

El “paisaje sacro” de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)

MARTÍN ALMAGRO-GORBEA
JOSÉ JULIÁN BARRIGA BRAVO
ANA MARÍA MARTÍN BRAVO
EMILIO PERIANES VALLE
NORBERTO DÍEZ GONZÁLEZ
anticuario@rah.es

RESUMEN

Análisis de las peñas, aguas y otros elementos naturales asociados a ritos y mitos sobrenaturales en el territorio de Garrovillas, Cáceres. Extremadura es una de las áreas de Europa Occidental que ha conservado mejor las tradiciones populares gracias a un interesante proceso de “larga duración”. Esas tradiciones documentan la religión, la cosmovisión, la mentalidad, el “paisaje sacro” y las creaciones literarias de la Hispania Celtica. Su estudio es cada vez más urgente, dado el muy serio peligro de desaparición en estos últimos años. Por ello, estos monumentos deben ser inventariados y protegidos como parte esencial de nuestro Patrimonio Cultural.

PALABRAS CLAVE: Garrovillas. Cáceres. Extremadura. Celtas. Religión celta, Folklore. Tradiciones populares. Paisaje sacro.

ABSTRACT

Analysis of rocks, waters and other natural elements associated with rituals and supernatural myths in the territory of Garrovillas, Caceres. Extremadura is one of the areas of Western Europe that has best preserved popular traditions, thanks to an interesting process of “long-term”. These traditions document the religion, cosmology, mentality, “sacred landscape” and literary creations of the Hispania Celtica. Their study is increasingly urgent, given the very serious danger of disappearing in recent years. Therefore, these monuments must be inventoried and protected as an essential part of our cultural heritage.

KEYWORDS: Garrovillas. Caceres. Extremadura. Celts. Celtic religion. Folklore. Popular traditions. Sacred landscape.

Algunas tradiciones conservadas en el rico folklore de Extremadura son verdaderos documentos históricos para conocer la sociedad y la mentalidad de sus poblaciones prerromanas¹. Estas tradiciones, prácticamente perdidas en estos últimos años a pesar de ser de las más ricas y mejor conservadas de Europa Occidental, se suelen analizar desde la Antropología Cultural, lo que ha limitado su comprensión histórica como resultado de procesos diacrónicos de “larga duración”, cuyo origen es posible conocer y que se deben relacionar con los restantes elementos del sistema cultural de la *Hispania Celtica*, pues son la única vía para conocer aspectos esenciales de la sociedad hispano-celta, como sus creaciones literarias, su pensamiento y su religión.

En esta línea de estudios, la zona de Garrovillas de Alconétar² y áreas próximas conservan algunos interesantes documentos que permiten profundizar en el concepto de “paisaje sacro” en época prerromana. El método prosigue la línea iniciada hace algunos años al estudiar la “Peña de los Responsos” de Ulaca, en Villaviciosa, Ávila³, que demostró que una buena metodología etnoarqueológica aplicada a los ritos prerromanos conservados en el folklore, vinculados en ese caso a peñas graníticas de carácter “sacro”, abría vías insospechadas para estudiar un concepto tan difícil de documentar científicamente como es el “paisaje sagrado”, tema que atrae cada vez el interés de los investigadores, ya que constituye un elemento esencial de toda cultura.

El concepto de “paisaje sagrado” o “paisaje sacro” se emplea con creciente frecuencia, aunque está mal definido, pues se utiliza para denominar cosas en ocasiones muy diversas⁴, generalmente relacionado con la ubicación

¹ ALMAGRO-GORBEA, M. (2009): “La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta”. *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid*. *Arqueología*, 75, p. 91-142; MOYA, P.R.: *Paleoetnología de la Hispania Celtica (Tesis Doctoral de la Universidad Complutense)*, Madrid, 2012.

² DOMÍNGUEZ DECLARA, T.: *Garrovillas de Alconétar 1940-1960*. Cáceres, 1983; AA.VV., *Guía Histórico-artística. Garrovillas de Alconétar*, Cáceres, 2013.

³ ALMAGRO-GORBEA, M. (2006): “El ‘Canto de los Responsos’ de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 11, pp. 5-38.

⁴ MARCO, F.: “El paisaje sagrado en la España Indoeuropea”, en BLÁZQUEZ, J. M.^a y RAMOS, R. (eds.): *Religion y Magia en la Antigüedad*, Valencia, 1999, pp. 146-165; ALFAYÉ, S.: *Imagen y ritual en la céltica peninsular*, La Coruña, 2011, pp. 157 s. Para el mundo celta atlántico, PENNICK, N.: *Celtic Sacred Landscapes*, London, 1996. Para la zona ibérica, GRAU MIRA, L.: “Paisajes sagrados del área central de la Contestania ibérica”, *Debate en torno a la religiosidad protohistórica (Anejos de Archivo Español de Arqueología 55)*, Madrid, 2010, pp. 101-122; etc.

en el paisaje de los monumentos religiosos, sin llegar a plantearse la concepción sagrada de lo que hoy entendemos como paisaje que ha tenido el hombre desde tiempos prehistóricos casi hasta la actualidad, pues la actual visión racional del paisaje derivada de los conocimientos científicos se ha generalizado en tiempos recientes.

Tras los avances logrados en la Arqueología del Territorio y en la ubicación e interpretación de los yacimientos y hallazgos arqueológicos, cada vez es más necesario avanzar en un tema tan actual y de tanto interés como el “paisaje sacro”, pues el paisaje y sus elementos se concebían como algo vivo de carácter “sobrenatural”, en ocasiones relacionado con tradiciones animistas ancestrales hasta ahora apenas valoradas, tal como documenta la etno-arqueología.

Entender de forma suficientemente precisa cómo “veía” e interpretaba el hombre prehistórico la naturaleza que le rodeaba antes de alcanzar un conocimiento más racional y científico exige trascender los elementos físicos que se ven con los ojos y llegar a su interpretación mental, que depende de la cosmovisión de cada cultura. El “paisaje sacro” no es por tanto lo que se ve físicamente, sino lo que veía e interpretaba el hombre prehistórico según su cultura, es decir, según su cosmovisión⁵, por lo que el “paisaje sacro” constituiría un elemento de la cultura esencial para definir aspectos sociales, religiosos, mentales e identitarios de las gentes que vivían en ese territorio, lo que equivale a conocer su cosmovisión en el sentido más amplio de la palabra.

El “paisaje sacro” es un elemento más de la cultura humana, que se puede llegar a conocer a través de los ritos, mitos, topónimos y otros elementos relacionados, junto con documentos arqueológicos, como santuarios y ofrendas. El conjunto de estos datos permite aproximarse a una reconstrucción de esa Geografía Sacra en la que encuentran significado los elementos que conforman el “paisaje sacro”. Su conocimiento exige analizar, junto a los elementos materiales, su disposición, y también hay que valorar los mitos y ritos relacionados que permiten comprender la forma de experimentarlo y sus adaptaciones y transformaciones culturales a lo largo del tiempo, mitos que sólo en contadas ocasiones han llegado hasta nosotros, aunque siempre transformados en leyendas o cuentos.

⁵ Esta postura la recomendaba N. Fustel de Coulanges, en *La cité antique*, Paris, 1864, p. 152, ... *si l'on veut connaître l'antiquité, la première règle doit être de s'appuyer sur les témoignages qui nous viennent d'elle.*

En el mundo celta, como en todo el antiguo ámbito indoeuropeo y, en concreto, en la *Hispania Celtica* de la que formaban parte todas las regiones atlánticas de suelos silíceos, conformaban ese “paisaje sacro” elementos físicos como el mar, ríos y lagos, fuentes⁶ y manantiales⁷, cascadas, pozas, montes, cantiles y acantilados, las cuevas y abrigos, determinadas peñas, algunos árboles y bosques⁸, los puntos liminares y de paso, como caminos, encrucijadas, vados y collados, además de elementos naturales extraordinarios, como rocas de formas extrañas que pudieran llamar la atención. Estos elementos eran vistos e interpretados como entes animados dotados de vida propia y, en consecuencia, tenían su propio espíritu vital o *numen*, de carácter divino y sacro, concepción probablemente originaria de una tradición animista ancestral. Este carácter divino explica los fenómenos de *interpretatio* con divinidades del mundo clásico y su cristianización posterior en un proceso que supuso adaptaciones de los ritos y cultos, hasta la práctica desaparición de esa visión ancestral del “paisaje sacro”, mantenida en ocasiones durante siglos, pues ha perdurado hasta su desaparición en las dos o tres últimas generaciones, a pesar de haber resistido cambios religiosos tan profundos como los que supuso la romanización o la cristianización.

Esta visión “sacra” del paisaje era muy distinta de la nuestra y puede considerarse “mágica”, pero en realidad es una visión sobrenatural, ya que los elementos físicos del mismo se entendían como entes ‘sagrados’ dotados de vida propia y con propiedades sobrenaturales que explican su concepción mítica con sus correspondientes creencias y ritos, en ocasiones conservados en tradiciones populares, pues todo “paisaje sacro” supone una mitología, que es la que lo explica. Este conjunto de elementos estrechamente interrelacionados que conforman el “pasaje sagrado” permiten aproximarse a la visión original -la única no anacrónica- de ese “paisaje sacro”. En efecto, algunos elementos físicos del paisaje ofrecen asociados tradiciones rituales y mitos transformados en leyendas populares, que permiten reconocer su carácter sagrado y su contexto

⁶ ALBERRO, M.: *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*, La Coruña, 2004, pp. 19 s.

⁷ LORRIO, A. (2006): “El dios celta Airón y su supervivencia en el folclore y la toponimia”, *Pasado y Presente de los estudios celtas*, La Coruña, 2006, pp. 161-193.

⁸ CARO BAROJA, J.: *Los pueblos de España. Ensayo de Etnología*, Barcelona, 1946, pp. 353 s.

religioso y mental, como ocurre con algunas “peñas sacras”, pero no es fácil llegar a comprender el significado “sobrenatural” o “mágico” original del paisaje, hecho que explica la falta de estudios sobre este campo de la cultura, a pesar de ser uno de los más importantes del subsistema mental o ideo-lógico.

Por ello se debe diferenciar lo que entendemos hoy por “paisaje sacro” de lo que realmente era ese paisaje para quienes lo sentían como algo vivo, sobrenatural y, en consecuencia, sagrado, lo que obliga a plantearse de qué modo percibía el hombre prehistórico su territorio y todos sus elementos constituyentes. El carácter sacro de un elemento natural, como una fuente, una roca o un árbol, en ocasiones se puede identificar por haber sido manipulado por el hombre, por ofrecer indicios de culto, por su situación y orientación, por referencias toponímicas o por mitos conservados en tradiciones del folklore, aunque muchos casos deben pasar desapercibidos y generalmente se desconoce cómo y por qué es sagrado un determinado elemento del paisaje.

*

En esta línea de estudios, resulta de evidente interés analizar los interesantes testimonios de “paisaje sacro” conservados en Garrovillas de Alconétar. Este territorio constituye un área de gran importancia estratégica de la *Hispania Celtica*, pues controlaba uno de los más importantes vados del río Tajo y un nudo estratégico de comunicaciones, en el que confluían dos vías esenciales: la “Vía de la Plata”, que unía todo el Occidente de la Península Ibérica, y la “Vía Celtica”, que cruzaba toda *Hispania* desde el Valle del Ebro hasta el Suroeste a través de la Meseta Norte y la falla de Plasencia⁹. Por otra parte, se trata de un territorio con formaciones graníticas en contacto con pizarras cuyo relieve se ve acentuado por la erosión del río Tajo, que constituye un elemento esencial del paisaje. Además, este territorio ofrece hallazgos arqueológicos que se conocen relativamente bien desde hace años¹⁰, algunos de especial interés desde

⁹ MARTÍN BRAVO, A.M.^a: “Evidencias del comercio tartesio junto a puertos y vados en la cuenca del Tajo”, *Archivo Español de Arqueología*, 1998, 71, pp. 37-52; ALMAGRO-GORBEA, M.: “Los caminos occidentales de la Península Ibérica antes de la Vía de la Plata”, en CERRILLO, E. (ed.): *La Vía de la Plata. Una calzada y mil caminos*, Mérida, 2008, pp. 34-40; *id.*, “La Vía de la Plata en la Prehistoria”, *Anas* 18, 2005, pp. 29-43.

¹⁰ MARTÍN BRAVO, A.M.^a: *Los orígenes de la Lusitania: el I milenio a.C. en la Alta Extremadura*, Madrid, 1999; *id.*, “Los castros del occidente de la provincia de Cáceres”, en *Castros y oppida de Extremadura (Complutum Extra 4)*, Madrid, 1994, pp. 243-291.

el Bronce Atlántico, como la espada de Alconétar y el depósito de Cabezo de Araya¹¹, a lo que se suman interesantes castros lusitanos de la Edad del Hierro¹².

A estos importantes datos que ofrece la Arqueología de este territorio se pretende en este estudio sumar los que aporta el “paisaje sacro”. Su finalidad es analizar los diversos documentos existentes y darlos a conocer en una visión de conjunto que estimule la búsqueda de nuevos testimonios de este tipo antes de que caigan definitivamente en el olvido y se pierdan para siempre, puesto que cada nuevo hallazgo publicado contribuye, al mismo tiempo, a valorar otros hallazgos similares, sean peñas sacras o tradiciones míticas conservadas en el folklore.

Los testimonios conservados del “paisaje sacro” de Garrovillas son diversos. En primer lugar, existen varias “peñas sacras”. El ritual de la *Peña del Bolsicu* permite identificarla como una peña sacra propiciatoria. La *Peña de la Jilandra* pudiera considerarse en sí misma la encarnación de la divinidad o *numen loci* residente en ella, mientras que la peña con *Huellas de los pies de Jesucristo* pudiera tratarse de la cristianización de una tradición mítica prerromana. También existe una *Peña de la Resbalaera*, que cabría asociar a ritos de fecundidad. Aunque en Garrovillas no se ha identificado ningún altar rupestre, en Mata de Alcántara está la *Peña Carnicera*, un altar tipo “Lácara” de gran interés. A todo ello se añaden otros indicios de cultos prerromanos relacionados con piedras, como el conjunto de berrocales graníticos situado al mediodía de la Ermita y cruz de Santa Catalina, que pudieran haber conformado un posible santuario prerromano, la tradición de los “Carbones de San Lorenzo”, el majano de la Virgen de los Hitos, de Alcántara, y otros interesantes testimonios.

Junto a los berrocales graníticos característicos de la zona, hay que valorar la sacralidad de las aguas. Destaca el carácter sacro del río Tajo, documentado por la aparición en su lecho de una espada del Bronce Final¹³, sacralidad que ratifica la leyenda de la Sirena de Garrovillas y algunas otras tradiciones¹⁴.

¹¹ MÉLIDA, J.R.: *Catálogo Monumental de España. Provincia de Cáceres*, Madrid, 1924, 139-144 y 285-289; MOLANO CABALLERO, S.: *Alconétar. Colección de documentos, escritos y publicaciones*, Mérida, 2009, pp. 215 s.; ALMAGRO BASCH, M.: “Depósito de Cabezo Araya, provincia de Cáceres”, *Inventaria Archaeologica Hispana* 5, Madrid, 1966.

¹² MARTÍN BRAVO, A.M.: *Op. cit.*, n. 10, pp. 243-291.

¹³ *Vid. supra*, n. 11.

A ello se suma la existencia del *Pozo Airón*, asociado igualmente a una conocida divinidad de las aguas. Algunas leyendas y cuentos transmitidos por la literatura oral se añaden a los documentos señalados y permiten comprender el profundo carácter celta de este territorio, como las leyendas locales de la “Niña de los lobos”, sin olvidar la interesante tradición ritual del “Toro de San Marcos”, tan característica de esta zona de Extremadura.

*

El primer documento que se debe valorar, por su interés y por ser prácticamente desconocido, es la llamada *Peña del Bolsicu*¹⁵ (fig. 1), cuyas coordenadas son 39,716476 N; -6,5725760 W. UTM E: 708178; UTM N: 4399324. Se trata de una roca aislada de granito erosionada en forma de seta, que mide unos 4,5 m de altura, 4 m de diámetro de Este a Oeste por escasos 1,5 m de Norte a Sur. Está situada a 382 msnm a unos 1500 m. al Oeste de Garrovillas. Queda al lado Norte del llamado Camino de Rehana, que sale de la Ermita del Cristo hacia el Oeste en dirección a Mata de Alcántara y que pasa por la ruinas del Convento de San Francisco o de San Antonio de Padua, por lo que corre paralelo por el Norte de la carretera CC-113.

La peña está actualmente en un lugar solitario en una zona de fincas y queda junto al camino donde éste desciende por una suave ladera en dirección a Mata de Alcántara. Popularmente es conocida como *Peña del ‘Bolsicu’* o *Peña del Bolsillo*, por tener, según opinión popular, forma de bolsillo. Esta peña conserva, además, una leyenda que cuenta que un judío había escondido monedas de oro dentro de ella, que sólo se pueden conseguir si se sube gateando, -lo que es imposible-, pues en otro caso desaparecen en su interior¹⁶.

Esta peña tenía vinculado un rito propiciatorio de gran interés. Consistía en arrojar una piedra a su cumbre al pasar por el camino para tener suerte, como lo indican los guijarros o piedras conservados en su parte superior al menos hasta el año 2010, ya que según la tradición local, si se arrojaba una piedra y

¹⁴ http://alkonetara.org/la_sirena_de_garrovillas_de_alconetar (22.3.2016).

¹⁵ MARCOS DE SANDE, M.: “Del folklore garrovillano”, *Revista de Estudios Extremeños* 1-2, 1945, p. 88. Queremos agradecer a Luis Gutiérrez la noticia y documentación dada hace años de esta peña y a Julián Barriga y Ana María Martín Bravo, su ayuda para la localización y el estudio de la misma, todos ellos de Garrovillas, así como a Pedro Durán, vecino del lugar de 85 años, las informaciones proporcionadas (22.3.2016).

¹⁶ MARCOS DE SANDE (1945): *Op. cit.*, n. 15, p. 88.

ésta quedaba en la cumbre sin caer al suelo, daba buena suerte al que la había arrojado. Sin embargo, en la actualidad el rito se ha perdido, pues, según la amable referencia de Pedro Durán, vecino de Garrovillas de 85 años de edad (22-3-2016), los chicos venían a la “Peña del Bolsillu” a tirar una piedra, pero no recordaba más detalles ni para qué lo hacían. Además, recientemente su base ha sido erosionada al arreglar el camino y han desaparecido las piedras acumuladas en su cumbre, probablemente al colocar una veleta en lo alto del monumento por desconocerse el verdadero interés del mismo.

Este tipo de peñas sacras con funciones propiciatorias son conocidas desde fines del siglo XIX¹⁷, pero el reciente aumento del interés hacia ellas ha permitido incrementar los hallazgos en España y especialmente, en Portugal¹⁸, pues en la actualidad se han identificado más de medio centenar de este tipo de “peña sacra”, lo que ha permitido ofrecer una primera visión de conjunto¹⁹. Constituyen auténticos monumentos llenos de interés, pues son un elemento característico de la religión y la cultura de la *Hispania Celtica* conservado en las regiones graníticas occidentales que habitaban los lusitanos, lo que explica sus paralelos por otras regiones atlánticas de Europa, como Bretaña o Irlanda²⁰. Su carácter sacro radicaba en que en ellas manifestaba la divinidad su pensamiento a quienes la consultaban, a través del ritual señalado de carácter propiciatorio²¹. Estas peñas sacras debieron ser relativamente frecuentes hasta fechas recientes, cuando la pérdida del rito ha supuesto la desaparición de muchas de ellas al no comprenderse su gran interés, como en parte ha ocurrido en este caso, proceso acelerado estos últimos años por la profunda transformación de la cultura popular, lo que hace que sea cada vez más urgente su estudio y el llamar la atención sobre su importancia para asegurar su conservación.

¹⁷ LEITE DE VASCONCELOS, J.: *Tradições populares de Portugal*, Porto, 1882, p. 98.

¹⁸ ALMAGRO-GORBEA, M. y TORRES, J.: “Pedras de namorados no concelho do Sabugal”, *Sabucal. Revista do Museu do Sabugal*, 7, 2015, p. 17-34.

¹⁹ ALMAGRO-GORBEA, M.: “*Sacra Saxa*. ‘Peñas Sacras’ propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*”, *Revista de Oeiras*, 2016, pp. 329-410.

²⁰ *Vid. infra*, n. 61 s., 76 s., 98 s.

²¹ ALMAGRO-GORBEA, M. (2016): *Op. cit.*, n. 18.



Fig. 1. A, B, C: *Peña del Bolsicu*, Garrovillas

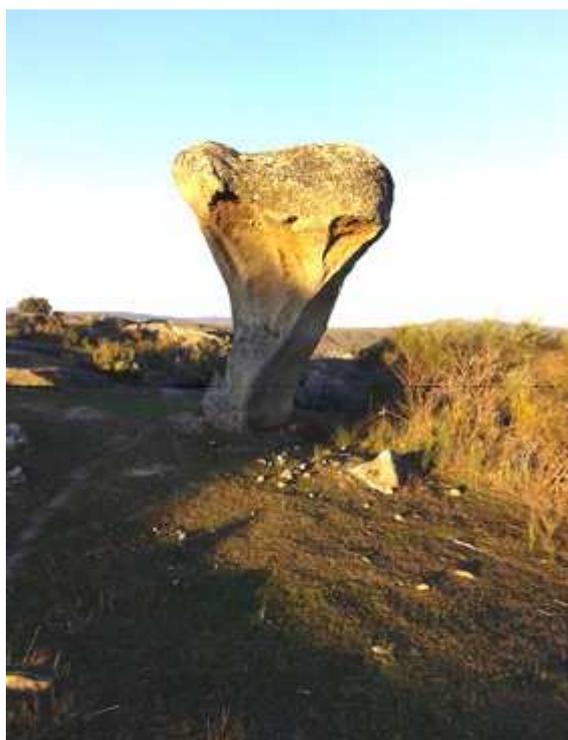


Fig. 2. *Porra del Burro*, de Valencia de Alcántara. en la Península Ibérica.

El mismo rito que la *Peña del Bolsicu* de Garrovillas ofrece la peña conocida como *Porra del Burro* de Valencia de Alcántara (fig. 2), prácticamente inédita²². Esta peña está situada en una dehesa propiedad de José Manuel

²² MUÑOZ CARBALLO, G.: "Menhires de Valencia de Alcántara", *Boletín de la Sociedad de Amigos de la Arqueología* 17, pp. 41-42; J. de Oliveira, *Monumentos megalíticos da bacia hidrográfica do rio Sever. Castelo de Vide, Herrera de Alcántara, Marvão, Nisa, Valencia de Alcántara*, Lisboa, 1997; F. M. Pizarro <http://ciudad-dormida.blogspot.com.es/2010/01/extremadura-megalitica-i-dolmenes-de.html> (consultada 2015.1.7); <http://iberiamagica.blogspot.com.es/2011/10/porra-del-burro-valencia-de-alcantara.html> (consultada 2015.1.7)

Márquez Gavanches, vecino de Valencia de Alcántara, a unos 7,1 km al Noroeste de esta población y aproximadamente a 1 km al Este del río Sever, que constituye la frontera con Portugal, zona con numerosos dólmenes, como el del Caballo, que queda bastante próximo a la *Porra del Burro*, cuyas coordenadas geográficas son 39° 27' 20" N; 3° 37' 41" W de Madrid; DDD 39.437539; -7.292706.

La *Porra del Burro* es una peña de granito de unos 4 m de altura con marcada forma de hongo o “porra de burro”, según el ángulo desde el que se observe, lo que la asemeja a la *Peña del Bolsicu* de Garrovillas y al *Penedo do matrimonio* de São Pedro do Corval, en Reguengos de Monsaraz, Portugal²³. La *Porra del Burro* ofrece una plataforma superior ligeramente convexa de unos 4 m de Norte a Sur por 3 m de Este a Oeste, mientras que la base se reduce a una sección de 1,5 m en sentido Norte-Sur por 1 m en sentido Este-Oeste. Sobre su parte superior conserva algunas piedras de 5 a 10 cm de diámetro y otro conjunto más numeroso aparece caídas en su base por la parte meridional.

El ritual de la *Porra del Burro* era de propiciación. Según la información recibida de José Manuel Márquez Gavanches²⁴, de su madre, de su tía y de su abuela, ésta nacida hacia 1910, en la *Porra del Burro* se tiraban piedras para intentar saber lo que iba a ocurrir. Era tradición local que el Lunes de Pascua las muchachas jóvenes lanzaran piedras sobre este berrocal granítico para saber los años que les quedaban para casarse, fecha que coincide con la de celebración de ese mismo rito en São Pedro do Corval. Había que tirar piedras, generalmente tres, hasta que una de ellas quedara en lo alto de la *Porra del Burro*; el número de piedras lanzadas indicaba los años que había que esperar hasta la boda. Antonio Higuero, también vecino de Valencia de Alcántara, confirmó esta tradición e indicó que también los hombres tiraban piedras para saber el futuro de enfermedades y otros aspectos relacionados con la suerte que el futuro les podía deparar.

Estas peñas sacras de la zona de Garrovillas y Valencia de Alcántara permiten relacionar las identificadas desde el Norte de Portugal hasta las Beiras con la de São Pedro do Corval, única conocida en el Alentejo, y con las existen-

²³ MARTINS SARMENTO, F.: *Antíqua. Tradições e contos* (reed.), Guimarães, 1998: 19, nº 45; MONTEAGUDO, L.: “Menhires y marcos de Portugal y Galicia”, *Anuario Brigantino* 26, 2003, p. 31; ALMAGRO GORBEA (2016): *Op. cit.*, n. 19, p. 342, figs. 12 y 13.

²⁴ Queremos agradecer a José Manuel Gavanches y a Antonio Herrero la información proporcionada con toda amabilidad al visitar el lugar (8.3.2015).

tes en las áreas vetonas desde Zamora y Salamanca a Ávila y Toledo, como el *Penedo dos desejos* de Castelo Mendo, Almeida; *La Campanera*, de Abelón de Sayago, la *Piedra de las Ánimas*, de Carbellino de Sayago y la *Peña del Perdón*, de Villaliño de los Aires, en Zamora; la *Peña del Perdón* de La Redonda y otra *Peña del Perdón* de La Alberca, en Salamanca; otra posible peña sacra en Malpartida de Corneja, *La Nasa* o *Piedra de los Deseos* de Hurtumpascual, quizás otra al SW de La Mesa de Miranda, en Chamartín de la Sierra, el *Canto de las Ánimas*, de Cardeñosa y el *Canto de los Resposos* de Ulaca, en la provincia de Ávila y en la de Toledo, el *Canto del Perdón* de Aldeanueva de Barbarroja, en La Jara, y la *Peña de los Novios* de Las Ventas con Peña Aguilera.

Estas peñas de Garrovillas y de la zona de Alcántara forman parte de las peñas propiciatorias y de adivinación características de las áreas graníticas del Occidente de la Península Ibérica, por lo que se extienden desde La Coruña hasta São Pedro do Corval, en el Alemtejo (fig. 3)²⁵. Su mayor concentración se documenta en las sierras graníticas del Norte de Portugal entre el Miño y el Duero, pero estos monumentos también aparecen por las Beiras y tierras limítrofes españolas de Zamora, Salamanca y Cáceres, que tienen el interés de enlazar con las situadas más al Este, en los terrenos graníticos de Ávila y Toledo.

La dispersión de estas peñas sacras indica su relación con el área ocupada en la Antigüedad por Lusitanos y Vettones, pues coincide con un substrato de la Edad del Bronce extendido por todas las regiones graníticas del Occidente, que queda documentado por elementos culturales tan significativos como los epígrafes en lengua lusitana, las divinidades lusitanas, los antropónimos lusitanos y otros elementos característicos de esa cultura, como los “guerreros lusitano-galaicos”, las estelas de guerrero, que deben considerarse “estelas lusitanas” a juzgar por su dispersión, y, también, por las saunas rituales²⁶. De ahí el gran interés de estas peñas sacras, cuya cronología puede precisarse gracias a su dispersión, que evidencia su pertenencia al citado substrato cultural de los antiguos Lusitanos de la Edad del Bronce.

²⁵ ALMAGRO GORBEA, M. (2016): *Op. cit.*, n. 19, figs. 2 y 4.

²⁶ ALMAGRO-GORBEA, M. (ed.): *Protohistoria de la Península Ibérica del Neolítico a la Romanización*, Burgos, 2014, pp. 183 s., figs. 1 y 7 a 9.

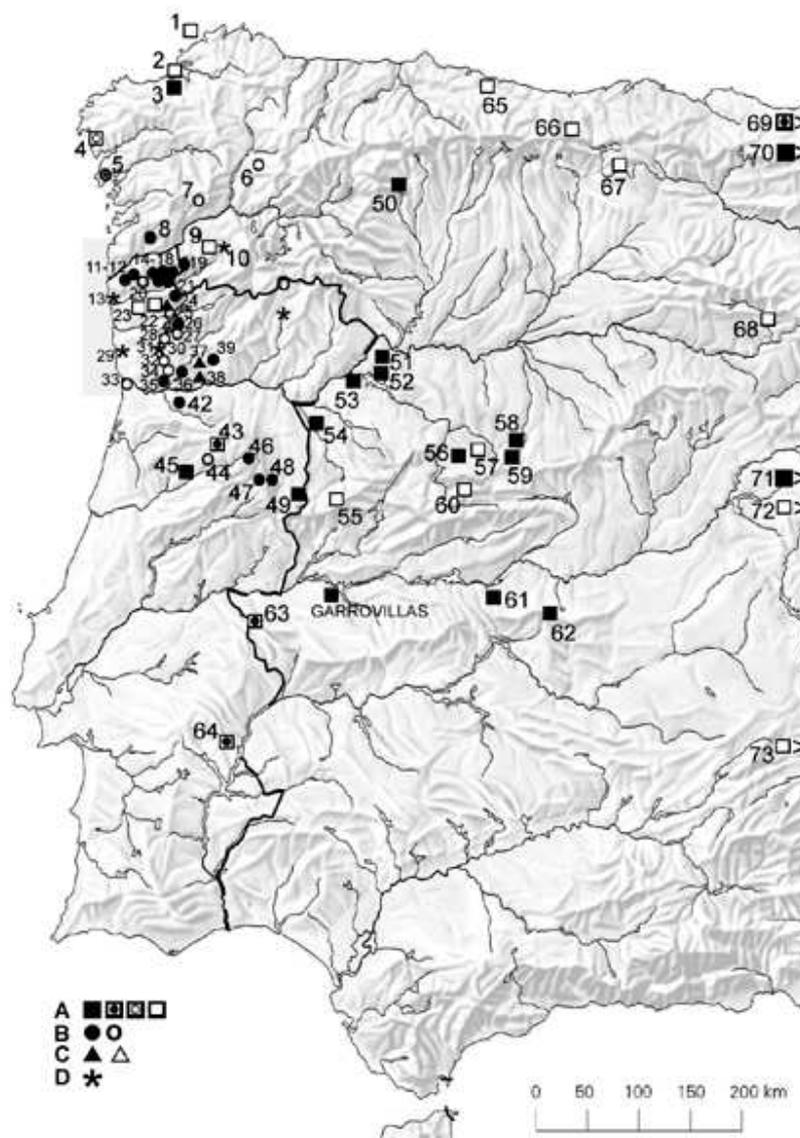


Fig. 3. Dispersión de las “peñas sacras” con ritual propiciatorio y de adivinación

Estos monumentos ofrecen el interés de conservar ritos propiciatorios y de adivinación que abren nuevas perspectivas para estudiar campos apenas conocidos de la Historia de las Religiones en la Prehistoria. Los ritos de propiciación y de adivinación vinculados a estas peñas eran un medio de comunicación del hombre con la divinidad, por lo que forman parte esencial de la religión. Ambos están estrechamente relacionados, pues se basan en los mismos principios que la oración, ya que suponen comunicarse con el Más Allá para hacer una petición y lograr de forma “mágica” que las fuerzas sobrenaturales den una respuesta por medio de una señal perceptible por los sentidos²⁷. Esto supone llegar a conocer, siempre de forma “mágica”, el pensamiento “divino”, pues la divinidad respondía como en una ordalía, al hacer que la piedra permaneciera sobre la “peña sacra” o cayera al suelo, lo que evidencia que se trata de un conocimiento “mágico” y sobrenatural, frente a nuestra previsión racional del futuro. En consecuencia, estos contactos con el Más Allá para propiciarse a la divinidad o para conocer el futuro dependen de la concepción cosmológica que tenga una sociedad, lo que permite conocer su concepción del sistema social, político e ideológico²⁸.

Estas peñas sacras suelen estar en lugares apartados, pero en puntos visibles aunque no dominantes, habitualmente asociadas a un camino, en especial en accesos a santuarios o en una zona cuyo tránsito suponía una dificultad o peligro. El elemento esencial del rito propiciatorio es la propia peña o berrocal de granito de carácter “sacro”, que se debe interpretar como *sema* o materialización del *numen loci* o divinidad local, lo que explica su sacralidad, pues la peña sacra se consideraría originariamente símbolo del propio *numen* divino, considerado como ancestro y patrono protector de los habitantes del territorio. Su forma hace suponer que constituiría un *omphalos* o *axis mundi* que unía cielo, tierra e infierno, por lo que era el lugar propicio para practicar el rito de comunicación con la divinidad. Estas características explican el carácter sacro de muchas peñas de las regiones graníticas del Occidente de España y de Portugal, donde algunas han conservado su identificación con la propia divinidad tras la cristianización, como la *Pedra de Nossa Senhora*, en el monte de Ranha, en Mondin da Beira, donde no se debe pisar la peña porque equivaldría a pisar a la

²⁷ BOUCHÉ-LECLERQ, A. (s.v. Divinatio), en DAREMBERG, Ch. y SAGLIO, E. (eds.): *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* II,1, pp. 292-319.

²⁸ BELEYCHE N. y RÜPKE, J.: “Divination et révélation dans les mondes grec et romain”, *Revue de l'histoire des religions* 224, 2, 2007, pp. 139-147.

Nuestra Señora²⁹. Igualmente debía ocurrir en tantos otros santuarios en los que el punto de culto es la propia peña, no la capilla levantada con posterioridad, como en Nossa Senhora da Lapa, el *Penedo de Cramol* de Nossa Senhora do Castelhinho en Avesades, o en *Santo André das Almas* en Abremar y San Alberto de Ribeira en La Coruña, por referir algunos casos bien conocidos³⁰.

Otro elemento esencial del rito es el acto de arrojar a la cumbre de la peña una piedra, que en algunos casos debían ser tres, aunque no parece existir una norma fija sobre estos aspectos. J. Leite de Vasconcelos recogió ya en 1882 los elementos esenciales del rito al analizar el *Penedo dos Casamentos* de Póvoa do Lanhoso: “Voltase as costas, e atira-lhe com uma mao uma ou mais pedras; conforme a primeira, segunda, etc., acerta ou nau acerta o penedo, assim a pessoa casa ou nao casa nesse anno, no siguinete, d’hai tres, etc.”³¹, rito también descrito por Francisco Martins Sarmiento en 1884 y por Teófilo Braga en 1885³². Esas noticias del siglo XIX se han podido confirmar en algunos casos conservados hasta la actualidad, cuando el rito ya está prácticamente perdido. Por ello tiene tanto interés poder documentar cualquier detalle que permita reconstruir mejor el ritual originario, aunque es evidente que el rito no es uniforme, pues ofrece variaciones locales, ya que ha debido sufrir lógicas transformaciones a lo largo del tiempo y en el espacio.

También ofrece interés la fecha de celebración del ritual. En muchos casos no parece existir una fecha determinada, pues el rito se cumplía al pasar por el camino a la altura de la peña sacra. Sin embargo, el rito se practicaba generalmente en la romería a santuarios de ámbito territorial a los que acudían jóvenes de ambos sexos, que suelen coincidir con el mes de agosto o inicios de septiembre, tras recogerse la cosecha. Sin embargo, según la tradición local, el Lunes

²⁹ LEITE DE VASCONCELOS (1882): *Op. cit.*, n. 17, p. 98.

³⁰ Este hecho recuerda los árboles “sagrados” de la *Hispania Celta*, como el “Roble de las Dos Ermitas” de Olmeda de Cobeta, en Guadalajara, el quejigo denominado “El Dios de Pajares” en Cuenca, etc.; cf. ARENAS, J. A.: “Ancient tree cults in central Spain: the case of La Dehesa at Olmeda de Cobeta”, en HEUSSLER, R. y KING, T. (eds.): *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West (Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series 67)*, 1, Portsmouth, 2007, p. 89-199. MOYA (2012): *Op. cit.*, n. 1, p. 234 s.

³¹ LEITE DE VASCONCELOS (1882): *Op. cit.*, n. 17, p. 90.

³² MARTÍNS SARMENTO (1998): *Op. cit.*, n. 23; BRAGA, T.: “Supertições populares portuguesas”, *O pobo portugues nos seus costumes, crenças e tradições*, I-II, Lisboa, 1885 (reed. Lisboa, 1991, 1994), p. 49.

de Pascua era el día en que las muchachas jóvenes realizaban el rito de lanzar piedras sobre el berrocal granítico de la Porra del Burro para saber los años que les quedaban para casarse y en esa misma fecha se celebra en São Pedro do Corval, lo que debe relacionarse con ritos de fecundidad del equinoccio de primavera.

*

Tras las “peñas sacras” propiciatorias, es necesario aludir a los “altares rupestres”. No se conserva hoy ninguno en el término de la propia Garrovillas, pero en Casar de Cáceres, V. Paredes hace referencia a dos altares en la zona de Valdejuán, cerca de la Ermita de Altagracia, “parecidos a los de la dehesa de Lácara, cerca de Algarrovilla de Mérida”³³, uno de los cuales “tiene una pila con su desagüe á la que se puede subir por dos puntos opuestos utilizando sus toscas graderías”³⁴. Sí se ha conservado la *Peña Carnicera* (fig. 4) en la cercana Mata de Alcántara, uno de los ejemplares más interesantes de Extremadura. Es un altar tipo “Lácara” situado a 39°441.269 N; 6°47.927 W, con oquedades talladas en la pared de la roca, colocadas alternativamente para poder colocar un pie en cada una para subir a la cima, donde ofrece una concavidad excavada que corresponde al altar *sensu stricto*, mientras que tres cruces incisas en la base indican que ese lugar fue cristianizado. La *Peña Carnicera* debe asociarse a otros ejemplos conocidos en Extremadura, como los de *Las Cuatro Hermanas* en Malpartida, San Roque en Piornal, la Dehesa de Valcorchero en Plasencia y el Castro de Valdeagudo, todos ellos en la provincia de Cáceres, a los que hay que añadir los de Lácara y Sequero I, II y III, en los alrededores de Mérida, el de *Cantamento de la Pepina* en Fregenal de la Sierra en la provincia de Badajoz³⁵, y los más recientemente publicados de La Molineta en Trujillo y del Pico San Gregorio y Las Calderonas en la Sierra de Santa Cruz³⁶.

³³ BARRANTES, V.: (1875): *Op. cit.*, n. 48, p. 456.

³⁴ PAREDES GUILLÉN, V.: “Repoblación de la villa de Garrovillas. Estudio geográfico”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 34, 1899, p. 301.

³⁵ ALMAGRO-GORBEA, M. y JIMÉNEZ ÁVILA, J.: “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, pp. 423-442; ALMAGRO-GORBEA, M. (2006): *Op. cit.*, n. 3.

³⁶ ESTEBAN, J.; RAMOS, J. A. y SAN MACARIO, O.: “El altar rupestre de La Molineta (Trujillo) y su entorno arqueológico”, *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes* 21, 2013, pp. 307-320; CORREIA SANTOS, Maria João: “El santuario rupestre del Pico de San Gregorio, Santa Cruz de la Sierra, Cáceres”, *Palaeohispanica* 14, 2014, pp. 89-128.



Fig. 4. A, B, C: *Peña Carnicera*, de Mata de Alcántara.

Los “altares rupestres” debieron ser más numerosos que los hoy conocidos³⁷. Los que se pueden identificar con más seguridad ofrecen inscripciones, escaleras o cazoletas con canalillos o cubetas excavadas en su superficie³⁸. Alguno de ellos, como el de Ulaca³⁹ o el de San Miguel de Celanova⁴⁰, están orientados topoastronómicamente, como el *nemeton* celta. Los más simples, denominados de tipo “Lácara”⁴¹, se caracterizan por ofrecer unas hendiduras talladas a modo de escalones para ascender a la parte superior, donde estaba el altar. Su importante función ritual la documenta una interesante narración mítica, el *Poema de la diosa Mari y Diego López de Haro*⁴², que confirma que en esas “peñas sacras” se hacía visible la divinidad en su Epifanía, como en las leyendas de la *mora* que se aparece sobre una peña, pues ésta era a la vez el símbolo o *numen* de la divinidad y el altar donde se le hacían los sacrificios, como lo atestigua la tradición de ofrendar parte de las vacas sacrificadas mantenida por la Casa de Haro hasta la muerte del XI Señor de Vizcaya, Juan el Tuerto (1319-1325)⁴³.

*

Otro elemento característico del paisaje granítico relacionado con concepciones “mágicas” o sacras son las peñas oscilantes o caballerías, que han

³⁷ TABOADA, X.: *Ritos y creencias gallegas*, La Coruña, 1980 (2ª ed., 1982), pp. 173 s.

³⁸ ARAUJO, I. de: “Castros, outeiros e castros na paisagem de Entre Douro e Minho”, *Minia 2ª serie* 3, 1980, pp. 101-117; ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA, 2000, *op. cit.*, n. 35; JIMÉNEZ GUIJARRO, J.: “Las peñas sacras como *imago mundi* del “centro cósmico” en el mundo indoeuropeo y céltico”, *Trabalhos de Antropologia e Etnología*, 2000, pp. 101-115.

³⁹ POSAC MON, C.: “Solosancho (Ávila)”, *Noticiario Arqueológico Hispánico* 1, 1953, 63-74; MARINÉ, M.: “El Castro de Ulaca (Solosancho, Ávila): Cien años de gestión del patrimonio arqueológico”, *Homenaje al Profesor Carlos Posac Mon*, III, Ceuta, 1998, pp. 381-395. Para su orientación topo-astronómica, PÉREZ GUTIÉRREZ, M.: *Astronomía de la Edad del Hierro peninsular. Orientación astronómica de los castros celtas de la Edad del Hierro de la provincia de Ávila (Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca)*, Salamanca, 2007.

⁴⁰ PENA, A.: “Ceremonias celtas de entronización real na Galiza”, *Anuario Brigantino* 27, 2004, pp. 122 s.; GARCÍA QUINTELA, M., y SEOANE VEIGA, Y.: “La larga vida de dos rocas orensanas”, *Archivo Español de Arqueología*, 84, 2011, pp. 243-266.

⁴¹ ALMAGRO-GORBEA y JIMÉNEZ ÁVILA (2000): *Op. cit.*, n. 35.

⁴² ALMAGRO-GORBEA, M.: *Literatura Hispana Prerromana. Las creaciones fenicias, tartesias, iberas, celtas y vascas (Clave Historia, 39)*, Madrid, 2013, pp. 438-448.

⁴³ *Ibidem*, p. 441.

debido llamar la atención del hombre desde siempre, pues, a pesar de su enorme peso, pueden moverse sin esfuerzo. Los celtistas del siglo XIX ya recogen noticias de estas piedras⁴⁴, de las que se hizo eco Marcelino Menéndez Pelayo⁴⁵, que menciona diversas peñas “vacilantes, trémulas u oscilatorias” de esta zona de Cáceres.

En el territorio de Garrovillas, cerca del camino a Alcántara, existía una piedra oscilante o caballera denominada *El Bodegón*, que actualmente es desconocida⁴⁶. Otra más famosa puede considerarse la que existía sobre la *Lancha de Valdejuán*, en Casar de Cáceres, a la que acudían las mujeres estériles a yacer con su marido, tras lo que movían la piedra oscilante que allí había⁴⁷, hasta que fue destruida por los campesinos porque estorbaba para trillar en la gran lancha granítica sobre la que se apoyaba y que usaban como era⁴⁸. Otra piedra oscilante que abrazaban y movían ligeramente las mujeres para ser férti-

⁴⁴ ASSAS, M. de: “Nociones fisionómico-históricas de la Arquitectura en España”, *Semanario Pintoresco Español*, XXII, Madrid, 1857, p. 131, analiza los monumentos llamados entonces “célticos” de las Islas Británicas y Bretaña y los compara con los de España, donde los clasifica en *menhires*, piedras horadadas, “piedras con pila” y *piedras oscilantes* (*rocking-stones* en inglés), que servirían para adivinación o sortilegio.

⁴⁵ MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 2003, p. 15.

⁴⁶ PAREDES GUILLÉN, V.: “De la Sociedad Excursionista de Extremadura y algo de Prehistoria de Extremadura”, *Revista de Extremadura*, 11, 1909, p. 435, también recogido por MÉLIDA, J.R.: “Monumentos megalíticos en la Provincia de Cáceres”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 3ª época, 41, 1920 (1921), p. 67. En esa zona del término existen varias piedras caballeras, aunque no se conserva memoria de una denominada “El Bodegón”.

⁴⁷ MENÉNDEZ Y PELAYO: *Op. cit.*, n. 45, p. 49: “En 1794 D. Gregorio Sánchez de Dios, cura del Casar de Cáceres,... tuvo razón en considerar como mera curiosidad natural el enorme monolito que se erguía sobre dicha *lancha*, pues se trata de una piedra oscilante “que un muchacho movía con sólo reclinarse en ella, aunque se calculaba su peso en muchas toneladas”. Hoy, esta piedra ha desaparecido, pero se citan otras análogas, en el camino de Garrovillas a Alcántara y en la sierra de Montánchez (“el cancho que se menea”); MÉLIDA: *Op. cit.*, n. 46, pp. 65 s.; MARTÍN GIL, T.: “Excursiones a viejas ermitas. La de Nuestra Señora de Altigracia, en Garrovillas”, *Revista de Estudios Extremeños*, 1-2, 1945, p. 151.

⁴⁸ BARRANTES, V.: *Aparato bibliográfico para la Historia de Extremadura*, I, Madrid, 1875, p. 453; PAREDES GUILLÉN (1899): *Op. cit.* n. 34, quien señala que, aunque pesaba muchas toneladas, “un niño podía hacerla oscilar”.

les⁴⁹ era el llamado *El Cancho que se menea*⁵⁰, destruido en 1937, situado en el pico de *La Cogolla*, en lo alto de la Sierra de Montánchez.

Este tipo de prácticas relacionadas con piedras oscilantes o caballerías son habituales en todo el Occidente, en especial en Galicia⁵¹, alguna tan famosa como la del Santuario de la Virgen de la Barca de Muxía⁵², pero también se conocen desde Asturias a Zamora, como la “Peña del Pendón”, de Villariño de los Aires⁵³. Generalmente se relacionaban con prácticas adivinatorias⁵⁴, pues servían para probar la fidelidad de las esposas⁵⁵, la virginidad de las doncellas⁵⁶ o la culpabilidad de los reos⁵⁷, según lograran o no hacer oscilar la peña⁵⁸. Por

⁴⁹ DOMÍNGUEZ MORENO, J.M.: “Microlitos y megalitos funerarios en Alcántara (Cáceres)”, *Revista de Folklore* 125, 1991, p. 153.

⁵⁰ PAREDES GUILLÉN, V.: “Noticias”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XI, 1887, p. 279-280; MENÉNDEZ Y PELAYO: *Op. cit.*, n. 45, p. 49; MÉLIDA (1919): *Op. cit.*, n. 46, pp. 66 s., lám. VII; *id.*, 1924, *op. cit.*, n. 11, lám. X; RAMÓN LLUCH, R.: *Geomitos. Leyendas y mitos con un fundamento geológico*, Sevilla, 2015, p. 63.

⁵¹ MURGUÍA, M.: *España. Sus monumentos y artes, su naturaleza e historia. Galicia*, Barcelona, 1888, pp. 79 s.; TABOADA CHIVITE, X.: *O culto das pedras no noroeste peninsular*, Verín, 1965, pp. 26 s.; *id.* 1980, *op. cit.*, n. 37, pp. 166 s.; GONZÁLEZ REBOREDO, J.M.: *El folklore de los castros gallegos*, Santiago de Compostela, 1971, p. 91; CARRO OTERO, J.E. y MASA VELÁZQUEZ, M. C.: “Santuarios’ impetratorios de la fecundidad humana”, *I Coloquio Galaico-Minhoto, II*, Ponte de Lima, 1981, pp. 233 s.; CASTRO FERNÁNDEZ, J. Antonio: “Las piedras vacilantes en Galicia y la visión del celtismo decimonónico”, *Museo de Pontevedra*, 36, 1982, pp. 480-496; ALBERRO (2004): *Op. cit.*, n. 6, pp. 234 s.

⁵² MURGUÍA (1888): p. 81; TABOADA CHIVITE (1965): *Op. cit.*, n. 37, p. 167; CASTRO FERNÁNDEZ (1982): p. 484 s.; ALONSO ROMERO, F.: *Santos e barcos de pedra*, Vigo, 1991, peña que ya aparece descrita por un anónimo peregrino alemán en 1446, según recoge MENÉNDEZ Y PELAYO: *Op. cit.*, n. 40, p. 59, n. 3.

⁵³ BENITO DEL REY, L. y GRANDE DEL BRÍO, R.: *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*, Zamora-Salamanca, 1992, pp. 73 s.

⁵⁴ TABOADA CHIVITE (1980): *Op. cit.*, n. 34, pp. 167 s.; ALMAGRO-GORBEA, M. (2016): *Op. cit.*, n. 19.

⁵⁵ REINACH, S.: “Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires”, *Revue Archéologique*, série III, 21, pp. 195-226, 349-367 (reed. en *Cultes, mythes et religions*), III, Paris, 1913, pp. 203 y 342.

⁵⁶ BARROS SIVELLO, R.: *Antigüedades de Galicia*, La Coruña, 1875, p. 81.

⁵⁷ Como la *Peña del Pendón*, de Villariño de los Aires, Zamora. GARCÍA MONTES, J.: *Villariño de los Aires. Mi Villariño*, Segovia, 2012, pp. 15 s.

⁵⁸ ALONSO ROMERO (1991): *Op. cit.*, n. 52, p. 15.

ello J. R. Mélida consideraba que estas piedras debieron estar consagradas a la adivinación y servir como oráculos⁵⁹, pero también se vinculaban a ritos de fertilidad⁶⁰, como se ha señalado en Extremadura. Están igualmente documentadas en la Bretaña, donde existen numerosas piedras oscilantes de uso ritual, como la de Mont-Louvier, cerca de Louvigné-du-Désert⁶¹. En Cornuailles, donde se denominan *Logan Stones*, la gente las consideraba hasta el siglo XX dotadas de poderes mágicos, en especial para la fertilidad y la curación de enfermedades⁶². En Nancledra, cerca de St. Ives, había una que se debía tocar 9 veces de noche para alcanzar sus efectos y la denominada *Mincambr*, próxima a Penzance, se consideraba míticamente relacionada con el druida Merlín⁶³.

*

Otra “peña sacra” de Garrovillas puede considerarse la *Peña de la Jilandera* (fig. 5)⁶⁴. Está situada detrás de la Huerta de los Frailes, en el camino que parte del Cristo del Humilladero. Tiene la forma de un cubo de piedra y mide aproximadamente 1 m. Según es tradición, si se aplica el oído a la cara superior de la piedra, se oye el ruido de una rueca, pues en su interior se oculta una princesa encantada que hila eternamente con rueca de marfil, hasta que sea liberada de su encantamiento. Existía la costumbre de poner sobre ella la cabeza, para escuchar el ruido del telar de la hilandera y se solía practicar la broma de propinarle un golpe en la cabeza al ingenuo que lo intentara.

⁵⁹ MÉLIDA: *Op. cit.*, n. 46, p. 66.

⁶⁰ CASTRO FERNÁNDEZ (1982): *Op. cit.*, n. 47, p. 493; CARRO OTERO y MASA VELÁZQUEZ: *Op. cit.*, n. 51. Para otras áreas atlánticas, J. y C. BORD: *Earth Rites. Fertility Practises in Pre-Industrial Britany*, New York, 1982, pp. 31 s.

⁶¹ Th. DANJOU DE LA GARENNE: “Statistique des monuments celtiques de l’arrondissement de Fougères”, *Bulletin et mémoires de la société archéologique du département d’Ille-et-Villaine*, 1862, p. 49; SÉBILLOT, P.: *Traditions et superstitions de la Haute Bretagne*, Paris, 1882, pp. 34 s.

⁶² HUNT, R.: *Cornish Folk-lore*², Cornwall, 1969 (1871 reed.); ALBERRO, M.: “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, 2003, p. 120.

⁶³ KINSMAN, J.: *The Cornish Folklore Handbook*, Pensance, 1997, p. 45.

⁶⁴ MARCOS DE SANDE, 1945, *op. cit.*, n. 15, p. 88.



Fig. 5. *Peña de la Jilandera*, Garrovillas.

Este sonido de una rueca se relaciona con otras peñas en las que se oyen ruido, como las peñas “de la campana”, frecuentes, por ejemplo, en la zona de Aliste, y otras peñas sonoras de Galicia⁶⁵. Además esta peña se asocia al mito de la hilandera mágica, que hila en una valiosa rueca de marfil, generalmente con hilos de oro. Se trata de un tema popular en la mitología celta, que puede relacionarse con las numerosas *Peñas de la Mora* existentes en España y Portugal, en especial en Galicia, cuyos mitos y leyendas se asocian con frecuencia, así como a las *Peñas del Tesoro*, pues esa *mora* o *moro* es la denominación popular de los espíritus ancestrales locales o *numina loci* que habitan en

⁶⁵ FEIJOO ARES, V.: “Las motivaciones de los nombres de las piedras en Galicia. Cultos, ritos y leyendas”, *Els noms en la vida quotidiana. Actes del XXIV Congrés Internacional d’ICOS sobre Ciències Onomàstiques. Annex Secció 6* (<http://www.gencat.cat/llengua/BTPL/ICOS2011/116.pdf>) (consultado el 25.3.2016), 2011, § 6.

peñas y cuidaban tesoros en el Más Allá⁶⁶. Aunque generalmente ese *moro/mora* se identifica con el etnónimo derivado del latín *Maurus*, -a, de los habitantes de la *Mauritania*, más bien debe interpretarse como una adaptación por homofonía. La palabra *moro/mora* parece proceder de la palabra celta **mrwos*, derivada del indoeuropeo **mr-twos*, raíz de la que igualmente procede la palabra latina *mortuus*, que significa “muerto”, o bien del celta *mahra* o *mahr*, que significa “espíritu”, por lo que esos “moros/moras” del imaginario popular son, en realidad, espíritus de los muertos⁶⁷, que cabe identificar con *numina loci* o divinidades ancestrales del territorio a las que había que propiciarse. Es característico de estas “moras” de las áreas célticas dedicarse a hilar con la rueca y el uso, en especial hilos de oro, tanto en España⁶⁸, como las *mouras* de Galicia y Portugal⁶⁹, las *xanas* de Asturias⁷⁰ y las *lamias* del País Vasco⁷¹, como las *fairies* de Gales y otros seres míticos similares del mundo celta⁷². Este popular mitema es el que documenta la *Peña de la Jilandera*.

⁶⁶ La bibliografía sobre este tema es ingente. Puede verse CHAVES, L.: “Sobrevivencias neolíticas de Portugal”, *Archivo da Universidade de Lisboa*, 4, 1917, pp. 61 s.; RISCO, V.: “Da mitoloxía popular galega: os mouros encantados”, *Nos* 43, 1927, p. 10-15; TABOADA CHIVITE (1980): *Op. cit.*, n. 37, pp. 177 s.; LLINARES GARCÍA, M.: *Mouros, ánimas y demonios*, Móstoles, 1990, pp. 77 s.; APARICIO CASADO, B.: *Mouras, serpentes, tesoros y otros encantos*, La Coruña, 1999; PARAFITA, A.: *A Mitología dos Mouros: Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*, Vila Nova de Gaia, 2006. Para el resto de España, MARTÍN SÁNCHEZ, M.: *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid, 2002, pp. 154 s.; etc.

⁶⁷ MENÉNDEZ Y PELAYO: *Op. cit.*, n. 45, § IV, 2, n. 417.

⁶⁸ CALLEJO CABO, J.: *Hadas. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid, 1995, p. 134

⁶⁹ LEITE DE VASCONCELOS (1882): *Op. cit.*, n. 17, § 210,a; LLINARES (1990): *Op. cit.*, n. 66, p. 70, 85, etc; ALONSO ROMERO, F.: “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, 1995, pp. 494-495; REIGOSA, A.; CUBA, X.R. y ENRÍQUEZ, L.: *Diccionario dos seres míticos galegos*. Vigo, 2000.

⁷⁰ LLANO ROZA, A. de: *Del folklore asturiano*³, Oviedo, 1977, pp. 28 s.; CABAL, C.: *La mitología asturiana*², Gijón, 1987, pp. 270 s.

⁷¹ CARO BAROJA, J.: *Algunos mitos españoles. Ensayo de mitología popular*, Madrid, 1941, pp. 23-69; *id.*, *Las brujas y su mundo*¹², Madrid, 1995, pp. 45-62; BARANDIARÁN, J. M^º de: *Obras Completas, I. Diccionario ilustrado de Mitología Vasca y alguna de sus fuentes*, Bilbao 1972, pp. 138-144. Véase su semejanza con las *mouras* de Galicia en Llinares, *op. cit.*, n. 62, pp. 52 s.; ALONSO ROMERO, F.: *Cultos y creencias en torno a los megalitos en el área atlántica europea*, Santiago de Compostela, 2012, pp. 80 s.

⁷² ALBERRO, M. (2004): *Op. cit.*, n. 6, pp. 134 s., 212, pp. 291 s.

También debe integrarse en este análisis del “paisaje sacro” de Garrovillas la *Peña de la Resbalaera* (fig. 6), situada a la salida de la población por la carretera CC-113 en dirección a Alcántara. Esta peña que hoy utilizan los niños para deslizarse por ella a modo de tobogán, es una gran masa granítica situada muy cerca de las ruinas del convento franciscano de San Antonio de Padua de Garrovillas, con diferentes zonas redondeadas, que tiene una extensión de unos 100 metros de largo y unos 50 de ancho. Esa mole presenta un frente inclinado, con una anchura de unos 25 metros y una altura de unos 4 metros, que termina junto a un camino. El tobogán de la izquierda es suave, aunque tiene la dificultad de que su inclinación empuja hacia el saliente próximo de la roca, por lo que los que lo utilizan no pueden descuidarse si no quieren chocar con esa pequeña pared. El tobogán de la derecha es mucho menos liso y el descenso no es tan suave como el anterior. Por eso se llama el “rompeculos”.



Fig. 6. *Peña de la Resbalaera*, Garrovillas.

Estas peñas denominadas *lanchas bruñidas*, *peñas resbaladeras*, *escorregadoiras*, *refalizas*, *rossoladoras*, etc., se caracterizan por tener una superficie inclinada con un surco de superficie pulida producido por repetidos deslizamientos a lo largo de muchos años. Son características de las zonas graníticas de la Europa Atlántica, pues se consideraban *pedras fertilizantes*, ya que antiguamente se deslizaban por ellas las mujeres para tener descendencia y las muchachas jóvenes para casarse en el plazo de un año, aunque este rito no parece que se haya descrito en la Península Ibérica, donde se consideran un lugar de juego de niños. El rito debía hacerse sobre las posaderas desnudas para que las partes genitales estuvieran directamente en contacto con la

superficie de la piedra, cuyo *numen* contribuía a que mujer engendrara, pues antiguamente se creía que en el interior de ciertas rocas habitaban *numina* o seres sobrenaturales⁷³, cuyo contacto confería poderes beneficiosos, generalmente relacionados con la fecundidad, lo que explica estos ritos practicados en ellas, que se han mantenido en muchas zonas de los países atlánticos hasta el siglo XX⁷⁴.

Estas peñas también son frecuentes en Galicia⁷⁵, donde se denominan *escorregadoiras*, pero se documentan igualmente por tierras de León, Zamora, Salamanca y llegaba hasta Ávila y Toledo⁷⁶, zonas por las que se extendía el antiguo substrato lusitano de la Edad del Bronce. En Extremadura están bien atestiguadas, tanto en Cáceres y como en Badajoz, aunque apenas han sido analizadas y falta un *corpus* de las mismas. Cabe señalar, por ejemplo, en la provincia de Badajoz, el *Refalaero* o *Piedra Refaliza* existente en Arroyo de San Serván, próxima a un abrigo con pinturas rupestres esquemáticas, en la que actualmente juegan los niños del lugar, pero existen en bastantes otros pueblos, como la de la Vega del Harnina en Almendralejo, etc. y en Cáceres se pueden citar las *Piedras Resbaladeras* de Aldea Moret, Membrio, Piedras Albas, Piornal, Plasencia, "El Lanchar" de Tejada de Tiétar, etc.

Hace años Fernando Alonso Romero relacionó estos ritos con los de Bretaña y otras regiones de Europa, pues Paul Sébillot ya observó en el siglo XIX que estas peñas deslizaderas se extendían por gran parte de Francia⁷⁷, aunque eran especialmente frecuentes en la Bretaña y en las regiones occidentales, si bien también se constatan en el Centro y en el Sureste, aunque faltan en

⁷³ TABOADA CHIVITE (1980): *Op. cit.*, n. 37, p. 162; ALONSO ROMERO, F.: "Análisis etnográfico y arqueológico de una Diosa Madre en el petroglifo del Outeiro do Filladuro en Mallou (Carnota, A Coruña): "Coviñas" y círculos", *Anuario Brigantino*, 2007, nº 30, pp. 21-56, pp. 34 s.

⁷⁴ También en Cantabria se constata la creencia de que hay seres en el interior de las rocas y de otros elementos naturales, pues de las peñas, árboles y cuevas saldrán quejidos angustiosos al llegar el fin del mundo (LLANO, M.: *Obras completas*, II, Santander, 1968, p. 567).

⁷⁵ FEIJOO ARES (2001): *Op. cit.*, n. 65.

⁷⁶ Como evidencia la piedra resbaladera existente en Mazarambroz, Toledo, la más oriental documentada, situada a la salida de la población en un campo al sur de la carretera hacia Cuerva por la CM432, Carretera Navahermosa 35, 39.690513 N; -4.022432 W.

⁷⁷ SÉBILLOT, P.: *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, 1908, p. 335.

el Este, donde existen menos piedras naturales para su práctica. Igualmente este estudioso francés señaló su presencia en las Islas Británicas, en especial en Cornuailles, como la denominada *Tolven*, cerca de Helford, por la que resbalar desnuda propiciaba la fertilidad⁷⁸, y en Escocia, Portugal y España, así como en la Bélgica Valona, mientras que eran desconocidas en la Italia céltica.

Sébillot y otros autores del siglo XIX⁷⁹, cuando estas prácticas eran habituales, recogieron una interesante documentación sobre los ritos de fecundidad celtas asociados a estas peñas resbaladeras o *roches écriantes* y a otros tipos de peñas sacras⁸⁰. Este rito puede considerarse relacionado con el de frotarse desnuda contra un menhir para conseguir casarse o tener hijos⁸¹, atestigüado en el castro de Cabañas, al NE de Pontedeume, en La Coruña, donde hasta mediados del siglo XX las mujeres estériles rozaban su vientre para tener hijos⁸², tradición cristianizada en la costumbre de frotarse con imágenes de santos con finalidades mágicas⁸³.

En la zona de Ille-et-Vilaine, en la Bretaña, las chicas se deslizaban en secreto con la piel desnuda en contacto con la piedra para cumplir el rito, tras lo que dejaban una cinta u otra prenda de vestir. Entre otros ejemplos, cabe citar el gran menhir de Loemariaker, en Morbihan, donde se resbalaba la noche del 1 de mayo, la *Roche de Lesmond*, en Plouër, cerca de Pont-Hay, Côtes-du-Nord, donde el rito, que exigía repetir la operación 7 veces⁸⁴, lo practicaban muchachas jóvenes que se deslizan sobre el culo desnudo para casarse antes de que pasase un año⁸⁵. Otros ejemplos son la *Faix du Diable*, en Mellé⁸⁶, la *Roche*

⁷⁸ DEANE, T. y SHAW, T.: *Folklore of Cornwall*², Stroud, 2014, e-book.

⁷⁹ SÉBILLOT, P.: "Le culte des pierres en France", *Revue de l'École d'Anthropologie de Paris*, 12, 1902, pp. 205-247; *id.*, *Le Folk-Lore de la France*, I-IV, Paris, 1904-1906; *id.*, 1908, *op. cit.*, n. 77.

⁸⁰ BORD, J. y C.: 1982, 31-67; SAINTYVES, P.: *Las madres vírgenes y los embarazos milagrosos*, Madrid, 1985, p. 17.

⁸¹ ALONSO ROMERO, F. (2007): *Op. cit.*, n. 73, pp. 34 s.

⁸² MONTEAGUDO (2003): *Op. cit.*, n. 23, p. 36.

⁸³ SÉBILLOT (1882): *Op. cit.*, n. 61, I, pp. 48 s.

⁸⁴ PEIGNÉ, J.-M. (1862): *Dinan et ses environs (guide)*, Dinan, 1862, p. 172; SÉBILLOT: *Op. cit.*, n. 79, pp. 335, 336 y 407; IV, p. 58.

⁸⁵ ALBERRO (2004): *Op. cit.*, n. 6, p. 240.

⁸⁶ DANJOU DE LA GARENNE (1862): *Op. cit.*, n. 61, pp. 28-83, pp. 56-57.

Écriante de Montault⁸⁷, en el bosque de Mignon, y la *Roche Écriante* de Saint-Georges-de-Reintembault⁸⁸ y en la zona de Ille-la-Villaine había otras peñas semejantes en Plonéour-Lanvern y en Saint-Aubin-du-Cormier⁸⁹. También se conoce peñas resbaladeras en otras zonas de Francia, como en Loches, Indre et Loire, y en Saint-Ours, Bajos Alpes⁹⁰. En la Provenza el rito se paracticaba en Bauduen el día de la fiesta patronal⁹¹, en Colombiers, Hérault⁹² y en Collobrières, Var, donde se realizaba sobre las raíces de un gran castaño milenario⁹³. También llegaba este rito a la Valonia, en Bélgica, donde se practicaba en la peña de *Ride-Cul*⁹⁴.

Otra “peña sacra”, que a juzgar por la leyenda vinculada a la misma debe incluirse dentro del “paisaje sacro” de Garrovillas, es la *Roca con la huella del pie de Cristo*⁹⁵. Estaba situada a unos 50 m. de la *Peña de la Rebalaera*, en el arranque del camino de Maregil, en la explanada que existe en las traseras del Convento de San Francisco, frente al actual Pozo del Millón. Se trata de una peña de granito de poca elevación con una incrustación de cuarzo de forma ovalada que asemeja la huella de un pie con el estrechamiento que separa la planta del talón. Estuvo visible y se mantuvo la leyenda de la huella de Jesucristo hasta bien entrada la posguerra, cuando el Ayuntamiento, al arreglar y ensanchar los caminos, la cubrió, por lo que actualmente está sepultada en la arena.

Este tipo de huellas naturales han sido generalmente consideradas “sobrenaturales” o milagrosas⁹⁶, por lo que eran veneradas por las gentes del lugar, culto que debe remontar a épocas prerromanas. Así ocurría en Garrovillas, donde esta peña era objeto de veneración por las viejas y niños que se dete-

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 58-59.

⁸⁹ COSSON, J.-M.: *Les Mystères de France*, Paris, 2009, pp. 18-19.

⁹⁰ RIALLE, G. de: *Mythologie comparée*, Paris, 1878, p. 29.

⁹¹ BÉRENGER-FÉRAUD, L.J.B.: *Superstitions et survivences*, II, Paris, 1896, p. 192.

⁹² MARQUIS DE CAUMONT, A.: *Cours d'antiquités monumentales...*, I, Caen, 1830, p. 120.

⁹³ SÉBILLOT: *Op. cit.*, n. 79, III, p. 425

⁹⁴ SÉBILLOT: *Le Folk-Lore de la France. Le Ciel et la Terre*, I (reed.), Paris, 2014, p. 366

⁹⁵ MARCOS DE SANDE (1945): *Op. cit.*, n. 15, p. 87.

⁹⁶ DOMÍNGUEZ MORENO (1991): *Op. cit.*, n. 49, p. 148.

nían al pasar por el camino y la besaban, en la creencia de que en ese lugar apoyó sus divinos pies Jesucristo por última vez para ascender a los cielos.

Estas supuestas huellas de seres sobrenaturales que se observan en algunas rocas y que suelen ser fenómenos naturales debidos a la erosión, a incrustaciones minerales o incluso a huellas fósiles de animales, han debido atraer la atención desde época prehistóricas hasta su cristianización, cuando se han convertido en huellas de pies divinos, de los santos o de las pezuñas de animales a ellos asociados y también del diablo, como evidencian las tradiciones conservadas en distintos países atlánticos, lo que permite comprender que huellas semejantes se conozcan en diversos lugares de Extremadura. Por ejemplo, en el Puerto de Plasencia existe un canchal con las huellas de los pasos de la Sagrada Familia cuando huía a Egipto y las rodillas de San Pedro de Alcántara quedaron grabadas en otra roca cuando se agachó para beber agua en el río de los Ángeles. También se documentan en Galicia, como los grabados de herradura de *A Pedra das Ferraduras*, *A Laxe das Ferraduras*, etc.⁹⁷, que se suelen atribuir a las huellas de Caballo de Santiago, probablemente heredando mitos anteriores de algún héroe ecuestre prerromano⁹⁸, mientras que en Francia se suelen atribuir a la herradura del caballo de Roland⁹⁹. También en Bretaña se veneran numerosas huellas atribuidas a los santos¹⁰⁰ y en Inniscatery, en el valle del Boyne, en Irlanda, había una roca con las huellas de las rodillas de San Senán, que hacia 1830 era venerada por los campesinos, que ante ella se inclinaban, descubrían la cabeza y murmuraban una plegaria¹⁰¹.

Las creencias sobrenaturales relacionadas con “peñas sacras” de Garrovillas y territorios próximos las corroboran otros interesantes testimonios, como la costumbre de arrojar una piedra en un lugar determinado del Santuario de la Virgen de los Hitos (fig. 7), patrona de Alcántara¹⁰², cuando los devotos acudían a la romería el 25 de marzo. En la explanada situada delante del santuario existía una pedrera formada como un majano por las piedras arrojadas por los

⁹⁷ TABOADA CHIVITE (1982): *Op. cit.*, n. 37, pp. 152 s.; FEIJOO ARES (2011): *Op. cit.*, n. 65, § 10.1

⁹⁸ MOYA (2012): *Op. cit.*, n. 1, p. 391.

⁹⁹ DANJOU DE LA GARENNE (1862): *Op. cit.*, n. 61, pp. 47 s.

¹⁰⁰ P. SAINTYVES, P. (1985): *Op. cit.*, n. 79, p. 23.

¹⁰¹ SHAW MASON, W.: “Irish Folk-lore”, *The Folk-Lore Journal*, VI, 1888, p. 53; Sébillot, 1908, *op. cit.*, n. 69, p. 309.

¹⁰² DOMÍNGUEZ MORENO: *Op. cit.*, n. 49, pp. 147-148.

peregrinos que acudían al mismo, sobre la que se yergue una pequeña cruz de piedra, cuyas coordenadas son 39.704008 N; -6.854807. Esas piedras, denominadas “gorrones”, eran cuarcitas de color blanco que se recogían en un lugar próximo situado en el camino de 5 km que ascendía desde Alcántara hacia el santuario y se tiraban junto a la citada cruz de piedra que está delante del santuario¹⁰³. Hacia 1930 se retiraron las piedras y se emplearon para compactar todo el camino. La romería de la Virgen de los Hitos se celebra el último sábado de marzo, por lo que coincide con el equinoccio de primavera, y, además, la imagen se apareció junto a una encina, en un altozano que domina un amplio territorio, lugar en el que mana una de las raras fuentes de esa zona de la penillanura alcantareña, circunstancias que apuntan a un santuario de origen prerromano.



Fig. 7. Santuario de la Virgen de los Hitos, Alcántara. En la cruz situada en primer término arrojaban los romeros piedras de cuarcita blanca o “gorrones”.

¹⁰³ Existía una pedrera acumulada sobre un hueco que la tradición atribuye al impacto de la corona de la Virgen de los Hitos, hoyo que Domínguez Moreno (*idem*) considera un punto axial para el paso de las almas desde el mundo subterráneo.

En consecuencia, la advocación de la Patrona de Alcántara pudiera relacionarse con los majanos o amilladouros de piedras característicos de las áreas celtas de la Península Ibérica, en especial de Galicia y de las regiones silíceas atlánticas, que se han conservado en algunos santuarios, como el de San Andrés de Teixido en La Coruña, la Virgen de Majadas Viejas en La Alberca, Salamanca, o el de Santo del Alto Rey, en Atienza, Guadalajara¹⁰⁴. En este sentido, el de la Virgen de los Hitos se relaciona con la tradición similar de la Virgen del Salor en Torrequemada¹⁰⁵, la Cruz de Ferro, en Foncebadón¹⁰⁶ y San Justo de la Vega de Astorga, en León¹⁰⁷, la Cruz da Portela, en Padornelo, Zamora¹⁰⁸, Francoim, en Sendim, Felgueiras, Douro, en Portugal¹⁰⁹, el de Sierra de las Quilamas, entre La Bastida y Navarredonda de la Rinconada¹¹⁰, el citado de las Majadas Viejas en La Alberca, Salamanca¹¹¹ y el del Calvario, de Vallehondo-Lorenzo de Tormes, en Barco de Ávila¹¹², etc.

Igualmente, a esta tradición mítica corresponden otras leyendas relacionadas con piedras, como la de los *Carbones de San Lorenzo*. La fiesta de San

¹⁰⁴ FERNÁNZ CHAMÓN, A.L.: “La ermita del Santo del Alto Rey. Un centro religioso en la Serranía de Atienza (Guadalajara)”, *II Jornadas de Etimología de Castilla-La Mancha*, Toledo, 1984, pp. 289-309. Para estos majanos en general, ALMAGRO-GORBEA, M. (2006): *Op. cit.*, n. 3, Apéndice I, fig. 8.

¹⁰⁵ Los peregrinos que acuden a este santuario, que constituía el límite entre el territorio de Cáceres y el de Montánchez y cuya romería “de la Pica” se celebra el Lunes de Pascua, arrojan piedras por un hueco próximo al río, según DOMÍNGUEZ MORENO (1991): *Op. cit.*, n. 49, p. 148.

¹⁰⁶ MONTEAGUDO, L.: “La religiosidad *callaica*: estela funeraria romana de Mazarellas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y outeiros”, *Anuario Brigantino* 19, 1996, p. 62, fig. 27.

¹⁰⁷ En la romería de San Toribio, en San Justo de la Vega, se depositan piedras sobre una cruz (<http://www.diariodeleon.es/noticias/noticia.asp?pkid=78492>)

¹⁰⁸ MONTEAGUDO, L.: *Op. cit.*, n. 106, pp. 59 s.

¹⁰⁹ MARTINS SARMENTO, F. (1998): *Op. cit.*, n. 23, p. 41.

¹¹⁰ BENITO DEL REY, L. y GRANDE DEL BRÍO, R.: *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*, Salamanca, 2000, p. 104.

¹¹¹ BENITO DEL REY, L. y GRANDE DEL BRÍO, R.: *Op. cit.*, n. 110, p. 100, figs. 68-69; DOMÍNGUEZ MORENO (1991): *Op. cit.*, n. 48, p. 148.

¹¹² Información personal que agradecemos a Herbert González Zimla, de la Universidad Complutense de Madrid (30.10.2013), recibida de su abuela, Josefa Martín González, nacida hacia 1912, en Vallehondo, la cual, al preguntarle el por qué de esa costumbre, decía “porque siempre se ha hecho así”.

Lorenzo, que se celebra el 10 de agosto, sustituyó a la festividad celta *Lugnasad*¹¹³ dedicada a *Lug*, el gran dios solar de los celtas, como ocurría en *Lugdunum* (Lyon), el gran santuario de *Lug*, donde la festividad celta fue reemplazada por la dedicada a San Laurent. En Garrovillas, existía la creencia de que si se levantan los guijarros de las calles en esa fecha, aparecían carbones encendidos pertenecientes a la hoguera que martirizó a San Lorenzo¹¹⁴, tradición que puede considerarse una perduración cristianizada de mitos y ritos prerromanos relacionados con *Lug*.

Por último, hay que valorar el Santuario de Nuestra Señora de Altagracia (fig. 8), patrona de Garrovillas¹¹⁵, cuya fiesta se celebra el 8 de septiembre, después de las cosechas. Ocupa un punto dominante y constituye un mojón entre los territorios de Cáceres y Garrovillas, de la que queda a 11 km. Nuestra Señora de Altagracia se relaciona con una “peña sacra”, que todavía existe bajo el pedestal de la Virgen¹¹⁶, seguramente cristianizada al transformarse el mito prerromano en una aparición milagrosa de la Virgen sobre la peña, a la que volvía la imagen si se apartaba de ella, mitema de origen celta también documentado en São Pedro do Corval. Estos significativos detalles hacen que deba interpretarse como cristianización de la “peña sacra” de un *numen* local, pues existían “peñas sacras” identificadas con la misma divinidad, puesto que eran la encarnación o materialización visible de un *numen* divino, que cabe identificar como el *numen loci* o divinidad del lugar¹¹⁷. En algunos casos se ha conservado la identificación con la propia divinidad tras su cristianización, ya que se han equiparado a la Virgen o a determinados santos, en especial en Portugal. El hecho queda patente en la *Pedra de Nossa Senhora*, en el monte de Ranha, al pie de Mondin da Beira, sobre la que no se debe pasar porque equivaldría a pisar a Nuestra Señora¹¹⁸ y, probablemente, lo mismo cabe decir de las peñas asociadas a advocaciones tan características como Senhora da Lapa, do Penedo, da Pedra, da Penha, da Rocha¹¹⁹, etc.

*

¹¹³ TORRES, J. *El Cantábrico en la Edad del Hierro. Medioambiente economía, territorio y sociedad (BAH 35)*, Madrid, 2011, pp. 508 s., pp. 557 s.

¹¹⁴ MARCOS DE SANDE (1945): *Op. cit.*, n. 15, p. 87.

¹¹⁵ MARTÍN GIL, T. (1945): *Op. cit.*, n. 47, pp. 147-160.

¹¹⁶ MARCOS DE SANDE (1945): *Op. cit.*, n. 15, p. 79.

¹¹⁷ ALMAGRO-GORBEA (2016): *Op. cit.*, n. 19, pp. 339 s.

¹¹⁸ LEITE DE VASCONCELOS (1882): *Op. cit.*, n. 17, § 207, 98.

¹¹⁹ CHAVES (1917): *Op. cit.*, n. 66, p. 64.



Fig. 8. Santuario de Nuestra Señora de Altagracia, Garrovillas
(foto "Vivir Extremadura-Ermitas de Extremadura")

Junto a las "peñas sacras", debió jugar un papel no menos importante en el "paisaje sacro" el agua, dado el carácter sagrado de manantiales, fuentes, pozos y ríos, por ser el agua el punto de paso al Otro Mundo, un concepto esencial de la mitología celta heredada del mundo indoeuropeo¹²⁰. Por ello, no es necesario recordar las numerosas "fuentes santas", con propiedades curativas o fecundantes, muchas de ellas relacionadas con ermitas y santuarios, cuyo origen debe considerarse prerromano, como pudiera ser la *Fuente de San Gregorio* de Brozas y otras fuentes termales probablemente utilizadas desde época prerromana¹²¹.

¹²⁰ BOURGEOIS, C. (1986): *Divona. Archéologie du culte gallo-romain de l'eau. (Tesis microfilmada. Université de Paris IV)*. Paris; ALMAGRO-GORBEA, M. y GRANAYMERICH, J.: *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia)*. (Complutum, Extra 1), Madrid, 1991, pp. 219 s.

¹²¹ DOMÍNGUEZ MORENO, J. M^a: "Ritos de fecundidad y embarazo en la tradición cacereña", *Revista de Folklore*, 4, n^o 46, 1984, pp. 136 s.; SÁNCHEZ MORENO, E.: "El agua en la manifestación religiosa de los vetones. Algunos testimonios", J. M. PEREX, ed., *Actas del I Congreso sobre Termalismo Antiguo*, Madrid, 1997, p. 131.

Sin embargo, el elemento esencial del paisaje sacro acuático de Garrovillas debió ser el río Tajo, cuyo carácter divino lo evidencian algunos interesantes testimonios conservados, como la tradición de que se lograba la fecundidad tomando un número impar de baños en las riberas de Tajo a la luz de la luna¹²², tradición que se pudiera relacionar con la paternidad atribuida a ríos, como el *Rhenus* o Rin, en algunas tradiciones míticas celtas¹²³. Otro dato significativo es la ofrenda al río de la espada de Alconétar¹²⁴, rito característico del Bronce Final en todas las áreas atlánticas¹²⁵, relacionado con las creencias de que el río era un punto de paso al Más Allá.

Otras tradiciones míticas corroboran la sacralidad “mágica” del Tajo. Se creía que en la mañana de San Juan aparecían sobre sus aguas los Barriles *de Fierabrás*, para hundirse y desaparecer inmediatamente¹²⁶. Esos barriles maravillosos contenían una pócima que tenían el poder de unir a las personas, permitiendo después volverlas a separar pero con las cualidades de ambas mezcladas, a fin de conseguir seres más perfectos. También se creía que si se arrojaba al agua un cabello, se transformaba en culebra¹²⁷.

Entre estas leyendas de clara ascendencia prerromana, destaca la de “*La Sirena de Garrovillas*”¹²⁸, ser mítico que habitaba en el Tajo y que debe considerarse la *divona* o diosa del río, cuyo origen celta documenta la diosa entre hipocampos representada en un vaso de Numancia¹²⁹. Según la leyenda recogida por Moisés Marcos de Sande, una joven fue maldecida por su madre a permanecer en el agua transformada en pez, por lo que sólo salía a la superficie en las claras noches de luna, cuando se podía ver su bella cabeza, su cuerpo de

¹²² DOMÍNGUEZ MORENO: *Op. cit.*, n. anterior, p. 137; *id.*, *Cultos a la fertilidad en Extremadura*, Mérida, 1987.

¹²³ Polyb. II, 34; Prop. V,10,39; J. Zwiicker, *Fontes Historiae Religionis Celticae*, Berolini, 1934, p. 43.

¹²⁴ *Vid. supra*, n. 11.

¹²⁵ Ruiz Gálvez, M.: *La Europa Atlántica en la Edad del Bronce*, Ed. Crítica, Barcelona, 1998, p. 261.

¹²⁶ MARCOS DE SANDE (1945): *Op. cit.*, n. 15, p. 87.

¹²⁷ MARCOS DE SANDE (1945): *Op. cit.*, n. 15, p. 91.

¹²⁸ MARCOS DE SANDE (1945): *Op. cit.*, n. 15, pp. 90 s.; http://alkonetara.org/la_sirena_de_garrovillas_de_alconetar (22.3.2016).

¹²⁹ OLMOS, R.: “Notas conjeturales de iconografía celtibérica. Tres vasos de Numancia”, *Numantia* 2, 1986, pp. 215-225.

escamas y su cola de pez. La Sirena atraía a los pescadores, que se precipitaban al agua fascinados por su hermosura, pereciendo ahogados, por lo que cuando aparece un hombre ahogado en las aguas del Tajo se atribuye su muerte a este maligno ser.

No deben extrañar estas leyendas sobre sirenas en tierras interiores, pues son seres míticos acuáticos que ofrecen cabeza y cuerpo humanos, pero con la parte inferior en forma de pez, en ocasiones por maldición o castigo. La sirena es un ser característico de la mitología celta¹³⁰, que generalmente se imaginaba asociada a un peine de oro con el que peina sus largos cabellos y a un espejo, que simboliza el Más Allá. Podían vivir tanto en el mar como en fuentes, ríos y lagos de las aguas continentales y ahogaban a sus víctimas atrayéndolas con su belleza, aunque también podían conceder riquezas y curar enfermedades, pues eran seres sobrenaturales dotados de poderes mágicos, como las *moras*, *xanas* y *lamias*¹³¹, ya que comparten características comunes.

Su existencia es general en los antiguos países celtas, desde la ninfa de la fuente de Blaubeuren, cerca de Ulm, en Baden-Württemberg, hasta las regiones del ámbito atlántico. En Gales, la bella princesa *Dahud* fue condenada por sus pecados a ser tragada por las olas junto a la antigua ciudad bretona de *Ys*, cerca de Saint-Michel-en-Grève. Leyendas semejantes se conservan en Cornuailles, en las islas Orkney y en la isla de Man. En Gales era popular *Murgen*, que quiere decir *mujer que viene del mar*, pues vivía bajo el agua, hasta que fue capturada y bautizada en el siglo VI. También existían sirénidos en la mitología irlandesa, llamados *merrows*, seres generalmente femeninos, aunque también los había masculinos. Tenían membranas en las manos y eran hostiles a los humanos, aunque podían llegar a casarse, aportando las riquezas sumergidas en el mar, si bien una *merrow* siempre tendía a volver al mar, que era su medio natural. En Escocia una sirena llamada *Ceasg*, “doncella de las olas”, con su extremidad en forma de salmón, podía seducir a un hombre y arrastrarlo a las profundidades, pero también podía conceder tres deseos al quien la capturara si la devolvía al agua. Otros seres míticos eran las *selkies*, hadas marinas con forma de foca en el mar y de mujer en tierra, que podían casarse con hombres y cuyos hijos nacían con membranas en los dedos de manos y pies.

¹³⁰ ALONSO ROMERO, F.: “Ánimas y brujas de Finisterre, Cornuailles, Irlanda”, *Anuario Brigantino* 22, 1999, pp. 95 s.; ALBERRO (2004): *Op. cit.*, n. 6, pp. 267 s.

¹³¹ CARO BAROJA, J. (1941): Pp. 23-69; *id.*, 1995, pp. 45-62; J. M.^a de Barandiarán, 1972, pp. 138-144. 1848 Véase su semejanza con las *mouras* de Galicia en F. Alonso Romero, 2012, pp. 80 s.

Las sirenas celtas están bien atestiguadas en la Península Ibérica, desde Galicia, donde se denominan *sereas*, hasta Cantabria, tierras en las que habían dado origen a importantes linajes¹³². También aparecen en los territorios interiores, como la antigua *Celtiberia*, como documentan leyendas locales y representaciones como el relieve de una casa de Jabaloyas (Teruel) del siglo XV, que representa la epifanía de la sirena con su cola pisciforme y su peine y su espejo¹³³, pues salían de las aguas peinándose sus cabellos y entonando seductoras canciones. Por ello no debe extrañar que Extremadura haya conservado leyendas de sirenas en muy diversos lugares de su geografía, que demuestran la extensión y pervivencia de estos mitos. Además de en Garrovillas, en la Provincia de Cáceres se mencionan sirenas en Caminomorisco y Poblado Aceitunilla, en las Hurdes, y en La Madroñera, al sureste de Trujillo, y en la de Badajoz, en Talavera la Real, Villanueva de la Serena, Usagre y Las Villuercas.

En Caminomorisco, la *Sirena del Charco Joyón*, que se creía que comunicaba con el mar, hechizaba con sus cantos a los pastores. Flores del Manzano relata que una mañana de San Juan apareció una sirena que se peinaba y cantaba y que hechizó a un pastor que la contemplaba, hasta que, al pronunciar unas palabras mágicas¹³⁴, el arroyo se convirtió en un torrente que le ahogó. También en las Hurdes, a inicios del siglo XX, se hablaba de la *Sirena de Pesga*, a la que se podía ver cerca del Poblado Aceitunilla. En la laguna de La Madroñera, hacia 1930, un tal Pedro Martín contaba que se había encontrado de bruces con una sirena mientras se bañaba, laguna en la que también se decía que había un hombre pez¹³⁵. Más interesantes son las noticias sobre una sirena benigna que

¹³² CABAL: *Op. cit.* n. 70, pp. 228-229; ALONSO ROMERO: *Op. cit.*, n. 130.

¹³³ S. Sebastián, *Inventario artístico de Teruel y su provincia*, Teruel, 1974, p. 248. Para su aparición en la literatura popular oral, M. Almagro-Gorbea, *Literatura hispana prerromana*, Madrid, 2013, pp. 335 s., 342.

¹³⁴ Según la tradición local, la sirena le decía: *Como ya me descubriste / tienes los días contados / que soy la mitad mujer / y soy la mitad pescado*.

¹³⁵ Para los mitos conservados en el folklore, lo mismo que estas interesantes tradiciones extremeñas, CARO BAROJA, J.: “La creencia en hombres marinos”, *Algunos mitos españoles*³, Madrid, 1974, pp. 133-144. Esta tradición se relaciona con las representaciones de “tritones” en cerámicas celtibéricas, que evidencian que estos seres míticos formaban parte del mundo mitológico prerromano celtibérico, cf. OLMOS ROMERA, Ricardo: *Op. cit.*, n. 129; *id.*, “Míticos pobladores del mar. Tritones, hipocampos y delfines durante la época prerromana y republicana en España”, *Ephialte*, 1, 1989, pp. 26-62; ALFAYÉ VILLA, S.: *Imagen y Ritual en la Celtica Peninsular*, La Coruña, 2011, p. 72, fig. 21.

habitaba en la Fuente Vieja o Fuente del Caballo de Talavera la Real¹³⁶. Salía del agua al caer la tarde y ayudaba a los campesinos a regar sus huertas por la noche, por lo que le ofrendaban pescado, que depositaban en el brocal de la fuente y que ella se comía, puesto que a la mañana siguiente sólo quedaban las espinas¹³⁷. Las mujeres embarazadas acudían todos los días al atardecer a la fuente “a tirarle la piedra a la sirena”; no se ha recogido el motivo de este rito, pero parece ser un rito propiciatorio, como el de tirar guijarros al alto de una “peña sacra”. También en Villanueva de la Serena había otra sirena que vivía en los remansos del río junto al castillo y que dejaba oír su voz melodiosa acompañada de algún instrumento en el silencio de la noche. Otro caso es la *Sirena de la Fuente de la Luná*, en Usagre, Badajoz, que emerge en la noche de San Blas acompañada de dos toros negros; se creía que quien llegaba a verla, moría sin remedio. Por último, forman parte de este conjunto de seres míticos las *Ondinas de La Villuerca*, en la Sierra de Guadalupe, Cáceres, que vivían en los remansos del río Guadalupejo y se aparecían la Noche de San Juan confundidas con los rayos de la luna y con las burbujas que formaba el agua en los remansos para verter la grana del helecho y a sacar del fondo del agua pepitas de oro y todo tipo de riquezas¹³⁸.

Entre estos elementos acuáticos de “paisaje sacro” documentados en Garrovillas hay que incluir el *Pozo Airón*, elemento mítico característico de las tierras extremeñas¹³⁹. Este curioso topónimo¹⁴⁰, *Pozo Airón*, *Pozairón*, *Lairón*, *Airão*, de etimología discutida¹⁴¹, aparece por muchas regiones de España, en

¹³⁶ Testimonios recogidos por Cristóbal Cansado y Antonio Gómez: “Las sirenas de Talavera la Real”, <http://cronicasdetalavera.blogspot.com.es/2010/01/las-sirenas-de-talavera-la-real.html> (consultado 3.2016).

¹³⁷ Es interesante comparar este detalle con la ofrenda de vacas a la diosa (*Mari*) en una peña de Busturia, ofrenda que también se consideraba comida por la diosa pues desaparecía por la noche (ALMAGRO-GORBEA (2013): *Op. cit.*, n. 133, p. 440-441).

¹³⁸ GONZÁLEZ PLAZA, F.: “La grana del Helecho macho. Leyenda Guadalupense”, *El Monasterio de Guadalupe*, 28, 1917, pp. 368-370.

¹³⁹ <http://blogs.hoy.es/extremadurasecreta/files/2012/06/Conquista-Sierra-Camino-del-roble-2012-139.jpg>

¹⁴⁰ SALAS, M.: *Airón. Dios prerromano de Hispania. Leyendas, romances, mitología, brujería y otras curiosidades históricas*, Madrid, 2005; *id.*, “Nuevos datos y documentos acerca de Airón, dios prerromano de los pozos”, *Culturas Populares. Revista Electrónica* 2 (mayo-agosto 2006) <http://www.culturaspopulares.org/textos2/articulos/salasparrilla.pdf>

¹⁴¹ GARCÍA ALONSO, J. L.: “Etimología. Pozo Airón. Deo Airóni”, *Pasado y Presente de los estudios celtas*. La Coruña, 2006, pp. 137-146.

especial por las áreas correspondientes en la Antigüedad a la *Hispania Celtica*. Ha atraído estos últimos años la atención¹⁴², pues estos topónimos “en un porcentaje elevado se trata de hidrónimos vinculados con pozos, lagunas, arroyos o fuentes”, a lo que se añaden “un buen número de parajes sin aparente vinculación con puntos de agua, como algunas cuevas o simas” denominadas *Airón*, cuya mitología alude a ritos tenebrosos y truculentos, por lo que se consideraban morada del diablo y de las brujas¹⁴³.

Hasta hace unos 70 años existía en Garrovillas un *Pozo Airón*¹⁴⁴, aunque actualmente está cegado. Sus coordenadas son 39.712802 N; -6.546277 W. Estaba situado en el lugar que hoy ocupa la plazuela construida delante de la Ermita de la Virgen de la Soledad, en la confluencia de la Avenida de la Soledad con el camino de la Luria, en la parte oriental del pueblo, muy próximo al lugar donde hay actualmente una Cruz, que originariamente estaba en el frontal izquierdo de la ermita¹⁴⁵. Terminada la Guerra Civil, el pozo estaba en un olivar al borde de un camino. Los testimonios recogidos en Garrovillas indican que hacia 1940 era un “pozo encañado”, que siempre rebosaba agua y en el que los niños bebían o chapoteaban. Por aquellos años, arrancaron los olivos, hicieron la calle y encenagaron el pozo.

El Pozo Airón de Garrovillas se asocia a otros testimonios semejantes conocidos por toda Extremadura, donde el topónimo está bastante extendido, pues se denomina así al pozo más profundo de la localidad, muchas veces sin obra, que en tiempos de sequía conservaba más el agua, pues no se secaba nunca. Dado su evidente interés, todos estos pozos deberían ser estudiados y conservados por ser un importante elemento del Folklore y del Patrimonio Etno-Arqueológico de Extremadura.

¹⁴² LORRIO, A. J. y SÁNCHEZ DEL PRADO, M^a D.: “La necrópolis romana de Haza del Arca y el santuario del Deus Aironis en la Fuente Redonda (Uclés, Cuenca)”, *Iberia. Revista de la Antigüedad*, 2002, n^o 5; OLIVARES, J. C.: *Los dioses de la Hispania Céltica (Biblioteca Archaeologica Hispana 15)*, Madrid, 2002, p. 118; LORRIO, A.: “El dios celta Airón y su supervivencia en el folclore y la toponimia”, *Pasado y Presente de los estudios celtas*. La Coruña, 2006, pp. 109-136.

¹⁴³ LORRIO (2006): *Op. cit.*, n. anterior.

¹⁴⁴ DOMÍNGUEZ DECLARA (1983): *Op. cit.*, n. 2, p. 346. Agradecemos la amable información recibida de Pedro Durán (22.3.2016),

¹⁴⁵ Testimonio transmitido por Pedro Durán, natural de Garrovillas (22.03. 2016).

En la provincia de Cáceres existen numerosos ejemplos. Un *Pozo Airón* hay en Águila, en Aliseda también hay un *Pozo Airón* en el Encinar y otro en Los Gaitanes, otro *Pozo Airón* hay en Brozas, otro en Bohonar de Ibor, que parece ser un dolmen que la gente confundía con un pozo derruido, en Herrerueta hay un impresionante *Pozo Irón* en el río Guadialto y una *Sima Airón*, otro hay en Ibahernando, otro en Valdefuentes, otro en Valdelacasa del Tajo y otro en Villa de Rey. En la provincia de Badajoz existe un *Pozo Airón* en La Zarza, que es el Pozo de la Comunidad, y también hay en Puebla de la Reina un *Paraje Airón*. Los que había en Cabeza del Buey, Campanario y Almendralejo están actualmente tapados, como ha ocurrido en Garrovillas. En Orellana la Vieja existe una *Laguna Airón*, de la que se cuenta que se tragó una carreta con bueyes y ocupantes incluidos, aunque esta “laguna” no es tal, sino una poza formada en el arroyo, que se cree ubicada sobre la boca de una antigua mina abandonada. En Zafra existía un *Hoyo Lairón*, un agujero tan tremendo del que se decía que habían sacado la piedra para hacer la plaza de toros¹⁴⁶. También hay una *Fuente Airón* en la Sierra de Gata y en el río Alagón hay un *Pozo Airon*, ambos relacionados con leyendas de grandes tesoros, que confirma cómo este topónimo siempre se asocia a tradiciones míticas. Menos conocidos son otros ejemplos pacenses, como el de Palomares y los existentes en Valverde de Leganés¹⁴⁷.

Sin contar los del interior de la Península Ibérica¹⁴⁸, en Portugal cabe señalar el de Poceirão, en el concejo de Palmela, cerca de Setúbal, cegado en la actualidad pero que todavía aparece representado en el escudo de la población, al que se pueden añadir un Poçarrao en Santarem y otro en Abrantes y las poblaciones de Airão, Airães, Santa María de Airão y São João de Airão, en la zona de Braga. Ya en Francia cabe señalar las poblaciones de Ayron, a 15 km de Poitiers, Airon-Notre-Dame y Airon-Saint-Vaast, en Pas de Calais, Airon, en el Loira, además del río Airon en Normandía y el lago Airon en Arâches-Les-Carroz, en los Alpes de la Alta Savoya, y también existe un río Airon en Gales.

¹⁴⁶ <http://www.anievas.org/zafra.htm>

¹⁴⁷ Agradezco las noticias recibidas de 3 informantes de diversas edades, una mujer y dos hombres, además del ex-cura párroco jubilado, D. Agustín Fernández Caballero, persona erudita y de amplia formación (5.10.2010).

¹⁴⁸ LORRIO (2006): *Op. cit.*, n. 142.

Se trata, por lo tanto, de un topónimo bastante extendido por el Suroeste de Europa y generalizado en leyendas y romances españoles¹⁴⁹. Se ha relacionado con un *Deo Aironi*¹⁵⁰ documentado por una inscripción en la fuente del río Bedija, en Uclés, cerca de *Segobriga*, que ofrece todas las características de un *Pozo Airón*. A juzgar por los mitos asociados conocidos a través de leyendas y romances, *Airón* debía ser un dios de las aguas profundas como punto de paso al Más Allá, pues, probablemente, se creía asociado a las aguas que rodeaban el mundo en la cosmología celta de origen indoeuropeo, lo que explica su vinculación a cuevas y simas que tendrían el mismo simbolismo, por lo que en él pudieron ofrecerse sacrificios humanos, según parece desprenderse de alguna de las narraciones de origen mítico conservadas en el folklore. Constituye, por lo tanto, un elemento muy importante del “paisaje sacro” de Garrovillas y de todas las regiones de España en las que aparece documentado.

La creencia de que las aguas eran el lugar de paso al Otro Mundo en el mundo celta¹⁵¹ la confirman otras tradiciones locales. Hasta el siglo XX se conservaba en Navas del Madroño y en todos estos territorios próximos la costumbre de vaciar todos los recipientes con agua que había en una casa cuando se producía un fallecimiento¹⁵². La causa, se decía, es que el alma del muerto buscaba el agua para purificarse, pero parece más lógico suponer que debía tratarse de un rito relacionado con creencias en el agua como punto de paso al Más Allá.

*

Las creencias analizadas que ilustran la concepción del “paisaje sacro” se deben completar con los árboles y bosques que tendrían ese carácter. Esta zona de Extremadura ha conservado ejemplos tan característicos como el *Cristo de la Encina*, situado en la ermita de *Nuestra Señora del Encinar*, de Ceclavín, situada al 30 km al norte de Alcántara, cuya fiesta se celebra el segundo domingo de Pascua. Según una copla popular, la Virgen es “Madre de la Encina”¹⁵³, y

¹⁴⁹ PEDROSA, J.M.: “El pozo Airón: dos romances y dos leyendas”, *Medioevo Romanzo*, 2, 1993, pp. 261-275; SALAS (2005): *Op. cit.*, n. 140, *passim*.

¹⁵⁰ *Hispania Epigraphica*, nº 12179.

¹⁵¹ BURGEOS (1992); ALMAGRO-GORBEA Y GRAN AYMERICH (1991): *Op. cit.*, n. 120.

¹⁵² DOMÍNGUEZ MORENO (1991): *Op. cit.*, n. 49, p. 149.

¹⁵³ FERNÁNDEZ SÁNCHEZ, T.: *Guía para visitar los Santuarios marianos de Extremadura*, Madrid, 1994, p. 104.

el cuerpo del Cristo ofrece la forma de un roble, el *arbor sacra* de los celtas¹⁵⁴ según la conocida referencia de Máximo de Tiro (*Disert.* II, 8, 137-138). Por ello, recuerda otros “árboles sagrados” conservados especialmente en el territorio celtibérico, donde algunos robles y encinas todavía hoy son considerados ritualmente como la propia divinidad, como el *Roble de las Dos Ermitas* de Olmeda de Cobeta, en Guadalajara¹⁵⁵ o el gran quejigo denominado *El Dios de Pajares*, población de la provincia de Cuenca. El mismo origen y significado debe suponerse para la frecuente aparición de la Virgen sobre una encina, como ocurre en la Virgen de los Hitos, que, según la leyenda, se apareció a unos pastores sobre una encina¹⁵⁶.

*

Todas estas tradiciones rituales, apoyadas en un fondo mítico de indudable origen celta, se ven confirmadas por ritos y leyendas transmitidas por la tradición oral popular, cuyo trasfondo debe considerarse igualmente celta, pues corresponde al imaginario característico de todas las tierras atlánticas.

Un buen ejemplo en el campo mítico es la leyenda de la *Niña de los lobos*, de Garrovillas¹⁵⁷. Según se cuenta, una mujer estaba sola en el campo a punto de dar a luz mientras era observada por siete lobos. Tras el parto de una hija, uno de ellos cortó con sus dientes el cordón umbilical y se llevó a la criatura, por lo que la niña creció en compañía de los lobos y con el tiempo llegó a ser obedecida por los animales, de los que aprendió todas sus costumbres. Esta leyenda encaja en la tradición extremeña del *lobishome*, extendida por la Sierra de Gata, las Hurdes y la zona de Granadilla en el Alagón hasta las Villuercas¹⁵⁸, que ofrece paralelos en Portugal y Galicia y en otros territorios atlánticos, como Bretaña e Irlanda¹⁵⁹, pero también puede verse en esta leyenda un mito explicativo del origen de una heroína de tipo *Potnia theron*, la “Señora de los Animales”, bien documentada en Extremadura desde el Período Orientalizante¹⁶⁰.

¹⁵⁴ MOYA: *Op. cit.*, n. 1, pp. 220 y 405, fig. 267.

¹⁵⁵ ARENAS: *Op. cit.*, n. 30, 2007, pp. 89-199.

¹⁵⁶ FERNÁNDEZ SÁNCHEZ (1994): *Passim*.

¹⁵⁷ DOMÍNGUEZ MORENO, J.M.: “Lobisome. El hombre lobo extremeño”, *Frontera*, 20, octubre 1964, pp. 34-39.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ ALBERRO (2004): *Op. cit.*, n. 6, pp. 1681 s.

¹⁶⁰ ALMAGRO-GORBEA, M.: *El Bronce Final y el Período Orientalizante en Extremadura (Bibliotheca Praehistorica Hispana 14)*, Madrid 1977, pp. 229, 240, lám. 50, fig. 83.

Todavía más interesante, desde diversos puntos de vista, es la tradición del rito del *Toro de San Marcos*¹⁶¹. Aunque no se atestigua en la propia Garrovillas, se practicaba en poblaciones de la zona, como Alcántara y Brozas, y en otras próximas, como Holguera y Mirabel, pues era un rito habitual en las tierras cacereñas, ya que también se practicaba en Pozuelo de Zarcón, Ahigal, Casas de Monte, Casas de Don Gómez, Talayuela y Trujillo, además de en Alía y Almendralejo, en la provincia de Badajoz, aunque su área central era Cáceres, desde donde se introducía en Ávila y en Torrijos, Toledo. El culto se extendía desde la diócesis de Oviedo¹⁶², por las provincias de Zamora y Salamanca, como Ciudad Rodrigo, hasta llegar a Albaladejo, en Ciudad Real¹⁶³ y por Andalucía, donde se practicaba en Alosno en Huelva, Castillo de las Guardias en Sevilla, Jaén¹⁶⁴ y Almería¹⁶⁵.

Este curioso rito asocia un toro a la festividad del evangelista San Marcos, el 25 de abril, aunque el símbolo de este evangelista es el león. Este hecho y las características del rito han hecho suponer que, en realidad, es la cristianización de un ritual relacionado con una divinidad lusitana, que quizás fuera *Bandua*¹⁶⁶. El rito de “un toro llamado de San Marcos” se conoce al menos desde el siglo XVI y el P. Feijoo lo describió en el siglo XVIII al condenarlo como una superstición. En Brozas, donde existe una ermita de San Marcos frecuentada por gentes de la comarca, está perfectamente documentado el rito. En las vísperas de la fiesta, el mayordomo y algunos cofrades recorrían las

¹⁶¹ GARCÍA MATOS, M.: “Curiosa historia del toro de San Marcos en un pueblo de la Alta Extremadura”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 4, 1948, pp. 570-610; CARO BAROJA, J.: “El toro de San Marcos”. *Ritos y mitos equívocos*. Madrid, 1974, pp. 77-110; DOMÍNGUEZ MORENO, J.M.: “La fiesta del ‘Toro de San Marcos’ en el oeste peninsular”. *Revista de Folklore*, 80, 1987, pp. 49-58.

¹⁶² MOYA (2012): *Op. cit.*, n. 1, pp. 150-151.

¹⁶³ MOYA, P. R.: “Un toro de San Marcos en Albaladejo (Ciudad Real)”, *Revista de Estudios Taurinos*, 18, 2004, pp. 143-183.

¹⁶⁴ ROMERO DE SOLÍS, P.: “El toro de San Marcos de Beas de Segura (Jaén)”, *Revista de Estudios Taurinos*, 8, 1998, pp. 69-110.

¹⁶⁵ RODRÍGUEZ BECERRA, S.: *Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía*, Sevilla, 2000, pp. 218-237; MARTÍNEZ-BURGOS P. y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A. (eds.): *La Fiesta en el Mundo Hispánico*, Cuenca, 2004, p. 22.

¹⁶⁶ OLIVARES, C.: “El dios indígena *Bandua* y el Toro de San Marcos”, *Complutum* 8, 1997, pp. 205-221; BURGALETA, J.: “Badua, diosa o dios, y los ritos del toro de San Marcos”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 19-20, 2006-2007, pp. 281-397.

dehesas donde pastaban las reses bravas y seleccionaban el toro bravo de mayor tamaño y peso de la manada, al que se acercaban sin temor y le decían “Anda acá, Marcos, que ya es hora”. El toro les seguía con mansedumbre y era adornado con guirnaldas y flores, paseaba por las calles del pueblo, entraba en las casas y asistía a la misa y procesión de San Marcos, dejándose acariciar sin violencia alguna. Al finalizar la fiesta, le sacaban del pueblo y le decían “Vete Marcos”, y el toro se volvía corriendo a su dehesa y ya nadie podía intentar aproximarse para hacerle caricias, pues recobraba su natural fiereza.

Todavía cabe hacer referencias a otras leyendas y creencias de origen prerromano que traslucen una mitología de claro origen celta, como la leyenda de San Julián, cristianización de *Lug*-Mercurio al que está dedicado el templete romano del Puente de Alcántara¹⁶⁷, precisamente un punto de paso por excelencia. Lo mismo cabe decir de la consideración de la lechuza, el cuervo y la corneja como aves agoreras de la muerte¹⁶⁸, mientras que el canto de la grulla augura desgracias¹⁶⁹. Igualmente, cuando un niño enfermaba, las madres creían que había sido cogido por la luna y también atribuían a este astro las afecciones cutáneas, por lo que usaban en el cuello amuletos de hueso o metal en forma de luna¹⁷⁰.

Los ejemplos, siempre interesantes, se repiten. Todos ellos, en su conjunto, ayudan a conocer la religión, la mentalidad y la visión del mundo o cosmovisión de los pueblos prerromanos a los que, por otros medios, es imposible llegar, lo que pone en evidencia una vez más la importancia de analizar los restos del folklore conservados para reconstruir aspectos esenciales de nuestro pasado, como es el “paisaje sacro”, dadas las numerosas implicaciones que ofrece.

*

Este análisis de las peñas sacras y otros elementos del “paisaje sacro” de Garrovillas son una contribución para impulsar el conocimiento de estas interesantes tradiciones conservadas en las áreas graníticas de la Península Ibérica, pues constituye un ejemplo representativo “fossilizado” de lo que sería el “paisaje sagrado” de la *Hispania Celtica*. Gracias a ello el hombre actual puede

¹⁶⁷ DOMÍNGUEZ MORENO (1991): *Op. cit.*, n. 49, p. 152.

¹⁶⁸ ALMAGRO-GORBEA: *Op. cit.*, n. 42, pp. 319 s.

¹⁶⁹ MARCOS DE SANDE (1945): *Op. cit.*, n. 15, p. 96.

¹⁷⁰ MARCOS DE SANDE (1945): *Op. cit.*, n. 15, pp. 92 y 96.

entender, a pesar de su mentalidad racional, cómo montes, fuentes, lagunas y ríos, árboles y bosques, cuevas y abrigos, caminos, encrucijadas, vados y collados y, de manera especial, determinadas rocas de las áreas graníticas como las aquí publicadas, eran considerados como seres dotados con su propia anima o *numen*, de carácter divino y sacro. Este carácter sagrado hacía que fueran objeto de devoción y que el hombre se relacionara con ellos por medio de ritos como los analizados, todo lo cual permite aproximarse a la visión sobrenatural o “mágica” del “paisaje sacro” de época prerromana, que prácticamente había perdurado hasta estos últimos años.

Todos estos testimonios constituyen un último resto, ya fosilizado, de tradiciones ancestrales, basadas en creencias animistas de gran antigüedad, cuya perduración casi hasta nuestros días puede sorprender, aunque ya Menéndez Pelayo señaló que “la litolatría es una de las formas más antiguas del culto naturalista”¹⁷¹ y hoy ya es posible reconstruir mitos hasta las fases iniciales del *Homo sapiens*¹⁷². Este trabajo pretende valorar estos monumentos y contribuir a su difusión para que se den a conocer otros casos parecidos, que permitan documentar las tradiciones y mitos asociados, en grave riesgo de desaparición tras el profundo cambio cultural ocurrido en los últimos 50 años¹⁷³. Los testimonios analizados en Garrovillas y áreas próximas constituyen las teselas de un mosaico cuya reconstrucción permitirá adentrarnos en la casi desconocida religión popular de los lusitanos y en su visión del “paisaje sacro” como algo vivo y “mágico”. Esperemos que este análisis augure futuros hallazgos que permitan profundizar en un campo de estudios tan atractivo como la mentalidad, las creencias y los ritos de la sociedad lusitana de época prerromana.

¹⁷¹ MENÉNDEZ PELAYO (1911): I, *op. cit.*, n. 45, p. 120.

¹⁷² LE QUELLEC, Jean-Loïc: “Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L’exemple des recits anthropologiques”, *Comptes rendues de l’Académie des Inscriptions & Belles-Lettres*, 2015,1, pp. 235-266,

¹⁷³ Compárese con la idea expresada por Martín Almagro en el decenio de 1970, al señalar que “cuando se escriba la Historia de la Comunidad de Teruel, de la de Albarracín, Daroca y Calatayud y lo mismo de la de Molina se verá cuanto armazón económico y social prerromano aún perdura hoy entre las gentes de nuestros pueblos” (M. Almagro, Las tierras de Teruel, antes de la reconquista cristiana, *Teruel*, 57-58, 1977, p. 61). Apenas 50 años después, la mayoría de las tradiciones de esas conservadoras tierras, prácticamente han desaparecido (ALMAGRO-GORBEA, M.: “Aproximación paleoetnológica a la Celtiberia meridional: Las serranías de Albarracín y Cuenca”, *El poblamiento celtibérico (III Simposio sobre los celtiberos. Daroca, 1991)*, Zaragoza, 1995, pp. 433-446.

A partir de estas reflexiones, hay que llamar la atención para que, en todo estudio arqueológico territorial, se recojan y estudien estos testimonios etnoarqueológicos, tanto los restos materiales como en especial los ritos y mitos asociados, igual que se recogen y estudian los yacimientos y hallazgos arqueológicos, pues unos y otros contribuyen conjuntamente a conocer las características culturales del territorio y a definir su identidad y la personalidad de su sistema cultural. Por ello mismo, la localización y el estudio de estos documentos deben ir asociados a su inventario y a su debida protección, para que no se pierdan definitivamente, pues estas “peñas sacras” y demás elementos del “paisaje sacro”, con sus peculiares ritos y mitos, testimonian tradiciones de enorme interés, hoy en serio riesgo de desaparición, a pesar de su importancia cultural por constituir una parte esencial del Patrimonio Arqueológico y Etnológico de Europa.