

Antonio González Cordero.

Resumen.

Damos curso en este trabajo al estudio de una cabeza esculpida existente en la Dehesa Vieja de Perales del Puerto (Cáceres), cuyos peculiares atributos, con un marchamo de extravagancia y originalidad, nos han puesto en contacto con el fenómeno de las cabezas cortadas en el mundo céltico, al cual no fue ajena la comarca de la Sierra de Gata. Para su estudio, se parte de un contexto donde los hallazgos arqueológicos que han tenido lugar nos han permitido construir una hipótesis plausible, según la cual, estaríamos ante la imagen de una divinidad importante del panteón local indígena, asimilada a otra divinidad de la misma entidad del mundo romano. La presencia por otra parte de un *foculus* en la mencionada escultura y diversas circunstancias paisajísticas, nos permite sugerir la existencia de un santuario donde se llevaron a cabo ceremonias donde las emulsiones litúrgicas desempeñaron un papel relevante. Posteriores operaciones en relación con este lugar, nos reafirman en la creencia de que la religiosidad cristiana consciente de la existencia de una tradición sacra idólatra, planeó la condena de su memoria levantando un edificio religioso en las cercanías.

INTRODUCCIÓN.-

Hace treinta años, tuvimos noticias de la existencia de una escultura idoliforme en el fondo del valle de la Dehesa de Arriba en Perales del Puerto (Cáceres). Dicha figura, nunca llegó a ser publicada, entre otras cuestiones, por la dificultad para conectarla con fundamento a un campo de producciones escultóricas concretas, requiriendo su estudio, la demora necesaria para reunir pruebas capaces de dar siquiera mínimamente una respuesta a lo que se nos antojaba un problema de difícil solución [1]. Sea como fuere, y con la convicción de haber llegado a poder plantear al menos una hipótesis plausible, redactamos estas páginas con la idea de compartir este interesante hallazgo y exponer nuestras conclusiones.

LA ESCULTURA DE LA DEHESA DE ARRIBA (PERALES DEL PUERTO).- (Coordenadas ETR89: 40°08´29,94" N y 06°43´20,22" W; 539 m.s.n.m.)

Se trata de una roca esculpida, sumariamente descrita como una cabeza con un rostro

monstruoso, a los que se han añadido una serie de elementos ciertamente originales. En primer lugar, cabe mencionar una pileta o *foculus* redondeado situado en la parte superior de la cabeza, cuyas medidas son: 60 cm de longitud por 35 cm de diámetro y 5 cm de profundidad. Dicha pileta acaba en un canal rectangular bien recortado y una abertura en el extremo, cuya misión, es la de facilitar la salida de cualquier líquido que se derrame en su interior vertiéndolo directamente sobre la frente de la escultura. Vista de perfil, frente y nariz se sitúan en un solo plano, apreciándose el morro ligeramente inclinado hacia adelante surcado por una línea vertical, la cual, conecta la abertura de la pileta con el hocico labrado mediante un círculo en huecorrelieve, su contraste con los ojos, dispuestos a ambos lados de la cara, y reproducidos en altorrelieve, proporcionan al rostro una agresiva expresividad. El añadido de una sencilla incisión horizontal de 12 cm por debajo de la nariz, simula por último la presencia de una boca sin labios (Fig 1).



Figura 1: Reconstrucción por ordenador de la cabeza-altar de la Dehesa de Arriba (Perales del Puerto, Cáceres). Vista cenital.

La roca por el frente tiene forma ovalada, pero el segundo tercio aparece retallado, especialmente el lado izquierdo, dando a entender que se intentó regularizar una parte de la piedra para incorporar una especie de cartela o tábula inacabada, no obstante, en ella aún se adivina lo que parecen dos grafos IO escritos en mayúscula junto a otro trazo ilegible. El

rebaje hacia arriba de la supuesta cartela, logra finamente que la pileta resalte por este lado como el borde de un *mortarium*.

Avanzando hacia el último tercio de la piedra, encontramos la parte más retocada, pues acaba en una basa ligeramente trapezoidal sobre la cual se escalonan tres gruesos pliegues redondeados montados sobre el cuello de la escultura. Su talla es impecable, disminuyendo el grosor de arriba abajo y rematando los extremos con una forma ligeramente ahusada.

El resultado final, es una efigie de aparente tosquedad, pero intencionadamente bien construida por un cantero que no carecía de habilidad, pues el redondeo de pliegues del cogote y ojos, denota precisión con el cincel. Hay que apostar pues, por una talla reproducida intencionadamente con una fealdad repulsiva, además de notoria del personaje que trata de representar, y cuya rareza, ha frenado cualquier intento de análisis directo y consecuentemente la de obtener una explicación coherente de su origen y significado (Fig 2).



Figura 2: Reconstrucción por ordenador del lateral izquierdo de la cabeza-altar de la Dehesa de Arriba (Perales del Puerto, Cáceres).

Vista esa complejidad, y el difícil camino para obtener respuestas desde un punto de vista comparativo, puesto que carecíamos de cualquier referencia o paralelo, optamos por examinar en profundidad el lugar donde se ubica, esperando así, encontrar algunas claves que nos pudieran acercar a su interpretación. La investigación inicial partió de un reconocimiento a fondo del territorio, tarea que requirió varios años de observación, no sólo del contexto arqueológico, sino del propio escenario paisajístico. Los resultados, en nuestra opinión, tal y como trataremos de demostrar, fueron la única forma lógica y aceptable de

ponernos en relación con los realizadores de tan arcana escultura.

Principiando por bosquejar la esencia física del lugar, debemos resaltar su condición de valle cercado por un rosario de cumbres, entre las cuales, destacan por el Sur y el Oeste la serrata de los Arenales, con alturas rayanas en los 534 m, y por el Norte, la de la Portilla, cuyo punto más elevado, cercano a los 690 m, se halla junto a la ermita de Nuestra Señora de la Peña. Finalmente hacia el Este, un conjunto de cerros de alturas intermedias, impiden la comunicación fluida con el exterior, salvo en el punto que drena el arroyo principal y el camino de las Pasaderas que se dirige a la localidad de Perales del Puerto.

Una vez situados en la hondonada, la efigie de la cual vamos a tratar, no se ubica en un lugar central o destacado, sino en un punto longinquo, en dirección oeste, hacia el borde de una ladera que se desliza desde el punto más elevado de la zona, siendo muy difícil de localizar sino se cuenta con las referencias de unos pequeños cuartos de labor ahora arruinados, al pie de los cuales asoma. Mide 76 cm de altura por 107 cm de longitud, aunque para saber la altura real habría que realizar una excavación. Varias terrazas delatan antiguas labores agrícolas, aunque el abandono pretérito, ha facilitado la progresión del matorral y el arbolado del bosque. Hay entonces que buscar una roca de granito, cuya presencia no parece obedecer a desplazamiento alguno, sino a una posición natural, moldeada por la naturaleza con una forma capaz de iluminar al cantero ocasional, escogiéndola entre otras para dotarla de unos peculiares atributos, cuyo marchamo de extravagancia y originalidad sorprenden a cualquier visitante de este paraje.

ARQUEOLOGÍA DEL SITIO.-

La búsqueda de vestigios a los cuales poder asociar la escultura fue muy provechosa, pero en absoluto concluyente, pues las distintas localizaciones no compartían una única cronología, al contrario, se distribuían a lo largo de una escala temporal muy amplia, principiando por los abundantes paños rocosos donde se hallan reproducidos conjuntos de cazoletas, las cuales, sencillamente nos transmitían la impresión de que el valle mantuvo una ocupación durante la prehistoria reciente, aunque sin posibilidad asociativa, dada la cronología tan dilatada soportada por estas realizaciones, pudiendo corresponder su ejecución a cualquiera de los moradores de los dos yacimientos de esta etapa localizados en el entorno, uno de la Edad del Cobre y otro de la Edad del Bronce.

El primero, ya fue objeto de una catalogación porque entraba en el ámbito de estudio de nuestra tesis [2]. Se ubica, en la plataforma habilitada para aparcamiento de los coches que suben hasta la ermita de la Virgen de la Peña (40°08'14,6" N y 6°43'29,39" W), donde las máquinas empleadas para abrir la pista, han rebajado una considerable capa de tierra, dejando a la vista en los descarnados cortes de los laterales y en los montones de tierra volcados hacia la ladera, el material revelador de la existencia del asentamiento. Dentro de las categorías que establecimos en cuanto a tamaño y extensión para las ocupaciones calcolíticas, su rango es muy bajo, siendo proporcional a este espacio la exigua colecta de material cerámico con apenas dos docenas de formas, correspondiendo el mayor porcentaje a cuencos hemisféricos, algunos con mamelones en el borde, tazas de paredes finas, vasos de perfil troncocónico y vasos de cuello destacado. El material lítico también fue insignificante y consistió básicamente en un cincel de gabra muy fino y una punta de flecha de sílex de base romboidal.

El yacimiento de la Edad del Bronce debe su hallazgo también a la apertura de la pista, pues se hizo visible cuando a quinientos metros más abajo del yacimiento anterior, un rebaje en el lateral izquierdo de la montaña, dejó a la vista la sección de un foso en forma de U colmatado por material de arrastre con una coloración muy oscura y diferente a la natural meteorización del granito. Allí pudimos fotografiar varios fragmentos de cuencos carenados, ollas con digitaciones en el borde y un hacha plana de cobre (40°08'27,02" N y 6°43'34,4"W). Todo procede, como tuvimos ocasión de constatar, de un asentamiento situado unos metros más arriba, caracterizado por unos paramentos arruinados de lo que tal vez fue una cerca defensiva o redil y que según todos los indicios, alcanzó su momento de apogeo en el Bronce Pleno.

La siguiente parada en este recorrido por los asentamientos de la zona tuvo lugar ya en el fondo del valle, donde tras un largo periodo sin actividad humana aparente, se descubren vestigios de ocupación romana. El primero de los asentamientos es de poca extensión (40°08'40,3"N y 6°42'31,4"W) y se ubica sobre una pequeña colina, donde menudea el material edilicio, constituido por fragmentos de tégulas y mampostería. El segundo, es un aglomerado de proporciones considerables, pues su extensión excede la de las *villae* agropecuarias que conocemos en la zona, acaparando una superficie cercana a las 10 has (40°08'30,6"N y 6°42'19,6"W). La enumeración de restos que identifican el asentamiento sería muy prolija, por lo que nos limitaremos a destacar un par de contrapesos de prensas

olearias, tres soleas, un *lapis pedicinorum*, dos de los controvertidos umbrales, sillares en gran número, fustes de columnas, basas y una gran cantidad de aparejo irregular que junto al material latericio, han nutrido los muros de separación de las fincas formando acumulaciones de un grosor espectacular cercanas al metro y medio de ancho. Aparte, tomamos nota de la existencia de una necrópolis muy extensa y de un gran número de muros a ras de tierra pertenecientes a construcciones desconectadas, típicas de un núcleo aldeano.

Debemos hacer constar también, que en el corazón mismo del yacimiento romano localizamos dos pozos mineros, uno de los cuales lo aprovecha una vivienda como aljibe para extraer el agua que inunda sus galerías. Quiso el azar que ese mismo año, un tremendo incendio asolara toda esta comarca calcinando el espeso monte que cubría el valle, y como resultado postrero, dejara a la vista un número importante de socavones donde reconocimos señales de explotación minera muy antigua. Se trataba en efecto calicatas en pos de filones centimétricos de cuarzo, muchos de las cuales debían de contener un mineral impreciso, tal vez oro u estaño, pues no existe un estudio que reconozca la existencia de estas explotaciones. Lo único cierto, es que las escombreras estaban atestadas de material romano, siendo los más significativos los fragmentos de una sítula de bronce, pesas de telar, una de ellas con inscripción, y cerámica común, en su mayoría fragmentos de orzas y morteros. En resumidas cuentas, las pruebas de la existencia de un *vicus* ligado a la explotación minera de la región, con una población romana asentada desde los primeros siglos de nuestra era a juzgar por su monetario, y responsable tal vez, de la miríada de restos documentados, aunque la presencia de instrumentos para la producción de vino y aceite nos hablan de una actividad económica entre sus gentes mucho más diversificada (Fig 3).



Figura 3: Soleas de prensado, *lapis pedicinorum* y muros construidos con mampuestos y material latericio del asentamiento indígena-romano del Pocito (Perales del Puerto, Cáceres).

Del Pocito, nombre con el que se conoce a este lugar, proceden además, tres inscripciones dedicadas a Júpiter [3] con la curiosidad añadida de ostentar un par de ellas, y tal vez también una tercera ya desaparecida, la mención a un *vicus Arcobrigensis*. Esta alusión podría dar pie a señalar estas ruinas como el *alter ego* de la ciudad celtíbero romana ubicada junto a Monreal de Ariza en Zaragoza, pues con este nombre aparece mencionada en la obra de Ptolomeo [4] un emplazamiento en algún lugar entre Coria y Braga, y cuya relación con la ciudad celtíbera, no parece totalmente descartada [5].

Otras tres inscripciones más pudieron ser acarreadas desde aquí, pues al parecer la iglesia de Perales del Puerto se construyó con material transportado desde la Dehesa de Arriba. Esta conjetura encuentra su fundamento en el relato de Antonio Sánchez Paredes, cuya presencia en la localidad coincide con las obras de remodelación del templo parroquial, en concreto el muro del lado de la Epístola [6]. El insigne historiador placentino se da cuenta entonces de que entre aquel aparejo constructivo hay algunos restos romanos, mencionando a propósito un árula anepígrafa, otra inscripción que fue a parar a la arista NO de la iglesia tan gastada que apenas se podía descifrar una línea, el relieve de una extraña cabeza de frente sobre una pieza rectangular, y el ara con la inscripción dedicada a Palántico. Sobre esta posible divinidad se preguntaba Paredes sino sería el producto de una tribu o gens desplazada de las altas tierras de la tarraconense la que rindiera culto al dios titular de la ciudad de procedencia [7] habida cuenta que ya conocía las dos lápidas con el gentilicio de

arcobrigenses. Años más tarde, ulteriores investigaciones han ido desvelando el verdadero carácter de *Palanticus*. J. L. Melena por ejemplo, cree que se trata probablemente de un teónimo o la invocación de un ser divino *cuya formación es adjetiva sobre Palantia* [8], pero dada la similitud con el epíteto *Toudopalandaiga*, evocado en la inscripción de Talaván dedicada a la diosa Munis, más cabría considerar a Palanticus como tal, igualmente un epíteto, por lo que dicho sea de paso, esta nominación no sirve para incrementar la lista de las divinidades autóctonas, como se ha supuesto en alguna ocasión, sino para delatar procesos de fusión entre las religiones romanas e indígenas escondiendo características de dioses lusitanos registrados mediante otras denominaciones [9].

Poco más se ha vuelto a escribir sobre las antigüedades de la Dehesa de Arriba, aunque la historia de ocupaciones no acaba ahí, pues en otro extremo del valle, a la altura de la Patá del Moro, se asentó una población en época tardo antigua y visigoda cuyo testimonio más notorio son los sepulcros excavados en la roca y una solea de estrujón inacabada junto a los consabidos restos materiales de cubiertas de viviendas con un uso menor de tégulas y mayor de ímbrices con marcas sinuosas del arrastre de dedos. A esta época tardoantigua y altomedieval hay que sumar un nuevo asentamiento (40°08'18,0"N y 6°42'55,9"W) en el confín de la Dehesa representado por unos pobres restos de cabañas, tumbas delimitadas con mampostería, una de ellas cubiertas con fragmentos de una gran dolia,

El resto de ocupaciones reconocibles, pertenece ya al momento de la repoblación, cuando la villa de Perales, llamada así por el puerto de Perosín al cual se dirige la vía de la Dalmacia, prospera al amparo de los nuevos repobladores procedentes del reino de León. Esta población recupera al explotación de la Dehesa de Arriba dando continuidad al núcleo visigodo-altomedieval, pobremente representado por viviendas sin teja y sepulcros antropomorfos rectangulares, sustituidos ahora por un modelo típico de la repoblación con cabecera redondeada fuera de la caja, cuya forma ahora es trapezoidal.

Volviendo a la pieza que traemos a colación, e intentando establecer una relación con los restos documentados, el único lugar con el que pudo mantener una cierta coetaneidad solo pudo ser el núcleo romano, si bien, dadas las características de la escultura, habría que valorar en el mismo, la presencia de ciertos elementos autóctonos. La impronta de esa presencia nativa en la zona, tal vez resultaría muy difícil de percibir, sino consideráramos como fuente de su existencia a la epigrafía de la comarca, pues prescindiendo de los pocos

elementos foráneos oriundos de zonas romanizadas, los antropónimos indígenas, junto a divinidades de raigambre lusitana y galaica, se adensan espectacularmente entorno a este extremo del Sistema Central, y junto al territorio portugués enmarcado por la Sierra de la Estrella, la convierten en una de las regiones capitales para comprender la religión indígena de la céltica hispana [10]

ANÁLISIS DE LA ESCULTURA.-

LA PARTE SUPERIOR.

Para profundizar, sin embargo, en las raíces autóctonas de la escultura, no vale una simple sospecha, debemos de obtener unas garantías que solo un análisis comparativo de los múltiples detalles incorporados a la figura nos puede ofrecer. En primer lugar, nos parece muy interesante el añadido de un recipiente lustral en la parte superior de la cabeza, pues tales receptáculos forman parte de un sustrato cultural más amplio y más antiguo, rastreables al menos hasta el comienzo de la edad de los metales. Descartando muchas que se han descrito por su inseguridad a la hora de considerar a la geología como interviniente, y por ceñirnos a un espacio cercano, haremos referencias a aquellas en las que la cultura material o la imaginería simbólica las ha delatado como espacios ceremoniales. Uno de los sitios más prominentes es el yacimiento de Cancho Castillo en Peraleda de San Román, un caso paradigmático de lo que pretendemos transmitir, pues a la disposición en cascada de cazoletas comunicadas por canales y motivos figurativos ocupando la casi totalidad de una decena de paneles rocosos que afloran a media altura o a ras de suelo, se une la presencia de un depósito circular excavado frente a la gran roca que sirve de telón de fondo a todo el conjunto [11]. No es caso único, pues en Las Canchurras de Ahigal, Benafrán y Canchos Serranos III en Valdehuncar, sin el alarde anterior, pocetas circulares se conectan a paneles de cazoletas y canales que desde la parte más alta de la roca en la que fueron esculpidos, drenan cualquier líquido que se vierta en ellas hacia el exterior. Otros vaciados circulares en rocas a media altura se han documentado en la ermita de Nuestra Señora de Altagracia en Garrovillas [12], en el Pradillo de Trujillo, cercano a nuevamente a un espacio con grabados de cazoletas y pinturas rupestres, o el excavado sobre una roca en las Caballerías de Matagibranzos de La Cumbre. Este lugar, no hace uso de la panoplia gráfica habitual, ni manifiesta unas vinculaciones simbólicas claras, a excepción del sitio, una cueva con una roca en el centro y sobre la misma, un círculo de trazado perfecto rebajado hasta los 2,5 cm

de profundidad, con un fondo intencionadamente abombado y una salida abierta para que el líquido vertido se derrame por la pared de la roca (Fig 4 y 5).



Figura 4: Detalle del lateral izquierdo de la cabeza-altar de la Dehesa de Arriba (Perales del Puerto, Cáceres).



Figura 5: Detalle de la parte superior de la cabeza-altar de la Dehesa de Arriba (Perales del Puerto, Cáceres).

La tradición de este tipo de altares emergerá en épocas sucesivas bajo unas condiciones diferentes y con una propuesta nueva. Tal es así, la llevada a cabo en época Orientalizante en el palacio santuario de Cancho Roano, en cuyo núcleo se halló un altar circular adosado a un triángulo isósceles modelado en barro sobre el piso de una habitación, con una ligera pendiente destinada a evacuar cualquier líquido vertido en dirección a una abertura, donde

era recibido por un pequeño cuenco de barro incrustado en el suelo. El análisis practicado sobre los restos de las paredes del vaso, no ha aportado ningún resultado, por lo que en principio parece que fue el agua la que jugó un papel primordial en el ritual del santuario, en sintonía con lo que se ha averiguado para otras construcciones similares y coetáneas del Mediterráneo [13].

En el Hierro Pleno aparecen otro tipo de altares esculpidos en roca, normalmente con accesos escalonados, los cuales reflejan una evolución en su concepción simbólica. Peña Carnicera en Mata de Alcántara presenta condiciones de este tipo y se equipara a otros muchos analizados en una tesis reciente [14]. Tampoco se sabe su finalidad concreta, y aunque se han interpretado como peñas de sacrificio, o lugares acondicionados para inmolar animales, igualmente se ha supuesto recibirían libaciones de agua, leche, aceite, miel, vino o perfumes, pues la falta de huellas de origen termoclástico, obligan a descartar su uso para la cremación de ofrendas; no obstante, entroncan con la tradición romana que se sirve para lo mismo de un *foculus* en las clásicas aras votivas. En este sentido, nuestra escultura contó ex profeso con una cavidad que sin lugar a dudas desempeñó la función de receptáculo litúrgico de sustancias líquidas, tal vez el agua por este medio consagrada, para ofrendar a un *numen loci*, *genius loci*, ente o divinidad, como parecer haber acontecido Peñalva de Villastar en Teruel [15], el Castellón de Ricabayo en Zamora [16], o el Alto de S. Bento en Malagueira, cerca de Évora, etc. Todos poseen pequeños altares excavados en la roca, pero ninguno asociado a una imagen, salvo que se quiera considerar así, al hallazgo en la población de Fresno de Sayago en Zamora, de un busto junto a dos aras y lo que parece una mesa sacrificial, [17], conjunto utilizado en alguna ocasión, para confirmar la relación existente entre las cabezas cortadas con sacrificios humanos [18]. En el resto de las cabezas del orbe galaico, la de Incio en Lugo muestra una cavidad en todo lo alto del cráneo [19] y la de Taboada luce una pequeña depresión tallada en la coronilla de la cabeza, pero en absoluto comparable con lo descrito para la de Perales. En cambio, en las regiones celtas de Gran Bretaña, numerosas cabezas poseen una cavidad expresamente para libaciones [20] (Fig 6).

Figura 6: Detalle de la parte posterior de la cabeza-altar de la Dehesa de Arriba (Perales del Puerto, Cáceres).

En la historiografía de las religiones hispanas prerromanas, de por sí parca en datos de cualquier tipo, el empleo del agua como elemento lustral, aparece mencionado en un pasaje

de Estrabón [21], donde describe el ritual llevado a cabo en el santuario situado en el Cabo de San Vicente, un lugar al aire libre, vinculado a un culto desconocido, donde mover las piedras del revés y del derecho después de una libación, formaba parte de la supuesta rutina litúrgica

LA PARTE ANTERIOR.

Grandes ojos circulares y saltones, junto a otros rasgos como el tratamiento del punto de vista frontal, la ausencia de orejas, la boca delineada de formas varias, desinterés por la representación del cabello, etc., fueron características ya destacadas por Jacobsthal [22], al referirse a las -cabezas cortadas- célticas, término que empleamos con ciertas reservas [23], distinguiendo además un grupo más naturalista de otro más típicamente celta, en las que la atención se concentra en las partes esenciales que se tratan de modo expresionista, proporcionándoles a veces, un aspecto sobrecogedor, feroz, inhumano e irreal, en alusión tal vez a la personificación de potencias divinas ancestrales.

Esta exhibición sistemática de abigarradas formas rayanas en el figurativismo o arte representacional, son a nuestro parecer las características que también exaltara Lambrechts [24], como algo típicamente celta y cuyo carácter metafórico no solo deviene en la representación de una parte por el todo, en este caso la cabeza, sino en el uso repetido de un tratamiento concreto, donde de nuevo, itera el uso de un repertorio atiborrado de rasgos primitivos, y cuyo eco, creemos haber encontrado en la escultura que durante la segunda Edad del Hierro y primeros siglos de la romanización se desarrolla en el cuarto noroccidental peninsular, según trataremos de demostrar, haciendo uso de ese marco comparativo.

Haber hecho alusión a los ojos en primer lugar, tiene razón de ser, en que estos son uno de los rasgos más sugerentes de la imagen, pues se da una llamativa coincidencia en el tratamiento que estos reciben por parte de los canteros de ámbito céltico a pesar de la gran variabilidad interna. Por cuestión de proximidad, es obligado recurrir a la imagen del supuesto Jano de Candelario, pues el diseño frontal guarda muchas similitudes con la pieza de la Dehesa, tanto en la forma imperfecta de la cabeza, como en la órbita ocular redondeada y rebajada para dar resalte precisamente a los ojos, más una escueta línea para la boca. Bigotes y cuernos, fueron otros de los atributos inéditos en la Dehesa, acaparados por la pieza salmantina, merced a los cuales, acabó mudando la filiación romana sugerida en

un principio [25], por otra céltica [26]. La condición bifronte, de indubitable rareza, remitieron por último considerarla como la representación de una divinidad.

Los ojos por tanto son un rasgo muy considerado e importante dentro de los elementos figurativos de las imágenes, facilitando una división estética en cuatro grupos. El primero recogería ejemplares ejecutados con una tosquedad bárbara, apenas significados por una simple hendidura tipo cabeza de Barán o Monte Güimil [27]. El segundo agrupa a los que reducen su realización a sendas cavidades semicirculares tipo castro de Narla, Yecla de Yeltes I [28] o Taboada [29]. En el tercero la expresividad se acrecienta a través del uso del relieve, redondeando la órbita ocular, derivando hacia un par de subtipos, el simplemente redondeado y prominente tipo Dehesa de Perales, Seixabre [30] o Puente deume [31] y el que en un exceso expresivo, tal vez por imitar una máscara mortuoria, llega a representarlos con los párpados entornados tipo Cibdá de Armeá, Yecla de Yeltes II, etc. El cuarto tipo recoge los ejemplares de mayor calidad, poniendo mucho cuidado en el delineado de una órbita almendrada. Del mismo son buenos ejemplos, la cabeza del castro de Santa Iria en San Salvador de Briteiros, o el guerrero de Rubiás [32].

En general, la mayor parte de las cabezas aquí relacionadas, pertenecen al grupo galaico-lusitano y se hermanan dentro de una escala de tosquedad más o menos acusada. La que damos a conocer aquí, dentro de su exclusividad, se asimila a las producciones castreñas, aunque la distancia entre los polos de origen, donde la significación e interpretación del objeto es mejor comprendida, pudo ser determinante en la variación con respecto a los modelos originales (Fig 7).



Figura 7: Ruinas de la actual ermita de la Virgen de la Peña (Perales del Puerto, Cáceres).

La existencia de grupos no es la primera vez que se detecta, pues desde los trabajos de Jacobstahl, Lambrechts o Benoit [33] las opiniones sobre producciones concretas variaron notablemente, aunque la mayoría acabó por centrarse sobre todo en las posibles diferencias cronológicas de estas realizaciones. Benoit basándose en los hallazgos de Entremont en la Provenza francesa, proponía por ejemplo, establecer una diferencia entre los grupos en función de sus características fisionómicas, separando aquellas cabezas de rasgos más esquemáticos consideradas más antiguas, de otro grupo más moderno, compuesto por cabezas en relieve, de órbitas enormes, con indicación de párpados cerrados. Es sin embargo Jacobstahl [35] quién establece unos grupos dependiendo de las influencias recibidas, así, núcleos, caso de los ejemplares castreños, sin modelos adecuados, solo experimentaron esas influencias de lejos, de ahí el aspecto más primario y tosco de sus realizaciones. Desde este punto de vista, la mayor distancia de las tierras cacereñas pudo permitir a su vez, mayor libertad para renegociar conceptos exóticos que diría González-Ruibal [36], con respecto a Galicia del área celta central europea, de ahí que podamos hablar incluso de un subgrupo de estelas con cabeza humana e inscripción latina, con una incidencia especial en Extremadura [37].

De todos modos, los contrastes en la ejecución de las piezas no deben achacarse a la habilidad o torpeza de los canteros o a una degeneración artística, pues un arte no evolucionado y gestado en un contexto que apenas ha conocido la romanización, no tiene por qué responder a los ideales clásicos, a imagen y semejanza de lo acontecido con la estatuaria zoomorfa meseteña, en la que igualmente se valoran otras cuestiones más volcadas en la representación de una idea, que en la fidelidad anatómica.

LA PARTE POSTERIOR.

Uno de los detalles más extraños y que hacen de esta escultura un caso único, son los pliegues dispuestos la parte posterior de la cabeza, dos de ellos perfectamente ahusados y un tercero apenas insinuado o muy desgastado. Su falta de paralelos descarta cualquier conclusión que nos parezca certera y si bien algunas esculturas como la de Taboada hemos apreciado por encima del torque una gruesa arruga, en ningún caso alcanza el tamaño ni el acabado de la imagen de la Dehesa.

La interpretación en este caso de torques, con frecuencia empleados para adornar el cuello de imágenes de cabezas esculpidas, nos parece igualmente remota, pese a que en la joyería peninsular, el ejemplar y también caso único de Sintra, concebido a partir de la unión de tres anillos macizos de oro o el de Sagrajas con la unión de dos, podrían sugerirlo. Falla la cronología, pues dichos torques son obras de talleres del Bronce Final Atlántico [38] y también la proporción, y el encaje mismo de la joya.

Cabría pensar entonces en otro tipo de aderezos, en cuyo caso no acabaría de desmarcarse de la consideración de un bien suntuoso, o en la línea de los torques ceñidos a cuellos de los guerreros lusitano-galaicos, patrimonio privativo de las aristocráticas élites guerreras y categorizadores de un rango privilegiado [39], pero también un ornamento claramente provisto de connotaciones mágico religiosas y objeto reservado a las divinidades como el referido por Tito Livio [40] en alusión a lo conseguido como parte del botín de una guerra y ofrendado a Júpiter capitolino.

Sin especular más allá, dada la carga de aspectos grotescos que acapara la imagen, tal vez no pretenda sino recrear otros atributos físicos que hablen de una deformidad o monstruosidad de una forma aún más expresiva.

LAS CABEZAS CORTADAS.-

Las esculturas que representan cabezas humanas se dispersan principalmente por todo el noroeste peninsular donde se conocen alrededor de 600 ejemplares [41]. Por debajo del Duero, la cifra desciende progresivamente, alcanzando en su dispersión la provincia de Cáceres, si bien, la proporción de hallazgos aquí es bastante modesta, a tenor del recuento de publicaciones por las cuales se conocen. En un repaso a la bibliografía generada en la región sobre este particular, reconocemos la existencia de dos de estas cabezas en Plasencia [42] una en La Vera [43], y un par más en la fuente de La Madrila en Talaván [44]. Cabe sin embargo ampliar esta cifra con el añadido de otra serie de seis cabezas, inéditas en su mayor parte, repartidas entre las poblaciones de la Sierra de Gata, lo que en términos cuantitativos convierte a esta comarca en el núcleo de mayor densidad de la provincia en cuanto a este tipo de hallazgos.

Valgan de ejemplo las cabezas talladas en piedra granítica que la familia Ojesto conserva en

su casa de la localidad de San Martín de Trevejo. Una de ellas, corresponde a una testa masculina, tal vez un guerrero con los rasgos de la cara cincelados de forma muy esquemática y una prolongación en la parte posterior para empotrarla en una pared, en opinión de J. L. Martín que es quién la ha descrito [45]. Sería por tanto casi idéntica a otra cabeza expuesta en un muro de la localidad de Acebo, salvo por una especie de capacete o casco que cubre la parte superior de esta última [46].

La segunda de las imágenes de la colección Ojesto es conocida como el ídolo de Villalba, nombre de la finca mañega donde se encontró. No fue diseñada como las anteriores, pues esta se mantenía en vertical, quizá como parte del cuerpo de una estatua perdida y ahora sustituida por una suerte de pedestal también labrado con trazos incisos en zig-zags por dos de sus caras, y que en nuestra opinión, se trata de un menhir reaprovechado con decoraciones similares a la de algunos ejemplares alentejanos. La cabeza se halla rota por el cuello y dividida en dos por un corte a la altura de la mandíbula. Hace gala de una economía de detalle en las facciones, resaltando especialmente uno ojos almendrados de gran tamaño, el pelo marcado a base de rizos geométricos recogidos en una coleta en la parte posterior y una mandíbula cuadrada al más puro estilo de las imágenes antropomorfas noroccidentales, avalando así la conexión más palmaria con el mundo castreño galaico-lusitano.

Otro acomodo han encontrado las cabezas de la Sierra de Gata en las fuentes, empleadas a modo de prótomos o carátulas sobrepuestas a los caños de agua, siendo a nuestro juicio esta disposición, indicio de que muchas de ellas no fueron talladas con esta finalidad. A esta serie pertenecen las dos cabezas de la Fuente del Matadero en Cilleros, una de ellas tocada aparentemente con un casco y en la misma localidad, la de la fuente del Porquerizo, con un rostro toscamente esculpido y reducido a lo más esencial. No avalamos la antigüedad de estas últimas, pero valoramos el uso continuado que se hizo de su reproducción como temas redundantes en la plástica popular a lo largo de siglos, convirtiéndose en una tradición muy arraigada entre los canteros locales, e invadiendo el arte del medievo y con el mismo costumbrismo la plástica de tiempos más recientes, partiendo tal vez de una temática de representación preexistente, mantenida viva como una forma de reivindicar tradiciones a las que la zona se siente muy vinculada.

En síntesis, lo que tratamos de exponer, es que la cabeza de la Dehesa de Arriba de Perales no constituye una excepción en la comarca, sino otra materialización de la plástica indígena

de la zona, para la cual se vislumbra una relación privilegiada con el mundo noroccidental representado por la cultura lusitano-castreño y amparada en ciertos paralelismos formales de los cuales participan ejemplares del entorno salmantino.

SIGNIFICADO.

Sobre su significado de las representaciones escultóricas de cabezas, lo cierto es que no hay una unanimidad, siendo la causa del común desacuerdo, fundamentalmente los tipos y contextos en los que se presenta este tipo de iconografía, como ya se explicó en la síntesis que sobre este particular acometieron Abad y Mora [47], donde los afortunados planteamientos interpretativos se contemplaron desde múltiples puntos de vista y no desde la óptica generalizadora de las explicaciones más antiguas, las cuales, no superaban los planteamientos panceltistas y tópicos del rito guerrero de la historiografía tradicional, y en las que claramente se hablaba de conexiones con sacrificios humanos, fundamentando esta afirmación en la cita de Estrabón [48] y Livio [49] relativa a ciertas costumbres sangrientas, usualmente entre los pueblos de la Lusitania [50], y que en alguna ocasión se han querido ver contrastadas con hallazgos arqueológicos, amén de otras fuentes más generalistas e indiscriminadas del mundo celta.

La inercia de esta teoría la mantuvo mucho tiempo en boga, principiando por Balil en la década de los cincuenta, el cual las consideraba verdaderas cabezas decapitadas [51]. Esta opinión aún se defendía en la década de los ochenta, poniendo de manifiesto la relación de las cabezas cortadas con los santuarios celtas o galo-romanos así como con otros elementos religiosos, concluyendo que las mismas, forman parte seguramente de algún ritual religioso de origen celta relacionado con divinidades agrarias o ctónicas, entre las que Marte, tenía un papel sobresaliente [52].

Mientras tanto, otras alternativas perfilaban una explicación bien distinta. Blanco Freijeiro [53] por ejemplo, se inclina por la posibilidad de que fueran representaciones de dioses, en tanto Blázquez era partidario de considerar estas cabezas como simples elementos decorativos, recalando que, salvo el caso de Cibdá de Armeá en Allariz (Orense); al resto de las representaciones no se las puede considerar cabezas cortadas, ni trofeos, sino de un popular objeto de adorno omnipresente en las diferentes manifestaciones artísticas del mundo celta [54].

Más recientemente, Aguilera [55], sin cuestionar la existencia de ritos de decapitación en el mundo celta, reformula el tópico a partir de una revisión crítica de sus fuentes historiográficas, en las que se considera una idea importada a la historiografía española, tendente en esos momentos a reforzar el carácter indoeuropeo de las culturas peninsulares, aportando numerosos ejemplos en los que destaca el carácter especulativo de los mismos y en el que destaca la ligazón existente entre el tópico y la aparición de un ítem artístico como son las reproducciones iconográficas. En una brillante reflexión, concluye más adelante, que en toda la iberia prerromana se representaron cabezas humanas, sin encontrar un argumento que obligue a interpretarlas como cabezas cortadas, y si bien no puede descartarse algún caso, su explicación debe trascender la referencia al manido tópico para profundizar en un trasfondo mucho más diverso [56].

También se ha adjudicado a las imágenes un valor religioso, muchas veces por defecto, sobre todo a hallazgos aislados sin contexto y en muchos casos sin que ningún atributo divino sea claramente identificable. Solo se ha eximido de esta condición a piezas multicéfalas o cornudas, en estos casos, sí parece haber un acuerdo en torno a su consideración como deidades o seres sobrenaturales, en alusión clara al “Jano” de Candelario [57] o a figuras sedentes ejemplificadas por una escultura procedente de Piedrafita (Orense) sosteniendo un recipiente entre las manos como símbolo de prodigalidad del dios [58]. No obstante, tanto la descontextualización, como la presencia de ciertos atributos, no deben ser una premisa determinante en algunos casos como el que tratamos, pues existen otros ítems aún no contemplados que pueden arrojar tanta o más luz que la interpretación caprichosa de determinado atributos.

Por funerarias se han tenido también algunas cabezas y estatuas de guerreros castreños galaico-lusitanos, quizá porque a algunos les ha resultado convincente el hecho de ostentar muchas de ellas inscripciones latinas, dando pie en su interpretación a considerarlos como laudas heroicas o mortuorias consecuencia de la romanización [59]. Esta suposición ha sido puesta en cuestión recientemente, pues no se contempla la posibilidad de que los epígrafes sean un añadido anacrónico a las estatuas y en consecuencia pueda desvirtuar la datación de las mismas [60]. En cualquier caso, su significado como retratos, héroes divinizados o deidades tutelares se retoma como la interpretación más plausible. Tanta inseguridad en la interpretación de este colectivo de estatuas no es patrimonio exclusivo hispano, pues incluso en el arte celta europeo en general, y con ello tomamos de ejemplo a una de las cabezas

más famosas, la de Zehrovice (Praga), con sus ojos en relieve y el cuello adornado por un torque, persiste la duda sobre si se trataba de la representación de un héroe o el retrato de una persona real.

Otra cuestión que se ha tenido también en consideración es el posible carácter de entidad tutelar o apotropaica de las cabezas, funcionando en un contexto de entrada a los poblados o aldeas, donde se haría visible desde su anclaje en muros o puerta. Sobre esta circunstancia se ha discutido también si no tendría también un sentido de advertencia sobre los enemigos, según las costumbres referidas en las fuentes acerca de la exposición de las cabezas de los enemigos vencidos como trofeos. Las cabezas de Las Lansbrica y A Graña, encontradas cerca del acceso a sus correspondientes recintos podrían avalar esta tesis.

Sin poder negar otras interpretaciones más profundas, todas las que se han relacionado, sitúan estas producciones en un plano fundamentalmente simbólico, lo que nos está hablando de su estandarización, recurrencia como tema iconográfico y sin duda polisémico, obligándonos a debatir desde el principio sobre el posible sentido de la imagen de la Dehesa en este lugar, respondiendo no tanto a lo qué es, sino al papel que pudo desempeñar, y por supuesto, deducir si existió una manifestación religiosa detrás de esta representación iconográfica o ¿a partir de que presunción podemos trabajar para distinguirla de un uso profano?

¿UN SANTUARIO?-

La presencia de una imagen en un sitio apartado y remoto de un valle no debe inducirnos de forma inmediata a pensar en ella como un objeto de culto, pues las conclusiones que podríamos obtener deberían de verse matizadas por el estudio de muchas variables posibles. Una cuestión interesante para iniciar la reflexión, ya la hemos expresado en relación al significado de estas manifestaciones, y tiene que ver con el fuerte vínculo que manifiestan en torno a ciertos aspectos rituales, mucho más en este caso, coronada por un receptáculo lustral, dependiendo su interpretación, a nuestro juicio, del entorno en el que se significan.

En este sentido, Correia ya observó en su tesis, que los santuarios rupestres parecen obedecer a criterios de localización coherentes, y aunque existan patrones ligados a movimientos a través de un territorio, una buena parte de ellos se instala en sitios visibles

solo para quién los sabe ver y probablemente frecuentado únicamente por quién sabía encontrarlos [61].

De este modo, la situación de la imagen en relación a lo fenoménico y simbólico del sitio, sancionaría una práctica ritual, e igual que ya lo hizo Rodríguez Corral [62] respecto al posicionamiento de los guerreros castreños, también cabría preguntarse ¿quiénes habrían sido sus devotos o cultores, y qué motivo les empujó hasta allí?

Sobre el primer punto sólo se nos ocurre una respuesta, dada la desconexión de este valle con la geografía envolvente de estas montañas, creemos inevitable vincularlo al núcleo habitado más cercano, en concreto a las extensas ruinas de una aldea romanizada del Pocito, sintonizando con los que sabemos hoy de otros santuarios peninsulares y donde también es posible su funcionamiento como un hito liminal, pues los santuarios, normalmente alejados de las poblaciones, también acostumbran a servir de puntos de referencia en las relaciones territoriales de quienes pueblan el entorno, pese a la aparente invisibilidad con la que se muestra hacia nosotros.

Acerca de la segunda cuestión, es un hecho probado que las sociedades de la Hispania indoeuropea se sentían inmersas en la naturaleza, de ahí su percepción simbólica del paisaje y la fuerza ambiental de los lugares sacros, santuarios, generalmente al aire libre donde tiene lugar la comunicación con el más allá, manifestándose la divinidad a través de los árboles, los roquedos, las cuevas o las aguas. El análisis de los teónimos indígenas y los parajes donde aparecen, refuerzan el fondo naturalista del panteón del Occidente peninsular [63], más si cabe en la comarca de Gata, donde la presencia de los mismos en inscripciones se manifiesta con especial densidad y variedad, proporcionando incluso orónimos muy particulares como el de *Salama* al que nos referiremos más adelante, pues esta divinidad pudo prestar nombre al monte más alto de la Sierra de Gata, a cuya sombra se acuesta nuestro valle.

Su elección por tanto nunca es aleatoria, y en este sentido, la presencia en los alrededores de rocas con cazoletas, no nos parece entonces tan casual pese a su amplia diacronía, pues por una parte, expresa la arraigada continuidad de una concepción tradicional del lugar sagrado que, no obstante, aparecería reformulado tras la ocupación del territorio por los romanos, integrando un culto ancestral, sin que probablemente perdieran un ápice de su

sacralidad, funcionando al mismo tiempo como un lugar de evocación para las comunidades indígenas de la zona.

Otra cuestión, si lo tuvo, es el nombre, de la entidad tutelar del *nemeton*, término céltico por cierto, que alude a lugares sagrados a cielo abierto, pues es y será, objeto de controversia. Nosotros haremos una propuesta para la cual intentaremos barajar una serie de aspectos que pueden tener ligazón con el sitio, tal y como ha sucedido en otros lugares de la península, sobre todo, aquellos donde se han fundido las tradiciones religiosas locales con las aportadas por la romanización. Desgraciadamente, y aunque para nuestro axioma partamos de un hecho comprobado que vincula la elección de lugares de culto a unos patrones repetidos e inherentes a importantes referentes paisajísticos nada azarosos, [64], el problema a dilucidar, lo plantean las particulares condiciones paisajísticas en las que incurre el propio enclave, convertido en un crisol de posibilidades, donde la presencia de minas, la abundancia de fuentes o la presencia del bosque, se combinan en un abanico de manifestaciones hierofánicas, evocadoras las unas del mundo de las fuerzas ctónicas o telúricas, otras de purificación y otras de protección, sin desdeñar el simbolismo de las montañas, que a la postre se instituyen en las progenitoras de este micro universo.

En consecuencia, el paisaje encierra en sí mismo una pluralidad de elementos y potencialidades -la piedra, el árbol, el agua y las montañas- aún presentes en la cosmovisión mítica galaica del mundo [65], y capaces cada uno de protagonizar el objeto de veneración, a la vista de los datos contenidos en epígrafes donde muchos de los nombres de las divinidades de la religión indígena hispana, estaban encarnados por elementos físicos de la naturaleza, desterrando así el absurdo de una interpretación única dentro de esta nebulosa de generalidades, simplificadoras de una realidad infinitamente más compleja.

LA ROCA MISMA.

La monumentalización de lo inanimado, el sentimiento de veneración que despierta su inerme inmortalidad, la consideración de la piedra como el estatus más perenne de la naturaleza, la convierten en el vehículo ideal de transmisión del mensaje humano con las fuerzas telúricas. Es la aldaba a través de la que los mortales invocan a sus dioses, testigos de juramentos, mesas sacrificiales, escudos del rayo y madres de la riqueza mineral que atesoran, tienen el poder predictivo, son testigo de pactos y juramentos, ónfalos de mundos,

límites perennes, la summa del lenguaje primigenio y el recurso inmediato para que un mensaje prevalezca.

Un análisis antropológico reciente realizado sobre el -paisaje sacro-, para el cual se utilizaba como laboratorio el entorno de una localidad cacereña, contemplaba algunos elementos que conformaban ese paisaje combinándolos con elementos físicos asociados a tradiciones rituales y mitos transformados en leyendas. Estos aspectos permitían conocer su contexto sagrado, señalando especialmente algunas -peñas sacras-, como entes animados por un espíritu vital o numen sacro, lo cual ayudaría a explicar *los fenómenos de interpretatio con divinidades del mundo clásico y su cristianización posterior en un proceso de adaptaciones de los ritos y cultos, hasta la práctica desaparición de esa visión ancestral del paisaje Sacro* [66]. Blázquez, a propósito de esta cuestión, habla de cómo se habían ocupado ya los cánones del Concilio de Braga del culto a determinadas rocas, y de los muchos documentos procedentes de la Galia, donde se hallaba tan arraigado como en Hispania [67].

La roca que sustenta la imagen de la dehesa no ha resistido a los cambios religiosos tan profundos que supuso primero la extroversión y adaptación a la religión romana, después a la cristiana, o a la islámica, para conocer a quién o a qué se invocaba, pero son muchas las que han escapado a este proceso. Ejemplos cacereños de rocas que antaño fueron el referente propiciatorio de la fertilidad, las encontramos en la peña de las Cuacas cerca de Valverde de la Vera, oráculos del amor en la de Cancho Castillo, predictoras del futuro en la Porra del Burro de Valencia de Alcántara, peñas propiciatorias de la suerte encarnadas en la roca del Bolsicu en Garrovillas, etc. Almagro recoge medio centenar más, dispersas sobre todo, por la geografía noroccidental, la misma geografía que agrupa la mayoría de epígrafes dedicados a divinidades indígenas [68], de ahí que estas constituyan un complemento ideal para comprender el paisaje sacro de la Hispania Céltica.

La transformación de la roca en una entidad con aspecto tan sobrecogedor pudo tener como finalidad, la de comprender mucho mejor el rito que allí se desarrollaba y que entidad la encarnaba. En este caso, un elemento esencial del rito propiciatorio sería la roca a la que la población de aquel valle, por causas desconocidas, la había convertido en sitio propicio, un punto divisorio entre lo terreno y lo celeste a veces porque según la creencia, se hacía presente la divinidad en su epifanía. El añadido de una pila lustral refuerza la idea de que sobre ella se celebraron prácticas litúrgicas cuyo reflejo ancestral lo incentiva seguramente la

presencia de cazoletas en ese entorno.

EL BOSQUE.

El bosque, es el *témenos* auténtico, en su origen, un espacio reservado, delimitado y consagrado a un dios, excluido de otros usos. Los más habituales prescindían del edificio y se limitaban a un simple altar. Favorecía su instalación una fuente como la que mana pocos metros debajo de la imagen, pues el acceso al espacio sagrado requería normalmente de una purificación previa o *lauacra*. El propio bosque donde se instala el altar, puede ser el sujeto sagrado o parte de él, pues no es inusual que este se hallase bajo la tutela un dios al que se le realizan ofrendas.

No queremos aventurar lo que no podemos demostrar, y aunque no hay escritos muy prolijos en la Península referidos al culto a los árboles si se sabe que incluso después del final del mundo romano este culto perduraba. Lo constata S. Martín Dumense obispo de Braga en el s. VI en su sermón contra las supersticiones [69]. También se sabe que estaba muy extendido por el espacio céltico, principalmente Irlanda y en la Galia, donde se han hallado altares consagrados a Fago, a Sexarboribus [70] y a *Esus* cuya versión hispana pudo formar parte de la triada de divinidades célticas más veneradas en la Península según el poeta cordobés Lucano, en cuya obra la Farsalia alude a su culto en -selváticos santuarios-, como una divinidad equivalente a Marte y al cual se honraba mediante sacrificios humanos en las poblaciones del Norte de la Península [71].

La dendrolatría sin duda ocupó un espacio importante entre los habitantes indígenas peninsulares, pero de su culto no existen testimonios claros [72], salvo las citas del Dumense destinadas a atajar ciertas costumbres relacionadas con la veneración hacia ellos, especialmente entre los pueblos del Noroeste hispano y las menciones soterradas de ermitas cristianas dedicadas a vírgenes con apellido arbóreo distribuidas por la geografía peninsular [73]. Pensar entonces, que nuestra escultura encubra las ósmosis entre un *numina loci* indígena y su sustitución por una divinidad romana relacionada con los bosques, entra dentro de lo posible, pero en ese caso habrían de invocarse divinidades silvestres como Silvano, apenas mencionado un par de veces al sur de Badajoz y en localidades de otras provincias romanas muy alejadas del núcleo cacereño, aunque como deidad protectora de toda propiedad rural, la casa, las fuentes, los campos y los bosques, [74], tampoco conviene

perderlo de vista, pese a que su culto tuvo lugar esencialmente en el ámbito privado.

El rango y las dimensiones de este *temenos* lo ignoramos todo, pero sabemos de cierto que existían espacios asignados y delimitados. La fuente de la Higuera en Torreorgaz, al sur de la provincia, atesora un testimonio valiosísimo sobre lo dicho, pues aparte del primer epígrafe de carácter votivo dedicada a una divinidad intitulada Laneane según Callejo [75], o Laeane según una corrección posterior [76]; hay otra inscripción donde se delimita la *pedatura* o vedado del espacio sagrado. Este segundo epígrafe corregido recientemente por Gómez-Pantoja, acrecienta el interés de este sitio por el hecho de señalar las dimensiones exactas del espacio consagrado, caso raro hasta ahora entre los llamados santuarios al aire libre, y aunque esta protección, restricción del uso o el acceso a aguadas o manantiales ha sido recogido en los digestos legales de la jurisprudencia romana o inscritas en rocas como la que nos ocupa [77], también pudo corresponder a la adaptación de una fórmula de delimitación de la romanitas, o a un concepto del espacio sagrado indígena [78]. Si así fuera, y de poderse demostrar que el concepto de distancia era una cuestión normativa, tal vez podría hablarse de una práctica aplicable también al sitio de la Dehesa Vieja.

EL AGUA Y LAS MONTAÑAS.

Junto a esta -peña sacra- debió de jugar un papel no menos importante el manantial que unos metros más abajo rezuma agua en diversa cantidad según las estaciones, alimentando la corriente del arroyo más importante del valle. Su origen se debe a que el lugar funciona como una cuenca hidrográfica a pequeña escala captando del agua de lluvia, parte de la cual, se desliza por las laderas y se filtra a través de las numerosas fracturas del granito, para aparecer a modo de fuentes y pozos artesianos en la hondonada. Se da así lugar a una relación abundantísima de topónimos subálveos, la conocida como Fuente Fría, mana unos metros más abajo de la escultura, y por los laterales del valle, se reparten otras muchas, de las cuales, solo unas pocas intituladas Fuente de Herrero, Fuente de San Antonio o El Pocito, figuran en las páginas de la cartografía al uso. El agua se acaba concentrando por último en el arroyo de Valdelaseras, cuyo eje parte en dos mitades casi iguales la cuenca y deriva su escorrentía hacia la única salida y entrada natural en dirección al aurífero Fresnedoso.

Esta relación con el agua que hipotéticamente planteamos, no es en absoluto descabellada, pues históricamente, y no faltan ejemplos en Extremadura, la tradición salutífera de algunos

manantiales ha derivado en el culto o el agradecimiento a ninfas y genios que propician sus virtudes curativas, regeneradoras, fecundantes e incluso la obtención de presagios, como aquellos manantiales intermitentes en las montañas de León [79]. Enumerar simplemente aquellos que se mencionan en las fuentes antiguas los haría merecedoras por sí solos de un extenso capítulo, por lo que para el caso cacereño valen los ejemplos recogidos en trabajos de Rodrigo y Haba [80] junto a los más de 150 elementos, entre termas, inscripciones, fuentes, etc., recopilados recientemente en un amplísimo catálogo [81].

No existe pues una constancia expresa de que este lugar se valorase las propiedades del manantial ni de la supuesta Hamadriades que lo habitase, simplemente, y a nuestro juicio conviene destacar su presencia como una parte del juego de razones físicas que pudieron propiciar su elección alimentando su condición sacra, compaginándolo con el carácter lustral del receptáculo tallado en la roca esculpida. Volviendo al Dumiense, varias alusiones en su obra y en los concilios visigodos de Braga y Toledo, nos ponen nuevamente en antecedentes sobre la pervivencia del culto a las aguas en sus diversas facetas y de las prohibiciones que sobre ellos recaían.

Pese a dichas prohibiciones, la exploración etnográfica y antropológica de perduraciones probables en algunos cultos cristianos locales, nos ponen en guardia sobre la capacidad para resistir unas tradiciones dentro de otras religiones. En este sentido, un párrafo contenido en el trabajo de Sanz [82] resulta aleccionador, pues alude a un ritual consistente en *hacer pasar agua por el interior de unos relicarios en forma de cabeza donde se atesoran los cráneos de los santos; ésta será empleada para salvaguardar las cosechas y evitar enfermedades humanas y animales, siendo la cabeza de San Gregorio Ostiense especialmente célebre en la España del siglo XVII como arma contra las plagas*, lo mismo que sucede con la de San Vitor de Gauna cuya agua filtrada por el cráneo es empleada para bendecir los campos o curar las enfermedades de la cabeza. Lo poco excepcional de esta costumbre de utilizar reliquias sagradas para transmitir propiedades milagrosas o curativas, tiene su respaldo en otros muchos casos que se citan vinculados a *ritos de mojado o baño de reliquias craneales en determinados manantiales para propiciar la lluvia* [83]. El uso que se hace en las fuentes de la comarca de cabezas esculpidas, tal vez no tenga entonces que ver solamente con un uso ornamental, sino que esconda tras ella la historia de tradiciones extintas, sin que eso quiera decir que deban ser forzosamente antiguas, sino reutilizaciones o realizaciones relativamente modernas, fruto de su arraigo y del potente simbolismo de la

cabeza humana, como el receptáculo corporal en el que reside la esencia anímica.

Una curiosidad sobre el agua y este lugar nos obliga a traer de nuevo a colación al epíteto Palántico, consignado en el ara incrustada en el ábside de la iglesia de Perales del Puerto, pues acerca del mismo, nos comenta Blázquez [84], que el radical Pala- es conocido en hidronimia y en la toponimia hispánica, citando a Albertós y a Menéndez Pidal [85] como fuentes autorizadas, aunque más recientemente, y a raíz del estudio de la inscripción lusitana del Cabeço de Fraguas por Tovar y otros autores, la mención a *Trebopala* se explicaría etimológicamente en relación con el pala de las inscripciones lepónticas del norte de Italia, con el significado genérico de piedra o roca, de suerte que el mencionado teónimo haría alusión a una divinidad que tiene su morada o residencia en la roca misma [86].

En este contexto, cabe referirnos de nuevo a las aras del lugar con el nombre de Júpiter, porque acercándonos a esas posibilidades de interpretación de la imagen de la Dehesa, debemos de considerar la posibilidad de un Júpiter sincretizado y materializado en una versión autóctona, pues admitido *Palanticus* como un epíteto, relacionado con el agua o una entidad rocosa, las únicas inscripciones dedicadas a alguna divinidad en el entorno cercano, tres en concreto, invocan al soberano de los dioses. La intención que subyace debajo de todo ello es de difícil lectura, pero no es inhabitual que los nuevos dioses reivindiquen e integren antiguas deidades en la nueva dinámica religiosa, de hecho resulta paradójico que la mayor concentración de inscripciones dedicadas a Júpiter se hallen en regiones de menor romanización, como demuestra el carácter indígena tan elevado de sus dedicaciones, sin que se conozcan las razones a ciencia cierta [87], aunque una de ellas pueda ser la de estrechar lazos religiosos con los nuevos gobernantes como una forma de mantener un estatus político [88]. Igualmente hay una vinculación abundante entre esta divinidad y los *vici* o *castella*, especialmente de la región lusitano galaica tal vez debida a la propagación de los cultos capitolinos impulsados por el Estado romano entre las comunidades indígenas [89].

Esta utilización de las grandes divinidades del panteón romano, normalmente solo tiene lugar con otras de su rango, es decir, tan importantes en el panteón local como para que se diera un fenómeno de asimilación, coexistencia y yuxtaposición o presenten la misma función o carácter, es decir, mantengan la suficiente equivalencia para incorporarlas al acerbo religioso de estos pueblos a través de un proceso sincrético. Así se ha propuesto por ejemplo en un estudio que se hizo sobre epígrafes cacereños el sincretismo entre Júpiter Solutorio/Eaeco,

[90], estableciéndose casos de paridad entre los teónimos de Larauco y Jupiter [91] y a un nivel superior de paridad entre Taranis/Júpiter, al que los galos tiene como gran jefe de la guerra y del cielo. Deducir sin embargo, cual fue la divinidad que pudo ser sincretizada en nuestro caso, no va a resultar nada fácil, pese a ello intentaremos explorar los argumentos que nos han parecido más convincentes, para encaminarnos hacia esa posible divinidad indígena asimilada que pudo esconder la singular escultura.

Principiaremos por decir que existe un conjunto de dioses indoeuropeos, con perfiles similares entre regiones vecinas como la Galia o Hispania, muchos de ellos son dioses vecinales, regionales o vinculados a pueblos, junto a otros cuya difusión rebasa las fronteras de los actuales territorios nacionales. Su análisis comparativo, otorga validez al esquema panteístico ofrecido por Cesar, como ponen de manifiesto numerosos investigadores, acusando un comportamiento parecido en la Península, tras examinar los datos que sugieren los testimonios epigráficos. A través de ellos, se llega a la conclusión de que existe una estructura parecida a la de los dioses celtas extra-hispanos, al situarse el número de divinidades supra-locales masculinas en torno a cuatro, casi en paralelo al panteón femenino, aunque este último plantea más dificultades para su reconstrucción debido a la gran disparidad de datos. [92].

Ello nos lleva a plantear la siguiente pregunta, dado que en el espacio del valle las únicas inscripciones se hallan dedicadas al soberano celeste de los romanos y la única escultura conocida posee un estilo afín a las producciones lusitano-galaicas, ¿no podría ser esta una imagen evocadora de un dios autóctono, producto de la *interpretatio* romana? y si así fuera, ¿cuál de los dioses en panteón céltico hispano se llegó a asimilar con el soberano de la religión romana?

El problema no es baladí, pues identificar las divinidades que asumieron la función de Júpiter en la religión indígena hispana requiere de un profundo estudio epigráfico, con el que por fortuna contamos, y donde cabría contemplar en primer lugar, los testimonios de los cuatro grandes dioses supra locales del coherente esquema panteístico de la región: *Reue*, *Bandua*, *Arentius* y *Quangeius*, para así llegar a la caracterización religiosa de dichos teónimos y sintonizarlos con las rasgos paisajísticos que hemos ofrecido de la Dehesa de Arriba. Las pistas nos las proporcionó el extraordinario estudio de J. C. Olivares, en cuya obra, mencionada varias veces, encontramos argumentos de peso para señalar, a *Reue*, como el

dios del panteón local más semejante a Júpiter. Se enumeran varias razones; la primera, su manifiesta vinculación con las elevaciones montañosas, lugares donde habita el poseedor del rayo y señor de las tormentas, en torno a las cuales no es infrecuente el hallazgo de altares [93].

La mención de epítetos alusivos al dios, derivados de hidrónimos y orónimos sería la segunda razón, y aquí aparece *Salamati* según J. L. Melena o de *Salamaii* según la corrección efectuada por B. Prosper [94]. Tenido hasta ahora como la denominación indígena de una divinidad, cuyo ámbito de aparición se vincula al territorio del vecino monte Jálama con el que aparentemente manifiesta una relación semántica indiscutible. Esta divinidad morador del conspicuo monte, de cerca de 1500 m de altura, habría recibido esta invocación de su propia sede, la cual significa -rica en arroyos- y sería una divinidad relacionada con las alturas. Una interpretación a cargo de J. L. Melena de una de sus denominaciones como D(eus) O(ptimus) constituiría la prueba definitiva de sus identificación con Júpiter, si bien para Prosper esto no deja de ser una conjetura forzada por la dudosa lectura del último grafo.

Independientemente de lo anterior, su equiparación con *Reue*, la infiere Olivares del hecho de que los territorios donde eran adorados ambos dioses no se superponen, sino que se complementan, coexistiendo ambos en el mismo grupo de divinidades en cada uno de sus ámbitos; y dado que las inscripciones de *Salama/e* se circunscriben principalmente al torno del monte Jálama y a otras dos localidades del occidente cacereño, las posibilidades de que las mismas sean nada más que un epíteto regional de *Reue* no son excluyentes. Esto encajaría por otra parte con la escasez relativa de este teónimo en la provincia cacereña, en tanto en la vecina Beira Baixa, con el que este territorio manifiesta una mayor conexión, se sobrepone a otros dioses. La sospecha de que se trató de una divinidad indígena asimilada al dios supremo romano, fue una conclusión a la que llegó también Tranoy, cuando el repaso la antroponimia de los oferentes reveló un origen mayoritariamente autóctono [95], ávidos quizá por mostrar sus deseos de integración en el nuevo espacio social.

Reue empero no se asocia solamente a las montañas, ya Fita [96] y más tarde Villar [97], lo coligaron a la toponimia fluvial, es más, para el último fue en su origen un apelativo de -río-, para convertirse más tarde en *una entidad personal de carácter divino*. La aparición del llamado dintel de los ríos en Mérida dedicado a *Anas* y *Barraeca*, esta última relacionando el epígrafe de *Reue Anabaraecus* en Trujillo (CC), certifica en opinión de Alicia Canto la

existencia de un culto, a los ríos Ana y Barraeca y por tanto se haría evidente el vínculo a las aguas de esta divinidad, [98]. En resumen, además de reconocer su nexa con las alturas prominentes, *Reue* se asociaría también a las corrientes fluviales, del mismo modo que el Júpiter romano, recuérdese sino, las columnas erigidas en los nacimientos de fuentes y ríos, dedicadas al dios supremo [99]. Concluyendo, esa relación concreta entre aguas y montañas donde se entrelazan las facultades del indígena *Reue* y el romano Júpiter, en nuestro caso, nos sirve para conceptualizar la presencia de un lugar sagrado integrado en un espacio silvestre a la sombra de las montañas y bosques, en el nacimiento de un arroyo, curiosamente concomitante con el entorno descrito en Segura de León en Badajoz, para los restos de un posible edificio donde se halló una inscripción también dedicada a Júpiter [100].

Evidentemente se trata de observaciones empíricas con un valor limitado, las cuales no nos impiden pensar en otras probabilidades, donde las únicas que tendrían cabida, aparte de las ya mencionadas, serían aquellas que tuvieran que ver con el ámbito ctónico aún no explorado, presente también en este contexto y alusivo a los trabajos mineros o incluso a un genio local desconocido.

Comprobada la antigüedad de las zafras mineras del Pocito, fuera de la órbita de otras explotaciones de wolframio desarrollada en tiempos recientes en otros parajes del término [101] puede que exista un grado de coincidencia con la presencia de la escultura y el asentamiento de contingentes humanos romanizados buscando metales preciosos, en concreto, el oro presente en el arroyo Fresnedoso y en alguno de sus cauces tributarios, de los cuales uno, es el que nace en nuestro valle.

No sería la primera vez que la presencia de un lugar de culto se relaciona con el sector minero. El patrocinio de Panóias a cargo de Calpurnius Rufinus, tal vez encargado de las explotaciones auríferas vecinas [102] se interpreta como una iniciativa personal en función de sus convicciones religiosas, y más en concreto, concerniente al hallazgo de cabezas cortadas, Calo Lourido señala varias de las que con certeza se han podido contextualizar en castros muy romanizados, caso de Três Minas, en un ambiente minero romano [103]. La cuestión entonces es, que de poder establecer una relación entre la escultura de la Dehesa y la minería, cabría reparar al menos en un par de candidatos. La divinidad mencionada por Cicerón [104], equivalente a Vulcano y venerada bajo un nombre diferente por algunos pueblos de la Península, para los cuales el trabajo de los metales desempeñaba un papel

importante cuenta con muy pocas posibilidades pese a las características del ser deforme que la adornan, pues su presencia en las fuentes epigráficas de la Península es prácticamente nula, y ciñe su representación casi exclusivamente a las monedas de la Bética y otras escasas fuentes arqueológicas [105].

Más probabilidades albergaría un culto a Sucellus, no sólo porque se trata de una divinidad asociada al mundo ctónico, es decir del submundo y en consecuencia de la minería, sino porque al mismo se le ha llegado a asociar con el Júpiter del ámbito galo-romano. Su presencia en Hispania tenía que ver precisamente con contingentes galos especializados en ese trabajo. Monedas de la ceca *Nemausus* (Nimes) en el Cerrón del Tamuja, en el núcleo minero capitalizado por el castro de Botija, podría dar pábulo a dicha hipótesis.

Sucellus, aunque estuvo considerado como un dios menor, tuvo un culto muy extendido en Occidente, pues era una divinidad fundamental en los cultos celtas de la Galia como representante de las riquezas de la tierra, con cualidades generatrices, tal vez por ello fue confundido, cuando no sincretizado, con Silvano y el mismo Júpiter. Desafortunadamente las representaciones de Sucellus que conocemos, en nada se acercan a la imagen de la Dehesa, por lo que estas dos últimas propuestas solo pueden ser consideradas como una hipótesis por causalidad comparativa deducida de la presencia de una actividad minera, es decir, no existiendo hasta el momento presente nada que lo confirme, nuestra escultura puede estar igualmente relacionada con otras divinidades de valores ctónicos parecidos y en absoluto excluyentes de las que al principio se ha comentado.

CONCLUSIONES.-

Con todo, el resumen se impone. Los datos recopilados nos permiten, por el momento, apuntalar una hipótesis, aunque sin duda quedan muchas cuestiones por resolver en esta ardua tarea de encontrar alguna información acerca la escultura objeto de estudio, dada la escasa variedad de datos referentes a ella. No obstante, creemos haber trabajado sobre posibilidades capaces de proporcionarnos una visión más clara y ajustada sobre su contexto y acercándonos al objetivo final de averiguar algo más sobre su significado.

Pese a que faltan elementos definitivos de juicio para hacernos una idea más completa de las características, denominación y ámbitos de esta divinidad, creemos que esta versión

escultórica fue el resultado de la interpretación de una divinidad indígena del substrato naturalista, tal vez *Reue*, o un *genius loci*, asimilada al romano Júpiter, colaborando en su favor el hallazgo de aras dedicadas al mismo en el cercano *vicus* del Pocito y tal vez la propia inscripción que se insertó en el lateral de la cabeza, desafortunadamente inacabada y en la que IO, puede ser la abreviatura de I(ovi) O(ptimo) o sencillamente IO(vi). Las pruebas aportadas al menos confirman al ámbito lusitano galaico como fuente de inspiración del modelo de la escultura, tanto en la importancia de las cabezas humanas, cuya veneración parecen jugar un papel central en las creencias de los pueblos celtas de toda Europa [106] en la representación de una idea o símbolo, más allá de la fidelidad escultórica.

Esta despreocupación formal a la hora de representarla, tal vez tuvo que ver con el hecho de que las divinidades prerromanas hispanas debían de ser anicónicas, es decir carecían de forma definida [107] y al sincretizarse con una divinidad del panteón romano, la destreza de los artistas locales, desprendidos de toda capacidad para la naturalización, y menos de un dios, quedaría muy por debajo de sus posibilidades artísticas, eso sino pesaba sobre este tipo de imaginería el temor de algún tabú ancestral como se ha sugerido en alguna ocasión [108].

Una de las cuestiones que podría avalar su ejecución tardía, ya en la romanización plena, es que solo a partir de la llegada del pueblo itálico comienzan a ser relativamente abundantes las imágenes de dioses indígenas, siendo incluso bajo su dominio escasas en la Celtiberia [109] y casi inexistentes en la Bética cuando la presencia romana en estas zonas estaba muy consolidada. Esto parece evidenciar que la aparición de imágenes divinas en ese momento está vinculada y/o es consecuencia de la influencia y quehacer artístico romano para con lo divino, como sucede en otras partes del mundo céltico y por ello quizá deberíamos empezar a valorarlas como las imágenes de un sistema religioso al que podríamos denominar celtíbero romano [110] o indígena-romanizado. De acuerdo con ello parecen estar las tesis de Calo Lourido, el cual contempla una cronología romana para los casos galaicos, deducible del hallazgo de cabezas contextualizadas en castros romanizados, renunciando a hablar de escultura céltica prerromana e incluso de escultura romana de abolengo céltico [111]. En otros lugares de la periferia céltica, cito para el caso Irlanda, Raftery [112], averiguó también que las pocas cabezas conservadas datan después del nacimiento de Cristo y son de inspiración iconografía romano bretona.

La escultura de la Dehesa de Arriba de Perales del Puerto, no nos cabe duda, fue convertida

en un referente, un lugar que dejó de ser una formación indiferenciada para convertirse en un lugar investido de significado, asociado a historias y tal vez a trasuntos mitológicos que en el marco de la codificación espacial, contribuyeron a su erección. La cabeza, síntoma y ejemplo de una iconografía alternativa e híbrida, señala por tanto la presencia sacra de una divinidad en un dominio especial, donde sin ninguna duda tuvieron lugar ceremonias y rituales desconocidos. La adicción de un fóculus, sobre la cabeza, a modo de las ara clásicas, es un complemento inédito en la estatuaria del noroeste, y justificaría por ello, la ejecución tardía e informaría de su uso como un altar.

Con toda la cautela interpretativa, debemos reconocer entonces que la pileta labrada en la parte superior de la cabeza debió de jugar un papel muy significativo en el culto, sin descartar que se tratara de un auténtico altar de ofrendas, libaciones o el lugar donde se depositaban presentes u objetos e incluso fuera un lugar de vaticinio consagrado a una poderosa divinidad ancestral del territorio, a las que había que hacerse propicio por medio de un ritual donde el vertido, tal vez de agua lustral, formaba parte importante de una liturgia teñida de virtudes imprecatorias y propiciatorias guiadas quizá por un individuo sancionado por la comunidad.

Lo que si es cierto es el uso simbólico del lugar en época anterior a la intervención romana, en el ámbito de una concepción religiosa que sería muy distinta de la que aparece documentada después, y de la que son testigos las numerosas rocas con cazoletas repartidas por la zona.

Es muy significativo el hecho de que no hayamos detectado ningún tipo de estructura, lo que parece apoyar la hipótesis de que todo este espacio podría corresponderse a un *temenos* que albergaría en su interior el *locus sacer* donde una divinidad de carácter naturalista y atmosférica extendía su protección sobre el sitio. La ausencia de templos indígenas, salvo contadas excepciones, ya fue advertida por Blázquez [113], cuando referido al culto de las divinidades protohistóricas subraya la costumbre de los pueblos celtíberos, igual que en la Galia, de no encerrar a sus dioses en construcciones fabricadas por la mano del hombre, otorgando su respaldo a esta afirmación un pasaje de Tácito [114] relativo a las poblaciones célticas, cuando afirma que *recluire a los dioses entre cuatro paredes y representarlos con apariencia humana no lo consideran propio de la majestad de los seres celestes* [115] siendo las rocas, las montañas, las fuentes, los ríos, el mar y los campos, los parajes elegidos para

ofrecerles tributo.

Con respecto a la provincia cacereña, el *temenos* simple y sin una construcción que lo delatara, parece que fue lo habitual en Santa Lucía de Trampal, donde las inscripciones dedicadas a Ataecina no parece que orbitaran en torno a una estructura concreta sino a las fuentes que allí manan, y más cerca de nuestra localidad, en Cerezo, el hallazgo de varias aras consagradas a varias divinidades indígenas, en el cerro donde hoy se ubica el cementerio y sobre el que posteriormente se construyó una iglesia que recibía peregrinos desde pueblos cercanos, pudo indicar la existencia de un ámbito religioso importante durante la Antigüedad [116]. Obviamos mencionar aquí otros lugares de la provincia dotados de estructuras por la romanidad o camuflados bajo edificios religiosos de la cristiandad [117]. En todos los casos, parece que en el marco de la concomitancia religiosa, propia de la naturaleza de estos cultos, hubo una adaptación a la tradicional concepción indígena de espacio sagrado, patente en la utilización de los espacios aislados y sobre los que pesaba con antelación una connotación sacra.

Por último, cabe referir, que cuando las tradiciones prerromanas declinaron ante Roma, y más tarde estas ante el cristianismo, la memoria sobre ciertas divinidades y las manifestaciones de fervor hacia ellas, continuaron arraigadas y probablemente se mantuvieran en el acervo popular más tiempo del que habitualmente se les ha supuesto. Después, con el paso de los años, y la llegada de una nueva religión, muchos de aquellos recuerdos y sus prácticas culturales se fueron diluyendo, cuando no fueron conservadas y absorbidas por el folklore popular. Así, ha ocurrido con las manifestaciones religiosas asociadas a las denominadas -peñas sacras- o *Saxa Sacra* esparcidas por la geografía ibérica [118] cuyos móviles de idolátricos en sus diferentes vertientes, son la mayoría de las veces ignorados por completo.

Lo acontecido en la Dehesa de Arriba, con la cabeza esculturada y su destino posterior a la llegada del cristianismo, no lo conocemos con exactitud, pero podemos intuir que fue alcanzada por las anatemizaciones conciliares empeñadas en barrer los últimos recuerdos de fiestas o congregaciones paganas. Entre las muchas prohibiciones se oficializó el alejamiento de los antiguos lugares de culto, prohibiendo por ejemplo celebrar misa en los montes e ir a ellos en procesión.

Las proscripciones de este tipo duraron hasta el siglo XV, pero esto no afectó gran cosa a lugares como el que investigamos, donde de una manera inconsciente e incluso ignorante del porqué, siguieron recordándolo y rindiéndole su peculiar su tributo tamizado ya por la influencia del cristianismo, colaborando ahora en su mantenimiento como ente sacro, la construcción de ermitas y eremitorios en estas montañas. No es arbitrario por tanto, que en torno a los picos de esta región ibérica, con unas denominaciones tan resonantes como Monsanto, Monsagro, Xálima o La Peña de Francia [119], se manifestara el carácter fronterizo de la religiosidad de muchas de las devociones locales, haciendo vibrar de nuevo el culto ancestral y de remoto respeto por el numen que las habitó, pues dichas creencias estaban profundamente incrustadas en la religiosidad popular, facilitando su pervivencia a pesar de la progresiva cristianización de fiestas, lugares paganos y divinidades.

Estas mismas connotaciones debieron de perdurar en el entorno del escondido valle de Perales, pues cuando se decidieron a levantar una ermita a la patrona de la localidad, buscaron acomodo en un pico de la sierra, por encima de la Dehesa de Arriba, lejos de la población matriz, extrañamente fuera del alcance de su vista en una zona de especial expresividad paisajística, a la que bautizaron con el sugerente nombre de la Virgen de la Peña. Hermoso subterfugio por lo que aquello que estuvo sacralizado, la iglesia tuvo la necesidad de sacralizar, cambiándolo de contexto mediante un proceso de resignificación para intentar tapar un recuerdo que de alguna manera se mantuvo vivo, reincidiendo en una nueva tentativa de conjurar el carácter maléfico pagano, generalmente asociado a la piedra que sobrevivió oculta en el valle. Las invectivas sobre ritos y usos paganos derramadas por San Martín, Obispo de Braga, sobre la región galaica, constituye una prueba palpable de la supervivencia en el siglo VI de los mismos cultos célticos que se practicaba aún entre la población rústica de esa época, conjugados con otros del paganismo grecorromano y bárbaro que no se rendiría tan fácilmente, tapados por festividades, ritos de paso y fecundidad, cosmologías y otras creencias. Todavía en el XVIII Concilio de Toledo celebrado entre los años 698 y 702, se reiteran las condenas a los idólatras veneradores de piedras, medidas que prueban la amplitud y extensión de estas perduraciones prerromanas no exclusivas del mundo galaico, sino también de su extensa periferia.

La supervivencia de lo pagano hasta bien avanzada la Edad Media está más que demostrada, sirvan de ejemplo los datos recogido por M. Almagro-Gorbea acerca de la población de determinadas regiones de Burgos, Soria y norte Guadalajara, las cuales *hasta los siglos IX y X*

vivían independientes de musulmanes y cristianos que las fuentes árabes denominan Ayam, quienes no hablaban árabe, pero tampoco eran infieles o cristianos. Estas poblaciones aisladas y mal cristianizadas como los Sarraínin extendidos desde el Duero hasta el Sistema Central, vivían como bandidos, haciendo emboscadas para obtener botín...lo que les permitía mantener sus costumbres ancestrales, entre ellas sus cantos épicos, hasta ser cristianizados tras la reconquista [120]. Es decir, y pese a la historia mal contada de esta región, en los siglos que siguieron a la caída de Roma, muchas poblaciones, sobre todo de zonas agrestes como esta, conocieron muy tarde las primeras esencias del cristianismo facilitando el arraigo y mantenimiento de tradiciones y recuerdos de un pasado que no conoció su aniquilación hasta nuestro presente, cuando de forma tumultuosa van a suceder grandes cambios mentales y sociales.

Hoy la ermita de la Virgen de la Peña se halla en ruinas, pero hasta el siglo pasado siguió congregando en numerosa romería fieles a los cuales se les dirigía un sermón, la concurrencia de estos debía de ser tan numerosa, que se esculpió un púlpito en una dura roca granítica al exterior del templo, donde aún permanece como otra curiosidad ligada al ámbito de las creencias religiosas, y como una demostración palpable, de los diferentes sentidos y funciones acaparados por este lugar a lo largo de su biografía cultural, testimoniando la vitalidad de un culto, al mismo tiempo que la perennidad de las formas culturales (Fig 8).



Figura 8: Púlpito labrado al exterior de la ermita de la Virgen de la Peña (Perales del Puerto, Cáceres).

FUENTES.-

[1] El Informe sobre lugares de interés en la Sierra de Gata para ADISGATA fue redactado por Manuel de Alvarado en el año 1996, el cual nos comunicó la existencia de la cabeza altar. Recientemente varias fotos de esta escultura fueron colgadas en un blog de internet por D. Luis Ramajo (<http://ilovesierradegata.blogspot.com.es/2016/01/altar-prehistorico-perales-del-puerto.html>), con quién tuvimos oportunidad de compartir una de las visitas al sitio.

[2] GONZÁLEZ CORDERO, A. (2012): *La Edad del Cobre en la Alta Extremadura. Asentamientos y organización del Territorio*, Vol. II. Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. De Extremadura. Cáceres. Tesis Inédita. P.173.

[3] http://edabea.es/pub/list.php?refpage=%2Fpub%2Fsearch_select.php&quicksearch=perales+del+puerto+caceres (HEp: 22157, 23148, 23149, 23150)

[4] Sobre la Arcóbriga lusitana en PTOLOMEO, (Tab. Geo.II, 5, 5).

[5] GÓMEZ-PANTOJA J. (2001) "*Pastio agrestis*. Pastoralismo en Hispania romana", J. Gómez-Pantoja (coord.), *Los Rebaños de Gerión. Pastores y trashumancia en Iberia antigua y medieval*, Colección de la Casa de Velázquez, vol. 73. P.205. y en GAMALLO, J. L., GIMENO, H. y VARGAS G. (1992): Inscripciones del Norte y Suroeste de la provincia de Cáceres: revisión y nuevas aportaciones. *Cuadernos de Prehistoria y arqueología de la Univ. Autónoma de Madrid*. Pp. 399-419

[6] SÁNCHEZ PAREDES, A. (1976); Inscripciones latinas de la Vettonia. *V Congreso de Estudios Extremeños. Ponencias VII y VIII, Arqu. y Arte Antiguo*. Mérida. P. 91

[7] Ibidem, p.96.

[8] MELENA, J. L. (1985): Salama, Jálama y la epigrafía latina del antiguo corre-gimiento. *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*. Pamplona. Pp. 475-530.

[9] OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2002): *Los dioses de la Hispania Céltica*. Real Academia de la

Historia, BAH 15. Madrid. P. 38.

[10] OLIVARES PEDREÑO J. C.: Los dioses de la Hispania...Ob. Cit., p.132. Map. 9.

[11] GONZÁLEZ CORDERO, A. (2008): De los espacios sagrados a los espacios simbólicos: el santuario rupestre del Valle de Cancho Castillo (Peraleda de San Román). *XV Coloquios Históricos del Campo Arañuelo*. Navalmoral de la Mata. Pp. 13-146.

[12] PAREDES GUILLÉN, V. (1899): Repoblación de la villa de Garrovillas. Estudio Geográfico. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 34. Madrid. P. 300.

[13] CELESTINO PÉREZ, S. (2001): Los santuarios de Cancho Roano. Del indigenismo al Orientalismo arquitectónico. Arquitectura Oriental y Orientalizante en la Península Ibérica. *Centro de Estudios del Próximo Oriente*, 4. Madrid. P. 29 y 33.

[14] CORREIA SANTOS, M^a. J. (2015): *Santuarios rupestres de la Hispania Indoeuropea*. Tesis Doctoral. Universidad de Zaragoza, 67. Zaragoza. P. 149-153.

[15] CABRÉ AGUILÒ, J. (1910): La montaña escrita de Peñalba, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 56, Madrid. Pp. 258.

[16] BENITO DEL REY, L., GRANDE DEL BRÍO, R. (1994): "Nuevos santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca", *Zephyrus*, XLVII. Salamanca. Pp. 115.

[17] VIRGILIO SEVILLANO, F. (1978): *Testimonio arqueológico de la provincia de Zamora*. Zamora. P. 116.

[18] LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1987): Las cabezas cortadas en la Península Ibérica. *Gerión*, 5. Revista de Historia Antigua. Madrid. P. 247.

[19] LENERZ-DE WILDE, M. (1993): Sculptures anthropomorphes du 2^e Age du Fer. Les representations humaines du Neolitique a l'Age du Fer. *Eds. Du Comité des Travaux historiques et scientifiques*. París. P. 242.

[20] ROSS, A. (1967): *Pagan Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition*. London-New York. Lam. 17.

[21] ESTRABÓN (Geog. III, 1, 4).

[22] JACOBSTAHL, P. (1969): *Early Celtic Art*. Oxford. P. 12,

[23] El término cabezas cortadas como señalara Blázquez (Cabezas cortadas. *Historia 16*, nº 26. Madrid. P. 33) siguiendo las reputadas opiniones de Jacobsthal y Lambrechts, es inexacto, pues muchas de estas cabezas no representan a individuos decapitados y tampoco aluden a la costumbre celta de cortar la cabeza de los enemigos.

[24] LAMBRECHTS, P. (1954): L'exaltation de la Tête dans la pensée et dans l'art des celtes. Brugge. P. 34.

[25] MUÑOZ GARCÍA, J. (1953): El Jano de Candelario. *Zephyrus*, 4. Salamanca. Pp. 69-73.

[26] BLÁZQUEZ J. M^a: Cabezas cortadas...Ob. Cit., p. 38.

[27] GONZÁLEZ-RUIBAL, A., (2004): Artistic Expression and Material Culture in Celtic Gallaecia, *e-Keltoi*, 6. pp. 137.

[28] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a. (1962): Religiones primitivas de Hispania. Fuentes literarias y epigráficas. Biblioteca de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 14. Madrid. P. 225.

[29] FERNÁNDEZ CARBALLO, L. (2001): O guerreiro galaico de Ralle (Taboada-Lugo): relectura etnoarqueolóxica do torques, *Gallaecia*, 20. Santiago de Compostela. Pp. 133-147.

[30] GONZÁLEZ-RUIBAL, A., (2001): Camino del tiempo. Orígenes protohistóricos de la Depresión Meridiana. *Lorouco*, 3. El Ferrol. P.164.

[31] LENERZ-DE WILDE: Sculptures anthropomorphes... Ob. Cit., p. 243.

[32] http://www.musarqourense.xunta.es_

[33] ABAD CASAL, L. y MORA RODRÍGUEZ, M^a. G. (1979): Una nueva cabeza cortada en Extremadura. *Est. dedicados a Carlos Callejo Serrano*. Cáceres. Pp. 21-30.

[34] BENOIT, F. (1955): *L'art primitif méditerranéen de la vallée du Rhône*, Aix en Provence. P. 37.

[35] JACOBSTAHL: *Early Celtic...* Ob. Cit., p. 12.

[36] GONZÁLEZ-RUIBAL: *Artistic Expression...* Ob. Cit., p. 156.

[37] ALMAGRO GORBEA, M. Y LORRIO ALVARADO, J. (1993): la Tête humaine dans l'art celtique de la Péninsule Ibérique. Les représentations humaines du Néolithique a l'Age du Fer. Eds. Du Comité des Travaux historiques et scientifiques. París. P. 224.

[38] AMBRUSTER, B. R. (1995): Sur la Technologie et typologie du collier de Sintra (Lisbonne, Portugal), un œuvre d'orfèvrerie du Bronze Final Atlantique composé des types Sagrajas-Berzocana et Villena-Estremoz. *Trabajos de Prehistoria*, 52, nº 1. Madrid. Pp. 160.

[39] BRAÑAS, R. (1995): *Indíxenas e romanos na Galicia Céltica*. Librería Folhas Novas. Santiago de Compostela.

[40] TITO LIVIO (Hist. Rom. XXXIII, 36.13).

[41] GONZÁLEZ-RUIBAL: *Artistic Expression...* Ob. Cit., p. 118.

[42] SAYANS CASTAÑOS, M. (1964): Dos cabezas célticas y una romana de Plasencia (Cáceres). *VIII Congreso Nacional de Arqueología*. Sevilla-Málaga. Zaragoza. Pp. 265-271.

[43] ABAD CASAL, L. y MORA RODRÍGUEZ, M^a. G. Una nueva cabeza... Ob. Cit., p. 31.

[44] HERAS MORA, F. J.; CÁCERES, V. M.; CALDERÓN, M^a. N. y GIL MONTES, J. (2004): Poblamiento romano y romanización: un ejemplo en torno a Talaván (Cáceres). *Norba*,

Revista de Historia, Vol. 16, 1996-2003. Cáceres. P.134.

[45]

<http://www.sierradegatadigital.es/articulo/cultura/cabezas-sueltas-de-guerreros-y-estatua-gigante-idolo/20151104041540019464.html>

[46] RODRÍGUEZ ARROYO, J. C. (2007): Figuras y rostros pétreos de Sierra de Gata. *Revista Alcántara*, 67. Cáceres. P. 116.

[47] ABAD CASAL, L. y MORA RODRÍGUEZ. M^a. G. Una nueva cabeza... Ob. Cit., p. 24.

[48] ESTRABÓN (Geog.III, 3, 6, 7 y IV, 5).

[49] TITO LIVIO (Per, 49).

[50] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a. (1958): Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica, *Latomus* XVII. Bruselas. P. 27.

[51] BALIL, A. (1954): Cabezas cortadas y cabezas trofeos en el Levante español, en Congreso internacional de Ciencias prehistóricas y Protohistóricas, *Actas de la IV sesión*, Zaragoza. Pp. 871.

[52] LÓPEZ MONTEAGUDO, G.: Las cabezas cortadas...Ob. Cit., p. 245.

[53] BLANCO FREIJEIRO, A (1956): Cabeza de un castro de Narla. Notas sobre el tema de la cabeza humana en el arte céltico, *Cuaderno de Estudios Gallegos*, XXXIV. Santiago de Compostela. Pp. 159-180.

[54] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a. (1962): Religiones primitivas de Hispania. Fuentes literarias y epigráficas. Biblioteca de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, 14. Madrid. P. 224.

[55] AGUILERA DURÁN, T. (2014): El rito celta de las cabezas cortadas en Iberia: revisión de un tópico historiográfico. *VII Simposio sobre los celtíberos. Nuevos hallazgos, nuevas*

interpretaciones. Teruel. Pp. 295-302.

[56] *Ibiden*, p. 299.

[57] ALMAGRO GORBEA, M. Y LORRIO ALVARADO, J. (1992): Representaciones humanas en el arte céltico peninsular, *II Symposium de Arqueología Soriana: Homenaje a Teógenes Ortego y Frías*, vol. 1, Diputación Provincial, Soria. P. 413.

[58] LUIS TORRES, M^a. I. (1995): O sedente de Pedrafita. *Boletín Auriense*, 25. Orense. Pp. 37-50.

[59] MARTINS M. y SILVA, A. C. F. da (1984): A estatua de guerreiro galaico de S. Julião (Vila Verde), *Cadernos de Arqueología*, serie 2, 1. P.43.

[60] RODRÍGUEZ CORRAL, J. (2012): Las imágenes como un modo de acción: las estatuas de los guerreros castreños. *Archivo Español de Arqueología*, 85. Madrid. P.80.

[61] CORREIA SANTOS, M^a. J.: *Santuarios rupestres...Ob. Cit.*, p. 1021.

[62] RODRÍGUEZ CORRAL, J.: *Las imágenes... Ob. Cit.*, p. 89.

[63] CARRASCO SERRANO, G. (2007): *Los pueblos prerromanos en Castilla la Mancha*. Univ. De Castilla la Mancha. Cuenca. P. 133.

[64] CORREIA SANTOS, M^a. J.: *Santuarios rupestres...Ob. Cit.*, p. 1104.

[65] MANDIANES, M. (2009): El Diablo en Galicia. *Revista Murciana de Antropología*, 16. Murcia. P. 428.

[66] ALMAGRO GORBEA, M.; BARRIGA, J. J; MARTÍN, A. M; PERIANES, E. y DÍEZ, N. (2017): El "paisaje sacro" de Garrovillas de Alconétar (Cáceres), *Revista de Estudios Extremeños*. LXXIII, 1. Badajoz. P. 94.

[67] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a: *Religiones primitivas...Ob. Cit.*, p. 39.

[68] ALMAGRO GORBEA, M. (2015): *Sacra Saxa. Peñas Sacras propiciatoria y de adivinación de la Hispania Céltica. Estudios Arqueológicos de Oeiras*, 22. Oeiras. Pp. 329-410.

[69] S. MARTÍN DUMIENSE (De correc. Rust. XVI).

[70] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a: *Religiones primitivas...Ob. Cit.*, p. 9.

[71] LUCANO (Farsalia. I, 444-446).

[72] PASTOR MUÑOZ, M. (1981): El culto al dios Silvano en Hispania, ¿innovación o sincretismo? *Paganismo y cristianismo en el occidente del Imperio romano*. Oviedo. P. 104.

[73] BENITO DEL REY, L., AUGUSTO BERNARDO, M. y SÁNCHEZ RODRIGUEZ, M. (2003): *Santuarios rupestres pré-históricos em Miranda do Douro, Zamora e Salamanca*. Miranda do Douro. P. 47.

[74] PASTOR MUÑOZ, M: El culto al dios Silvano...Ob. Cit., p. 105,

[75] CALLEJO SERRANO, C. (1965): Aportaciones a la epigrafía del campo norbense. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLVII. Madrid. Pags. 21 y 22.

[76] ESTEBAN ORTEGA, J. (2007): *Corpus de inscripciones latinas de Cáceres*. I. Norba. Cáceres. Cat. nº 348.

[77] GÓMEZ PANTOJA, J. y TRIGUERO, I (e/p): Háblenme montes y valles, grítenme piedras del campo. En V. Mayoral (ed.), *Arqueología y sociedad de los espacios agrarios: en busca de la gente invisible en la materialidad del paisaje*, Mérida.

[78] CORREIA SANTOS, M^a. J.: *Santuarios rupestres...Ob. Cit.*, p. 834.

[79] PLINIO (Nat. Hist. XXXI, 23-24); en Blázquez, *Religiones primitivas...Ob. Cit.*, 35.

[80] RODRIGO LÓPEZ, V. y HABA QUIRÓS, S. (1992): Aguas medicinales y culto a las aguas en Extremadura. *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie II. H^a Antigua, tomo V. Madrid. Pp. 351-382, y

VELÁQUEZ SORIANO, I y RIPOLL PÉREZ, G. (1992): Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica. *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie II. Hª Antigua, tomo V. Madrid. Pp. 555-580.

[81] PÉREZ AGORETA, M^a. J y MIRÓ I ALAIX, C. Eds. (2018): *Vbi aquae ibi salus. Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*. Madrid. 177-378.

[82] SANZ, J. C. (2010) Aguas milagrosas contra plagas en la España del s. XVII, *Tiempos modernos*, 7 (20). Revista electrónica de Historia Moderna. Pp. 1^o-24.

[83] AGUILERA DURÁN, T: El rito celta...Ob. Cit., p. 300.

[84] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a. (1975): *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid. P. 137.

[85] ALBERTOS FIRMAT, M.^a L. (1966): *La Onomástica Personal Primitiva de Hispania. Tarraconense y Bética*, Theses et Studia Philologica Salmanticensia, XIII, Salamanca. P.176. y PIDAL MENÉNDEZ, R. en *Toponimia* 166.

[86] MARCO SIMÓN, F. (2016): Sacra saxa en la tradición romana. *Sacra saxa, creencias y ritos en peñas sagradas. Conferencias*. Huesca. P. 190.

[87] VÁZQUEZ HOYS, A. M^a. (1983-84): El culto a Júpiter en Hispania. *Cuadernos de Filología Clásica*. Vol. XVIII. Madrid. Pp. 85.

[88] ESPEJO MURIEL, C. (2000): Reflexiones sobre cultos indígenas y religión romana en el sur peninsular: cuestiones metodológicas. *Gerión*, 18. Sevilla. Pp. 215.

[89] OLIVARES PEDREÑO, J. C: Los dioses de la Hispania...Ob. Cit., p. 181.

[90] SALAS, J.; REDONDO, J. A. y ABAL, J. L. (1983): Un sincretismo religioso en la Península Ibérica. Júpiter Solutorio Eaeo. *Norba*, 4. Cáceres. Pp. 243-262.

[91] RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1997): *Aquae Flaviae I: Fontes Epigráficas da Gallaecia Meridional Interior*, Câm. Munic. de Chaves, 2ª ed. Chaves. P. 64, 65 y 148).

[92] OLIVARES PEDREÑO, J. C: Los dioses de la Hispania...Ob. Cit., p. 159.

[93] OLIVARES PEDREÑO, J. C: Los dioses de la Hispania...Ob. Cit., p. 193 y ANDREU PINTADO, J. (2018): La sacralización del agua en la Hispania romana: una perspectiva epigráfica. *Aguas mineromedicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica (desde la Protohistoria a la Tardoantigüedad)*. P. 99.

[94] PROSPER PÉREZ, B. (2002): *Lenguas y Religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Salamanca. Pp. 147-151. MELENA, J. L. (1985): Salama, Jálama ...Ob. Cit., p 527.

[95] TRANOY, A. (1981): *La Galice romaine: recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Iberique dans l'antiquité* (Publication de Centre Pierre Paris VII), Collection de la Maison des pays ibériques. París. P. 319.

[96] FITA, F. (1911): Tres lápidas romanas del Monsteiro da Ribeira. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LVIII. Madrid. Pp. 513.

[97] VILLAR LIÉBANA F. (1995): El teónimo lusitano Reue y sus epítetos. *Die Gröberen altkeltischen Sprachdenkmäler. Akten des Dolloquiums Innsbruck 1993*. Innsbruck. P. 197.

[98] CANTO, A; BEJARANO, A. y PALMA, F. (1997): El Mausoleo del Dintel de los ríos de Mérida. *Revue Anabaraecus y el culto de la confluencia. Madrider Mitteilungen*. Mainz. P. 286.

[99] OLIVARES PEDREÑO, J. C: Los dioses de la Hispania...Ob. Cit., p. 175.

[100] BERROCAL RANGEL I. y OYOLA FABIÁN, A. (1997): Una dedicación a Júpiter en la Beturia. Los yacimientos de las Casas de Sejo (Segura de León, Badajoz). *Archivo Español de Arqueología*, 70. Madrid. Pp. 281-290.

[101] INYPSA (1993). *La minería en Extremadura*. Junta de Extremadura. Badajoz. Pags. 66 y

69.

[102] TRANOY, A. (2004) : Panóias ou les rocheur des dieux. *Conimbriga*, 43. Coimbra. P. 90.

[103] CALO LOURIDO, F (1993): Arte Castrexa: escultura e decoración arquitectónica. *Cuaderno de Estudios Gallegos*, XLI, Fasc. 106. Santiago de Compostela. P. 91.

[104] CICERÓN (*De Natura Deorum* I, 84).

[105] VAZQUEZ HOYS, A. M^a (1983): Algunas consideraciones sobre los cultos locales en la Hispania romana. Paganismo y cristianismo en el occidente del Imperio romano. *Memorias de Historia Antigua* V-1981. Oviedo. P. 42.

[106] ALMAGRO GORBEA, M. Y LORRIO ALVARADO, J: Representaciones humanas. Ob. Cit.

[107] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a: *Diccionario...*Ob. Cit., p. 20.

[108] CARIDAD ÁRIAS, J. (1999): *Cultos y divinidades de la Galicia prerromana a través de la toponimia*. Fundación Barrié. La Coruña. P. 21.

[109] MARCO SIMÓN, F. (1987): La religión en la Celtiberia. *I Simposium sobre los celtíberos*. P. 59.

[110] ALFAYÉ VILLA, S. (2003): Iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica. *Archivo Español de Arqueología*, 76. Madrid. P. 96.

[111] CALO LOURIDO, F: Arte Castrexa...Ob. Cit., p. 90.

[112] RAFTERY, B. (1993): La statuaire en bois et en Pierre de l'Âge du Fer irlandais. *Les representations humaines du Neolitique a l'Age du Fer*. Eds. Du Comité des Travaux historiques et scientifiques. París. P. 261.

[113] BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M^a: Religiones primitivas...Ob.Cit., p. 7.

[114] TÁCITO, (Germania, 9.3).

[115] ALFAYÉ VILLA, S: Iconografía divina...Ob. Cit., p. 77.

[116] OLIVARES PEDREÑO, J. C y RÍO-MIRANDA J. (2009): Tres aras votivas procedentes de Cerezo (Cáceres) y una nueva *gentílit*as en Lusitania. *Lucentum*, XXVIII. Alicante. P. 198.

[117] GÓMEZ SANTA-CRUZ, J. y ESTEBAN ORTEGA (2014): Dioses y santuarios locales en el territorio *caparensis*. *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*. J. Mangas y M. A. Novillo eds. Madrid. P. 499.

[118] ALMAGRO GORBEA, M: Sacra Saxa...Ob. Cit., p. 331.

[119] En un reducido espacio del Sistema Central entorno a la raya de las dos naciones ibéricas, se levantan varios montes cuya sacralización en la antigüedad es manifiesta, pues todos se hallan plagados de ermitas, iglesias e incluso monasterios empeñados en encubrir lo que a todas luces sus propios nombres pregonan. Contando por encima podemos enumerar las siguientes dedicadas en Monsanto a Santa María, S. Miguel, S. Pedro de Vir a Corça; en Xálima a San Casiano, San Blas, Santa Clara, o la Divina Pastora; en Monsagro al Cristo del Amparo; y en la Peña de Francia: a Ntra. Sra. de la Peña de Francia.

[120] ALMAGRO GORBEA, M. (2017): *Las raíces celtas de la literatura castellana*. Discurso pronunciado por el autor en la Real Academia de Doctores de España. Madrid.