

EL PAISAJE SAGRADO DE SANTAMERA (GUADALAJARA). INSCULTURAS PROTOHISTÓRICAS Y CRISTIANIZACIÓN DEL SANTUARIO DE LA ESPINÁ

Cristina Jiménez Balbuena

*Escuela Internacional de Doctorado. Programa de Doctorado en Humanidades:
Lenguaje y Cultura de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid*

1. ENTORNO, POBLAMIENTO Y SACRALIZACIÓN DEL PAISAJE DE SANTAMERA

Santamera es desde el siglo XIX una pequeña localidad perteneciente al municipio de Riofrío del Llano (Guadalajara). Sus dos caseríos, Sancta Mayre y Santamera, son el resultado de un poblamiento histórico diferenciado, un núcleo antiguo y una aldea de repoblación ubicados en un entorno natural, que más allá de sus características físicas y formales, ha conservado los elementos prerracionales de entender el mundo y la Naturaleza de las culturas que lo poblaron, perpetuando en el paisaje de su cañón la estructura de los *loca sacra libera*, es decir, de un punto de encuentro entre el cielo y la tierra, de comunicación de los hombres con los dioses.

Un lugar sagrado difícil de identificar a través del registro arqueológico, pues solo deconstruyendo el paisaje desde la espiritualidad cristiana hemos podido valorar su sacralidad, localizar sus espacios culturales y aproximarnos a sus creencias desde la huella más visible de sus ritos, los altares y las insculturas. En esta comunicación damos a conocer una primera noticia de los hallazgos¹, centrándonos en las representaciones esquemáticas asociadas a los diferentes espacios culturales protohistóricos, así como en las cruces y otros símbolos que, con su presencia, ayudan a definir la religiosidad y pervivencia histórica de este paisaje sagrado.

Por otra parte, para comprender la sacralización del paisaje de Santamera, es preciso valorar dos elementos fundamentales del mismo. Sin duda, en una primera vi-

sión lo que más destaca de Santamera es su orografía. El cañón de Santamera, ubicado en el valle del tramo medio del río Salado, presenta una geomorfología propia de la Sierra Norte de Guadalajara, con muelas y parameras modificadas por fallas transversales que dejan al descubierto la acción erosiva de las aguas y conforman una estrecha llanura de inundación donde converge una compleja tectónica, resultado de una diversa constitución litológica, que se puede observar tanto en su hoz como en las sierras de la Espiná y de los Abantos. Sin duda, un relieve agreste que ha permitido valorar al cañón de Santamera como un conjunto geológico excepcional (Segura, 1981:293-309), (Águeda, 1969:233-266), como un lugar estratégico en el paso hacia el Henares (Batalla, 1996:395-400), (Abascal, 1982:36-37), y en lo paisajístico, como una de las gargantas más bellas de la Alcarria.

El otro elemento clave es la abundancia de fuentes de agua dulce en el espacio denominado de la Espiná. Un recurso que tuvo que ser determinante en la valoración simbólica del espacio, justificando la presencia de los primeros lugares de culto junto a los cursos de agua, así como en la creación del étimo «Sancta Mayre», término con el que se conocerá históricamente la localización de la entrada del cañón, donde posteriormente se erigió una ermita dedicada a santa Emerenciana. Sin entrar en cuestiones filológicas², parece que el término Sancta Mayre se corresponde con un falso hagiotopónimo (Ranz, 1997:1063-1067), lo que descartaría la posible relación entre el lugar y santa Emerenciana, para conservar en su raíz indoeuropea las referencias a «saltus» (salto o catarata) y a «mer»³ como agua limpia (Urkola, 2010:17-66), (Pedrero, 1996:361-372), en un arcaísmo cultural que trasluce la importancia del agua en las creencias y ritos locales de los distintos santuarios localizados en su entorno.

Respecto al poblamiento, las primeras ocupaciones se han documentado en la zona del cañón del Salado, con el yacimiento Eneolítico de Peña Corva y los asentamientos de Sierra I y Sierra II del Bronce Final (Cuadrado, 1993), aunque el desarrollo cultural más importante tuvo lugar en la Edad del Hierro con el castro del Padrastro (Valiente, 1992:45-66), Muela Vieja y la Espiná. En relación con la cultura celtibérica de la zona⁴ valoramos el principal santuario propuesto, en especial, el conjunto de altares y grabados de la cima de la Espiná. Un espacio orientado astronómicamente, que vinculamos con otros elementos hallados, como una posible cama pétreo localizada en sus proximidades y con la fuente Sansón, dentro de una interpretación que nos conduce al complejo ritual de la *incubatio* asociado a las religiones célticas. También, en relación con el espacio cultural propuesto es preciso destacar las *gammas* y *bothros* del farallón rocoso cercano a la cumbre de la Espiná, una hornacina, y un conjunto de altares donde parece predominaron los cultos ctónicos.

Si bien, la zona cultural anterior es la más significativa por la importancia de los hallazgos arqueológicos, el paraje conocido como «Las Abuqueras»⁵ responde, en nuestra opinión, a un momento anterior en la sacralización del cañón, sobre todo, si lo comparamos con el espacio cultural de la Espiná, aunque esto no excluye la posibilidad de que este espacio tuviera una función concreta dentro de una valoración simbólica más amplia del paisaje, quizás, al conformar un todo formado por distintos elementos.

En este caso, el espacio cultural de «Las Abuqueras» se localiza en un enclave abrupto, a cota relativamente baja y próximo al vadeo del río Salado, destacando una cascada como parte de un entorno elegido con cierta intencionalidad posiblemente, en relación con algún tipo de rito asociado con las aguas o divinidades ctónicas (Mallo, 2017:8-53), pues en este punto de posibles dólmenes, se concentran en lanchas cenitales varios conjuntos de cazoletas, una cubeta informe y distintas insculturas que muestran la antropización del medio natural en pos de unos objetivos culturales. Un enclave que encuentra paralelismos en los santuarios el Picón de la Mora en Salamanca (Mateos, 2005-06:161) y en el Huerto del Cura en Cáceres (Martín, 2012:11-42), mostrando la importancia de la ubicación en los espacios culturales antiguos.

También con ciertas semejanzas, pero con una personalidad propia, se localiza en otro punto de la Espiná, un conjunto de grabados que incorpora nuevos motivos como arboriformes, tectiformes y otros símbolos de difícil clasificación a la tipología local. En este caso establecer una vinculación con las aguas es más complejo, porque las piedras elegidas para las representaciones no parecen guardar una relación entre ellas, con el entorno, ni con algún elemento ritual evidente, por otra parte, presente en las otras ubicaciones. En este sentido, es posible que la repetición de una misma orientación simbólica sea la pauta seguida también en la elección de las piedras donde se inscribieron los grabados, quizás, siguiendo unas referencias astrales que son fácilmente observables en el santuario de la cumbre de la Espiná.

Finalmente, relacionada con los espacios culturales anteriores presentamos una representación que plantea muchas dudas interpretativas y de adscripción cronológica tanto por sus características como por su ubicación intencionada en un punto de paso próximo a «las Abuqueras». Se trata de una cabeza esquemática, parcialmente labrada en la roca y cristianizada con distintos símbolos, que podría representar a una deidad local, sobre todo, si lo relacionamos con el antropónimo que da nombre al manantial local, Sansón. Distintas evidencias de culto relacionadas, previsiblemente, con el poblamiento céltico que muestran como el cañón de Santamera se fue conformando como un paisaje sagrado, un santuario con altares, capillas y espacios culturales junto a fuentes y manantiales que por su función manifiestan la presencia de lo *numinoso*, seguramente, en la continuidad de una tradición animista ancestral (Almagro, 2017:10-34).

Por otra parte, testimonio de la pervivencia de estas creencias ancestrales hasta bien entrada la época medieval, son una serie de cruciformes y otros símbolos cristológicos que sirvieron para cristianizar cada uno de los espacios paganos, e incluso, lo que no deja de ser singular, una inscripción en caracteres arábigos descubierta sobre la cama pétreo señalada, culturalmente ya bajo el dominio beréber de la comarca.

En este sentido, el paisaje sagrado de la Espiná señala como la cristianización de las comunidades de la zona, se realizó asimilando los ritos y las divinidades locales en el culto a las reliquias de los santos del primer cristianismo. Un modelo de evangelización de raíces orientales que fue característico del norte de Guadalajara (Christian, 1981:37), en especial, de la cristianización por contacto de las aldeas más próximas a las vías

romanas, pero que convivió con unas creencias paganas, pensamos, erradicadas por la importante presencia de eremitas en la comarca.

Sin duda, un proceso complejo donde cada agente o cultura presente en el territorio intervino reconociendo la antigua sacralidad hacia el paisaje de sus primeros moradores, reutilizando o respetando sus espacios culturales, e incorporando su propio bagaje a una religiosidad local que se manifiesta como multicultural. En este sentido, la creación del caserío de Sancta Mayre y del oratorio de santa Emerenciana, sobre el asentamiento protohistórico de la Espiná durante la Antigüedad tardía, evidencia como espacios abiertos y alejados de los centros principales de habitación durante la romanización, pasaron a convertirse con sus ermitas en referentes de la religiosidad popular. Por ello, es posible suponer que la creación del oratorio bajo una advocación a una mártir romana respondiera a la necesidad del obispado seguntino de dar forma a la religiosidad de la comarca, de regular la presencia de eremitas en la zona, pero también de mostrar su poder sobre el territorio, asegurando el control de un paso estratégico, en un periodo de afianzamiento de la monarquía visigoda.

La importancia del culto a la santa, a lo largo de una dilatada secuencia diacrónica, justifica su continuidad mozárabe durante la dominación musulmana. Los restos constructivos del oratorio atestiguan su uso como lugar de culto asociado a la aldea de Sancta Mayre, y en la pervivencia del topónimo, con el hisn beréber de la Elamotilla, tal como documenta la *razzia* del rey Fernando I de Castilla al Salado en el año 1059 con su referencia al poblado. La incursión da a entender la importancia económica de la zona, y sugiere, a través de la hagonimia más antigua del valle del Salado, la coexistencia cultural y religiosa entre comunidades cristianas, más o menos islamizadas, alquerías y sistemas defensivos islámicos, gestándose una religiosidad local de raíces mozárabes, que condicionó la posterior creación de parroquias y la implantación de un santoral evangelizador.

En este sentido, el oratorio de santa Emerenciana también refleja cómo fueron las relaciones con los nuevos señores del norte. La necesidad de evitar el despoblamiento y de explotar tempranamente los recursos de la zona en un momento de inseguridad de la frontera debió justificar la firma de pactos y una cohabitación forzosa, por lo menos, hasta finales del siglo XII. Momento en que las modificaciones realizadas en la cabecera del edificio transformaron la iglesia de santa Emerenciana en ermita, y a Sancta Mayre, en un caserío de mudéjares y moriscos que mantuvo viva la memoria hacia la santa en las *Relaciones topográficas* «hija de un rey moro... que daba de comer a los pobres» hasta 1758, fecha en que documenta la última referencia a la advocación en la parroquia.

2. EL SANTUARIO DE LA ESPINÁ Y LA CRISTIANIZACIÓN DEL PAISAJE SAGRADO

La presencia de una ermita en un entorno natural no presupone *a priori* la existencia de un paisaje sagrado, aunque lo sugiere. La arqueología del paisaje ha determinado los elementos que en su confluencia permiten la localización e identificación de

espacios sagrados antiguos en el sistema cultural de una comunidad. Por ello, siguiendo entre otros la metodología de Parceró para los paisajes sagrados de Galicia (Parceró, 1998:507-516), (García, 2014:443-485), se comprueba como en Santamera, la existencia de un accidente geográfico significativo en el cañón del Salado, en nuestro ejemplo, creemos que la espectacular orografía de la montaña de la Espiná, con sus estratos verticales, sus sinuosas formas y la presencia significativa del agua, fueron determinantes en la significación religiosa del espacio (*hierofanía*), produciéndose un vacío poblacional que resalta el carácter de santuario y define su relación con las comunidades de la comarca.

El desarrollo socioeconómico de las comunidades meseteñas del siglo IV a.C. permite pensar que castros como cerro Padrastro pudieron organizar el territorio en poblados y aldeas en base a cultos comunes hacia la Naturaleza (Sánchez y Gómez, 2008:257). En este proceso, los elementos descubiertos en el cañón del Salado determinan como la religión pudo ser un factor de cohesión e identidad de estos grupos dentro de la conocida como *Hispania Céltica*, pues el espacio neutro y singular delimitado por los lugares, previsiblemente de culto, podrían haber funcionado, bien como lugar intercambio del grupo gentilicio, bien dentro de unas estructuras políticas o asociativas más amplias (Fernández, 1997:183-202)⁶.

Un santuario cuya confirmación arqueológica señala como los orígenes de la sacralidad hacia este paisaje tuvieron su centro en la montaña de la Espiná, un espacio natural que como santuario o *loca sacra* se podría considerar el semáforo o materialización visible de un *numen* divino (Castillo, 2000:83-110), el *numen loci* o divinidad del lugar que tras la cristianización era normalmente equiparado con una santa o la Virgen. El hecho de que la ermita se construyera debajo y en contacto con la peña permite establecer paralelismos con otras ermitas donde se ha podido determinar la continuidad del rito como en Senhora da Lapa de Quintela Penedo, Nossa Senhora da Numao o la ermita de San Benito de Cova do Lobo en Galicia (Almagro y Alonso, 2022:52). En Guadalajara, también se documentan ermitas e iglesias en relación con la sacralidad de las peñas-*numinicas*, entre otras, la Virgen de la Peña en Brihuega (Guadalajara), la Virgen de la Hoz (Ventosa, Guadalajara) o el más cercano santuario de Conquezuela (Soria), donde el binomio cueva y ermita conducen al agua como protagonista de un espacio dedicado a una divinidad femenina, posiblemente, vinculada con la fertilidad.

Por otra parte, el paisaje de «Las Abuqueras» y la fuente Sansón obliga a valorar el importante papel que ha ocupado el agua en el complejo mundo de los símbolos durante la Antigüedad. En las mitologías más antiguas y entre las creencias de muchos pueblos primitivos, el agua, elemento indispensable y generador de la vida, ha simbolizado la fecundidad femenina. Las diosas romanas Ceres y Proserpina eran consideradas divinidades relacionadas con las aguas y la fertilidad. En esa línea, recordamos las palabras de Eliade sobre la identidad de las divinidades acuáticas locales y su relación con los sistemas religiosos que les fueron superpuestos en el devenir histórico: *A la multivalencia religiosa del agua corresponde en la historia un gran número de cultos y ritos asociados en torno a fuentes, arroyos y ríos* (Eliade, 2009:241). Cultos que valoran el agua como elemento cosmogónico, pero que también deben entenderse en relación con las epifanías locales

donde se transformaron y adaptaron a las singularidades culturales de cada comunidad. Además, el agua como *hierofanía* es capaz de adoptar varias posibilidades simbólicas *la de desintegrar, anular las formas, lavar los pecados, son a la vez purificadoras y regeneradoras* (Eliade, 1981:79-80).

Elementos ambos, peñas sacras y agua, que por la diversidad de manifestaciones, de espacios culturales y variedad tipológica del santuario de la Espiná, parecen responder a una amplia secuencia cronológica, posiblemente, como pervivencia de elementos religiosos neolíticos, aunque las «peñas sacras» se suelen fechar sin precisión en la Edad del Bronce, alcanzando su mayor complejidad cultural durante la II Edad del Hierro y la romanización. Por ello, nuestra valoración, se ha fundamentado en los numerosos paralelos tipológicos encontrados entre el santuario de la Espiná y otros santuarios peninsulares bien documentados de las provincias de Ávila y Salamanca, de Extremadura, estudiados por Almagro-Gorbea y Jiménez-Ávila (2000: 423-442), de Zamora descritos por Benito del Rey y Grande del Brío (1994, 113-131), pero principalmente con el espacio sagrado de Peñalba de Villastar en Teruel (Marco y Alfaye, 2008:507), aunque por sus grabados también con los *loca sacra* del valle del Ebro (Beguiristain y Jusué, 1987:525-533), Levante (Mesado y Viciano, 1994:187-276), y en el Sureste, con los conjuntos de Monte Arabí en Albacete (Hernández y Lomba, 2006:9-32).

En cuanto a referencias más próximas contamos con los santuarios del valle de los Milagros en Villarejo de Medina en Anguita (Guadalajara) ubicado junto al arroyo Valdebuitre (Correia, 2015: 215:255), y el ya comentado de Santa Cruz de Conquezuela (Soria), santuario valorado por su control sobre el territorio, la explotación de la sal y su ubicación central en relación con las comunidades de la II Edad del Hierro de la zona (Correia, 2015:401-411). También, dentro de diversidad tipológica de espacios culturales de la Espiná y como ejemplo de cristianización de un espacio pagano, deben destacarse las semejanzas con la hornacina de la peña sacra «Los Cerrillos» en Pálmaces de Jadraque (Guadalajara) (Cerrada, 2021: 359-380).

Por otra parte, el santuario de la Espiná ofrece importantes muestras de cómo se produjo el proceso de asimilación de los espacios culturales paganos al cristianismo. Ya Teodosio II, al promulgar el *Codex Theodosinus* (*Cod. Theod.* X, 23.), recomendó cristianizar con cruces estos monumentos paganos, reprobándose a los *veneradores lapidum* en diferentes concilios, entre otros, las asambleas de Braga (561) y Toledo (633, 681, 693 y 702) (Almagro y Alonso, 2022:454). Por ello, ante la imposibilidad de combatir adecuadamente estos cultos en el medio rural, en los *pagi*, la asimilación cristiana de los símbolos se debió resolver, bien sacralizando con cruces los santuarios y peñas, bien construyendo una ermita. Se tiene testimonio de las cruces impuestas por san Martín de Tours (316-397) en la Galia y de san Patricio (400-460) en Irlanda durante su evangelización, igual que posteriormente hizo san Sansón, el abad de Dol, al grabar un *signum crucis* en una peña de la Bretaña para alejar al *numen* que habitaba en ella, es decir, al demonio en su identificación cristiana (Almagro y Alonso, 2022:457).

En este sentido, en la Península Ibérica son escasos los santuarios rupestres donde se han podido documentar los símbolos que ayudaron a cristianizar los espacios de

culto paganos⁷. En Santamera, no solo se registran estas cruces, sino que además se puede relacionar con el fenómeno eremítico y con la construcción del oratorio a la mártir romana. En el estudio del proceso de evangelización de la comarca, hemos localizado en el cañón un conjunto de laudas y de cuevas que determinan la importante presencia de eremitas en la zona, es de suponer, los responsables de que el culto a las piedras, fuentes y árboles del lugar fueran asimilados en santa Emerenciana. A pesar de ello, parece que en el culto a la santa y a sus previsible reliquias, fueron determinantes otros factores como el deseo de las instituciones eclesiásticas por limitar el eremitismo, y de las élites locales civiles o religiosas, surgidas en la Antigüedad tardía, por controlar tan importante paso hacia el Henares, una asociación entre ermita y poder que se ha podido comprobar en otros enclaves (Barenas, 2015:15-120 y 158).

Una cristianización del paisaje sagrado que, tras un aparente vacío ocupacional durante el periodo romano, constata como la sacralidad de la Espiná fue asimilada en una santa dentro de la plural tradición que ofrecía el cristianismo triunfante (García, González y Seoane, 2014:461). Sin duda, la recuperación de espacios sagrados permitió dejar el referente de partida intacto, pero imbricado en la nueva realidad religiosa. La mártir, heredera de estas creencias, asimiló el valor simbólico del paisaje en la ermita construida en contacto con la peña sacra de la Espiná y con las aguas de la fuente Sansón, convirtiéndose en una santa terapeuta y protectora de los caminantes.

Quizás por ello, su culto se mantuvo dentro de la religiosidad local hasta el siglo XVIII, momento en que la Virgen, La Soledad, asumió las antiguas tradiciones a las diosas-madres del Neolítico vinculadas al medio rural (Christian, 1991:36). La catequización contrarreformista había logrado amortizar, tras un largo proceso comenzado con las repoblaciones y la fundación de la aldea de Santamera, el simbolismo que unía a la comunidad con su paisaje sagrado, estableciendo una nueva relación centro-periferia entre la ermita y la iglesia parroquial. Esta vez, no en el culto a los santos del primer cristianismo, sino en base a unos símbolos universales que acabaron con la memoria de unas creencias multiculturales que habían identificado a la aldea con el territorio.

3. LAS INSCULTURAS PROTOHISTÓRICAS E HISTÓRICAS ASOCIADAS A LOS ESPACIOS DE CULTO DEL SANTUARIO DE LA ESPINÁ

La costumbre de grabar las rocas del entorno se halla bien documentada en muchas épocas y culturas, suponiendo un uso ritualizado del paisaje cuya difícil interpretación, no obstante, se encuentra en discusión por parte de los especialistas (Martín, 2012:11-42), (Harding, 2003:366).

Como hemos señalado, son varios los espacios de culto de la Espiná donde se documentan insculturas. En general, son imágenes sobre rocas exentas de carácter simbólico y figurativo, que sin formar un gran conjunto, se pueden encuadrar por su diseño esquemático entre las representaciones de los yacimientos peninsulares de grabados al aire libre. Es de apreciar, que salvo una excepción, no se han documentado repre-

sentaciones de tipo figurativo-naturalista frente a un notable desarrollo de los tipos semiesquemáticos, geométricos y abstractos. Además, en sentido estricto no se puede hablar de composiciones, y si de acumulaciones de figuras en un mismo plano, quizás sincrónicas o resultado de distintas intervenciones sobre un mismo espacio. Entre los elementos: cazoletas, canalillos, pediformes, serpentiformes y líneas diversas formando conjuntos independientes, incluso, es posible que un diseño figurativo.

Respecto al tipo de roca, los grabados se realizaron sobre rocas calizas, una piedra blanda donde es relativamente fácil hacer incisiones con un objeto que haga de buril. Por tanto, parece que fue el tipo de herramienta empleado lo que determinó la variedad de incisiones localizadas, desde los trazos muy débiles, apenas perceptibles, hasta surcos más anchos realizados con incisiones más profundas, para convivir, a veces, en una misma roca tanto los de sección roma o en «U» como los de sección de filo en «V» realizados con un apero férreo. Esta sección transversal en forma de V con los bordes muy angulosos y las paredes rectas, visible en las cruces y otros símbolos asociados, permite encuadrar algunos de estos motivos en una fase altomedieval. Una referencia a la evolución tecnológica, difícil de valorar sin intervenir, que evidencia la reutilización de los espacios de culto. También se ha documentado el empleo de la técnica de picado para las cazoletas de forma circular u oval, aunque como es habitual en estos espacios, se identifican otros conjuntos aparentemente naturales.

En cuanto a la interpretación de los grabados del santuario de la Espiná, se puede suponer una explicación religiosa asociada al uso cultural del espacio (Royo, 2004:81), (Jordán, 1991-1992:21-23) como la reseñada para el santuario de la cueva de la Santa Cruz de Conquezueta (Soria) (Correia, 2020:401-411), aunque hay otras hipótesis que vinculan estas insculturas con las vías de comunicación o con patrones de asentamiento en relación con las zonas de pastos (Hernández y Lomba, 2006:9), (Rollo, 2009:37-69). Así mismo, las insculturas del Salado se pueden relacionar con los petroglifos documentados en los hallazgos del río Guadiana y del embalse de la Serena (Ocaña, Ruíz y Gómez, 2015) del valle medio del Ebro y del Jalón, en concreto, con los conjuntos de Jaraba y Calmarza junto al límite de la provincia de Guadalajara (Royo, Navarro y Benedit, 2020:46) y con el ya comentado de Peñalba de Villastar en Teruel, e incluso, con los petroglifos gallegos (Vázquez, 1983:46).

Hasta el momento, en el santuario de la Espiná hemos identificado tres sectores con insculturas protohistóricas y varias históricas que asociamos con la cristianización de los espacios culturales o con la pervivencia de su sacralidad.

3.1. Sector 1. Las insculturas de «Las Abuqeras» y otros grabados

El conjunto de «Las Abuqeras» se localiza en el piedemonte del Alto de Cuerno. La ubicación no pasa desapercibida por ser el punto de encuentro entre un arroyo y el río Salado, aunque lo más significativo es el brusco desnivel entre la corriente y el cauce. De hecho, la íntima conexión del entorno con las aguas parece justificar el topónimo y la antigua costumbre de beber en un punto concreto del mismo, suponemos con un fin terapéutico, aunque los aldeanos desconocen la razón de tal tradición.

Por otra parte, la valoración de la zona de «Las Abuqueras» como espacio cultural viene determinada por el carácter ritual atribuido a las cazoletas (Barros y González, 2003: 88-89), presentes en gran número en dos puntos muy concretos, así como por un altar informe de tosca labra de orientación Oeste asociado a tres peldaños de una probable escalera simbólica, localizado también junto a las insculturas. El conjunto semeja un efecto escenográfico en cascada que resaltaría la disposición cenital de cazoletas y grabados.

En los tres niveles diferenciados en el sector 1 de «las Abuqueras», el conjunto A, el de mayor cota, se dispone junto a lo que parece la entrada a un dolmen, hasta cuatro distinguimos en las proximidades, cuyo ortostato principal está marcado por un símbolo en doble V que se repite por otros espacios de la Espiná, en un modelo identificable en algunos petroglifos gallegos⁸. Junto a esta posible sepultura, se dispone el primer conjunto de serpentiformes en una lancha cenital, y en otra piedra elevada, múltiples cazoletas formando líneas. Alrededor se diferencian otras insculturas que semejan serpentiformes reptando, filiformes, y otras marcas difíciles de identificar y de agrupar por su dispersión. Por otra parte, en una constante que se repite en los otros sectores, este primer conjunto A fue cristianizado por una sencilla cruz latina, apenas incisa, y un pez o *Ichthus*, que comentaremos en el conjunto C.

El conjunto B se sitúa entre el posible altar, una lancha cenital con numerosas cazoletas y una gran laja inclinada que sirve de acceso a la subida a «Las Abuqueras», donde se aprecia una pareja de serpentiformes similar al diseño del conjunto A (fig.1a). También, guardando algún tipo de relación con el espacio anterior, se localiza una roca con una importante acumulación de insculturas, sus motivos son difíciles de identificar, aunque entre ellos, se aprecian círculos radiados, escalariformes, y múltiples cruces, posiblemente, devocionales. Es de suponer que la orientación cenital de las rocas sobre las que realizaron las cazoletas y las insculturas tuvieron como finalidad el derrame de líquidos, o bien, el aprovechamiento de sus aguas, siguiendo un patrón común a este tipo de conjuntos. Además, se observan diferentes cruces en aspa y griegas que debieron tener como finalidad asimilar los espacios al cristianismo.

En ambos conjuntos, los serpentiformes parecen ser el motivo principal, y el más significativo por su abundancia entre las insculturas de la Espiná, aunque es posible que algunas de ellas sean simplemente líneas ondulantes. A pesar de ello, tanto en los conjuntos señalados como en el sector 2 de la Espiná, se distinguen con claridad las insculturas de dos serpentiformes formadas por una línea de trazo débil, más o menos ondulante, con cabeza diferenciada por una lengua bífida o trífida (fig.1b), que alineadas recorren la lastra en actitud rampante y orientación sureste. Quizás, esta diferenciación podría entenderse como un dimorfismo sexual, que justificaría porque uno de los ejemplares porta una especie de huevo dentro su cuerpo. Este modelo de serpentiforme coincide con el tipo 1 identificado por Vázquez Varela (1983,46)⁹ en su estudio de los petroglifos gallegos con una cronología del Bronce Final, aunque para otras insculturas de este tipo, la herramienta empleada sugiere una cronología más avanzada, próxima por su tipología y ejecución a los serpentiformes de Valderredible (Cantabria). No hemos documentado

paralelos próximos, aunque es un tema ampliamente representado en la pintura esquemática de la Castilla-La Mancha tanto en los yacimientos de Ciudad Real (La Batanera) como en las estaciones de Albacete (Nerpio) y Cuenca (Villar del Humo).



Figura 1. A la izquierda serpentiformes de las lastra B, A la derecha, serpentiforme de boca trífida en una roca parcialmente cubierta por los sedimentos del Camino de la Espiná.

En cuanto al significado de estas representaciones, la serpiente es un símbolo bien documentado en la mayoría de las culturas mediterráneas e indoeuropeas. Para algunas mitologías, la serpiente es un ser del inframundo subterráneo que poseía un carácter ambivalente, ya que simbolizaba la muerte, pero también la inmortalidad en su vinculación con la regeneración, la curación y la vida eterna (Savory, 1973). Por eso, autores como García Bellido o Blázquez consideran a la serpiente como un símbolo de carácter funerario. Igualmente, como culto celta es asociada al conocimiento, relacionándolo con Cernunnos, y especialmente con la diosa Sirona, compañera del dios Belenos, que suele estar vinculada a manantiales curativos. Posteriormente, la Iglesia demonizará la figura de la serpiente vinculándola con el pecado.

Por último, el conjunto C se sitúa próximo al espacio cultural de «Las Abuqueras», pero separado unos metros, ya en el camino que conduce a El Atance por la orilla izquierda, en un punto con buena visibilidad. La representación es bastante significativa y difícil de encuadrar, pues semeja una cabeza vista de perfil (fig. 2) labrada toscamente sobre la lastra en una combinación de piqueteado y corte en «U». La cabeza, de un ta-

maño que oscila entre un metro y medio de ancho y los dos metros de altura, aparece configurada por la nariz, una recta incisa para la boca, ausencia de orejas, desinterés por el cabello y un círculo para el ojo que mira hacia la izquierda del observador (Hernández y Lomba, 2006:25), (González, 2018:12-13), estando posiblemente barbada. Elementos que parecen seleccionados dentro de un repertorio estilístico indígena, aunque su representación de perfil y su monumentalidad nos lleva a adscribirla a un ambiente de influencia romana. El mal estado de conservación dificulta la diferenciación de adornos u otros elementos decorativos.

El prototipo de la estatuaria en piedra, de cabezas exentas o adosadas a sillares o similares halladas en otros puntos de la Península Ibérica (Almagro y Lorrio, 1989:409-451), (Almagro, 2003:150-161), permite establecer una aproximación con los rostros de Tobarrillas la Baja y el antropomorfo piqueteado de Arabilejo (Yecla), o por su simbolismo con las cabezas gallegas de Incio (Lugo) o de Taboada, así como con la cabeza de Perales del Puerto (Cáceres) (González, 2018: 175-214): Unas esculturas que se han interpretado en relación con el fenómeno de las llamadas «cabezas cortadas» del mundo céltico, pero que en nuestro ejemplo y en asociación a otros elementos del santuario de la Espiná, relacionamos con el proceso de gestación de una élite guerrera que fundamentaría la legitimación de un héroe local en la religión. En este sentido es posible valorar el simbolismo de la cabeza humana en la Iberia prerromana como un fenómeno propio del sustrato indoeuropeo, entendida como residencia de la esencia vital del individuo, lo que justificaría su representación con un valor religioso, funerario o simplemente apotropaico en espacios sagrados y liminales (Aguilera, 2014:300). A ello se suma, la función de la escultura dentro del contexto social de la época, previsiblemente la II Edad del Hierro, entendiéndose que estas actuarían como *poderosas autoexpresiones de identidad para dotar de cohesión social al grupo, al tiempo que actuaban como instrumentos de estructuración jerárquica dentro de una sociedad de jefaturas* (Santos, 2013:83).

Por otra parte, también se localizan en este conjunto C, varias cruces en aspa y dos posibles peces o «*Ichtus*»¹⁰, pez en griego, utilizados desde el siglo II como símbolo de Cristo. Un elemento que se repite en «Las Abuqueras» con importantes paralelos en catacumbas tan conocidas como San Calixto, pero con escasos ejemplos peninsulares, entre ellos, los hallados en la plaza del Ferrol (López, 2017: 113-153), datados con reservas, entre los siglos III-IV.



Figura 2. Sector 1, conjunto C. Rostro de perfil e inscultura de un pez o «Ichtus».

3.2. Sector 2. La estación del «Camino de la Espiná»

Igualmente, en la subida por el norte a la Espiná, próxima a la que suponemos la entrada al hisn islámico de Elamotilla, se documentan distintas insculturas sobre rocas de mediano tamaño, siempre cenitales, de difícil interpretación. Al motivo de los serpentiformes reptando, se le añaden arboriformes, tectiformes, posibles círculos concéntricos, y de nuevo la doble V, aunque quizás los grabados más significativos son los que sugieren la pervivencia de la sacralidad en un elemento ritual. Nos referimos a una posible cama pétreo, con importantes paralelos con el lecho de «Cancho del Moro» de Ceclavín (Almagro, Esteban y Ramos, 2019:61-86), donde se disponen serpentiformes recurrentes (14D) (Monteagudo, 2011: 57-72), cruces de cristianización y una posible inscripción con uno de los nombres de Alá. La epigrafía, de tendencia cursiva, permite relacionarla con los ejemplos documentados en el panel I y II del «Cerro de la Pared» en las hoces del río Mesa (Royo *et al.*,2020:123-125), pudiendo interpretarse como una *basmala* de los 99 nombres de *Allāb*, en una cronología anterior al siglo XI. Quizás una especie de exorcismo para defenderse de las posibles influencias maléficas de un elemento o un espacio mágico demasiado próximo al hisn de la Elamotilla (Cressier, 1986:273-291).

3.3. Sector 3. Las insculturas protohistóricas e históricas del santuario de la cima de la Espiná

Sin duda, la cima de la Espina y el farallón rocoso asociado a su cumbre contienen los elementos rituales que permiten definir el espacio como un lugar de culto. Las estructuras labradas en la roca, la presencia de una escalera simbólica y la diferenciación de varios altares, dentro de un recinto orientado astronómicamente, permiten aportar una primera cronología del Bronce Final y I Edad del Hierro para los altares del tipo B1, y de la II Edad del Hierro, e incluso de época romana, para los del subtipo B2 (Correia 2015, 33).

En este conjunto, las insculturas son bastante escasas, pero significativas. Su localización en la parte baja del recinto, donde se suceden varias lastras cenitales, y su proximidad a un altar o *gnamma*, diferenciado claramente de los rectangulares del resto del santuario, parece indicar una inicial sacralización del entorno. Entre los motivos que se concentran junto al altar señalado: serpentiformes, tectiformes, círculos radiados, barras, escalariformes y múltiples cruces, aunque también por otros puntos del santuario, se localizan cazoletas, esta vez alineadas en dobles filas de seis u ocho elementos.

Por último, es preciso destacar en relación con la cristianización de los espacios culturales paganos del paisaje de la Espiná, la presencia de varias cruces en el farallón próximo a la cima. En esta ocasión, los símbolos no son sencillas cruces latinas, griegas o en aspa, débilmente trazadas, sino que a estas se suma una gran cruz inscrita en un óvalo, similar a las documentadas en la cueva de la Tobilla de Santamera y en varias laudas a la entrada del cañón del Salado.

La cruz del farallón de la Espiná se presenta como una cruz latina de 90 cm. de alto por 60 cm. de ancho, dispuesta sobre una peana triangular, o quizás globular, inscrita en un óvalo que deja un hueco central a modo de rebaje. La incisión del grabado es gruesa y de escasa profundidad, apenas 1 cm (fig.3). Este tipo de cruz se puede identificar por el pedestal de su base como una cruz de bulbo o *imago mundi* (*globus cruciger*) con paralelos en el conjunto II del santuario de San Cristóbal (Valdemorales-Zarza de Montánchez, Cáceres) (Barroso, 2007:96. Fig.28), y en otros aspectos con las cruces del cercano Tiermes (Soria) (Dohijo, 2021:175-2002) y Santa Cruz de Conquezueta, o con el ya citado, santuario de «Los Cerrillos» en Guadalajara y su importante presencia eremítica, aunque es cierto que esta terminación puede ser interpretada como una alusión al Gólgota, es decir, como una cruz de Calvario (Barroso y Morín de Pablos, 2007:233-258). Del mismo modo, por el contexto y factura, se puede relacionar con la cruz denominada de pie vuelto del eremitorio del cañón del Salado.



Figura 2. Sector 1, conjunto C. Rostro de perfil e inscultura de un pez o «Ichtus».

La presencia de cruces grabadas sobre espacios culturales protohistóricos ha suscitado muchas controversias de tipo cronológico, aunque hoy superada la polémica, gracias a la sistematización de los grabados medievales y modernos de Fortea (1970, 139-156) y a los estudios de Royo y Campos (2015: 129-153) en Cantabria, se interpretan como elementos de cristianización incorporados a los espacios sagrados antiguos en fechas posteriores. En este sentido, las cruces de la Espiná parecen responder a un fenómeno más complejo. Posiblemente, a una primera evangelización donde jugaría un importante papel expresiones del ascetismo oriental, pues los grabados de cruces y otros elementos observados en los distintos espacios eremíticos locales, permiten establecer por el contexto histórico-arqueológico (Paz, 2004:442), una sincronía con la cruz con peana del eremitorio de Ercávica, datada en torno al siglo VI. Cruces que también se documentan en estaciones al aire libre como en las Majadas de las Mestas (Cantabria), más tardías, o relacionadas con contextos eremíticos constatados como Giribaile (Vilches, Jaén), Ringurrinas (Tinajas, Ruidera, Albacete) o San Martín en Villarén (Burgos) (Dohijo, 2021:193).

En todo caso, como conclusión, creemos que la interpretación del santuario de la Espiná y de sus insculturas debe realizarse en función de la sacralidad derivada de la

interpretación del paisaje de Santamera por las creencias de sus primeros pobladores, y en su pervivencia, como acumulativo, valorar la cristianización de sus peñas y fuentes como parte de un simbolismo que asumió santa Emerenciana con su ermita y sus poderes taumatúrgicos.

BIBLIOGRAFÍA

ABASCAL PALAZÓN, Juan Manuel (1982): *Vías romanas de la provincia de Guadalajara* (Guadalajara, Diputación Provincial de Guadalajara, 1982):36-37.

ÁGUEDA VILLAR, José Antonio (1969): «Estudio geológico de la región de Santamera Cordillera Ibérica», *Cuadernos de Geología Ibérica* vol.1, pp. 233-266.

AGUILERA, Tomás (2014): «El rito celta de las cabezas cortadas en Iberia: revisión de un tópico historiográfico», *VII Simposio sobre celíberos: nuevos hallazgos, nuevas interpretaciones*, Teruel, pp.295-302.

ALMAGRO-GORBEA, Martín, (2003): «La escultura en la Hispania céltica», *Madrider Mitteilungen* 44, pp.150-161.

ID: (2017): Sacra Saxa: una propuesta de clasificación y metodología de estudio”, en *actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016* ed. por Martín Almagro-Gorbea y Ángel Gari Lacruz (Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses), pp. 10-34.

ALMAGRO GORBEA, Martín, RAMOS RUBIO, José Antonio, DE SAN MACARIO, Óscar (2019): «El lecho rupestre de Ceclavín (Cáceres) y los testimonios de incubatio en la Hispania Céltica», *MHNH* 19, pp.61-86

ALMAGRO-GORBEA, Martín y ALONSO ROMERO, Fernando (2022): *Peñas Sacras de Galicia* (Betanzos: Fundación L. Monteagudo).

ALMAGRO-GORBEA, Martín y JIMÉNEZ ÁVILA, Javier (2000): «Un altar rupestre en el prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico», en *El Megalitismo en Extremadura. (Homenaje a Elías Diéguez Luengo)*, *Extremadura Arqueológica* 8, pp. 423-442.

ALMAGRO-GORBEA, Martín y LORRIO, Alberto José (1989): «Representaciones humanas en el arte céltico de la Península Ibérica», en *Actas II Symposium de Arqueología Soriana*, pp.409-451.

BARENAS ALONSO, Ramón (2015): *La articulación eclesiástica del valle medio del Ebro y su área de influencia (II-VIII)*. Tesis Doctoral (La Rioja: Universidad de La Rioja), pp. 15-120, 158.

BARROSO BERMEJO, Rosa María y GONZÁLEZ CORDERO, Antonio (2003): «El papel de las cazoletas y los cruciformes en la delimitación del espacio: grabados y materiales del yacimiento de San Cristóbal (Valdemorales– Zarza de Montánchez, Cáceres)», *Norba* 16 (1), pp.75-121. GONZÁLEZ Y BARROSO, *El papel de las cazoletas*, 88-89.

BARROSO CABRERA, Rafael, y MORIN DE PABLOS, Jorge (2007): «La ciudad de Arcávida y la y Recópolis y la fundación del monasterio Servitano. Organización territorial de un asentamiento monástico en la España visigoda». En López Quiroga (eds.) *Monasteria et territoria. Élite, edificación y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, (Oxford: BAR Publishing), pp.233-258.

BATALLA CARCHENILLA, César María (1996): «El camino de la sal. De Santamera a Huérmeces del Cerro (Guadalajara)», en M. Criado del Val (ed.) *Actas del II Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, T.1, (Guadalajara), pp.395-400.

BEGUIRISTAIN GÚRPIDE, María Amor y JUSUÉ SIMONENE, Carmen (1987): «Hallazgo de petroglifos en Navarra», XVII, Congreso Nacional de Arqueología, pp.525-533.

BENITO DEL REY, Luis y GRANDE DEL BRÍO, Ramón, (1994): «Santuarios rupestres prehistóricos en las provincias de Zamora y Salamanca», *Zephyrus* XLVII, pp.113-131.

ID. (2000). *Nuevos santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España* (Salamanca).

CASTILLO PASCUAL, María José (2000): «Las propiedades de los dioses. Los “loca sacra», *Iberia. Revista de la Antigüedad* 3, pp. 83-110.

CERRADA TRIBALDOS, Belén (2021): «Peña sacra «Los Cerrillos». Continuidad ocupacional de un santuario rupestre en Guadalajara», *CAUN* 29, pp. 359-380.

CHRISTIAN, William A. (1981): *Religiosidad local en la España de Felipe II* (Madrid: Ed. Nerea).

CORREIA SANTOS, María Joao (2015): Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea. Tesis Doctoral, Universidad de Zaragoza.

ID. (2020): «El altar rupestre de la Ermita de la Santa Cruz (Conquezueta, Soria): Breve nota».

CRESSIER, Patrice (1986): «Graffiti cristianos sobre monumentos musulmanes una forma de exorcismo», en *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Huesca, 1985*, pp.273-291.

CUADRADO, Miguel Ángel (1993): *Estudio Arqueológico de la cuenca del río Salado afectada por el embalse de El Atance. Localidades de Santamera y El Atance* (Trabajo inédito).

DOHIJO, Eusebio (2021): «Cruces grabadas en la necrópolis rupestre tardoantigua de Tiermes (Montejo de Tiermes, Soria)», *Antigüedad y Cristianismo* 38, pp.175-202.

ELIADE, Mircea, (1981): *Lo sagrado y lo profano*, (Guadarrama: Punto Omega, 4º ed.).

ID., (2009): *Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, (Madrid: Ed. Cristiandad).

FABIÁN, J. Francisco (2010): «Altares rupestres, peñas sacras y rocas con cazoletas. Ocho nuevos casos abulenses y uno salmantino para la estadística, el debate y la reflexión», *Madridier Mitteilungen* 51, pp. 222-267.

FERNÁNDEZ NIETO, Francisco Javier (1997): «La federación celtibérica de Santerón, pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana», en *actas del VII Colo-*

quio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Zaragoza, 12 a 15 de marzo de 1997, pp.183-202.

FORTEA, Javier (1970): «Grabados Rupestres Esquemáticos en la provincia de Jaén», *Zephyrus*, 21-22, pp.139-156.

GARCÍA QUINTELA, Marco, GONZÁLEZ-GARCÍA, César y SEOANE-VEIGA, Yolanda (2014): «De los solsticios en los castros a los santos cristianos: la creación del paisaje cristiano en Galicia», *Madridier Mitteilungen* 55, pp. 443-485.

GÓMEZ CASARES, Gonzalo, MARTÍNEZ VELASCO, Antxoka y SERNA GANCEDO, Mariano Luis (2016): «Majada de las Mestas (Espinama, Camaleño)», En Serna Gancedo, Martínez Velasco y Fernández Acebo, V (coord.) *Después de Altamira: Arte y grafismo rupestre post-paleolítico en Cantabria* (Santander: Acanto), pp.157-160.

GONZÁLEZ CORDERO, Antonio (2018): «Tradiciones prerromanas supervivientes. La cabeza altar de Perales del Puerto (Cáceres)», *XLVII Coloquios Históricos de Extremadura*. (Trujillo: Universidad de Salamanca), pp.175-214.

HARDING, Anthony F. (2003): *Las sociedades europeas en la Edad del Bronce*, (Barcelona: Ariel Prehistoria).

HERNÁNDEZ CARRIÓN, Emiliano y LOMBA MAURANDI, Joaquín (2006): «Cronología y significado de las insculturas del Sureste Peninsular», *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia* 22, pp.9-32.

JORDÁN MONTÉS, Juan Francisco (1991-1992): «Los conjuntos de insculturas del valle de Minateda» (Hellín, Albacete)», *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 7-8, pp.21-33.

LÓPEZ QUIROGA, Jorge (2017): «Cristianización y territorio en la Gallaecia de época sueva», en: *In tempore sueborum. El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585)*, (A Coruña: Deputación Provincial de Ourense), pp.113-153.

MALLO VIESCA, Manuel (2017): «Los grabados de Pendilla (Villamanín, León); documentos de un conjunto rupestre inédito en las estribaciones de la Cordillera Cantábrica», *Nailos Estudios Interdisciplinares de Arqueología* 4, pp.8-53.

MARCO SIMÓN, Francisco y ALFAYE VILLA, Silvia (2008): «El santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) y la romanización religiosa en la Hispania indoeuropea», *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*: atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004 / coord. por Xavier Dupré Raventós, Sergio Ribichini, Stéphane Verger, Roma, pp.507.

MARTÍN GONZÁLEZ, Saúl (2012): «El santuario prerromano de El Huerto del Cura (Aceitunilla, Cáceres), en el contexto de las “peñas sacras” del Poniente ibérico», *Revista de Estudios Extremeños* LXVIII, 1, pp.11-42.

MATEOS LEAL, Cristina María, SÁNCHEZ NICOLÁS, David y BERROCAL RANGEL, Luis (2005-2006): «El santuario rupestre del Picón de la Mora (Encinasola de los Comendadores, Salamanca)», *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, 44, pp.161-180.

MESADO OLIVER, Norbert y VICIANO AGRAMUNT, Josep L. (1994): «Petroglifos en el septentrión del País Valenciano», *Archivo de Prehistoria Levantina*, pp. 187-276.

MONTEAGUDO GARCÍA, Luis (2011): «Sistematización de los petroglifos gallegos», *Anuario brigantino*, 34, pp. 57-72.

OCAÑA CARRETÓN, Andrés, RUIZ SABINA, Juan Ángel Antonio y GÓMEZ LAGUNA, José (2015): «Aportación al conocimiento del arte rupestre en el Alto Guadiana. Las cazoletas de Cueva Maturras (Argamasilla de Alba, Ciudad Real)», *Arkeos*, 37. XIX International Rock Art Conference – IFRAO).

PARCERO, César, CRIADO, Felipe y SANTOS, Manuel (1998): «La arqueología de los espacios sagrados», en *Arqueología Espacial* (Arqueología del Paisaje) 19-20, pp. 507-516.

PAZ PERALTA, Juan Ángel (2004): «Grabados cruciformes en el interior de la Península Ibérica: Comunidad de Aragón». En Martínez García y Hernández Pérez (eds.), *Actas del Congreso de Arte Esquemático en la Península Ibérica. Comarca de los Vélez, 5-7 de mayo*, pp. 441-454.

PEDRERO, Rosa (1996): «El hidrónimo prerromano Mira», *Emérita: Revista de lingüística y filología clásica*, Vol.64, N°2, pp. 361-372.

RANZ YUBERO, José Antonio (1997): «Santamera: un falso hagiotopónimo», en *Religiosidad Popular en España*. (San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 1063-1067.

ROYO GUILLEN, José Ignacio (2004): *Arte rupestre de época ibérica. Grabados con representaciones ecuestres* (Castelló: Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques).

ID. (2009): «El arte rupestre de la Edad del Hierro en la Península Ibérica y su problemática. Aproximación a sus tipos, contexto cronológico y significación», *SALD-VIE*, 9, pp.37-69.

ROYO GUILLEN, José Ignacio, NAVARRO CABEZA, Francisco y BENEDÍ MONGE, Serafín (2020): «Un paisaje sacralizado por grabados rupestres protohistóricos e históricos en las hoces del río Mesa (Calmarza, Zaragoza)», *Espacio, tiempo y forma. Serie I. Prehistoria y Arqueología*, 13, pp. 105-140.

ROYO GUILLEN, José Ignacio, y CAMPOS GÓMEZ, Juan. Carlos (2015): «Un nuevo conjunto de grabados al aire libre de cronología protohistórica e Histórica, en el entorno del Castro Colorado (Cuevas-Astorga, León)», *Quaderns de Prehistoria i Arqueologia de Castelló*, 33, pp. 129-153.

SÁNCHEZ MORENO, Eduardo y GÓMEZ-PANTOJA, Joaquín (2008): *Protohistoria y Antigüedad de la Península Ibérica II: La Iberia prerromana y la romanidad*, (Madrid: Ed. Sílex).

SANTOS CANDELAS, Alberto (2013): «Integración ideológica de la guerra y su representación iconográfica: guerreros galaico-lusitanos», *Antesteria* 2, pp. 83-105.

SAVORY, Hubert. N. (1973): «Serpentiform in Megalithic Art a link between Wales and Iberia) Noid West», *Cuadernos Gallegos*, 84 (1973).

SEGURA, Manuel y WIEDMANN, Jost (1982): «La transgresión del cretácico superior en el sector de Atienza-Sigüenza (Guadalajara, Cordillera Ibérica) y el significado de la fauna ammonitifera», *Cuadernos de Geología Ibérica* (Madrid, CSIC, pp. 293-309.

URKOLA, Mikel (1996): «Algunos datos de toponimia preindoeuropea», *ARSE, Boletín anual del Centro Arqueológico Saguntino* 44 (2010): 17-66. // Rosa Pedrero, “El hidrónimo prerromano Mira”, *Emérita: Revista de lingüística y filología clásica*, Vol.64, N°2, pp. 361-372.

VALIENTE MALLA, Jesús (1992): «El Cerro Padrastró de Santamera y la Protoprehistoria del Valle del Henares», en *La Celtización del Tajo Superior: Estudios de arqueología (Memorias del Seminario de Historia Antigua III)*, ed. Jesús Valiente Malla (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá), pp. 45-66.

VÁZQUEZ VARELA, José (1983): «Los petroglifos gallegos», *Zephyrus*, XXXVI, pp.46.

NOTAS

- 1 Los hallazgos arqueológicos y la valoración del paisaje sagrado de Santamera forma parte de la Tesis doctoral: *Aproximación histórica y artística al paisaje sagrado de Santamera en el contexto de la religiosidad del valle del Salado (Guadalajara)*, que será defendida en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid en este año. El carácter inédito y la necesidad de garantizar la protección de los yacimientos nos han parecido motivo suficiente para no aportar localizaciones concretas de los diferentes santuarios e insculturas, y solo señalar las localizaciones con referencias toponímicas de carácter general. Por otra parte, la valoración del santuario debe considerarse como una primera aproximación al conjunto, pues será preciso un proyecto de investigación interdisciplinar para pronunciarse con mayor rigor a una interpretación que aportamos como hipótesis de trabajo.
- 2 Según el investigador, el topónimo Santamera sería un falso hagiotopónimo porque su etimología no está relacionada con esta raíz, sino con otra que por el parentesco de sonidos llevó a confundir «san» con «saltus» o bosque, aludiendo a un paraje seguramente propicio a la advocación y construcción de monasterios y capillas martiriales, siempre que ha dicha a raíz le acompañe el nombre de una persona.
- 3 En Asturias existe otra aldea con el nombre de Santa Mera que se interpreta en base al prefijo «mera» como «partes junto al río, o aguas limpias».
- 4 La cultura celtibérica de la comarca, atribuida al pueblo arévaco, ha dejado importantes testimonios en castros como el de Ríosalido, El Atance o «Castilviejo», en Guijosa.
- 5 Vocablo que etimológicamente viene del sustantivo «boca» y del sufijo «era» que indica objeto o lugar destinado para algo. En las tradiciones locales, «Las Abuqueras» es un paraje donde la gente acudía a beber agua de una roca que vierte un pequeño caño de agua.
- 6 En relación con las estructuras organizativas célticas véase la Caballada de Atienza (Guadalajara) y la romería de Santerón de Cuenca.
- 7 Estos yacimientos son: Las Cuatro Hermanas (Malpartida, Cáceres); La Zafrilla (Malpartida, Cáceres); Pico de San Gregorio (Santa Cruz de la Sierra, Cáceres); Santa Cruz (Conquezueta, Soria); Los Cerrillos, (Pálmaces de Jadraque, Guadalajara); Trevejo (Villamiel, Cáceres); y Las Cogotas (Cardeñosa, Ávila).
- 8 *Petroglifos dos Ballotes, Vilagarcía de Arousa*. Disponible en: <https://galiciapuebloapueblo.blogspot.com/2020/01/petroglifos-dos-ballotes-vilagarcia-de.html>. (Fecha de la última consulta:05-09-2022).
- 9 Se han documentado representaciones de serpentiformes en diversos castros galaico-portugueses como el de Baldoeiro (Trás os Montes (Portugal), Tegra (Aguarda), Peñalba (Campo Lameiro) y Troña (Ponteareas).
- 10 *Ichthys*: I = Iesus (Jesús); Ch = *Christos* (Cristo); Th = *Theou* (Dios); U=Uios (Hijo); S=*Soter* (Salvador). La referencia escrita más antigua del símbolo cristiano es de Clemente de Alejandría (S.II).