican desde creencias animistas que deben tener su origen en el Paleolítico (fig. 12). Pero es necesario valorar la continuidad de ritos y mitos, en algunos casos hasta su cristianización, por lo que un estrato mítico no corresponde necesariamente a un determinado periodo cronológico. Sin embargo, aunque los paralelos de los ritos y mitos de las peñas sacras permiten documentar su origen y establecer una cronología relativa teórica, la fecha de la peña donde se realiza el rito puede ser distinta de la del rito, pues Paul Sébillot (1904: 336) ya señaló que el rito de deslizarse en el gran menhir de *Loemariaker*, en Morbihan, Bretaña, era posterior al siglo XVIII, cuando se derrumbó el menhir, por lo que el rito se efectuaría antes en otro lugar, hecho comprobado en la peña propiciatoria de La Hija de Dios, en Ávila, donde se cambió de peña al hacerse la carretera actual, como ha ocurrido en Nossa Senhora da Peneda, en Portugal, donde un *Penedo dos Casamentos* cambió de peña tras construirse la carretera (Almagro-Gorbea 2015: fig. 38-39).

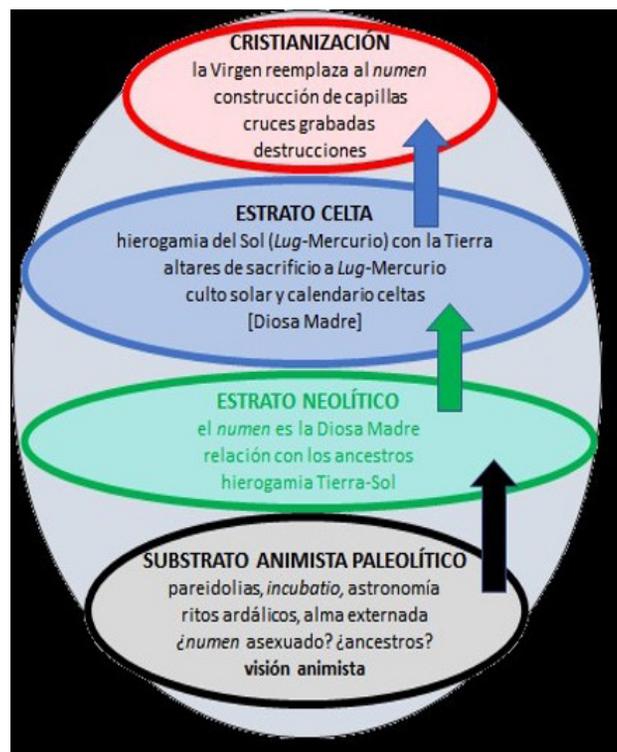


Figura 12. Orígenes animistas de las “peñas sacras”.

Desde los anticuarios del siglo XVIII y XIX las peñas sacras se atribuían a los celtas de forma genérica e imprecisa y, en todo caso, son características de la *Hispania Celtica*, pues

su dispersión coincide con el substrato “protocelta” del Bronce Atlántico (Almagro-Gorbea 2014) y su relación con el imaginario celta se confirma en Bretaña e Irlanda, aunque ritos

comparables se conocen en otras áreas de Europa. Además, las peñas sacras evidencian un tradición animista que Miranda Green (1992: 60-65, 208) ya advirtió entre los celtas, pues creían que muchos elementos de la naturaleza tenían espíritu, desde las peñas y montes hasta plantas y animales, frente a la opinión de F. le Roux y Chr. Guyonvarc'h (1978: 363), que rechazaban que los celtas fueran animistas, aunque admitían que pudieron existir cultos populares animistas, mal conocidos en sus detalles.

Al estrato celta pertenecen las peñas usadas como altares (Santos 2007; *id.* 2015; García Quintela 2019; Almagro-Gorbea *et al.* 2021: 37 s.). Su continuidad se puede seguir desde los testimonios del folklore del siglo XX, como las peñas denominadas '*Deyves*' ("Dioses) en Estonia (Clemen 1936: 110; Dowden 2000: 64; Valk 2008: 67-68, 139 s.) o la *Pierre aux neuf gradins*, de Soubrebot, en Francia (Sabbourin 2003). Testimonios medievales son la peña de Busturia en la que sacrificaban vacas los Señores de Vizcaya hasta el año 1326 (Almagro-Gorbea *et al.* 2021: 38 s.) o el altar alineado con la capilla mozárabe de San Miguel de Celanova, Orense (Pena 2004: 123; García Quintela y Seoane Veiga 2011, 251 s.) y de época clásica es el santuario lusitano-romano de Panóias, Vila Real, Portugal (Alföldy 1997; Santos *et al.* 2014) o la Peña Escrita de Cenicientos (Almagro-Gorbea y Hernández Sousa 2021). A pesar de carecer las peñas sacras de estratigrafía, los casos citados confirman un proceso de "larga duración" que también testimonian algunos contextos arqueológicos y los altares y peñas numínicas situados en el centro de un castro (*vid. supra*). Bajo la peña de Axtroki aparecieron dos cuencos de oro del Bronce Final de simbología solar (Almagro-Gorbea 1974; Andrés Rupérez 2007-2008), el santuario de Peñalba de Villastar ofrece un altar con cubetas y canalillos (Alfayé 2009: 116; Almagro-Gorbea 2022 e.p.) y la gran peña setiforme de la *Mesa de Las Tuerces*, frente a Monte Bernorio, se asocia a materiales de la Edad del Hierro (Peralta 2000: 218, fig. 104).

La mitología comparada confirma que las peñas sacras, en especial los altares y peñas-*numen*, serían la materialización visible del *numen loci*, por lo que muchas se considerarían un *omphalos* que habría dado origen al castro que aglutinaba a la población del territorio, como en Ulaca, en Tiermes o en Bibracte (*vid. supra*). Este *numen loci*, en su evolución mítica, pudo convertirse en la figura del

'Héroe Fundador' celta o *Teutates*, "Padre" y "Protector" del pueblo, que se romanizó como *Genius* en época romana (Almagro-Gorbea y Lorrio 2011: 161 s., 120 s.) y que en ocasiones se cristianizó bajo la advocación de la Virgen o de algún santo patrono.

Confirman este supuesto algunos ritos sacrificiales asociados a las peñas sacras que se relacionan con mitos indoeuropeos que han debido llegar con el Campaniforme en el III milenio a.C., aunque sus orígenes puedan ser anteriores. El rito de arrojar un guijarro al alto de la peña para obtener una respuesta ordálica del *numen* se relaciona con los Lares Viales y con *Lug-Mercurio*, según explicita Martín de Braga (*vid. supra*, n. 3). Mercurio era el dios más popular de la *Hispania Celtica* (Albertos 1956; Baratta 2001; Moya 2009), pues era un *numen* de carácter ctónico y funerario comparable a Hermes, el *daimon* o espíritu del *herma* o estela puesta sobre una tumba (Baudi 1998: 427). Hermes procede del substrato más antiguo de la religión griega, muy anterior a las divinidades olímpicas (Burkert 1982: 156, n. 5). En Grecia el *herma* de una tumba era un límite simbólico del territorio y también de paso al Más Allá, como los *simulacra* galos citados por César (*BG VI,17*), que se identifican con menhires, como el de Kervadel, con relieves que representan a Mercurio, Hércules y Marte (Esperandieu 1911: n° 3030). El mismo carácter mágico tendrían las estelas funerarias de la *Hispania Celtica* y las de los germanos de Escandinavia (Davidson 1993), paralelos que remontan a un antiguo estrato religioso indoeuropeo. Lo mismo se deduce de su asociación al rito de adivinar por medio de guijarros (Apolodoro, *Bibl.* 3.112-115), que en Grecia se consideraba el procedimiento de adivinación más antiguo (Roulez 1867), precisamente vinculado a Hermes, mientras que el guijarro arrojado a la peña pudiera interpretarse como un rito del alma externada, documentado entre escitas, griegos y celtas atlánticos, que de nuevo indica un estrato indoeuropeo muy antiguo, probablemente del III milenio a.C. (Almagro-Gorbea 2015: 383 s.).

Parecida antigüedad cabe suponer para el rito de las "*peñas resbaladeras*" relacionadas con la fecundidad, dada su extensión por gran parte de Europa Occidental, desde Francia (Sébillot 1904, 334 s.) a las zonas alpinas, pero también se conocen en Grecia (Wachsmuth 1864: 71; Bérenguer-Féraud 1885, 201; Hartlan 1901, 130; Baur 1902:

36, n. 47) y el norte de África (Hartlan 1901: 130-131), lo que hace difícil precisar su origen. Su asociación al 1 de mayo, festividad de *Beltaine*, se relaciona con el mundo celta y su relación con fiestas de primavera indica ritos iniciáticos de fecundidad de gran antigüedad, en los que el *numen* de la peña transmite su virtud procreadora por medio del roce. También los celtas creían en el poder curativo del agua lustral conservado en ciertas peñas (Risco 1962: 367; Halpin y Newman 2006: 129), aunque este rito puede tener un origen muy anterior. El rito de *incubatio* para sanar y conocer el futuro, relacionado con los ancestros y característico de celtas y griegos en la Antigüedad (Bouché–Leclercq 2003: 221 s.; Renberg 2016: 19-21; etc.; Fernández Nieto 2018; Almagro-Gorbea *et al.* 2019), pudiera proceder del Paleolítico Superior (Dorati 2000: 709-710; Vandenberg 2007: 8; Costa 2008: 175-181; Benozzo, s.a.). Sin embargo, las *peñas de entronización* destinadas a la investidura de quien ostentaba el poder se asocian a ritos celtas, como la *Lia Fáil* de Tara (Harbison 1992, 270) y otras piedras de coronación de las tierras atlánticas (Almagro-Gorbea *et al.* 2021: 196 s.), como la *Stone of Scone*, aún usada para coronar a los reyes de Escocia (Skene 1869; Bermejo 2016). En consecuencia, estas peñas y las *peñas-trono*, cuya funcionalidad debía ser semejante (Santos 2017), se fechan a partir de la Edad del Hierro y también a un estrato mítico prerromano se puede atribuir el *Angaraño* o *Tarangaño* (Sueiro y Nieto 1983: 185) a juzgar por su etimología.

Otras peñas sacras son anteriores a los celtas. Hay peñas sacras con petroglifos del Calcolítico (Monteagudo 1996; García Quintela y Santos Estévez 2000; Vázquez Martínez *et al.* 2018) y otras se asocian a covachas con pinturas y grabados calcolíticos, como ocurre en Extremadura (Santos 2010; *id.* 2014; Esteban, Ramos y San Macario 2014). Esta cronología la confirma la fecha de C-14 de *c.* 2.350 a.C. de la *Pedra dels Sacrificis* de Savassona, en Vich, Barcelona, con un yacimiento en su base del Neolítico Final/Calcolítico a la Edad del Hierro (Muñoz 1965). La peña del castro de Chao Samartín, Asturias, ya era visitada desde comienzos del IV milenio a.C. (Villa Valdés y Cabo 2003) y el altar de Lácara se relaciona con el dolmen de corredor calcolítico situado en sus proximidades (Almagro-Gorbea y

Jiménez Ávila 2000, 436-437). También el conjunto de Los Barruecos, en Malpartida de Cáceres (Almagro-Gorbea *et al.* 2021: 152 s. fig. 74-78), posiblemente asociado a mitos de hierogamia de la Diosa Madre con el Sol, se relaciona con un poblado fortificado del Neolítico Antiguo que perdura hasta inicios del Campaniforme (Sauceda 2001: 143; Cerrillo Cuenca *et al.* 2002; Cerrillo Cuenca 2006), datado por C-14 *c.* 6060±50 BP = 5210-4800 BC Cal 2σ (Cerrillo Cuenca *et al.* 2002). Otro ejemplo es Peña Tú, en Llanes, Asturias, con una estela grabada calcolítica, posible representación del *numen*, asociada a un puñal campaniforme de inicios del II milenio (Díaz Guardamino 2010: 149 s., fig. 87 y 114), que Blas Cortina (2010) supuso que pudiera ser una pareidolia conocida desde el Paleolítico Superior.

De origen neolítico deben considerarse las peñas sacras cuyo *numen* ofrece características femeninas, derivadas de una Diosa Madre asociada a creencias en la fecundidad, la vida y la muerte propias del Neolítico (Gimbutas 1999), llegada hasta las tierras atlánticas del Occidente de Europa (Crawford 1957), lo que indica su origen anterior a la expansión indoeuropea del III milenio a.C. El mismo origen plantean los altares rupestres hispanos, que tienen sus mejores paralelos en Anatolia y los Balcanes (Santos 2015: 1090 s., 1107), aunque es difícil explicar su llegada hasta la Península Ibérica. Los altares frigios del I milenio a.C. se asocian al culto a *Matar* (Gonnet 1993; Vassileva 1997: 194, 197; Sivas 2005: 221 s., fig. 8-9; Berndt-Ersöz 2006: 290 s., n° 42 a 108, fig. 47 a 84, fig. 3; Tamsü 2008; etc.), una Diosa Madre originaria del Neolítico (Mellink 1983: 349-351; Roller 1988, 43), cuyo símbolo era la peña o la montaña en la que residía (Fol 2008) y en la que se le ofrecían sacrificios. Estos altares se extienden por el Egeo, Tracia y los Balcanes, asociados a una Diosa Madre originaria del Neolítico, como *Rhea*, Artemis Brauronia o Hécate (Lloyd-Jones 1983, 87 s.; Bonnechere 1994: 21 s.; Marangou 2009) o como la diosa tracia *Bendis*. Estas diosas a menudo se asocian a una “Montaña Sagrada”, como en Samotracia, en Lemnos o en Tracia (*vid. supra*), donde sus altares rupestres se fechan a partir del V-IV milenio a.C. hasta alcanzar su apogeo en la Edad del Hierro (Ivanova 2008: 191; Stoev *et al.* 2018: 108). Estos altares rupestres,

generalmente con orientación astronómica, reflejan un fondo mítico relacionado con la Diosa Madre neolítica asociada a su hijo-paredro de naturaleza solar, mito bien conocido en la Europa Atlántica, donde llegaría en el proceso de neolitización, como confirma la fecha de c. 5000 a.C. del santuario de Los Barruecos, aunque los altares rupestres se asocian a ritos sacrificiales indoeuropeos posteriores, proto-celtas y celtas, llegados a partir del Campaniforme y que perduraron hasta la Edad del Hierro y, en algún caso, hasta la Baja Edad Media (*vid. supra*).

Las *peñas delimitadoras del territorio* son en muchos casos menhires fechados desde el Neolítico a la Edad del Bronce, aunque muchas veces no es posible precisar su fecha. Su carácter axial las relaciona con el mundo funerario y con la fecundidad (Eliade 1974: 226), lo que indica un carácter sacro y de agregación social y territorial desarrollado a partir del Neolítico Final o del Calcolítico, aunque ha perdurado en algunos casos hasta la actualidad.

Al margen de los dos grandes estratos míticos señalados, las peñas sacras reflejan creencias animistas asociadas a ritos primitivos y simples (*vid. infra*), como lo es su carácter individual, anterior a santuarios con especialistas religiosos, pero es difícil en el estado actual de la investigación precisar el origen de estos ritos y creencias, que en ocasiones remontan al Paleolítico. Ya se ha señalado el caso de pareidolias como la de Peña Tú (Blas Cortina 2010) y también debe remontar al Paleolítico el carácter mágico que muchos pueblos primitivos atribuyen a las peñas oscilantes, bien documentado en la Antigüedad (Plinio, *NH* 2,211; Arist. *mir.* 9) y que en algún caso ha perdurado hasta el siglo XIX (Simone 1872: 29, lám. I,3; Lenormand 1881).

En conclusión, las peñas sacras se fechan con seguridad desde el Neolítico hasta la Edad del Hierro, aunque sus raíces parecen remontar al Paleolítico (fig. 12), lo que plantea nuevas perspectivas sobre el origen animista de estos monumentos y de sus ritos, que habrá que explorar en el futuro, pues modifica profundamente nuestra concepción de la religión popular prerromana. La simplicidad de estos ritos y creencias ancestrales explica su adaptación a los sucesivos cambios culturales ocurridos a lo

largo del tiempo en un proceso de muy larga duración.

Las peñas sacras no se verían afectados por la Romanización, salvo algún caso aislado, como la reorganización del santuario de Panoias por el senador *G. Calpurnius Rufinus* (Gasperini 2020), pues eran creencias propias de áreas rurales apartadas de la religión oficial de los centros urbanos, por lo que debieron seguir durante la Edad Media más o menos adaptadas al cristianismo, como en la *Peña Escrita* de Cenicientos, cuyo *numen* se identificó con Diana en época clásica y con María tras la cristianización. La llegada del cristianismo supuso su progresiva eliminación al considerarlas “supersticiones” de los *pagani* o gentes del campo, condenadas por predicadores como Martín de Braga en el siglo VI (Barlow, ed. 1950; Chaves 1957; Pinheiro Maciel 1980: 553) y repetidas veces por concilios en la Galia que prohibieron el culto a las fuentes, árboles y piedras, como los de Arlés (452), Tours (567) y Nantes (658), que mandó a los obispos explícitamente demoler las peñas objeto de tales cultos (Labbé 1671-1672, IX, canon XX, col. 470; Reinach 1893: 333). Lo mismo hicieron en Hispania los concilios de Toledo IV (633), XII (681) y XVI (693), que reiteran las condenas a los *veneradores lapidum* (Tejada y Ramiro, ed. 1850: 479 y 566; Menéndez Pelayo 1990: 426), aunque Teodosio II (*Cod. Theod.* X,23) recomendó cristianizar con cruces estos monumentos paganos (Reinach 1893: 335), cruces muchas veces conservadas que testimonian la sacralidad de la peña, como ocurre con las ermitas construidas a su lado. De este modo, en áreas apartadas, como el País Vasco, todavía en el siglo XIV los Señores de Vizcaya sacrificaron vacas en una peña a su diosa tutelar hasta el año 1326 (Almagro-Gorbea 2018: 184 s.). Esta continuidad funcional y mítica la testimonian otros muchos casos, como el altar celta, la capilla mozárabe y la iglesia barroca de San Miguel de Celanova (fig. 4), en Orense (Pena 2004: 127 s.; García Quintela y Seoane Veiga 2011: 251 s.), prueba de que en zonas rurales conservadoras de sus tradiciones estos monumentos han seguido en uso prácticamente hasta la actualidad, a pesar de la destrucción de muchas “peñas sacras” y de la desaparición de sus ritos y mitos, conservados sólo excepcionalmente como leyendas por su profundo arraigo popular.

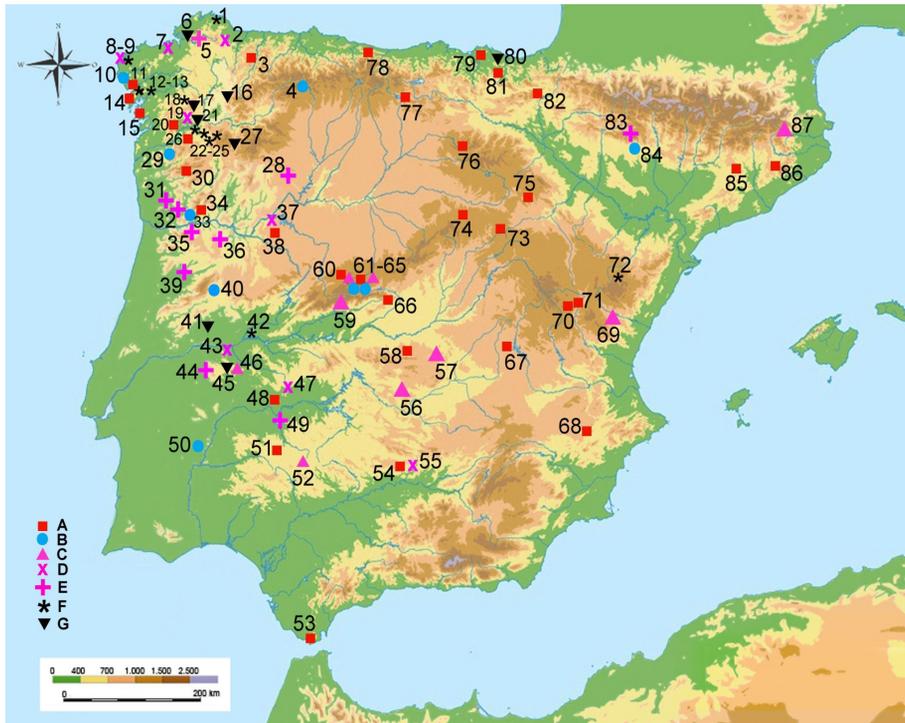


Figura 13. “Peñas Sacras” de la Península Ibérica citadas en el texto (A, numínicas y altares rupestres. B, propiciatorias y de adivinación. C, resbaladeras. D, oscilantes. E, fálicas. F, sanadoras. G, favorecedoras de la sociedad): 1, S. Martiño do Castelo, Viveiro, LU; 2, *Pena abaladoira*, Alfoz, LU; 3, Chao Samartín, Grandas de Salime, O; 4, *Peña de la Fortuna*, Trascastro de Luna, LE; 5, Menhir de Cabañas, C; 6, *Pena da Elección*, Cabanas, C; 7, *Pena abaladoira*, Culleredo, C; 8, 3, *Virxen da Barca*, Mugía, C; 9, *Pedra dos Cadris*, Mugía, C; 10, Monte Pindo, Carnota, C; 11, *Laxe das Rodas*, Muros, C; 12, *Can Doente*, Lousame, C; 13, *Cama de San Mamede*, Noia, C; 14, Castro de Baroña, C; 15, *Pena das Sete Pías*, Cambados, PO; 16, *Pedra do Tempo*, Incio, LU; 17, *Pena da Auga*, Silleda, PO; 18, *A Touza*, Sierra de Faro, OR; 19, *Pena dos Enamorados*, Carballino, OR; 20, San Vicenzo, Avión, OR; 21, *A Ferradura*, Amoeiro, OR; 22, *Tarangaño*, Barbadas, OR; 23, *Santa da Pedra*, Allariz, OR; 24, *Penedo do Arangaño*, Sarreaus, OR; 25, *Penatallada*, Cerdedel, OR; 26, San Miguel de Celanova, OR; 27, *Penedo dos Tres Reinos*, Mezquita, OR; 28, Menhir fálico, Rabanales, ZA; 29, *Penedo dos Casamentos*, N. S. da Peneda, POR; 30, *N. Sra. da Lapa*, Soutelo, POR; 31, *Pedra comprida*, Guimarães, POR; 32, N. Sra. da Pedra Maria, Felgueiras, POR; 33, *Penedo dos Cornudos*, Loivos do Monte, POR; 34, Panóias, Vila Real, POR; 35, *Pedra Comprida*, Armamar, POR; 36, *Pedra comprida*, Lamego, POR; 37, *Peña del Pendón*, Villarino de los Aires, SA; 38, *Peña Gorda*, La Peña; SA; 39, *Penedo do Pecado*, Mangualde, POR; 40, Vila de Touro, Sabugal, POR; 41, Monsanto, Idanha-a-Nova, POR; 42, *Peña del Moro*, Ceclavín, CC; 43, *Lancha de Valdejuán*, Garrovillas, CC; 44, *Porra del Burro*, Valencia de Alcántara, CC; 45, *Los Barruecos*, Malpartida, CC; 46, *La Resbaladera*, Aldea Moret, CC; 47, *Cancho que se menea*, Montánchez, CC; 48, Altar de Lácara, Mérida, BA; 49, *Peñón de la Pata del Buey*, Alange, BA; 50, S. Pedro do Corval, Reguengos de Monsaraz, POR; 51, Castro de Capote, Higuera la Real, BA; 52, *Refaliza*, Usagre, BA; 53, *Silla del Moro*, Belo, CA; 54, Altar de Sibilco, Montoro, CO; 55, Virgen de la Cabeza, Andújar, J; 56, Resbaladera, Porzuna, CR; 57, Resbaladera del Castillo, Consuegra, TO; 58, *Canto de la Escalera*, Menasalbas, TO; 59, *Resbaladera*, Valverde, CC; 60, *Canto Mortero*, Bonilla de la Sierra, AV; 61, *Pandero de las Mozas*, Muñotello, AV; 62, La Hija de Dios, AV; 63, *Canto de los Resposos*, Solosancho, AV; 64, *Altar de Ulaca*, Solosancho, AV; 65, *La Ronchadera*, Riofrío, AV; 66, *Piedra Escrita*, Cenicientos, M; 67, La Hinojosa, CU; 68, Monte Arabí, Yecla, AB; 69, Peña Resbaladera, Jérica, CS; 70, *Abrigo de las 5 Albarcas*, Albarracín, TE; 71, Peñalba de Villastar, TE; 72, *Peña del Mal de Muelas*, Pitarque, TE; 73, Santa Cruz de Conquezueta, SO; 74, Peña de la Acrópolis, Tiermes, SO; 75, *Cara del Diablo*, Bijuesca, Z; 76, Peña de Gete, BU; 77, *Mesa de Las Tuerces*, Villaescusa de las Torres, PA; 78, *Peña Tú*, Llanes, O; 79, Altar de Busturia, BI; 80, S. Miguel Arrechinaga, Marquina, BI; 81, Peña de Axtroki, Bolibar, SS; 82, S. Quiriaco, Echauri, NA; 83, *Peña Mujer*, Velillas, HU; 84, *Piedras de los Deseos*, Fraellas, HU; 85, S. Esteve de Ferriols, B; 86, *Pedra dels Sacrificis*, Savasona, B; 87, *Roca Rossoladora*, Cabanelles, GE.

## 6. Orígenes animistas de las “peñas sacras”

Los ritos y los mitos asociados a los diversos tipos de peñas sacras identificados en la antigua Hispania aportan una nueva visión de la religión y del imaginario prerromanos, un campo mal conocido en el que hay que profundizar. Estas peñas ilustran una religión popular hasta ahora ignorada, pues no la documentan los hallazgos arqueológicos ni hacen referencia a ella los textos clásicos y epigráficos, vinculados a las elites sociales. Esta religión popular revela las preocupaciones esenciales del imaginario popular (fig. 10), que se puede resumir en: a) propiciar al *numen* o ser superior encarnado en la peña sacra; b), realizar sacrificios; c) propiciar la fertilidad y la precreación, d) curar enfermedades, e) sacralizar la organización social con fiestas, el control del tiempo y el poder. Esta religión popular, de raíces ancestrales, es característica de los celtas (Le Roux y Guyonvarc’h 1986: 189; Guyonvarc’h 1997: 310; *vid. infra*), pero también de otros pueblos indoeuropeos, como germanos (Davidson 1993), itálicos (Brellich 1954) y griegos (Lawson 1910: 8 s.), cuyos ritos ancestrales han sobrevivido en ocasiones hasta nuestros días desde la Antigüedad (Håland 2014: 417).

Los mitos y ritos asociados a las “peñas sacras” evidencia un proceso de “larga duración” cuyo origen es muy incierto (fig. 2), aunque los testimonios arqueológicos y los paralelos testimonian sus raíces prehistóricas (*vid. supra*), que se reflejan en una mitología popular enraizada en profundas concepciones animistas, lo que indica su antigüedad, acorde con el carácter ancestral de los ritos asociados.

Es difícil rastrear el origen de los ritos y mitos llegados hasta la actualidad asociados a las peñas sacras, pero su carácter muy simple y primitivo es propio de creencias animistas que hunden sus raíces en el Paleolítico, pues corresponden a un estado del conocimiento racional incipiente, que todavía no diferenciaría bien entre seres animados e inanimados. Así lo evidencia la creencia en que la peña sacra es un *numen* viviente, que incluso puede crecer o moverse, como indican algunos casos llamativos. En el siglo XVIII el ilustrado Benito Feijoo atribuía el supuesto crecimiento de las piedras a un *espíritu lapidífico* (Feijoo 1778: *Discurso XV*, § XVI). El menhir de Pontivy, en Bretaña, según tradición popular, era un pequeño guijarro plantado por Dios el día en que comenzó el mundo que fue creciendo con el

tiempo hasta alcanzar los 4 m de altura (Peñalver 1983: 438). Un crecimiento mítico similar originó la impresionante *Peña Gorda*, en Salamanca (Sánchez Benito y Almagro-Gorbea 2021: 339, fig. 1) y hacia 1980 todavía se creía que las peñas del Monte Pindo, en Carnota, La Coruña, crecían y aumentaban de tamaño de año en año (Alonso Romero 1983: 241). Creencias parecidas existían en otros países del mundo, pues los campesinos de Rumanía mantenían que las piedras crecían con el agua de la lluvia y podían reproducirse (Baskar 2015: 48) y en la India se creía que ciertas piedras nacen y se reproducen por sí solas (Eliade 1974: I, 258).

En estas creencias subyace la idea originaria de tiempos prehistóricos ancestrales de que peña sacra es la morada de un espíritu o *numen* que se manifiesta en ella. Ese *numen* es una fuerza invisible desconocida, relacionada con espíritus de ancestros y anterior a su transformación en una divinidad antropomorfa. Su carácter animista se asocia la mayoría de las veces a un ritual primitivo, simple e individual, anterior a la aparición de santuarios y de intermediarios religiosos, lo que confirma su antigüedad, pues la simplicidad de ritos y creencias explica su adaptación a los sucesivos cambios culturales a lo largo del tiempo en un proceso de larga duración.

En consecuencia, el imaginario y los ritos asociados a las peñas sacras son creencias animistas llegadas hasta la actualidad. El concepto de animismo procede de Edward B. Tylor, quien, en su famosa obra *Primitive Culture* (Tylor 1870; Käser 2004; Ihle 2009; etc.), lo definió como “the general doctrine of souls and other spiritual beings in general”. El animismo para Tylor sería la forma más primitiva de religión, entendida como el modo de relacionarse los hombres con seres sobrenaturales, creencia surgida de la idea de que existían espíritus cuya existencia se creía percibir en el recuerdo de los muertos, en especial de los padres, en los sueños y en las apariciones. El animismo se considera el origen de la mayoría de las religiones (Borchert 1900; Eliade 2000: 521, § 140; Ihle 2009), tema que entra en el complejo y debatido problema del origen de la religión, que se asocia al no menos complejo tema del desarrollo del cerebro humano (Mithen 1996; Barrett 2011; Geertz 2013; Peoples *et al.* 2016; etc.).

En efecto, el animismo debe considerarse surgido en las fases iniciales de evolución

del conocimiento racional causal (Sperber y Hirschfeld 1999; Coolidge y Wynn 2009; Tomasello 2014; Wadley 2013; Stuart-Fox 2015), tras desarrollar el hombre la memoria selectiva de trabajo o *Working Memory* (Wynn y Coolidge 2011), cuyo desarrollo debió ir paralelo a avances tan importantes como la imaginación (Lieberoth 2013) y la capacidad de abstracción y de creación de símbolos (Pinker 2010), que permitieron el desarrollo paralelo del lenguaje (Chomsky 1972; Számadó y Szathmáry 2011). En este proceso coevolutivo del cerebro y la cultura humana (Joseph 2011), el hombre, hace unos 200.000 años, pasó a tener un gen específico para el habla, el FOXP2 (Graham y Fisher 2015; Miras 2019: 71 s.). En esta transformación biológica, mental y social del *Homo sapiens* o “Hombre Moderno” surgieron los primeros mitos hace más de 100.000 años (Witzel 2013; Le Quellec 2015), que permitían al hombre, todavía con una “racionalidad” primitiva, tener una visión cosmológica inicial del mundo y de la vida humana, que debió surgir paralela a la expresión artística (Bering 2002: 9; Hodgson y Helvenston 2006) y a los primeros conocimientos de astronomía y de cálculo, todavía discutidos (Marshack 1972; Rivera 2020; etc.; *contra* Elkins 1996, Pasztor 2011, Hayden y Villeneuve 2011; etc.).

Este contexto explica el interés de las peñas sacras y sus creencias y ritos asociados, pues constituyen restos fosilizados de los primeros mitos creados por el hombre, creencias animistas que reflejan un estadio inicial en el largo proceso evolutivo señalado (fig. 2 y 12). Los *numina* de las peñas sacras darían una primera explicación racional a hechos o fuerzas observadas en la naturaleza que el hombre no era capaz de entender de otro modo por falta de conocimiento, por lo que constituían una primera explicación del mundo. Para este fin se recurría a una visión “sobrenatural” o “mágica”, enmarcada en un “paisaje sacro” lleno de espíritus y fuerzas sobrenaturales que interactuaban con el hombre. Este “paisaje”, por su simplicidad y adaptación a las necesidades esenciales de la vida, ha perdurado hasta nuestros días en un impresionante proceso de “longue durée”. De aquí el interés de estos monumentos, hasta ahora apenas valorados.

## 7. Las “peñas sacras” y el “paisaje sacro” del imaginario popular

Los ritos practicados en las peñas sacras y los mitos relacionados documentan el imaginario de las gentes que los practicaban y también su contexto cultural. Su análisis permite comprender su significado, un campo de estudios de gran interés no exento de polémica. Su interpretación correcta exige evitar visiones anacrónicas y seguir la premisa de aproximarse a las peñas sacras desde el imaginario, la mentalidad y las creencias de quienes las utilizaron, lo que puede lograrse a través de los ritos y de la mitología popular que han sobrevivido desde la Prehistoria hasta la actualidad en el citado proceso de “larga duración”.

Estos ritos y mitos respondían a una visión del mundo primitiva, pero reflejan una verdadera cosmovisión que permite aproximarse a cómo “veía” el hombre prehistórico la naturaleza y el mundo que le rodeaba antes de tener un conocimiento racional y científico como el que tenemos en la actualidad. Los ritos y mitos de las peñas sacras responden a una concepción sobrenatural y mágica del paisaje de origen animista, pues en ese imaginario el paisaje estaba poblado de *numina* plenos de vida que interactúan con el hombre. Este “paisaje sacro” supone una novedosa visión de la religión y del imaginario prerromanos, ya que no la documentan los hallazgos arqueológicos ni epigráficos y sólo raramente hay alusiones en textos clásicos.

Es de gran interés profundizar en el concepto de “paisaje sacro” del imaginario popular existente desde época prerromana, pues permite retrotraerse hasta el carácter “mágico” que tendría el paisaje para el hombre prehistórico. Esta aproximación permite al hombre actual, con una visión del mundo más racional y cada vez más científica, comprender las hierofanías que para el hombre prehistórico representaban las peñas sacras concebidas como *numina* llenos de vida y de poder (Allen 1985: 108; Almagro-Gorbea 2015: 394 s.; Almagro-Gorbea *et al.* 2021: 222 s., 225 s.).

En este imaginario tenían carácter sobrenatural muchos elementos del paisaje, como peñas y montes, puntos de agua, como fuentes, ríos, lagunas y mares, cuevas y abrigos, vados y collados, árboles y bosques, fenómenos meteorológicos como el viento, el rayo,

la lluvia o el arco iris, además del cielo y los astros, como el Sol, la Luna, los planetas visibles y algunas constelaciones y tantos otros elementos que conformaban una naturaleza o “paisaje sacro” de carácter “sobrenatural” y “mágico”, pues eran númenes llenos de vida y de poder. Estas creencias proceden de una concepción animista muy extendida, como evidencia un ejemplo de Nueva Caledonia, donde “hay entre la maleza innumerables rocas y piedras horadadas que tienen un significado especial. Aquel agujero es propicio para buscar la lluvia, este otro es la morada de un tótem, más allá ronda el espíritu vengativo de un hombre asesinado. Todo el paisaje está así animado, sus más pequeños detalles tienen significación, la naturaleza está cargada de historia humana” (Eliade 2000: 521). Esta densidad de *numenes* sería muy habitual, como se ha documentado en el territorio de Viveiro, Lugo (Almagro-Gorbea, Bouzas y Ladra 2021: 178 s., fig. 2 y 4).

Las “peñas sacras” testimonian un “paisaje sacro” de carácter “mágico” tal como sería concebido por el hombre primitivo, muy diferente de como lo vemos nosotros y, por tanto, difícil de entender desde nuestra mentalidad, por lo que suele pasar desapercibido. En consecuencia, constituyen hoy casi el único medio para comprender la visión del mundo de las culturas prehistóricas. El “paisaje sacro” es un concepto cultural, no es el paisaje que se ve físicamente. Exige dejar de lado nuestros conocimientos actuales sobre la Naturaleza y los fenómenos físicos del paisaje que percibimos con los sentidos, para intentar comprender qué veía e interpretaba el hombre prehistórico según su cultura, es decir, según su cosmovisión. Este “paisaje sagrado” que veía el hombre prehistórico según sus conocimientos y su cosmovisión es un elemento esencial de su cultura, al que los ritos y mitos conservados en las peñas sacras permiten aproximarse. Es un concepto muy importante en toda cultura prehistórica, pues refleja su mentalidad, su imaginario y su comprensión del mundo, parcialmente conservados hasta nuestros días en el proceso de “larga duración” que ofrecen las tradiciones rituales y los antiguos mitos transformados en leyendas populares del ámbito rural.

Este hecho es esencial para comprender las culturas prehistóricas y su cosmología o visión del mundo desde nuestra mentalidad racional, lo que replantea la visión que el

arqueólogo debe tener de muchos otros elementos que conforman la cultura humana, como el hogar, la casa, el poblado o el territorio, además de la comida, las actividades, las armas, los adornos, las formas y colores de las cosas, etc., todo lo cual sería visto desde una perspectiva sobrenatural, por tanto, de carácter mágico, fuera de la cual toda interpretación resulta anacrónica. En esta línea, Fustel de Coulanges (1864: 187) señalaba para evitar anacronismos que “si l’on veut connaître l’antiquité, la première règle doit être de s’appuyer sur les témoignages qui nous viennent d’elle”.

Junto a la concepción animista que supone el “paisaje sacro” en el que se enmarcan las peñas sacras hay que resaltar que sus ritos revelan las preocupaciones esenciales del imaginario popular: propiciar con sacrificios al *numen* o espíritu ancestral encarnado en la peña sacra para favorecer la fertilidad, la salud, el conocimiento del futuro y el funcionamiento de la sociedad. Es decir, las peñas sacras proceden de creencias religiosas ancestrales que responden a las principales preocupaciones de la sociedad, como son el matrimonio y la procreación, curar las enfermedades y conocer el futuro, pero también se relacionan con la organización del poder, la fijación de la fecha de los ritos y festividades que aglutinaban la sociedad y propiciar el tiempo atmosférico.

Igualmente tiene interés la simplicidad e inmediatez de estos ritos, pues buscan un contacto con el *numen* que vive en el Más Allá para que éste dé una respuesta ordálica, positiva o negativa, sin ambigüedades y sin intermediario que la interprete, tanto si se consulta el futuro como si se hace una petición o se efectúa un rito de fecundidad o de *sanatio*. Otro aspecto significativo es que estos ritos no diferencian entre la petición de algo y la adivinación para saber si esa petición se cumplirá en el futuro (Almagro-Gorbea 2015: 332 s., fig. 5; *id.* 2019: fig. 8). Generalmente se pide o se desea conocer algo concreto, como saber si la relación con la pareja acabará en matrimonio o si se recuperará la salud o un objeto perdido. Esta simplicidad de nuevo indica una estructura religiosa simple y arcaica, como los ritos efectuados en las peñas sacras, que son personales, pues el rito lo realiza directamente la persona que lo lleva a cabo sin colaboración de ningún especialista ni intermediario

de tipo sacerdotal, en todo caso con algún acompañante del ámbito familiar, como la pareja en ritos de fecundidad o la madre que lleva al hijo que quiere curar.

## 8. Conclusiones

Los estudios sobre “peñas sacras” realizados en los últimos años en la Península Ibérica han aportado interesantes novedades sintetizadas en este artículo. Se ha ampliado notablemente el número de peñas sacras identificadas, se ha mejorado la metodología etno-arqueológica interdisciplinar para su estudio y se ha avanzado en su clasificación tipológica y en su interpretación como monumentos de origen prehistórico relacionados con concepciones animistas que han perdurado en un proceso milenario de “larga duración”. Una síntesis de lo expuesto se puede concretar en los siguientes apartados:

1. Peña sacra es una peña que conserva ritos o mitos ancestrales de la religiosidad popular, pues se consideraba habitada por un espíritu superior o *numen*, creencia que sin duda procede de tiempos prehistóricos.
2. Las peñas sacras han atraído el interés desde los estudios anticuarios, que los consideraron monumentos “celtas”, pero fueron postergadas por la investigación en el siglo XX al considerarse fenómenos naturales o meras tradiciones del folklore.
3. En el siglo XXI se ha valorado la importancia de las “peñas sacras” de la Península Ibérica gracias a una metodología interdisciplinar y al esfuerzo de diversos equipos que han identificado más de 1300 “peñas sacras”, cifra que debe considerarse una aproximación mínima, ya que las actualmente identificadas son sólo una parte de las conservadas (fig. 11). Esta nueva información ha dado lugar a crecientes publicaciones, que denotan el interés por el tema.
4. Las peñas sacras son verdaderos monumentos arqueológicos que documentan la religión popular. Su estudio requiere un trabajo interdisciplinar de Arqueología, Etnología, Historia, Mitología, Historia de las Religiones y Toponimia. Este estudio interdisci-

plinario debe enfocarse desde la Etnoarqueología para ser correcto y eficaz, pues estos monumentos reflejan una impresionante proceso de “larga duración”, sin el cual no es posible interpretarlos.

5. Las “peñas sacras” y los ritos y mitos asociados documentan un “paisaje sagrado” acorde con la cosmovisión del hombre prehistórico, por lo que son un elemento esencial para interpretar su imaginario, su mentalidad y su cultura.
6. El “paisaje sacro” es un concepto cultural, no es el paisaje que se ve físicamente, lo que exige prescindir de los conocimientos actuales sobre el paisaje que percibimos con los sentidos para comprender lo que veía el hombre prehistórico según su cultura y su visión del mundo.
7. Las “peñas sacras” y los ritos y mitos asociados permiten identificar una religión popular que refleja un imaginario prehistórico de raíces animistas originarias del Paleolítico, al que se suman ritos y creencias neolíticas en una Diosa Madre, además de ritos y mitos celtas de origen indoeuropeo conservados especialmente en territorios atlánticos y alpinos.
8. El creciente interés de estos monumentos requiere que sean identificados, documentados, estudiados e incluidos en las cartas arqueológicas y en los estudios del territorio para completar *corpora* territoriales que incluyan los ritos, las tradiciones populares y los relatos orales asociados, para facilitar el estudio interdisciplinar de cada tipo de peña sacra con sus paralelos.
9. Estos monumentos están en un proceso final de desaparición a causa de la despoblación del campo y del profundo cambio cultural de la sociedad agraria en las dos últimas generaciones del siglo XX. Esa sociedad había conservado hasta entonces mitos y ritos ancestrales de un imaginario de origen prehistórico, asociado al microtopónimo que designaba cada peña, que se han perdido al despoblarse el campo y desaparecer toda esta cultura rural de origen ancestral.

10. Las “peñas sacras” deben ser conservadas como auténticos monumentos de gran interés histórico y cultural antes de que desaparezcan definitivamente al ser olvidadas o destruidas, pues testimonian ritos ancestrales del pasado prehistórico que la cultura europea ha conservado en su folklore, por lo que forman parte esencial de su Patrimonio Arqueológico y Cultural.

## Bibliografía

- AA.VV. (2006): *Thesaurus Cultus et Rituus Antiquorum (ThCRA. III)*. Los Angeles, Paul Getty Museum.
- AA.VV., 2015: *La longue durée en débat. Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 70, 15,2, 285-287.
- AA.VV. (2017): *Piedras sagradas. Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*. Huesca, Instituto de Estudios Altoaragones (<http://www.piedras-sagradas.es/#>).
- Abgrall, Abbé (1890): “Les pierres à empreintes. Les pierres à bassins”, *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 17, 62-72.
- Alberro, M. (2003): “Características de las antiguas sociedades célticas de Irlanda y su posible utilización para un mejor conocimiento de los pueblos celtas de la Península Ibérica”, *Gerion* 21, 99-135.
- Alberro, M. (2004): *Diccionario mitológico y folklórico céltico: desde Galicia a las Islas Shetland, pasando por Bretaña, Irlanda, Isla de Man, Cornualles, Gales, Escocia y las Islas Orkney*. Betanzos-A Coruña.
- Albertos, M<sup>a</sup> L. (1956): “Mercurio, ¿divinidad principal de los celtas peninsulares?”, *Emerita* 24, 294-297.
- Alfayé, S. (2009): *Santuarios y Rituales en la Hispania Celtica*, B.A.R., International Series, Oxford.
- Alföldy, G. (1997): “Die Mysterien von Panoias, Villa Real, Portugal”, *Madridrer Mitteilungen* 38, 176-246.
- Allen, D. (1985): *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*, Madrid.
- Almagro-Gorbea, M. (1974): Orfebrería del Bronce Final en la Península Ibérica. El Tesoro de Abia de la Obispalía, la orfebrería de Villena y los cuencos de Axtroki. *Trabajos de Prehistoria* 31: 39-100.
- Almagro-Gorbea, M. (2006): “El “Canto de los Responsos” de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 11, 5-38.
- Almagro-Gorbea, M., (2009): “La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta”. *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid. Arqueología*, 75, 91-142.
- Almagro-Gorbea, M. (2014): “Los Lusitanos”, en M. Almagro-Gorbea, ed., *Protohistoria de la Península Ibérica del Neolítico a la Romanización*, Burgos, 183-194.
- Almagro-Gorbea, M. (2015): “*Sacra Saxa*. ‘Peñas Sacras’ propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*”, *Estudios Arqueológicos de Oeiras* 22, 329-410.
- Almagro-Gorbea, M. (2017): “*Sacra Saxa*: propuesta de clasificación y de metodología de estudio”, M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds., *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, Huesca, 10-33.
- Almagro-Gorbea, M. (2018): *Los Celtas. Imaginario, mitos y literatura*, Córdoba.
- Almagro-Gorbea, M. (2019): “De los libros perdidos de Poseidonios a la Etnología como fuente de conocimiento de la Hispania prerromana”, *Coloquio Universidad Rey Juan Carlos*, Madrid, [Revista *Otarq* 4], 1-27.
- Almagro-Gorbea, M. (2022 e.p.): “Peñas Sacras con cubetas y canalillos. Aproximación interdisciplinaria a los ritos sacrificiales prerromanos”. *Elea* (en prensa)
- Almagro-Gorbea, M., Alonso Romero, F. Bouzas Sierra, A. y Ladra, L. (2019): “Tradición y “paisaje sacro” en la *Virxe da Eirita* (Santo Estevo de Anos, Cabana de Bergantiños, A Coruña)”, *Anuario Brigantino* 42,1-30.
- Almagro-Gorbea, M. y Alonso Romero, F. (2022): *Peñas sacras de Galicia*. Betanzos, Fundación L. Moneagudo.
- Almagro-Gorbea, M., Bouzas, A. y Ladra, L. (2021): “Otra forma de ver el paisaje: «paisaje sacro» y topoastronomía en Viveiro (Lugo, España)”, *CuPAUAM* 47,1: 169-206.
- Almagro Gorbea, M., Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y de San Macario Sánchez, O. (2019): “El lecho rupestre de Ceclavín (Cáceres): nuevo testimonio de *incubatio* en la *Hispania Celtica*”, *Mene* 19, 61-86.
- Almagro Gorbea, M., Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A. y de San Macario Sánchez, O. (2021): *Berrocales sagrados de Extremadura. Orígenes de l religión popular de la Hispania Celtica*, Cáceres-Badajoz.
- Almagro-Gorbea, M., Álvarez Sanchís, J. y Mariné, M., eds. (2001): *Celtas y vettones* (catálogo de exposición). Ávila, Diputación Provincial.

- Almagro Gorbea, M. y Berrocal, L. (1997): “Entre íberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicias en Hispania”. F. Gusi (ed.), *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico [Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón]*, 567-588.
- Almagro-Gorbea, M. y Gari, A., eds. (2017): *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca.
- Almagro-Gorbea, M. y Gari, A., eds. (2021): *Sacra Saxa II. Creencias y ritos en peñas sagradas. Huesca-2019*, Huesca.
- Almagro-Gorbea, M. y Gran-Aymerich, J. (1991): *El Estanque Monumental de Bibracte, Borgoña, Francia [Complutum, Extra I]*, 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, 2000, 423-442.
- Almagro-Gorbea, M. y Lorrio Alvarado, A. J. (2011): *Teutates. El Héroe Fundador y el culto heroico al antepasado en Hispania y en la Keltiké [Bibliotheca Archaeologica Hispana 36]*, Madrid.
- Almagro-Gorbea, M. y Hernández Sousa, J. M. (2021): “Las Peñas sacras en la Comunidad de Madrid”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 218: 319-364.
- Almagro-Gorbea, M., Mariné, M<sup>a</sup> y Álvarez Sanchís, J., eds. (2001): *Celtas y Vettones* (catálogo de exposición. Ávila).
- Almagro-Gorbea, M., Moya-Maleno, P. R. y Marín Muñoz, L. (2021): “Peñas sacras en Ciudad Real: de los Montes de Toledo a Sierra Morena”, en *Sacra Saxa II. Las piedras sagradas de la Península Ibérica*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2021: 267-292.
- Alonso Romero, F. (1981): “El Calendario ritual del Laxe das Rodas (Louro, Muros)”, *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos*, Santiago de Compostela, 32-45.
- Alonso Romero, F. (1991): *Santos e barcos de pedra*, Vigo.
- Alonso Romero, F. (1995): “The Cairn and Stones of a Galician ‘Cailleach Bhéara’: A Comparative Study of Folklore in the North West of Spain”, *10th International Congress of Celtic Studies*, Edinburgh, 494-495.
- Alonso Romero, F. (2012): *Cultos y creencias en torno a los megalitos en el área atlántica europea*, Santiago de Compostela.
- Alonso Romero, F. (2014): *Origen precristiano y significado del culto a San Mamed*, Santiago de Compostela.
- Alonso Romero, F. (2017): “Peñas sacras en el mundo celta atlántico”, en Almagro-Gorbea y Gari, eds., *Sacra Saxa I. Creencias y ritos en peñas sagradas. Huesca-2016*, Huesca, 151-166.
- Alonso Romero, F. (2021): “Nuevos estudios sobre peñas sacras en Galicia y sus paralelos en las áreas atlánticas”, en Almagro-Gorbea y Gari, eds., 353-384.
- Amor Meilán, M. (1928), *Geografía general de Galicia. Provincia de Lugo*, Barcelona.
- Andrés Rupérez, M. T. de (2008): “Semblanza cosmográfica de los “cuencos” de Axtroki”, *Veleia*, 24-25 (Homenaje a Ignacio Barandiarán Maestu), 879-894.
- Aparicio Casado, B. (1999): *Mouras, serpentes, tesoros y otros encanto. Mitología popular gallega (Cadernos do Seminario de Sargadelos)*. La Coruña.
- Arbois de Jubainville, H. de (1906): “Le culte des menhirs dans le monde celtique”, *Revue celtique* 27, 315-319 (*id.*, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 50,2, 146-152).
- Assas, M. de (1857): “Nociones fisionómico-históricas de la Arquitectura en España”, *Semanario Pintoresco Español*, XXII, Madrid, 129-135, 145-149, 155-158, 163-165, 172-173.
- Barandela, I., Castro, L., Lorenzo, J. M. y Otero, R. (2005): “Notas sobre los santuarios rupestres de la Gallaecia”, *Minius* 13, 47-68.
- Baratta, G. (2001): *Il culto di Mercurio nella Penisola Ibérica (Instrumenta 9)*, Barcelona.
- Barlow, C. W., ed. (1950): *Martini episcopi Bracarensis opera omnia (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 12)*, New Haven.
- Barrantes, V. (1875): *Aparato bibliográfico para la Historia de Extremadura I*, Madrid.
- Barrett, J. L. (2011) : “Cognitive science of religion: Looking back, looking forward.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 50,2: 229–239.
- Baskar, B. (2015): “Planting, growing and breeding stones”, K. Hrobat Virloget *et al*, eds., *Stone narratives*, Koper, 45-53.
- Batissier, L. (1860): *Histoire de l'art monumental*, Paris.

- Baudi, G. (1998): s.v. “Hermes”, *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike* 5, Stuttgart-Weimar, 426-427.
- Baur, P. V. C. (1902): *Eileithyia*, Chicago.
- Benito del Rey, L. Bernardo, H. A. y Sánchez Rodríguez, M. (2003): *Santuarios Rupestres Prehistóricos de Miranda do Douro (Portugal) y de su entorno de Zamora y Salamanca I y II*, Miranda do Douro-Salamanca.
- Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (1992): *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*, Zamora-Salamanca.
- Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (2000): *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*, Salamanca.
- Benito del Rey, L. y Grande del Brío, R. (1994): “Menhir fálico en el término de Buenamadre (Salamanca)”, *Zephyrus* 47, 365-366.
- Benozzo, F. (s.a.): “Sounds of the Silent Cave. An Ethnophilological Perspective on Prehistoric ‘incubatio’”, en G. Dimitriadis, ed., *Archaeologies and Soundscapes (BAR International Series*. Oxford, s.a. [http://www.continuitas.org/texts/benozzo\\_sounds.pdf](http://www.continuitas.org/texts/benozzo_sounds.pdf) (2020.1.23)
- Bering, J. M. (2002): “The Existential Theory of Mind”. *Review of General Psychology* 6: 6-24.
- Bermejo, J. C. (2016): “Cronistas, piedras legendarias y coronaciones: de Santiago de Compostela a Westminster”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 213, 217-229.
- Berndt-Ersöz, S. (2006): *Phrygian Rock-cut Shrines: Structure, Function, and Cult Practice*, Leiden-Boston.
- Blas Cortina, M. A. de (2010): “Poder ancestral y territorio neolítico: en torno a Peña Tú y los túmulos de la costa oriental de Asturias”, *Munibe., Suplemento 32* (J. Fernández y J.A. Mujika, eds., *Actas del Congreso Internacional sobre Megalitismo y otras manifestaciones funerarias contemporáneas en su contexto social, económico y cultural, San Sebastián 2007*), 94-118.
- Blumental, A. von, (1934): “Templum”, *Klio* 28, 1-13.
- Bøgh, B. (2007): “The Phrygian Background of Kybele”, *Numen* 54, 304-339.
- Bouché-Leclercq, A. (1879-1882): *Histoire de la divination dans l'Antiquité, I-IV*, Paris, (reed. Grenoble, 2003).
- Bouza Brey, F. (1963): “Ritos impetratorios da choiva en Galiza. A inmersión dos sacra e os vellos cultos hídricos”, *I Congreso de Etnografía y Folklore. Braga-1956*, Lisboa, vol. I, 335-347.
- Bouza Brey, F. (1982): *Etnografía y folklore de Galicia, I*. Vigo.
- Bouzas, A. (2015): “Etnoastronomía del calendario céltico en Galicia”, *Anuario Brigantino* 38, p. 67-90.
- Braga, T. (1885): “Supertições populares portuguesas”, *O pobo portugues nos seus costumes, crenças e tradições I-II*, Lisboa (reed. Lisboa, 1991, 1994).
- Braudel, F. (1958): “Histoire et Sciences sociales : La longue durée”, *Annales. Économies, Sociétés. Civilisations*. 13,4, 725-753.
- Brelich, A. (1954): “Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore”, *Studi e Materiali sula storia delle religione* 24-25, 36-59.
- Burkert, W. (1982): *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.
- Calero, J. A. y Carmona, J. C. (1989): “Una curiosa costumbre del folklore de bodas ya perdida de Alange (Badajoz)”, *Antropología cultural en Extremadura*, Mérida, 327-331.
- Cambry, J. de (1805): *Monuments celtiques, ou recherches sur le culte des pierres, précédées d'une notice sur les Celtes et les Druydes, et suivies d'étymologies celtiques*, Paris.
- Caro Baroja, J. (1979): *La estación de amor (Fiestas populares de mayo a San Juan)*, Madrid.
- Carré Alvarelos, L. (s.a.): “¿Pedras sô ou monumentos?”, *Lar* (Buenos Aires), n° 287-288, 11-12 y n° 289-292, 45-46.
- Cartailhac, E. (1886): *Les âges préhistoriques de l'Espagne et du Portugal*, Paris.
- Castro Fernández, J. A. (1982): “Las piedras vacilantes en Galicia y la visión del celtismo decimonónico”, *Museo de Pontevedra* 36, 480-496.
- Catalán, P. y Magallón, J. (2019): *Lítica. 100 piedras singulares de Teruel*, Zaragoza.
- Caumont, A., Marquis de (1830): *Cours d'antiquités monumentales I*, Caen.
- Cerrillo Cuenca, E. (2006): *Los Barruecos: primeros resultados sobre el poblamiento neolítico de la cuenca extremeña del Tajo*, Mérida.

- Cerrillo Cuenca, E., Heras, F. J., Prada, A. y González Cordero, A. (2002): “La secuencia cultural de las primeras sociedades productoras en Extremadura: una datación absoluta del yacimiento de Los Barruecos (Malpartida de Cáceres, Cáceres)”, *Trabajos de Prehistoria*, 59,2, 101-111.
- Cessac, M. de (1881): “Liste critique et descriptive des monuments mégalithiques du Département de la Creuse”, *Revue Archéologique*, N.S. II, 41, 165-175.
- Chaves, L. (1957): “Costumes e tradições vigentes no séulo VI e na actualidade S. M. de Dume: *De correctione rusticorum*”, *Bracara Augusta* 8, 243-277.
- Chomsky, N. (1972). *Language and Mind*. New York.
- Clemen, C. (1936): *Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum minus notarum*, Bonn.
- Conde-Valvis, F. (1961): “Un altar de sacrificios humanos”, *Revista Guimarães* 71,3-4, 375-390.
- Coolidge, F. L. y Wynn, T. (2009). *The rise of Homo Sapiens: The evolution of human thinking*. United Kingdom: Wiley-Blackwell.
- Corsi, D. (1839): “Il celebre sasso di Soriano”, *L'album. Giornale letterario e di belle arti* (Roma) 6, 259.
- Costa, G. (2008): *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatonica*. Alessandria.
- Cusack, C.; Wilson, D. B. (2016): “Scotland’s Sacred Waters: Holy Wells and Healing Springs”. *Journal of the Sydney Society for Scottish History* 16: 67-83.
- Daremberg, Ch. y Saglio, E. (1910). “Lustratio”. *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, III,2 (L-M), Paris, p. 1405-1432.
- Dasairas Valsa, D. 1995. *Os sinos dos tempos*, Vigo.
- Dauvois, M. y Reznikoff, I. (1988): “La dimension sonore des grottes ornées”, en *Bulletin de la Société Préhistorique Française* 85,8, 239– 246.
- Davidson, H. R. Ellis (1943): *The Road to Hell. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge.
- Davidson, H. R. Ellis (1993): *The Lost Beliefs of Northern Europe*. London-New-York.
- Cambry, J. de (1805): *Monuments celtiques ou recherche sur le culte des pierres*. Paris.
- Déchelette, J. (1908): *Manuel d’archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine. I, Archéologie préhistorique*, Paris.
- Des Moulins, Ch. (1849): *Dissertation sur deux rocs branlants du Nontronnais*, Bordeaux.
- Díaz-Guardamino, M. (2010): *Las estelas decoradas en la Prehistoria de la Península Ibérica (Tesis Doctoral de la Universidad Complutense)*, Madrid.
- Dorati, M. (2000): “La pratica dell’incubazione: il sogno che guarisce”, en *Enciclopedia Garzanti dell’età classica*, Milano, 709-710.
- Dowden, K. (2000): *European Paganism. The realities of cult from antiquity to the Middle Ages*, Abingdon.
- Eliade, M. (1964): *Traité d’histoire des religions*. Pais, Payot.
- Eliade, M. (1973): *Lo sagrado y lo profano*, Madrid.
- Eliade, M. (1974): *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid (reed. 2000).
- Elkins, J. (1996): “On the Impossibility of Close Reading: The Case of Alexander Marshack”. *Current Anthropology*, 37,2: 185-226.
- Espérandieu, E. (1911): *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine*, IV. Paris.
- Espino, I. J. (2015): *50 Lugares mágicos de Extremadura*, Pontevedra.
- Esteban Ortega, J., Ramos Rubio, J. A., y San Macario Sánchez, O. de (2014): “El complejo arqueológico de San Juan el Alto (Santa Cruz de la Sierra-Cáceres). Santuarios rupestres”, *Revista Alcántara* 79, 11-28.
- 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”, *MadridMittelungen* 51, 2010, 222-267.
- Feijóo, B. J. (1778): *Teatro crítico universal*, V. Madrid, Blas Román. (<https://www.filosofia.org/bjft/bjft515.htm>).
- Fernández, C. G. (2011): Blog del libro *50 lugares mágicos de Galicia*, 2011 (<http://lugaresmagicosdegalicia.blogspot.com/2015/08/93-penatallada-contra-el-dolor-de-cabeza.html>; consultado 2020.6.10).
- Fernández Nieto, F. J. (2018): *Instituta Hispaniae Celtica*, Sevilla.
- Fol, V. (2008): “The rock as a topos of faith. The interactive zone of the rock-cut monuments from Urartu to Thrace”. R. I. Kostov, B. Gaydarska, M. Gurova (eds.), *Geoarchaeology and Archaeominerology. Proceedings of the International Conference. Sofia-2008*, Sofia, 153-162.
- Fustel de Coulanges, N.-D. 1864: *La cité antique*. Paris.

- García Quintela, M. (2003): “Le programme d'accès à la royauté dans le monde celtique: pour une anthropologie politique celtique”, *Études celtiques* 35, 261-291.
- García Quintela, M. (2003a): *Souveraineté et sanctuaires dans l'Espagne celtique. Études comparées d'histoire et d'archéologie (Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques 17)*, Bruxelles.
- García Quintela, M. V. (2004): *Mitos Hispánicos, II. Ideología, folclore y sociedad desde la Edad Media hasta nuestros días*, Madrid.
- García Quintela, M. (2017). “Topoastronomía de las piedras sacras en la Edad del Hierro y en la Antigüedad”. En M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds., p. 66-112.
- García Quintela, M. (2019): “Sacrificio y adivinación en el área galaico-lusitana de Iberia”, S. Montero Herrero y J. García Cardiel, eds., *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*, Madrid, 53-86.
- García Quintela, M. V. y González-García, A. C., (2017): “Archaeological Footprints of the ‘Celtic Calendar’?”, *Journal of Skyscape Archaeology*, 3.1, 49–78.
- García Quintela, M. V. y Santos Estévez, M. (2000): “Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo”, *Archivo Español de Arqueología* 73, 5-26.
- García Quintela, M. V. y Santos Estévez, M. (2004): “Alineación arqueoastronómica en A Ferradura (Amoeiro-Ourense)”, *Complutum*, 15, 51-74.
- García Quintela, M. V. y Santos Estévez, M. (2008): *Santuarios de la Galicia Céltica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*, Madrid.
- García Quintela, M. y Seoane-Veiga, Y. (2011): “La larga vida de dos rocas orensanas”, *Archivo Español de Arqueología* 84, 243-266.
- García Quintela, M. V. y González-García, A. C. (2016): “De Bibracte à Augutodunum: Observations archéoastronomiques”, *Revue Archéologique de l'Est* 65 : 283-297.
- García Quintela, M. V. y González-García, C., (2017): “Entre el cielo, el mar y la tierra: el santuario rupestre del castro de Baroña (Porto do Son, A Coruña)”, *Gallaecia* 35: 1-38.
- García Quintela, M. V., González García, A. C. y Seoane Veiga, Y. (2014): “De los solsticios en los castros a los santos cristianos: La creación de los paisajes cristianos en Galicia”, *Madrid Mitteilungen*, 55, p. 443-485.
- Gasparini, V. (2020): “Renewing the past: Rufinus’ appropriation of the sacred site of Panóias (Vila Real, Portugal)”, *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin.
- Geertz, A. W. (2013). *Origins of religion, cognition and culture*. Durham.
- Gimbutas, M. (1999): *The Living Goddesses*, Berkeley-Los Angeles
- Gonnet, H. (1993): “Systèmes de cupules, de vasques et de rigoles rupestres dans la région de Beyköy en Phrygie”, M. J. Mellinek, E. Porada, y T. Özgüç, eds., *Aspects of art and iconography. Anatolia and its Neighbors. Studies in honor of Nimet Özgüç*. Ankara, 215-224, lám. 37-46.
- González Paz, C. A. y Beiro Piñeiro, X. C. (2004): “A pena abaladoira: un exemplo da litolatría na lucense serra do Xistral”, *Estudios Mindonienses*, 20, 923-952.
- González Ruibal, A. (2006-2007): *Galaicos. Poder y comunidad en el NO de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.) [Brigantium, 18-19]*, La Coruña.
- Graham, S. A., Fisher, S.E. (2015). “Understanding Language from a Genomic Perspective”. *Annual Review of Genetics* 49, p. 131-160. doi: 10.1146/annurev-genet-120213-092236. Epub 2015 Oct 5. Review. PMID: 26442845.
- Green, M. J. (1992): *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London.
- Grose, F. (1783): *The Antiquities of England and Wales*, I, London.
- Guenin, G. (1936): *Pierres à légende de la Bretagne*, Paris.
- Guyonvarc’h, Ch.-J. P. (1997): *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris.
- Håland, E. J., (2014). *Rituals of Death and Dying in Modern and Ancient Greece. Writing History from a Female Perspective*. Cambridge.
- Halpin, A. y Newman, C. (2006): *Ireland. An Oxford Archaeological Guide to Sites from Earliest Times to AD 1600*, Oxford.
- Harbison, P. (1992): *Guide to National and Historical Monumentos of Ireland*<sup>3</sup>, Dublin.
- Hartlan, E. S. (1901): *Primitive Paternity, the Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family*, I, London.

- Hayden, B.; Villeneuve, S. (2011): Astronomy in the Upper Palaeolithic? *Cambridge Archaeological Journal* 21: 331 – 355. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0959774311000400>
- Hodgson, D. y Helvenston, P. A. (2006): “The emergence of the representation of animals in palaeoart: Insights from evolution and the cognitive, limbic and visual systems of the human brain”. *Rock Art Research* 23,1, 3-40.
- Hristov, I. (2001): *Rock Sanctuaries of Mountain Thrace*, London.
- Hristov, I. (s.a.): “Rocky sanctuaries in Mountain Thrace. Problems of cult continuity” ([https://www.academia.edu/31118060/Rocky\\_sanctuaries\\_in\\_Mountain\\_Thrace\\_Problems\\_of\\_cult\\_continuity](https://www.academia.edu/31118060/Rocky_sanctuaries_in_Mountain_Thrace_Problems_of_cult_continuity); consultado 2020.4.26)
- Hughnes, D. D. (2000): *Human Sacrifice in Ancient Greece*<sup>2</sup>, London-New York.
- Hunt, R. (1871): *Cornish Folk-lore*, Cornwall (reed., 1969).
- Ihle, A. (2009): *Ursprung der Religion. Tylors Animismus– und Schmidts Urmonotheismus-Theorie – eine Gegenüberstellung*, Mainz.
- Ivanova, S. (2008): “Early human presence and rock-cut structures in the Eastern Rhodopes”, R. I. Kostov, B. Gaydarska, M. Gurova, eds., *Geoarchaeology and Archaeomineralogy. Proceedings of the International Conference, Sofia-2008*, Sofia, 185-192.
- Ivantchik, A. (2005): *Am Vorabend der Kolonisation. Das nördliche Schwarz-meergebiet und die Steppennomaden des 8.-7. Jhs. v. Chr. in der klassischen Literaturtradition: Mündliche Überlieferung, Literatur und Geschichte (Pontus septentrionalis III)*, Berlin-Moskau.
- Joseph, R. (2011): “Evolution of Paleolithic Cosmology and Spiritual Consciousness, and the Temporal and Frontal Lobes”. R. Penrose, S. Hameroff, & S. Kak, eds., *Consciousness and the Universe*. Cambridge, MA: Cosmology Science Publishers: 631-382.
- Käser, L. (2004). *Animismus. Eine Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*. Liebenzeller Mission, Bad Liebenzell 2004.
- Kiotsekoglou, S. D. y Pagkalis, S. P. (2015): “Stone mushrooms of Thracian megalithic sanctuaries in the Aegean Thrace: an archaeological and geological approach”, *Proceedings of the First International Symposium Ancient Cultures in South East Europe and the Eastern Mediterranean. Megalithic Monuments and Cult Practices*. Blagoevgrad: 232-254.
- Konstantinidis, F. (2000): *Prehistoric open-air sanctuaries of Thrace*, Athens.
- Labbé, Ph. y Cossart, G. (1671): *Sacrosancta Concilia*, IX, Paris.
- Lawson, J. C. (1910). *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals*. Cambridge (reed. 2012)
- Le Quellec, J.-L. (2015). “Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L'exemple des récits anthropogoniques”, *Comptes Rendus des Séances der l'Académie des Inscriptions et Belles Letres* 2015,1, p. 235-266.
- Le Roux, F. y Guyonvarc’h, Ch. (1978): *Les druides*, Rennes (reed. 1986).
- Legin, Ph. (2007): “Les rites de frottement de la pierre”, [http://www.ere-oca.com/documents/document\\_357.pdf](http://www.ere-oca.com/documents/document_357.pdf); consultado 2020.5.10.
- Lenormant, Fr. (1881): “Notes archéologiques sur la Terre d’Otranto”, *Gazette Archéologique. Recueil de monuments pour servir à la connaissance et à l’histoire de l’art antique*, 25-53.
- Lieberoth, A. (2013). “Religion and the emergence of human imagination”, en A. W. Geertz (Ed.), *Origins of religion, cognition and culture*, Durham, 160-177.
- Lloyd-Jones, H. (1983): “Artemis and Iphigenia”, *Journal of Hellenic Studies*, 103, 87-102.
- Fontes, A. L. (1992): *Etnografia transmontana*, 1. *Crenças e tradições do Barroso*. Lisboa
- Maciel, M. J. Pinheiro (1980). “O De correctione rusticorum, de S. Mantinho de Dume”, *Bracara Augusta* 34, p. 483-561.
- Magnus, O. (1645): *Gentium Septentrionalium Historiae Breviarium*, Lugduni Batavorum (Leyden).
- Marangou, C. (2009): “Carved Rocks, functional and symbolic (Lemnos island, Greece)”, D. Seglie, M. Otte, L. Oosterbeek, L. Remacle, eds., *Prehistoric Art: Signs, symbols, myth, ideology, XVth World Congress of the IUPPS (Lisboa 2006)*. (BAR S2028), Oxford, 93-101.
- Marchat, A. y Le Brozec, M. (1991): *Les mégalithes de l’arrondissement de Lannion*, Rennes.
- Marshack, A. (1972) *The Roots of Civilization. The Cognitive Beginnings of Man’s First Art, Symbol, and Notation*, London: Thames & Hudson.

- Martínez Gil, F. (2016): “Religión o superstición. Un debate ilustrado en la España del siglo XVIII”. *Hispania Sacra*, 68, nº 137: 327–342. <https://doi.org/10.3989/hs.2016.022>
- Martínez Padin, L. (1849): *Historia política, religiosa y descriptiva de Galicia*, I. Madrid.
- Mélida, J. R. (1920): “Monumentos megalíticos en la Provincia de Cáceres”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 3ª época 41, 55-67.
- Mellink, M. (1983): “Comments on a Cult Relief of Kybele from Gordion”, M. Boehmer y H. Hauptmann, *Beitrage zur Alterumskunde Kleinasiens. Festschrift fur K. Bittel*, Mainz, 349-360.
- Menéndez y Pelayo, M. (1911): *Historia de los Heterodoxos Españoles*<sup>2</sup>, I, Madrid (reed. 1992).
- Michaux, A. (1867): *Histoire de Villers-Cotterêts*, Paris; <http://villerscotterets.over-blog.com/article-143-foret-de-retz-la-pierre-clouise-ou-la-legende-des-femmes-tuees-98761907.html>, consultado el 10.4.2019.
- Miras, M. T. (2019): “Construyendo un cerebro: de las bacterias al homo sapiens”. *Real Academia de Doctores de España. Sesión de Apertura del Curso Académico 2019-2020*. Madrid, p. 31-114.
- Mithen, S. J. (1996). *The prehistory of the mind: A search for the origins of art, religion, and science*. London.
- Monteagudo, L. (1996): “La religiosidad callaica: estela funeraria romana de Mazarelas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, prisciliano y outeiros”, *Anuario Brigantino*, 19, 11-118.
- Monteagudo, L. (2003): “Menhires y marcos de Portugal y Galicia”, *Anuario Brigantino* 26, 25-50.
- Morán, C. (1931): *Excavaciones en los dólmenes de Salamanca*. Madrid.
- Moya, P. R. 2009: “Mercurio en la epigrafía hispanorromana: el ara votiva de Laminium (Alhambra, Ciudad Real)”. *RECM*, 1: 101-123.
- Moya, P. R. (2020): *Paleoetnología de la Hispania Celta. Etnoarqueología, etnohistoria y folklore, I-II (BAR International Series 2996)*. Oxford.
- Muñoz A. M<sup>a</sup> (1965): “La primera fecha de C-14 para un sepulcro de fosa Catalán” *Pyrenae* 1, 31-41.
- Murguía, M. (1888): *España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Galicia*, Barcelona.
- Navarro, J. M. (2017): “Piedras sagradas en el Alto Aragón. Una propuesta de metodología para su estudio y clasificación”, en Almagro-Gorbea y Gari, eds., 284-302.
- Naydenova, V (1986): “The rocky sanctuaries in Thracia”, *Proceedings of the II symposium “Settlement Life in Thracia”*, Jambol, 15-29.
- Naydenova, V. (1990): “The Rock Shrines in Thrace”, *Acta Associationis Internatanalis Terra Antiqua Balcanica* 5, 85-100.
- Nekhrizov, G. (2015): “Dolmen and rock-cuts monuments”, *A Companion to Ancient Thrace*, Chichester.
- Pasztor, E. (2011): “Prehistoric astronomers? Ancient knowledge created by modern myth”. *Journal of Cosmology* 14 <http://journalofcosmology.com/Consciousness159.htm>
- Peñalver, X. (1983): “Estudio de los menhires de Euskal Herria”, *Munibe* 35, 355-450.
- Peoples, H. C., Duda, P. y Marlowe, F. W. (2016). “Hunter-gatherers and the origins of religion”. *Human Nature*, 1-22. doi:10.1007/s12110-016-9260-0
- Peralta, E. (2000): *Los Cántabros antes de Roma*, Madrid.
- Pereira González, F. (2005). “Folklore e historia: sobre algúns usos da cultura popular galega durante o século XIX”, *Adra*, nº 0, 19-32.
- Pereira González, F. (2017). *Nas orixes do celtismo galego. Os celtas na historiografía dos séculos XVII e XVIII*, Santiago de Compostela.
- Pettazzoni, R. (1966). *Religione e società*, Bologna.
- Pettazzoni, R. (1959): “Il metodo comparativo”. *Numen* 6,1, 1-18.
- Piette, E. y Sacaze, J. (1877): “La montagne d’Espiaup”. *Bulletin de la Société d’anthropologie de Paris*, 5.4.1877, 5-31.
- Pinker, S. (2010). “The cognitive niche: Coevolution of intelligence, sociality, and language”. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107 (Supplement 2), p. 8993-8999. doi:10.1073/pnas.0914630107
- Pires, C. Rolinho (2011): *Na rota das pedras. Em busca do país que somos*, Viseu.
- Prayon, F. (1979): “Fehlsthron in Mittelitalien”, *Römische Mitteilungen* 86, 87-101.
- Prayon, F. (1995): “Ostmediterrane Einflüsse auf der Beginn der Monumentalarchitektur in Etrurien?”, *Jahrbuch des Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz* 37, 501-511.
- Quintía Pereira, R. (2017): *Mariña: de deusa a santa*. Vigo, Galaxia.
- Reichenberger, A. (1988). “Temenos-Templum-Nemeton-Vierecksschanze. Bemerkungen zu Namen und Bedeutung”. *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums* 35, p. 285-298.

- Reinach, S. (1893): “Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires”, *Revue Archéologique, série III*, 21, 195-226, 329-367 (reed. en *Cultes, mythes et religions, III*, Paris, 1913, 364-448).
- Reinach, S. (2005): *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires* (reed.), Cortaillo (https://arbredor.com/ebooks/MonumentsDePierre.pdf; consultado 2020.4.19).
- Renberg, G. (2016): *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden.
- Risco, V. (1962): “Etnografía. Cultura espiritual”, en R. Otero Pedrayo, dir., *Historia de Galicia*. Buenos Aires, I, 268-487 (reed. 1979 y 2012).
- Rivera, A. (2020). “Numerical abstraction in prehistory. Cognitive processes”. 10.13140/RG.2.2.19909.27360/1.
- Roller L. E (1988): “Phrygian Myth and Cult”, *Source* 7,3-4, 43-50.
- Roller, L. E. (1999): *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Roller, L. E. (2003): “The Mother Goddess between Thrace and Phrygia”, *Thracia* 15, 161-167.
- Rolleston, T. W. (1991): *Celtic (Myths and Legends)*, London (reed.), 132.
- Rose, H. J. (1953): s.v. “Hermes”, *Oxford Classical Dictionary*<sup>3</sup>, Oxford, 417-418.
- Roulez, J.-E. G. (1867): «La lithobolie à Delphes», *Ann. Instit. Arch. [Rom.] (sic)*, 140-150 (citado en Bouché-Leclercq, 1879, 194).
- Ruck C. A. P. (2015): “The Mushroom Stones. Dionysus, Orpheus and the Wolves of War”, D. Spasova, ed. *Megalithic Culture in Ancient Thraciae*, Blagoevgrad, 1-7 (https://www.academia.edu/37724243/Megalithic\_culture\_in\_ancient\_Thrace\_-\_compendium.pdf; consultado 2020.4.26).
- Sabourin; J. (2003): “La pierre aux neuf gradins, commune de Soubrebost”, *Bulletin de la Société des sciences naturelles, archéologiques et historiques de la Creuse* 49, 65-72.
- Sánchez Benito, J. M. y Almagro-Gorbea, M. (2021): “Aportación a las peñas sacras en Salamanca, Zamora y Trás-os-Montes”, en *Sacra Saxa II. Las piedras sagradas de la Península Ibérica*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses: 337-352.
- Sánchez de Dios, G. (1794): *Descripción y noticias de Casar de Cáceres*, ms., en V. Barrantes, 1875, *Aparato bibliográfico para la Historia de Extremadura*, I, Madrid. 452-456.
- Saintyves, P. (1934-1936): *Corps du folklore préhistorique I-III*. Paris.
- Santos, M. J. Correia dos (2007): “El sacrificio en el occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea”, *Paleohispanica* 7, 175-217.
- Santos, M. J. Correia dos (2010): “Santuarios rupestres no Ocidente da Hispania Indo-europeia: ensaio de tipologia e classificação”, *Serta Palaeohispanica J. de Hoz (Palaeohispanica 10)*, 147-172.
- Santos, M. J. Correia dos (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, http://www.academia.edu/1980689/A\_Rocha\_e\_o\_Mito\_Crenças\_e\_tradicoes\_na\_cultura\_popular\_portuguesa (consultado 2013-9-27).
- Santos, M. J. Correia dos (2014): “El santuario rupestre del pico de San Gregorio, Santa Cruz de la Sierra, Cáceres”, *Palaeohispanica* 14, 89-128.
- Santos, M. J. Correia dos (2015): *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea* (Tesis Doctoral), Universidad de Zaragoza (https://zaguan.unizar.es/record/31628/files/TESIS-2015-069.pdf).
- Santos, M. J. Correia dos (2017): “¿Sillas de Reyes o tronos de dioses? Cuestiones metodológicas en torno a los santuarios rupestres”, *Peñas sagradas. Saxa Sacra. Creencias y ritos en peñas sagradas. I Coloquio Internacional, Huesca-2016*, Huesca.
- Santos, M. J. Correia dos, Pires, H., y Sousa, O. (2014): “Nuevas lecturas de las inscripciones del santuario de Panóias (Vila Real, Portugal)”, *Sylloge Epigraphica Barcinonensis* 12, 197-224.
- Saralegui y Medina, L. (1867): *Estudios sobre la época céltica en Galicia*, Ferrol.
- Sarmiento, F. Martins (1884): “Materiães para a arqueologia do concillio de Guimarães”, *Revista Guimarães* 1,4, 161-189.
- Sastre, J. C., Portilla, R., González, E. y Fuentes, P. (2018): *Memoria de la prospección arqueológica del término municipal de Rabanales (Zamora)* (https://fundacionfomentohispania.org/wp-content/uploads/2018/05/MEMORIA-FINAL-RABANALES.pdf; consultado 2020.4.9).
- Sauceda Pizarro, M. I. (2001): *Pinturas y grabados rupestres esquemáticos del monumento natural de Los Barruecos. Malpartida de Cáceres, [Memorias del Museo de Cáceres 2]*, Mérida.

- Scherer, Chr. (1886): s.v. “Hermes”, W.H. Roscher, ed., *Ausführliches Lexikon des griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, coll. 2342-2432.
- Sébillot, P. (1882): *Les littératures populaires de toutes les nations. Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, Maisonneuve.
- Sébillot, P. (1902): “Le culte des pierres en France”, *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris* 12, 175-186 y 205-247.
- Sébillot, P. (1904): *Le folk-lore de la France, I. Le ciel et la terre*, Paris (reed. 2014).
- Sébillot, P. (1907): *Le Folklore de France. IVA. Les Monuments*. Cressé (reed. 2018).
- Sébillot, P. (1950): *Le folklore de la Bretagne*. Paris (reed.).
- Sébillot, P. (1985): *Les Monuments*, Paris (reed.).
- Sébillot, P. (1995): *Mythologie et Folklore de Bretagne*, Rennes (reed.).
- Seoane-Veiga, Y., García Quintela, M. V. y Güimil, A. (2013): “Las pilas del castro de Santa Mariña de Maside (Ourense): hacia una tipología de los lugares con función ritual en la Edad del Hierro del NW de la Península Ibérica”. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 60, nº 126, 13-50.
- Serna, M. (2009): *Rastro sagrado. De la Prehistoria a la Edad Media. Las huellas del culto rupestre abulense*, Ávila.
- Simon, J.-F., Le Roux, L. y Rochard, M. (2009). *Inventaire des pratiques et représentations du minéral en Bretagne Série 2: Les pierres animées* ([file:///C:/Users/Mart%C3%ADn%20Almagro/Downloads/Dossier%20fin%20de%20recherche%20pierres%20anim%C3%A9es%20juin%202010%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Mart%C3%ADn%20Almagro/Downloads/Dossier%20fin%20de%20recherche%20pierres%20anim%C3%A9es%20juin%202010%20(1).pdf); consultado el 05.12.2020)
- Simone, M. L. de (1872): *Di un Ipogeo Messapico..., e delle origine de'popoli de la Terra d'Otranto*, Lecce.
- Sivas, T. T. (2005): “Phrygian rock-cut monuments from Western Phrygia, with observations on their cult functions”, A. Çilingiroğlu y G. Darbyshire, eds., *Anatolian Iron Ages 5 (Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van-2001) (British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 31)*, London, 217-226.
- Skene, W. F. (1869): *The Coronation Stone*, Edinburgh.
- Sperber, D. y Hirschfeld, L. A. (1999). “Culture, cognition, and evolution”. En R. A. Wilson y F. C. Keil, eds., *MIT encyclopedia of the cognitive sciences*. Cambridge, MA, p. cxi-cxxxii.
- Steingraber, S. y Prayon, F. (2011): *Monumenti rupestri etrusco-romani, tra il Monte Cimino e la Valle del Tevere*, Canino.
- Stoev, A., Maglova, P. y Spasova, M. (2018): “Evolution of astronomical facilities and practices in ancient Thrace”, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 18,4, 107-113. DOI: 10.5281/zenodo.1472286
- Stuart-Fox, M. (2015). “The origins of causal cognition in early hominins”. *Biology & Philosophy*, 30,2, 247-266. doi:10.1007/s10539-014-9462-y
- Sueiro, J. V. y Nieto, A. 1983. *Galicia. Romería interminable*, Madrid.
- Suhm, P. F., ed. (1787): *Symbolae ad literaturam teutonicam antiquiorem*, Hauniae.
- Számádó, S. y Szathmáry, E. (2011). “Evolutionary biological foundations of the origin of language: the co-evolution of language and brain”. En K. R. Gibson y M. Tallerman, eds., *The Oxford Handbook of Language Evolution*, Oxford. doi:10.1093/oxfordhb/9780199541119.013.0014
- Taboada Chivite, X. (1965): *O culto das pedras no noroeste peninsular*, Verín.
- Taboada Chivite, X. (1982): *Ritos y creencias gallegas*, La Coruña.
- Tamsü, R. (2008): “Observations on the Phrygian Rock-Cut Altars”, *Symposium on Mediterranean Archaeology. Chieti-2005*, Chieti-Pescara, 439-445.
- Taylor, E. B. (1870): *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, London (reed., 1964).
- 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.
- ThCRA*: Véase AA.VV. 2004-2005.
- Tomasello, M. (2014). *A natural history of human thinking*. Cambridge, MA.
- Torelli, M. (2006): “*Solida sella*. Archaeologia del costume nella pratica degli auspici di Etruria e Roma”, *Studi di protostoria in onore de Renato Peroni*, Firenze, 684-690.
- Tvauri, A. (1999): “Cup-Marked Stones in Estonia”, *Folklore (Estonia)* 11: 113-169.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*. London.
- Untermann, J. (1961): *Sprachräume und Sprachbewegungen im vorrömischen Hispanien*, Wiesbaden.

- Vaitkevičius, V. (2004). *Studies in the Balts' Sacred Places (BAR International Series 1228)*. Oxford.
- Valk, H. (2008): "Offering Practices at Two Holy Stones in Setomaa, South-East Estonia", A.-B. Falk, y D. M. Kyritz, eds., *Folk Beliefs and Practice in Medieval Lives*, Oxford, 67-78.
- Vandenberg, Ph. (2007): *Mysteries of the Oracles: The Last Secrets of Antiquity*, New York.
- Vasconcelos, J. Leite de (1882): *Tradições populares de Portugal*, Porto (reed. 1986).
- Vassileva, M. (1995): "Paredroi or once again on the Phrygian rock thrones", *Thracian Studia in Honorem Alexandri Fol*, Serdicae, 265-276.
- Vassileva, M. (1997): "Thrace and Phrygia. Some problems of the megalithic culture", *Actes du 2<sup>o</sup> Symposium International des Études Thraciennes. Thrace Ancienne, Association culturelle de Komotini*, Komotini, 193-197.
- Vassileva, M. (2012): "The rock-cut monuments of Phrygia, Paphlagonia and Thrace: a comparative overview". G. R. Tsetschladze, ed., *The Black Sea, Paphlagonia, Pontus and Phrygia in Antiquity. Aspects of archaeology and ancient history (BAR International Series 2432)*, Oxford, 243-252.
- Vaudagna, A. (2012): *Alpi Biellesi. Ricerca archeologica. Ricerche Archeologiche nelle Alpi Biellesi. Valli Viona, Elvo, Oropa e Cervo. Incisioni rupestri e strutture murarie* (<https://es.calameo.com/read/000880928f3b51f1404b0>; consultado 2020.4.27).
- Vázquez Martínez, A., Rodríguez Rellán, C. Fábregas Valcarce, R. (2018): "Petroglifos gallegos, una perspectiva desde el siglo XXI", *Revista Cuadernos de Arte Prehistórico* 6, 61-83.
- Vikela, E. (2003): "The Phrygian Mother goddess from the East to Greece. Borrowings and transformations", *Archaiologiki Ephemeris*, 41-70 (en griego).
- Villa Valdés, A. y Cabo, L. (2003): "Depósito funerario y recinto fortificado de la Edad del Bronce en el castro del Chao Samartín: argumentos para su datación", *Trabajos de Prehistoria* 60,2, 143-151.
- Villa-Amil, J. (1873): *Antigüedades prehistóricas y célticas de Galicia I*, Lugo.
- Wachsmuth, C. (1864): *Das alte Griechenland im Neuen*, Bonn.
- Wadley, L. (2013). "Recognizing Complex Cognition through Innovative Technology in Stone Age and Palaeolithic Sites". *Cambridge Archaeological Journal* 23,2, p 163-183.
- Witzel, E. J. M. (2013): *The Origins of the World's Mythologies*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Wood-Martin, W. G. (1902): *Traces of the Elder Faiths of Ireland 2*, London.
- Wynn, T. y Coolidge, F. (2011). "The Implications of the Working Memory Model for the Evolution of Modern Cognition". *International Journal of Evolutionary Biology* 1,12 (<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3118292/pdf/IJEB2011-741357.pdf>).