

Revista de **FOLKLORE**

Fundación Joaquín Díaz



Cada oveja con su pareja 3

Joaquín Díaz

El buey y la mula en la iconografía cristiana 4

Jesús María San Miguel Montorio

La Historia Natural en la conformación del poema zooépico 'La Moschea' de José de Villaviciosa (y II): el desenlace bélico 21

Cándido Santiago Álvarez

Una reflexión más sobre lo popular y lo culto, a propósito de la portada renacentista de la parroquia de Santibáñez del Toral (El Bierzo)..... 40

Lorenzo Martínez Ángel

El viaje del manatí en la cosmología maya chontal de Tabasco 43

David Lorente Fernández

Realidad y fantasía en «El avión de la bella durmiente» de García Márquez 50

Emilio José Álvarez Castaño

Una interesante leyenda de orígenes prehistóricos: las nutrias de la Fregeneda (Salamanca) 55

Martín Almagro-Gorbea, Xaverio Ballester, José Manuel Pedrosa y José Miguel Sánchez Benito

El culto a San Gregorio en Béjar. Su vinculación con la riqueza forestal y la infancia..... 76

Mª Carmen Cascón Matas

SUMARIO

Revista de Folklore número 513 – Noviembre 2024

Portada: *Natividad de Jesús*. Giotto di Bondone, c. 1303

Dirige la Revista de Folklore: Joaquín Díaz

Producción digital, diseño y maquetación: Luis Vincent

Todos los textos e imágenes son aportados y son responsabilidad de sus autores

Fundación Joaquín Díaz - <https://funjdiaz.net/folklore/>

ISSN: 0211-1810

UNA INTERESANTE LEYENDA DE ORÍGENES PREHISTÓRICOS: LAS NUTRIAS DE LA FREGENEDA (SALAMANCA)

Martín Almagro-Gorbea, Xaverio Ballester, José Manuel Pedrosa y José Miguel Sánchez Benito

Resumen: Análisis de una leyenda local de La Fregeneda, Salamanca, protagonizada por nutrias que actúan como personas. La leyenda, asociada a una pareidolia en una «peña sacra», contiene diversos mitos prehistóricos que por su temática parecen proceder del paleolítico, del neolítico y probablemente de época céltica prerromana.

Palabras clave: La Fregeneda (Salamanca). Nutria. Literatura oral. Leyenda. Mujer-nutria. Pareidolia. Hierogamia. Mitología prerromana.

Abstract: Analysis of a local legend from La Fregeneda (Salamanca, Spain) on women-otters that act like people. This legend is associated with a pareidolia in a «sacred rock» and contains various prehistoric myths that seem to come from the Paleolithic, Neolithic and probably from the pre-Roman Celtic period.

Keywords: La Fregeneda (Salamanca, Spain). Otter. Oral Literature. Legend. Woman-otter. Pareidolia. Hierogamy. Pre-Roman Mythology.

En el término de La Fregeneda, al occidente de Salamanca, próximo a la Raya de Portugal y a la frontera portuguesa, existe una «peña sacra» denominada *La Peña Redonda*, bien conocida en la localidad (fig. 1A-B).

La Peña Redonda se alza en el centro de una vaguada en la que destaca por su forma cónica y sus 25 m. de altura. La erosión y su composición geológica ha formado tres plataformas o pisos a las que suelen ascender especialmen-

te niños y jóvenes cuando la visitan, pero sus formas, al ser iluminadas por la luz del sol, sugieren diversas pareidolias, pues vista desde el Suroeste parece tener dos ojos triangulares (fig. 1A), la cúspide vista desde el Sureste recuerda la cabeza de una nutria (fig. 1B) y en una grieta vertical con pequeñas cavidades de la plataforma superior la gente ve dos caras besándose (fig. 1C). Esta peña, por su majestuosidad y dominio del territorio (Benito del Rey et al., 1994, fig. 1; Almagro-Gorbea y Sánchez Benito, e.p.), es un importante punto de referencia en el paisaje, pues se divisa a más de 10 km. de distancia desde la localidad portuguesa de Escalhão, al otro lado del río Águeda y de La Raya, donde se la denomina «Poio dos Farnazes»¹, es decir, la «Peña de los Hornazos».

Esta apartada zona de la Raya de Portugal ha mantenido tradiciones de evidente interés que permiten aproximarse a la visión del «paisaje sacro» prerromano ancestral conservada en el imaginario popular. Entre estas tradiciones, *La Peña Redonda* ha sido siempre el lugar de reunión para celebrar el rito ancestral de salir al campo a comer el «hornazo» (Morán Bardón 1950, 277; Caro Baroja 1989, 80 s.), rito celebrado los días 3 y 4 de febrero, festividad de San Blas y San Blasito respectivamente, no el Lunes de Aguas como suele ser habitual en otros lugares.

1 Información facilitada por Amílcar Jorge, vecino de Escalhão (2020).



Fig. 1: *La Peña Redonda* de La Fregeneda, Salamanca. A, Vista desde el Sureste; B, Vista desde el Suroeste; C, Pareidolia del beso (A y B, Foto: Martín Almagro-Gorbea; C, Foto: Emma Herrero)



El carácter mítico ancestral de la *Peña Redonda* lo confirman diversos ritos y leyendas asociadas, pues, además de ser el lugar ritual para comer el hornazo, también era costumbre dejar monedas en los huecos de la *Peña Redonda* como ofrendas para pedir un deseo². Este rito se relaciona con el de arrojar pequeñas piedras a determinadas peñas sacras con esa finalidad (Almagro-Gorbea 2015, 332), práctica extendida a ambos lados de La Raya, generalmente relacionada con la fertilidad, para propiciar casarse en un plazo de tiempo determinado; pero el mismo rito también se practicaba para pedir la sanación de un enfermo.

La *Peña Redonda*, además de los ritos citados, ha conservado una leyenda que puede ser considerada un mito ancestral explicativo de su origen, por lo que añade a su propio interés el de complementar las tradiciones rituales asociadas. El relato fue comunicado el 6 de abril de 2024 a José Miguel Sánchez Benito por Ángel Dos Santos Corredera³, vecino de La Fregeneda, quien especifica que a él se la contaba su madre, Josefa Corredera Boada, nacida en 1932, cuando iba con ella al campo a ayudarle (puesto que él era el único varón en la familia y el padre estaba ausente) en las faenas de cuidar las ovejas, hacer cisco, etc. Por aquella época, Ángel tenía ocho años. Tras el regreso del padre, todos se trasladaron a vivir a Bilbao en 1963. La madre tuvo que escuchar la leyenda en el pueblo de La Fregeneda, bien de su abuela o de otras personas de su edad (José Miguel Sánchez Benito, 2024-4-6). Hoy, nuestro narrador cuenta la leyenda a sus nietos.

He aquí el relato:

Hace muchos, pero muchos años, un grupo de hombres de estas tierras del

Abadengo, antes del oscurecer deciden que querían prolongar la luz del día e ir en busca de esa luz al lugar donde se esconde el sol. Si caminaban en el mismo sentido que el sol en dirección a donde este se esconde, pensaban ellos, podremos disfrutar de su luz durante mucho más tiempo. Para ello se ponen a caminar hacia el oeste, hacia Portugal, siguiendo el curso del río Águeda. Al llegar a cierta altura del río, son vistos por «la jefa» de un grupo de mujeres mientras las restantes mujeres nadaban alegremente en un remanso de este río, por lo que la jefa les avisa y estas mujeres se esconden para no ser descubiertas por aquel grupo de hombres, y vuelven al poblado donde viven, que está muy cerca de allí. Solo una de ellas, la jefa de ese grupo de mujeres, decide quedarse por si también los hombres las hubieran visto a ellas, para intentar engañarles haciéndoles creer que lo que habían visto era un grupo de nutrias. Para ello se mete en el río y comienza a imitar los movimientos y la forma de nadar de una nutria. Los hombres se acercan y observan a la nutria nadando en el río, pero uno de los hombres, el líder o cabecilla del grupo, se da cuenta de que no es una nutria, sino una bellísima mujer de la que queda prendado. Pero cuando el grupo de hombres están observando a la nutria, vuelve el grupo de mujeres y apresan a todos los hombres, incluido el jefe, los llevan a su poblado y los encierran en una cueva durante un periodo de tiempo, al cabo del cual los dejan en libertad. Pero, entre el líder del grupo de hombres y la jefa del poblado de mujeres ha surgido el amor y ellos dos se marchan por su cuenta, alejándose del poblado y del río. Los dos grupos, es decir, el de mujeres y el de hombres, creyendo que esta pareja se pueda haber perdido, se

2 Información comunicada por Jesús González Santos, vecino de La Fregeneda, a José Miguel Sánchez Benito (12.2021).

3 Agradecemos a Ángel Dos Santos Corredera la información sobre la leyenda, a Emma Herrero la fotografía de la paredolia del beso y a los vecinos de La Fregeneda diversas noticias sobre la *Peña Redonda*.

unen para ir todos en su búsqueda. Al llegar a una zona en alto que domina el río, y sabiendo que no pueden haber avanzado mucho más, deciden rodear el terreno, e ir cerrando el círculo hasta dar con ellos, pero cuando ese círculo es más pequeño... baja una niebla muy espesa que protege a la pareja para no ser vistos. Después cae la noche y tienen que parar de buscar, por lo que se quedan en ese lugar hasta que se hace de día. Al amanecer ya la niebla ha desaparecido y descubren que en el centro del círculo que forman los dos grupos de personas ha aparecido una gran peña que antes no estaba allí y que corresponde a los cuerpos unidos y petrificados de los amantes. A esa peña hoy se la conoce como La Peña Redonda de La Fregeneda.

Esta curiosa leyenda contiene numerosos temas míticos o mitemas de interés, que merece la pena analizar. Hace referencia a las nutrias, un animal característico del río Águeda (fig. 2),

que pasa por La Fregeneda, y a una «peña sacra», la «Peña Redonda», cuyo origen explica la leyenda, pues se considera una pareidolia de la pareja de los protagonistas de la leyenda, que, de manera sobrenatural, desaparecen mágicamente una noche bajo la niebla hasta que al surgir la luz del día aparecen petrificados y transformados en la Peña Redonda.

Otro tema destacado es el protagonismo de la nutria como animal cuasi-humano. Este hecho, que parece indicar que la nutria es considerada como un animal totémico, pudiera proceder de un mito de tradición paleolítica, aunque ese carácter numinoso de la nutria también aparece en tradiciones míticas de celtas y germanos. Alguna de estas tradiciones menciona un *Otter King* o «Rey-Nutria», que podría compararse a la «jefa» o «Nutria-Reina» de La Fregeneda. En cualquier caso, la «Nutria-Reina» puede identificarse con una divinidad femenina acuática, como las diosas y otros seres numinosos de fuentes, ríos y otros puntos de agua, bien atestiguadas en la *Hispania Celtica* y en otras numerosas mitologías.



Fig. 2: Paisaje del río Águeda en La Fregeneda (Foto: Tanja Freibott, Crative Commons)

En esta leyenda también se pueden identificar el mito de «Hylas y las ninfas» y el tema folclórico de las hadas que se transforman en aves, no en nutrias como en La Fregeneda, cuando se bañan en un lago y son descubiertas por el héroe, que se casa con una de ellas. Otros temas, igualmente sugerentes, son más difíciles de interpretar, como la oposición entre los hombres y las mujeres-nutria, el apresamiento de los hombres encerrados en una cueva, pasaje ctónico que parece indicar el paso hacia el Otro Mundo, y también revela una visión cosmológica, el deseo de ir al lugar donde se esconde el Sol, que pudiera responder a otro mito de paso al Otro Mundo para buscar la vida tras la muerte, quizás a través del agua considerada el lugar de acceso hacia el Más Allá.

La leyenda conservada en La Fregeneda plantea como primera cuestión de interés conocer su origen⁴, pues su argumento parece un calco fiel de la historia que desarrolla Gustavo Martín Garzo en la novela *El valle de las gigantes*⁵. Su protagonista es un soldado que durante la Guerra Civil se extravía, llega a un río, ve a un grupo de mujeres desnudas y bellísimas bañándose, se enamora de una de ellas, la saca de allí, se casan y viven juntos muchos años, hasta que ella muere. El soldado se hace viejo y cuenta la historia a su nieto.

Leyenda y novela responden al tópico pluricultural del «matrimonio de hada y mortal», que no es demasiado habitual en el folclore ibérico moderno (Pedrosa, 2015), aunque ofrece parecidos lejanos con las leyendas de doña Marinha de Galicia (Delpech 2008) y con leyendas consideradas melusianas, como la Dama de Pie de Cabra, conocida en el mito de Don Diego López de Haro, Señor de Vizcaya (Prieto Lasa 1995; Al-

magro-Gorbea 2013, 438 s.; *id.*, 2014); tiene resonancias también en el folklore de Portugal (Herculano, 1843; reed. 2012), que conserva leyendas similares, como la de Dona Chama en el castro de Sao Bras, en Torre de Dona Chama, Mirandela (Almagro-Gorbea *et al.* 2020, 234) y en las tierras portuguesas de Los Arribes (J. M. Sánchez Benito, comunicación personal). No es tarea fácil intentar explicar las analogías que se aprecian entre esta leyenda salmantina y el argumento de la novela de Martín Garzo. A la posibilidad de que la novela hubiese sido la fuente de un relato tardíamente oralizado no se le puede atribuir demasiado recorrido, porque la leyenda está documentada, según nos cuentan, antes de la novela; más bien cabe pensar que pudiera ser que el autor de la novela hubiera oído esta leyenda o alguna versión parecida en tierras salmantinas.

El medio acuático y los personajes imaginarios relacionados con ese medio son invitados habituales en la obra de Gustavo Martín Garzo, aunque destacan particularmente en *El valle de las gigantes*. A través del mito de «Hylas y las ninfas» (Seelinger, 1886-1890; Sittig, 1914; Sourvinou-Inwood 2005), popularizado por el conocido cuadro que John William Waterhouse pintó en 1896, a su vez probablemente inspirado en una pintura de Herculano (Roux, 1840, II, lám. 22; Seeliger, 1886-1890, 2795), la novela de Martín Garzo recrea visiones y tradiciones remotas sobre la naturaleza femenina y sobre su relación con las aguas, trasladándolas a los años del primer tercio del siglo xx; aborda además otras cuestiones, como el paso de la infancia a la madurez, la atracción por el otro sexo y la guerra civil española y sus consecuencias (Morán Rodríguez 2014).

Otra hipótesis alternativa que pudiera explicar el origen de esta leyenda de La Fregeneda es suponer que recoge una tradición mítica local; ello le da un gran interés, pues plantea la posible existencia de mitos referentes a animales-*numen* o totémicos conservados en el imaginario popular. De ser este su origen, como parece, constituye un interesante caso en que

4 El prof. José Manuel Pedrosa ha aportado toda la rica información y la bibliografía sobre este sugestivo tema, que plantea un caso de relación entre la literatura culta escrita y la literatura oral popular, por lo que son suyos algunos de los argumentos aquí expuestos.

5 Gustavo Martín Garzo, *El valle de las Gigantas*. Barcelona, 2000.

«el folklore oral es la amplia base de la pirámide en la que se sustentan las demás literaturas», como ocurre en la India, donde las tradiciones ancestrales se mantienen muy vivas (Ramanujan ed., 2005, 19 s.).

Entre los diversos ingredientes que dan forma a esta leyenda, destaca el protagonismo de las nutrias. La nutria europea (*Lutra lutra*) ha vivido en todos los ríos de esa zona de la Península Ibérica desde el Paleolítico, pues todavía se extiende desde el Atlántico hasta el Pacífico septentrional (Wilson y Reeder, eds., 2005; Cabrera Latorre 1914, 177-178). La población de nutrias descendió enormemente hasta casi desaparecer en el pasado siglo xx a causa de su caza masiva por el alto precio de su piel; pero a día de hoy es frecuente verlas tanto en el río Águeda como en el Duero. El nombre en español de este animal es de origen indoeuropeo, pues deriva de la raíz *wed-, 'agua, húmedo', y está atestiguado en proto-germánico, *otraz 'nutria', de *udros (literalmente 'animal del agua'); en sánscrito, *udrah*; en avéstico, *udra* 'nutria'; en griego, *hydra* 'serpiente de agua'; en antiguo eslavo, *vydra*; en lituano, *ūdra*; en antiguo irlandés, *odoirne* 'nutria' y en latín, *lutra* 'nutria', del que deriva su nombre en lenguas romances.

El tópico más llamativo de esta interesante leyenda es el papel protagonista de las nutrias, que son aquí consideradas como seres cuasi-humanos, lo que remite a una concepción mítica de la nutria similar a la que tienen otros pueblos de este animal, hecho que puede parecer sorprendente. La razón de esta mitificación de la nutria sin duda se debe a sus características y formas de vida. Son magníficas nadadoras, hasta el punto de haberse considerado animales acuáticos en época medieval⁶, y son animales muy territoriales, que defienden sus madrigueras, sus crías y sus zonas de pesca, actividad en la que son muy hábiles. Los mitos sobre las

nutrias tienen probablemente su origen en que el comportamiento de este animal recuerda al humano, ya que coparticipan en sus actividades acuáticas y juegan entre ellas con aparente espíritu lúdico. Son de costumbres muy sociables, pues forman grupos familiares integrados por varias generaciones, que crían y protegen a las crías y tienen capacidad de comunicarse por medio de códigos auditivos y de un lenguaje corporal que les permite cooperar con eficacia en la pesca y demás actividades y son animales inteligentes, pues alguna de sus especies son capaces de utilizar piedras para abrir moluscos.

Un primer argumento que apoya el carácter mítico de la nutria en esta leyenda de La Fregeneda puede considerarse la representación de una nutria y un búho en las pinturas rupestres paleolíticas de la «Fraga do Gato» o *Fraga da Lontra*, Poiares, Freixo de Espada à Cinta, Trás-os-Montes, Portugal (Gomes 2006; Baptista 2009; Santos 2017), pinturas desgraciadamente mal conservadas (fig. 3A). Esta peña está situada en la *Calçada de Alpajares*, mirando hacia el este, al comienzo del espolón rocoso en el que se sitúa la Atalaia de Alpajares, dominando la confluencia de la ribeira da Brita con la ribeira do Mosteiro, en la aldea de Poiares, a escasos kilómetros de La Fregeneda. Es un panel vertical rectangular situado bajo una peña de esquisto cuarcítico en el que se han pintado en rojo y en negro tres figuras zoomorfas: una nutria, un búho y un animal no identificado. La nutria, pintada de perfil con un trazo grueso rojo continuo (fig. 3A-B), muestra la silueta característica de este animal (Morgado y Rebanda, 14; Sousa y Pereira, 1988, 140). Nelson Rebanda (2006) considera que estas representaciones son coetáneas y las data al final del Paleolítico Superior, hace unos 10.000 a 8.000 años. Según su opinión, la nutria y el búho de la *Fraga do Gato* representan una mitografía, pues «ambas poderían ilustrar um mito ou uma qualquer história das origens, uma vez que se trata de um animal anfíbio que liga a terra e a água (lontra) e un animal voador (mocho ou bufo), mais também associado às rochas (elemento céu e terra), além de ser, ainda hoje, associado a agoiros e

⁶ Los clérigos de la Irlanda céltica discutían si la nutria era pescado o carne para saber si se podía comer en Cuaresma y los cartujos de Dijon comían nutria porque consideraban que era pescado.

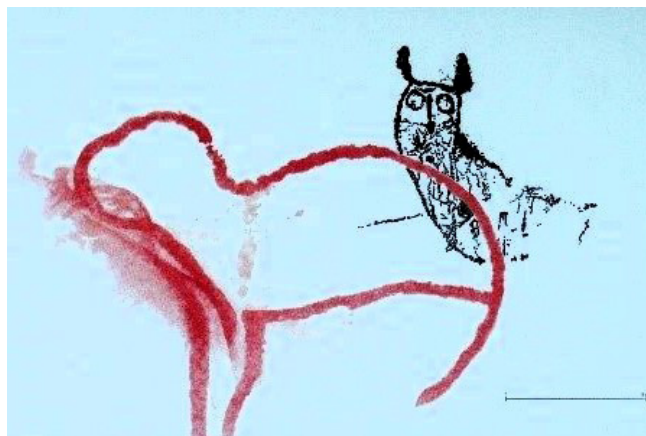


Fig. 3, A-B: Nutria representada en La Fraga do Gato o Fraga da Lontra, Poiares, Freixo de Espada à Cinta, Trás-os-Montes, Portugal (Foto: Discoverdouro; Dibujo: Fernando Barbosa, CNART)

presságios, à noite e ao misterio, debido aos sons que emite e que assustam os humanos» (Rebanda, 2006, 63).

Su situación en un lugar destacado, muy visible para quienes transitaban por el lugar, plantea que estos animales serían considerados *numina* tutelares o guardianes de la Ribeira do Mosteiro, de sus rocas y de sus aguas, pues los escarpes de la Calzada de Alpajares (fig. 5) suscitarían, como ocurre hoy, admiración y temor, que se sumarían al propio carácter sagrado que tendría la vía (Rebanda, 2006, 63).

Hay que destacar la rareza de esta representación de nutria de la *Fraga da Lontra*, pues este animal muy pocas veces se documenta en el Arte Paleolítico, en el que las referencias a mustélidos son escasas y de atribución insegura, ya que solo se ha identificado una nutria en Laugerie Basse, en la Dordoña, y otras dos nutrias dudosas en Arudy, en los Pirineos Atlánticos (Barandiarán, 1974, 179). Sin embargo, quizás pudieran interpretarse como nutrias antropomorfizadas alguna de las representaciones de la Cueva de los Casares, en Saelices de la Riba, Guadalajara (Cabré, 1934; Acosta y Molinero, 2008), cuyas figuras estilizadas, relacionados con ritos y mitos que se han considerado difíciles de dilucidar, como el «antropomorfo nadador» (Cabré 1934, lám. 7,2 y 9; id. 1940, fig. 3; Jordá 1985; Acosta y Molinero 2008, 69 s.), parecen recordar la agilidad de una nutria al introducirse en el agua (fig. 4).



Fig. 4: Grabado de posible hombre-nutria en la cueva de los Casares, Riba de Saelices, Guadalajara (Según J. Cabré)

Estas representaciones del Arte Paleolítico podrían ser relacionadas con la interpretación sobrenatural de la nutria en diversas tradiciones míticas, entre ellas la celta, fomentada probablemente por rasgos que se consideraban parecidos a los de los humanos: eran animales inteligentes y sociables, juguetones y benévolos, y emitían sonidos que parecían gritos y risas. Se añadía la creencia de que curaba dolencias y ahuyentaba a los malos espíritus. Como señala Collin (2011, 139-151),

na mitologia celta a lontra era caracterizada como uma criatura amável cujas virtudes incluíam ser muito companheira do homem. Para os celtas, a lontra representava um poderoso animal de proteção, que auxiliava os homens na jornada de descoberta da

sabedoria, no encontro de tesouros ou talentos interiores; também é símbolo de fidelidade, da capacidade de recuperação em momentos de crise da importância de se saber desfrutar a vida com intensidade.

Otro elemento indicativo del origen paleolítico de la leyenda, aunque obviamente ni apoya ni desmiente la hipótesis, puede considerarse el carácter tabuístico del nombre de la nutria entre las poblaciones indoeuropeas, pues la alternancia consonántica (básicamente 0 - l - n) que se deduce en la reconstrucción del término indoeuropeo representa uno de los típicos y más frecuentes expedientes para evitar mencionar el verdadero nombre del referente, lo que indica un animal tabú, propio sobre todo de culturas de cazadores y recolectores.

Existen relatos míticos en los que seres humanos se transforman en nutrias. Un mito galés, de posible carácter chamánico, narra cómo la diosa-hechicera *Ceridwen* encargó cuidar su caldero al joven *Gwion*, que por accidente probó la bebida y adquirió el conocimiento de todas las cosas. Para escapar del castigo de la diosa, se transformó en liebre gracias a sus nuevos poderes mágicos, pero *Ceridwen* lo persiguió como un perro de caza. Entonces se sumergió en el río como un salmón y *Ceridwen* se convirtió en nutria para perseguirlo, hasta que *Gwion* renace como el gran bardo *Taliesin* (Jouët 2012, 213, 526 s., 941 s.).

También aparecen nutrias en pasajes de los *Immrama* o viajes míticos de aventura de la literatura celta irlandesa. En el *Immram Bran* o *Viaje de San Brandán* (Meyer 1897; González Marrero y Lillo 2004), del siglo VII, una nutria ayuda a un ermitaño, llevándole comida y leña. Lo mismo sucede en el *Immram Maele Dúin* o *Viaje de Máel Dúin*, fechado en el siglo VIII (Stokes, ed., 1888, 447-495; Ramil, 1994; Alberro 2008). El protagonista se queda embarrancado en un peñasco sin comida durante tres días, pero una nutria le trae un salmón del mar; al no poderlo comer crudo, lo arroja al agua y está en ayunas tres días más, hasta que al tercer día la nutria

le trae el salmón y otra nutria le trae leña, la enciende, la deja en el suelo y sopla para avivar la llama, lo que le permitió cocinar el pescado y vivir de ese modo durante siete años (Jacobs 1919, § 123). Otro ejemplo es San Cutberto, santo celta patrón de las nutrias, a quien, tras sus vigilias de oración nocturnas en el Mar del Norte, dos nutrias le calentaban los pies con su aliento y se los secaban con su piel (s.a. 1998, 54 y 71).

Otro mito sobre nutrias hace referencia al *Dobhar-chú* («perro de agua»), el *Otter King* o «Rey-Nutria» de la tradición celta de Irlanda y de Escocia, figura mítica que podría ser comparada con la «Reina-Nutria» de La Fregeneda. Se creía que era muy difícil matar al *Otter King*, pues medía más de tres metros de largo y su único punto vulnerable era un pequeño punto debajo de su barbilla. Iba siempre acompañado de siete nutrias negras, que, si eran capturadas, concedían cualquier deseo para conseguir su libertad; además, sus pieles eran muy apreciadas porque se creía que hacían invencible a un guerrero; y, además, quien llevaba una de esas pieles estaba protegido mágicamente para no morir ahogado (Allen 2010, 158, n. 25; Collin 2011, 139-151).

La mitología nórdica también ofrece testimonios del carácter mítico de la nutria. Un ejemplo es el episodio de la muerte del enano *Otter*, que tenía forma de nutria, según la narración recogida en el manuscrito de los *Edda DG 11 4to* (Sturluson 1987, 95 s.; id. 2012, § 100), del primer cuarto del siglo XIV, procedente de Islandia occidental, que se conserva en la Biblioteca de la Universidad Carolina Rediviva de Uppsala.

Esta narración mítica cuenta cómo los dioses *Loki*, *Óðinn* y *Hófnir* fueron a recorrer el mundo. Al llegar a un río, *Loki* entró en una cascada donde había una nutria que había atrapado un salmón. *Loki* tiró una piedra a la nutria, le dio en la cabeza y la mató. *Loki*, triunfante con su captura, pues había atrapado de un solo golpe una nutria y un salmón, recogió la nutria y el salmón y los llevó a la cercana vivienda de *Hreiðmarr*, gran experto en magia. Los dioses le

preguntaron si podían quedarse a cenar y pasar la noche, pues tenían sus provisiones, y mostraron su captura. Cuando *Hreiðmarr* la vio, llamó a sus hijos *Reginn* y *Fáfnir* y les dijo que su hermano *Otter* había sido asesinado, al tiempo que denunciaba a quiénes lo habían hecho. Padre e hijos se acercaron a los dioses, los apresaron y los ataron, diciendo que la nutria era hijo de *Hreiðmarr*.

Los dioses ofrecieron como rescate por sus vidas lo que *Hreiðmarr* quisiera pactar, bajo juramento. Desollaron a la nutria y *Hreiðmarr* cogió su piel y les dijo que los términos del acuerdo era que debían llenar la piel y cubrirla por completo con oro rojo. Entonces Óðinn dijo que *Loki* iba a ir al mundo de los elfos negros, donde encontró al enano *Andvari*, tan hábil con la magia como un pez en el agua. *Loki* lo capturó y le impuso como rescate que debía pagar todo el oro que tenía en su cueva. El enano tenía un pequeño anillo de oro, *Loki* lo vio y le dijo que le entregara el anillo. El enano le rogó que no le quitara el anillo, pues podría multiplicar su riqueza con él. *Loki* le quitó el anillo y se fue, pero el enano sentenció que el anillo traería la muerte de quien lo poseyera. *Loki* dijo que estaba de acuerdo en que así fuera y que esa sentencia debería seguir operando mediante transmisión a quienes lo poseyera. *Loki* se marchó, llegó a casa de *Hreiðmarr* y le mostró a Óðinn el oro. Cuando vio el anillo, le pareció muy hermoso y lo sacó del tesoro. *Hreiðmarr* llenó la piel de nutria todo lo que pudo y la puso de pie. Entonces Óðinn la cubrió con el oro y le dijo a *Hreiðmarr* que viera si estaba bien cubierta. La miró de cerca y vio solo un bigote, que ordenó que se cubriera, pues en caso contrario se rompería el acuerdo. Óðinn sacó el anillo, tapó el bigote y dijo que había satisfecho el pago. Y cuando Óðinn tomó su lanza y *Loki* sus zapatos sin ningún temor, Óðinn declaró que debía seguir vigente lo que *Andvari* había pronunciado, que el anillo acarrearía la muerte de quien lo poseyera, lo cual se cumpliría más adelante. Y esta es la explicación de por qué se llama al oro «pago de nutria», por la multa o pago impuesto a los dioses *Loki*, Óðinn y *Hónir*.

Con estas tradiciones míticas en las que aparece una nutria antropomorfizada se alinea esta interesante leyenda sobre el origen de la Peña Redonda, pero esta leyenda contiene, además, otros mitemas. Uno es el deseo de ir al lugar donde se esconde el sol para prolongar la luz del día, tema que parece un mito de paso al Otro Mundo para lograr la vida en el Más Allá y que debe asociarse a la hierogamia narrada en la leyenda, que podría interpretarse como metáfora cosmogónica de la relación de la Diosa Madre con su hijo y paredro, el Dios-Sol. Este mito, característico de creencias neolíticas y posteriores (Gimbutas, 1974; *id.*, 1999, 44, fig. 10), explica la fecundación de la Tierra por el Sol. En estas creencias documentadas desde la cultura megalítica la búsqueda de la luz del Sol probablemente alude a la búsqueda de la vida en el Más Allá, que se documenta desde Anatolia y Tracia (Fol, 2008; Kiotsekoglou, 2015) hasta algunos berrocales extremeños (Almagro-Gorbea et al., 2021, 156 s.). Además, la Diosa Madre se asocia ocasionalmente a la lechuza, quizá el animal interpretado como búho en la Lapa do Gato (fig. 3B), pues era el símbolo de la diosa de la noche y del Otro Mundo (Gimbutas 1989, 190 s.), tradición mantenida desde el mundo megalítico hasta fechas actuales (Almagro-Gorbea et al., 2022), que podría relacionarse con los «ojos» de la Peña Redonda (fig. 1A).

Otra posible interpretación es ver un mito similar al mito hitita de Telepinu (Vieyra 1970, 529 s.; Hoffner 1998). Este mito, probablemente de origen hurrita, narra cómo este joven héroe civilizador, hijo del Dios de la Tormenta, estaba desposado con *Hatépinu*, Diosa de las Aguas, hija del Dios del Océano (CTH 322 A I 14-17). Era un dios de la vegetación, pero también un Dios Fundador, como Apolo Archegeta (Mazoyer, 2001; Almagro-Gorbea et al., 2012, 253), que abre el surco primordial con el arado (Sol. B 1,30), como Habis en el mito tartésico (Just. 44,4), y que institucionaliza el sacrificio (CTH 414 A III 1-2; KUB XXIX 1). Telepinu abandona su santuario, lo que trae la infertilidad y la miseria a la tierra, y, aunque todos los dioses le buscan, se esconde en un pantano, ambiente

acuático que recuerda el de las nutrias, hasta que regresa a su templo y trae consigo la fecundidad. El aspecto más interesante de este mito es que narra la búsqueda del Sol subterráneo (CTH 324 A IV 13-17, KUB XXXIII 3), lo que indica su carácter ctónico y se relaciona con el mito de la «Desaparición del Sol» (Mazoyer 2003), que explicaría el pasaje en esta leyenda de ir *al lugar donde se esconde el sol*. El *Ritual de expulsión del mal* hitita señala: «¡Que se vaya la ira,... de Telepinu!... ¡Que tome la ruta de la Diosa Sol hacia la oscuridad del inframundo (de la Tierra Oscura)» (Hoffner 1998, 17. TMI). También en el mito peor conocido de «*Telipinu y la Hija del Mar*», el Dios Sol es derrotado por el Mar y el mundo queda en oscuridad. *Telepinu* se enfrenta al Mar, que devuelve al Dios Sol y concede a Telepinu la mano de su hija (Hoffner 1998, 26 s.).

Sin embargo, en esta leyenda destaca el mitema de las mujeres-nutria y la sorprendente equivalencia ser humano-animal, todavía más clara que en las tradiciones celtas y germanas señaladas. Con este mitema parece relacionarse el de que las nutrias están dirigidas por una «jefa» o «Nutria-Reina», que recuerda al *Otter King* de la citada tradición escocesa. Sin embargo, esta «Nutria-Reina» se debe relacionar con las divinidades femeninas de fuentes, ríos y otros puntos de agua, atestiguadas en la *Hispania Celtica* (Torres-Martínez, 2011, 511 s.), de las que existen narraciones míticas alusivas. Un vaso pintado de Numancia representa una «Diosa entre hipocampos», animales que indican su carácter acuático (Olmos, 1986, 215-225; *id.* 2005, 254, fig. 1) y en el imaginario de la *Hispania Celtica* había sirenas y divinidades acuáticas (Alonso Romero, 1999, 95 s.; Martos García y Martos Núñez, 2013), capaces de seducir con sus canciones a un hombre, al que podían llevar a la muerte o concederle riquezas gracias a sus poderes sobrenaturales (Almagro-Gorbea 2008-2009). Estos seres míticos del antiguo imaginario celta reciben diversos nombres, como *moras*, *xanas* y *lamias* (Barandiarán, 1972, 138-144; Caro Baroja, 1974, 23-69; Alonso Romero, 1999, 95 s.); en otros casos se denominan *sire-*

nas, como una divinidad del río Tajo conocida popularmente como «*La Sirena de Garrovillas*» (Almagro-Gorbea et al., 2017, 120 s.; Marcos de Sande, 1945, 90 s.), creencia mantenida hasta la actualidad. Estos *númenes* acuáticos femeninos aparecen desde Europa Central hasta las regiones atlánticas, pues se documentan en las islas Orkney, Escocia, Irlanda, Gales, Cornualles, la isla de Man, Bretaña y la *Hispania Celtica*, donde son populares desde Galicia, Cantabria y el País Vasco (Cabal, 1972, 228-229; Delpech, 2008) hasta las tierras de la antigua *Celtiberia*; lo avalan leyendas y representaciones medievales, como la «Sirena» de finales del siglo xv de Jabaloyas, Teruel (Sebastián, 1974, 248; Almagro-Gorbea, 2013, 335 s., 342).

Otro mitema esencial en esta leyenda de La Fregeneda es la relación de la «Reina-nutria» con el «jefe» de los hombres, que aparece como «héroe» protagonista, atraído por la **diwa* o «Diosa-Nutria» de las aguas. Es bien conocido el mito de «*Hylas y las ninfas*» de la literatura clásica (Apol. Rhod., Arg. 1.1213, esc. 1.1207; Prop. *Elegías* 1.20.6; Higino, *Fab.* 14; etc.). El mito de *Hylas* (Seeliger, 1886-1890; Sitting, 1914; Moreau, 1934; Sourvinou-Inwood, 2005) simboliza al hombre atraído por un ser femenino, generalmente un hada o dama sobrenatural de gran belleza, que a través del agua lo lleva al Más Allá. Este tema puede identificarse con el tópico «Matrimonio de hada y mortal» (Pedrosa, 2015), tema bien conocido en la mitología celta (Almagro-Gorbea, 2018, 388), plasmado en varias leyendas de Gustavo Adolfo Bécquer, como *El rayo de luna* o *Los ojos verdes* (*id.*, 399 s.; *id.*, 2008-2009), pero que aparece en cuentos de toda España.

Sin embargo, esta leyenda de La Fregeneda ofrece aspectos poco habituales, aunque se puede señalar su parecido con otras hierogamias míticas ya citadas (*vid. supra*). Nelson Rebanda (2006, 73) recoge que la dama con pies de cabra se llamaba Maria Alva y vivía en su castillo de Marialva, situado en el concejo de Mêda, en la Beira Alta, quien, al visitar por las noches a su amante, que vivía en Mós, dejó marcados los

surcos en la Calzada de Alpajares. Esta leyenda es conocida, con variantes, a ambos lados de la Raya de Portugal, incluida La Fregeneda, donde hay un paraje que se denomina precisamente *Donaloba*, «Dona Loba», uno de los nombres con el que se conoce a esta Dama. Este paraje, curiosamente, está al lado de una calzada que se considera romana. En La Fregeneda la leyenda, que ya poca gente recuerda, y solo parcialmente, habla de «una persona muy mala que era el demonio»⁷. También existe en La Fregeneda la figura de la *Lamia*⁸, que podía salir de un pozo o de una fuente y llevarse a una persona. Estas leyendas confirman la perduración en ese territorio de un imaginario ancestral.

El protagonismo de las nutrias de la leyenda de La Fregeneda recuerda el motivo folclórico de las hadas-cisne que se bañan en un lago y que son descubiertas por un héroe, que se casa con una de ellas. Es un cuento folclórico bien conocido, que en España se denomina *La hija del diablo* (ATU 313; Uther 313; Espinosa-Chevalier 313). El argumento típico de este cuento presenta a varias mujeres que se bañan desnudas en un lago y a un joven héroe que pasa por allí, las descubre y esconde el vestido de una de ellas. Cuando todas salen del lago, se ponen sus vestidos y salen volando, menos la que ha sido despojada. Entonces sale el héroe, le devuelve su vestido, se enamoran y acabarán casándose tras muchas peripecias intermedias. Aurelio Espinosa (2009, 385 s.) recoge cuatro versiones españolas. Una de ellas (*id.*, 393) narra cómo

[...] el príncipe se puso en marcha y llegó a una laguna en la que había tres palomas bañándose, que eran las hijas del diablo. Él se estuvo quieto hasta que dos de las palomas salieron y se vistieron y entonces recogió la ropa de la otra

7 Contada por la vecina de La Fregeneda Isabel Rubio Alonso, de 70 años, a J. M. Sánchez Benito.

8 Según Antonio Sánchez Rubio, de 74 años, su madre siempre le decía que no se acercara a los pozos (fuentes) porque podía salir la *lamia* y llevárselo («No te acerques al pozo, que te lleva la lamia»).

paloma antes de que saliera. Se acercó entonces ande ella estaba y le llevó la ropa para que se vistiera. Y entonces ella le dijo que qué viaje llevaba por allí. Y él le dijo que había venido al castillo a cumplir tres mandatos que le había mandado el rey del castillo. Ella le respondió: Ya sé yo los mandatos que te tiene que mandar. El primero tiene que ser domar tres caballos, y el primero de estos será mi padre que saldrá muy furioso, y los otros dos serán mis hermanas. Pues para cumplir ese mandato te subes al desván y coges una cachiporra de las más antiguas y más feas que hay, y al primero, que será mi padre, le pegas con la cachiporra lo más fuerte que puedas en la cabeza.

Espinosa (2009, 502 s., 505) hizo un buen estudio de este cuento y señaló que la última parte del mismo es una versión del cuento de «Las mujeres cisnes» (Georgeakis y Pineau 1894, 11-19), uno de cuyos argumentos comunes recuerda a «un pastor que se encuentra con tres hadas que se bañan en una laguna y roba las ropas de una de ellas. Se enamoran y se casan. Cuando ya tienen dos niños, el hada se va un día volando con los niños. La sigue el marido, la halla, se la lleva a su casa de nuevo y viven felices». Un cuento de Groenlandia (Somadeva VIII, 229-231) ofrece una versión semejante, pero con el detalle de que las aves se transforman en mujeres: «Un hombre ve unos gansos nadando en una laguna. De repente ve que se quitan las plumas y entran a bañarse en forma de hermosas damas. Roba el hombre las plumas y después de varias aventuras, se casa con una de ellas. Después de algunos años, ella hace nuevas plumas y se escapa volando con sus niños. La sigue el marido y la hace volver a su casa. Vuelve a escaparse la mujer y entonces el marido la halla y la mata. Sus gentes se vuelven gansos y tratan de vengarse, pero el hombre logra matarlos a todos». En otra versión de Somadeva (VIII, 58-59), fechada en el siglo XI, el cuento, con las formas más elementales y más antiguas que poseemos, es algo diferente:

Un hombre viaja por un bosque y llega a una ermita, donde el ermitaño le aconseja que robe las ropas de unas ninfas que se están bañando en un río. Lo hace y una de ellas le sigue. El ermitaño se casa con ella. Da a luz un niño y aconseja al ermitaño, su marido, que mate al niño, lo cueza y se lo coma. Obedece y logra irse volando por el aire con ella.

Estos ejemplos forman parte del motivo del ser híbrido, parte animal (generalmente un ave acuática) y parte humana, que se une amorosamente con un humano, de amplio arraigo en muchas tradiciones. Entre sus avatares más llamativos están las leyendas de la hembra del bisonte entre los indios de las praderas, de la hembra del zorro en las áreas subárticas de América o del ave acuática que informa el tipo cuentístico, más generalizado, de «La muchacha-cisne» (ATU 400; Hatto, 1961). En estos relatos el animal deja su piel, se transforma en mujer, se casa con un hombre y funda una familia, hasta que retoma su piel y vuelve a ser un animal, al tiempo que se lleva a su hijo (D'Huy, 2011a-2011b). Dentro de este extenso ciclo puede incluirse el cuento georgiano de «La piel de rana» (Wardrop 1894, 15-22; Berman, 2000, 99-107).

Es pertinente recordar una versión sueca del cuento de «La muchacha-cisne» (ATU 400; Hatto, 1961), según la cual un rey anuncia un gran concurso de caza al que concurre un joven cazador que ve un cisne nadando en un lago; le apunta, pero el cisne le ruega que no le dispare, se transforma en una doncella y explica que está encantada; añade que el cazador puede ayudarla a romper el hechizo. También en las mitologías asiáticas de China, Japón, Corea, etc., existen extensos ciclos de leyendas de mujeres hadas, a menudo acuáticas, sorprendidas por un mortal, con el que se casan. Ahí está, por ejemplo, la «Leyenda de la mujer pájaro» china (Ceinos, 2013, 169), que exalta a un héroe que captura a una mujer oca (Ceinos 2013, 223), y que también incorpora el tema tópico

de la lucha del héroe contra las mujeres hadas (id., 237).

El tema de la mujer-ave que va a bañarse a un lago en el que es descubierta por un héroe que se casa con ella es un tema muy común en toda Europa; se documenta además en las ya mencionadas mitologías de China, Japón, Corea, etc. El catálogo de Uther (ATU 313) detalla así uno de los episodios: «(2) A youth watches girls (transformed swans) bathing in a lake and steals the swan dress of one of them [D361.I, D721]. The girl agrees to marry the youth and takes him to her father's house. Cf. Types 400, 465».

A su vez, el Motif-Index de Thompson, identifica estos dos motivos, y les atribuye raíces muy antiguas y difusiones muy amplias:

- D361.1. *Swan Maiden*. A swan transforms herself at will into a maiden. She resumes her swan form by putting on her swan coat. (It is difficult to tell in most Swan Maiden tales whether the primary form is swan or maiden: the incident may belong at †D161.) *Type 313, 400, 465A; *BP III 406; **H. Holmström Studier över svanungfrumotivet i Volundarkvida och annorstädes (Malmö 1919); Cosquin Indiens 348, 387, 391ff.; *Köhler-Bolte I 444; G. de Raille RTP IV 312; *Penzer VIII 213; Fb «jomfru» II 43, «svane» III 664a.--Irish myth: Cross; Spanish: *Boggs FFC XC No. 400A; Germanic: Grimm Deutsche Mythologie I 354, Krappe Mod. Lang. Review. XXI 66, MacCulloch Eddic 258ff.; Boberg; French: Sébillot France II 198, III 207; U.S.: *Baughman.--Arabian: Burton Nights V 345ff., VIII 31 n.; Persian: Bricteaux Contes Persans 97; India: *Thompson-Balys; Chinese: Graham; Japanese: Anesaki 258.--Indonesian: *DeVries's list Nos. 151--153, Dixon 64, 138 nn. 13--18, 207ff.; Polynesian, Melanesian: ibid. 64, 138 nn. 13--18; Australian: ibid. 294f.--N. A. Indian: *Thompson Tales 356 n. 284; *Hatt Asiatic Influences 94ff.; Eskimo (Greenland): Rasmussen I 364, II 12,

III 74, 199, (Central Eskimo): Boas RBAE VI 615, (Smith Sound): Kroeber JAFL XII 170, (Cumberland Sound): Boas BAM XV 179, (Kodiak): Golder JAFL XVI 95.

- D721.2. *Disenchantment by hiding skin (covering)*. When the enchanted person has temporarily removed the covering, it is stolen and the victim remains disenchanted until it is found. *Type 400; *Fb «sælhund».--Scandinavian: Krappe Scandinavian Studies XVIII (1944) 156--162; Slavic: Máchal 258; India: Thompson-Balys; Chinese: Graham; Surinam: Alexander Lat. Am. 274; Indonesian: DeVries's list No. 151; Africa (Basuto): Jacottet 146 No. 30, (Kaffir): Theal 38.

Es evidente que el motivo de la mujer-animal de estos cuentos y leyendas tiene analogías relevantes con el argumento de las mujeres-nutria de la leyenda de la Peña Redonda; pero la narración recogida en La Fregeneda es más com-

pleja, pues incorpora otros temas. Es de interés en esta leyenda la aparente oposición entre los hombres y las mujeres-nutria, con la peripecia de la ocultación de estas, que es una característica de estos animales cuando son descubiertos. Más complejo es explicar el apresamiento de todos los hombres y su reclusión en una cueva, de la que luego son liberados. Este mitema no parece tener relación con la dicotomía hombres-mujeres, sino que su interpretación más bien debe relacionarse con el carácter ctónico de la cueva y, en consecuencia, con un paso o estancia por el Otro Mundo, lo que puede compararse con el tema del rapto del hombre por el ser femenino acuático, pero en este caso de carácter colectivo.

Otro tema es la desaparición de la pareja protagonista, buscada por los hombres y las mujeres-nutria desde un alto que domina el río, seguramente inspirado en el paisaje local (fig. 2 y 5); pero los fugitivos quedan ocultos y protegidos de manera sobrenatural por una espesa



Fig. 5: Calzada de Alpajares (Foto: Manolo López, El Rincón del Trotamundos)

niebla, hasta que, al amanecer, la luz del día deja ver sus cuerpos petrificados y transformados en la Peña Redonda. En la mitología griega, la niebla se consideraba un fenómeno sobrenatural y mágico usado por los dioses para impedir a los hombres ver el mundo con claridad (*Il.* I,359, V,507, 776; XX,321, 341, 444; etc.; *Od.* VII,42; etc.), mientras que en la mitología celta y en la germana constituía una separación mágica entre este mundo y el Más Allá (Jouët, 2012, 187). Además, esta ocultación responde a un mitema ancestral muy extendido, usado para explicar el origen de algunas pareidolias: un fenómeno que consiste en creer reconocer figuras humanas o de animales en las peñas y en otros accidentes topográficos, que han sido atestiguadas en todas las épocas, culturas y lugares, y relacionadas con causas neuropsicológicas del hombre. Son creencias que contribuyen a explicar el origen del animismo y la aparición de los mitos (Helvenston y Hodgson 2006; Hodgson y Helvenston 2010; Witzel 2013; Almagro-Gorbea et al. 2021, 161). En el caso que nos ocupa, como sucede en otros, la pareidolia explica la transformación de un ser en piedra, ge-

neralmente a causa de un castigo, por quebrantar un tabú, quizás la prohibición de relaciones entre los hombres y las mujeres-nutria. Es bien conocido que Pausanias (*Ática*, I, 136) describe una peña que todavía puede verse en Manisa, cerca de Esmirna, Turquía (fig. 6), con la forma de Níobe, convertida en piedra por mofarse de Leto, la madre de Apolo y Ártemis. Otro ejemplo de castigo semejante refiere la Biblia de la mujer de Lot, convertida en estatua de sal por mirar hacia atrás al huir de Sodoma (*Gen.* 19). La pareidolia de la Peña Redonda de La Fresneda representa a la pareja de amantes (fig. 1C), petrificados quizás como castigo (Le Quelleq y Sergent, 2017, 1026 s.), aunque pudiera ser una mitificación del amor de los amantes en su abrazo eterno convertido en piedra.

Es interesante constatar que se documentan pareidolias al menos desde el Paleolítico Superior. Lo evidencian los relieves naturales del techo de la cueva de Altamira transformados en bisontes (López Ibor 1963, 100) o el impresionante «Hombre-Bisonte» de la Cueva del Castillo, que aprovecha una formación estalactítica



Fig. 6: Peña con la forma de Níobe petrificada, en Manisa, cerca de Esmirna, Turquía, de la que habla Pausanias (Foto: Shutterstock)

vertical (Alcalde del Río et al. 1911, 169, fig. 162, lám. 85-86; Groenen 2017, fig. 9; <http://lacienciadivulgativa.blogspot.com/2013/04/el-hombre-bisonte-de-la-cueva-de-el.html> consultado 2020.5.3).

También la gran roca zoomórfica de Peña Tú, en Vidiago, Asturias (Hernández Pacheco et al. 1914; Arias 1990, 42 s.), se ha supuesto que es una pareidolia paleolítica (Blas Cortina, 2010). Estos paralelos deben ser valorados al interpretar la Peña Redonda de La Fresneda, pues permiten comprender la gran antigüedad que en algunos casos parecen tener estos mitos. En la actualidad se acepta que hay mitos que remontan hasta el Paleolítico, como ya planteó W. Burkert (1986, 12 s., 20 s.) para algunas tradiciones míticas y rituales de Grecia en su *Homo necans*; así lo confirman estudios recientes en diversas partes del mundo (Layton, 1989; Ndagala y Zengu, 1989; Porr y Bell, 2012; Witzel, 2013; Le Quellec, 2015; etc.) e incluso estos mitos se han relacionado con elementos genéticos para explicar su origen y dispersión de acuerdo con la denominada «genealogía de los mitos», inspirada en la genética (D'Huy y Le Quellec, 2016). En consecuencia, algunas leyendas españolas, como la Serrana de la Vera (Gutiérrez Macías, 1978) y otras similares de Cantabria y del País Vasco (Almagro-Gorbea 2013, 414 s.), por su temática y por el contexto cultural y mítico que reflejan, deben remontar a esa época. Entre estas leyendas de posible origen paleolítico pudiera incluirse esta leyenda tan interesante y compleja de La Fresneda.

Igualmente, el protagonismo de la nutria en esta leyenda mítica resulta muy llamativo y plantea la hipótesis de que pudo ser una leyenda explicativa del origen de un pueblo que, teóricamente, pudo denominarse los **Ottri* o **Uttri*, «los Nutrias», ya que los celtas, como otros pueblos, tenían etnónimos derivados del nombre de un animal (De Bernardo 2008, 102-103), que se ha supuesto de carácter totémico, como los *Bebryces* («los Castores»), *Brannovices* («los Cuervos»), *Equeasi* («los Caballos»), *Gabrantovices* («los Machos-cabríos»), *Kynetes*

(«los Perros»), *Louernii* («los Zorros»), *Neri* («los Osos»), *Taurisci* («los Toros»), *Volcae* («los Halcones»), etc.

Conclusiones

La leyenda de las nutrias de La Fregeneda facilita una interesante aproximación al significado «sobrenatural» y en muchas ocasiones «mágico» que tenían los elementos del paisaje en el imaginario popular. Los mitos explicativos de esa visión se transformaron, a lo largo del tiempo, en leyendas que nos acercan al imaginario y a la mentalidad primitivas, en alas de un proceso diacrónico de «larga duración» (Braudel, 1958; VV.AA., 2015). Esa concepción del «paisaje sagrado», entendido como la visión del mundo que tenía el hombre primitivo, indica cómo experimentaba el fenómeno mental y psicológico de lo «sobrenatural». Este concepto de «paisaje sagrado» es esencial en cualquier cultura, pues refleja la mentalidad, el imaginario y su comprensión cosmológica del mundo, por lo que es también un elemento de autoidentificación de quienes viven en un territorio con una determinada cultura.

Esta concepción mental trasciende la percepción física y racional de los elementos del paisaje; de ahí su carácter «sobrenatural». Interpretar el «paisaje sagrado» es esencial para definir los aspectos sociales, religiosos, mentales e identitarios de una cultura; es decir, para conocer su cosmovisión o visión del mundo y de la vida. Esa visión «sacra» del paisaje, tan distinta de la nuestra, era «sobrenatural» y «mágica», ya que se basaba en concepciones míticas, como las que revela esta leyenda de La Fregeneda. Estas concepciones del imaginario popular conformaban una Geografía Sacra en la que tiene significado cada uno de los innumerables elementos del «paisaje sagrado», concebidos como entes vivos, a modo de *numina*, hecho que explica la rica densidad numinosa que se observa en el análisis del territorio de La Fregeneda (Almagro-Gorbea y Sánchez Benito, e.p.), visión que confirman análisis similares en otros lugares, como el entorno de la Virgen de

Eirita, en La Coruña (Almagro-Gorbea et al., 2019), Viveiro, en Lugo (Almagro-Gorbea et al., 2021), Garrovillas, Cáceres (Almagro-Gorbea et al., 2017; Almagro-Gorbea y Martín Bravo, 2020) o Almaciles, Granada (Almagro-Gorbea y Fernández Tristante, 2023), etc. Estos análisis del «paisaje sacro» deben ser considerados aproximaciones empíricas realizadas a partir de los datos conocidos, con una metodología dirigida a interpretar el «paisaje sacro» como lo veían quienes lo sentían como algo vivo y sagrado, de acuerdo con su imaginario y su cultura; visión que hay que diferenciar de lo que habitualmente se entiende como «paisaje sagrado» (Crumley, 1999; Ashmore y Knapp, eds., 1999; Reese Taylor, 2012; etc.). Mircea Eliade (1954, 149) ofrece un buen ejemplo de esta visión en Nueva Caledonia:

[...] hay entre la maleza innumerables rocas y piedras horadadas que tienen un significado especial. Aquel agujero es propicio para buscar la lluvia, este otro es la morada de un tótem, en el de más allá ronda el espíritu vengativo de un hombre asesinado. Todo el paisaje está así animado, sus más pequeños detalles tienen significado, la naturaleza está cargada de historia humana.

Este paralelo lejano ayuda a comprender esa concepción animista ancestral en la que el hombre, dado su conocimiento poco racional de la naturaleza, apenas diferenciaba seres animados e inanimados, por lo que consideraba seres dotados de vida propia no solo al hombre y a los animales y plantas, sino a elementos físicos como peñas, corrientes de agua o volcanes (Bindon y Raynal, 1998; Stoffe y Van Vlack, 2022). Es un proceso que ilustra el siempre debatido problema del origen de la religión humana asociado al desarrollo del cerebro (Mithen, 1996; Geertz, ed., 2013). Estas creencias animistas se extienden por muy diversos pueblos de la tierra, lo que confirma sus orígenes paleolíticos, adaptadas por su simplicidad a los cambios culturales de la Historia, por lo que se habían mantenido en el imaginario popular hasta la actual

despoblación del campo, que ha traído, como consecuencia indirecta, la pérdida de su cultura rural ancestral y de las tradiciones orales que habían transmitido ese imaginario en un proceso diacrónico de larga duración.

Todo paisaje sagrado implica una mitología de apoyo, como evidencia esta leyenda sobre el origen de la *Peña Redonda*, que debe ser considerada un resto «fósil» de esa visión del «paisaje sagrado». Las leyendas de este tipo y las tradiciones rituales relacionadas revelan un mundo mítico ya documentado en época celta (Almagro-Gorbea y Alonso Romero 2022, 448 s.), pero que sin duda es de origen anterior, pues estas visiones míticas han debido evolucionar a lo largo del tiempo (iid. 432 s.). El carácter en parte animal y en parte humano de las nutrias de nuestra leyenda debe considerarse de origen paleolítico, como la explicación mítica de la pareidolia de la *Peña Redonda* (vid. supra). La hierogamia que narra la leyenda podría interpretarse como la hierogamia de la Diosa Madre y el Dios Sol, característica de creencias neolíticas y posteriores, que explicarían la búsqueda de la luz del Sol como alusión a la búsqueda mítica de la vida en el Más Allá. Estas concepciones del imaginario debieron variar a lo largo del tiempo, pues los numerosos seres numínicos evolucionaron desde ancestrales concepciones animistas hasta transformarse en deidades antropomorfas, en un largo proceso que, en algunos casos, acabó por asimilarse a santos cristianos.

Esta nueva perspectiva permite comprender mejor cómo percibía el hombre prehistórico su territorio, y los elementos que lo conforman como un paisaje vivo y sobrenatural, cuyos elementos interactuaban con el hombre de forma «mágica», dado su carácter «sacro» de origen animista ancestral; aunque sea difícil comprender muchos aspectos, como la especial sacralidad de determinado lugar, sea una peña, fuente, árbol o monte.

En conclusión, esta interesante leyenda de La Fregeneda sobre nutrias concebidas como númenes cuasihumanos confirma la riqueza del

«paisaje sagrado» en el imaginario de la cultura popular, que lo ha creado, lo ha mantenido y lo ha transmitido «fossilizado» en un impresionante proceso de «larga duración» (Almagro-Gorbea, 2009; Moya, 2020). En la actualidad, a pesar de la dificultad de su estudio, estos temas cada vez suscitan mayor interés, aunque requieren siempre una aproximación interdisciplinar para comprender los procesos diacrónicos que permiten explicar el origen de estos mitos, leyendas y ritos relacionados. Además, es cada día más urgente realizar su estudio, pues los cambios acelerados del mundo rural a partir de la segunda mitad del siglo xx, con la despoblación del campo y la pérdida de la cultura popular ancestral, han acelerado su desaparición en las dos últimas generaciones, lo que exige recoger con urgencia todas estas tradiciones ancestrales. A esta labor pretende contribuir este análisis sobre esta curiosa leyenda de La Peña Redonda de La Fregeneda, en la Raya hispano-portuguesa.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Andrés y MOLINERO, F. *Los grabados de la Cueva de los Casares (Riba de Saelices, Guadalajara)*. Madrid, 2008.
- ALBERRO, M. *Immrama-Echtraí: Los viajes celtas al otro mundo*. Cáceres, 2008.
- ALCALDE DEL RÍO H.; BREUIL, H. y SIERRA L. (1911): *Les cavernes de la Région cantabrique*. Mónaco.
- ALLEN, D. *Otter*. London, 2010.
- ALMAGRO-GORBEA, M. «Pervivencia del imaginario mítico celta en las leyendas 'sorianas' de Gustavo Adolfo Bécquer». *Studi Celtici* 7 (2008-2009): 207-233.
- ALMAGRO-GORBEA, M. *Literatura Hispana Prerromana. Las creaciones fenicias, tartesias, iberas, celtas y vascas (Clave Historia, 39)*. Madrid, 2013.
- ALMAGRO-GORBEA, M. «Literatura e iconografía. La hierogamia de la Diosa y el Héroe Fundador en la Hispania prerromana». En *Homenaje a Ricardo Olmos. Miradas sobre la Antigüedad*. Madrid, 2014, 437-444.
- ALMAGRO-GORBEA, M. *Sacra Saxa. 'Peñas Sacras' propiciatorias y de adivinación de la Hispania Celtica. Propitiatory and Divination 'Sacred Rocks' in Celtic Iberia. Estudos Arqueológicos de Oeiras* 22 (2015): 329-410.
- ALMAGRO-GORBEA, M. *Los Celtas. Imaginario, mitos y literatura*. Córdoba, 2018.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y Alonso Romero, F. *Peñas sacras de Galicia*. Betanzos, 2022.
- ALMAGRO-GORBEA, M., Alonso Romero, F., Bouzas Sierra, A. y Ladra, L., «Tradición y «paisaje sacro» en la Virxe da Eirita (Santo Estevo de Anos, Cabana de Bergantiños, A Coruña)». *Anuario Brigantino* 42 (2019), 1-30.
- ALMAGRO-GORBEA, M., Barriga, J. J., Martín Bravo, A. M^a, Perianes, E. y Díez González, N., «El paisaje sacro de Garrovillas de Alconétar, Cáceres». *Revista de Estudios Extremeños* 73,1 (2017), 91-134.
- ALMAGRO-GORBEA, Bouzas Sierra, A. y Ladra, L. «Otra forma de ver el paisaje: «Paisaje sacro» y topo-astronomía en Viveiro (Lugo)». *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 47,1, (2021): 169-206.
- ALMAGRO-GORBEA, M., Cardoso J. L. y Antunes, M. C. Ferreira Telles Meneses. «La colección anticuaría de la Academia das Ciências de Lisboa». *Memorias da Academia das Ciências de Lisboa* XLVII,1 (2020): 211-249.
- ALMAGRO-GORBEA, M., Esteban Ortega, J. A. Ramos Rubio y de San Macario Sánchez, O. *Berrocales sagrados de Extremadura*. Badajoz-Cáceres, 2020.

- ALMAGRO-GORBEA, M. y Fernández Tristante, R. «El santuario ibero de Pedrarias y la «Piedra de La Encantá» (Almaciles, Granada)». *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 33 (2023): 399-419.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y Martín Bravo, A. «La percepción del «paisaje sacro»: peñas sagradas y santuarios en Alconétar (Cáceres) del Bronce Final a la cristianización», *Complutum* 31,2, 2020: 325-341.
- ALMAGRO-GORBEA, M., Ocharan, J. A. e Ibarra, D. «Los ojos de la diosa. Una diosa madre de «larga duración»: de la «diosa de los ojos» a Astarte y Ataecina». *Anas* 35 (2022): 27-71.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y Sánchez Benito, J. M. «El santuario de San Apolinario de Urros: Un territorio sagrado entre Foz Coa y Moncorvo». *Coavisão* 23 (2021): 121-140.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y Sánchez Benito, J. M. «Contribución al «paisaje sagrado» de La Fregeneda (Salamanca)». *Coavisão* (en prensa).
- ALMAGRO-GORBEA, M., Lorrio, A., Mederos, A. y Torres, M. «El mito de Telepinu y el altar primordial en forma de piel de toro». *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 37-38, 2011-2012, 241-262.
- ALONSO ROMERO, F. «Ánimas y brujas de Finisterre, Cornuailles, Irlanda». *Anuario Brigantino* 22 (1999): 91-104.
- ARIAS, P. «Algunos indicios arqueológicos de perduraciones de elementos religiosos epipaleolíticos hasta el III milenio BC en el este de Asturias». *Zephyrus* 43 (1990): 39-45.
- ASHMORE, W. y KNAPP, A. B., eds. *Archaeologies of Landscape. Contemporary perspectives*. Oxford, 1999.
- ATU: Índice de cuentos Aarne-Thompson-Uther.
- BAPTISTA, A. M. *O paradigma perdido: O Vale do Côa e a arte paleolítica de ar livre em Portugal*, Porto/Vila Nova de Foz Côa, 2009.
- BARANDIARÁN, I. «El Glotón (Guio Guio L.) en el Arte Paleolítico». *Zephyrus* 25 (1974): 177-196.
- BARANDIARÁN, J. M^a de (1972): *Obras Completas, I. Diccionario ilustrado de Mitología Vasca y alguna de sus fuentes*, Bilbao.
- BERMAN, M. «The Frog's Skin. Shamanic Themes in Georgian Folktales. Cambridge, 2000, 99-107.
- BINDON, P. y Raynal, J.-P. «Humans and volcanoes in Australia and New Guinea». *Quaternaire* 9,1 (1998): 71-75.
- BLAS CORTINA, M. A. de. «Poder ancestral y territorio neolítico: en torno a Peña Tú y los túmulos de la costa oriental de Asturias». En Munibe. *Suplemento* 32 (J. FERNÁNDEZ y J. A. MUJICA, eds., *Actas del Congreso Internacional sobre Megalitismo y otras manifestaciones funerarias contemporáneas en su contexto social, económico y cultural*, San Sebastián-2007) (2010): 94-118.
- BRAUDEL, F. «Histoire et Sciences sociales: La longue durée. *Annales. Économies, Sociétés*, 13,4 (1958): 725-753.
- BURKERT, W. *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley, 1986.
- CABAL, C. *La mitología asturiana. Los dioses de la muerte, los dioses de la vida, el sacerdocio del diablo*, Oviedo, 1972.
- CABRÉ, J. «Las cuevas de los Casares y de la Hoz». *Archivo Español de Arte y Arqueología* 10 (1934): 225-254.
- CABRÉ, J. «Figuras antropomorfas de la Cueva de Los Casares (Guadalajara)». *Archivo español de Arqueología* 14, n^o 41 (1940): 81-96.
- CABRERA LATORRE, A. (1914): «*Lutra lutra*». *Fauna ibérica; mamíferos*. Madrid, 1914, 177-178.
- CAMARENA, J. y CHEVALIER, M. *Catálogo tipológico del cuento folklórico español. Cuentos maravillosos*. Madrid, Gredos, 1995.
- CARO BAROJA, J. *Algunos mitos españoles (Ensayo de Mitología popular)*, Madrid, 1941 (reed. 1974).
- CARO BAROJA, J. *Ritos y mitos equívocos*. Madrid, 1989.
- CEINOS ARCONES, P. *Leyendas de la diosa madre (y otros mitos de diosas y mujeres de los pueblos de China)*. Madrid, 2013.
- COLLIN, L. *Animais da mitologia celta na poesia irlandesa contemporânea*. Curitiba, Brasil, 2011.
- CRUMLEY, C. «Sacred Landscapes: Constructed and Conceptualized». En W. Ashmore y B. Knapp, eds., *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, 269-276. Oxford, 1999.
- DE BERNARDO, P. «Linguistically Celtic ethnonyms: towards a classification». En J. L. García Alonso, ed., *Celtic and other Languages in Ancient Europa*, 101-118. Salamanca, 2008.
- DELPECH, F. «La légende de Dona Marinha. Mythologie et généalogie». *Cuadernos de Estudios Gallegos* 55 (2008): 407-426.
- ELIADE, M. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid, 1954 (reed. 1972, 1974, 1990).

- ESPINOSA, A. M. *Cuentos populares recogidos de la tradición oral de España*. Introducción y revisión de Luis Díaz Viana y Susana Asensio Llamas. Madrid, 2009.
<https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox?projector=1>
- FOL, V. «The rock as a topos of faith. The interactive zone of the rock-cut monuments from Urartu to Thrace». En R. I. Kostov, B. Gaydarska, M. Gurova (eds.), *Geoarchaeology and Archaeomineralogy. Proceedings of the International Conference. Sofia-2008*, 153-162. Sofia, 2008.
- GEERTZ, A. W., ed. *Origins of religion, cognition and culture*. Durham, 2013.
- GEORGEAKIS, G. y PINEAU, L. «Le mont des cailloux», *Le folk-lore de Lesbos*, Paris, 1894: 11-19.
- GIMBUTAS, M. *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*. Berkeley-Los Angeles, 1974.
- GIMBUTAS, M. *The Living Goddesses*. Berkeley-Los Angeles, 1999.
- GOMES, M. Varela «Catálogo de Portugal». En *Catálogo del Arte Prehistórico de la Península Ibérica y de la España Insular. Arte Paleolítico II (Serie arqueológica. Varia 4)*, 85-162. Valencia, 2006.
- GONZÁLEZ MARRERO, J. A. y LILLO, F. *A viaxe de San Brandan (Navigatio Sancti Brendani) (Serie Keltia 24)*. La Coruña, 2004.
- GROENEN, M. «La grotte ornée d'El Castillo (Cantabrie, Espagne) et l'espace». En *Hommage à Jean-Marie le Tensorer (Etudes et Recherches Archéologiques de l'Université de Liège 148)*, 133-144. Liège, 2017.
- GUTIÉRREZ MACÍAS, V. «Por la geografía cacereña. Visión de Aldeacentenera». *Revista de Estudios Extremeños* 34,2 (1978): 269-280.
- HATTO, A.T. «The Swan Maiden: A Folk-Tale of North Eurasian Origin?» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (London University)* 24 (1961): 326-352.
- HELVENSTON, P. A. HODGSON, D. «The Neuropsychology of 'Animism': Implications for Understanding Rock Art». *Rock Art Research* 27,1 (2010): 61-94.
- HERCULANO, A. «A Dama Pe de Cabra». *O Panorama*, 2.9 al 21.10 de 1843. Lisboa, 1843 (reed. 2012).
- Herculano, A. «A Dama do Pé de Cabra». *Lendas y narrativas*. Lisboa, 1848.
- HERNÁNDEZ PACHECO, E., Cabré, J. y Vega de Sella, Conde de la. *Las pinturas prehistóricas de Peña Tú (Comisión de Investigaciones Prehistóricas y Protohistóricas)*. Madrid, 1914.
- HODGSON, D. y HELVENSTON, P. A. «The emergence of the representation of animals in palaeoart: Insights from evolution and the cognitive, limbic and visual systems of the human brain». *Rock Art Research* 23,1 (2006): 3-40.
- HOFFNER, H. Jr. *Hittite Myths (Writings from the Ancient World, 2)*. Atlanta, 1998.
- HUY, J. d' «Le motif de la femme-bison. Essai d'interprétation d'un mythe préhistorique, 1,2 y 2,2». *Mythologie française* 242, (2011): 44-55 y *Mythologie française* 243 (2011), 23-41.
- HUY, J. d' y Le Quellec, J.-L. «Les mythes ont aussi un arbre généalogique». *La Recherche* 517 (2016): 72-76.
- JACOBS, J. «The Voyage of Maelduin». *The Book of Wonder Voyages*. London, 1919.
- JORDÁ, F. «Las representaciones de pisciformes en el Arte Paleolítico y las mitografías acuáticas de la Cueva de los Casares». En *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae, 2*, 1495-1500. Bilbao, 1985).
- JOUËT, Ph. *Dictionnaire de la mythologie et la religion celtiques*. Fouesnant, 2012.
- KIOTSEKOGLOU, S. D. «Thracian Megalithic Sanctuaries from the Prefecture of Evros Greece». En D. Spasova, ed., *Megalithic Culture in Ancient Thraciae*, , 39-55. Blagoevgrad 2015.
- LAYTON, R. «Introduction: Who Needs the Past?». En R. Layton, ed., *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology (One Word Archaeology 5)*, 1-19. London-New York, 1989.
- LE QUELLEC, J.-L. «Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L'exemple des récits anthropogoniques». *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Letres* (2015,1): 235-266.
- LE QUELLEC, J.-L. y SERGENT, B. *Dictionnaire critique de mythologie*. Paris, 2017.
- LÓPEZ IBOR, J. J. *Lecciones de psicología médica, según apuntes tomados en la cátedra 1-2*. Madrid, 1963.
- MARCOS DE SANDE, M. «Del folklore garrovillano. Usos y costumbres». *Revista de Estudios Extremeños* 1,4 (1945): 447-460.
- MARTÍN GARZO, G. *El valle de las Gigantas*. Barcelona, 2000.
- MARTOS GARCÍA, A. y MARTOS NÚÑEZ, E. «Prosopografías comparadas de lamias, sirenas y otros genios acuáticos». *Tonos Digital* 24 (2013) [Online] (<http://www.tonosdigital.es/ojs/index.php/tonos/article/view/905/602> (consultado 27.7.2017)).

- MAZOYER, M. «Telepinu et le mythe fondateur». P. Azara, P. Mar y E. Subias, eds., *Mites de fundació de ciutats al Món Antic (Mesopotàmia, Grècia i Roma)*. Barcelona, 2001, 51-57.
- MAZOYER, M. *Télipinu, le dieu au marécage. Essai sur les mythes fondateurs du royaume hittite (Kubaba, Série Antiqué, 2)*. Paris, 2003.
- MEYER, K. *The Voyage of Bran, Son of Febal, to the Land of the Living. An Old Irish Saga*. London, 1897.
- MITHEN, S. J. *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*. London, 1996.
- MORÁN BARDÓN, C. *Reseña histórico-artística de la provincia de Salamanca*. Salamanca, 1946.
- MORÁN RODRÍGUEZ, C. «El valle de las gigantas», de Gustavo Martín Garzo: una reescritura de Hylas y las ninfas». *Amaltea. Journal of Myth criticism* 6 (2014), *Female Water Spirits*, 259-286.
https://doi.org/10.5209/rev_AMAL.2014.v6.46525
- MOREAU, P. «Les Trois Hylas». En *Mélanges Joseph Vianey*, 425-435. Paris, 1934.
- MORGADO, F. OCHOA Y REBADA, N. «A arte rupestre na Bacia Hidrográfica do Douro». *1º Congresso Internacional do Rio Douro. Livro do Congresso*. Vila Nova de Gaia, 1986.
- MOYA MALENO, P. *Paleoetnología de la Hispania Celta. Etnoarqueología, etnohistoria y folklore, I-II (BAR International Series 2996)*. Oxford, 2020.
- NDAGALA, D. K. y ZENGU, N. «From the raw to the cooked: Hadzabe perceptions of their past». En R. Layton, ed., *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology (One Word Archaeology 5)*, 51-56. London-New York, 1989.
- OLMOS, R. «Notas conjeturales de iconografía celtibérica. Tres vasos de cerámica policroma de Numancia». *Numantia. Arqueología en Castilla y León* 2 (1986): 215-225.
- OLMOS, R. «Iconografía celtibérica». *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*, 253-260. Soria, 2005.
- PEDROSA, J. M. «Las sirenas, o la inmortalidad de un mito (una visión comparatista)». *Revista Murciana de Antropología* 22 (2015): 239-300 (reed. en J. M. Pedrosa, ed., *El libro de las sirenas*, 29-99. Roquetas de Mar, 2002).
- PORR, M. y H. R. BELL. «'Rock-art', 'Animism' and Two-way Thinking: Towards a Complementary Epistemology in the Understanding of Material Culture and 'Rock-art' of Hunting and Gathering People». *Journal of Archaeological Method and Theory* 1 (2012): 161-205.
- PRIETO LASA, J. R. *Las leyendas de los Señores de Vizcaya y la tradición melusiana (Fuentes cronísticas de la Historia de España VII)*. Madrid, 1955.
- RAMANUJAS, A. K., ed. *Cuentos populares de la India*. Madrid, 2005 (Trad. de *Folktales from India*. Chicago, 1987).
- RAMIL, A. «El problema de las fuentes en las navegaciones al Más Allá de los Scotti: Immram Maeldwin navigatio sancti Brendani abatis». En *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Salamanca-1989, II*, 831-841. Salamanca, 1994.
- REBANDA, N., ed. «O Elemento Humano no Espaço e no Tempo da Calçada de Alpajares». En *Calçada de Alpajares. Pelos caminhos do Douro*, 61-79. Torre de Moncorvo, 2006.
- REESE TAYLOR, K. «Sacred places and sacred landscapes». En D. L. Nichols y Pool, C. A., eds., *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*, 752-763. New York, 2012.
- ROUX, H. *Herculanum et Pompéi. Recueil général des peintures, bronzes, mosaïques, etc., découverts jusqu'à ce jour et reproduits d'après «Le Antichità di Ercolano», «Il Museo Borbonico»... augmenté de sujets inédits, gravés au trait sur cuivre, par H. Roux aîné, et accompagné d'un texte explicatif par M. L. Barré... (et J. Bories), I-VIII*. Paris, 1840.
- S.A. *The Age of Bede* (reed.). London, 1998.
- S.A., s.a. «Otter mythology and folklore». <https://treesforlife.org.uk/into-the-forest/trees-plants-animals/mammals/otter/otter-mythology-and-folklore/>
- SANTOS, M. J. Delgado Correia dos *Santuários Rupestres de la Hispania Indoeuropea*. Zaragoza, 2015.
- SEBASTIÁN, S. *Inventario artístico de Teruel y su provincia*. Teruel, 1974.
- SEELIGER, K. s.v. «Hylas». W. H. Roscher, ed., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I,2, 2792-2796. Leipzig, 1886-1890.
- SELMER, C. *Navigatio Sancti Brendani Abbatis from Early Latin Manuscripts*, Notre Dame, 1959.
- SERÉN, M. do C. «Pedras, montes e protecções: a religião no norte pré-cristão». *CEM n° 3, Cultura, espaço y memória* (2012): 151-152.
- SITTING, E. s.v. «Hylas». *Reallexikon der classische Altertumswissenschaft* IX,1, 110-115. Stuttgart.
- SOMADEVA *Katha Sarit Sagara (Ocean of Streams of Story)*, I-X (C. H. Tawney, trad., N. M. Penzer, ed.). London, 1924-1928.

SOURVINOU-INWOOD, Chr. *Hylas, the Nymphs, Dionysos and Others. Myth, Ritual, Ethnicity* (Martin P. Nilsson *Lecture on Greek Religion, 1997*). Athens, 2005.

SOUSA, F. y PERERIRA, G. Martins. *Alto Douro*. Lisboa, 1988.

STOFFE, R. y VAN VLACK, K. «Talking with a Volcano: Native American Perspectives on the Eruption of Sunset Crater, Arizona». *Land* 11 (2022): 196. <https://www.mdpi.com/journal/land>; consultado 2024.5.26.

STOKES, ed., W., ed. «Immrama Mallduin». *Revue celtique* 9 (1888): 447-495 y 10 (1888): 50-95.

STURLUSON, S. *Edda*² (A. Faulkes, trad.). London, 1987.

STURLUSON, S. *The Uppsala Edda DG 11 4to* (H. Pálsson, ed., A. Faulkes, trad.). London, 2012.

THOMPSON, St. *Motif-Index of Folk-Literature (Folklore fellows communications)*, I, n° 106 (1932); II, n° 107 (1933); III, n° 108 (1934); IV, n° 109 (1934); V, n° 116 (1935); VI, n° 117 (1935). Helsinki, 1932-1935.

THOMPSON, St. *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, 1-6*. Copenhagen-Bloomington, 1955-1958.

TORRES-MARTÍNEZ, J. *El Cantábrico en la Edad del Hierro* (*Bibliotheca Arcuaeologica Hispana* 35). Madrid, 2011.

UTHER, H-J. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson, 1-3*. Helsinki, 2004.

VIEYRA, M. «Les textes hittites». R. Labat, A. Caquot, M. Sznycer y M. Vieyra, *Les religions du proche-orient. Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*. Paris, 1970, 459-566.

VV.AA. *La longue durée en débat* (*Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Dossier 70,2). Paris, 2015.

WARDROP, M., trad. «The Frog's Skin». *Georgian Folk Tales*, 15-22. London, David Nutt, 1894 (reed. 2006, 2019). <https://sacred-texts.com/asia/geft/geft06.htmK>; consultado 2024.5.29.

WILSON, D. E. y Reeder, D. A. M., eds., s. v. «Lutra lutra». *Mammal Species of the World* (3ª ed.). Baltimore, 2005.

WITZEL, E. J. M. *The Origins of the World's Mythologies*. Oxford-New York, 2013.