

LAS PEÑAS SACRAS COMO *IMAGO MUNDI* DEL “CENTRO CÓSMICO” EN EL MUNDO INDOEUROPEO Y CÉLTICO

por

Jesús Jiménez Guijarro*

Resumen: Se presenta en este artículo una hipótesis sobre el significado y función dentro del mundo del mito de las denominadas “peñas sacras”. Se trata de establecer el proceso de sincretización religiosa entre las conceptualizaciones romana e indígena en los momentos finales de la Edad del Hierro en la Península Ibérica a lo largo de los últimos siglos del I milenio a. C.

Palabras-clave: Peñas Sacras; Edad del Hierro; mundo celta; Occidente de la Península Ibérica.

INTRODUCCIÓN

Una de las manifestaciones monumentales más destacada e interesante dentro del mundo indígena de las tierras peninsulares, es la de las denominadas “peñas sacras”, cuyo volumen de hallazgos crece conforme avanzan los años, dejando abiertos hasta la fecha algunos interrogantes acerca de su interpretación. Estas manifestaciones, que pueden incluirse dentro del marco simbólico-religioso, adolecen, no obstante, de un cuerpo epistemológico que sustente las hipótesis de interpretación que en alguna ocasión se han enunciado (Alföldy, 1995; 1997; Álvarez Sanchís, 1999).

En varias ocasiones se ha tratado de señalar la posible incardinación de este tipo de representaciones en el horizonte cultural del substrato celta/indoeuropeo, sin que por el momento se haya profundizado demasiado en el análisis de su significado y simbolismo dentro de dichos desarrollos culturales. Considero que la posibilidad de presentar algunas premisas de trabajo, así como el poder avanzar ligeramente en la interpretación de su significado, especialmente en los momentos

* Departamento de Prehistoria. Universidad Complutense E-28040 Madrid.

sincrónicos a la romanización de la Península Ibérica, debe servir como pretexto para reivindicar la necesidad de ubicar este tipo de manifestaciones dentro de los desarrollos cosmogónicos, filosóficos o religiosos que les corresponden. Amparado en esta idea, y tal y como señaló en numerosas ocasiones M. Elíade, creo que es como debe desarrollarse la labor de construcción de explicaciones globales de la caracterización de los pueblos y su proceso de etnogénesis.

Las lecturas que nos ofrecen las denominadas “peñas sacras” son diversas. Por una parte, su distribución parece señalarnos la existencia de una relación entre estas y la consecuente realización de una serie de ritos, ligados tal vez no sólo con la expresividad “religiosa” de los grupos indígenas, sino con su comportamiento territorial, marco éste último dentro del cual pudieron funcionar a modo de “congregadores culturales” (Álvarez Sanchís, 1999: 311). Por otra parte, es destacable la posterior “sincretización” de esos ritos dentro de los propios del mundo romano. La existencia de este sincretismo religioso, en algunos casos, como parece ser el de Panóias (Vila Real, Portugal), derivado de una iniciativa más o menos privada – a nivel religioso – (Alföldy, 1995) nos está señalando, indirectamente, la existencia de claras relaciones entre los sistemas cosmogónicos de los grupos indígenas y romanos que, sin muchas dudas, debieron favorecer esa compleja labor de síntesis religiosa.

El análisis de las “peñas sacras”, por tanto, debe ser abordado desde una doble vertiente. Por una parte, deben analizarse de forma minuciosa las evidencias morfológicas que definen el campo “peña sacra” con la intención de delimitar, en la medida de lo posible, el conjunto de evidencias a estudiar. Esto no significa que una “peña” sea considerada como tal debido tan sólo a sus caracteres morfológicos, sino por el contrario, se trataría de iniciar un esquema de presentación que ayude al investigador de cara a la sistematización de las evidencias, al tiempo que facilita la localización de otras nuevas. Por ello, esta primera aproximación tipológica ha de ser tratada de modo orientativo, quedando abierta a los cambios y modificaciones que los diferentes especialistas consideren oportunas a medida que se incrementen los hallazgos.

MORFOLOGÍA TIPOLOGICA DE LAS “PEÑAS SACRAS”

Teniendo en cuenta el conjunto de peñas que he podido analizar, considero que existen una serie de elementos reiterativos que no obstante no aparecen en todos los ejemplos y cuyas variables pueden ser analizadas de un modo independiente.

– La “peña” se presenta como un elemento que destaca visualmente sobre las restantes formaciones que la acompañan, bien sea debido a su mayor altura, bien a su especial conformación volumétrica. En algunos casos la peña es, como

sucede en Panóias (roca III), Ulaca (Solosancho, Ávila), o la Peña del Gato (Argañín, Zamora) el referente espacial por antonomasia. Ésta puede ser visualizada desde prácticamente cualquier punto, y lo que es más importante, desde el emplazamiento superior de la “peña” se tiene un amplio control visual del territorio circundante.

– Presencia de escaleras talladas en la superficie de la roca. Por lo general, estos escalones suelen presentar una talla ligeramente imperfecta – redondeamiento de aristas –, así como una notable estrechez de los peldaños. Esta morfología, que considero la propia de los monumentos más antiguos, contrasta con la presencia de escalones de factura más perfeccionada, y mayor anchura, propias de los monumentos más tardíos, así como de aquellos que, tal vez de nueva planta, se encuentran presentes en algunas construcciones o “resacralizaciones” romanas (por ejemplo, Panóias, rocas 1 y 2). Dentro del conjunto de peñas conocidas, empiezan a individualizarse algunas variantes, como pueden ser aquellas que presentan entalladuras de menor tamaño¹ que parecen suplantar a los escalones de acceso a la parte superior, que han de ser, no obstante valoradas con cautela. Esta llamada de atención se centra en el conocimiento que he tenido, a lo largo del trabajo de campo desarrollado en las provincias de Madrid y Cáceres², de las prácticas desarrolladas por los canteros y entre las que se incluye la realización de pequeñas entalladuras para facilitar el acceso a la parte cenital de los afloramientos rocosos, especialmente en los bolos graníticos, para proceder, posteriormente a la extracción de las lajas de piedra. Por todo ello, muchas de estas peñas en las que aparecen pequeñas concavidades, a menudo combinadas con cazoletas de origen erosivo y natural, en la parte superior, deben ser tomadas con extrema precaución, tratando, a la hora de adjudicarlas una validación histórica y/o cultural, de aplicar de forma exhaustiva, el máximo criterio en lo que respecta a la clasificación.

– Presencia de cazoletas, canaletas y cubetas excavadas en la roca. Por lo general éstas aparecen en la parte superior de la peña, a la que se tiene acceso a través de las escaleras talladas. Esta disposición particular ha motivado la interpretación de algunas cubetas de tamaño destacado como altares (Alföldy, 1995; 1997; Benito del Rey y Grande del Brío, 1990), en contra e la opinión de algunos

¹ Comunicación personal del Dr. Almagro Gorbea.

² Estos trabajos se han desarrollado gracias al Proyecto de Investigación llevado a cabo entre los años de 1997 y 1999, bajo la denominación “Megalitismo y poblamiento neolítico en la Comunidad de Madrid”, fue autorizado y subvencionado por la Dirección General de Patrimonio Cultural de la Comunidad de Madrid. La codirección durante la Campaña de 1999 del Proyecto “Parque Arqueológico Dehesa Boyal de Montehermoso”, subvencionado por el Excmo. Ayto. de Montehermoso (Cáceres) y ADESVAL, con fondos Leader II (Proyecto B.B6.022/1999) de la Unión Europea, me facilitó el acceso y revisión de numerosas evidencias arqueológicas relacionadas con las “peñas sacras”.

especialistas que las consideran como “lagaretas” o lavaderos de mineral (Benito del Rey y Grande del Brío, 1990: 11). Si atendemos a las indicaciones que ofrecen los epígrafes de las peñas de Panóias (Alföldy, 1995; 1997) resulta posible habilitar una diferenciación funcional para cada tipo de concavidad. De nuevo considero que, a parte de la diferenciación apreciable en cuanto al uso de cada uno de estos elementos, puede arbitrarse una diferente cronología para algunos tipos en los que, de manera hipotética, el aprovechamiento de las cazoletas y concavidades naturales, ligeramente modificadas por el hombre y tendentes en la mayor parte de las ocasiones a las morfologías circulares unidas por canaletas estrechas, pertenezcan a las manifestaciones iniciales. Por el contrario, el trabajo concienzudo y dentro de un aparente canon de las cavidades, tendentes en muchos casos a la morfología cúbica, así como a la concatenación de elementos secundarios como parrillas para facilitar el uso ritual (Alföldy, 1995), pueden responder a un momento epigonal, tal vez en relación directa con la romanización de la Península Ibérica, así como con la sincretización del rito indígena.

– La orientación de las principales “peñas” resulta variable. No obstante, a falta de culminar el estudio arqueoastronómico de todas las evidencias localizadas, puede señalarse una clara predisposición por orientaciones sobre el horizonte – montañas, vados, puntos estratégicos –, si bien la mayor parte de las “peñas sacras” presentan las escalas en su área septentrional. Esto, unido a la reiterada relación entre la ubicación de las peñas en paisajes serranos, relativamente dominantes sobre áreas de influencia hidrográfica, permite reforzar la explicación “telúrico/animista” referente a la simbolización religiosa de las “peñas”.

De modo secundario, y por lo general relacionado con el proceso de romanización y consiguiente sincretización del culto, es posible que aparezcan elementos como los epígrafes – caso de Panóias y Peñalba de Villastar (Teruel) – y construcciones anejas, como *aedes* ubicados en la misma peña o en peñas anejas – caso igualmente de Panóias y tal vez la Peña de Valonsadero (Soria) (Jiménez Guijarro y Torres Ortíz, e.p.) –.

Respecto a estos últimos elementos, por lo general aparecen unidos y formando parte, como he señalado, de la expresión de una nueva ritualidad – quizás más vistosa y fastuosa – asociada al proceso de romanización. Extremo este puntualizado por Alföldy, quien considera, de forma brillante, que los ritos realizados no implicaban tan sólo a la “peña sacra”, si no a toda un área sacra en la que ésta y el resto de las construcciones se hallan inmersas, y en cuyo seno se desarrolla el rito. Esta evidencia parece que pueda remontarse sin problemas a la concepción “telúrico/animista” que algunos autores han defendido respecto a la concepción religiosa de los grupos indígenas de la Península Ibérica y que, sin duda, tiene su parangón y origen en las concepciones de los respectivos grupos de substrato. Concepción que los romanos puntualizaron, en el caso de Panóias,

bajo la advocación de la peña a los “*numina*” de los *Lapiteae*, tal y como señala el epígrafe nº 3 (Alföldy, 1995: 256), o la mención explícita a la deidad céltica *Lug* en el caso de Peñalba de Villastar (Marco, 1993: 493). No está aún aclarada la ideación religiosa de los grupos indígenas de la Lusitania y la Celtiberia, pero el uso de la denominación “*numina*” podría llevar implícita en sí esa idea “telúrico/animista” que señalé en líneas anteriores.

Las evidencias de Peñalba de Villastar permiten señalar que el sincretismo religioso se produce desde los primeros instantes del contacto entre los invasores romanos y la población indígena. Al menos así lo hacen suponer algunas evidencias como el uso de caracteres ibéricos en el epígrafe de Peñalba, o la presencia de la forma arcaica de la E latina (II) en el mencionado texto.

El deseo de sincretizar los desarrollos rituales de las poblaciones indígenas se pone de manifiesto una vez más en el momento en que algunas de estas peñas – quizás elementos referenciales de varios clanes distribuidos por extensos territorios, como puntualizaba en líneas precedentes – presentan, en un momento sincrónico a la romanización, claras alusiones a los grupos indígenas, a los que se trataba de ganar como aliados de Roma. Sin duda esta es la lectura que se extrae del epígrafe de Peñalba – escrito, a mi entender, por un *lapidi* indígena romanizado – en caracteres indígenas y latinos. Igual interpretación podemos dar a algunos de los epígrafes de Panóias, en especial al nº 3 (Alföldy, 1995) en el que el *lapidi* – en este caso romano, o cuando menos conocedor del canon epigráfico romano – señala, para ser recordado por el *mystes*, la referencia explícita a los *numidi* indígenas, a quienes equipara a la divinidad suprema de los Infiernos *Hypsistos Serapis*, dentro de los ciclos de iniciación dóricos del siglo II-III d.C., bien conocidos por Gaio Calpurnio Rufino, del orden senatorial, quien mandó grabar los epígrafes de Panóias (Alföldy, 1995). Por lo tanto, esta asimilación serápica, infernal, de los ritos llevados a cabo en Panóias, podemos pensar que formase parte más de la intencionalidad original del mencionado senador, que de la correcta coincidencia entre los ritos desarrollados por los grupos indígenas y posteriormente por los romanos. Esto significa que no debía ser estrictamente necesaria la existencia de una clara asimilación entre *Hypsistos Serapis* y los *numidi*, sino más bien una coincidencia en el desarrollo general del rito, asimilando las formas – elemento visible y trascendente del mito – por medio de las cuales se unificarían los criterios ideológicos y religiosos. Tan sólo de este modo puede explicarse la relación entre el infierno y el rito de ascensión, aún cuando la asociación del “infierno” con el fuego y su simbología ascendente bien podría suponer una vía de explicación alternativa. No obstante, me inclino más hacia la idea de que la relación entre el rito místico asociado a la figura de Serapis y las celebraciones indígenas no debieron pasar de lo meramente formal. De ello se deduce que la multiplicación de elementos implicados en el rito de iniciación desarrollado en torno a algunas peñas sacras se produzca

precisamente con la consolidación de la romanización, al tiempo que se complica la elaboración del rito en sí, por otra parte algo que se repite de forma reiterada en el mundo grecorromano.

Puede suponerse, por tanto, que la igualación formal del rito externo trasciende a la idea suprema del culto serápico no solo como deidad funeraria – e “infernala” en el mundo grecolatino – sino como dios de la fertilidad cuya muerte y resurrección, en la base egipcia de Osiris, simboliza el crecimiento cíclico, el cambio de estación, y con ello, un sistema de cómputo temporal. No obstante estamos aún lejos de establecer una visión clara del concepto religioso que se desarrolló durante el I milenio b.C.

De este modo, la referencia explícita del mundo romano es la de admitir y respetar a los dioses indígenas a través de su asociación con los del panteón grecolatino, al tiempo que se introducen las alteraciones e innovaciones necesarias para un correcto proselitismo religioso por parte de los grupos coloniales procedentes del mundo romano. Dentro de este marco interpretativo encajaría sin grandes dificultades ese senador, “fundador peregrinante de religión” como nos lo presenta Alföldy (1995: 258), y encargado por tanto de ganar las mentes de los grupos indígenas a través de un complejo proceso de iniciación, vistoso, misterioso, que conllevaría la paulatina sustitución de la expresividad religiosa indígena por la adopción de la nueva influencia simbólica romana. Un perfecto ejemplo éste del desarrollo conseguido por los romanos, quienes, sabedores de que uno de los elementos más complejos de cambiar de un grupo humano son sus creencias religiosas, deciden asimilar, como hará posteriormente el cristianismo, esos dioses indígenas con los suyos propios a través de una serie de igualdades que se expresan al nivel simbólico del mito y su desarrollo teatral a través de los ritos de iniciación.

PEÑAS SACRAS, ESCALERAS Y EL SIMBOLISMO DE LA ASCENSIÓN Y EL DESCENSO A TRAVÉS DEL “EJE CÓSMICO”

La concepción primigenia de la peña sacra, como hemos visto, gira en torno a tres elementos siempre reiterados: afloramiento rocoso, escaleras de ascenso y recipientes y conducciones talladas en la parte más alta del afloramiento, o aquellas otras en las que en la zona superior se advierte la existencia de una organización de espacios, cazoletas y cubetas, dirigida a la colocación de estructuras a modo de *aedes*, como parece ser el caso de Panóias (Alföldy, 1995: 256; 1997), o de carácter más efímero, como en el caso de Valonsadero (Soria) (Jiménez Guijarro y Torres Ortíz, e.p. fig. 3).

Algunos datos que empiezan a recogerse son los referentes a “altares” y entalladuras, conducciones y cazoletas realizados en soportes pétreos, por lo ge-

neral en terrenos calizos y en disposición horizontal sin que se aprecien en las proximidades restos de escalones. La valoración de estas nuevas manifestaciones parece señalar la existencia, cuando menos, de una cierta variación territorial, tal vez de origen tribal o étnico, pero amparada en una misma concepción ideológica o cosmogónica, si bien esta relación, tan solo plausible, ha de ser matizada y estudiada con mayor rigor.

El carteo de yacimientos, si bien muestra una predominante concentración en el área occidental de la Península Ibérica, empieza a señalar la posibilidad de que existan muchas más peñas de este tipo en otras zonas de la Península que hayan pasado desapercibidas a la investigación. Ahora bien, no puede aludirse exclusivamente, a mi entender, a una clásica y manida carencia de investigación. Por el contrario, como señalaré en las líneas siguientes, considero que la explicación a esta clara definición espacial centrada en el Occidente peninsular está ligada más a una explicación del sustrato sobre el que se estableció la definición étnica de los grupos del final del Bronce y de la Edad del Hierro y cuya génesis debe buscarse en una manifestación cultural estrechamente ligada a las manifestaciones telúricas y a la monumentalidad lítica: los grupos megalíticos originarios de la fachada Atlántica de la Península Ibérica cuyas raíces y origen podrían hundirse en el mesolítico reciente.

La relación entre este tipo de manifestaciones y el sustrato cultural previo se pone de manifiesto en la reiteración de ubicación, en áreas de enorme valor simbólico, a lo largo de milenios como puede ser el caso de la Peña de Valonsadero (Soria), relacionada con un importantísimo núcleo de representaciones pictóricas rupestres que han sido atribuidas a un impreciso momento a caballo entre el Calcolítico y la Edad del Bronce (Gómez Barrera, 1999; 2000; Jiménez Guijarro y Torres Ortíz, e.p.) e incluso algunas otras evidencias asociadas a manifestaciones megalíticas – caso del Canto Castrejón en el Escorial (Madrid) (Jiménez Guijarro, 1998) – o a estaciones pictóricas como el caso de la Península de San Frutos en el cañón del río Duratón (Villaseca, Segovia), si bien en éste último caso se trata propiamente de un altar rupestre.

Dentro de las sociedades arcaicas y tradicionales, el entorno inmediato es concebido como una suerte de microcosmos o *imago mundi* en cuyos límites se abre el campo de lo desconocido. Dentro de todo microcosmos es posible diferenciar un Centro, un lugar sagrado por excelencia en el que se desarrollarán las manifestaciones sagradas más diversas, desde las hierofanías elementales – cavernas paleolíticas – hasta los más complejos entresijos de la ritualidad clásica asociada a los templos y epifanías divinas. Este centro es el punto de convergencia (idea clásica del *omphalos*) de todo cuanto acontece en la geografía mítica y de lo que en ella se representa basándose en la concepción de las tres regiones cósmicas – Cielo, Tierra e Infierno – (Eliade, 1999: 43; Almagro-Gorbea y Gran-

-Aymerich, 1991; Almagro-Gorbea, 1996; Almagro-Gorbea y Berrocal, 1997: 577 y 584).

Para algunos investigadores especializados en el mundo de las religiones como M. Eliade, la idea del centro y la imagen de los tres niveles cósmicos es bastante arcaica (Ibídem). De este modo la encontramos tanto entre los pigmeos Semang de la Península de Malaca como entre las tribus algonquinas del norte de América e incluso entre las culturas megalíticas del occidente europeo y peninsular si aceptamos la idea de la “Montaña Cósmica” – como el túmulo megalítico- y el Arbol o Pilar Cósmico – como el menhir -. Evidentemente, la existencia de esta simbología de carácter cosmológico entre grupos que se remontan a los inicios del IV milenio cal BC, posteriormente reiterada a lo largo de diferentes desarrollos temporales y culturales y que se concretará en la idea de la estela de guerrero, y tal vez en los betilos ibéricos (Moneo, 1995: 247; Almagro-Gorbea y Moneo, 2000; Jiménez Guijarro y Moneo Rodríguez, e.p.) permite aceptar la validez de un sistema cosmogónico/simbólico común que como hemos señalado supera el espacio peninsular.

La imagen de las tres regiones cósmicas unidas por un eje en un “centro”, que en el caso que nos ocupa quedaría formado por la “peña sacra”, forma parte de una imagen arquetípica presente en las civilizaciones paleo-orientales (Eliade, 1999: 44) perfectamente relacionable, en el caso de las “peñas sacras” con la simbología asociada al concepto céltico de *nemeton* (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 192 y ss.; Marco, 1993; Almagro-Gorbea y Berrocal, 1997: 584). Esto subyace en la base de la nominación de gran número de santuarios del área oriental entre los que cabe destacar Nippur, Larsa y Sippar. En sendos casos, la denominación común era Dur-an-ki que puede ser traducido como “lugar entre el cielo y la tierra”, constituyendo una réplica de la imagen arcaica de la Montaña Cósmica, del Árbol del Mundo o el Pilar central que antes señalábamos y cuyo simbolismo inicial se nos antoja más arcaico.

Este conjunto de simbologías asociadas a la idea de “centro”, de *tabbur* u *omphallos* presentes en las religiones centro-asiáticas, siberianas, y a nuestro entender en la Europa occidental, se hallan, en cierta medida, influenciadas por esquemas cosmológicos indo-iranios y en última instancia, mesopotámicos, y según nosotros mantenemos en un substrato más arcaico, de origen prehistórico, asociado indudablemente al megalitismo del área occidental de Europa, vigente varios milenios antes de las primeras evidencias cosmológicas del área oriental, sin menosprecio de que esa idea onfálica se encontrase ya perfectamente establecida en la mentalidad cosmogónica de los grupos de substrato del oriente como parte de un “atavismo” simbólico/cognitivo propio del ser humano. No obstante, merced a lo que tratamos de exponer en estas páginas, está claro que ese esquema del eje cósmico, del “centro” del universo, está patente en las “peñas sacras” del occidente

y centro peninsular y en otras culturas arcaicas – Urkulturen de la escuela Graebner-Schmidt –, tal y como señala el citado autor, sin olvidar las referencias constantes a la idea del eje cósmico entre las poblaciones árticas e indígenas del Norte de América que antes señalábamos. Ahora bien, esta multiplicidad de ubicaciones relacionadas con un mismo concepto simbólico o con una idéntica conceptualización de la idea del “centro” puede ser explicada como un exponente más de las convergencias culturales, con lo que ante esa interpretación debería admitirse la explicación exclusivamente psicológica; o bien puede interpretarse desde un punto de vista cultural, postura por la que nos inclinamos.

Curiosamente una de las variantes más extendidas del simbolismo del centro es el Árbol Cósmico que se halla en medio del Universo y sostiene, como un eje, los tres mundos. Este Árbol Cósmico, – suerte de menhir, estela, peña, betilo, etc. – es conocido y su existencia perfectamente rastreable en la India Védica, la antigua China, la mitología germánica, algunas expresiones cosmogónicas de los grupos algonquinos y los señalados contextos prehistóricos. Ese árbol simboliza el paso, el tránsito, entre los tres mundos y su existencia debe ser comparada a una suerte de “emisor/canalizador” místico que permite la transición necesaria para realizar el “ascenso” a la divinidad, y en algunos casos para la consecución de la inmortalidad. En las mitologías del centro y norte de Asia, éste árbol se representa con 7 o 9 ramas que simbolizan los niveles celestes o cielos planetarios (Eliade, 1951: 244 y ss.). Sin extendernos aquí en la enumeración de ejemplos de diferentes Árboles del Mundo o Cósmicos, sí nos interesa señalar que la idea que subyace a todas las representaciones del árbol cósmico es, independientemente de su ubicación, la réplica del arquetipo ejemplar. Del mismo modo, todos los “árboles” sagrados se hallan en el “Centro del mundo”, sin olvidar, y deseamos llamar la atención sobre este extremo, que el “centro” de un microcosmos no tiene por qué ser único, sino que más bien cada elemento sacro puede estar formando parte de un centro de su propio microcosmos.

Como ejemplo de lo señalado en líneas anteriores y sin una mayor profundización en el tema que excedería las intenciones de esta nota, deseamos señalar varios casos de “árboles cósmicos” que nos ayudarán a contextualizar en el ámbito de lo sacro el conjunto de peñas sacras del occidente Peninsular. El primero de ellos es el caso del *yûpa* – poste sacrificial de la India Védica – al que se asocia un complejo ritual de construcción que lo convertirá en el enlace entre el cielo y la tierra (Rig-Veda, III, 8-3; Çatapatha Brâhmana, III, 7, 1, 4). A este poste se asocia, en el momento del sacrificio, la presencia de una escala (Çatapatha Brâhmana, V, 2, 1, 9) a través de la que alcanzar el cielo y alcanzar la inmortalidad (Çatapatha Brâhmana, Taittirîya Samhitâ VI, 6, 4, 2) (Eliade, 1999: 48). Similar idea se halla en la historia bíblica de Jacob y la escala que soñó a través de la que “los ángeles de Dios subían y bajaban” (Génesis, 28, 11 y ss.) en este caso para

la concepción teológica de las religiones Judaica y Cristiana. Para el caso de las simbologías védicas, la relación con las cosmogonías y mitologías célticas y romana ha sido manifestada en diferentes ocasiones en relación con otras conceptualizaciones simbólicas como los rituales asociados a fuegos sacros y a ingestas masivas de comida y, tal vez, bebida en relación con las unidades básicas de estructuración social – sea esta clánica o gentilicia – (Rig Veda, 1, 164; Brelich, 1988: 13 y ss.; Almagro-Gorbea 1996: 102). Por otra parte, la relación, tal vez sincrética, de ambas conceptualizaciones, puede observarse en la “peña” de Panóias (Vila Real), concretamente en el epígrafe romano asociado a la peña y que señala el uso ritual del fuego en relación con las concavidades de la peña (Rodríguez, 1993; Alfoldy, 1995: 253-254; Álvarez-Sanchís, 1999).

Uno de los principales puntos de interés a la hora de comparar las Peñas Sacras con esta simbología del centro y el Árbol Cósmico radica, no obstante en algunas prácticas chamánicas del área del centro y norte de Asia en las que el chamán tártaro asciende a un árbol al que previamente se le han realizado 7 o 9 entalladuras a modo de peldaños y a través de los cuales alcanza el cielo tras atravesar – a viva voz – cada uno de los niveles celestes al tiempo que ofrece a Bai Ulgän – Ser Supremo – especie tal vez de *Lug* céltico, el alma de un caballo sacrificado (Eliade, 1951: 171 y ss.). Resultan cuando menos llamativas las similitudes existentes entre algunas peñas, como los 9 peldaños presentes en el altar rupestre del *oppidum* de Ulaca, y esta cosmogonía chamánica del área Asiática. Todo ello nos lleva hacia la idea del simbolismo de la ascensión, presente, como decíamos, en las religiones centro-asiáticas y siberianas que debe hacerse extensible al conjunto de elementos célticos del occidente de la Península Ibérica embebidos, sin duda, de una similar, cuando no homogénea, tradición cultural.

El simbolismo de la ascensión, materializado por la escala ceremonial tiene una gran importancia no sólo en los casos señalados, sino incluso en otras áreas. *Polyaenus* nos habla de *Kosingas*, sacerdote-rey de lagunas poblaciones de Tracia que amenaza con abandonar a sus súbditos subiendo, por una escala de madera, hasta la diosa Hera (Stratagematon, VII, 22; Eliade, 1999: 51) quizás como parte de un rito órfico. Esta misma concepción aparece en los misterios de *Mithra*, donde de nuevo, la escala (climax) ceremonial posee siete peldaños realizado cada de ellos uno de un metal distinto (Orígenes, Contra Celsum, VI, 22) simbolizando los planetas conocidos por los griegos (Lledó, 1999: 37-43) que conducían en su ascenso al Empíreo. Similar ascenso celestial se efectuaba al subir los siete pisos del *Ziqqurat* babilónico del templo de Barabudur, verdadero eje y montaña cósmicos del mundo babilónico. En el caso mithraico, y tal vez también dentro de las representaciones célticas la idea de “iniciación” rememora esa muerte y resurrección del neófito; esa suerte de transición desde los Infiernos del mundo subterráneo hasta los cielos como ruptura de nivel – sea iniciática o no esta muerte – del

personaje interviniente.

Del mismo modo que el ascenso al nivel celestial se realizaría a través de la peña sacra, el descenso al mundo infernal pudo realizarse a través de las cuevas, como puede ser el caso de la situada bajo el *comitium* de Tiermes (Almagro-Gorbea y Berrocal 1997: 575, 577), algo que también encontramos en el mundo ibérico, concretamente en las denominadas cuevas-santuario (Almagro-Gorbea y Moneo, 2000) y en el mundo griego, en el que los iniciados en los ritos de *Eleusis* realizan un descenso simbólico al Hades según se desprende del carácter *ctónico* de las divinidades adoradas: *Demeter* y *Persephone*. En este sentido, convendría plantearse la relación ritual de la peña sacra de Ulaca con la sauna iniciática, ya que su asociación topográfica es evidente.

La idea de la escala está ligada de modo similar a la simbología de la muerte en diferentes contextos culturales. No consideramos con ello que la escala sea un elemento de exclusiva simbología funeraria, aún cuando como sucede con el caso del “poste cósmico” de algunos megalitos, como es el caso del dolmen de Azután o la sepultura de Montehermoso VIII (Ruíz-Gálvez y Jiménez Guijarro, e.p.) esa relación sea directa. Por el contrario, consideramos que la escala ha sido un elemento asociado al contexto funerario, al igual que la serpiente, debido a su carga simbólica iniciática, primordialmente en los momentos más antiguos y representando quizás la forma más arcaica del símbolo. Ellos son, en su esencia, símbolos de la iniciación, del tránsito de un estado a otro, y en el trasfondo humano, también de esa transición final que es la muerte. De ello sin duda la relación existente entre la traducción asiria de “morir” – “agarrarse a la montaña”; o del egipcio *myny* “agarrarse” como eufemismo de morir. De igual modo Yama, el primer muerto de la tradición védica India “trepó sobre la montaña” (Rig Veda X, 14, 1) (Eliade, 1999: 52); o el camino que a través de la escalada de los montes siguen los muertos en las creencias populares ural-altaicas.

No obstante, la idea de la asociación entre la serpiente y la escala, o entre la serpiente y la espiral, aún cuando represente cierta alegoría funeraria en los momentos primigenios de la representación conceptual del símbolo, con el paso del tiempo se trocará en otra suerte de conceptualización, tal vez renovada, en los cultos célticos como parece ser el caso de la serpiente (Green, 1992): A estas representaciones ofiolátricas se las ha dotado en alguna ocasión de una relación con el ámbito del *Apolo Karneios* griego y con las representaciones *ctónicas* (Almagro-Gorbea y Berrocal, 1997: 573), lo cual rememora, en cierto modo el culto de las sectas órficas asociadas a creencias de inmortalidad y resurrección, y por tanto próximas aún a esa cosmogonía de unión entre la serpiente y la muerte.

Una de las evidencias más llamativas por su expresividad de este simbolismo de la transición, de la muerte, asociada a la escala son las expresiones egipcias $(a)sk(e)t\ p(e)t$ – peldaño – y $m(a)q(e)t$ – escala o escalera – para indicar en los

textos funerarios como el Libro de los Muertos la existencia de una escala que une el cielo y la Tierra. Según Eliade (1999: 53) el simbolismo de la ascensión y de los peldaños aparece con bastante frecuencia en la literatura psicoanalítica. Esto explicaría la diversidad de culturas en las que aparece esta simbología, pues nos hallaríamos, como ya señalamos, ante un comportamiento arcaico de la psique humana. No resulta incontestable esta afirmación, aún cuando no resuelve la problemática como una suerte de convergencia cultural aplicable a cualquier cultura o desarrollo histórico.

A modo de conclusión, podríamos señalar el claro símil que representan las Peñas Sacras con escalas talladas con una concepción simbólico/cosmogónica característica del área indo-irania y del centro de Asia al menos a un nivel interpretativo. Ambas representaciones debieron representar un papel sacro similar, al tiempo que enmarcaban la acción de una serie de ritos asociados a la transición e iniciación en el ámbito tribal/clánico. Una interpretación similar ofrece Álvarez Sanchís (1999: 312) para la presencia de algunos ritos religiosos de tipo ancestral que recordarían al *sautrámani* indio y que aparecen ligadas al área lusitano-galaico. Cabe señalar, como hemos hecho en líneas anteriores, la más que probable asociación de la corriente filosófico/religiosa del brahmanismo, como ritualismo de origen ario con el mundo del Bronce Final y Edad del Hierro del área centro-occidental de Europa y la Península Ibérica, incluso cuando, aceptando la antigüedad de las representaciones megalíticas atlánticas, y su evidente difusión a través del Norte de Europa, pueda admitirse una lectura inversa de los datos, relacionada más con un substrato común al área atlántica e india, originario precisamente de una cosmogonía originaria del mundo atlántico.

Estos grupos de tradición védica, portadores de un lenguaje indoeuropeo, tal vez indoario del que derivaría el sánscrito en el caso de las castas “sacerdotales” de *brahmines* y el pracrito en momentos algo más recientes – sincrónicos al siglo V a.C. – habrían introducido en Asia, procedentes del área irano-persa y del Mar Caspio un conjunto de caracteres culturales a través de un proceso aculturador/colonizador sobre el que en etapas más recientes se establecería el habla *Páli* – *lingua franca* creada a raíz del Concilio de Rājagaha en el siglo V a.C. – que según el canon de la tradición *Theravāda* sería la base de difusión del nuevo orden ideológico/religioso del *buddhismo* (Solé-Leris y Vélez, 1999). Consideramos que la base de expansión de este conjunto de ideas, anterior sin duda a la creación del *Páli*, está unido a la lengua de un pueblo cuyos ideales se rastrean desde el Veda al *Edda* nórdico pasando por el ciclo Homérico que es la base ideológica, religiosa y cultural en la que se asienta el simbolismo del “centro”, del “árbol cósmico” y de la simbología de la escala a los que, como hemos tratado de demostrar, se hallan directamente ligadas las representaciones rupestres denominadas Peñas Sacras. Esta base, lejos de plantear idearios relacionados con es-

quemadas de convergencias culturales, habla, a nuestro entender, de las relaciones directamente establecidas entre los grupos célticos del interior y fachada occidental peninsulares y los grupos indoarios del centro de Europa y occidente de Asia, datos de por sí esclarecedores y que cuentan con numerosas evidencias a nivel mitológico, cosmogonías e incluso evidencias arqueológicas y que debe ser tratado detenidamente, propósito que excede las intenciones de esta nota.

En el caso de las Peñas célticas esta concepción simbólica se refuerza al comprobar que la ubicación de las mismas se realiza en un entorno sacro ligado en numerosas ocasiones al culto de divinidades indígenas o incluso a áreas de carácter fronterizo entre diversas étnias. Las primeras evidencian una clara relación con espacios habitacionales o próximos a ellos, caso del altar rupestre del *oppidum* de Ulaca (Solosancho, Ávila), la peña "del Perdón" (Martín Valls, 1973), San Mamede, Capote, o Castelo do Mau Vizinho (Álvarez Sanchís, 1999: 311). Las segundas, ubicadas en parajes aislados, ofrecen más difícil contrastación y adscripción cultural, como el caso de Almaraz de Duero, La Mata de Alcántara (Cáceres), Peñalba de Villastar (Teruel), la posible de el Canto Castrejón (El Escorial, Madrid) (Jiménez Guijarro, 1998), las portuguesas de Panóias y Vilar de Perdizes o esta que presentamos. Tal vez la interpretación de estos monumentos aislados deba dirigirse hacia su funcionamiento como santuarios fronterizos, tal y como han sugerido Marco (1993: 493) para el caso de Peñalba de Villastar, dedicado al Dios céltico *Lug* y Álvarez Sanchís (1999: 311) para el caso de San Pelayo (Almaraz de Duero) enclavado en un área compleja de frontera entre vettones, vacceos y astures y que tal vez funcionasen a modo de *locus consecratus* como santuarios interétnicos de datación prerromana (García-Bellido, 1995: 143-145 u 1996: 283-286) con pervivencias claras en el mundo romano.

ROMANIZACIÓN Y ACULTURACIÓN DEL RITO INDÍGENA

Cuando sobreviene la romanización de áreas en las que se encuentran establecidas determinadas tribus o clanes indígenas, dentro del nivel religioso se produce un complejo fenómeno de sincretismo característico, no obstante, del mundo romano. En el fondo, el modelo de aculturación religiosa de los romanos en la Península Ibérica, responde a ese modelo puesto en práctica sin mucho éxito por parte del Pentágono durante la Guerra de Vietnam y que consistía en las campañas dedicadas a "ganar corazones y mentes". Los romanos, conscientes del valor unificador que poseían los nodos religiosos de las tribus dominadas, y movidos por una política religiosa dirigida, por lo general, a la tolerancia dentro del campo de las creencias, se dedicaron, tal y como he señalado y se desprende de algunas evidencias epigráficas anejas a determinadas peñas sacras, a "sancio-

nar” el culto llevado a cabo en ellas, mediante el establecimiento de una serie de analogías entre el panteón latino y el indígena. Este sincretismo religioso está traduciendo de forma neta, por un lado la existencia de un fondo cosmogónico común, y por otro, el deseo existente por parte de Roma de minimizar roces dentro del campo religioso/simbólico respecto a los grupos indígenas.

Dentro del conjunto de las Peñas Sacras que presentan inscripciones rupestres cabe destacar, por su significación, dos. La primera de ellas la de Panóias, en Vila Real (Portugal), y la segunda Peñalba de Villastar, en Zamora.

En el caso de Peñalba, como señalé en apartados anteriores, resulta evidente que quien escribe el texto no es un *lapidi* romano, pues el módulo empleado no es el típico de una inscripción original latina correspondiente a la fecha que se maneja para la inscripción. No obstante, quien escribe el texto, conoce el latín, lo que queda señalado implícitamente por el empleo reiterado de la forma arcaica de la E (II) que señala, por otra parte, la cronología antigua de la inscripción (S. II-I d.C.). pero quien lo escribe, a pesar de conocer bien el latín, debe ser un indígena, pues el texto emplea, casi en varias ocasiones elementos epigráficos ibéricos.

Si bien está bastante clara la posibilidad de que el mundo de algunos grupos indígenas de la Península Ibérica pudo estar constituido, a un nivel meramente cosmogónico, mediante la existencia de un “eje cósmico” que se articularía por tanto, como he señalado, en torno a la peña sacra, esto no significa que no queden incógnitas por despejar. Una de ellas puede ser la que hace referencia al establecimiento de la ritualidad asociada a las peñas, y en relación con este extremo, la conformación mítica del mundo circundante, o lo que es lo mismo, si la construcción mental que encerraba el mundo de estos grupos se correspondía con la idea bipolar – dualista – de altura – cielo – y profundidad – infierno –, o tal vez a la inversa, o si por el contrario detrás de su concepción se enmascaraba una ordenación cósmica diferente.

Retomando lo señalado, tal y como hicieron C.J. Jung o M. Elíade, sería posible adoptar una postura globalista para explicar la reiteración de modos explicativos míticos de diversos – y en ocasiones muy alejados – pueblos. Esta postura haría referencia a la idea del “subconsciente común” de Jung o a la del “arquetipo mítico” de M. Elíade. Para este último investigador, retomando sin duda parte de las ideas del eminente filósofo Jung, gran parte de las expresiones míticas de los pueblos arcaicos, entre las que cabría incluir el complejo de la ascensión ritual, deben enmarcarse en el terreno de las expresiones no históricas de un mismo simbolismo arquetípico, el cual se muestra de un modo coherente y sistemático – de ahí la reiteración de elementos referenciales – tanto sobre el plano de lo “inconsciente” – sueño, alucinación, ensueño – como sobre los planos de “trans-consciente” y consciente – visión estética, rituales, mitología o philo-

sophounema -. Por todo ello, se trataría de un conjunto de expresiones innatas al ser, lo cual quedaría reflejado en la presencia, al menos en cierta zona del subconsciente de un dominio de arquetipos idénticos entre los diferentes grupos humanos - con una misma construcción biológica y mental -; arquetipos que organizarían las experiencias y expresividades derivadas de los planos conscientes y trans-conscientes (Elfáde, 1999: 125).

Lo señalado, a pesar de poder ser constatado a un nivel psico-biológico, o mejor aún, dentro del plano de la etología humana, no cierra las posibilidades de estudio, ni invalida la necesidad de arbitrar explicaciones. Por el contrario, sirve, tal vez, como prevención inicial ante el planteamiento de estudio de un determinado conjunto de expresiones míticas, de cuyo correcto conocimiento pueda extraerse una explicación más completa de la organización de los diferentes grupos.

Riaza, Mayo de 2000

BIBLIOGRAFÍA

- ALFÖLDY, G. (1995) - Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias (Portugal). Informe preliminar. *Madridier Mitteilungen*, 36: 252-258.
- ALFÖLDY, G. (1997) - Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal). *Madridier Mitteilungen*, 38: 176-246.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1996) - *Ideología y poder en Tartessos y el mundo Ibérico. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia* (Madrid, 1996). Madrid.
- ALMAGRO GORBEA, M. y BERROCAL RANGEL, L. (1997) - Entre iberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicios en Hispania. *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*. Vol. 18. Espacios y lugares de culto en el mundo ibérico.
- ALMAGRO GORBEA, M. y GRAN-AYMERICH, J. (1991) - *El estanque monumental de Bibracte (Borgoña, Francia)*. Complutum Extra 1. Madrid.
- ALMAGRO GORBEA, M. y MONEO, T. (2000) - *Santuarios urbanos en el mundo Ibérico*. Bibliotheca Archaeologica Hispana 4. Real Academia de la Historia. Madrid.
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. R. (1999) - *Los Vettones*. Bibliotheca Archaeologica Hispana 1. Real Academia de la Historia. Madrid.
- BRELICH, A. (1988) - *Prolegomini a una storia delle religioni. Religione e storia delle religioni*. Roma.
- ELIADE, M. (1951) - *Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Ed. Payot, Paris.
- ELIADE, M. (1999) - *Imágenes y símbolos*. Colección Taurus Humanidades. Ed. Santillana. Madrid.
- GARCÍA-BELLIDO, M.ª P. (1995) - Moneda y territorio: la realidad y su imagen. *Archivo Español de Arqueología*, 68: 131-147.
- GÓMEZ BARRERA, J. A. (1982) - *La pintura rupestre esquemática en la Altimeseta*

- soriana. Excma. Diputación Provincial de Soria. Soria.
- GÓMEZ BARRERA, J. A. (1999) – *Pinturas rupestres de Valonsadero*. Guía Arqueológica. Junta de Castilla y León, Excmo. Ayto. de Soria.
- GÓMEZ BARRERA, J. A. (2000) – Ensayo de interpretación gráfica y espacial de las pinturas rupestres esquemáticas del “Covacho del Morro” (Valonsadero, Soria). *Soria Arqueológica* 2: 165-203.
- GREEN, M. J. (1992) – *Animals in celtic life and Mith*. London.
- JIMÉNEZ GUIJARRO, J. (1998) – *Informe Técnico de la II Campaña de prospecciones y excavaciones arqueológicas realizadas con motivo del desarrollo del Proyecto de Investigación “megalitismo y poblamiento Neolítico en la Comunidad de Madrid”*. Volúmen I, Texto. Informe inédito. Consejería de Educación y Cultura. Dirección General de Patrimonio Cultural, C.A.M.
- JIMÉNEZ GUIJARRO, J. y MONEO, T. (en preparación) – Del menhir a la estela: La simbología del Árbol Cósmico.
- LLEDÓ, J. (1999) – *Calendarios y medidas del tiempo*. Ed. Acento. Madrid.
- MARCO, F. (1993a) – La individualización del espacio sagrado: testimonios culturales en el Noroeste hispánico. En M. Mayer y J. Gómez Pallarés (ed.), *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y sociedad en occidente)*. Editorial AUSA, Sabadell: 317-324. Barcelona.
- MARCO, F. (1993b) – La religiosidad en la Céltica hispana. En M. Almagro Gorbea y G. Ruíz Zapatero (eds.), *Los Celtas: Hispania y Europa*. Actas, Madrid: 477-512.
- MARTÍN VALLS, R. (1973) – Insculturas del castro salmantino de Yecla de Yeltes: nuevos hallazgos y problemas cronológicos. *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, XXXVII: 125-144.
- MONEO, T. (1995) – Santuarios urbanos en el mundo ibérico. *Complutum* 6: 245-255.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1993) – *Corpus-catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la Península Ibérica*. Anejo nº 1 de Larouco. Edicions do Castro. La Coruña.
- RUIZ GÁLVEZ, M. L. y JIMÉNEZ GUIJARRO, J. (e.p.) – Análisis del paisaje megalítico en el sector norte extremeño: La Dehesa Boyal de Montehermoso (Cáceres). *III Congreso de Arqueología Peninsular, Vila Real, Septiembre de 1999*.
- SOLÉ-LERIS, A. y VÉLEZ DE CEA, A. (1999) – *Majjhima Nikâya. Los Sermones Medios del Buddha*. Ed. Kairós, Barcelona.