

# EL POSIBLE *MITHRAEUM* DE LA ERMITA DEL CANCHO (NAVAS DEL MADROÑO, CÁCERES) Y EL ALTAR Y EL TRONO RUPESTRES ASOCIADOS

## THE *MITHRAEUM* AREAL OF THE ERMITA DEL CANCHO (NAVAS DEL MADROÑO, CÁCERES, SPAIN) ASSOCIATED TO A ROCK-ALTAR AND A ROCK-THRONE

MARTÍN ALMAGRO-GORBEA<sup>1</sup>, JULIO ESTEBAN ORTEGA<sup>2</sup>,  
JOSÉ ANTONIO RAMOS RUBIO<sup>3</sup>, OSCAR DE SAN MACARIO SÁNCHEZ<sup>4</sup>

Recibido: 25-VI-2019; aceptado: 26-IV-2021

### RESUMEN

Estudio de los monumentos rupestres situados en la Ermita del Cancho, Navas del Madroño, Cáceres. Es un “conjunto sagrado” local formado por un altar y un trono rupestres y una sala hipogea, que se ha interpretado como un posible *mithraeum*. Este conjunto sagrado confirma el interés de las “peñas sacras” de Extremadura para documentar su paisaje sagrado, por lo que estos monumentos deben considerarse parte de nuestro Patrimonio Arqueológico.

**PALABRAS CLAVE:** Peña sacra. *Sacra saxa*. *Mithraeum*. Paisaje sagrado. Extremadura.

### ABSTRACT

Analysis of three sacred rocks located near the Ermita del Cancho, in Navas del Madroño, Cáceres, Spain: a rock-altar, a rock-throne and a hypogeal room interpreted as a possible *mithraeum*. These sacred rocks confirm the interest of the «*sacra saxa*» of Extremadura to document the sacred landscape. Consequently, these monuments form a part of our Archaeological Heritage.

**KEYWORDS:** Sacred stone. *Sacra saxa*. *Mithraeum*. Sacred landscape. Extremadura, Spain.

(1) Gabinete de Antigüedades. Real Academia de la Historia, Madrid. España.

(2) Departamento de Ciencias de la Antigüedad. Universidad de Extremadura. España.

(3) Doctor en Historia, Cronista de la Ciudad de Trujillo. España.

(4) Investigador. Cronista Oficial de Casas de Don Antonio, Cáceres. España.

## Introducción

Las “peñas sagradas” son objeto de creciente interés en la Arqueología Protohistórica (Almagro-Gorbea y Gari Lacruz, 2017; Almagro-Gorbea *et alii*, 2020), pues documentan ritos ancestrales prácticamente perdidos en la actualidad. Estos ritos, por su carácter sacro y sobrenatural, constituyen un campo esencial de las creencias, pues permiten comprender la concepción sobrenatural del paisaje en la cosmovisión y en el imaginario desde época celta, hecho hasta ahora escasamente valorado a pesar de su evidente interés (Almagro-Gorbea *et alii*, 2017; Almagro-Gorbea *et alii*, 2020).

Los anticuarios, folkloristas y arqueólogos del siglo XIX fueron los primeros en interesarse por las “peñas sacras” y sus ritos al atribuir a los celtas las construcciones megalíticas y las peñas con ritos de origen prerromano. En estos estudios pioneros destacan el folklorista Paul Sébillot (1882; 1902; 1904-1906; 1908) y el arqueólogo Salomon Reinach (1893), que fueron seguidos en la Península Ibérica por interesantes figuras, como Joaquín Costa (1888: 258) y José Leite de Vasconcelos (1882: 89 ss.), a quien se debe un notable estudio sobre el *Culto a las piedras*, sin olvidar a otros estudiosos portugueses, como Francisco Martins Sarmiento (1884) y Teófilo Braga (1885). A partir del siglo XX el tema quedó relegado por arqueólogos y folkloristas, con alguna excepción, como Julio Taboada en Galicia (1965 y 1982), hasta que en los últimos 20 años las “peñas sacras” de la Península Ibérica han pasado de nuevo a suscitar una creciente atracción.

También en Extremadura se han renovado estos estudios desde las aproximaciones iniciales de J. R. Mélida a inicios del siglo XX (1924: 18), pero la valoración de estos monumentos ha cambiado con el estudio del altar rupestre de Lácara y, en fechas más recientes, con los trabajos impulsados durante estos últimos años por un valioso equipo dedicado a investigar y dar a conocer las «peñas sacras» (Esteban Ortega *et alii*, 1999; Esteban Ortega *et alii*, 2014a; Esteban Ortega *et alii*, 2014b; Ramos Rubio *et alii*, 2015; Almagro-Gorbea *et alii*, 2016; *idem*, 2020).

En este contexto se inserta este análisis del complejo de peñas sacras inéditas de la Ermita del Cancho, en Navas del Madroño, Cáceres, que constituye un ejemplo de “conjunto sagrado” local<sup>5</sup>, que indica, una vez más, la complejidad y el interés de las “peñas sacras” de Extremadura por ser auténticos monumentos de nuestro Patrimonio Cultural.

### La Ermita del Cancho: situación y contexto arqueológico

Este interesante conjunto arqueológico está situado en el extremo septentrional del término municipal de Navas del Madroño, en el centro de la penillanura cacereña, entre el río Tajo, que corre unos 15 km al norte, y la Sierra de San Pedro, a unos 25 km al sur. La Ermita del Cancho se sitúa en un bello paraje conocido como “Los Canchales de la Marina», a 39° 43' 38" N y 06° 37' 16" O. Se accede al lugar por la carretera CC-113 de Garrovillas a Mata de Alcántara. Poco antes del km 6, en

---

(5) Utilizamos esta terminología que ha sido adoptada por el Instituto de Estudios Altopireniacos en su *corpus* de *sacra saxa*. Véase <http://www.piedras-sagradas.es>

dirección a esta última localidad, surge un camino a la derecha que tras 1 km de recorrido llega a la denominada “Casa del Cancho” o “Casa de Cancho”, como aparece en los mapas topográficos antiguos<sup>6</sup>. Hacia el oriente, a poca distancia, discurre el camino de Garrovillas, que atraviesa la zona en sentido SO-NE y sobre el que se ha trazado un tramo de la nueva carretera antes aludida. Este antiguo camino llegaba por el norte hasta el estratégico vado de Alconétar, único lugar por donde era posible salvar el caudaloso río Tajo.

El término municipal de Navas del Madroño cuenta con importantes yacimientos arqueológicos de la Edad del Bronce, entre los que destacan “Cabezo de Araya”, “Pasto Común”, “Dehesa del Manzano”, “Cerro de Mariperales” y “El Barrial” (Martín Bravo, 1999: 31 ss.). El origen de Navas del Madroño reside en unas ventas mandadas hacer por regimiento y justicia de la villa de Brozas, en el extremo N.E. de la cañada en que está situado, lugar donde conectaban tres cañadas ganaderas, la que llevaba a Cáceres y las que se dirigían a los puentes de Alcántara y de Alconétar. Este lugar de reunión de trashumantes recibía el nombre Ventas o Navas del Madroño<sup>7</sup>.

El Cabezo de Araya está situado al borde de la falla de Plasencia, en los canchales del mismo nombre, muy cerca de la carretera ES-207 que une Cáceres con Alcántara y la frontera portuguesa. Desde su posición privilegiada a 521 m de altitud domina la penillanura desde los llanos de Brozas hasta las lejanas sierras de San Pedro. Aquí se aprovechan los grandes bolos para cerrar espacios donde construir las viviendas que se distribuyen entre los claros del canchal. Las murallas debieron de estar formadas por grandes bloques de granito que cerraban el recinto interior, aunque hoy apenas pueden intuirse en alguno de sus tramos. En este lugar se descubrió el famoso depósito del Bronce Final estudiado por Almagro Basch (1961). Entre los materiales recuperados destacan piezas de oro, puntas de lanza, regatones, puntas de flechas, botones cónicos, cuentas de collar, etc., todos ellos depositados en el Museo de Cáceres. Los bronceos corresponden al Bronce Final III, por lo que se fechan en los siglos XI a IX a.C., contemporáneos o muy poco posteriores al horizonte de la Ría de Huelva. A pocos kilómetros de Cabezo de Araya en dirección NE y en la cumbre de la Sierra de Santo Domingo, donde se ubica el vértice geodésico de Pasto Común (Martín Bravo, 1994; Martín Bravo, 1999: 3), se localiza otro poblado de la Edad del Bronce que pervivió durante el Hierro Inicial a juzgar por los materiales aparecidos entre los canchales. Su estratégica posición domina una amplia panorámica de la meseta cacereña. Al pie de estas sierras discurre la rivera de Araya que en su desembocadura en el Tajo está flanqueada por otros asentamientos del Bronce. Aún se conservan restos de la muralla que lo circundaba y de aquí procede un conjunto de bronceos compuesto por cuatro hachas completas y una fragmentada de apéndices laterales, un fragmento de puñal, un cincel y siete fragmentos de barritas de bronce de sección cuadrangular y dos circulares que se encuentran actualmente en el Museo

(6) Es propiedad de Don Vicente Durán, a quien agradecemos las facilidades dadas para este estudio.

(7) En el año 1736 la población contaba con 735 vecinos, que solicitaron la separación al Consejo de la Villa de Brozas y, habiéndose opuesto ésta, se siguió el correspondiente recurso hasta la concesión del privilegio de Villa por sentencia de 28 de junio de 1741. Desde entonces se la conoce como Navas del Madroño y a sus habitantes como “venteros”. El litigio quedó definitivamente resuelto en tiempos de Carlos III cuando en 1771 el Real Consejo dictó la siguiente sentencia: «*Que la villa de Brozas pague a la de navas, además de la cuarta parte de los propios que le fue asignado, la cantidad de 4500 reales de vellón cada año, hasta liquidar los 46716 reales y 9 maravedises que le debía, de acuerdo con la liquidación realizada, según lo ordenado por la Ejecutoria del Consejo*». Archivo Municipal de Navas del Madroño, documentos del siglo XVIII.

de Cáceres. Las cerámicas bruñidas recogidas en superficie confirman la presencia de un asentamiento del Bronce Final. Ya al noroeste del municipio se localiza el poblado del Cerro de Mariperales, en de la Dehesa del Manzano, emplazado en una bien destacada elevación del terreno, desde la que se domina todo el paisaje circundante (Martin Bravo, 1999: 75).

La geología de la zona es la propia de la Meseta Cacerense. El relieve es ondulado y los afloramientos graníticos dominan el paisaje, testigos imperturbables de la orogénesis herciniana que levantó estas impresionantes moles de granitos arrasadas por la erosión en eras geológicas posteriores. La dureza de los materiales ha permitido que algunas de estas surgencias permanezcan prácticamente inalteradas y se conserven algunos conjuntos graníticos de cierta altura. Los agentes meteorológicos han realizado su lenta y persistente labor de desgaste y la red fluvial y la escorrentía, al encajonarse en el sustrato, han horadado el terreno hasta formar profundas vaguadas que individualizan las crestas rocosas. Los suelos son pobres y arenosos, poco aptos para el cultivo. La vegetación es de tipo mediterráneo, con predominio de encinas y alcornoques, mientras que donde falta la arboleda se extiende el matorral, con amplias extensiones de escobas entre las que brotan tomillos, majuelos y otras plantas típicas de este ambiente mediterráneo. Algunas de las laderas montañosas, donde se acumulan mayores capas de sedimentos, se han aprovechado para plantar manchones de olivos que rompen la monotonía de la vegetación de la zona, pero, en su conjunto, el terreno se aprovecha como pasto de ganado vacuno y porcino, que representa el principal recurso económico.

El conjunto sagrado de la Ermita del Cancho se ubica en la ladera de una elevación de mediana altura situada a unos 400 msnm, que desciende en suave pendiente hacia el fondo del valle y que queda a escasos 50 m de un manantial. Sobre esta ladera se debía asentar un caserío probablemente de fecha altomedieval, pues todavía se observan restos del despoblado, como cimientos de pequeñas estructuras y fragmentos de téglulas y tejas. El conjunto sacro está dominado por la pequeña ermita, a unos 50 m de la cual y a un nivel más bajo de la ladera, existe una interesante estructura semirrupestre, cerca de cuya entrada, a escasos 10 m hacia el Este, emerge una roca con forma de trono (fig. 1). Estos elementos, que pueden ser considerados como un conjunto sagrado, se describen y analizan a continuación de forma individual.

La ladera termina en una suave vaguada que corre de oeste a este, por la que discurre el camino de acceso. Al otro lado de la vaguada y a la misma altura se alza, pero en dirección norte, una elevación similar con abundantes berrocales, como los que predominan en buena parte del paisaje circundante en su suave declinar hacia la margen izquierda del Tajo. Esta zona de canchales graníticos cubre una gran extensión y deja poco espacio a la vegetación. Los grandes bolos, desgastados por la erosión, adquieren formas caprichosas. Abundan los pequeños abrigos y algunas cuevas de cierta entidad que en ocasiones ofrecen forma abovedada y en las que la disolución del granito ha esculpido impresionantes tafonis a modo de decoración natural.



Fig. 1. Vista general del conjunto sagrado de la Ermita del Cancho: 1, Altar rupestre adosado a la ermita. 2, construcción semihipogea del posible *mithraeum*. 3, “Trono rupestre” (foto autores).

### El altar de sacrificios

En la parte alta de la ladera en la que se sitúa el conjunto sagrado se alza una capilla de reducidas dimensiones, cuya advocación originaria se desconoce (fig. 2). Sus coordenadas son 39° 42' 81" latitud N y 6° 37' 34" longitud W. Al exterior del muro occidental de esta ermita, cerca de la esquina noroeste, aparece adosado un cancho de granito con seis escalones, perfectamente tallados aunque bastante irregulares, para alcanzar su cumbre, que debe interpretarse como un altar rupestre (fig. 3).

El conjunto formado por el altar rupestre y la ermita permite distinguir en su estado actual tres fases constructivas diferentes. La primera corresponde el altar rupestre, que mide 200 cm de altura total por 234 cm de anchura en su base y ofrece seis escalones tallados de forma bastante irregular. La parte oriental de esta peña, donde debía estar el *loculus* o cavidad para el sacrificio, ha desaparecido bajo el muro de la ermita, en cuyo interior no se observan restos del bloque de granito, quizás por haber sido destruido, como ha ocurrido en otros casos<sup>8</sup>, mientras que su parte meridional ha sido cortada verticalmente para alinearla con el muro occidental del supuesto eremitorio. Los escalones de acceso a la cumbre de la peña se dirigen hacia el este, excepto el primer escalón, que consiste en una amplia plataforma que abarca toda la base de la piedra por el lado norte y oeste. A partir de la base, los peldaños ofrecen dimensiones variables: peldaño 1: 46 cm de largo por 25 cm de

(8) Un ejemplo es el altar de Valcorchero, a las afueras de Plasencia. La peña originaria que contenía la parte sacra aparece actualmente mutilada y ennegrecida, pues a lo largo del tiempo ha sido utilizada por los lugareños como lugar donde hacer sus fogatas, lo que seguramente provocó el desprendimiento de parte del bolo granítico que aún permanece a sus pies. Una destrucción intencionada semejante documenta la “peña sacra” de San Alberto da Riveira, en La Coruña (Almagro-Gorbea, 2015: 339, fig. 8), cortada probablemente al construir la adyacente iglesia románica del siglo XII.

ancho y 15 cm de alto; peldaño 2: 46 cm x 24 cm x 29 cm; peldaño 3: 46 cm x 20 cm x 30 cm; peldaño 4: 54 cm x 38 cm x 30 cm; peldaño 5: 35 cm x 18 cm x 29 cm; peldaño 6: 45 cm x 24 cm x 15 cm. La base de la peña queda soterrada, por lo que no se descarta que pudiera tener algún escalón o plataforma oculta bajo los sedimentos acumulados.



Fig. 2. Ermita del Cancho, con el altar rupestre utilizado en su muro (foto autores).



Fig. 3. Detalle del altar rupestre, cortado para alinearlo con el muro de la ermita (foto autores).

No se ha conservado la parte de este altar rupestre correspondiente al *loculus* donde se inmolaban los animales sacrificados, tras haber derramado su sangre como ofrenda. En efecto, estos altares rupestres tienen en su parte superior una o varias oquedades circulares a modo de *loculi* que debieron de servir para los sacrificios, en los que se inmolaban las víctimas, hoyos que generalmente ofrecen forma aproximadamente circular con un canalillo de desagüe para la sangre o las ofrendas líquidas vertidas en estas ceremonias (Almagro-Gorbea *et alii*, 2020: 37 ss.).

Una segunda fase constructiva, claramente posterior, es una pequeña habitación rectangular, con una pequeña puerta abierta al sur (fig. 4). Esta construcción hecha con mampostería se adosó al altar rupestre en fecha indeterminada, pero anterior a la destrucción de su lado septentrional al construirse y adosarle la ermita propiamente dicha.

No es fácil interpretar la función de esta pequeña construcción, que evidentemente es posterior al altar de la Edad del Hierro y anterior a la ermita de inicios del siglo XVI. La hipótesis más probable es que pudo haber sido un eremitorio de fecha altomedieval, contemporáneo a los restos señalados del despoblado. Este hipotético eremitorio se levantaría junto al altar rupestre al cristianizarse este, según un proceso bien documentado en otros casos cuyo paralelismo refuerza esta interpretación. A pocos kilómetros de Navas de Madroño existen varios eremitorios, entre los que destaca el de Peña Buraca de El Barrial, cerca de Alcántara, que entronca con la continuidad de esta tradición eremítica en San Pedro de Alcántara (1499-1562) (Barrado, 1995). Esta repetida asociación de peñas sacras prerromanas con eremitorios altomedievales también se documenta en otras zonas, como en el Alto



Fig. 4. Primitiva fase constructiva de la Ermita del Canto (foto autores).

Ebro (Monreal, 1989), en la Sierra de Pinares, entre Burgos y Soria, donde están bien documentados ejemplos tan característicos como los de Cuyacabras, La Cerca, Cueva Andrés y el despoblado de Revenga, en Quintanar de la Sierra (Padilla y Riart, 2003); o en tierras sorianas, el ermitorio asociado al santuario de la Cueva de Santa Cruz (Fernández Nieto, 2018a: 315), igualmente asociado a un altar rupestre con escalones y a un afloramiento de agua (Santos, 2015: 401 ss.; Santos, s.f.).

Estos eremitorios son característicos de la tardoantigüedad y de época altomedieval y eran propios de individuos de vida solitaria y contemplativa, cuyo ascetismo constituía un modelo de vida del clero que se consideraba modelo ideal, tanto regular como secular (García de Cortázar y Teja, 2006). Los concilios de Toledo promulgaron cánones con el fin de regular el eremitismo (Díaz y Díaz, 1955; Díaz y Díaz, 1970; Corullón, 1984; Castellanos, 1999: 123 ss.). En ellos se exigía la obediencia de estos anacoretas a la disciplina conventual y la consagración de los mismos por el obispo. Los eremitorios rupestres se remontan a la etapa alto medieval y se mantienen activos hasta los siglos X-XI, cuando son sustituidos por el movimiento cenobítico.

La última fase constructiva corresponde a la ermita propiamente dicha (fig. 5). Es de reducidas dimensiones y presenta una mampostería claramente distinta de la del supuesto eremitorio adosado a su muro septentrional, por lo que éste queda a sus espaldas, aunque la ermita, al ser de mayor tamaño, lo sobrepasa por su lado este. La planta de la ermita es rectangular, de 3'25 m de este a oeste por 2'5 m de norte a sur, con un ábside ligeramente poligonal, y queda cubierta por una bóveda de ladrillo con pechinas en forma de veneras muy lignarias. Su lado oriental tiene una ventana, que pudo haber sido abierta en fecha posterior, pues su orientación resulta extraña, ya que obligaría a poner el altar en el lado norte o en el oeste, contra las prácticas rituales habituales. El acceso a la ermita es una pequeña puerta en arco ligeramente peraltado



Fig. 5. Fachada renacentista de la segunda fase de la Ermita del Cancho (foto autores).



situada en el lienzo septentrional, que aún conserva los extremos fasciculados y el remate en su base con un original motivo decorativo vegetal, propio del paso del gótico final al Renacimiento; características que permiten suponer que la ermita debió construirse en el primer decenio del siglo XVI.

### La sala semihipogea o posible *mithraeum*

A 45 m del altar rupestre en dirección NE, en la misma ladera, pero a una cota inferior, existe una extraña construcción excavada en la roca con escalones en su extremo meridional. Esta estructura está cubierta por una bóveda de casquete de sillarejo y jurgamento de ladrillo antiguo colocado en espiga, que parece original, aunque su antigüedad es difícil de precisar, y queda adosada por su lado oriental a una construcción moderna con tejado a una sola agua, utilizada como almacén. Sus coordenadas son 39° 42' 23" N / 06° 37' 32" O.

La estructura original ofrece una planta rectangular orientada al NE-SO de 7 m de largo por 3 m de ancho (figs. 6, 7 y 8), con su cabecera orientada hacia el SO, que es la parte verdaderamente hipogea. Toda la base de la pared norte se ha tallado en la roca de granito hasta una altura que llega a alcanzar el metro y sobre ella se alza un muro de mampuesto, mientras que la pared meridional está también construida de mampostería sobre la roca. El suelo aparece actualmente cubierto de baldosas cuadrangulares de fabricación reciente, que impiden conocer la estructura del suelo originario, que ha quedado cubierto, así como otras posibles estructuras existentes.

La parte más interesante de esta estructura es su cabecera, que está toda tallada en el granito. Ofrece una plataforma de 300 cm de ancho por 250 cm de profundidad que queda a 96 cm de altura sobre el suelo actual de la construcción (fig. 9). A esta



Fig. 6. Vista del exterior de la construcción semihipogea interpretada como *mithraeum* (foto autores).

plataforma se accede a través de tres escalones tallados en la parte central de forma rudimentaria. El primero mide 65 cm de ancho por 35 cm de fondo y 38 cm de altura; el segundo mide 65 x 34 x 24 cm y el tercero 85 x 22 cm, que ya alcanza el suelo de la plataforma. Esta plataforma, a su vez, ofrece un escalonamiento de planta arqueada, a modo de exedra, ligeramente inclinado hacia el oeste, que pudiera interpretarse como un asiento corrido, que mide 238 cm de largo por 65 cm de fondo y 27 cm de altura. Esta estructura remata en una especie de respaldo a modo de frontón triangular tallado en el granito, mientras que al pie del asiento corrido se ha labrado una acanaladura que atraviesa longitudinalmente toda la plataforma. En la parte alta de esta plataforma, a ambos lados de los escalones, se aprecian dos rebajes circulares muy superficiales de 57 cm de diámetro. El de la izquierda se asocia a otros dos rebajes circulares de similares características, por lo que hay que suponer



Fig. 7. A-B, Vista del interior de la sala semihipogea del *mithraeum* (foto autores).

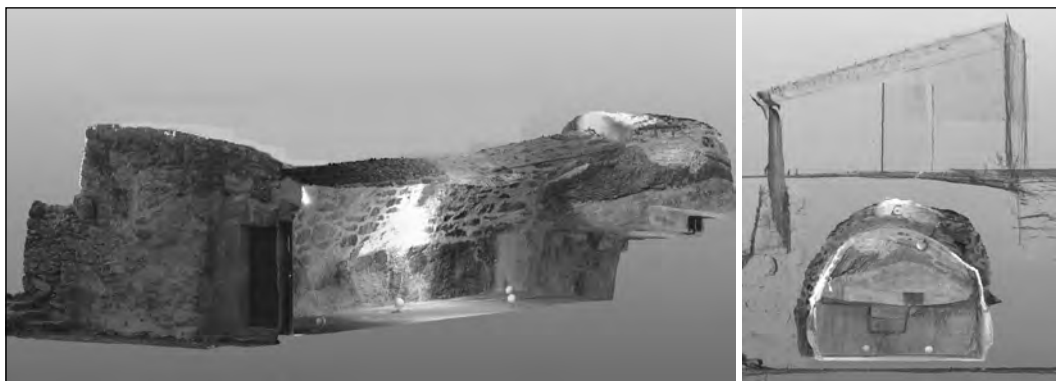


Fig. 8. Proyección longitudinal y transversal de la sala semihipogea (según M. Sánchez Fernández y J. J. de San José Blasco).



Fig. 9. A-B, Estructuras situadas al fondo de la construcción semihipogea del *mithraeum* (foto autores).

que en el lado derecho habría otros tantos círculos rebajados de iguales dimensiones, mientras que en la parte superior del asiento que culmina estas estructuras se observan otros cuatro círculos más dispuestos a intervalos regulares.

### **El trono rupestre**

A escasos 12 m de la construcción hipogea, mirando al este, hay un pequeño berrocal de granito que parece haber sido tallado para formar una especie de amplio asiento con un respaldo vertical a modo de trono. Buena parte de la estructura está soterrada, por lo que su elevación sobre el terreno apenas sobrepasa el medio metro de alzado en la base del asiento, que ofrece 90 cm de anchura y 60 cm en el respaldo (fig. 10).

Aunque la interpretación de esta estructura no puede ser segura dada su simplicidad, hay que tener en cuenta su situación dentro del conjunto sagrado y su orientación hacia la posible sala semihipogea. Estas circunstancias permiten plantear que formara parte de las estructuras rituales de este complejo sagrado, por lo que podría ponerse en relación con los “tronos rupestres”, uno de los tipos más característicos de las peñas sacras (Santos, 2015; Santos, 2017; Almagro-Gorbea *et alii*, 2020: 189 ss.), que se suelen considerar de la Edad del Hierro.

### **Estudio de conjunto**

Los elementos sacros analizados en el entorno inmediato de la Ermita del Cancho, en Navas del Madroño, constituyen un conjunto de indudable interés, pues es de suponer que estarían relacionados entre sí, aunque su interpretación plantea serios problemas, en especial por la falta de tradición de estudio en este tipo de

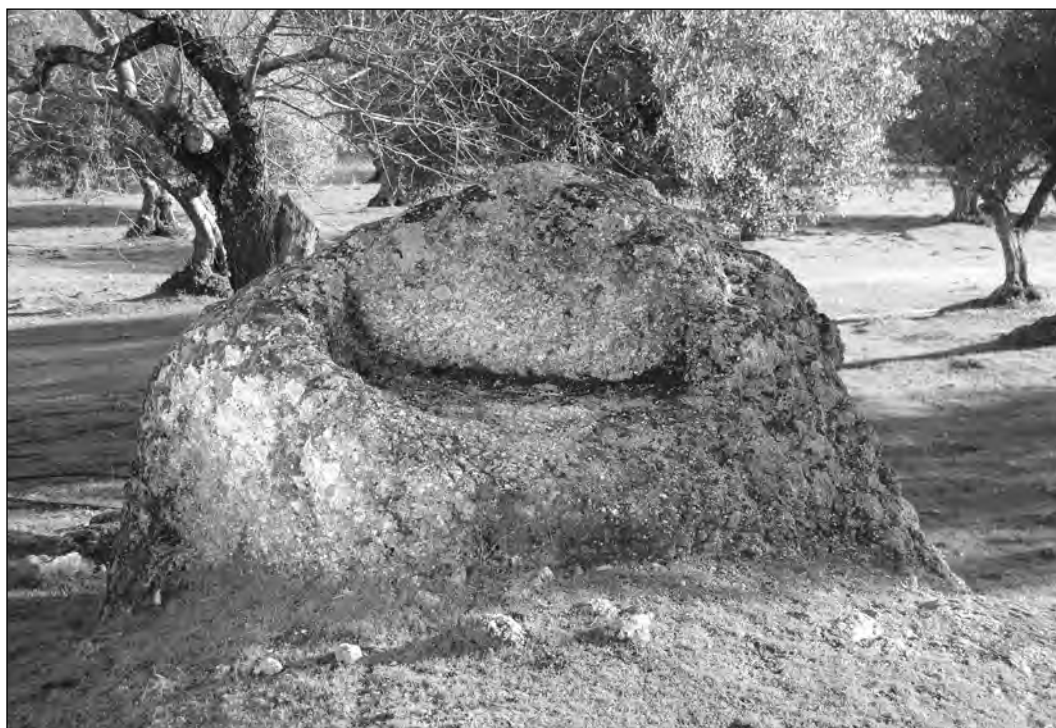


Fig. 10. Pequeño berrocal de granito con un posible trono tallado (foto autores).

monumentos, hasta ahora relegados en las investigaciones arqueológicas ante la evidente dificultad que plantea su datación y su interpretación.

Este conjunto puede considerarse de carácter sacro, pues está formado por un posible trono, un altar rupestre y una sala semihípocea también de carácter rupestre, que ofrece en su parte más profunda una plataforma sobreelevada con escalones de acceso que finaliza en una exedra tallada en la roca. La proximidad de estos elementos, ubicados a una distancia de menos de 100 m, permite considerarlos como un conjunto sagrado, lo que ratificaría su proximidad a un manantial situado a escasos 50 m.

Un elemento muy característico es el altar, identificable por sus escalones tallados para acceder a su cumbre. Este detalle permite considerarlo de tipo “Ulaca” (Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000; Almagro-Gorbea *et alii*, 2020: 58 ss.), tipo denominado A.1.2 por Correia dos Santos (2015: 1009 ss.). La talla de este tipo de escalones exige el uso de instrumental de hierro, lo que permite considerarlos característicos de plena Edad del Hierro, probablemente ya de los últimos siglos anteriores a la Era. Sin embargo, este altar rupestre carece del *loculus* o agujero en el que se realizaría el sacrificio, quizás por haber sido destruida esta parte de la peña en los procesos de cristianización relacionados con la paulatina destrucción de los santuarios paganos, impulsada por figuras tan importantes como San Martín de Tours o San Martín de Braga y por numerosos concilios toledanos. La rotura intencionada de esa parte del altar también se documenta en otros altares similares, como el de Valcorchero, en Plasencia (Almagro-Gorbea *et alii*, 2020: 54, fig. 19). Esta destrucción del altar pudiera relacionarse con la posible construcción en el lugar de un eremitorio como elemento de cristianización. Inicialmente quedaría adosado a la peña del altar, hasta que posteriormente, ya en el siglo XVI, sería sustituido por la Ermita del Cancho. Esta explicación resulta hipotética, pero responde a un proceso que parece ser bastante general durante la Alta Edad Media a juzgar por lo observado con más claridad en zonas donde las peñas sacras de tradición prerromana atrajeron a eremitas.

No resulta tan evidente la función ritual de la peña que pudiera interpretarse como un “trono”, pues su función dentro de este conjunto sacro es difícil de precisar, aunque este tipo de piedra sacra está bien documentado en Hispania (Santos, 2015: 533 ss., 457 ss. y lám. 6,2; Santos 2017; Almagro-Gorbea *et alii*, 2018; Almagro-Gorbea *et alii*, 2020: 189 ss.), alguna de ellas, como el Canto del Mortero, en Bonilla de la Sierra, Ávila, situada frente a un altar rupestre (Fabián, 2010), como ocurre en este caso.

En todo caso, conviene recordar la tradición entre los celtas de celebrar la investidura en una asamblea pública con un rito que se efectuaba sobre determinadas piedras consideradas dotadas de fuerza sobrenatural, pues probablemente eran el *sema* o símbolo tangible del *numen loci* o ancestro divinizado. Esta costumbre ancestral se relaciona con las creencias y ritos en “peñas sacras” extendidos por las áreas occidentales de Europa que ocuparon los celtas en la Antigüedad (Almagro-Gorbea, 2015), por lo que también se documentan en la *Hispana Celtica* (Delpech, 1997; García Quintela, 2003; García Quintela y Delpech, 2013; Moya, 2012: 230 ss.). En Escocia los reyes se coronaban sobre una piedra, que todavía se conserva,

denominada del Destino, de la Coronación o de Scone. Según la leyenda, Fergus el Grande, rey del Noreste de Irlanda y parte de Escocia hacia el 500 d.C., trajo de Irlanda este bloque de arenisca roja a Antrim, después a Argyll, hasta que finalmente quedó depositado en la iglesia de Scone, cerca de Perth<sup>9</sup>. También en Tara, la capital mítica de Irlanda, existía un menhir denominado *Lia Fáil* o Piedra de Tara (Harbison, 1992: 270), que sirvió como piedra de coronación para los reyes de Irlanda hasta el reinado de *Muirchertach mac Muiredaig*, hacia el 500 d.C. Sobre otra piedra de función similar, con el rito ya cristianizado, se creía que había nacido San Patricio (Stokes, 1887: 150; Stokes, 1890), santo al que se atribuye el trono pétreo denominado St. Patrick's Crair, situado en el bosque de Altadaven, en Clogher, Co. Tyrone (Halpin y Newman, 2006: 129).

Tronos rupestres también se documentan en Etruria, los Balcanes, el Egeo y Anatolia. En Etruria se datan en la Edad del Hierro, hasta fines del siglo VII a.C., y se extienden en una zona que va desde Tarquinia por el norte hasta Gabii, ya en el Lacio, por el sur (Prayon, 1979). Igualmente abundan en los Balcanes a partir de Calcolítico Final y en el Bronce Final y la I Edad del Hierro, aunque su uso ha proseguido hasta la Baja Edad Media en Bosnia y Herzegovina para ritos de investidura del poder y para impartir justicia (Bersalig, 1985). Son frecuentes en la antigua Tracia (Fol, 1982: 180; Fol, 2008; Delev, 1984; Stoev y Muglova, 1996; Triandaphyllos, 1985; Konstandinidis, 2000) y también aparecen en el Egeo (Kaletsch, 1980; Yannouli, 2004), probablemente por influencia de Anatolia, donde son característicos los tronos rupestres desde las montañas de Armenia (Ramsay y Bel, 1909: 18), hasta Frigia (Haspels, 1971: fig. 230-232; Francovich, 1990: figs. 76, 81; Vassileva, 1995: 265-276; Vassileva, 2001; Berndt, 2002; Berndt-Ersoz, 2006), donde son característicos y se han fechado desde la época hitita (Archi, 1966) a la romana, aunque E. Akurgal relacionó los tronos rupestres frigios con el culto de la Gran Madre y Attis (Akurgal, 1955: 96-100). En conclusión, los paralelos del “trono” y su aparición dentro de este conjunto sacro inclina a suponer que debió tener también carácter ritual, aunque de momento es difícil precisar la función de estos monumentos en *Hispania* (Santos, 2017; Almagro-Gorbea *et alii*, 2020: 194 ss.).

Más problemas plantea la interpretación de la interesante sala semihipogea, pues carece de paralelos entre las “piedras sacras” de Extremadura, por no decir de toda la Península Ibérica. Las características de esta construcción, en todo caso, no parece responder a un uso funcional, ni por el esfuerzo constructivo que ha requerido ni por las estructuras labradas en su extremo más profundo.

Una primera interpretación pudiera ser considerarla un eremitorio rupestre, característicos de muchas zonas de Hispania en la Antigüedad Tardía y en Alta Edad Media (Martínez Tejera, 2006). Sin embargo, la amplitud de la sala hipogea y las estructuras de su cabecera no apoyan esa hipótesis. También pudiera interpretarse como un nuevo tipo de estructura rupestre prerromana, hasta ahora no identificado

(9) Tradición medieval recogida por el religioso inglés Walter Hemingford: *Apud Monasterium de Scone positus est lapis per grandis in ecclesia Dei, juxta magnum altare, concavus quidem ad modum rotundae cathedrae confectus, in quo futuri reges loco quasi coronationis ponebantur ex more* (“En el Monasterio de Scone, en la iglesia de Dios, cerca del altar mayor, se colocó una piedra grande, ahuecada como una silla redonda, sobre la cual los que habían de ser reyes se sentaban para su coronación, según la costumbre”).

(Almagro-Gorbea, 2017), pero, salvo por su carácter hipogeo, no puede relacionarse con las saunas rupestres, como las de Ulaca, en Solosancho, Ávila, *Tongobriga* en Portugal, o Santa Marina das Aguas Santas, en Allariz, Orense (Almagro-Gorbea y Álvarez Sanchís, 1993), que se caracterizan por su estructura termal con *laconicum* cerrado con una angosta apertura. Otra posibilidad sería relacionarla con rituales de *incubatio* características de los celtas (Guyonvarc'h, 1977: 271-322, en especial, 288-291), como el monumento de Valdemoro Sierra, en la Serranía de Cuenca, la covacha de la Cueva de la Santa Cruz, en Soria, recientemente valorados por F. J. Fernández Nieto (2018: 301 ss., 313-321) o el lecho rupestre localizado en Ceclavín (Almagro-Gorbea et alii, 2019). Sin embargo, esta hipótesis tropieza con la regularidad del edificio y con las estructuras labradas al fondo del mismo, que no se adecúan a dicha función, aunque se supusiera que la sala hipogea pudiera haber estado destinada al sueño de los devotos y la parte realzada del fondo, no sin dificultades, fuera el lugar del posible lecho ritual para la *incubatio*. Tampoco parece fácil relacionar esta sala semihipogea con otros monumentos rupestres conocidos con escalones centrales, como el Peñón de los Moros, en Labata, Huesca (Instituto de Estudios Aragoneses 2018), pues, además de no tener carácter hipogeo, sus semejanzas se limitan a la los escalones en disposición central.

La interpretación que parece más atractiva y adecuada a los restos hallados es que esta construcción semihipogea sea un *mithraeum* rural. Los mitreos o templos dedicados al dios Mitra ofrecen una estructura casi canónica, ya que su forma está adaptada a su liturgia. Eran concebidos como una construcción subterránea situada a un nivel inferior al suelo, que pretendía sugerir la cueva primigenia en la que Mitra había nacido y sacrificado al toro, por lo que se denominaban *antrum*, *chrypta*, *specus*, *spelaeum*, *spelunca* y también *aedes* y *fanum* por ser un santuario o lugar sagrado, aunque en el ámbito rural los mitreos también podían aprovechar cuevas naturales, como el de San Juan de la Isla, en Asturias (Cid y Adán, 1997). El ámbito esencial del culto era una sala subterránea alargada cubierta por una bóveda de cañón que solía terminar en un ábside sobreelevado, en ocasiones con forma de *exedra*, como ocurre en este caso, en el que se exponía una escultura de *Mithras* tauróctono o su representación pintada, acompañada de altares para el fuego sagrado y con una pequeña acanaladura para recoger la sangre de las víctimas, mientras que diversos recipientes contenían agua sagrada de uso ritual. Esta *chrypta* simbolizaba el *cosmos* y solía tener el techo abovedado y pintado, como las paredes, para transmitir la idea de que era una gruta cósmica cuyo techo representaba el firmamento, al que aludían representaciones de los signos zodiacales y de divinidades celestas de simbolismo cosmológico (Beck, 1976; Beck, 1988; Beck, 1994; Gordon, 1976; North, 1990; Swerdlow, 1991; etc.).

La parte restante de esta sala o *cella* estaba dedicada a los fieles o *mystae* que participaban en el culto misterioso, por lo que ofrecía a cada lado sendos espacios alargados para los asientos o bancos corridos adosados a los muros, mientras que el centro quedaba libre como un pasillo de acceso para el servicio de los oficiantes. Esta disposición ritual del mitreo está concebida como un gran *triclinium* presidido por el propio Mitra en la zona frontal, quizás inspirada en los *laralia* domésticos, con los dos bancos laterales corridos para los iniciados que celebran el banquete litúrgico reclinados sobre sus *podia* o *klinai*. La “cueva”, *speleum* o *adytum* consagrado a

Mitra era el lugar donde había nacido Mitra, como indican Justino Mártir (*Phil. Dial.* 70) y Comodiano (*Instr.* 1,13), y en ella también Mitra sometió al toro, por lo que era el lugar en el que se iniciaban los files en los Misterios a través de ritos que los autores cristianos describen de forma peyorativa, como Justino Mártir (*Phil. Dial.* 70), Tertuliano (*Coron.* 15), que también menciona un rito de bautismo con agua (*id. Bapt.* 5; *Porph. Antr.* 15), Fírmico Materno (*Err.* 4), Gregorio Nacianceno (*Or.* 4,70), Paulino de Nola (*Carm.* 36) y Pseudo Ambrosio (113,11), aunque, frente a estas opiniones, el neoplatónico Porfirio (*Antr.* 5-6, 20 y 24) describe el *mithraeum* de manera positiva y lo considera como un lugar sagrado de transmigración de las ánimas. Mitra es un antiguo dios solar indoeuropeo de origen indo-iranio, asociado a Varuna como contraposición entre el dios diurno y el nocturno (Dumezil, 1940). Desde Persia su culto se extendió a partir de fines del siglo I d.C. durante más de tres siglos por todo el Imperio Romano en competencia con el cristianismo (Vermaseren, 1965; Ulansey, 1989; Beck, 2007). En el Imperio Romano de Occidente el culto de Mitra ha atraído desde el siglo XVIII creciente interés (Cumont, 1899; *id.* 2017), y se ha asociado a ambientes de militares (Cumont, 1899: 39; Daniels, 1975) y comerciantes de los núcleos urbanos más en contacto con Oriente (Witschel, 2013; Chalupa, 2016), hecho que contrasta con el ambiente rústico de este supuesto mitreo, que parece situado en un pequeño *vicus* o *pagus* rural.

En Hispania el culto de Mitra también predominaba en contexto urbano a juzgar por los testimonios epigráficos e iconográficos (García y Bellido, 1967; Alvar, 1981; Alvar, 2018; Romero, 2016: 144 ss.), pero los restos arquitectónicos de mitreos son escasos y la mayoría discutidos. Algunos mitreos son bien conocidos, como el que existía en el cerro de San Albín, en Mérida (Linner, 1998; Rodríguez Azcárraga, 2006-2007; Romero, 2016: 150 ss.; etc.), el mitreo de Lugo, datado en los siglos III-IV (Alvar, 2011; Alvar *et alii*, 2006), o la interesante relación con el culto mitraico de la Tumba del Elefante de la necrópolis romana de Carmona, Sevilla (Jiménez y Carrasco, 2012). Sin embargo, buena parte de los mitreos de la Península Ibérica han aparecido en *villae* privadas (Rubio, 2003-2005), lo que evidencia que el mitraísmo en *Hispania* tenía características específicas, como el gran mitreo de la villa de Els Munts, en Tarragona (Remolà, 2009), usado desde el siglo II hasta mediados del IV, o el posible mitreo rural de la segunda mitad del siglo II d.C. que se ha creído identificar en Can de Modolell, en Cabrera de Mar, Barcelona (Pla Perea y Revilla, 2002). Este posible mitreo es de planta rectangular de 10'60 m de largo por 3'10 a 3'20 m de anchura y se supone que estaría cubierto por una bóveda, aunque no han aparecido restos de los bancos corridos laterales característicos, como ocurre en nuestro caso, por lo que su interpretación es discutida. Otro caso local de interés es el de San Juan de la Isla, Asturias, cueva de reducidas dimensiones y en mal estado de conservación situada cerca de un pequeño río asociada a una inscripción relacionada con el culto a Mitra (Cid y Adán, 1997).

También en la *Provincia Lusitania* han aparecido diversos testimonios del culto a Mitra (Alvar, 1981; Alvar, 2018; Romero, 2016: 633-634), al margen de los abundantes de *Augusta Emerita*. Este hecho no debe sorprender, pues quizás se explica por una similar concepción sobrenatural del mundo (Almagro-Gorbea *et alii*, 2017) y por la afinidad que pudieran tener algunos cultos orientales con antiguos cultos lusitanos, como los del santuario rupestre de Panoias, Vila Real, Portugal

(Alfödy, 1995; Alfödy, 1997; Rodríguez Colmenero, 1999; Sousa y Silva, 2013), santuario que también hay que valorar desde su perspectiva indígena (Salinas de Frías, 2001; Alfayé, 2009: 171-172; Santos, 2015: 9 ss.). Estas afinidades confirmarían la tradición ancestral del *suovetaurilium*, documentada en Lusitania y en la India, tal vez por ser una reliquia de un fondo religioso indoeuropeo muy antiguo, conservado en el extremo occidente, junto a otras tradiciones ancestrales características de estas regiones, como la metempsicosis (Schattner y Santos, 2010).

En consecuencia, las características de la sala semihipogea situada junto a la Ermita del Cancho parecen adecuarse sin grandes problemas a las de un *mithraeum* de pequeño tamaño, hecho que se vería reforzado por su proximidad al manantial situado a escasos 50 m, dada la importancia del agua en los cultos mitraicos (Porf. *De antro Nymph.* 3) (Muñoz García-Vaso, 1997). Sus características podrían explicarse por estar situado en un ambiente rústico, pues los mitreos no suelen ser grandes construcciones, ya que pertenecían a pequeñas congregaciones de fieles, aunque en algunas grandes ciudades pudieran alcanzar hasta 25 m de longitud (Clauss, 2000: 42-43). En este sentido, pudiera compararse con algún ejemplo de las Galias, como el mitreo del *vicus* de *Venetomagus*, en Vieu-en-Val-Romey, en el departamento de Ais, a 100 km al este de Lyon (Walters, 1974: 5 ss.), cuyo topónimo en *-magus* se ha interpretado como *forum* o centro de mercado (Grenier, 1934: 695), como podría ocurrir en este caso, pues, además, su tamaño es semejante, ya que mide 10,6 m x 3,4 m. También de pequeño tamaño es el aula central del mitreo de Tréveris, que solo mide 8,7 m x 4 m (Walters, 1974: 23 ss.).

De aceptarse la hipótesis de que esta sala hipogea cercana a la Ermita del Cancho fue un *mithraeum*, hecho que sólo su debida excavación podría comprobar, su datación se puede situar a partir de la segunda mitad del siglo II o en el siglo III d.C., en todo caso, antes de Constantino, pues el culto mitraico fue perdiendo fuerza a lo largo del siglo IV y desapareció en el siglo V, a medida que avanzaba el cristianismo, proceso que, en las áreas rurales de Lusitania debió ser muy tardío a juzgar por el conocido testimonio de Martín de Braga (c. 515-579 d.C.) sobre la pervivencia de las supersticiones paganas (Barlow, 1950; Chaves, 1957; Pinheiro Maciel, 1980; Ferreiro, 1981; Díaz y Torres, 2000; Hen, 2009; McKena, 2011; etc.).

En conclusión, este interesante complejo de peñas sacras de la Ermita del Cancho, en Navas del Madroño, Cáceres, hasta ahora desconocidas, constituye un nuevo “conjunto sagrado” de carácter local. Sus características, aunque difíciles de valorar, demuestran el interés que ofrece el estudio de las “peñas sacras”, en especial en áreas como Extremadura, donde estos monumentos son característicos de su paisaje arqueológico sagrado. Su recopilación sistemática, relegada hasta fechas recientes, permite descubrir y valorar ejemplos como los analizados y discutidos en este estudio, pues forman una parte esencial de nuestro Patrimonio Arqueológico y Cultural.



## BIBLIOGRAFÍA

- ALFAYÉ, S., 2009: *Santuarios y Rituales en la Hispania Celtica (B.A.R., International Series)*, Oxford.
- ALFÖLDY, G., 1997: “Die Mysterien von Panoias (Vila Real, Portugal)”, *Madridrer Mitteilungen* 38: 176-246;
- ALFÖLDY, G., 1995: “Inscripciones, sacrificios y misterios: el santuario rupestre de Panóias, Portugal”, *Madridrer Mitteilungen* 36: 252-258.
- ALMAGRO BASCH, M., 1961: “El Depósito del Bronce III Hispano de Cabezo de Araya. Arroyo de la Luz (Cáceres)”, *Revista de Estudios Extremeños* 17: 5-26.
- ALMAGRO-GORBEA, M., 2015: “*Sacra Saxa*. ‘Peñas Sacras’ propiciatorias y de adivinación de la *Hispania Celtica*”, *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 22: 329-410
- ALMAGRO-GORBEA, M., 2017: “*Sacra saxa*. Una propuesta de clasificación y metodología de estudio”, en ALMAGRO-GORBEA, M. y GARI LACRUZ, A. (Eds.), *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas (Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016)*, Huesca: 10-33.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y ÁLVAREZ SANCHÍS, J., 1993: “La «Fragua» de Ulaca: saunas y baños de iniciación en el mundo céltico”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1: 177-253.
- ALMAGRO-GORBEA, M., BARRIGA BRAVO, J., MARTÍN BRAVO A. M<sup>a</sup>., PERIANES VALLE, E. y Díez GONZÁLEZ, N., 2017: “El ‘paisaje sacro’ de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)”, *Revista de Estudios Extremeños*, 73.1: 91-134.
- ALMAGRO-GORBEA, M., ESTEBAN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A. y DE SAN MACARIO SÁNCHEZ, O., 2019: “El lecho rupestre de Ceclavín (Cáceres) y los testimonios de *incubatio* en la *Hispania Celtica*”, *MENE. Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, 19, 2019, 61-86.
- ALMAGRO-GORBEA, M., ESTEBAN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A. y DE SAN MACARIO SÁNCHEZ, O., 2020: *Berrocales Sagrados de Extremadura. Orígenes de la religión popular de la Hispania Celtica*. Badajoz-Cáceres.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y GARI LACRUZ, A. (Eds.), 2017: *Sacra Saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas (Actas del Coloquio Internacional celebrado en Huesca del 25 al 27 de noviembre de 2016)*, Huesca.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y JIMÉNEZ ÁVILA, J., 2000: “Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida). Apuntes para la creación de un parque arqueológico”. *El Megalitismo en Extremadura (Homenaje a Elías Diéguez Luengo - Extremadura Arqueológica 8)*, Mérida: 423-442
- ALMAGRO-GORBEA, M., RUIZ VÉLEZ, I. y PALACIOS PALACIOS, M<sup>a</sup> V., 2018: “Las “peñas sacras” de Gete (Pinilla de los Barruecos, Burgos): sobre religiosidad céltica en el alto valle del río Arlanza”, *Arqueología en el valle del Duero. Del Paleolítico a la Edad Media*, 6, Zamora: 217-240.
- ALVAR, J., 1981: “El culto de Mitra en Hispania”, *Paganismo y cristianismo en el occidente del imperio romano (Memorias de Historia Antigua 5)*, Oviedo: 51-72
- ALVAR, J., 2011: “O mitreo de Lucus Augusti no contexto do mitraísmo hispano”, en RODRÍGUEZ, C. (Ed.), *A domus do Mitreo*, Santiago de Compostela: 32-43.
- ALVAR, J., 2018: *El culto de Mitra en Hispania*, Madrid-Besançon.

- ALVAR, J., GORDON, R. y RODRÍGUEZ, C., 2006: “*The mithraeum at Lugo (Lucus Augusti) and its connection with Legio VII Gemina*”, *Journal of Roman Archaeology*, 19: 267-277.
- AKURGAL, E., 1955: *Phrygische Kunst*, Ankara.
- ARCHI, A., 1966: “Trono regale e trono divinizzato nell’Anatolia ittita”, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 1: 76-120.
- BARLOW, C. W. (Ed.), 1950: *De correctione rusticorum. Martini episcopi Bracarenensis opera omnia (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 12)*, New Haven.
- BARRADO, A., 1995: *San Pedro de Alcántara. Estudio documentado y crítico de su vida*, Cáceres.
- BECK, R., 1976: “The seat of Mithras at the equinoxes: Porphyry, *De antro nympharum* 24”, *Journal of Mithraic Studies*, I: 95-98.
- BECK, R., 1988: *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras (EPRO 109)*, Leiden.
- BECK, R., 1994: “Cosmic models: some uses of Hellenistic science in Roman religion”, *The Sciences in Greco-Roman Society* (Special issue), *Apeiron*, 27,4: 99-117.
- BERNDT, D., 2002: *Midasstadt in Phrygien. Eine sagenumwobene Stätte im anatolischen Hochland*, Mainz: 26-62.
- BERNDT-ERSOZ, S., 2006: *Phrygian Rock-cut Shrines. Structure, Function, and Cult Practice*, Leiden.
- BESLAGIC, S., 1985: *The Stone Chairs of the Medieval Bosnia and Herzegovina (Academy of Sciences and Arts of Bosnia and Herzegovina, Works, 59)*, Sarajevo.
- BRAGA, T., 1885: “Supertições populares portuguesas”, *O pobo portugues nos seus costumes, crenças e tradições*, I-II, Lisboa.
- CASTELLANOS, S., 1999: *Hagiografía y Sociedad en la Hispania Visigoda. La «Vita Aemiliani» y el Actual Territorio Riojano. Siglo VI*, La Rioja.
- CHALUPA, A., 2016: “The Origins of the Roman Cult of Mithras in the Light of New Evidence and Interpretations: The Current State of Affairs”, *Religio*, 24,1: 65-96.
- CHAVES, L., 1957: “Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade. S. M. de Dume: ‘De correctione rusticorum’”, *Bracara Augusta*, 8: 243-278.
- CID, R., y ADÁN, G., 1997: “Nuevas aportaciones sobre el culto a Mitra en Hispania. La comunidad de San Juan de la Isla (Asturias)”, *Memorias de Historia Antigua* 18: 257-297.
- CLAUSS, M., 2000: *The Roman Cult of Mithras. The God and his Mysteries*, Edinburgh.
- CORULLÓN, I., 1984: “El eremitismo en la España visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas, I”, *Tierras de León*, 24: 59 ss.
- COSTA, J., 1888: *Poesía popular española y mitología y literatura celto-hispánicas*, Madrid.
- CUMONT, F., 1899: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, I-II*, Bruxelles.
- CUMONT, F., 2017: *Los misterios de Mithras y doce estudios más sobre la religión del Dios Invicto en el Imperio romano (Thema Mundi)*, Madrid.
- DANIELS, C. M., 1975: “The role of the Roman Army in the Spread and Practice of Mithraism”, *Mithraic Studies*, II, Manchester: 249-274.
- DELEV, P., 1984: “Megalithic Thracian Tombs in South-Eastern Bulgaria”, *Anatolica*, 11: 18-45.

- DELPECH, F., 1997 : “Le rituel du “pied déchaussé”. Monosandalisme basque et inaugurations indo-européennes”, *Ollodagos*, 10: 55-115.
- DÍAZ y DÍAZ, M. C., 1955: “El eremitismo en la España visigótica”, *Revista Portuguesa de Historia*, 6: 217-237.
- DÍAZ y DÍAZ, M. C., 1970: “La vida eremítica en el reino visigodo”, en *España Eremítica (IV Semana de Estudios Monásticos, Leire-1963)*, Pamplona: 48-72.
- DÍAZ, P. y TORRES, J. (2000): “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)”. J. SANTOS y R. TEJA, eds., *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania (Actas del Symposium de Vitoria-1996)*, Vitoria: págs. 235-261.
- DUMÉZIL, G., 1940: *Mithra et Varuna. Essay sur deux représentations indoeuropéennes de la souveraineté*, Paris.
- ESTEBAN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A. y SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. DE, 2014: “El Complejo arqueológico de San Juan el Alto de Santa Cruz de la Sierra”, *Revista Alcántara*, 79: 11-28.
- ESTEBAN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A. y SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. DE, 2017a: «La Peña Buraca y el entorno arqueológico». *Tabularium*, 4,1: 77-79.
- ESTEBAN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A. y SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. DE, 2017b: «El complejo arqueológico de La Zafrilla (Malpartida de Cáceres). Parajes en torno a los Barruecos, parte III». *Revista D&M*, 62: 12-15.
- FABIÁN, J. F., 2010: «Altars rupestres, peñas sacras y rocas con cazoletas. Ocho nuevos casos abulenses y uno salmantino para la estadística, el debate y la reflexión», *Madrider Mitteilungen*, 51: 222-267.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J., 2018a: “¿Nuevos aspectos de la *incubatio* céltica en la Península Ibérica?”, *Instituta Hispaniae Celticae*, Sevilla.
- FERNÁNDEZ NIETO, F. J., 2018b “*Incubatio, herōon* y adivinación en la *Hispania Celtica*”, *Instituta Hispaniae Celticae*, Sevilla.
- FERREIRO, A., 1981: “The Missionary labors of St Martin of Braga in 6th century Galicia”, *Studia Monastica*, 22: 11-26.
- FOL, A. (Ed.), 1982: *Megalithi Thraciae*, III, Sofia.
- FOL, A., 2008: “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 y M. GUROVA, (Eds.), *Geoarchaeology and Archaeomineralogy, Proceedings of the International Conference*, Sofia: 153-162.
- FRANCOVICH, G., 1990: *Santuari e tombe rupestri dell'antica Frigia e un'indagine sulle tombe della Licia*, Roma.
- GARCIA y BELLIDO, A., 1967: *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y TEJA, R. (Eds.), 2006: *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campoo.
- GARCÍA QUINTELA, M., 2003: *Souveraineté et sanctuaires dans l'Espagne celte. Études comparées d'histoire et d'archéologie (Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques 17)*, Bruxelles.
- GARCÍA QUINTELA, M. y DELPECH, F., 2013: *El Árbol de Guernica. Memoria indoeuropea de los ritos vascos de soberanía*, Madrid.
- GORDON, L., 1976: “The sacred geography of a mithraeum: the example of Sette Sfere”, *Journal of Mithraic Studies*, I: 119-165.
- GRENIER, A., 1934: *Manuel d'Archéologie gallo-romaine, II*, Paris.

- GUYONVARC'H, F., 1977: *Magie, médecine et divination chez les celtes*, Paris.
- HALPIN, A. y NEWMAN, C., 2006: *Ireland. An Oxford Archaeological Guide to Sites from Earliest Times to AD 1600*, Oxford.
- HARBISON, P., 1992: *Guide to National and Historical Monuments of Ireland*, Dublin.
- HASPELS, C. H. E., 1971: *The Highlands of Phrygia. Sites and Monuments*, I-II, Princeton, N.J.
- HEN, Y., 2009: "Religious Culture and the Power of Tradition in the Early Mediaeval West", C. LANSING y E. D. ENGLISH, eds., *A Companion to the Medieval World*, Chichester.
- INSTITUTO DE ESTUDIOS ALTOARAGONESES, 2018: *Piedras sagradas*, Huesca (<http://www.piedras-sagradas.es/> consultado 2019.1.31).
- JIMÉNEZ, A. y CARRASCO, I., 2012: "La Tumba del Elefante en la Necrópolis Romana de Carmona. Una revisión necesaria desde la Arqueología de la Arquitectura y la Arqueoastronomía", *Archivo Español de Arqueología*, 85: 119-139.
- KALETSCHEK, H., 1980: "Daskalopetra - ein Kybeleheiligtum auf Chios", en KRINZINGER, F., OTTO, B. y WALDE-PSENNER, E. (Eds.), *Forschungen un Funde. Festschrift Bernhard Neutsch*, Innsbruck: 223-235.
- KONSTANDINIDIS, F., 2000: *Prehistoric open-air sanctuaries of Thrace*, Athens.
- LINNER, N., 1998: *Skulturenausstattung eines Mithräum in Mérida. Katalog und Interpretation*. Tesis doctoral de la Universität München (no consultada).
- MCKENA, S. (2011): *Paganism and Pagan Survivals in Spain. Up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington (1938).
- MARTÍN BRAVO, A. M<sup>a</sup>., 1994: "Los castros del Occidente de la provincia de Cáceres», *Castros y oppida en Extremadura*, Madrid: 252-253.
- MARTÍN BRAVO, A. M<sup>a</sup>., 1999: *Los orígenes de la Lusitania. El I Milenio a.C. en la Alta Extremadura. (Bibliotheca Archaeologica Hispana 2)*, Madrid.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. M., 2006: "La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)", en GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y TEJA, R. (Eds.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campo: 59-97.
- MÉLIDA, J. R., 1924: *Catalogo Monumental y Artístico de España. Provincia de Cáceres*, Madrid.
- MONREAL, A., 1989: *Eremitorios rupestres altomedievales (el alto valle del Ebro)*, Deusto.
- MOYA, P. R., 2012: *Paleoetnología de la Hispania Celta (Tesis Doctoral de la Universidad Complutense)*, Madrid.
- MUÑOZ GARCÍA-VASO, J., 1997: "Sacralidad de las aguas en contextos arqueológicos de culto mitraico", *Termalismo antiguo: I Congreso peninsular*, Madrid: 170-177.
- NORTH, J. D., 1990: "Astronomical symbolism in the Mithraic religion", *Centaurus*, 33: 115-148.
- PADILLA, J. I. y RIART, F., 2003: *Yacimiento arqueológico de Cuyacabras. Despoblado, iglesia y necrópolis. Eremitorio de Cueva Andrés, Quintanar de la Sierra (Burgos)*, Barcelona.
- PINHEIRO MACIEL, M. J., 1980: "O De correctione rusticorum, de S. Mantinho de Dume", *Bracara Augusta*, 34,2: 483-561
- PLA PEREA C. y REVILLA, V., 2002: "El santuario romano de Can Modolell (Cabrera de Mar, Barcelona). Nuevas aportaciones para su interpretación", *Empúries* 53: 211-239.

- PRAYON, F., 1979: "Felsthron in Mittelitalien", *Römische Mitteilungen*, 86: 87-101.
- RAMOS RUBIO, J. A. ESTEBAN ORTEGA, J. y SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. de, 2015: "Ruta Arqueológica por tierras de Malpartida de Cáceres", *Revista Alcántara* 81: 11-33.
- RAMSAY, W. M. y BEL, G. L., 1909: *The Thousand and One Churches*, London (reed. Philadelphia, 2008).
- REINACH, S., 1893 : "Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires", *Revue Archéologique*, série III, 21, 1893: 195-226, 329-367 (reed. en *Cultes, mythes et religion*, Paris, 1905).
- REMOLÀ, J. A., 2009: "Mithra en la villa romana dels Munts (ager Tarraconensis)", *I Jornadas mitraicas de Cabra*, (<http://www.elpaseocultural.es/jornadasmithraicas/index.php?sec=1264537431&sub=1264539674>; consultado el 1.2.2019): 6 ss.
- RODRÍGUEZ AZCÁRRAGA, A. M., 2006-2007: "Fragmentos relivarios del santuario de los dioses orientales de Augusta Emerita", *Anas* 19-20: 267-278.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A., 1999: *O Santuario Rupestre Galaico-romano de Panoias (Vila Real, Portugal). Novas achegas para a sua reinterpretação global*, Vila Real.
- ROMERO, C., 2016: *Iconografía mitraica en Hispania (Tesis Doctoral de la Universidad Complutense)*, Madrid.
- RUBIO, R., 2003-2005: "Mitreos en domus y villae", *Arys*, 6: 125-134.
- SALINAS DE FRÍAS, M., 2001: "La religiosidad de las poblaciones antiguas de Salamanca y el Norte de Cáceres", *Paleohispanica*, 1: 155-156.
- SANTOS, J. C., 2015: *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea (Tesis Doctoral de la Universidad de Zaragoza)*, Zaragoza.
- SANTOS, J. C., 2017: "¿Sillas de reyes o tronos de dioses? Cuestiones metodológicas en torno a los santuarios rupestres", en M. Almagro-Gorbea y A. Gari (Eds.) *Sacra saxa. Creencias y ritos en peñas sagradas*, Huesca: 113-150.
- SANTOS, J. C., s.f.: "El altar rupestre de la Ermita de la Santa Cruz (Conquezueta, Soria). Breve Nota", [www.academia.edu](http://www.academia.edu).
- SARMENTO, F. M., 1884: "Materiães para a arqueologia do concelho de Guimarães", *Revista Guimarães* 1, 4: 161-189.
- SCHATTNER, TH. y SANTOS, J. C. (Eds.) 2010: *Porcom, Oilam, Taurom: Cabeço das Fráguas, o santuário no seu contexto (Actas da Jornada realizada no Museu da Guarda-2010)*, Guarda.
- SÉBILLOT, P., 1882 : *Les Littératures populaires de toutes les nations. Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne, Maisonneuve*.
- SÉBILLOT, P., 1902: "The worship of stones in France", *American Anthropologist*, 1,4: 76-107.
- SÉBILLOT, P., 1904-1906: *Le folklore de France, Les monuments*, Paris (reed. Paris, 1985).
- SÉBILLOT, P., 1908: *Le Folklore de France, IV, Le Préhistorique*, 1, Paris.
- SOUSA, R. y SILVA, J. R., 2013: *Serápis nos confins do Império. O complexo sagrado de Panóias*, Vila Real.
- STOEV, A. y MUGLOVA, P., 1996: "Classification and functional elements of cult sites in the Rhodope region, used for astronomical purposes", *Symposium "Cult Sites and Cult Practices in the Rhodopes"*, Smolyan.
- STOKES, W., 1887: *Tripartite Life of Saint Patrick with other documents relating to that Saint*, London.

- STOKES, W., 1890: *Lives of the Saints from the book of Lismore*, Oxford (facsimile, 1995).
- SWERDLOW, R. N. M., 1991: "On the Cosmical Mysteries of Mithras" (recension), *Classical Philology* 86: 48-63.
- TABOADA, J., 1965: *O culto das pedra no noroeste Peninsular*, Verín.
- TABOADA, J., 1982: *Ritos y creencias gallegas*, La Coruña.
- TRIANDAPHYLLOS, D., 1985: "Les sanctuaires en plein air dans la région des Cicones", *Thracia Pontica III (3ème Symposium International)*, Sozopol: 128-141.
- ULANSEY, D., 1989: *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford.
- VASCONCELOS, J. L., 1882: *Tradições populares de Portugal*, Porto.
- VASSILEVA, M., 1995: "Paredroi or once again on the Phrygian rock thrones", en K. JORDANOV, K., POPOV, D. y POROZHANOV, K. (Eds.), *Studia in honorem Alexandri Fol (Thracia, II)*: 265-276;
- VASSILEVA, M., 2001: "Further considerations on the cult of Kybele", *Anatolian Studies*, 51: 51-63.
- VERMASEREN, M. J., 1965: *Mithras, Geschichte eines Kultes*, Leiden.
- WALTERS, J., 1974: *The Cult of Mythras in the Roman Provinces of Gaul*, Leiden.
- WITSCHERL, CHR., 2013: "Die Ursprünge des Mithras-Kults: Orientalischer Gott oder westliche Neu-schöpfung?", en HATTLER, C. (Ed.), *Imperium der Götter. Isis, Mithras, Christus. Kulte und Religionen im Römischen Reich*, Stuttgart: 201-210.
- YANNOULI, V., 2004: "Les sanctuaires de Cybèle dans la ville de Samos", en G. LABARRE (ed.), *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain (Actes du colloque de Lyon-2001)*, Paris: págs. 115-128.