

EL SANTUARIO IBERO DE PEDRARIAS Y LA “PIEDRA DE *LA ENCANTÁ*” (ALMACILES, GRANADA)

The Iberian Sanctuary of Pedrarias and the “Piedra de *La Encantá*” Sacred Rock
(Almaciles, Granada)

MARTÍN ALMAGRO-GORBEA * y RUBÉN FERNÁNDEZ TRISTANTE **

RESUMEN Estudio de un santuario rural ibérico asociado a una peña sacra conocida como “Piedra de *La Encantá*”. Están situados en un estratégico punto del antiguo camino real de Granada a Murcia y deben interpretarse como lugares numínicos de un “paisaje sacro”. El santuario se sitúa bajo un gran farallón rocoso y se fecha en los siglos III-II a.C. Se caracteriza por platitos rotos arrojados como ofrenda, probablemente en un lugar de reunión o romería popular de carácter sacro, comparable a otros santuarios similares del Sureste, Andalucía Oriental y de otros lugares del Mediterráneo. La “Piedra de *La Encantá*” es una de las pocas “peñas sacras” conocidas en Andalucía, asociada a un paso difícil y a un arroyo temporal, que tiene interés por documentar creencias características de la Hispania indoeuropea de remotos orígenes prehistóricos.

Palabras clave: Cultura Ibérica, Andalucía Oriental, Santuarios rurales, Peñas sacras, Paisaje sacro.

ABSTRACT Study of a rural sanctuary of the Iberian Culture dated in the 3rd-2nd centuries B.C. It is located at a strategic point on the old road from Granada to Murcia used from proto-historic times to connect Southeast Iberia and the Eastern territories of Andalusia. The sanctuary is associated with a sacred rock known as “Piedra de *La Encantá*” in a numinic place of a “sacred landscape”. The sanctuary is under a very visible large rocky outcrop. It was probably a popular meeting place of sacred pilgrimage, where people deposited small broken plates as offering, a rite documented in other similar Iberian sanctuaries in the Southeast and Eastern Andalusia, but also in other Mediterranean sanctuaries. The “Piedra de *La Encantá*” is one of the few known “sacred rocks” in Andalusia, associated

* Real Academia de la Historia. *teutates1946@gmail.com* (ORCID: 0000-0003-0065-5878)

** Universidad de Murcia, Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas, Área de Historia Antigua, Grupo de Investigación Antigüedad y Cristianismo E041-04, c/ Santo Cristo 1, Campus de La Merced, 30001 Murcia. *rubenfernandeztristante@gmail.com* (ORCID: 0000-0002-8302-5179)

Fecha de recepción: 10-04-2023. Fecha de aceptación: 14-11-2023.

<http://dx.doi.org/10.30827/CPAG.v33i0.27822>

with a difficult pass and a temporary stream. This interesting monument documents the spread of protohistoric beliefs of Indo-European origin in Andalusia.

Key words: Iberian Culture, Eastern Andalusia, Rural Sanctuaries, Sacred Rocks, Sacred Landscape.

INTRODUCCIÓN

En los estudios arqueológicos pasan muchas veces desapercibidos ciertos aspectos de las religiones prerromanas, tanto a causa de la complejidad que estas presentan como por la fuerte atracción del mundo greco-italico, donde se da un proceso de monumentalización arcaico y una evidente creencia henoteísta. Los estudios iniciales en este sugestivo campo se han centrado en los *loca sacra*, tras rechazarse la suposición de que los pueblos prerromanos no veneraban elementos naturales. Pero la arqueología evidencia cada vez más que las creencias de los iberos no eran muy diferentes de las del mundo celta o indoeuropeo, con los que tenían fuertes contactos e influencias. Además, en la antigua Hispania, no se perciben santuarios con estructuras monumentales ni representaciones de divinidades hasta finales del siglo III a.C., a excepción de la clara influencia fenicio-púnica en las zonas costeras.

En este contexto, se estudia el santuario ibero de Pedrarias, situado en Almaciles (Granada) y una “peña sacra” asociada, la “Piedra de la Encantá” (figs. 1 y 2). El santuario de Pedrarias es un *locum sacrum* complejo, con un área sacra compuesta por varias zonas diferenciadas, que explican su origen e importancia y su vinculación a una peña sacra situada junto a una importante vía de comunicación. El

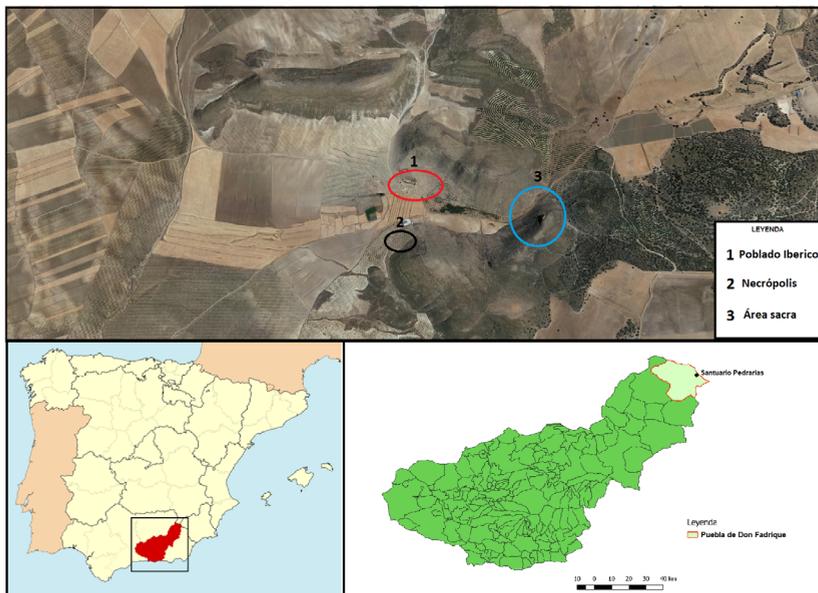


Fig. 1.—Situación del poblado, santuario ibérico y de la “Piedra de la Encantada” en Pedrarias: 1, Poblado ibérico; 2, necrópolis; 3, área sacra con la “Piedra de la Encantada”.

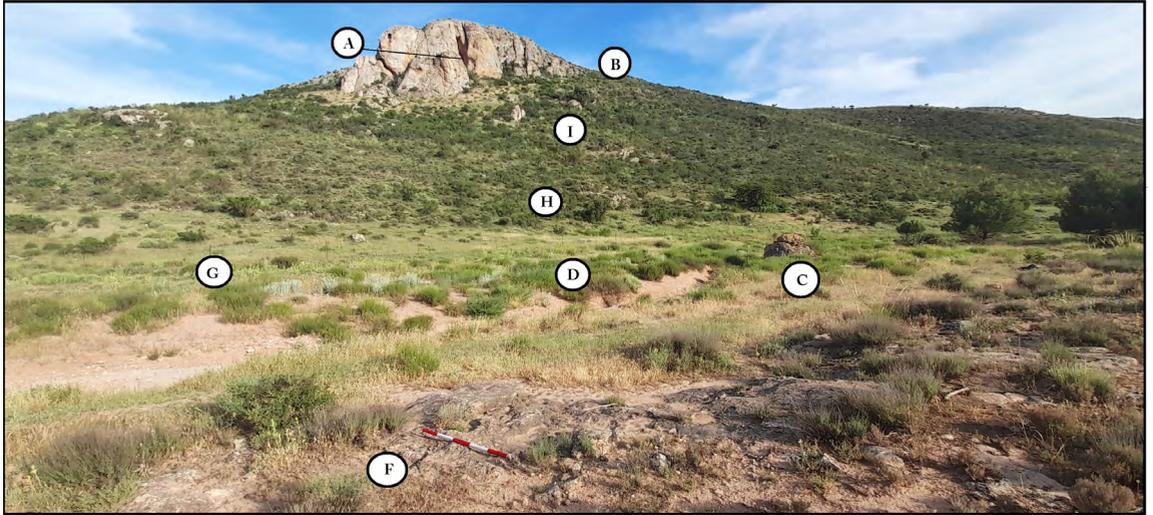


Fig. 2.—Vista general del santuario de Pedrarias. A) Farallón rocoso y entrada al abrigo. B) Área de dispersión de materiales votivos. C) Peña Sacra. D) Rambla. F) Peña con cubetas-piletas. G) Camino de Huéscar a Caravaca. H) Estructuras arqueológicas. I) Camino de acceso al santuario.

santuario de Pedrarias se encuentra situado en un enclave destacado que domina un importante camino histórico, estrechamente vinculado con un poblado ibero. Fue descubierto en prospecciones sistemáticas llevadas a cabo entre los años 1995-2000 (Adroher *et al.*, 1999; Adroher *et al.*, 2003) y posteriormente se ha realizado un estudio más amplio de sus materiales y de su área de dispersión (Adroher *et al.*, 2004:185-218). Es un santuario rupestre de paso o entrada al poblado, un tipo de santuario al aire libre que se puede incluir con los identificados en el área de influencia bastetana y en el interior del Sureste de la Península Ibérica (Adroher y Caballero, 2008). También se puede considerar un santuario de tipo comunitario (Moneo, 2003) o, incluso, un santuario territorial equidistante entre diferentes *oppida* con una posición de control visual de un camino histórico (Caballero, 2014:237), pues los santuarios, como las necrópolis, actúan como marcadores geográficos de la zona de control del *oppidum* nuclear (Adroher y Caballero, 2012) que en este caso pertenecería a Molata de Casa Vieja.

Posiblemente asociado a este santuario se ha identificado una “peña sacra”, denominada localmente la “Piedra de La Encantá”, que se analiza en esta ocasión (figs. 1 y 5). La Piedra de La Encantá se integra en el territorio sacro del santuario ibérico al estar ubicada en un llamativo estrechamiento de la Vereda Real, que destaca en el entorno, pues debió de ser un lugar de paso peligroso, como lo demuestra la construcción a unas decenas de metros en la Baja Edad Media de un campamento militar con una torre de vigilancia (Molina, 1981).

Las “peñas sacras” son peñas asociadas a ritos o mitos ancestrales, pues eran consideradas, de forma más o menos explícita, la morada o el símbolo material que visualizaba a un espíritu superior o *numen* que moraba en la piedra. Los ritos

y mitos asociados a una peña permiten identificarla como sacra, aunque no ofrezca características especiales ni sea un referente en el paisaje. Estos ritos y tradiciones se han conservado hasta la actualidad a través de los siglos en un proceso de “larga duración” (Braudel, 1958), al haberse cristianizado más o menos parcialmente, pues el folklore religioso de Europa conservó su herencia prehistórica (Eliade, 1973:138). Este hecho permite rastrear sus orígenes si se usa una metodología etnoarqueológica adecuada que permita retrotraerse hasta la religión popular prerromana de origen animista basada en una concepción sobrenatural y “mágica” de la naturaleza y del paisaje, que no documentan las fuentes escritas ni la epigrafía ni los hallazgos arqueológicos. En esta línea de investigación, en estos últimos años se han identificado más de 1300 peñas sacras en la Península Ibérica (Santos, 2015:17 s.; Almagro-Gorbea, 2017:12 s., 2022; Moya, 2020; Almagro-Gorbea *et al.*, 2021:15-22; Almagro-Gorbea y Gari 2017, 2021), tras la falta de atención hacia estos monumentos desde el siglo XIX. Los nuevos estudios han avanzado en su tipología y en la comprensión de sus ritos, mitos y tradiciones asociadas y han permitido profundizar en su origen y significado a través de sus paralelos, analizados desde la historia de las religiones y la mitología comparada.

Angelo Brelich (1954) inició esta metodología etnoarqueológica basada en la historia comparada de las religiones de Raffaele Petazzoni (1959). Esta línea de estudios ha dado resultados sorprendentes al aplicarse a las “peñas sacras” de la Península Ibérica (Almagro-Gorbea, 2009, 2019; Moya, 2020), pues las “peñas sacras” son verdaderos monumentos prehistóricos, comparables a los de otros pueblos primitivos (Eliade, 2000:521), ya que proceden de creencias animistas de remotos orígenes paleolíticos que permiten conocer aspectos del imaginario y de la religiosidad popular prehistórica hasta ahora desconocidos, lo que explica su interés. Estas tradiciones o “supersticiones” de origen prehistórico sobrevivieron a la Romanización, al Cristianismo, al Islam, a la Reconquista como también a la Ilustración, que las consideró contrarias al progreso y opuestas a la mentalidad racional actual, aunque han perdurado como “supersticiones” parcialmente cristianizadas al estar profundamente arraigados en la mentalidad y en las creencias populares (Piette y Sacaze, 1877:16 s.), hasta su práctica desaparición a causa de los profundos cambios ocurridos en la cultura popular tras la despoblación del campo desde la segunda mitad del siglo XX. Estas circunstancias explican el interés de documentar y dar a conocer una nueva “peña sacra” de Andalucía, donde el número de estos monumentos es muy reducido, a pesar del creciente interés que despiertan en toda la Península Ibérica (Almagro-Gorbea, 2022).

SITUACIÓN

El área sacra de “La Piedra de ‘La Encantá’”, nombre popular con el que se la conoce en la comarca, se halla situada a 1104 m.s.n.m. a 840 m del Cortijo de Pedrarias, a su vez situado en las inmediaciones de la pedanía de Almaciles, a unos 14 km al este de Puebla de Don Fadrique, Granada. Sus coordenadas son

37°56'59”N y 2°16'19”W. La Encantá se halla junto a la frontera entre los reinos de Murcia y de Granada encontrándose muy próxima a la división entre Granada, Almería y Murcia, que pudo heredar un antiguo *trifinium*. Junto a ella pasa el camino natural que corre paralelo a la zona meridional de la abrupta Sierra de las Cabras y del macizo de Revolcadores, denominado Camino Viejo de Murcia a Granada (fig. 1), un camino histórico por el que consta que pasó Fernando el Católico a finales del siglo XV (Fernández, 2021:38-39), en la actualidad sustituido por la carretera C-330 que conduce de Caravaca de la Cruz a Puebla de Don Fadrique.

El nombre de Pedrarias aparece por primera vez en los años anteriores a la toma del reino Granada. Diferentes documentos relatan la construcción de un campamento militar para controlar el camino por orden de Fernando el Católico, pues, al pasar por estas tierras, comprobó que eran una zona fronteriza y peligrosa (Molina, 1981). Pedrarias es un topónimo recurrente para identificar antiguos vestigios romanos, por lo que señala una zona de abundantes recursos pétreos, como en este caso, sin descartar que aluda a la propiedad de “Pedro Arias” como en otras zonas peninsulares, como parece indicar la perduración de varios topónimos con este apellido en las proximidades, como “campo Arias” y “cortijo de los Arias”.

Pedrarias es un enclave arqueológico relevante, declarado Bien de Interés Cultural en 1985. Está formado por varios yacimientos, dada su gran extensión y perduración, pues la ocupación humana ha sido constante debido a su posición estratégica y a gozar de grandes recursos hídricos. Su primera ocupación la atestigua la aparición de hachas pulimentadas y de gran cantidad de lascas trabajadas que denotan su ocupación al menos desde la Edad del Cobre, sin excluir que remonte a periodos anteriores.

La zona más importante se sitúa en el mismo cortijo. Es un poblado con una clara ocupación en ladera durante el Bronce Final cuya ocupación prosigue en el Hierro Antiguo y en el Periodo Orientalizante (siglos VII-VI a.C.), hasta perdurar como un gran asentamiento ibero-romano (Adroher y López, 2004). En época ibérica el poblado debió tener cierta relevancia como demuestran la necrópolis y santuarios vinculados. Este asentamiento ha sido muy afectado por la construcción del cortijo, las tareas agrícolas y las sucesivas ocupaciones. Durante la época romana, aumentó su extensión hasta superar las 10 ha y se han identificado 5 extensas áreas diferenciadas, que pudieran corresponder a una o varias *villae* de gran relevancia, sin descartar que fuera el *vicus* o centro administrativo de la zona, o incluso haber alcanzado el rango de ciudad (Fernández y Serrano, 2011).

El santuario se localiza junto al camino histórico ligado a la trashumancia que unía el Levante con la Alta Andalucía. Diferentes planos del siglo XIX lo representan como el camino directo que une la población de Huéscar (Granada) con Caravaca de la Cruz (Murcia). El mapa más antiguo es el de 1721 de la Jurisdicción de los Reynos de Granada y Murcia de Isidro Próspero de Verbom (Caballero, 2014:456). Posteriormente se denomina Vereda Real de El Paso o Vereda de Huéscar, pues algunos documentos lo reconocen como vereda de ganado, y más tarde se denominó “Camino de los Valencianos” (Fernández y Serrano, 2011), pues unía el noroeste murciano con el altiplano granadino, pasando por Los Royos, Rambla de Tarragoya

y Pedrarias, tres enclaves con una ocupación bastante antigua que denotan relaciones comerciales en épocas tempranas, como lo indica la aparición del centauro de Los Royos de mediados del s. VI a.C. (Olmos, 1983).

DESCRIPCIÓN DEL SANTUARIO IBÉRICO DE PEDRARIAS

El santuario de Pedrarias se descubrió al localizar fragmentos de materiales votivos asociados a libaciones. En la actualidad se han localizado ocho zonas diferenciadas que pudieron configurar el *locum sacrum*. La zona A es un farallón rocoso que constituye un claro referente geográfico en el histórico camino (fig. 1), en el que se abre un pequeño abrigo (fig. 3), aunque la ausencia de restos impide saber si era una cueva cultural, similar a otros santuarios del Levante y Sureste, como la Umbría de Salchite, en Moratalla (Ocharán, 2015). Además, aunque en la superficie del abrigo se documenta gran densidad de restos óseos de micromamíferos y pequeñas aves de época reciente, en su mayoría de ratones, pues anidan incluso en la actualidad búhos reales, para no perjudicar a la cría de estas aves protegidas, el abrigo se encuentra catalogado y está prohibido su acceso. El área B es la zona donde aparecen esparcidos los restos cerámicos de ofrendas que permitieron descubrir este santuario. Son vasos deliberadamente fragmentados y rodados por la ladera meridional (fig. 4), cuya tipología es muy concreta y reducida, pues se trata de cuencos similares a los que aparecen en los santuarios documentados en el área bastetana (Adroher y Caballero, 2008; Adroher *et al.*, 2004).

El área C es una “peña sacra” ubicada en el entorno del complejo santuario o *locum sacrum* ibérico que es visible desde el camino y desde cualquier punto del santuario. Denominada en el lugar como *La Piedra de la Encantada*, es una peña caliza bastante erosionada, que ofrece dos partes (figs. 5 y 6). La base es de forma redondeada y de mayor tamaño, sobre ella en el centro se sitúa otra masa menor que se apoya sobre la primera. No presenta marcas ni tampoco cruces y mide 1,80 m de altura, 2,75 m de largo y 2,20 m de ancho. El área D, situada unas decenas de metros más arriba, corresponde al nacimiento de un arroyo, cuando se producen fuertes lluvias, que fluye formando un reguero que ha erosionado el lado meridional de la piedra sacra.

El área H son grandes construcciones de mampostería (fig. 7), perfectamente trabajadas y careadas que rodean el santuario, en su vertiente meridional. La estructura muraria está formada por un zócalo de piedras calizas del entorno careadas a ambos lados de 20 m de longitud, que conserva un alzado de 25 cm y un ancho de 55-60 cm. Esta estructura se sitúa a los pies de la pendiente de acceso del santuario, en una especie de rellano que se extiende desde el camino zigzagueante de acceso al santuario, aunque no ha aparecido material cerámico en superficie que permita datarla. Pudo tratarse de un muro de aterramiento para formar una pequeña plataforma, quizás destinada a recibir a los peregrinos. También estas grandes estructuras que se vienen documentado en las inmediaciones del cortijo y de la parte alta del santuario se han vinculado con el posible campamento medieval, e incluso podrían



Fig. 3.—A izquierda, entrada del abrigo, posible origen del santuario; a derecha, oquedades existentes en su interior (fotografías: R. Fernández Tristante).

haber servido para albergar ganado en fechas antiguas indeterminadas (Fernández y Serrano, 2011). Esta última hipótesis indicaría que era una importante zona de parada y descanso en la gran ruta trashumante de ganado que une la Alta Andalucía con el Sureste y el Levante, por lo que este camino era conocido siglos atrás como el “Camino de los Valencianos”.

El área F, situada al norte del santuario, junto al camino y no alejada de la peña sacra, es una peña desnuda y aplanada con acanaladuras, oquedades y cubetas irregulares (fig. 2). Referencias orales recuerdan que se trataba de un lugar donde



Fig. 4.—Área B con gran densidad de platos-cuencos cerámicos muy fragmentarios (fotografía: R. Fernández Tristante).



Fig. 5.—Situación de la peña sacra con el farallón rocoso del santuario al fondo (fotografía: R. Fernández Tristante).



Fig. 6.—Peña sacra conocida como “Piedra de la Encantada” (fotografía: R. Fernández Tristante).

se detenía el ganado, pues sus piletas, actualmente semienterradas, se rellenaban con las precipitaciones y con agua de la pequeña rambla que nace a escasos metros. Finalmente, el área G corresponde al camino histórico señalado y el área I es el camino o vereda zigzagueante de acceso al santuario desde el Camino Real, en el que la cobertera herbácea es menor a causa de su uso continuado.

El santuario de Pedrarias es un promontorio rocoso de piedra caliza que llama la atención por su curiosa forma y en el que algunos lugareños perciben atributos sexuales femeninos, mientras que otros ven un farallón con ojos, según el lugar desde donde se mire, lo que permite considerarlo una pareidolia (Almagro-Gorbea *et al.*, 2021:161 s.). Dado su emplazamiento, es visible desde puntos lejanos del camino y su cima tiene un gran control visual hacia Este y Oeste, aunque su orientación principal debió ser hacia el Este y el sol naciente. Además, en el ocaso se ilumina



Fig. 7.—Estructuras del área H situada al pie del santuario.

su farallón y a inicios de junio el sol se pone por la Meseta de Burrezo y por la Sierra de las Cabras, lo que supone características topo-astronómicas.

La cumbre del santuario forma una pequeña pendiente orientada hacia el sur, en la que cambia el bosque autóctono y se forma una pequeña llanura donde el mayor sustrato de la tierra permite visualizar trigo y cebada silvestre, aunque en la actualidad no sea cultivado. Es la zona en la que aparecen fragmentos cerámicos, fragmentados con intencionalidad tras finalizar el ritual o libación. La densidad de materiales es alta conformada por pequeños fragmentos informes, bordes y fondos de platos-cuencos, algunos de ellos debido a su pequeño tamaño parecen pequeñas pateritas o cuencos-lucerna. Se han documentado algunos cuencos de borde vuelto y otros de borde divergente, así como también en menor grado algunas ollas de cocina. Estos materiales son idénticos a los que ofrecen los santuarios documentados en el área bastetana (Adroher y Caballero, 2008).

El santuario se identificó gracias a una pequeña área con abundante material que se interpreta como un área votiva, como las de otros santuarios de la zona. El material cerámico aparece esparcido por la parte alta de la ladera, en un área limitada de apenas 200 m². Sin embargo, el lugar se ha visto sometido a una erosión continua, que se suma al expolio sufrido en las últimas décadas, pues, según noticias orales, en la misma cumbre del santuario se habrían practicado excavaciones ilícitas y se han documentado remociones provocadas por buscadores con detectores de metales que incluso se pueden ver en la actualidad, por lo que, además de ofrendas cerámicas, pudieron haber existido objetos metálicos, aunque no hay constancia del hallazgo de exvotos, anillos u otros materiales metálicos, como sí se han podido documentar en el santuario más próximo que se encuentra a 9 km denominado como de Los Asperones-Almaciles y vinculado con el *oppidum* nuclear de Molata de Casa Vieja (Fernández y Martínez, 2020; Martínez y Fernández, 2021).

LA PIEDRA DE LA ENCANTÁ: DISCUSIÓN E INTERPRETACIÓN

La “Piedra de La Encantá” es denominación característica en la toponimia española, en especial en Levante y Andalucía, donde “La Encantada” es un topónimo bastante frecuente y perfectamente comprensible¹ (Bernárdez Gómez *et al.*, 2005). Generalmente suelen ser lugares como fuentes, rocas, cuevas u otros parajes naturales cargados de simbolismo sobrenatural, por herencia de una visión del “paisaje sacro” de carácter animista de origen prehistórico, aunque también en dichos lugares suelen existir yacimientos arqueológicos, motivo por el que este topónimo se considera un indicador bastante fiable al hacer una prospección. Álvaro Gálmez de Fuentes (1996) consideró que su etimología es una adaptación o derivación del término prerromano **kanto* (“piedra, orilla pedregosa”), aunque, por homofonía, se ha relacionado con el término “encantada”, relacionado con elementos de características mágicas y sobrenaturales. En consecuencia, la “Piedra de “La Encantá” significa la “Piedra o canto con virtudes mágicas y sobrenaturales”, como lo confirma la leyenda popular.

La leyenda de “La Encantá” se sitúa en la mágica noche y madrugada del día de San Juan, que corresponde al solsticio de verano. Narra la aparición de una bella joven encantada que utiliza su hermosura para librarse de su encantamiento, aunque sus intentos por conseguirlo resultan inútiles y su destino es seguir encantada para siempre.

De esta leyenda existen muchas y variadas versiones. Una de ellas cuenta que una joven reina mora que transitaba con su séquito por este camino, no se sabe por qué causa, al pasar por ese lugar se quedó hechizada y convertida en una piedra. Este tema de la transformación de una persona en una peña está muy extendido por todo el mundo. Probablemente, es de origen paleolítico y buscaría “explicar” desde una mentalidad sin conocimientos plenamente racionales y científicos, el origen de determinadas formas geológicas que resultaban llamativas.

Según la leyenda de “La Encantada” de Pedrarias, la mañana del día de San Juan, con los primeros rayos de sol, esa joven y bella reina, cubierta de vistosas y ricas vestiduras aparece sentada sobre la piedra peinando sus largos cabellos negros, a la espera de que algún viajero pase por el camino para liberarla del encantamiento. Un hombre que se dirigía al cortijo de Pedrarias, totalmente abandonado en la actualidad pero donde vivían varias familias hasta los años 1970, al ver a tan deslumbrante doncella, quedó encandilado de su hermosura y se acercó a ella. La joven le preguntó: “¿De quién os habéis enamorado, de la piedra o de mí?”. El hombre dijo al instante: “de vos, señora, de vos”, a lo que la bella dama murmuró “¡Otros cien años encantá!”.

Al llegar a Pedrarias, el hombre contó lo que le había ocurrido, lamentándose de no haber contestado “de la piedra” para haber liberado a la bella del encan-

1. Encantada (2022): Leyenda de la Encantada, https://es.wikipedia.org/wiki/Leyenda_de_la_Encantada [consultado 2022.12.15]

tamiento. Pero los vecinos le respondieron: “Si así lo hubieras hecho, tú habrías ocupado su lugar”.

El topónimo del cortijo de Pedrarias evidencia un enclave histórico, pues alude a grandes restos pétreos iberos y romanos repartidos por todas las inmediaciones. Actualmente está catalogado como Bien de Interés Cultural, integrado por seis yacimientos situados en sus inmediaciones de diferentes índoles y cronologías. Pedrarias fue un enclave histórico por dos motivos, por situarse en plena vía de comunicación y por contener unos grandes recursos hídricos. Además, se sitúa entre dos serranías que convierten los llanos en una estrechez protegida.

La leyenda es de época incierta y se ha podido recrear en época reciente, pero la peña sacra se localiza en un lugar muy adecuado, pues está un camino histórico cerca de una rambla y a decenas de metros de un santuario y de un poblado ibero e ibero-romano complejo y extenso.

La leyenda de la “Piedra de La Encantá” ofrece una interesante pista sobre su significado en la tradición ancestral del imaginario popular, que permite identificarla como una “peña sacra”. La “Peña de la Encantada” es un término similar a otros de nuestro folclore, conservado especialmente por las áreas de la antigua *Hispania Celtica*, desde Portugal y Galicia hasta la cornisa cantábrica y la Celtiberia, donde la peña sacra encarnaba a una divinidad o *numen loci* que residía en ella. La tradición popular ha transformado este *numen* en una *mora* o princesa encantada, que habita oculta en la peña a la espera de ser liberada de su encantamiento mágico. Con esta figura mítica se pueden relacionar antiguas creencias conservadas en la Bretaña y en otras regiones de Francia de que en el interior de peñas con formas extrañas vivían seres sobrenaturales, cuyo contacto podía ser beneficioso para la fecundidad (Sebillot, 1904:334 s.; Alonso, 2007:32-33) y en Cantabria existía la creencia tradicional de que en el interior de las rocas habitaban seres que, al llegar el fin del mundo, producirán señales premonitorias, como quejidos angustiosos que saldrían de las peñas, lo mismo que de los árboles y las cuevas (Llano, 1968, II:567).

Por otra parte, la palabra *mora* del imaginario popular hace referencia a un ser generalmente sobrenatural y de cultura extraña a este mundo, que, generalmente, se asocia a un peine de oro y a la actividad de hilar o tejer, con hilos de oro, por lo que esta *mora* a menudo se asocia a tesoros de oro, tema sobre el que existe una amplia bibliografía (Chaves, 1917:61 s.; Taboada, 1980:177 s.; Llinares, 1990:77 s.; Aparicio, 1999; Martín, 2002:154 s.; Parafita, 2006). Frente a lo que generalmente se supone, su etimología no procede de la palabra latina *Maurus*, -a, denominación étnica de los habitantes de *Mauritania*, aunque por homofonía se aproxima a ella. Más bien parece proceder de la palabra celta **mrwos*, que significa “espíritu, espíritu del muerto” y que procede del indoeuropeo **mr-twos*, raíz que ha dado lugar a la palabra latina *mortuus*, “muerto”, aunque también se considera derivada de la palabra celta *mahr*, que significa “espíritu”, de significado y etimologías semejantes. Esta explicación etimológica relaciona el “moro” o “mora” con el *Numen loci* o “divinidad” del territorio, concebido como un espíritu de los ancestros, semejante a los *Lares Viales* romanos, que en la *Hispania Celtica* prerromana eran *numenes* o espíritus ancestrales que protegían el lugar

(Wissowa, 1912:166 s.; Latte, 1960:90 s.). Esta etimología permite comprender la creencia popular de que los espíritus de los difuntos vagaban libres por los caminos y territorios agrestes fuera de la protección “mágica” del territorio habitado por los vivos (Almagro-Gorbea, 2006), por lo que los viajeros debían encomendarse a esos *numenes* para obtener su protección al pasar por dichos lugares agrestes. Esta explicación resulta perfectamente adecuada a la ubicación y características de la “Piedra de “La Encantá”, que, en este aspecto, también puede relacionarse con la figura mítica griega de Ἐρμῆς, originariamente el *numen* o *daimon* que habitaba la ἔρμα o estela sagrada erigida sobre un túmulo funerario, lugar donde entraba en contacto el mundo de los vivos y el de los muertos. En consecuencia, estas peñas numínicas eran un *omphalos* o punto onfálico que comunicaba con el Más Allá (Eliade, 1954:224 s.), en el que convergía el mundo infernal, el terrestre y el celeste y, por lo tanto, el mundo de los vivos y el de los muertos, concepción que permite interpretar las “peñas sacras” dentro de la concepción sobrenatural y “mágica” del paisaje en las sociedades prerromanas.

La figura mítica de “La Encantá” es semejante a otras similares conocidas en muchas regiones de Europa, en especial en el mundo celta atlántico (Alberro, 2004:134 s., 212, 291 s.), especialmente por toda la *Hispania Celtica* (Callejo, 1995:134), como las *mouras* de Galicia y Portugal (Vasconcelos, 1882:210; Llinares, 1990:70-85; Alonso, 1995; Reigosa *et al.*, 2000), que, en muchas ocasiones, se asocian a una hilandera que hila eternamente. Figuras similares son las *xanas* de Asturias (Llano, 1977:28 s.; Cabal, 1987:270 s.) y las *lamias* del País Vasco (Barandiarán, 1972:138-144; Caro, 1941:23-69; Caro, 1995:45-62), incluida la diosa *Mari* (Barandiarán, 1984:123) y figuras sobrenaturales similares existen en el territorio celtibérico (Almagro-Gorbea, 2018:398 s.). Todas estas figuras míticas se relacionan con las *fées* de Bretaña (Sébillot, 1904: 201 s., 233 s., 253 s., 262 s., 314 s., 436 s.; Dubois, 2008) y las *fairies* de Irlanda, Escocia y Gales (Alberro, 2004:134-145), cuyo huso muchas veces es una gran peña, como el *Tortero de la Vieja*, en Badajoz, o la impresionante *Peña Gorda*, relacionada con la Virgen al apacentar sus ovejas, de La Peña (Salamanca)² (Sánchez y Almagro-Gorbea, 2021: 339, fig. 1). Esta mora también suele guardar la *Peña del Tesoro* como *numen loci* que habita en la peña y cuida los tesoros del Más Allá (Chaves, 1917:61 s.; Taboada, 1982:177 s.; Llinares 1990:77 s.; Aparicio, 1999; Martín, 2002:154 s.; Parafita, 2006; Almagro-Gorbea *et al.*, 2021:205 s.). Esta figura mítica ancestral se relaciona también con las divinidades que tejen el destino humano, como las *Moirai* de la mitología griega (Roscher, 1884-1921, *II*, 7: cols. 3084 s., s.v. *Moirai*) y las *Parcae* de la mitología romana (*id.*, *III*, 1: cols. 1560-1570, s.v. *Parcae*) o las *Nornir* de la mitología germánica (Grimm, 1882:405 s.; Golther, 1895:105 s.), todas las cuales proceden de una gran Diosa Madre, denominada, según los lugares, “Encantada”, “Mora”, “Hilandera” o incluso “Vieja”.

2. La Peña Gorda, la canica de los dioses (2017). Rutas de Salamanca. <https://www.panibericana.com/2017/07/04/pena-gorda-rutas-salamanca/> [consultado 2020.3.2]

Estas “peñas sacras” en muchos lugares de España y Portugal se asocian a la Virgen, como Ntra. S^a. de la Peña³ (Roma, 2017:266 s.), la Mare de Déu de la Roca, Nossa Sra. do Barrocal, da Lapa, da Pedra, da Peneda, da Penha, da Rocha (Chaves, 1917:64), etc. En estos santuarios y ermitas la sacralidad reside en el lugar, sea una peña, cueva, árbol o fuente, que es la manifestación y símbolo del *Numen loci*. Para cristianizar esos lugares sacros se construían santuarios, que pueden ser muy populares, pero cuyo centro de culto es la “peña sacra”, encima, debajo o junto a la cual se construía una capilla (Almagro-Gorbea y Alonso, 2022:52 s., fig. 14). La peña numínica destaca en ocasiones en el paisaje, como la *Peña Gorda* de Salamanca, de más de 70 m de diámetro, como la ermita de la Mare de Déu de la Roca, o como la Virgen de Peña Sacra en Manzanares el Real, Madrid (Almagro-Gorbea y Hernández, 2021:328 s.). Muchas de estas peñas numínicas conservan mitos transformados en leyendas populares transmitidas por vía oral que permiten conocer creencias de origen prerromano, aunque su transformación a lo largo del tiempo dificulta identificar los mitos originarios, que se llegan a conocer a través de la mitología comparada.

Además de los paralelos citados, se pueden señalar muchos otros ejemplos repartidos por la geografía española, como el importante yacimiento argárico del “Cerro de la Encantada” de Granátula de Calatrava, Ciudad Real (Galán y Sánchez, 2007), la “Piedra Encantada” de Abengible (Albacete), o la impresionante “Peña de la Mora Encantada”, de Ateca, Zaragoza⁴, etc. Estas creencias en “peñas sacras”, como otras similares en cuevas, fuentes o árboles sacros, no proceden del cristianismo, ni del mundo islámico, ni siquiera del mundo romano, sino que reflejan un imaginario de origen prerromano, de evidentes raíces animistas (Almagro-Gorbea, 2022:529 s.). Estas tradiciones animistas perduraron en “supersticiones” populares, combatidas por concilios como los de Braga del 561 y de Toledo del 633 y del 681 de J.C., en los que las autoridades eclesiásticas condenaron a los *veneratores lapidum* o “adoradores de peñas” para eliminar estas creencias de origen prerromano, profundamente enraizadas en los *pagani* o poblaciones campesinas que vivían en los campos o *pagi*.

CONCLUSIÓN

En las tierras interiores del Sureste ibérico se han definido⁵ unos santuarios o *loca sacra* de tipo bastetano, con una tipología uniforme, pues se sitúan al aire libre sin restos de estructuras aparentes. Su estudio comenzó en la década de los

3. Más información en https://es.wikipedia.org/wiki/Virgen_de_la_Pe%C3%B1a [consultado 2020.3.19]

4. Más información en https://es.wikipedia.org/wiki/Yacimiento_arqueol%C3%B3gico_de_La_Mora_Encantada. [consultado 2023.1.20]

5. Manchaignota (2019): La piedra encantada. <https://manchaignota.blogspot.com/2019/06/la-piedra-encantada.html>

90, cuando se catalogaron cerca de una treintena de estos santuarios (Adroher y Caballero, 2008; Adroher *et al.*, 2004). Estos santuarios previamente desconocidos (Moneo, 2003), habían pasado desapercibidos pues, además de tener una pequeña área de dispersión, carecen de estructuras, y únicamente aparecen restos cerámicos, que evidencian un ritual pobre de banquete, probablemente en romerías locales asociadas a un periodo del año (solsticio o *equinoccio*) o a ritos de paso, sin especial relevancia.

En las últimas décadas se ha confirmado su existencia y se ha ampliado su dispersión, que se extiende al área murciana, almeriense y granadina, como el recientemente excavado en *Tutugi* (Galera) por M.^a Oliva Rodríguez Ariza, aún inédito, pero ya presentado en un congreso, resultados que precisarán la interpretación de este tipo de santuarios. Se caracterizan por una gran densidad de cuencos-pateritas, en ocasiones acompañados de ollas de cocina, con evidente ausencia de otros materiales cerámicos (fig. 8). Estas características pueden considerarse su “fósil director”, vinculado a los rituales realizados en los santuarios bastetana y del interior del Sureste peninsular, un fenómeno comparable a los santuarios con vasos caliciformes del Levante (González, 2009). Todos ellos, probablemente, testimonian romerías populares tradicionales, como las documentadas en el ámbito lacial, como el santuario de Juno Gabina, donde aparecieron numerosos vasos y ollas que se han

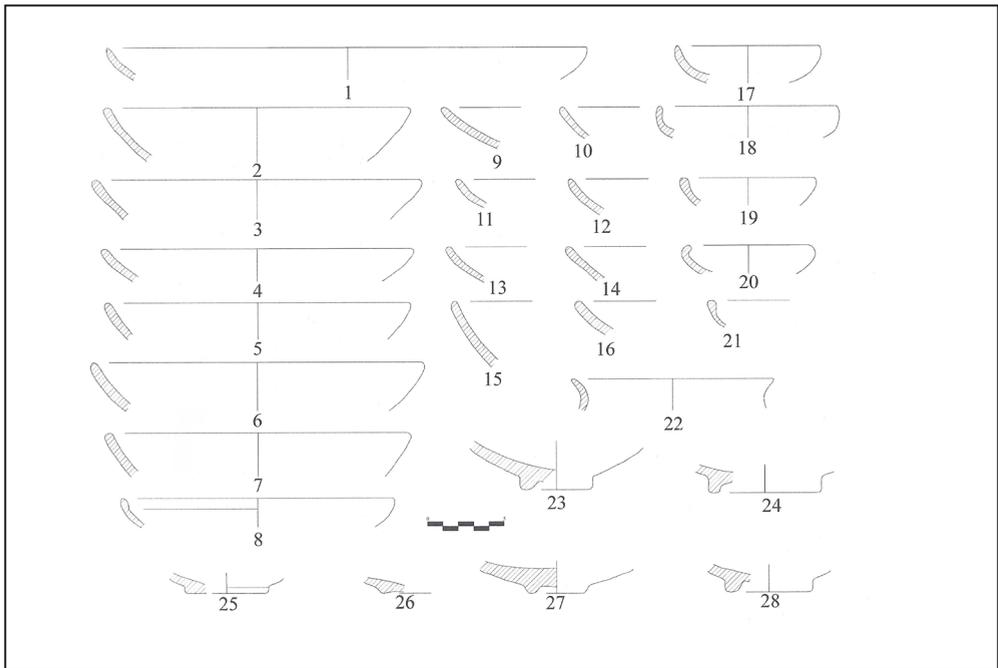


Fig. 8.—Material cerámico votivo del santuario de Pedrarias, formado por platos-cuencos de borde divergente (1-16 y 23-28), cuencos-lucerna (17-21) y una olla de cocina (22) (según Adroher *et al.*, 2004:199).

relacionado con la festividad anual de la divinidad (Almagro-Gorbea, 1983:597), o como en el santuario de la *Dea Dia* en la vía Campana, donde el día de los *Arvalia* se llevaban *ollae*, ollas de tosca arcilla, seguramente de cocina, llenas de *pulpes* o gachas de harina, a las que se rendía culto antes de arrojarlas hacia el exterior del santuario por una pendiente como alimento para la divinidad (Henzen, 1868, 1874:acta del 218; Almagro-Gorbea, 1983:597, n. 83), lo que permite relacionar estos ritos con tradiciones mediterráneas. Este fenómeno explica que en algunos santuarios, especialmente en los de control territorial y vinculados a los *oppida* nucleares del área bastetana, aparezcan dos áreas de dispersión diferenciadas de los materiales votivos cerámicos que fueron fragmentados intencionadamente tras la libación, pues en un área aparecen ollas y en otra área diferentes cuencos, como en los casos conocidos de Galera-*Tútugi* y Molata de Casa Vieja-*Arkilakis* (Adroher *et al.*, 2004; Adroher y Caballero, 2008).

La cronología del santuario de Pedrarias se ha podido determinar mediante los platos de borde vuelto que se fechan en torno al siglo III a.C. y también apareció un fragmento de barniz rojo que se remonta al siglo IV a.C. (Adroher *et al.*, 2004:185-218), aunque generalmente se supone que estos santuarios estaban en uso en el ibérico final, en los siglos II-I a.C. En esta zona, en concreto, los *oppida* y sus santuarios parecen abandonarse entre finales del siglo III y mediados del II a.C. con el proceso de *deditio* (Adroher y López, 2004).

Todos estos santuarios estaban estrechamente vinculados con nacimientos de agua, con promontorios y farallones rocosos a modo de marcadores geográficos, con cuevas o abrigos y casi siempre asociados a las principales vías de comunicación. También existirían otras características más perecederas que pueden pasar desapercibidas, como una relación con *arbores sacrae* y con *sacra saxa*, elementos cuyo culto de forma esporádica perduró hasta la Edad Media. En este contexto, la “Piedra de *La Encantá*” se suma a las escasas peñas sacras hasta ahora identificadas en Andalucía (Almagro-Gorbea, 2023). La referencia más antigua la ofrece Manuel de Salcedo Olid en 1677, al informar que existía una admirada piedra balanceante de proporciones considerables en el Santuario de la Virgen de la Cabeza de Andújar, Jaén (Galán, 2013), peña que debió ser destruida en los combates allí ocurridos durante la Guerra Civil (Almagro-Gorbea *et al.*, 2021:286), pues actualmente no se conserva. Manuel de Salcedo la relacionó con una referencia de Plinio (NH 2,211) “a otro peñasco semejante al nuestro, en el movimiento, del cual hace mención entre otras cosas que parecen increíbles, diciendo que junto a Harpasa, lugar de Italia, cerca de Asís, hay un horrendo cuerpo de peña que se mueve con un dedo y si se le aplica todo el cuerpo se resiste”, aunque *Harpasa* es una ciudad de Caria, al este de Anatolia.

Jorge Bonsor publicó en 1899 otra peña sacra, conocida como “Roca de los sacrificios”. Es una gran peña tabular de 12,40 de largo situada en Los Alcores de Carmona, en cuya base había una construcción rectangular de grandes bloques “ciclópeos”, en la que aparecieron cerámicas y restos de animales que se interpretaron como procedentes de sacrificios (Bonsor, 1899:292 s., fig. 137-138; Paris, 1908:225). Sin embargo, desde hace más de 100 años no hay más noticias de esta

peña a pesar de su interés. También entre las peñas sacras andaluzas se incluye el altar identificado en el llamado “santuario rupestre de Sibulco” (Carbonell, 1926; Márquez, 2014; Palomo, 2014), situada en el Valle de los Pedroches, en el corazón de Sierra Morena, dentro del término municipal de Montoro, en el límite de Córdoba con la provincia de Ciudad Real, lugar que conserva un interesante topónimo prerromano (Villar, 2000:137 s.; Villar, 2014:40, 76, 137 s.). Se trata de un gran cancho granítico en el que se han tallados con instrumentos de hierro tres peldaños orientados al Este, donde se abren varias cazoletas bastante erosionadas consideradas de factura humana, por lo que puede interpretarse como un altar de tipo “Ulaca”, situado en la cumbre de una fortaleza ibérica de muros ciclópeos con cuatro recintos cuadrangulares paralelos, conocida como del “Castillo de Sibulco”. Además, a un par de metros frente al altar, otro risco similar ofrece oquedades bastante erosionadas de clara factura humana.

Finalmente, está la Peña Sacra de Ranchiles, situada en la zona de Bolonia, la antigua *Baelo*, en el término de Tarifa, Cádiz, que es la única publicada en fechas recientes (Emberley y Emberley, 2003), aunque ya la mencionó hace un siglo Cayetano de Mergelina (Paris *et al.*, 1923). Este gran bloque de piedra arenisca, de 16 m de largo, cuya altura varía entre los 3 y los 5 m., ofrece tallada con instrumentos de hierro una escalinata que permite ascender a la cumbre de la peña en sentido inverso a las agujas del reloj, hasta finalizar en un tramo recto de siete escalones que conducen a la cúspide, en la que se abre una doble cubeta con un canalillo de salida que comunica con otras dos cavidades situadas más debajo en la vertiente oriental de la peña. Esta peña se ha interpretado como “un lugar sacro donde se debían celebrar liturgias y ritos en honor de los dioses”, pues la “cavidad superior debía tener alguna función propiciatoria tal como lugar de ofrendas y sacrificios” y se considera como sus paralelos algunos altares rupestres de tipo “Ulaca” con escaleras de acceso, lo que ha llevado a relacionar este interesante monumento con las citas de Plinio y Estrabón sobre la presencia de los *Celtici* en esos territorios. A estas escasas referencias se podrían añadir otras más inciertas, pues deben existir *lanchas refalizas* en la zona de Sierra Morena al noroeste de la provincia de Córdoba, ya que linda con las poblaciones pacenses de Puebla del Maestre, Fuente del Arco y Santa María de Navas, donde están repetidamente atestiguados este tipo de monumentos (Acosta, 2000:10-11; Almagro-Gorbea *et al.*, 2020:fig. 1).

No es el objetivo de esta nota estudiar estos olvidados monumentos en una región de tanta riqueza arqueológica como Andalucía (Almagro-Gorbea, 2023). Es evidente que nuevos hallazgos y futuros estudios incrementarán los escasos conocimientos actuales sobre este campo hasta ahora apenas abordado por la arqueología, pues Andalucía ha conservado muchas tradiciones de su rico folclore, en especial, en su tradición oral, que resultan esenciales para el estudio y comprensión de estos monumentos. Animar a ese propósito es el motivo de esta breve nota, que igualmente pretende fomentar el interés por la etnoarqueología como método de estudio del imaginario y de las costumbres prerromanas.

AGRADECIMIENTOS

Se agradece a Juan García Tristante, cronista local, la información aportada sobre la leyenda de *La Encantá*.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA NARANJO, R. (2000): “Palabras para los campos. Una aproximación al conocimiento del territorio en el sur de Extremadura”, *Saber Popular* 15, pp. 9-25.
- ADROHER AUROUX, A. M. y CABALLERO COBOS, A. (2008): “Los Santuarios al aire libre en el entorno de Basti (Baza, Granada)”, *Ier Congreso Internacional de Arqueología Ibérica Bastetana, Vol. 2* (A.M. Adroher y J. Blánquez, eds.), Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, pp. 215-227.
- ADROHER AUROUX, A. M. y CABALLERO COBOS, A. (2012): “Santuarios y necrópolis fuera de las murallas: El espacio periurbano de los oppida bastetanos”, *El paisatge perurbà a la Mediterrània occidental durant la protohistòria i l'antiguitat: actes del colloqui internacional* (M. C. Belarte Franco y R. Plana Mallart, eds.), Tarragona, pp. 231-244.
- ADROHER AUROUX, A. M. y LÓPEZ MARCOS, A. (2004): *El territorio de las altiplanicies granadinas entre la Prehistoria y la Edad Media. Arqueología en Puebla de Don Fadrique (1995-2002)*, Junta de Andalucía, Sevilla.
- ADROHER AUROUX, A. M., LÓPEZ MARCOS, A., CABALLERO COBOS, A., SALVADOR OYONATE, J.A., BRAVO CARRASCO, A. D., BRAO GÓNZALEZ, F.J., FERNÁNDEZ PALMEIRO, J. y SERRANO VÁREZ, D. (2003): “Campaña de prospección superficial al Norte de Almaciles”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 2000*, vol. 2, Sevilla, pp. 24-32.
- ADROHER AUROUX, A. M., LÓPEZ MARCOS, A., LÓPEZ GODOY, R., MORALES DE LA ROSA, E., FERNÁNDEZ PALMEIRO, J. y SERRANO VÁREZ, D. (1999): “Poblamiento y territorio en las infrabéticas septentrionales. Campaña de prospección de 1995 en Puebla de D. Fadrique, Granada”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1995*, vol. II, Sevilla, pp. 47-54.
- ADROHER AUROUX, A. M., SÁNCHEZ MORENO, A. y CABALLERO COBOS, A. (2004): “Los espacios rituales ibéricos”, *El territorio de las altiplanicies granadinas entre la Prehistoria y la Edad Media. Arqueología en Puebla de Don Fadrique (1995-2002)* (A. M. Adroher y A. López Marcos, dirs.), Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 185-218.
- ALBERRO, M. (2004): *Diccionario mitológico y folklórico céltico: desde Galicia a las Islas Shetland, pasando por Bretaña, Irlanda, Isla de Man, Cornualles, Gales, Escocia y las Islas Orkney*, Betanzos-A Coruña.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1983): *El santuario de Juno en Gabii. Excavaciones 1956-1969*, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006): “El Canto de los Resposos de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá”, *Ílu. Revista de Ciencias de las Religiones* 11, pp. 5-38. <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0606110005A>
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2009): “La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Celta”, *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de Valladolid. Arqueología* 75, pp. 91-142.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2017): “*Sacra Saxa*: propuesta de clasificación y de metodología de estudio”, *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas* (M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds.), Huesca, pp. 10-33.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2018): *Los Celtas. Imaginario, mitos y literatura*, Córdoba.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2019): “De los libros perdidos de Poseidónios a la Etnología como fuente de conocimiento de la Hispania prerromana”, *Coloquio Universidad Rey Juan Carlos*, Revista Otarq 4, Madrid, pp. 1-27.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2022): “Las Peñas Sacras de la Península Ibérica”, *Complutum*

- 33:2, pp. 507-542. <https://doi.org/10.5209/cmpl.84160>
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2023): “Aportación a las peñas sacras de Andalucía”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 220:1, 2023, pp. 7-25.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y ALONSO ROMERO, F. (2022): *Peñas sacras de Galicia*, Betanzos, Fundación L. Monteagudo.
- ALMAGRO GORBEA, M. y HERNÁNDEZ SOUSA, J. M. (2021): “Las Peñas sacras en la Comunidad de Madrid”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 218, pp. 319-364.
- ALMAGRO GORBEA, M., ESTEBAN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A. y DE SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. (2020): “Las peñas resbaladeras de Extremadura”, *Revista de estudios extremeños* 76:1, pp. 11-42.
- ALMAGRO GORBEA, M., ESTEBAN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A. y DE SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. (2021): *Berrocales sagrados de Extremadura. Orígenes de la religión popular de la Hispania Celtica*, Cáceres-Badajoz.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y GARI, A. (2017): *Sacra saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y GARI, A. (2021): *Sacra saxa. Las peñas sagradas de la Península Ibérica*, Huesca.
- ALONSO ROMERO, F. (1995): “The Cairn and Stones of a Galician ‘Cailleach Bhéara’: A Comparative Study of Folklore in the North West of Spain”, *10th International Congress of Celtic Studies*, Edinburgh, pp. 494-495.
- ALONSO ROMERO, F. (2007): “Análisis etnográfico y arqueológico de una Diosa Madre en el petroglifo del Outeiro do Filladuiro en Mallou (Carnota, A Coruña): «Coviñas» y círculos”, *Anuario Brigantino* 30, pp. 21-56.
- APARCIO CASADO, B. (1999): *Mouras, serpentes, tesoros y otros encantos. Mitología popular gallega*, Cadernos do Seminario de Sargadelos, La Coruña.
- BARANDIARÁN, J. M. de (1972): *Obras Completas, I. Diccionario ilustrado de Mitología Vasca y alguna de sus fuentes*, Bilbao.
- BARANDIARÁN, J. M. de (1984): *Diccionario de mitología vasca*, San Sebastián.
- BERNÁRDEZ GÓMEZ, M.^a J., GUADALAJARA, E., GUISTADO DI MONTI, J. C., NAVARES, A. y VILLAVERDE, F. (2005): “La mina romana de Lapis Specularis de ‘La Mora Encantada’ en Torrejuncillo del Rey (Cuenca)”, *Minería y metalurgia históricas en el Sudeste europeo* (O. Puche Riart y M. Ayarzagüena Sanz, coords.), Sociedad Española para la Defensa del Patrimonio Geológico y Minero, Madrid, pp. 243-254.
- BONSOR, G. (1899): “Les colonies agricoles pré-romaines de la vallée du Betis”, *Revue Archéologique* 35:3, pp. 126-159, 232-235, 376-391. <https://www.jstor.org/stable/41731138>
- BRAUDEL, F. (1958): “Histoire et Sciences sociales: La longue durée”, *Annales. Économies, Sociétés. Civilisations* 13:4, pp. 725-753.
- BRELICH, A. (1954): “Un culto preistorico vivente nell’Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore”, *Studi e Materiali sulla storia delle religioni* 24-25, pp. 36-59.
- CABAL, C. (1925): *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte*, Madrid (reed. 1987).
- CABALLERO COBOS, A. (2014): *Vías de comunicación en las comarcas de Baza y Huéscar: Una aproximación histórico-arqueológica desde la Prehistoria Reciente a la Edad Media*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada. <http://hdl.handle.net/10481/38469>
- CALLEJO CABO, J. (1995): *Hadas. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid.
- CARBONELL TRILLO FIGUEROA, A. (1926): *El Castillo de Sibalco*, Córdoba.
- CARO BAROJA, J. (1941): *Algunos mitos españoles. Ensayo de mitología popular*, Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1995): *Las brujas y su mundo*, Madrid.
- CHAVES, L. (1957): “Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade S. M. de Dume”, *De correctione rusticorum, Bracara Augusta* 8, pp. 243-277.
- DUBOIS, P. (2008): *La Grande Encyclopédie des fées*, Paris.
- ELIADE, M. (1954): *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid.
- ELIADE, M. (1973): *Lo sagrado y lo profano*, Madrid.
- ELIADE, M. (1974): *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid (reed. 2000).
- EMBERLEY SORIA, A. y EMBERLEY MORENO, E. (2003): “Introducción al estudio de la peña sacra de Ranchiles”, *Almoraima. Revista de estudios campogibraltareños* 19, pp. 33-42.

- FERNÁNDEZ PALMEIRO, J. y SERRANO VÁREZ, D. (2011): “Los yacimientos romanos de Puebla de don Fadrique en el contexto de la *Tabula Imperii Romani*”, *Mozárabes. Identidad y continuidad de su historia*, Antigüedad y Cristianismo 28, pp. 417-440.
- FERNÁNDEZ TRISTANTE, R. y MARTÍNEZ CHICO, D. (2020): “El anillo ecuestre áureo de Molata de Casa Vieja, Almaciles (Puebla de Don Fadrique, Granada)”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 28, pp. 147-156.
- FERNÁNDEZ TRISTANTE, R. (2021): “Desde los primeros pobladores de Europa hasta la Edad Moderna, *Puebla de Don Fadrique, Una mirada a su historia*” (A. Martín Marín y R. Fernández Tristante, dirs.), pp. 15-40.
- GALÁN SAULNIER, C. y SÁNCHEZ MESEGUER, J. (2007): *El cerro de La Encantada, yacimiento arqueológico de la Edad del Bronce en Granátula de Calatrava*, Almagro.
- GALÁN, P. (2013): “Una colosal piedra oscilante en el santuario de la Virgen de la Cabeza”, <<https://lahiguerajaen.blogspot.com/2013/01/una-colosal-piedra-oscilante.html>> (consultado: 29/1/2020).
- GÁLMEZ DE FUENTES, A. (1996): *Toponimia. Mito e Historia*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- GOLTHER, W. (1895): *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig.
- GONZÁLES ALCALDE, J. (2009): “Una aproximación cultural a los vasos caliciformes ibéricos en cuevas-santuario y en yacimientos de superficie”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de Castellón* 27, pp. 84-107.
- GRIMM, J. (1882): *Teutonic Mythologie*, London.
- HENZEN, G. (1868): *Scavo nell bosco sacro de' fratelli Arvali*, Roma.
- HENZEN, G. (1874): *Acta Fratrum Arvalium*, Berlin.
- LATTE, A. (1960): *Römische Religionsgeschichte*, München.
- LLANO ROZA, A. de (1977): *Del folklore asturiano*, Oviedo.
- LLANO, M. (1968): *Obras completas*, I-II, Santander.
- LLINARES GARCÍA, M. (1990): *Mouros, ánimas y demonios*, Móstoles.
- MÁRQUEZ TRIGUERO, E., (2014): “Sibulco, un yacimiento arqueológico del Término Municipal de Montoro”, <<http://pasionpor-montoro.blogspot.com/2014/12/sibulco-un-yacimiento-arqueologico-del.html>> (consultado 15.1.2020).
- MARTÍN SÁNCHEZ, M. (2002): *Seres míticos y personajes fantásticos españoles*, Madrid.
- MARTÍNEZ CHICO, D. y FERNÁNDEZ TRISTANTE, R. (2021): “Fragmentos de plata (Hacksilber) en el santuario de Los Asperones, Almaciles (Puebla de Don Fadrique, Granada)”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 47:2, pp. 261-285.
- MOLINA MOLINA, A. L. (1981): “Defensa murciana de la torre de Pedrarias (1489)”, *Cuadernos de estudios medievales y ciencias técnicas historiográficas* 6-7, pp. 131-140.
- MONEO RODRÍGUEZ, T. (2003). *Religio Iberica: Santuarios, Ritos y Divinidades (Siglos VII-I A.C.)*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- MOYA, P. R. (2020): *Paleoetnología de la Hispania Celta. Etnoarqueología, etnohistoria y folklore, I-II*, BAR International Series 2996, Archeopress, Oxford.
- OCHARÁN IBARRA, J. A. (2015): “Santuarios rupestres ibéricos de la Región de Murcia”, *Verdolay* 14, pp. 103-142.
- OLMOS, R. (1983): “El centauro de Royos y el centauro en el mundo ibérico”, *Homenaje al prof. Martín Almagro Basch*, vol. 2, Madrid, pp. 377-388.
- PALOMO, J. (2014): “El santuario rupestre de Sibulco (Célticos por los Pedroches, III)”, <<http://sibulquez.blogspot.com.es/2014/03/el-santuario-rupestre-de-sibulco.html>> (consultado 29.1.2020).
- PARAFITA, A. (2006): *A Mitología dos Mouros. Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*, Vila Nova de Gaia.
- PARIS, P. (1908): “Promenades archéologiques en Espagne. IV”, *Carmona et les villes des Alcores*, *Bulletin hispanique* 10:3, pp. 221-242.
- PARIS, P., BONSOR, G., LAUMONIER, A., RICARD R. y MERGELINA, C. DE (1923): *Fouilles de Belo. Bolonia, Province de Cadix 1917-1921. Tome I, La ville et ses dépendances*, Paris.

- PETTAZZONI, R. (1959): “Il metodo comparativo”, *Numen* 6:1, pp. 1-18.
- PIETTE, E. y SACAZE, J. (1877): “La montagne d’Espiaup”, *Bulletin de la Société d’anthropologie de Paris* 12, pp. 5-31.
- REIGOSA, A., CUBA, X. R. y ENRÍQUEZ, L. (2000): *Diccionario dos seres míticos galegos*, Vigo.
- ROMA, J. (2017): “De las piedras sagradas a las vírgenes encontradas”, *Piedras sagradas. Sacra saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas* (M. Almagro-Gorbea y A. Gari, eds.), Diputación-Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, pp. 255-274.
- ROSCHER, W. H., ed. (1884-1921): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig.
- SALCEDO OLID, M. de (1677): *Panegírico Histórico de la Virgen de la Cabeza de Sierra Morena*, Madrid.
- SÁNCHEZ BENITO, J. M. y ALMAGRO-GORBEA, M. (2021): “Aportación a las peñas sacras en Salamanca, Zamora y Trás-os-Montes”, *Sacra Saxa II*, Huesca, pp. 337-352.
- SANTOS, M. J. CORREIA DOS (2015): *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*, Tesis Doctoral, Universidad de Zaragoza. <https://zaguan.unizar.es/record/31628>
- SEBILLOT, P. (1904): *Le folk-lore de la France, I. Le ciel et la terre*, Paris (reed. 2014).
- TABOADA CHIVITE, X. (1965): *O culto das pedras no noroeste peninsular*, Verín.
- TABOADA CHIVITE, X. (1980): *Ritos y creencias gallegas*, La Coruña (reed. 1982).
- VASCONCELOS, J. LEITE DE (1882): *Tradições populares de Portugal*, Porto (reed. 1986).
- VASCONCELOS, J. LEITE DE (1882): *Tradições populares de Portugal*, Porto (reed. 1986).
- VILLAR, F. (2000): *Indoeuropeos y no indoeuropeos en la Hispania prerromana*, Estudios filológicos 277, Salamanca.
- VILLAR, F. (2014): *Indoeuropeos, iberos, vascos y sus parientes. Estratigrafía y cronología de las poblaciones prehistóricas*, Estudios filológicos 340, Salamanca.
- WISSOWA, G. (1912): *Religion und Kultus der Römer*, München.

