

El “Canto de los Responsos” de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá

Martín ALMAGRO-GORBEA

Universidad Complutense, departamento de Prehistoria
anticuario@rah.es

RESUMEN

El “Canto de los Responsos”, Villaviciosa, Ávila, situado al SW del *oppidum* vetton de Ulaca, es una roca que conserva un ritual folklórico relacionado con el mundo funerario celta. Se describe el rito, consistente en tirar piedras sobre un canto de grandes dimensiones para librarse de las ánimas, y se analizan su contexto, paralelos e interpretación. Se trata de un ritual céltico relacionado con un lugar onfálico y con el Más Allá, que constituye un nuevo e interesante ejemplo de pervivencias célticas en el folklore de la Península Ibérica.

Palabras claves: Ulaca. Vettones. Religión celta. Folklore celta. Culto a las piedras. *Cairn*. *Amilladoiro*. *Omphalos*. Ritos funerarios. Ánimas. *Lares Viales*. Hermes. *Lug-Mercurio* psicopompo.

A Celtic Ritual of the Other World: The “Cantos de los Responsos” (Ulaca, Avila)

ABSTRACT

The “Canto de los Responsos” is a rock situated 3 km SW from the Celtic *oppidum* of Ulaca, Ávila, which maintains a Celtic folk ritual: when a man is going to the mountain, throws a stone on the rock to avoid an accident caused by the souls. The ritual and its paraleles are analysed and interpreted in relation with Celtic believes in the Other World based on a rock as omphalic place. This ritual is an interesting example of continuity of a Celtic folk tradition in Iberia.

Key words: Ulaca. Vettones. Celtic religion. Celtic folklore. Stones Cult. Cairn. Funerary cults. *Omphalos*. *Lares Viales*. Hermes. *Lug-Mercurius psicopompus*.

SUMARIO 1. Introducción. 2. Situación y descripción. 3. Paralelos. 4. Interpretación. 5. Conclusiones. 6. Figuras. 7. Apéndices.

FECHA DE RECEPCIÓN: 18 DE MAYO DE 2005
FECHA DE ACEPTACIÓN: 12 DE DICIEMBRE DE 2005

1. INTRODUCCIÓN

Toda la llamada Hispania céltica o indoeuropea, especialmente Galicia, pero también todo el Centro, el Norte y el Occidente de la Península Ibérica, conserva numerosos ritos en el folklore que habitualmente han sido olvidados en los estudios científicos sobre los pueblos prerromanos, cuando no menospreciado por falta de comprensión hacia estos estudios, necesariamente interdisciplinares. Por lo general, su análisis sólo se aborda desde una perspectiva social o antropológica que no tiene en cuenta sus orígenes y su dimensión diacrónica¹, que como mucho se remonta al mundo clásico, como suponía Caro Baroja², lo que limita su interpretación histórica, a veces imprescindible para su correcta comprensión antropológica.

Sin embargo, algunos ejemplos son de gran interés y probablemente más abundantes que en ninguna otra región de Europa, aunque raramente se analizan como documentos históricos. Entre dichos ejemplos cabría citar, entre otros muchos, tradiciones como las “Fuentes Santas”³, los “Pozo Airón”⁴, el Árbol de Mayo y otras similares⁵, determinados robles como lugar de asamblea jurídico-política⁶, además de determinadas fiestas y peregrinaciones como “El Santerón”, en Cuenca y “La Caballada” de Atienza, Guadalajara⁷, las móndigas y pisar descalzos las brasas en San Pedro Manrique, Soria⁸, rito semejante al conservado cerca de Finisterre, La Coruña⁹, el toro de San Marcos y fiestas relacionadas¹⁰, los “Endemoniados de San Blas”¹¹ y demás grupos de “zamarrones”, a lo que se podría añadir un largo etcéte-

¹ C. Lisón, *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas (Antropología Cultural de Galicia IV)*, Madrid, 1998.

² J. Caro Baroja, *Los pueblos de España. Ensayo de Etnología*, Barcelona, 1946; *idem*, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974.

³ M. Alberro, *Diccionario mitológico y folklórico céltico*, A Coruña, 2004, p. 19s.

⁴ A. Lorrio, La necrópolis romana de Haza del Arca y el santuario del *Deus Arionis* en la Fuente Redonda (Uclés, Cuenca), *Iberia* 5 (2002) p. 161-193.

⁵ J. Caro Baroja, *op. cit.*, 1946, n. 2, p. 284s, 311s, 319s, 360s, etc.

⁶ J. Caro Baroja, *op. cit.*, 1974, n. 2, p. 353s.

⁷ F. J. Fernández Nieto, “La federación celtibérica de Santerón”, *Pueblos, lenguas y escritura en la Hispania prerromana (Actas VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas, Zaragoza 1997. Acta Salmanticensis 273)*, ed. F. Villar, Salamanca, 1999, p. 183-201.

⁸ F. J. Fernández Nieto, “Religión, derecho y ordalía en el mundo celtibérico”, *IX Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas, Barcelona, 2004* (en prensa).

⁹ F. Alonso Romero, “Las hogueras de San Juan en la aldea de Mayas”, *Historia, leyendas y creencias de Finisterre*, Betanzos, 2002, p. 111s.

¹⁰ J. C., Olivares, “El dios indígena Bandua y el rito del Toro de San Marcos”, *Complutum* 8 (1997) p. 205-221; P. Reyes Moya, “Un Toro de San Marcos en Albaladejo (Ciudad Real). Aportación al origen prerromano de los ritos taurinos de la Península Ibérica”, *Revista de Estudios Taurinos* 18 (2004) p. 143-183.

¹¹ J. Caro Baroja, “Los diablos de Almonacid del Marquesado”, *Estudios sobre la vida tradicional española*, Barcelona, 1988, p. 87-114.

ra que comprendería incluso el sistema de denominación popular¹², pero que no es posible incluir aquí. Todas estas tradiciones conservadas de nuestro folklore, en su mayoría rituales, ofrecen el gran interés de evidenciar un origen común en la cultura celta¹³, aunque su falta de estudio ha hecho que normalmente apenas sean conocidas ni valoradas como documentos históricos.

Por ello, se pretende llamar la atención sobre el interés de los estudios etnohistóricos y etno-arqueológicos para empezar a documentar este importante legado, que puede ser igualmente rastreado en otras tradiciones menos conocidas de nuestro rico folklore. La urgencia de su estudio es tanto mayor ante el riesgo, ya irremediable, de que muchas de estas tradiciones se hayan perdido lamentablemente para siempre, condenadas al olvido por no haberse documentado de forma conveniente en su día. Tal tarea debió haberse hecho antes de que se hubieran abandonado durante esta última generación, en especial a partir de los años 1960, en la que se han despoblado y desculturizado los pueblos que mantenían la cultura ancestral que había permitido conservar dichas tradiciones de origen protohistórico, a lo largo de siglos y milenios, hasta la actualidad dentro de un evidente proceso de “larga duración”.

Por ello, queremos aquí dar a conocer un nuevo ejemplo de indudable interés: el “Canto de los Responsos”, tal como es conocido por los lugareños del pueblo de Villaviciosa, Ávila, cuyo significado ya sólo es bien recordado por los más ancianos del lugar, como se pudo documentar en el contacto directo con los vecinos de dicho pueblo. Su estudio ha llevado a recoger otros ejemplos similares que permiten ofrecer una interesante visión de conjunto de estas tradiciones de origen prerromano.

En el año 2001, con motivo de la gran exposición sobre *Celtas y Vettones* celebrada en Ávila¹⁴, en una visita junto a Vencelas Kruta al impresionante *oppidum* de Ulaca¹⁵, en Villaviciosa, subimos hacia la Sierra de la Paramera para observar mejor su topografía. Al seguir el camino que conduce a esa zona nos llamó la atención un gran canto cubierto de piedras en su parte superior, pues parecía relacionado con ritos bien documentados en el folklore celta de otros lugares. Este hecho quedó confirmado al preguntar ese mismo día por esa curiosa piedra a dos personas de edad avanzada del próximo pueblo de Villaviciosa, quienes informaron que era el “Canto de los Responsos”, explicando su función: había que echar una piedra para sacar un alma del purgatorio y de este modo evitar tener un accidente, por ejemplo, con el carro (circunstancia repetida por varios de los informantes), cuando se iba a la Sierra a por leña o a cualquier otra actividad. Dado el interés de este documento para los

¹² M. Almagro-Gorbea, “Dos notas sobre el Bronce de Contrebia Belaisca 3 desde la Etnohistoria celta”, *VII Coloquio Internacional sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas. Zaragoza 1997*, Salamanca, 1999, p. 29-34.

¹³ M. Almagro-Gorbea, “Los celtas en la Península Ibérica”, ed. M. Almagro-Gorbea *et al.*, 2001, p. 112s.

¹⁴ Eds. M. Almagro-Gorbea, M. Mariné, y J. Álvarez-Sanchís, *Celtas y Vettones* (catálogo de exposición), Ávila, 2001.

¹⁵ J. R. Álvarez Sanchís, *Los Vettones*³ (*Bibliotheca Archaeologica Hispana 1*), Madrid, 2003, p. 144s., fig. 53.

escasos estudios existentes sobre etno-arqueología celta de la Península Ibérica, pareció conveniente proceder a su estudio como un documento más de la cultura celta de *Hispania*.

2. SITUACIÓN Y DESCRIPCIÓN

El “Canto de los Responsos” es un gran cancho o berrocal de granito aislado de forma ovoide casi esférica, que mide casi 6 m de diámetro, 18 m de circunferencia y 4 m de altura (fig. 1a). Está ubicado en el término municipal de Villaviciosa, a 25 Km. al SO de la ciudad de Ávila, en el reborde Sur de la comarca geográfica conocida como Valle del Amblés. Concretamente, se encuentra en los primeros peldaños de la falda septentrional de la Sierra de la Paramera y sus coordenadas geográficas son 40°30′57″ Norte y 04°54′31″ Oeste, que equivalen a las coordenadas UTM, X= 338.325; Y= 486.775; Z= 1450 m.s.n.m.¹⁶

Para llegar al lugar se debe tomar la carretera N-502 de Ávila a Talavera de la Reina y desviarse en Solosancho hacia Villaviciosa. Desde este pueblo, situado a 1170/1180 m.s.n.m., se toma el “Camino de la Sierra”, también llamado “Camino de los Portillos de la Sierra”, que parte desde el Sur del pueblo y, tras pasar al pie del lado occidental del gran cerro granítico sobre el que se asienta el conocido *oppidum* de Ulaca (1508 m.s.n.m.), prosigue en fuerte pendiente hasta el poblado visigodo conocido como *La Cabeza de Navasangil* (1375 m.s.n.m.), que queda a la derecha del camino en un pequeño collado situado a unos 2,5 km del pueblo y a 1352 m.s.n.m. A unos 1100 m aproximadamente del collado, se llega al “Canto de los Responsos”, situado junto a dicho camino y al lado Este del mismo, a 3.6 km. del pueblo de Villaviciosa y a 2 km de la entrada al cercado actual del Castro de Ulaca (fig. 1).

El lugar es un vallejo que constituye el paso obligado hacia la Sierra de la Paramera y sus zonas de pasto, en un paisaje serrano caracterizado por abundantes elevaciones e impresionantes formas graníticas (fig. 2). Al aproximarse al “Canto de los Responsos” por el Camino de los Portillos de la Sierra, llama la atención por estar aislado junto al camino, que corre a media ladera, y por ofrecer en su parte superior un importante amontonamiento de piedras de pequeño tamaño, entre 5 a 10 cm, que cubren toda la parte superior del mismo, perfilándose una especie de estructura cónica “tumular” (fig. 3 y 4), amontonamiento que sólo puede explicarse como resultado de una acción antrópica intencionada.

El “Canto de los Responsos” es una gran berrocal de granito con las paredes casi verticales de más de 3.5 m de altura, lo que impide su acceso a la parte superior. Como única particularidad cabe señalar que en su parte meridional, a unos 0,50 m. del suelo, se observa lo que parece ser una cruz muy toscamente grabada en su superficie, de 35 cm de altura por 30 cm de ancho.

¹⁶ Hoja 1:25.000, nº 530 IV (30-42) “Solosancho”, del Mapa Topográfico Nacional, edición 1999.

Según las referencias orales recogidas por Virginia Alcántara, los lugareños de Villaviciosa, desde que eran pequeños, habían oído de sus mayores la costumbre de “echar un responso” en esa piedra localizada al borde de lo que fue en su día un camino de carros, lo que testimonia la función mágico-ctónica de la peña, pues los consultados incluso le invitaron a ella a “lanzar un responso”. En esta sencilla explicación coincidieron casi la totalidad de los consultados, confirmando la recogida años antes por Martín Almagro-Gorbea¹⁷. Sin embargo, hay que precisar que actualmente dichas creencias no siempre están presentes entre los lugareños, pues algunos, probablemente los más jóvenes, describen ya esta tradición en ocasiones entre risas diciendo que es una tontería, mientras que los de edad madura lo suelen comentar con cierta reserva indicando que quien conoce el tema con precisión son los mayores, posturas que evidencian el cambio de mentalidad asociado al proceso de desaparición del rito.

Una interpretación algo distinta, pero de interés, fue sólo recogida de uno de los encuestados en 2004, según el cual «si la piedra que lanzas permanece sobre la roca se te concederá un deseo, pero si cae, no se cumplirá». Esta referencia hace suponer que esta roca tenía connotaciones oraculares para conocer el futuro, además de que, probablemente, quizás el propio acto de lanzar una piedra equivaliese a una petición que quedaba “mágicamente” contestada, de forma oracular, por la caída o no de la piedra.

Para valorar mejor esta tradición es interesante señalar algún otro aspecto de interés. Uno es que el “Canto de los Responsos” es el único en el que se llevaban a cabo actividades rituales entre las numerosas peñas de forma peculiares que ofrece la formación granítica del entorno de Ulaca, muchas de ellas conocidas incluso por nombres singulares, lo que evidenciaría que el rito está exclusivamente asociado a esta peña. Este hecho destaca puesto que, tradicionalmente, la única forma de dar una referencia sobre un lugar determinado de la Sierra donde estaba el ganado o para cualquier otro efecto, era hacer alusión a alguna de las peñas, que, por su morfología peculiar, habían recibido por parte de los lugareños designaciones específicas, como, por ejemplo, la “Cabeza”, el “Gran Milano”, la “Cresta”, etc.

También deben valorarse algunos aspectos de la localización del “Canto de los Responsos” que pueden facilitar su interpretación en relación con la topografía del espacio simbólico entre los celtas. Uno es que se encuentra justo fuera del área de dominio visual del *oppidum* o Castro de Ulaca, ya que es visible desde la cumbre del poblado visigodo de *La Cabeza de Navasangil*, pero no desde el *oppidum* de Ulaca, pues éste queda oculto por un gran promontorio de grantito interpuesto formado por las estribaciones occidentales de la *Humbria de Navasangil*, situada al norte del cerro

¹⁷ Para confirmar el origen de la acumulación de piedras observada y conocer mejor su ritual, en la primavera de 2004, Virginia Alcántara García, licenciada en Prehistoria que realizaba los estudios de doctorado, procedió a indagar sobre dicha piedra entre los vecinos del lugar, a fin de completar y precisar los datos inicialmente recogidos en 2001 por Martín Almagro-Gorbea. Del contraste de ambas informaciones y de las logradas en otras visitas sucesivas se ha obtenido la información que se recoge a continuación.

de *Los Lanchones*, El “Canto de los Responsos” no es visible desde el *oppidum* al quedar junto al camino que corre a media altura del vallejo, aunque desde las laderas inmediatas de *Navalonguilla* sí que es visible la cumbre del *oppidum*. Este hecho parece evidenciar la posible vinculación del “Canto de los Responsos” con el límite simbólico del territorio “antropizado” de dicha población prerromana, que debió ser la capital ideológica y política del valle del Amblés anterior a la *Abula* romana (fig. 1).

Por otra parte, también es de interés señalar que se encuentra localizada en el entorno inmediato de la confluencia de dos arroyos, el de Navalonguilla y el de Portillos, aspecto que pudiera ser relevante ya que el agua entre los indoeuropeos era un punto de paso al mundo del Más Allá¹⁸, como la peña situada en la confluencia de dos ríos a la que Circe manda ir a Ulises para hablar con los muertos¹⁹. Un tercer aspecto de interés es que está situada aproximadamente a 310° NM respecto al *oppidum*, es decir, en dirección SO. Aunque dicha dirección no se puede precisar dada la extensa superficie de Ulaca, resulta lógico relacionarla con el ocaso, quizás en concreto, con el del solsticio de invierno, orientación ya señalada en otros yacimientos célticos de la Península Ibérica relacionado con cultos al Más Allá, como el Altar de Capote o el templo ctónico de *Héros Ktístes* de *Termes*, cuyos ritos deben considerarse relacionados con cultos ctónicos y funerarios²⁰.

3. PARALELOS

El “Canto de los Responsos”, a juzgar por las creencias y ritos asociados, debe considerarse entre las llamadas “peñas sacras”, cuya existencia ha sido constatada en diversos puntos de la Península Ibérica²¹, especialmente abundantes en el ámbito lusitano-galaico del Occidente²². Estas piedras pueden ser clasificadas en varios grupos de acuerdo con su forma y teórica función ritual y religiosa, desde las que pre-

¹⁸ M. Almagro-Gorbea, y J. Gran Aymerich, *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia). Excavaciones del Equipo Franco Español en el Mont Beuvray 1987-1988 (Complutum, Extra 1)*, Madrid, 1991, p. 219s.

¹⁹ *Odisea* X, 515-530.

²⁰ L. Berrocal, *El Altar Prerromano de Capote. Ensayo etno-arqueológico de un ritual céltico en el Suroeste peninsular*, Madrid, 1994, p. 271; M. Almagro-Gorbea y L. Berrocal, “Entre celtas e iberos: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicias en Hispania”, *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico (Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló)*, ed. F. Gusi, Castellón de la Plana, 1997, p. 579s., fig. 6; M. Almagro-Gorbea, A. Lorrio, *El Templo poliádico del oppidum celtibérico de Termes*, Soria, (en prensa).

²¹ M. Almagro-Gorbea, “Sacred places and cults of the Late Bronze Age tradition in Celtic Hispania”, *Archäologische Forschungen zum Kult-geschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alteuropas. Regensburg 1993*, Regensburg, 1996, p. 43-79; M. Almagro-Gorbea y J. Jiménez Ávila, “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, p. 423-442; J. Jiménez Guijarro, “Las peñas sacras como imago mundi del “centro cósmico” en el mundo indoeuropeo y céltico”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 2000, pp. 101-115.

²² M. Almagro-Gorbea y J. Jiménez Ávila, *op. cit.*, n. 21, p. 440s., fig. 16.

sentan simples cazoletas o insculturas²³ a santuarios tan complejos como el de Panoias²⁴ o a peñas escalonadas como la de Ulaca, claramente orientada astronómicamente, que parece tratarse del altar de un *nemeton* al aire libre, santuario originariamente situado en un claro en medio del bosque²⁵, pero siempre orientado en relación con los puntos cardinales, como el *templum* latino²⁶. Tales lugares serían los destinados a la comunicación con la divinidad, aunque los *loci consecrati* o *hiera* descritos por escritores grecolatinos²⁷ es posible que incluyeran también los bosques sagrados, que, como es lógico, no estaban orientados, aunque quizás originariamente en su interior existiera un *nemeton* que sí lo estuviera.

El folklore galaico ha conservado con frecuencia la asociación de *penedos* o rocas a ritos y supersticiones muy diversas, como los *outeiros* (de <*altarium*) o *penedos mais proeminentes*, que han sido analizados por Taboada²⁸ y Araujo²⁹, quien los consideró altares de cultos familiares a divinidades protectoras de los territorios y sus habitantes, generalmente una roca con cazoletas para luminarias, idea aceptada por Monteagudo³⁰, quien señala que generalmente se caracterizan por cazoletas y elementos grabados y por relacionarse con ritos diversos, incluido en algunos de ellos ofrendas colectivas de la aldea para espantar meigas, lo que evidencia su carácter mágico, pero no precisamente funerario. Sin embargo, en algún caso aparecen relacionadas con mitos referentes a la presencia de los antepasados³¹, aunque es difícil precisar la relación de dichas rocas con las de tipo “Canto de los Responsos” que ofrecen piedras arrojadas a su cumbre, así como la relación de unas y otras con los *amilladoiros*.

Entre las consideradas “peñas sacras”, son raras las peñas con piedras en su parte superior como el “Canto de los Responsos”. Estas piedras no suelen tener insculturas ni otras características de las peñas rituales de la mitología gallega³², como tampoco

²³ L. Monteagudo, “La religiosidad *callaica*: estela funeraria romana de Mazarellas (Oza dos Ríos, A Coruña), cultos astrales, priscilianismo y *outeiros*”, *Anuario Brigantino* 19 (1996) p. 11-118.

²⁴ G. Alföly, “Die Mysterien von Panoias (Vila Real, Portugal)”, *Madriider Mitteilungen* 38 (1997) p. 176-246; A. Rodríguez Colmenero, *O Santuario rupestre galaico-romano de Panóias, Vila Real, Portugal. Deorum Temen I*, Vila Real, 1999.

²⁵ C. de Simone, “Celtico *nemeto*- “bosco sacro” ed i suoi derivati onomastici”, *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas, Lisboa 1980*, Salamanca, 1984, p. 349-351.

²⁶ S. Weinstock, “Templum”, *Mitteilung des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 47 (1932) p. 95-121; M. Almagro-Gorbea y J. Gran Aymerich, *op. cit.*, n. 19, p. 206s.; F. Marco, “La individuación del espacio sagrado: testimonios culturales en el Noroeste hispánico”, *Religio Deorum*, Barcelona, 1993, p. 317-324.

²⁷ F. Marco, “La religión de los vettones”, *op. cit.*, eds. M. Almagro-Gorbea, M. Mariné y J. R. Álvarez-Sanchís, n. 15, p. 278-287.

²⁸ J. Taboada Chivite, “Nuevos testimonios del culto a los lares viales en la Gallaecia”, *Gallaecia* 2 (1976) p. 3-200.

²⁹ I. de Araujo, “Castros, Outeiros e Castros na paisagem de Entre Douro e Minho”, *Minia 2ª serie* 3 (1980) p. 106.

³⁰ *Op. cit.*, n. 23, p. 53s.

³¹ M. E. Santo, *A religião popular portuguesa*, Lisboa, 1990, p. 31s.

³² X. Taboada Chivite, *O culto das pedras no noroeste peninsular*, Verín, 1965; L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23.

escaleras, cazoletas, canalillos ni cubetas excavadas en su superficie característicos de las “peñas sacras” interpretadas como altares³³. La peculiaridad de su rito estriba en arrojar piedras a su cumbre en relación con creencias funerarias o adivinatorias.

Dicho ritual permite precisar con seguridad algunos paralelos en la Península Ibérica, en especial en la región vettona al Norte del Sistema Central, relación que no pretende ser exhaustiva³⁴. Dentro de este rito de arrojar la piedra encima de la roca, cabe diferenciar las peñas que mantienen el rito originario con su función funeraria de otras que, aparentemente, han perdido la función funeraria, si bien conservan el rito augural asociado a funciones adivinatorias de casamiento; una tercera probabilidad son aquellas rocas o “Piedras de las Ánimas” que conservan la función funeraria, pero sin el rito de arrojar piedras encima.

Aunque cerca del *oppidum* de Las Cogotas también había un “Canto de las Ánimas”, hoy destruido, no es seguro que tuviera piedras encima³⁵, pero sí puede tenerlas otro cancho similar con piedras en su parte superior que se creyó ver en el año 2001 hacia el Sur o SO en las proximidades del *oppidum* de Las Merchanas, aunque esta noticia no se pudo confirmar en el próximo pueblo de Chamartín de la Sierra.

Con este mismo grupo de peñas abulenses se debe relacionar la “Peña del Perdón” (fig. 5), situado en el término de La Redonda, Salamanca³⁶. Se trata de una roca granítica de grandes dimensiones con forma de hongo en cuya parte superior también aparecen piedras arrojadas por presuntos penitentes en descargo de su alma. Además, se puede apreciar un rebaje en forma de asiento, a pocos centímetros de la base, donde, según la tradición conservada en la zona, se sentaba a los niños para que, mediante un coscorrón a modo de rito iniciático, adquiriesen el conocimiento, lo que testimonia la complejidad de las creencias asociadas a estas piedras. Otra peña de función similar parece ser la “Pedra das Animas”, en la Serra do Gerês, NW de Braga, Portugal, situada sobre un monte y que conserva igualmente piedras encima³⁷.

Sin el rito de las piedras pero con la misma función, cabe señalar el “Canto de las Ánimas”, cerca del castro de Las Cogotas, por desgracia destruido al hacer la carretera en 1982³⁸. Estaba situado en la parte alta del collado o divisoria de aguas

³³ I. de Araujo, *op. cit.*, n. 29; M. Almagro-Gorbea y J. Jiménez Ávila, *op. cit.*, n. 23.

³⁴ *Vid. infra*, Apéndice I.

³⁵ *Vid. infra*, n. 38.

³⁶ L. Benito del Rey, y R. Grande del Brío, *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*, Salamanca, 2000, p. 91s.

³⁷ I. de Araujo, *op. cit.*, n. 29, p. 112.

³⁸ La noticia de esta piedra fue proporcionada por Francisco González-Tablas (comunicación personal, 9. 11.2004), quien nos indicó que había sido destruida al hacer la carretera. Esta noticia la confirmaron los lugareños, añadiendo que la inscripción que tenía se llevó «a Madrid, al Museo de Bellas Artes», pero indicaron que un vecino del pueblo o el cura de Cardeñosa puso una inscripción, actualmente conservada en el lugar, que dice: CANTO DE LA ÁNIMAS / HAZ PRONTO LO QUE / QUISIERAS HABER / HECHO, CUANDO / MUERAS RECEMOS / TODOS POR LAS ÁNIMAS / PADRE NUESTRO..... / 1603-1982. Los lugareños recuerdan que en ese lugar se rezaba por las ánimas y, aunque no hay noticias de que existiera una tradición de tirar piedras como en el “Canto de los Responsos” de Ulaca, la fecha de 1603 documenta la antigüedad de esta tradición.

situado a 1 km al Sur de Cardeñosa por la carretera de este pueblo a Ávila, a 5,3 km del empalme de la misma con la carretera N-501 de Ávila a Salamanca, situado a 4 km de Ávila, justo en el lugar donde arrancaba hacia el Este el camino hacia el *oppidum* de Las Cogotas, pero fuera del alcance de su vista. Sus coordenadas eran 40°43'58'' latitud Norte, 04°44'15'' longitud Oeste y 1190 m.s.n.m. Con este ejemplo cabe asociar en Portugal el “Penedo das Almas”, de Ronfe, donde se reunían las almas de noche³⁹ y el “Penedo do Pecado”, de Fornos de Maceira⁴⁰, asociado a encantamientos y cuyo nombre permite asociarlo a la “Peña del Perdón”.

Otra serie de cantos, prácticamente todos en Portugal, conservan el ritual de arrojar piedras a su cumbre, pero con una función distinta. Aunque se relacionan con ritos oraculares y de fertilidad como indica su nombre, su ritual es muy parecido al del “Canto de los Responsos” y con el mismo carácter adivinatorio documentado de forma secundaria en este último, que consiste en tirar una piedra a su parte superior, que, si no cae, indica a quien la ha lanzado que se casará antes de un año. Muchas aldeas del Norte de Portugal y Galicia poseían este tipo de *penedos do casamento*, en ocasiones relacionados con santuarios y asociados a ritos adivinatorios en los que las gentes arrojan piedras hacia atrás⁴¹ para saber si se van a casar o no, e incluso para conocer el tiempo que podía transcurrir hasta que sucediera⁴².

Como ejemplos cabe señalar el “Penedo dos Cornudos” de Baião y los abundantes “Penedos dos Casamentos”⁴³, como el de Serra d’Arga, en Caminha y el situado próximo a Senhora do Barrocal, en Carvalhal, y los recogidos por Martins Sarmiento en Prazins⁴⁴, en la *estrada velha* de Prazins a Fafe, en la *estrada velha* a Senhora do Porto y en Marco de Canaveses, además de señalar una costumbre semejante de adivinación con piedras conservada en la iglesia de Santa Margarida⁴⁵. Otros ejemplos son el “Penedo do Matrimónio”, de Campo de Caparinho, Vilar de Perdizes, Montalegre, Portugal⁴⁶ y la “Pedra do Casamento” de la parroquia de Vide entre Viñas, Celorico da Beira, Portugal. Es una roca de gran tamaño cuya cima ofrece una pequeña superficie plana. Las muchachas solteras, al pasar, acostumbraban a tirar piedras a su cumbre a fin de ver si se iban a quedar solteras o a casarse. Si la piedra permanecía sobre la roca, se casarían; en caso contrario, no. Esta tradición llega hasta el Sur de Portugal, aunque pudiera haber sido llevada desde el Norte con la Reconquista. En todo caso, cabe señalar la “Rocha

³⁹ F. Martins Sarmiento, *Antiqua. Tradições e contos*, Guimarães, 1998 (reed.), p. 112 y 263.

⁴⁰ F. Martins Sarmiento, *op. cit.*, n. anterior, p. 219.

⁴¹ L. Chaves, “Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade S. M. de Dume: *De correctione rusticorum*”, *Bracara Augusta* 8 (1957) p. 266.

⁴² L. Castro, *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*, Vigo, 2001, p. 187.

⁴³ Véase Apéndice I.

⁴⁴ F. Martins Sarmiento, *op. cit.*, n. 40.

⁴⁵ F. Martins Sarmiento, *op. cit.*, n. 40, p. 19 y 45.

⁴⁶ M. S. Bettencourt *et alii*, “The rock engravings of Penedo do Matrimónio, in Campo de Caparinho, Vilar de Perdizes, Montalegre (northern Portugal)”, *Journal of Iberian Archaeology* 6 (2004), (no consultada).

dos Enamorados” (fig. 6) de S. Pedro do Corval, Reguengos⁴⁷. Se trata de un canto granítico natural de 2 m de alto con posible aspecto fálico, ya que hacia arriba ensancha en forma de cogumelo y ofrece muchas concavidades o “coviñas” grandes; la roca está junto a un camino por el que pasan las procesiones hacia la ermita de Nossa Senhora do Rosario do Corval⁴⁸.

Las peñas tipo “Canto de los Responsos” también se pueden relacionar por su función con los llamados *amilladoiros* y *carneiros* de Galicia y los *fieis de Deus*, de Portugal. Los *amilladoiros*, palabra con clara etimología sacra (<*humilia-torios*)⁴⁹, son amontonamientos tumuliformes de piedras normalmente situados al lado de un camino en puntos destacados del paisaje, en especial en collados, que llegaron a alcanzar hasta 20 m de diámetro por 8 m altura, como el destruido de San Cristóbal das Viñas, La Coruña⁵⁰. Estos *amilladoiros* se formaban al arrojar piedras los caminantes en determinados lugares en señal de ofrenda y culto a la divinidad, siguiendo una tradición “mágica” que asociaba los cantos que los forman con las almas de los difuntos⁵¹. El caminante o peregrino debía arrojar una piedra para no sufrir daños al pasar, como evidencia el cuento popular de Fiz de Cotovedo, cuya anima tuvo que vagar por los montes penando por no cumplir la promesa de ir en vida a San Andrés de Teixido ni colocar la piedra en el *amilladoiro*⁵². Paulatinamente, los *amilladoiros* han debido ser sustituidos por cruceiros y petos de ánimas⁵³, que ocupan los mismos emplazamientos y en los que se efectúan todavía ritos funerarios de origen pagano, como encendido de velas, comidas fúnebres e, incluso, enterrar a los niños no bautizados⁵⁴. La misma tradición pudiera representar en Portugal los *Fiéis de Deus* o montones de piedras tiradas para conmemorar donde murió una persona⁵⁵, como el de Francoim, Douro, Portugal⁵⁶.

Según Monteagudo, había 23 *amilladoiros* en el camino antiguo a San Andrés de Teixido⁵⁷ y se conocen otros muchos dispersos sobretodo por la provincia de La Coruña, como en Cedeira, Cesuras, Trasanquelos, Sobrado de los Monjes, Melide, Moucho, Vío y San Cristóbal das Viñas en las proximidades de La Coruña, Abegondo

⁴⁷ L. Monteagudo, “Menhires y marcos de Portugal y Galicia”, *Anuario Brigantino* 26 (2003) p. 31.

⁴⁸ L. Monteagudo, *op. cit.*, n. anterior, p. 31.

⁴⁹ X. Taboada, *op. cit.*, n. 32; F. Alonso Romero, “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, p. 494-495; L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 6s.; *idem*, *op. cit.*, n. 47, p. 31; M. Alberro, *op. cit.*, n. 3, p. 27s.

⁵⁰ L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 61, fig. 26A-C.

⁵¹ X. Taboada, *op. cit.*, n. 32, p. 15s.; B. García Fernández-Albalat, *Las rutas sagradas en Galicia*, A Coruña, 1999, p. 31s.

⁵² LuisAndrade@ozu.es.

⁵³ Cl. González Pérez, *As festas cíclicas do ano*, Santiago de Compostela, 1991, p. 150.

⁵⁴ B. García Fernández-Albalat, *op. cit.*, n. 51, p. 29s.

⁵⁵ J. Leite de Vasconcellos, *Tradições populares de Portugal*, Lisboa, 1881, p. 208; L. Chaves, *op. cit.*, n. 41, p. 264.

⁵⁶ F. Martins Sarmiento, *op. cit.*, n. 39, p. 41.

⁵⁷ L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 61.

y el famoso de Monte do Gozo, en Santiago de Compostela. Ya en León, se ha señalado el de Cruz de Ferro, en Foncebadón, y el de Cruz da Portela, en Padornelo, Zamora⁵⁸ y también hay noticias de otros ejemplos en Majadas Viejas, La Alberca, Salamanca⁵⁹ y en La Sierra de las Quilamas, entre La Bastida y Navarredonda de la Rinconada, en Salamanca⁶⁰. Estructuras similares también se localiza en la antigua Celtiberia, pues están atestiguadas por la Serranía Soriana en las proximidades de los castros de San Leonardo de Yagüe y Zarranzano, junto a una vía romana, en la Ermita de El Rojo, donde todavía se tiran piedras al pasar por delante el día de la romería de la Virgen del Castillo, en la ermita de Ntra. Sra. de los Santos Nuevos, Almarza, en una dehesa propiedad o “comunidad de los cuatro lugares”, y en el santuario del Santo del Alto Rey, en la Serranía de Atienza, Guadalajara⁶¹, cuyo culto pudiera ser de origen prerromano. Además, es interesante que por todas estas tierras de Guadalajara, Soria y Teruel se ha conservado hasta fechas muy recientes los pilones a la entrada de los pueblos dedicados a las “Ánimas Benditas” para indicar el límite del territorio habitado, por lo que pueden considerarse como una perduración de estas creencias.

Con los *amilladoiros* cabe asociar los *carneiros*, palabra utilizada para los osarios en Gallego-Portugués⁶², cuya etimología se ha relacionado acertadamente con el Gaélico *carn*, en Escocés *carne*, en Galo *karnon*, ‘cuerno’, procedentes de una raíz PIE **ker-*, ‘cabeza, cúspide’⁶³, de donde, probablemente, pasaría a denominar «amontonamiento cónico de piedras, mámoa»⁶⁴. Esta raíz puede estar presente en el etnónimo gallo de los *Carnutes*, ‘el pueblo del carn’⁶⁵, en el teónimo lusitano *Carneo Calanticensi* de Arraiolos, Évora⁶⁶ y en el topónimo gallego *Carnota*, dada la acumulación de canchos de granito del Monte Pindo⁶⁷, situado en su entorno y cuya sacralidad en la mitología gallega es bien conocida por su forma, su topónimo y su situación frente al Finisterre⁶⁸.

Cairns de función funeraria se documentan por todas las áreas de la Europa Atlántica ocupadas por los celtas y, aunque muchos de ellos son de época megalíti-

⁵⁸ L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 59s.

⁵⁹ L. Benito y R. Grandel del Brio, *op. cit.*, n. 36, p. 100, fig. 68-69.

⁶⁰ *Idem*, *op. cit.*, n. 36, p. 104.

⁶¹ A. L. Fernández Chamón, “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, p. 289-309.

⁶² B. García Fernández-Albalat, *op. cit.*, n. 51, p. 33; R. Brañas, *Deuses, heroes e lugares sagrados*, Santiago de Compostela, 2000, p. 73.

⁶³ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München, 1959, p. 575.

⁶⁴ C. Búa, “Dialectos indoeuropeos na franxa occidental hispánica”, *O feito diferencial galego na Historia I*, ed. G. Pereira Menaut, Santiago, 1997, p. 74.

⁶⁵ A. Holder, *Alt-Celtischer Sprachschatz I*, Leipzig, 1896, p. 799.

⁶⁶ J. C. Olivares, *op. cit.*, n. 98, p. 62s.

⁶⁷ L. Castro, *op. cit.*, n. 43, p. 200, fig. 41s.

⁶⁸ F. Alonso Romero, La leyenda de la Reina Lupa en los montes del Pindo (Galicia), *Cuadernos de Estudios Gallegos* 99 (1983) pp. 227-267; *idem*, “As lendas no monte do Pindo”, *II Simposio de Historia da Costa da Morte*, A Coruña, 2000, p. 117-132.

ca, el término *cairn* es claramente céltico⁶⁹. Como ejemplos característicos, cabe señalar en Bretaña la Isla de Carn, frente a Ploudalmézeau-Portsall, en Finisterre, pequeña plataforma de unos de 2000 m² culminada por un gran *cairn*⁷⁰, que constituye un lugar onfálico entre el mar y la tierra y de contacto con el Otro Mundo⁷¹. En Gales cabe señalar el *cairn* funerario de la Edad del Bronce conservado en la muralla exterior de *Tre'r Ceiri* (Ciudad de los Gigantes), el castro o hillfort más grande y mejor conservado de todo Gales⁷².

También en Escocia cabe señalar el *cairn* de St Columba's Bay, en la Isla de Iona, en la costa occidental, donde Santa Columba vivió en el siglo VI de JC. El 563, Santa Columba y sus 12 discípulos desembarcaron después de una batalla en Irlanda en la que murieron 3000 personas, llegando dispuesta a cristianizar a tantos como habían muerto en la batalla, por lo que el *cairn* junto a la playa señalaba el lugar donde Irlanda desapareció definitivamente de la vista de Santa Columba, lo que evidencia su carácter de indicador de límite⁷³. Otro ejemplo en Escocia es el *cairn* formado por un gran túmulo de piedra al lado de un camino levantado como recuerdo en el lugar donde fue martirizado San Kessog, martir escocés, casi desconocido, del siglo VI de JC.

Todavía son más abundantes los ejemplos aducibles de Irlanda, como el *cairn* funerario de Maeve, la reina legendaria de Connaught, un gran túmulo de piedras situado en la cúspide del monte Knocknarea, en County Sligo⁷⁴. Otro ejemplo es la llamada Roilig Mhuire o Mary's Grave, en Co. Mayo, que constituye la 3ª estación del peregrinaje al Croagh Patrick. Se trata de tres *cairns* alineados de NE a SW con pequeñas piedras en su nivel superior posiblemente arrojadas por peregrinos y rodeados de un cercado, por lo que se interpretan como una sepultura prehistórica cristianizada tras la llegada de San Patricio⁷⁵. Además, según J. Barrington⁷⁶, en Irlanda existía la costumbre de que, determinado día del año, todo el mundo tiraba una piedra en el lugar donde se había producido una muerte famosa para conmemorarla, testimonio que indica la vigencia hasta época casi actual de la formación de los *cairns* como monumentos funerarios.

En Irlanda, los *cairns* conservaron su función onfálica como lugar de pactos, pues, dado su carácter onfálico, era un lugar donde se revelaba la voluntad divina y se institucionalizaban y sacralizaban los acuerdos, pero su origen parece estar en relación con los túmulos o mámoas sepulcrales megalíticos, lo que confirma su

⁶⁹ *Vid. supra*, n. 63-65.

⁷⁰ F. Charpigny, “Carn, une île du Finistère”, <http://www.culture.fr/culture/atp/mnatp/>, 2002.

⁷¹ J. Markale, *La tradition celtique en Bretagne armorique*, Paris, 1975, p. 28.

⁷² <http://www.edgeofwaleswalk.co.uk/thesections.htm>

⁷³ <http://cargo.ship-of-fools.com/Features98/Features/TomDavies.html>

⁷⁴ <http://merganser.math.gvsu.edu/myth/stones.html>

⁷⁵ H. Hughes, *Croagh Patrick, An Ancient Mountain Pilgrimage*, Westport, 1991; L. Morahan, *Croagh Patrick, Co. Mayo, archaeology, landscape and people*, Westport, 2001.

⁷⁶ J. Barrington, *Personal Sketches of His Own Times*, I, London, 1827, p. 17-8.

estrecha relación con el Más Allá, como confirma el relato mítico de la *Baralla de Magh Turedh*⁷⁷ y el túmulo megalítico existente en la misma Tara, centro onfálico de la Irlanda céltica.

Esta costumbre de que los viajeros tiren una piedra a un montón situado junto al camino para tener suerte todavía hoy se practica en varias partes del mundo⁷⁸ y se conserva en ciertas zonas montañosas de Europa, en muchas de cuyas regiones se mantuvo hasta el siglo XIX⁷⁹, incluso en Italia, donde, por ejemplo, en el Monte Autore mantiene su sentido funerario⁸⁰. Estas tradiciones pueden considerarse continuidad de la documentada en Grecia desde época clásica⁸¹, en las áreas atlánticas desde época céltica y, en general, en la Europa no mediterránea, probablemente al menos desde los túmulos de la Edad del Bronce⁸², quizás como una tradición originaria de las estepas. En efecto, también esta costumbre se documenta entre los pueblos de las estepas, pues según Herodoto, el rey persa Darío en su expedición contra los Escitas, al pasar el río *Artiscos*, el actual Arda, afluente de Maritza, mandó en un lugar determinado que cada soldado arrojara una piedra al pasar, por lo que dejó tras sí un gran *cairn* formado por las piedras arrojadas por sus tropas⁸³. El significado de esta acción no lo explica Herodoto, pero seguramente tendría función de límite y conmemorativa, sin excluir quizás el funerario⁸⁴.

4. INTERPRETACIÓN

Los estudios realizados sobre las “peñas sacras” de la Península Ibérica apuntan hacia su aparente vinculación con el substrato proto-celta originario de la Edad del Bronce⁸⁵, lo que explicaría el carácter muy arcaico de alguno de los ritos con ellas relacionados, aparentemente asociados a una consideración onfálica de estas grandes peñas como elemento y símbolo de perenidad.

El “Canto de los Responsos” y los paralelos señalados se caracterizan por tratarse de ritos en determinadas peñas asociados a los muertos. Estos aspectos son de gran interés para precisar que se trata de la pervivencia, en una tradición actual, de un ritual religioso celta, pues ya Mircea Eliade consideró que era muy probable que

⁷⁷ Vid. *infra*, n. 149.

⁷⁸ J. Frazer, *The Golden Bough. A Study in comparative Religion*, London, 1911-16, III, IX, p. 8s.

⁷⁹ A. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960, p. 372.

⁸⁰ A. Brelich, “Un culto preistorico vivente nell’Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore”, *Studi e Materiali sulla storia delle religioni* 24-25, p. 39 y 55.

⁸¹ Vid. *infra*, n. 112-115.

⁸² A. F. Harding, *Sociedades europeas en la Edad del Bronce*, Barcelona, 2003, p. 88 y 94s., fig. 3.1.

⁸³ Herod. IV,92.

⁸⁴ Vid. *infra*, n. 151.

⁸⁵ M. Almagro-Gorbea, “Proto-celtes et Celtes dans la Péninsule Ibérique”, *XVIème. Colloque International pour l’Étude de L’Age du Fer. Agen, 1992 (Aquitania 14, 1994)*, 1994, p. 283-296; *idem*, *op. cit.*, n. 13.

el folclore religioso europeo hubiera conservado una herencia prehistórica, hecho también puesto en evidencia hace años por Brelich⁸⁶ en un estudio ya clásico, que demostró la posibilidad metodológica de relacionar determinados ritos folklóricos actuales con rituales de la Antigüedad.

La tradición religiosa del “Canto de los Responsos”, cargada de simbolismo, evidencia la creencia en que los espíritus de los difuntos vagaban por el “monte” y territorios agrestes, equiparables al *saltus*, como contraposición del territorio antropizado del poblado, donde habitan los vivos. Además, el rito de arrojar una piedra para tranquilizar o alejar al espíritu del difunto supone que dicho lugar era considerado, de forma más o menos consciente, como punto de contacto con el Más Allá, lo que manifiesta su carácter onfálico, tal como confirman los ritos adivinatorios conexos.

Tras la cristianización ocurrida en época indeterminada y confirmada por la cruz grabada en la base de la piedra (fig. 7), dicha práctica se debió equiparar a la tradición litúrgica cristiana del responso para liberar un alma del purgatorio, pero se mantuvo la creencia de que las ánimas vagaban por lugares agrestes, donde podían afectar negativamente a los vivos si no se les ofrendaba el ritual debido: arrojar la piedra al pasar por el “Canto de los Responsos”.

La primera alusión histórica literaria a cultos relacionados con piedras en Hispania se ha considerado la noticia de Artemidoro transmitida por Estrabón⁸⁷, quien refiere la existencia en el Promontorio Sacro, actual Cabo de San Vicente, de un santuario formado por «piedras esparcidas formando grupos de tres o cuatro por doquier, que los que llegan hacen rodar y cambiar de sitio, después de ofrecer libaciones, según una costumbre ancestral», no siendo posible acercarse ni permanecer de noche en el lugar, lo que confirmaría su relación con creencias ctónicas. Pero la referencia es muy imprecisa como para poderla relacionar con cierta seguridad con los ritos aquí analizados.

Más interés ofrece la perduración de ciertas prácticas de religiosidad pagana durante la época cristiana que las autoridades eclesiásticas se esforzaron en combatir. El mejor testimonio llegado hasta nosotros es el de San Martín Dumiense (c. 515 - 579 de JC), famoso obispo de Braga⁸⁸, quien trató de acabar con la práctica de encender velas en las peñas, árboles y fuentes⁸⁹, así como de arrojar piedras en las encrucijadas en honor de Mercurio⁹⁰, divinidad relacionada con el *Lug* celta de

⁸⁶ A. Brelich, *op. cit.*, n. 80.

⁸⁷ *Geogr.* III,1,4.

⁸⁸ Ed. C.W. Barlow, *Martini episcopi Bracarenensis opera omnia (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 12)*, New Haven, 1950; con la edición crítica de *De correctione rusticorum*, p. 159-203; L. Chaves, *op. cit.*, n. 42; M.J. Pinheiro Maciel, O *De correctione rusticorum*, de S. Mantinho de Dume, *Bracara Augusta* 34 (1980) p. 553; A. Breukelaar, “Martin von Braga”, *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 5, 1993 (2004), p. 915-919 (<http://www.bautz.de/bbkl/>); B. García Fernández-Albalat, *op. cit.*, n. 51, p. 28s.; L. Castro, *op. cit.*, n. 42, p. 169s.; etc.

⁸⁹ *De correctione rusticorum*, XVI.

⁹⁰ *De correctione rusticorum* VII,13: (*Mercurio*) *in quadriviis transeuntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt.*

carácter psicopompo⁹¹, no con el Mercurio romano, que no tenía relación con el mundo funerario⁹². Esas mismas creencias fueron combatidas en los Concilios I de Braga del 561 de JC., el IV de Toledo del 633 de JC. y más explícitamente en el XII, el 675 de JC., y en el XVI de Toledo, el 693 de JC., así como por algunos sermones de San Cesáreo de Arlés (470-542 de JC.)⁹³, cuyo influjo en el Dumense ha sido discutido⁹⁴, medidas que prueban la amplitud y extensión de estas perduraciones paganas, no exclusivas de Galicia.

La costumbre de amontonar rocas ya fue denunciada por San Martín Dumense, quien la considera precisamente relacionada con el culto a Mercurio⁹⁵. Este dato confirma el aspecto funerario aquí señalado, ya que el Mercurio romano, aunque era un dios con funciones distintas⁹⁶, había asimilado algunas características del Hermes griego⁹⁷, pero, en la *Hispania* céltica, como en todo el mundo celta, en realidad era la *interpretatio* latina de *Lug*, divinidad de marcado carácter polifuncional⁹⁸, relacionada con los viajes y la muerte, como conductor de los vivos y también del alma de los muertos, por lo que acabaría asimilado a San Cristóbal, como confirma la iconografía de este santo cruzando un río, que representa el paso al Más Allá.

Pero este rito documentado por S. Martín Dumense se corresponde más a los ritos asociados al Hermes griego que a los del Mercurio romano⁹⁹. Hermes es una divinidad del más antiguo panteón griego, pues ya aparece documentada en lineal B como *emaa*₂¹⁰⁰. En algunos aspectos parece ser un dios de rango menor, quizás por haber sido originariamente un *daimon* o *numen* aparentemente relacionado con las tumbas tumulares y los espíritus que en ellas residían. Sin embargo, su significado original ha sido discutido, pues, aunque todos los autores coinciden en que está relacionado con el túmulo de piedras o ἔρμα, su significado original es más difícil de precisar. La mayor parte de los autores relacionan a Hermes directamente con los mojones de piedras para hacer hitos¹⁰¹, cuyo carácter fálico sería un rasgo apotro-

⁹¹ Vid. *infra*, n. 119, pp. 128, 134-136.

⁹² A. Latte, *op. cit.*, n. 79, p. 372.

⁹³ J. M^a. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias epigráficas*, Madrid, 1962; O. Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1983; L. Castro, *op. cit.*, n. 42, p. 177s.

⁹⁴ L. Castro, *op. cit.*, n. 42, p. 170.

⁹⁵ Vid. *supra*, n. 90.

⁹⁶ G. Wissowa *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912, p. 304s.; A. Latte, *op. cit.*, n. 79, p. 162s.; B. Combet-Farnox, *Mercurie romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République à la époque austéenne* (Bibliothèque Françaises des Écoles de Athènes et de Rome 238), Rome, 1980, p. 125.

⁹⁷ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*³, München, 1955, p. 501s.

⁹⁸ M. Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London, 1992, p. 135s.; F. Marco, *Die Religion im keltischen Hispanien* (Archaeolingua, S.M. 12), Budapest, 1998, p. 33s.; J. C. Olivares, *Los dioses de la Hispania céltica* (Bibliotheca Archaeologica Hispana 15), Madrid, 2002, p. 203s.

⁹⁹ A. Latte, *op. cit.*, n. 79 p. 372; B. Combet-Farnox, *op. cit.*, n. 96.

¹⁰⁰ W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1982, p. 156, n. 5.

¹⁰¹ Antikleides, *FgrHist* 140F 19.

paico posterior¹⁰², aunque en dichos túmulos se libaba a los muertos como en las tumbas¹⁰³, lo que indica su sentido funerario.

Los terrenos se marcaban con dicho túmulo o ἔρμαίον¹⁰⁴, por lo que se considera generalmente a Hemes como el dios del ἔρμα o pilar de piedra¹⁰⁵ dispuesto como límite de los campos¹⁰⁶, incluso del territorio de las ciudades¹⁰⁷. Esta función habría dado origen a la de divinidad protectora de los caminos y caminantes puesto que los ἔρμα se levantaban al borde de los caminos¹⁰⁸ y servirían de punto de referencia¹⁰⁹ y, por tanto, de guía a los viajeros. Igualmente, de su función de límite habría pasado Hermes a ser la divinidad de la entrada como Hermes *propylaios*¹¹⁰ y de ésta, su función de divinidad de paso.

Pero es Nilsson¹¹¹ quien ha dado la explicación más completa y que parece más coherente para comprender el posible significado originario de Hermes, de gran interés por su relación con la función del “Canto de los Responsos”. El ἔρμα sería originariamente un túmulo funerario, como el *cairn* céltico. Este tipo de estructura funeraria se documenta en Grecia desde época pre-micénica¹¹², por lo que la relación de las piedras con el culto a Hermes documentado desde la época arcaica pudiera ser una tradición de orígenes indoeuropeos, aunque no está claro el origen de los túmulos en el Egeo. Sepulturas en túmulo se conocen en Grecia desde el Heládico Antiguo II, como los de Leukade R, pero también han aparecido en otros diversos lugares¹¹³ y su escaso número, la riqueza de ajuar y sus características hacen suponer que serían monumentos funerarios de las elites gobernantes¹¹⁴.

Hermes parece ser uno de los dioses más antiguos y de origen más primitivo, pues significa el *daemon* «que habita y ocupa la piedra o el túmulo de piedras, puesto al lado del camino con alguna finalidad mágica»¹¹⁵, en principio de carácter funerario. La

¹⁰² D. Fehling, *Ethnologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde: phalische Demonstration*, Fernicht, Steinigung, München, 1974, p. 7-27; W. Burkert, *op. cit.*, n. 100, p. 156; A. Athanassakis, “From the Phalic Cairn to Shepherd God and Divine Herald”, *Eranos* 87 (1989) p. 33-49.

¹⁰³ W. Burkert, *op. cit.*, n. 100, p. 158.

¹⁰⁴ Cornutus 16; Eust., *ad Hom. Od.* 16,471.

¹⁰⁵ G. Baudi, “Hermen”, *Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike* 5 (Stuttgart-Weimar 1998) p. 427.

¹⁰⁶ *Ant. Pal.* 9,314; Cornutus 16; Eust., *Ad Hom. Od.* 16,471.

¹⁰⁷ Paus. II,38,7; III,10,6; IV,33,3; VI,26,5; VIII,13,3; 34,6; 39,6; X,5,4; etc.

¹⁰⁸ M. P. Nilsson, *op. cit.*, n. 97, p. 505; B. Combet-Farnox, *op. cit.*, n. 96, p. 126.

¹⁰⁹ *Iliada* II,604, II,769, etc.

¹¹⁰ Tuc. VI,27; Athen. 10,437b.

¹¹¹ M. P. Nilsson, *op. cit.*, n. 98, p. 504 s.

¹¹² B. Schmidt, “Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland”, *Neues Jahrbuch für klassische Philologie* 147 (1893) p. 369s.; *idem*, *Neues Jahrbuch für klassische Philologie* 27 (1911) p. 662s. (tomadas de Nilsson, *op. cit.*, n. 98, p. 504, n. 2); M. P. Nilsson, *op. cit.*, n. 97, p. 504, n. 2.

¹¹³ M. Andronikos, *Tontenkult. Archäologia Homerica*, III-W, Göttingen, 1968, p. 107s.; W. G. Cavanagh y Chr. Mee, *A private place: death in prehistoric Greece (Studies in Mediterranean Archaeology 125)*, Göteborg, 1998, p. 29s., 38-39.

¹¹⁴ O.T.P.K. Dickinson, *La Edad del Bronce Egea*, Barcelona, 2000 (trad. *The Aegean Bronze Age*, Cambridge, 1994), p. 265s.

¹¹⁵ H. J. Rose, s.v. “Hermes”, *Oxford Classical Dictionary*³, Oxford, 1953, p. 417.

idea de su antigüedad la refuerzan tradiciones como la de que los griegos aprendieron a hacer *hermai* de los pelasgos¹¹⁶ y que Licaón, hijo de Pelasgo y primer rey de la Arcadia, fue el primero en construir un templo a Mercurio (Hermes) en *Cyllene*¹¹⁷.

Nilsson¹¹⁸ también ha señalado que, en Grecia, un túmulo de piedras en un cruce de caminos, probablemente situado sobre una tumba, señalaba un cruce en un doble sentido, con un eje horizontal en este mundo y otro vertical hacia el Otro Mundo, por lo que constituía un cruce en tres dimensiones. Por ello, los *herma* eran marcas de límite en este mundo, pero también entre este mundo y el infernal, lo que explica el papel psicopompo de Hermes entre la vida y la muerte, entre este mundo y el mundo de los espíritus¹¹⁹. Su sagacidad y capacidad adivinatoria debe asociarse a los espíritus de los muertos y al Más Allá, pues «Hermes aprendió de Apolo a adivinar por medio de guijarros»¹²⁰ e, igualmente, sus características ctónicas explican que los ἔρματα facilitaran la fertilidad¹²¹. Como ha señalado acertadamente Stein¹²², Hermes es el dios de los límites no sólo en sentido físico, sino también metafísico, pues originariamente ocupaba el borde del espacio conocido, constituido por un majano de piedras que marcaba el límite; más allá de ese límite quedaba lo desconocido, lo arriesgado, lo peligroso, lo inconsciente. Eso exigía valor para el viajero que se arriesgaba a traspasarlo, siendo Hermes el protector de dichos viajes.

Los túmulos o ἔρματα estaban rematados en ocasiones por una piedra o estela, ἔρμαϊος λόφος, que sería el ἔρμα en sentido más estricto; por ello Hermes, en sentido etimológico, es “el (daimon o espíritu que procede) del ἔρμα¹²³ o túmulo”, etimología que se podría relacionar con el antiguo indio *váršman-*, ‘túmulo, cúspide’¹²⁴. Dicha piedra era un símbolo de eternidad¹²⁵ o σῆμα¹²⁶. Este carácter funerario todavía se evidencia en el Hermes χθόνιος de Atenas¹²⁷, que reforzaría su carácter de divinidad de paso. Incluso está documentada en Grecia, aunque mal explicada y comprendida, la costumbre de que todo el que pasaba por delante de un ἔρμα tiraba una nueva piedra¹²⁸, tradición conservada especialmente en la Arcadia¹²⁹ cuya relación

¹¹⁶ Herodoto II,51,1 y 4

¹¹⁷ Hyg., *Fab.* 225.

¹¹⁸ M. P. Nilsson, *Greek Folk Religion*. Philadelphia, 1978.

¹¹⁹ Chr. Scherer, s.v. “Hermes”, *Ausführliches Lexikon des griechischen und römischen Mythologie*, ed. W. H. Roscher, Leipzig, 1886, p. 2374s.; K. Kerényi, *Hermes Guide of Souls*, Dallas, 1987.

¹²⁰ Apollod., *Bibl.* 3.112-115.

¹²¹ Chr. Scherer, *op. cit.*, n. 119, p. 2376s.

¹²² M. Stein, *Hermes and the Creation of Space*, Jung Society of Atlanta, 2000, <http://www.jungatlanta.com/hermes.html>.

¹²³ Suida, s.v. ἔρμαϊον.

¹²⁴ H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1973, p. 562.

¹²⁵ W. Burkert, *op. cit.*, n. 100, p. 194.

¹²⁶ M. Andronikos, *op. cit.*, n. 113, p. 114s., aunque no incluye los ἔρματα como monumentos funerarios.

¹²⁷ S. Eitrem, s.v. “Hermes”, *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft* 15 (Stuttgart 1909) p. 757s.

¹²⁸ *Ant. Pal.* V,6 y VI,253.

¹²⁹ M. P. Nilsson, *op. cit.*, n. 97, p. 505.

relación con la conservada en el “Canto de los Responsos” es evidente. También pudieran remontarse al origen ritual señalado algunas tradiciones míticas conservadas en Orcómenos, Beocia, donde existía la leyenda de que, muerto Acteón, su espíritu había recorrido el país con “una piedra” devastando el territorio hasta que sus restos fueron solemnemente enterrados¹³⁰ y, tal vez relacionada con la mismas creencias, se adoraba en Orcómenos a tres piedras con el nombre de Charites¹³¹.

Más difícil es explicar la relación aparente entre los ritos y creencias relacionados con el Hermes griego que ofrece el “Canto de los Responsos” y sus paralelos hispánicos. La explicación más fácil sería pensar que procedan del Mercurio romano, pero esta divinidad, aunque adoptó elementos del Hermes griego, no aparece en Roma asociada a este tipo de rituales funerarios¹³². En consecuencia, esta peculiaridad más bien debe proceder de un fondo céltico paralelo al documentado en el Hermes griego. En efecto, César refiere la existencia en la Galia de los *plurima simulacra* de Mercurio¹³³ que han sido relacionados con menhires y otras piedras de carácter fálico, como evidencia el ejemplo de Kervadal, en Finisterre, un menhir sobre el que en época romana se ha representado un relieve de Mercurio¹³⁴. Este tipo de creencias estuvieron ampliamente difundidas por la Galias y también por Irlanda¹³⁵, hasta ser cristianizadas al final del mundo antiguo.

A pesar de los esfuerzos realizados por el cristianismo, algunos de estos ritos y creencias paganas (de los *pagani* o habitantes de los *pagi* rurales) han pervivido hasta nuestros días, pues dichas creencias estaban profundamente enraizadas en la religiosidad popular, lo que dificultaba el que desapareciesen, a pesar de la cristianización de festividades, divinidades y lugares paganos. De la cristianización de dichas peñas existen noticias escritas, como las referentes a Martín Dumiense¹³⁶ y a Martín de Tours (316-397 de JC.), éstas con frecuencia asociadas a su destrucción¹³⁷ y también han quedado dos tipos de testimonios arqueológicos. Uno es su rotura física, aún apreciable en algunas peñas o “altares rupestres” con escalones de “tipo Ulaca”, como la de la Dehesa de Valcorchero, en Plasencia¹³⁸; otra, es la de trazar sobre estos lugares cruces pintadas, como en el *lucus* de Diana en Segobriga¹³⁹, o

¹³⁰ Pausanias IX,38,5.

¹³¹ Paus. IX,38,1.

¹³² B. Combet-Farnoux, *op. cit.*, n. 96.

¹³³ *BG*, VI,17,1.

¹³⁴ H. d'Arbois de Jubainville, “Le culte des menhires dans le monde celtique,” *Revue celtique* 27 (1906) p. 319.

¹³⁵ H. d'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, n. anterior; S. Reinach, Carta del 22.2.1890, *Revue Celtique* 11(1890) p. 224-226.

¹³⁶ *Vid. supra*, n. 90.

¹³⁷ P. Brown, *The Cult of the Saints: its raise and function in latin Christianity*, Chicago, 1981, p. 125; L. Castro, *op. cit.*, n. 42, p. 154.

¹³⁸ M. Almagro-Gorbea y J. Jiménez Ávila, *op. cit.*, n. 21, p. 428.

¹³⁹ M. Almagro-Gorbea, “El *lucus Dianae* con inscripciones rupestres de Segobriga”, *Saxa scripta. Actas del Simposio Internacional Ibero-Itálico sobre epigrafía rupestre. Santiago de Compostela 1992* (1995) (*Anejos de Larouco* 2), eds. A. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini, p. 74.

grabadas, como en la Peña Carnicera¹⁴⁰ de Alcántara¹⁴¹. Éste es el caso del “Canto de los Responsos”, donde es visible una cruz grabada en la zona inferior del lado meridional de la peña (fig. 7), cruz que probablemente documenta el deseo de cristianizar el rito pagano. Estas cruces se pueden relacionar con tradiciones de cristianización bien documentadas, como la de San Samson, abad de Dol, que recurrió a grabar un *signum crucis* sobre una piedra de Bretaña para cortar sus ritos paganos. Otro caso semejante protagonizó San Patricio en la piedra situada sobre el *cairn* denominado *Cenn Cruaich*, en Cavan, Ulster¹⁴², tradiciones que explican la cruz que aparece grabada en el “Canto de los Responsos”.

El dios celta *Lug*, que se ha considerado la principal divinidad céltica de Hispania¹⁴³, se sincretizó con Mercurio¹⁴⁴, como testimonian César¹⁴⁵ y Tácito¹⁴⁶, pues ambas divinidades ofrecían claras afinidades en el terreno psicopompo. Además, el “Canto de los Responsos”, al igual que la “Rocha dos Enamorados” y otras rocas de este tipo, se hallan ubicados junto a un camino¹⁴⁷, lo mismo que ocurre con los *amilladoiros*, hecho que remite al culto a los *Lares Viales* protectores de los viajeros¹⁴⁸.

Más interés para interpretar el ritual del “Canto de los Responsos” dentro de la mitología celta es el detalle de arrojar piedras en su cumbre. Esta tradición, asociada en Galicia a los *amilladoiros*, ha sido relacionada por Blanca García Fernández-Albalat con un rito, documentado en la épica irlandesa, consistente en que cada guerrero llevaba una piedra para con ella levantar un *cairn* después de la batalla¹⁴⁹.

En efecto, el quinto relato de la *Batalla de Magh Tuiredh Conga*, “La Destrucción de la Residencia de Da Derga”, refiere la muerte heroica de Conaire, nieto de Etain, elegido rey de Irlanda en Tara por cumplir las condiciones de adivinación de la “Fiesta del Toro”, en la que se sacrificaba un toro del que un adivino comía la grasa y el caldo y se echaba a dormir, tras lo que se elegía rey a quienquiera que hubiera visto en su sueño, aunque el adivino moriría si profería falsedad. Conaire, elegido rey, expulsó de Irlanda a los salteadores y puso paz. Pero llegaron asaltantes de allende el

¹⁴⁰ El curioso nombre de este altar rupestre deja abierta la posibilidad de que derive de *carn?*; *vid. supra*, n. 63-65.

¹⁴¹ M. Almagro-Gorbea y J. Jiménez Ávila, *op. cit.*, n. 21, p. 427.

¹⁴² H. d’Arbois de Jubainville, *op. cit.*, n. 134, p. 315-316.

¹⁴³ M^a. L. Albertos, “Mercurio, divinidad principal de los celtas peninsulares?”, *Emerita* 24 (1956) p. 294-297; F. Marco, *op. cit.*, n. 98, p. 33s.

¹⁴⁴ R. Brañas, *op. cit.* n. 62.

¹⁴⁵ *BG*, VI,17.

¹⁴⁶ *Germ.*, 9,1.

¹⁴⁷ *Vid. supra*, la situación del “Canto de los Responsos” e *infra*, Apéndice I.

¹⁴⁸ *Vid. infra*, n. 166-172.

¹⁴⁹ B. García Fernández-Albalat, *op. cit.*, n. 51, p. 29s. Sin embargo, es más discutible que esta autora relacione dicha costumbre con los *cumuli* o amontonamientos de trofeos de los vencidos que los galos hacía en honor de Marte (César, *BG*, VI,17), como los documentados en los santuarios galo-belgas (J.-L. Bruneaux, *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris, 1986), pues parece tratarse de dos ritos distintos.

mar «y trajeron una piedra para cada hombre para hacer un cairn». En la batalla, Conaire no puede continuar luchando por falta de agua y muere de sed, pues «los ríos principales de Irlanda» y «los lagos principales de Eriu» se la deniegan, lo que confirma el carácter escatológico del agua. Los asaltantes sobrevivientes recobraron cada uno su piedra, «de modo que los que murieron en la Residencia (de Da Derga) fue un hombre por cada piedra que hay ahora en Carn Locca», que es el nombre dado al túmulo o *carn* construido con ellas. Pero es interesante que una creencia parecida documentó Leite de Vascelos en el Cabo de San Vicente, en Portugal, donde existían *moledros* o *cairns* de piedras que «cada una es un soldado», según tradición que, entonces, relacionaba dichos *moledros* con la expedición de Don Sebastián de Portugal¹⁵⁰. Estos relatos mitológicos indican una tradición mítica documentada en áreas atlánticas de Irlanda e Hispania, pero probablemente también entre los persas y, tal vez, entre los griegos¹⁵¹, según la cual cada piedra de un *carn* se relaciona con el alma de un muerto, lo que permite comprender el significado original, según las creencias celtas, de las piedras arrojadas sobre el “Canto de los Responsos”.

La misma relación con los muertos se ha señalado para los *amilladoiros* de Galicia y otras provincias occidentales de España, creencias que explicarían la tradición conservada en León de relacionar los mojones con las ánimas en pena¹⁵². Pero también es necesario relacionar estas tradiciones con las documentadas en Grecia relacionadas con el culto a Hermes¹⁵³, donde en algunas regiones, como la Arcadia, todavía se conservaba en la Antigüedad la costumbre de que quien pasaba por un camino delante de un ἔρμια tiraba una nueva piedra¹⁵⁴, tradición cuyo significado originario parece explicarse en el “Canto de los Responsos” y el mito irlandés citado.

Otro aspecto de interés es el carácter onfálico de la roca. El “Canto de los Responsos” destaca en su entorno más cercano y era un punto de comunicación con el Más Allá, lo que explica su carácter sagrado. Su forma casi circular y esférica permite suponer que fuera considerado como un *omphalos*¹⁵⁵, punto central de convergencia en las concepciones cosmológicas entre el mundo subterráneo, el terrestre y el celeste, siendo, por ello, un lugar sagrado por excelencia en la tradición indoeuropea, como evidencia la religión griega¹⁵⁶, donde tenía funciones oraculares¹⁵⁷, estando esta idea de sacralidad bien atestiguada entre los celtas¹⁵⁸. El “Canto de los

¹⁵⁰ J. Leite de Vascelos, *Religões da Lusitania, II*, Lisboa, 1905, p. 205s.

¹⁵¹ Herod. IV,92; *vid. supra* n. 83-84.

¹⁵² F. J. Rúa y M. E. Rubio, *La piedra celeste. Creencias populares leonesas*, León, 1986, p. 49.

¹⁵³ *Vid. supra*, n. 101, 104-107 y 123s.

¹⁵⁴ *Ant. Pal.* V,6 y VI,253.

¹⁵⁵ M. Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid, 1954, p. 224 s.

¹⁵⁶ Esiodo, *Teog.* 497-501; cf. M. P. Nilsson, *op. cit.* n. 118, p. 189.

¹⁵⁷ G. Roux, G., *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris, 1976.

¹⁵⁸ S. Reinach, *op. cit.*, n. 135; H. d'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, n. 134; J. Loz, “L'omphalos chez les Celtes”, *Revue d'Études Anciennes* 17 (1915) pp. 193-206; F. Le Roux, “Le *Celticum* d'Ambigatus et

Responsos”, entendido como *omphalos*, supone una noción simbólica de “centro” del cosmos y, por tanto, de convergencia entre lo sagrado y lo humano y, más en concreto, entre el mundo de los vivos y de los muertos, lo que explicaría y permitiría el ritual señalado, ctónico y al mismo tiempo oracular, siendo habitual que estas peñas onfálicas se interpreten como los *simulacra* de Lug-Mercurio citados por César¹⁵⁹, como ha sido repetidamente señalado¹⁶⁰.

En esta misma línea, la cosmología mítica céltica permite interpretar también las restantes características señaladas respecto a su ubicación. El “Canto de los Responsos” se encuentra prácticamente justo fuera del límite del área visual del *oppidum* de Ulaca, marcando el límite con el *saltus, terrae incognitae* o “monte”, que en el imaginario popular es refugio de monstruos y seres perturbadores¹⁶¹, por lo que parece marcar el límite territorial entre el terreno antropizado y el ya fuera del control humano, función similar a la de los ἔρμια en el imaginario helénico¹⁶². Por ello, en sentido mítico, ese límite viene a coincidir con la frontera entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. La continuidad de estas creencias puede verse en la colocación de los cruceiros gallegos a la salida de los pueblos¹⁶³ y en los cruces de caminos, pero una creencia parecida es la tradición que hemos podido documentar de colocar pilones dedicados “A las Ánimas Benditas” a la entrada y salida de los pueblos actuales en las tierras correspondientes a la antigua Celtiberia, por las tierras altas de Soria, Guadalajara y Teruel, cuyos “pilones de las ánimas” suponen igualmente la creencia en que éstas andaban libres por el campo y podían perjudicar al que se alejaba del pueblo, idea semejante a la de tierras de León, donde los mojones se relacionan con las ánimas en pena¹⁶⁴.

Todas estas creencias están relacionadas, sin duda, con la idea de que las almas de los muertos andaban libres y podían hacer daño a los vivos fuera de los límites del pueblo, pues, según conserva la mitología gallega¹⁶⁵, el campo está poblado de espíritus que intervienen de manera negativa en las acciones humanas, en especial, la Santa Compañía, espíritus que vagan por los caminos y que se han relacionado con los *Lares Viales*¹⁶⁶.

l’*Omphalos* gaulois. La royoité suprême des Bituriges”, *Ogam* 13,1 (1961) p. 170; *idem*, “Note d’Histoire de Religions. Lug et l’*Omphalos* de Lugdunum”, *Ogam* 14,6 (1962) pp. 638-641; M. Almagro-Gorbea y J. Gran Aymerich, *op. cit.*, n. 18, p. 210s., 222s.; R. Brañas, *op. cit.*, n. 62.

¹⁵⁹ B.G. VI,17,1.

¹⁶⁰ S. Reinach, *op. cit.*, n. 135; H. d’Arbois de Jubainville, *op. cit.*, n. 134.

¹⁶¹ L. Castro, *op. cit.*, n. 42, p. 200.

¹⁶² *Vid. supra*, n. 122, p. 124.

¹⁶³ B. García Fernández-Albalat, *op. cit.*, n. 51, p. 89.

¹⁶⁴ F. J. Rua y M. E. Rubio, *op. cit.* n. 152, p. 49.

¹⁶⁵ L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 36s.

¹⁶⁶ J. M^a. Blázquez, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975, p. 113; *idem*, “La religión indígena”, *Historia de España* 2,2 ed. J. M^a Jover, p. 303; X. Taboada, *op. cit.* n. 28; J. C. Bermejo, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid, p. 199s.

Los *Lares* eran divinidades romanas ancestrales protectores de lugar¹⁶⁷, pero de la casa y los *agri* como lugares habitados y conocidos, frente a las *terrae incognitae* propias de otras divinidades como Fauno o Silvano y, aunque los *Lares familiares* acabaron relacionados con el culto a los antepasados, su campo de acción eran la casa, los campos familiares y los caminos y encrucijadas¹⁶⁸. Según la mitología romana, los *lares* eran hijos de Mercurio, divinidad protectora de los viajeros, incluyendo los muertos hacia el Más Allá, que explicaría su marcado carácter psicopompo, que pudo facilitar su asimilación a los númenes o espíritus que vagaban por los caminos¹⁶⁹, tal vez por ser los espíritus de antiguos muertos en ese lugar.

En *Hispania*, los *Lares Viales*¹⁷⁰ deben considerarse como divinidades o más bien como númenes protectores de lugar, de origen prerromano, que se asimilarían a los *Lares* romanos por su carácter de *numina* relacionados con las divinidades protectoras de lugar hasta pasar a tener carácter funerario, si no es que éste era su verdadero carácter originario desde tiempos ancestrales. Su culto no se conoce bien, pero se efectuaba en lugares determinados de los caminos y, en especial, en las encrucijadas, donde se les dedicaba pequeñas capillas o altares, por lo que se supone que protegían a los viajeros, aunque también cabe suponer que dicho culto pudiera indicar que los viajeros les dedicaban altares y capillas en encrucijadas y caminos para que les fueran propicios y de este modo protegerse de ellos, como documenta el “Canto de los Responsos”.

Los *Lares Viales* son frecuentes en *Gallaecia*, especialmente en el *Conventus Lucensis* y en las comarcas más próximas a la confluencia entre el Miño y el Sil. Se conocen más de 30 testimonios en Galicia, frente a sólo 5 en el *Conventus Bracarenensis* y 4 en el *Asturum* y, además, hay 1 en Álava, 2 en La Rioja, en *Turiaso* y en Cervera del Río Alhama, cerca de *Centrebia Leucade*, 1 en *Clunia* (Burgos) y 1 en *Segobriga* (Cuenca), todas ellos en la *Hispania* céltica, mientras que sólo se conocer fuera de ella un caso en la provincia de Alicante y otro en la de Granada¹⁷¹. Esta dispersión de los *Lares Viales* coincide los *Lares* locales indígenas¹⁷², lo que evidencia que se trata de númenes protectores de lugar pertenecientes todos ellos al mismo mundo mitológico celta.

El culto a los *Lares Viales* debió mantenerse a lo largo de todo el Imperio hasta la tardía cristianización del medio rural, pues en el siglo V de JC. todavía San Martín Dumense tuvo que prohibir a los cristianos que encendieran velas e hicieran cultos

¹⁶⁷ G. Wissowa, *op. cit.*, n. 96, p. 166s.; A. Latte, *op. cit.*, n. 79, p. 90s.

¹⁶⁸ G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, Milano, 1977, p. 301s.

¹⁶⁹ G. Wissowa, *op. cit.*, n. 96, p. 170.

¹⁷⁰ J. M^a. Blázquez, *op. cit.*, n. 166, p. 113; J. C. Bermejo, *op. cit.*, n. 166, p. 199s.; F. Marco, *op. cit.*, n. 98, p. 67s.

¹⁷¹ *Vid. infra*, Apéndice II.

¹⁷² F. López Cuevillas, *La civilización céltica en Galicia*, Santiago de Compostela, 1953, p. 287s.; J. M^a. Blázquez, *op. cit.* n. 166, p. 113; L. da Silva Fernandes, “*Genii, Lares e Tutela* na provincia da Lusitania, Religiões da Lusitania”, *Loquuntur saxa*, Lisboa, 2002, pp. 179-188.

a las piedras¹⁷³. Por ello se supone que estos cultos han debido perdurar después en los *amilladoiros*, cuya relación con creencias funerarias confirma la tradición de San Andrés de Teixido¹⁷⁴ y otras tradiciones del folklore y la mitología popular gallega, según las cuales las ánimas pueden salir al paso y perjudicar a los que viajaban. La más conocida es, sin duda, la Santa Compañía¹⁷⁵, agrupación de difuntos en camino al Otro Mundo, cuyo origen se ha supuesto en la comitiva de las ánimas o númenes de los muertos¹⁷⁶, probablemente originaria de los *Lares Viales* como hijos de *Lug-Mercurio*, dirigidos por esta divinidad hacia el Más Allá, situado, según la cosmología celta, al otro lado del agua, por tanto, allende el “Océano”.

Por otra parte, la localización del “Canto de los Responsos” en una confluencia de dos arroyos pudiera relacionarse al mismo tiempo con el agua como punto de paso al mundo del Más Allá¹⁷⁷, situación que recuerda la de muchas necrópolis de la Hispania celta ubicadas en el lecho de los ríos¹⁷⁸. Igualmente, a esa misma idea apunta su orientación hacia el SO desde el *oppidum*, en dirección al ocaso del sol, quizás precisamente en el solsticio de invierno, una orientación relacionada con el Más Allá, como la que ofrecen otros santuarios célticos de carácter ctónico de la Península Ibérica¹⁷⁹. Aunque no se pueda relacionar con seguridad y pudiera ser una mera coincidencia, dicha orientación coincide con la de la Vía Láctea, que dio lugar al Camino de Santiago, que ha conservado su sentido escatológico en Galicia¹⁸⁰, en especial en la Tierra de Cotobade, donde se conoce como *Camino del Santo Andrés*¹⁸¹. Tanto en Santiago como en San Andrés, esta creencia está asociada a la de que las almas de los muertos, para tener descanso eterno, tenían que haber visitado el santuario de Santiago o el de San Andrés de Teixido, donde este apóstol había llegado en barca desde el Más Allá y donde *vai de morto o que non vai de vivo*, lo que confirma la riqueza y detalle con que se han conservado las creencias escatológicas celtas en estas tradiciones folklóricas¹⁸².

¹⁷³ *De Corr. Rust.* VII, 17.

¹⁷⁴ *Vid. infra*, n. 182.

¹⁷⁵ C. Lisón, *op. cit.*, n. 1.

¹⁷⁶ F. Alonso Romero, *Creencias y tradiciones de los pescadores gallegos, británicos y bretones*, Santiago de Compostela, 1996, p. 147s.

¹⁷⁷ M. Almagro-Gorbea y J. Gran Aymerich, *op. cit.*, n. 18, p. 218s.

¹⁷⁸ A. Lorrio, *Los Celtiberos (Complutum Extra 7)*, Madrid, 1997, p. 111.

¹⁷⁹ *Vid. supra*, n. 20.

¹⁸⁰ A. Fraguas, “Preocupacion polo tempo e os astros na creencia popular”, *Boletín Auriense* 5 (1975) p. 264; F. Alonso Romero, “A peregrinaxe xacobeá ata Fisterra”, *Romarias e peregrinacions*, Santiago de Compostela, 1993, p. 47s.; *idem*, “Sobre la pervivencia de los cultos y creencias astrales en el folklore del peregrinaje jacobeo”, *IV Congreso de la Sociedad Española de Astronomía en la Cultura*, Salamanca, 1997, p. 29-35.

¹⁸¹ L. Vázquez de Parga, J. M^a. Lacarra y J. Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, I-III, Madrid, 1948, p. 532; L. Monteagudo, *op. cit.* n. 23, p. 46.

¹⁸² R. Usero, *El santuario de San Andrés de Teixido*, Santiago de Compostela, 1972; A. Fraguas, *op. cit.*, n. 180, p. 265. Es interesante que la misma creencia se conserva en la ermita de San Miguel situada sobre la

5. CONCLUSIONES

El rito vinculado al “Canto de los Responsos”, en Ulaca, Ávila, al que se ha dedicado este artículo, está relacionado con creencias en el Más Allá asociadas a una ubicación que supone conceptos onfálicos y ctónicos procedentes de una tradición religiosa directamente derivada del mundo celta, sin la cual ni los ritos ni dichos conceptos onfálicos y ctónicos pueden ser explicados.

Este documento etnológico ofrece un doble interés. Por una parte, confirma la perduración de tradiciones religiosas “de larga duración” conservadas en el folklore, que necesariamente se remontan al substrato cultural prerromano y que pueden ser estudiados como documentos para la reconstrucción histórica¹⁸³. Las rocas tipo “Canto de los Responsos” confirman que dicho fenómeno de perduración se ha dado en muy amplias áreas de la Península Ibérica, en especial en sus áreas atlánticas, en este caso desde Castilla la Vieja al Alemtejo y a Galicia, lo que coincide con la *Hispania Celtica*. Esta circunstancia confirma su interés, al sumarse a otros ejemplos conocidos, por fortuna, cada vez mejor valorados en estos últimos años¹⁸⁴.

El “Canto de los Responsos” documenta entre los Vettones y, en general, entre los celtas hispanos del Occidente de la Península Ibérica la creencia en que los espíritus de los muertos andaban sueltos por el “monte”, que representaba el territorio no humanizado, donde podían interferir sobre los vivos. Para su propiciación se arrojaban piedras sobre una roca onfálica, que representaría el *daimon* o espíritu de los muertos, mientras que la roca parece identificarse con *Lug* y Mercurio, aunque la *interpretatio* romana no fuera del todo exacta. Esta información enriquece los conocimientos hasta ahora existentes sobre las creencias de los Vettones¹⁸⁵ y, en general, de los Celtas de Hispania¹⁸⁶.

En este sentido, llama la atención que este rito ha perdurado precisamente en tierras vettonas de Ávila y Salamanca, donde también se han conservado “saunas” hipogeas¹⁸⁷ y “altares de piedra”¹⁸⁸, elementos característicos del arcaico mundo

peña de Ereñusarre (415 m.s.n.m.), entre los pueblos de Ereño, Arteaga y Cortézubi, en Vizcaya (J. M. Barandiarán, *Diccionario ilustrado de mitología vasca y alguna sus fuentes*. Bilbao, 1972, p. 79). Existe la creencia en los pueblos de alrededor de que es obligatorio visitar tres veces esta ermita, pues *quien no lo hace en vida, deberá hacerlo después de muerto*. Antiguamente llevaban hasta allí muchos muertos de la comarca, hasta de Durango. Además, junto a la ermita hay una sepultura antropomorfa en la que se estancan aguas, en la que los peregrinos se lavaban manos y cara y, antes de secarse, daban tres vueltas alrededor de la ermita para preservarse de la sarna y otras enfermedades cutáneas. La santidad del lugar se manifiesta también porque, cuando se intentó bajar la ermita piedra a piedra, éstas volvían a la mañana siguiente a su lugar original (Noticia y referencia proporcionadas por P. Reyes).

¹⁸³ A. Brelich, *op. cit.*, n. 80.

¹⁸⁴ *Vid. supra*, Introducción.

¹⁸⁵ J. Álvarez Sanchís, *op. cit.*, n. 15; E. Sánchez Moreno, *Vetones: Historia y arqueología de un pueblo prerromano*. Madrid, 2000; F. Marco, *op. cit.*, n. 27.

¹⁸⁶ M. Almagro-Gorbea *op. cit.*, n. 21; F. Marco, *op. cit.*, n. 99.

¹⁸⁷ M. Almagro-Gorbea y J. Álvarez-Sanchís, “La “Fragua” de Ulaca: saunas y baños de iniciación en el mundo céltico”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 1 (1993) p. 177-253.

¹⁸⁸ M. Almagro-Gorbea y J. Jiménez Ávila, *op. cit.* n. 21.

lusitano-galaico, lo que parece indicar que el territorio vetton fue particularmente conservador en estos aspectos de su mentalidad. Este detalle tiene el interés de confirmar las relaciones etno-culturales entre Vettones y Galaico-Lusitanos, en parte también confirmadas por su onomástica¹⁸⁹. Dicha relación no se puede explicar ni por fenómenos de convergencia casual ni por un “celtismo” genérico ni por fenómenos de expansión de los Vettones hacia el Noroeste o viceversa, de los que no hay ningún testimonio ni arqueológico ni histórico, como todavía menos por fenómenos tardíos de “reoblación” tras la Reconquista.

La hipótesis más verosímil es que sean manifestaciones de creencias de un mismo substrato cultural, no sólo arcaico, sino de gran antigüedad para poderse explicar históricamente, pues esta hipótesis exigiría que dichas raíces comunes se retrotrayesen, cuando menos, a la Edad del Bronce, por lo que este tipo de peñas y los ritos conexos constituirían un nuevo indicio sobre el muy antiguo origen de los celtas en la Península Ibérica¹⁹⁰, pues su origen pudiera ser independiente de la Cultura de los Campos de Urnas y posteriores.

Las creencias analizadas ofrecen un especial interés para conocer la mentalidad y el mundo simbólico de las poblaciones celtas de esas zonas, por lo que este tipo de estudios, a pesar de su dificultad, en parte por no haberse recogido los datos antes de su pérdida y también por no haber sido abordados con metodología científica, son la mejor fuente de información para documentar en la Península Ibérica la religión y la mentalidad de sus poblaciones célticas.

El estudio de estos elementos como documentación histórica exige profundizar en la línea que en su día señaló Brelich¹⁹¹. Para ello es necesario: a) describir el rito con el mayor detalle posible; b) recoger sus paralelos etno-culturales; c) diferenciar los elementos originarios de las contaminaciones añadidas a lo largo del tiempo por creencias cristianas o de otra índole; d) explicar su perduración por relaciones filogenéticas, excluyendo las coincidencias antropológicas; e) recoger los paralelos en el mundo antiguo; f) realizar la interpretación histórica como un elemento más dentro de su sistema cultural.

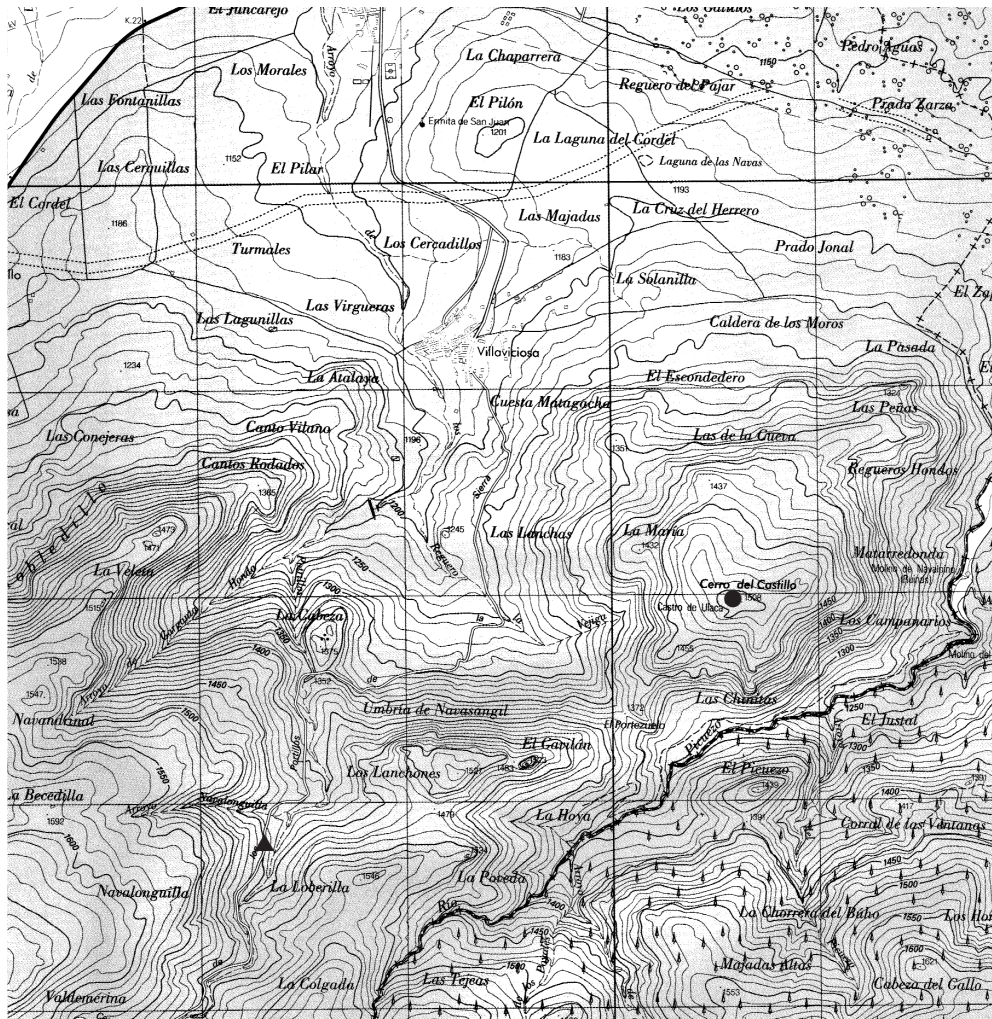
En consecuencia, el estudio de tradiciones como la aquí analizada es el método mejor, en muchos aspectos el único, para conocer el pensamiento, las creencias y los rituales de las poblaciones prerromanas, un campo histórico de indudable interés, en cuyo conocimiento se pueden lograr importantes avances si se sigue una metodología adecuada.

¹⁸⁹ J. Untermann, *Elementos de un atlas antroponímico de la Hispania Antigua (Bibliotheca Praehistorica Hispana 7)*, Madrid, 1965, p. 19, mapas 4, 18, 26, 33 a 36, 54, 61, 66, 73, 77, 82, 84, 86; M^a L. Albertos, “La antroponimia prerromana en la Península Ibérica”, *I Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*, Salamanca, 1976, p. 57-86; *idem*, “Onomastique personelle indigène de la Péninsule Ibérique sous la domination romaine”, *Aufstieg aun Niedergang der Römischen Welt II*, 29.2, Berlin, 1983, p. 869s.

¹⁹⁰ M. Almagro-Gorbea, *op. cit.*, n. 13.

¹⁹¹ A. Brelich, *op. cit.*, n. 80, pp. 36-37.

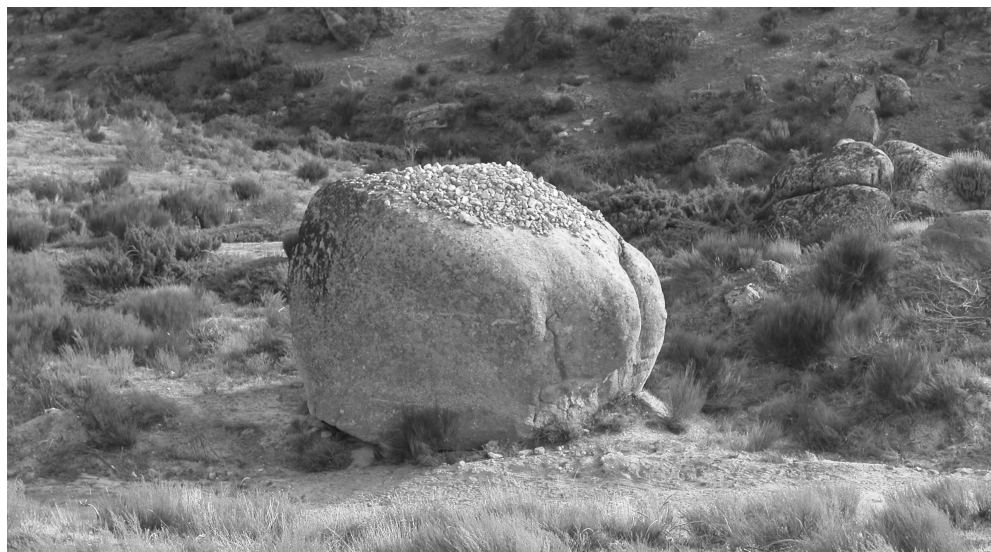
6. FIGURAS



1. Situación del “Canto de los Responsos” en el mapa 1:50.000 (▲).
 Obsérvese su localización al SO del oppidum (●).



2. El “Canto de los Responsos” al lado del camino a la Sierra; al fondo, el Valle de Amblés.



3. “Canto de los Responsos” desde el Sureste, con las piedras arrojadas a su parte superior.



4. “Canto de los Responsos” desde el Sur.



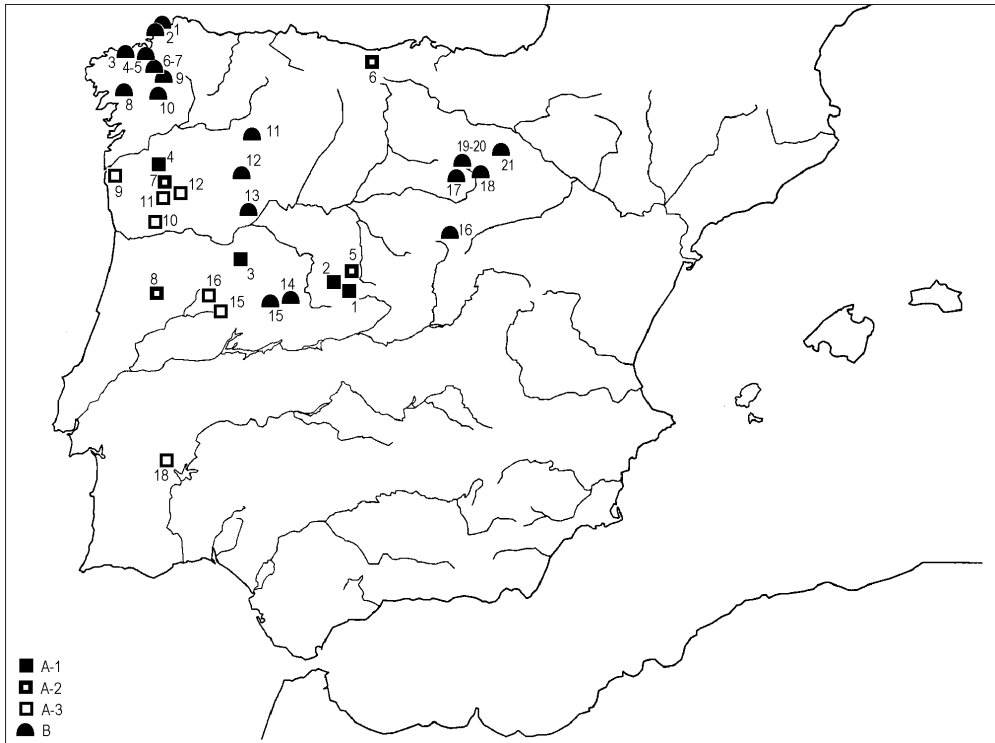
5. “Peña del Perdón”, La Redonda, Salamanca.



6. “Rocha dos Enamorados”, Reguengos de Monsaraz.



7. Detalle de la cruz de cristianización del “Canto de los Responsos”.



8. Distribución de cantos con piedras encima y de *amilladoiros* en la Península Ibérica (para el significado de los signos y el nº, véase *Apéndice I*).



Distribución de los *Lares Viales* en la Península Ibérica (para el nº, véase *Apéndice II*).

APÉNDICE I

CANTOS CON PIEDRAS ENCIMA Y *AMILLADOIROS* EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

A. Cantos con función funeraria y/o oracular (fig. 8):

A-1. Cantos con piedras encima de función funeraria:

1. “Canto de los Responsos”, Villaviciosa, Ávila¹⁹².
2. Alrededores de La Mesa de Miranda?, Chamartín de la Sierra, Ávila¹⁹³.
3. “Peña del Perdón”, La Redonda, Salamanca¹⁹⁴.
4. “Pedra das Animas”, Serra do Gerês, NW de Braga¹⁹⁵.

A-2. Cantos sin piedras encima de función funeraria?:

5. “Canto de las Ánimas”, Las Cogotas, Ávila¹⁹⁶.
6. “Peña de las Animas”, camino de Bárago al barrio de Cucayo de Dobres, Liébana, Santander¹⁹⁷.
7. “Penedo das Almas”, Bouça do -, Ronfe, Guimarães¹⁹⁸.
8. “Penedo do Pecado”, Fornos de Maceira, Mangualde¹⁹⁹.

A-3. Cantos con piedras encima de función oracular no funeraria:

9. Penedo dos Casamentos, Serra d’Arga, Caminha, Viana do Castelo²⁰⁰.
10. “Penedo dos Cornudos”, Sierra de Aboboreira, Loivos do Monte, Baião²⁰¹.
11. “Penedo dos Casamentos”, Prazins, Guimarães²⁰².
12. “Penedo dos Casamentos”, estrada velha de Prazins a Fafe²⁰³.
13. “Penedo dos Casamentos”, estrada velha a Senhora do Porto²⁰⁴.
14. “Penedo dos Casamentos”, Marco²⁰⁵.
15. “Penedo do Casamento”, Vide entre Vinhas, Celorico da Beira²⁰⁶.
16. “Penedo dos Casamentos”, Senhora do Barrocal, Carvalhal, Sátão²⁰⁷.
17. “Penedo do Matrimónio”, Campo de Caparinho, Vilar de Perdizes, Montalegre²⁰⁸.
18. “Rocha dos Enamorados”, S. Pedro do Corval, Reguengos de Monsaraz²⁰⁹.

B. *Amilladoiros* (fig. 8):

1. Campo da Armada, San Andrés de Teixido, La Coruña²¹⁰.
2. Cedeira, La Coruña²¹¹.
3. Vío, San Cristóbal das Viñas, 4 km SW de La Coruña, de 20 m diámetro por 8 m altura²¹².
4. Moucho (2 amilladoiros), a 4 km al NE de Arteixo, La Coruña, donde arrojaban piedras los visitantes del Santuario de la Virgen de la Pastoriza²¹³.
5. A Pedra do Santo, en el monte de Ramil, 1 km al SE de Viós, Abegondo, en la margen izquierda del río Mero, La Coruña²¹⁴.
6. Cesuras, La Coruña²¹⁵.
7. Trasanquelos, La Coruña²¹⁶.
8. San Pedro, A Porta, Sobrado de los Monjes, La Coruña²¹⁷.
9. Melide, La Coruña²¹⁸.
10. Monte do Gozo, Santiago de Compostela²¹⁹.
11. Cruz de Ferro, Foncebadón, León²²⁰.
12. Cruz da Portela, Padornelo, Zamora²²¹.
13. Francoim, Sendim, Felgueiras, Douro, Portugal²²².
14. Sierra de las Quilamas, entre La Bastida y Navarredonda de la Rinconada, Salamanca²²³.
15. Majadas Viejas, La Alberca, Salamanca²²⁴.
16. Santo del Alto Rey, Atienza, Guadalajara²²⁵.
17. San Leonardo de Yagüe, Soria²²⁶.
18. Zarranzano, Sepúlveda de la Sierra, Soria²²⁷.
19. Ermita de la Virgen del Castillo, El Royo, Soria
20. Ermita de Ntra. Sra. de los Santos Nuevos, Almarza, Soria.
21. Vozmediano, Soria²²⁸.

-
- 192 *Vid. supra, Situación y descripción.*
- 193 *Vid. supra, Paralelos.*
- 194 *Vid. supra*, n. 36.
- 195 *Vid. supra*, n. 37.
- 196 *Vid. Supra*, n. 38.
- 197 <http://porcantabria.com/rutas/ruta.php?ruta=4>
- 198 F. Martins Sarmiento, *op. cit.*, n. 39, pp. 112, 263.
- 199 F. Martins Sarmiento, *op. cit.*, n. 39, p. 219.
- 200 <http://www.valedominho-am.pt/lendas/caminha.html#ancho>
- 201 http://www.psbaiao.net/NossaTerra/NT_LMonte.htm
- 202 F. Martins Sarmiento, *op. cit.*, n. 39, p. 74.
- 203 F. Martins Sarmiento, *op. cit.*, n. 39, p. 74.
- 204 F. Martins Sarmiento, *op. cit.*, n. 39, p. 74.
- 205 F. Martins Sarmiento, *op. cit.*, n. 39, p. 74.
- 206 <http://www.cm-celoricodabeira.pt/concelho/freguesia21.asp>
- 207 <http://www.eb1-carvalho-satao.rcts.pt/lendas.htm>
- 208 M. S. Bettencourt *et al.*, *op. cit.*, n. 46.
- 209 *Vid. supra*, n. 47.
- 210 *Cancionero de San Andrés*, recogido por F. Maciñeira y X. R. Fernández.
- 211 L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 61.
- 212 L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 61, fig. 26A-C.
- 213 L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 61.
- 214 L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 61.
- 215 L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 61.
- 216 L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 61.
- 217 L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 61.
- 218 L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 61.
- 219 L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 62.
- 220 L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 62, fig. 27.
- 221 L. Monteagudo, *op. cit.*, n. 23, p. 62.
- 222 F. Martins Sarmiento, *op. cit.*, n. 39, p. 41.
- 223 L. Benito del Rey y R. Grande del Brío, *op. cit.*, n. 36, p. 104.
- 224 L. Benito del Rey y R. Grande del Brío, *Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca*, Zamora-Salamanca, 1992, p. 100, fig. 68.
- 225 A. L. Fernán Chamón, *op. cit.*, n. 61. Agradezco esta referencia a P. Reyes, del Departamento de Prehistoria de la Universidad Complutense, Madrid.
- 226 F. Romero Carnicero, comunicación personal 12.2004.
- 227 F. Romero Carnicero, comunicación personal 12.2004.
- 228 El amilladouro de El Rojo nos fue dado a conocer por G. Ruiz Zapatero (comunicación personal 12.2004), confirmada posteriormente por P. Reyes, quien también ha proporcionado la referencia del de Vozmediano y de F. Zamora Lucas, La villa de Almarza y la fista de Santos Nuevos, *Campo Soriano*, 6, 1, # 1973.

APÉNDICE II

LARES VIALES EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Lares Viales ²²⁹ (fig. 9):

1. Cerceda, La Coruña²³⁰.
2. Bandomil, Zas, La Coruña²³¹.
3. Buriz, Guitiriz, Lugo²³².
4. Parga, Guitiriz, Lugo²³³.
5. Virís, Begonte, Lugo²³⁴.
6. Miñotos, Oroul, Lugo²³⁵.
7. Tagarreiros, Cervo, Lugo²³⁶.
8. Tuña (2), Tineo, Asturias²³⁷.
9. Comba, Besullo, Allande, Asturias²³⁸.
10. Lugo de Llanera, Oviedo, Asturias²³⁹.
11. Noceda del Bierzo, León²⁴⁰.
12. *Lucus Augusti*, Lugo²⁴¹.
13. Bouzoá, Arcos, Pol, Lugo²⁴².
14. Papín, Neira de Rey, Lugo²⁴³.
15. San Vicente de Castillón, Pantón, Lugo²⁴⁴.
16. Pantón (2), Lugo²⁴⁵.
17. Belesar, Chantada, Lugo²⁴⁶.
18. Quinta de Agrade, Chantada, Lugo^{247?}
19. S. Juan de Fontefría, Amoeiro, Orense²⁴⁸.
20. Cornoces, Amoreiro, Orense²⁴⁹.
21. Temes, Carballedo, Lugo²⁵⁰.
22. Camba, Rodeiro, Pontevedra^{251?}
23. Grava, Silleda, Pontevedra²⁵².
24. Castrofeito (2), O Pino, La Coruña²⁵³.
25. Pontecesures, Pontevedra²⁵⁴.
26. Caldas de Reyes, Pontevedra²⁵⁵.
27. Catoira (2), Valga, Pontevedra²⁵⁶.
28. Santa Cruz de Fragoso, San Andrés de Geve, Pontevedra²⁵⁷.
29. O Grove, Pontevedra²⁵⁸.
30. Taboadela, Orense²⁵⁹.
31. San Torcuato, Celanova, Orense²⁶⁰.
32. Trives (2), Laza, Orense²⁶¹.
33. Arauja, Lobios, Orense²⁶².
34. Castelo de Neiva, Viana do Castelo²⁶³.
35. *Bracara Augusta* (2), Braga²⁶⁴.
36. *Conimbriga*, Condeixa-a-Nova²⁶⁵.
37. Camino velho de Monforte a Elvas²⁶⁶.
38. Alcuéscar, Cáceres²⁶⁷.
39. Valdefuentes, Cáceres²⁶⁸.
40. *Clunia*, Burgos²⁶⁹.
41. San Pelayo, Álava²⁷⁰.
42. Cervera del Río Alhama, Logroño²⁷¹.
43. *Turiaso*, Tarazona, Zaragoza²⁷².
44. *Segobriga*, Saelices, Cuenca²⁷³.
45. Setla, Mirarrosa y Mirafior, Alicante²⁷⁴.
46. Brácana, Illora, Granada²⁷⁵.

²²⁹ Agradezco a la Dra. Helena Gimeno, del *CIL II*, la información amablemente facilitada sobre *Lares Viales* en *Hispania*. Las referencias bibliográficas se han simplificado al máximo.

²³⁰ R. M^a. Franco, “Lares Viales na provincia de A Coruña”, *Gallaecia* 21 (2002) p. 215-222.

²³¹ G. Baños, *Corpus de Inscripcions Romanas de Galicia. II, Provincia de Pontevedra*, 1994, p. 115, n^o 41.

²³² F. Arias, P. Le Roux, y A. Tranoy, *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, Paris, 1979, n^o 65.

²³³ J. Gómez Vila, “Dedicatorias a los Lares Viales en la Provincia de Lugo”, *Gallaecia* 23 (2004) n^o 8.

²³⁴ J. Gómez Vila, *op. cit.*, n. 233, n^o 13.

²³⁵ J. Gómez Vila, *op. cit.*, n. 233, n^o 5.

²³⁶ J. Gómez Vila, *op. cit.*, n. 233, n^o 11.

²³⁷ J. Manzanares, “Dos aras, una inédita, a los “Lares Viales” en Tuña (Tineo-Asturias)”, *Tabularium Artis Asturiensis*, Oviedo, 1986.

²³⁸ A. García Linares, “Una lápida a los Lares Viales en Comba (Allande)”, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos* 107 (1982) p. 773-783.

²³⁹ R. M^a. Cid *et alii*, “Lucus Asturum y un ara inédita a los Lares Viales en Lugo de Llanera (Asturias)”, *Gallaecia* 13 (1992) p. 113s.

²⁴⁰ *HEp.* 8, n^o 328

²⁴¹ F. Arias *et alii.*, *op. cit.*, n. 232, n^o 22.

²⁴² F. Arias *et alii.*, *op. cit.*, n. 232, n^o 61.

²⁴³ F. Arias *et alii.*, *op. cit.*, n. 232, n^o 62.

²⁴⁴ F. Arias, P. Le Roux, y A. Tranoy, *op. cit.*, n. 232, n^o 63.

- ²⁴⁵ J. Gómez Vila, *op. cit.*, n. 233, nº 6 y 7.
- ²⁴⁶ F. Arias *et alii.*, *op. cit.*, n. 232, nº 60.
- ²⁴⁷ J. Gómez Vila, *op. cit.*, n. 233, nº 1.
- ²⁴⁸ A. Rodríguez Colmenero, *Aquae Flaviae. I Fontes Epigráficas da Gallaecia meridional interior*², Chaves, 1997, nº 140.
- ²⁴⁹ R. M^a. Franco, *op. cit.*, n. 230, p. 219.
- ²⁵⁰ J. Gómez Vila, *op. cit.*, n. 233, nº 12.
- ²⁵¹ R. M^a. Franco, *op. cit.*, n. 230, p. 219.
- ²⁵² G. Baños, *op. cit.*, n. 231, p. 291, nº 121.
- ²⁵³ G. Baños, *op. cit.*, n. 231, p. 155s., nº 57-58.
- ²⁵⁴ IRG III, nº 22; Baños, *op. cit.*, n. 231, nº 101.
- ²⁵⁵ G. Baños, *op. cit.*, n. 231, p. 181, nº 75.
- ²⁵⁶ AE 1969/70, 271, nº 109 y Baños, *op. cit.*, n. 231, nº 109.
- ²⁵⁷ A. García Linares, *op. cit.*, n. 238, p. 776.
- ²⁵⁸ G. Baños, *op. cit.*, n. 231, p. 281, nº 117.
- ²⁵⁹ A. Rodríguez Colmenero, *op. cit.*, n. 248, nº 241, nº 137.
- ²⁶⁰ CIL 2518; A. Rodríguez Colmenero, *op. cit.*, n. 248, nº 138.
- ²⁶¹ A. Rodríguez Colmenero, *op. cit.*, n. 248, nº 139.
- ²⁶² J. Lorenzo Fernández, *Inscripciones romanas de Galicia IV. Provincia de Orense*, Santiago de Compostela, 1968, nº 79.
- ²⁶³ AE 1983, nº 555.
- ²⁶⁴ CIL II nº 2417; AE 1973, nº 310; R. Étienne, G. Fabre y M. Leveque, *Fouilles de Conimbriga II. Épigraphie et sculpture*, Paris, 1976, nº 12.
- ²⁶⁵ R. Étienne *et alii.*, *op. cit.*, n. anterior, nº 12.
- ²⁶⁶ J. Encarnaçao, “A colecção epigráfica de Mario Saa no Ervedal”, *Humanitas* 47, 1995, nº 1.
- ²⁶⁷ J.M. Abascal, “Las inscripciones latinas de Santa María del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania”, *Archivo Español de Arqueología* 69 (1995) nº 16.
- ²⁶⁸ HEP. 2, 1990, nº 223.
- ²⁶⁹ P. de Palol y J. Vilella, *Clunia II. La Epigrafía de Clunia (Excavaciones Arqueológicas en España 150)*, Madrid, 1987, nº 11.
- ²⁷⁰ J. C. Elorza, “Religiones del país vasco-navarro en época romana”, *Estudios de Deusto* 20 (1972) nº 63.
- ²⁷¹ U. Espinosa, *Epigrafía romana de La Rioja*, Logroño, 1986, nº 3.
- ²⁷² CIL II, nº 2987.
- ²⁷³ M. Almagro, *Segobriga II. Inscripciones ibéricas, latinas paganas y latinas cristianas. (Excavaciones Arqueológicas en España 127)*, Madrid, 1984, nº V-9.
- ²⁷⁴ J.M. Abascal y J. A. Gisbert, “Epigrafía romana de la Villa de L’Almadrava (Setla-Mirarosa-Miraflor)”, *III Congrès d’Estudis de la Marina Alta*, Alicante, nº 1.1.
- ²⁷⁵ CIL II2, nº 5701.