

**EL LECHO RUPESTRE DE CECLAVÍN (CÁCERES)  
Y LOS TESTIMONIOS DE *INCUBATIO* EN LA *HISPANIA CELTICA*\***

**MARTÍN ALMAGRO GORBEA**  
REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA  
anticuario@rah.es

**JULIO ESTEBAN ORTEGA**  
UNIVERSIDAD DE EXTREMADURA  
jeoxst@gmail.com

**JOSÉ ANTONIO RAMOS RUBIO**  
CRONISTA OFICIAL DE TRUJILLO  
josestruji3@gmail.com

**ÓSCAR DE SAN MACARIO SÁNCHEZ**  
CRONISTA OFICIAL  
oshiex@gmail.com

**RESUMEN**

En el estudio de los *sacra saxa* de la Península Ibérica se ha identificado un lecho rupestre en Ceclavín, Cáceres. Los *sacra saxa* son peñas asociadas a mitos y ritos mágicos procedentes de tradiciones animistas ancestrales, que permiten conocer la visión sobrenatural del paisaje sacro de los pueblos prerromanos, que ha perdurado cristianizada en ritos de magia popular considerados “supersticiones”. El lecho rupestre de Ceclavín, situado junto a un arroyo y orientado con precisión hacia el norte, verosímilmente hacia los *numina* o divinidades del Más Allá, debe relacionarse con la tradición de *incubatio* de la *Hispania Celtica*, cuyos documentos se analizan junto a la tradición popular conservada en Galicia de magia curativa en lechos rupestres.

**PALABRAS CLAVE:** *SACRA SAXA*, PEÑA SACRA, *INCUBATIO*, MAGIA PRERROMANA, *HISPANIA CELTICA*, LECHO RUPESTRE.

**THE ROCK-BED OF CECLAVÍN (CÁCERES) AND THE TESTIMONIES OF *INCUBATIO* IN THE *HISPANIA CELTICA***

**ABSTRACT**

In the study of the *sacra saxa* of Iberia we have identified a rock bed in Ceclavín, Cáceres. The *sacra saxa* are “supernatural” rocks associated with myths and magical rites from ancestral animist traditions that allow us to know the supernatural and magical vision of the sacred landscape of the pre-Roman peoples of Iberia, which has lasted Christianized in rites of popular magic considered “superstitions”. The rock bed of Ceclavín is located next to a stream and oriented precisely to the north, towards the *numina* or divinities of the Other World. This rock bed is related to the tradition of *incubatio* in the *Hispania Celtica*, whose documents are analyzed next to the popular tradition in Galicia of healing in magic rock-beds.

**KEY WORDS:** *SACRA SAXA*, SACRED ROCK, *INCUBATIO*, PRE-ROMAN MAGIC, *HISPANIA CELTICA*, ROCK-BED,

\* Agradecemos los dibujos del Cancho del Moro realizados por Manuel Sánchez-Fernández, del Instituto de Investigación INTERRA, de la Universidad de Extremadura, Cáceres.

En estos últimos años se ha acrecentado los estudios sobre las “peñas sacras”<sup>1</sup>, tan características de los paisajes graníticos del Occidente de la Península Ibérica y, en particular, de Extremadura. Estos verdaderos monumentos, que hasta ahora habían pasado prácticamente desapercibidos a pesar de su interés, documentan actividades rituales de carácter “mágico” de la religiosidad popular, en muchas ocasiones de raíces ancestrales, que reflejan una concepción sobrenatural del paisaje de origen animista<sup>2</sup>, que complementa nuestra visión sobre la religión y sobre los cultos de la Antigüedad que conocemos por textos, epígrafes y excavaciones arqueológicas.

Algunos folkloristas y arqueólogos del siglo XIX ya se interesaron por las “peñas sacras” y sus ritos, que atribuían a los celtas, como José Leite de Vasconcelos<sup>3</sup>, autor de un notable estudio sobre el *Culto a las piedras*, o como Julio Taboada en Galicia a mediados del siglo XX<sup>4</sup>. Dentro del creciente interés actual por las “peñas sacras” en la Península Ibérica, destacan los hallazgos realizados en los últimos años en Extremadura, donde apenas existían precedentes<sup>5</sup>, gracias a la eficaz actividad de un valioso equipo cacereño<sup>6</sup>, integrado en el actual proyecto de documentación, estudio y valoración de las peñas sacras de Hispania como parte esencial de nuestro Patrimonio Arqueológico y Cultural, proyecto coordinado desde el Gabinete de Antigüedades de la Real Academia de la Historia.

La eficaz actividad del equipo extremeño ha localizado hallazgos tan novedosos como el complejo de peñas sacras con un posible mitreo de la *Ermita del Cancho*, en Navas del Madroño, Cáceres<sup>7</sup>, o el lecho rupestre, verosíblemente asociado a ritos de *incubatio*, situado en el término de Ceclavín, igualmente en Cáceres, que, por su interés y novedad, queremos dar a conocer como ejemplo de estudio de estos documentos de las creencias mágicas de la Antigüedad. Este interesante monumento rupestre se encuentra en el término municipal de Ceclavín, municipio cacereño situado entre los ríos Tajo al sur y Alagón al oeste, a unos 4 km al suroeste del casco urbano, entre la Huerta de la Reina y el camino del Madroño, en una suave vaguada baña-

1 ALMAGRO-GORBEA & GARI 2017.

2 ALMAGRO-GORBEA ET AL. 2017.

3 LEITE DE VASCONCELOS 1882: 89 s.

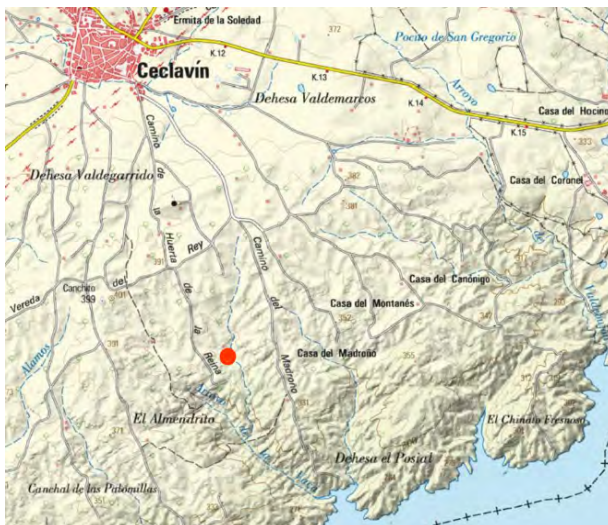
4 TABOADA 1965; *Id.* 1982.

5 BARRANTES 1875: 453; PAREDES GUILLÉN 1887: 279-280; *Id.* 1899: 300; *Id.* 1909: 435; MÉLIDA 1920: 65 s.; *Id.* 1924: 18; MARCOS DE SANDE 1945: 88; MARTÍN GIL, 1945: 151; DOMÍNGUEZ MORENO, 1991: 153.

6 ESTEBAN ORTEGA ET AL. 2014; *IIDEM* 2017a; *IIDEM* 2017b; RAMOS RUBIO ET AL. 2015; etc.

7 ALMAGRO GORBEA ET AL. (en prensa).

da por un pequeño arroyo que afluye al Arroyo de las Vacas, que, a su vez, desemboca ya en el Tajo (fig. 1A). La peña granítica, conocida popularmente como “Cancho del Moro”, se alza junto al arroyo rodeada de otros canchales cubiertos de altos y espesos jarales, monte bajo y arbustos. Para llegar al lugar, se debe salir de Ceclavín hacia el Sureste por la calle Álamo; a unos 150 m se gira hacia el Sur y se toma el camino de la Huerta de la Reina, que, tras cruzar la Vereda del Rey que



**Fig. 1A, Situación del Cancho del Moro de Ceclavín, Cáceres. B, El Cancho del Moro desde el norte.**

va en sentido Este-Oeste, prosigue algo menos de 1 km, pero a unos 250 m se debe tomar una bifurcación a la izquierda, por la que se llega a una casita denominada “Los Lirios”, que queda al oeste del camino y que domina hacia el sur el entorno. Desde dicha casita hay que dirigirse a pie hacia el sur hasta llegar al pequeño arroyo, afluente del Arroyo de las Vacas, que corre por el fondo de la vaguada. A unos 100 m hacia el sur-sureste y a unos 25 m del camino se halla el “Cancho del Moro”, en el que aparece labrado un lecho. Sus coordenadas son 39° 47' 44,1” Norte y 6° 45' 32,4” Oeste. El Cancho del Moro destaca sobre los canchos que lo acompañan en el fondo de la vaguada con pequeños campos de olivos, aunque actualmente está casi cubierto por la maraña de vegetación y zarzas crecida en el cauce.

El “Cancho del Moro” es una gran peña de granito de forma alargada con su parte superior aplanada, que mide aproximadamente 8 m de norte a sur por 6 m de anchura máxima de este a oeste, con una altura máxima de 1,70 m sobre el lecho de un pequeño arroyo que la atraviesa de norte a sur casi por su mitad (fig. 1B). La cara este de su lado occidental da al arroyo, que la separa aproximadamente 0,90



**Fig. 1B, El Cancho del Moro desde el norte.**

m de la otra mitad de la peña, algo más estrecha, que debió ser originariamente un mismo berrocal granítico, partido por la erosión. En esa cara este, que da al arroyo, se ha tallado en la roca un lecho rectangular que mide 1,76 m de largo por 0,61 m de ancho y cuya superficie horizontal queda a 0,47 m de la parte superior de la peña y a 0,82 m del fondo del arroyo. Además, en su parte meridional ofrece, a modo de cabecera o almohada, un escalón de unos 0,20 m de ancho por 0,20 m de alto. A los pies de este lecho, separado por un tabique de la peña de 0,17 m de ancho, se ha labrado otro rebaje de forma casi cuadrada, a modo de trono, que mide 0,67 m de norte a sur por 0,60 m de ancho de este a oeste, con una altura máxima de 0,40 m, por lo que la superficie de su base queda algo más alta que la del lecho del arroyo (fig. 2A-B). El lecho y el trono ofre-



**Fig. 2A-B. El Cancho del Moro visto desde el este.**

cen una talla ortogonal precisa, con las aristas bien ejecutadas y orientadas a los puntos cardinales, entre las que destaca el borde oriental del lecho que da al arroyo, que ofrece una orientación exacta al Norte astronómico. Bajo el plano de la superficie de la cama, en la zona central, se ha tallado un escalón ortogonal a modo de escabel de más de 1 m de largo por 0,50 m de ancho y 0,20 m de altura sobre el lecho del arroyo. La parte de la peña situada bajo el trono también ha sido rebajada al nivel del lecho del arroyo hasta la vertical de su borde septentrional, mientras que en la parte del cabecero del lecho la peña ofrece un rebaje de unos 0,10 m respecto a la superficie natural de la roca.

La mitad oriental de la peña situada frente a este lecho rupestre al otro lado del arroyo también ha sido tallada con caras ortogonales, aunque su función resulta menos precisa (fig. 3A). En esta mitad de la peña, a 2,00 m de la superficie que constituye la cara occidental del lecho, se ha tallado una superficie de 1,65 m de altura que también ofrece la misma orientación exacta al Norte. Esta cara, muestra un pequeño rebaje en su zona central señalado en la cara superior de la peña por dos acanaladuras paralelas. En su parte sur se ha dejado una zona paralelepípeda de 0,57 m de largo por 0,28 m de ancho cuya superficie queda a 0,82 m de altura de la cara superior de la



**Figs. 3A-B. Lado oriental del Cancho del Moro.**

peña, aproximadamente a la misma distancia que el lecho del arroyo. El extremo norte de esta peña oriental, tras un pequeño estrechamiento, presenta un nicho de unos 0,40 m de ancho por 0,40 m de alto y 0,10 m de profundidad, que queda algo más elevado sobre el lecho del arroyo que la zona paralelepípeda del lado sur; además, este lado oriental de la peña ofrece en la base y sobre el lecho citado del arroyo una especie de escalón casi cuadrado simétrico al del lado occidental, aunque algo menor.

No resulta fácil interpretar la función de los distintos elementos que forman este interesante monumento rupestre que carece de toda funcionalidad práctica, lo que indica prácticas relacionadas con creencias mágicas. Las estructuras talladas en el bloque occidental, a juzgar por la forma que ofrecen, parecen corresponder, con bastante verosimilitud, a un lecho con su almohada y su escabel, junto a un “trono” o sillón a sus pies. Las estructuras del bloque oriental son más difíciles de interpretar, pues sus formas son menos indicativas, pero, sin duda, debían estar relacionadas con las anteriores, por lo que cabría plantear que la estructura paralelepípeda situada en el lado meridional a la altura del cabecero de la cama hubiera servido para depositar algún objeto necesario para el ritual, como vasos u algún otro elemento similar, mientras que el pequeño y abrigado nicho situado frente al trono pudo servir quizás como “lucernario”, pues recuerda los dispositivos para poner lucernas en las galerías mineras romanas<sup>8</sup>, sin excluir otras posibilidades. Un monumento de esta naturaleza

<sup>8</sup> GEOS 2010: 217; UGALDE 2010: 343.

no permite obtener deducciones seguras de sus medidas, pero sí se debe señalar que los elementos esenciales están proporcionados, como la cama, cuyos 1,76 x 0,61 m suponen una proporción muy aproximada de 3 x 1, que parece indicar una medida de 6 x 2 pies romanos de 29,6 cm, que supondrían teóricamente 1,776 x 0,592 m, por lo que la diferencia puede considerarse un error aceptable dado el tipo de roca y de monumento. La utilización del pie romano de 29,6 cm aporta una indicación cronológica para un monumento rupestre tan singular sin paralelos conocidos, pues indica que verosímelmente se labró en época romana.

Todavía más complejo resulta interpretar la funcionalidad del conjunto, ya que no existe ninguna inscripción ni hallazgo arqueológico que la documente, pero tres características indican su carácter sacro: está labrado en una peña, lo cruza una corriente de agua (figs. 3B y 4) y ofrece una precisa orientación astronómica, que indica el deseo de atenerse al orden del *kosmos*, como era habitual en la Antigüedad y como se documenta entre los celtas, seguramente para que los ritos alcanzaran los efectos mágicos pretendidos al ser el Norte la morada de las divinidades relacionadas con la muerte y la magia<sup>9</sup>. Los celtas tenían un preciso concepto de la orientación que conservaron las tradiciones medievales<sup>10</sup> y que documentan sus santuarios y monumentos sacros<sup>11</sup>, como confirman recientes estudios<sup>12</sup>. Se orientaban al Este, a la salida del Sol, por lo que a la derecha quedaba el Sur, *tuas*, que significa “arriba”, donde gira y luce el sol durante el día, que era la región favorable y de los vivos por ser el lado luminoso del mundo. El lado contrario, a la izquierda, era el Norte, *ichtar*, que significa “abajo”, donde pasa el sol la noche, en el *Sid* o Más Allá, donde permanecen los muertos, de donde deriva su sentido maléfico, aunque también en el *Sid* residen los héroes que otorgarían la revelación en el sueño de la *incubatio*.



Fig. 4. Fractura central del Cancho del Moro por la que pasa el arroyo.

<sup>9</sup> LÓPEZ-CARRASCO 2017.

<sup>10</sup> JOUËT 2012: 779 s.

<sup>11</sup> SCHWARTZ 1975; ALMAGRO-GORBEA & GRAN-AYMERICH 1991: 191 s.

<sup>12</sup> GARCÍA QUINTELA & GONZÁLEZ-GARCÍA 2016: 292 s.

La intencionada orientación al Norte que ofrece el lecho de Ceclavín, probablemente a la Estrella Polar, puede relacionarse con observaciones astrales de raíces prehistóricas ancestrales<sup>13</sup>, que se suponen de tradición indoeuropea<sup>14</sup>. Este concepto de orientación estaba estrechamente relacionado con una concepción cosmológica del mundo, semejante a la documentada en las tradiciones del mundo clásico<sup>15</sup> y en las divisiones del cielo de los primitivos germanos conservadas en Escandinavia<sup>16</sup>. Esta correcta orientación cósmica formaba parte de la visión mágica del mundo y era imprescindible para que el ritual fuera acorde con el orden del *kosmos*, como en las conocidas tradiciones romanas del *templum*<sup>17</sup>, la *auguratio* (Fest. 285; Varr., *l.l.* 5,143) y el *mundus*<sup>18</sup> como lugar umbilical de unión del cielo, la tierra y el infierno.

En cualquier caso, el lecho pétreo puede considerarse un indicio evidente por sí mismo, aunque su estructura paralelepípeda tan simple y geométrica no permite precisar su tipología, ya que carece de todo elemento estilístico que oriente sobre su datación. Este lecho es un *klinos* o *lectus*, un mueble de origen oriental, bien documentado en el mundo asirio<sup>19</sup>, conocido en Fenicia (Amós VI,4-7) y documentado en Chipre<sup>20</sup>, que desde época orientalizante se generalizó por Anatolia<sup>21</sup>, Grecia, Etruria y Roma<sup>22</sup>, donde se usaban para comer y para dormir, aunque también para exponer al difunto<sup>23</sup>. Consistía en un lecho alargado de forma rectangular, habitualmente de madera y sostenido por cuatro patas, sobre el que se colocaba un ligero colchón y una almohada como cabecero<sup>24</sup>. Aunque existían lechos rectangulares simples, generalmente sobre patas rectas<sup>25</sup>, los *klinoi* o lechos que más se parecen al del Cancho

<sup>13</sup> ROSE 1931: 115-127.

<sup>14</sup> VENDRYES 1918: 265-285; GOIDANICH 1943; DUMÉZIL 1958: 93 s.; HUISMAN 1953: 97-108; BENVENISTE 1969; etc.

<sup>15</sup> ALMAGRO-GORBEA & GRAN-AYMERICH 1991.

<sup>16</sup> REUTER 1934: 120; MÜLLER 1938: 40 s.

<sup>17</sup> NISSEN 1869; *Id.* 1906; BLUMENTAL 1934; WEINSTOCK 1932; CIPRIANO 1983.

<sup>18</sup> MAGDELAIN 1976; CATALANO 1978: 452 s.

<sup>19</sup> DENTZER 1982: 51 s., fig. 77, 79, 81, etc.

<sup>20</sup> *Id.*: fig. 100-102.

<sup>21</sup> *Id.* 1982: lám. 34 s.; BAUGHAN 2013: *passim*.

<sup>22</sup> RANSOM 1905; RICHTER 1926; *Id.* 1966: 52 s.; DENTZER 1982: lám. 19 s.

<sup>23</sup> MAU 1897; GIRART 1904.

<sup>24</sup> RANSOM 1905: 68 s., fig. 36 y 38; RICHTER 1966: fig. 309-321.

<sup>25</sup> RICHTER 1966: 59 s.

del Moro son las representaciones de *klinoi* en tumbas, generalmente tallados en la roca y de forma rectangular, tanto de Anatolia<sup>26</sup> y Grecia<sup>27</sup> como de Etruria, en la que incluso en algún caso se asocian a un trono o sillón a los pies, como en tumbas de dado del siglo VI a.C. de la necrópolis della Banditaccia de Cerveteri<sup>28</sup>, y en algunas tumbas se representan con sus almohadones, como en la *Tomba dei Relievi* de Cerveteri datada en el siglo IV a.C.<sup>29</sup>. Pero al margen de estar labrados en la roca, por lo que su forma tan rectangular se aparta de los lechos romanos<sup>30</sup>, no parece que estos paralelismos tengan mucho significado, pues se trata de un lecho pétreo de ámbito rural.

El *klinos* o lecho labrado en una peña hace suponer, como hipótesis más lógica, que fuera usado para ritos mágicos de *incubatio*, habituales en la Antigüedad, por lo que el sillón a sus pies pudo servir para el sacerdote o, más bien, para un asistente especializado en oniromancia<sup>31</sup>, sin excluir la presencia de alguna persona allegada, como todavía ocurre en algunos rituales sanatorios actuales de carácter mágico practicados en Galicia, como en *O Tangaraño*<sup>32</sup> de San Bento de Boca de Lobo o en el *Arangaño*<sup>33</sup> del alto valle del Limia, ambos en Orense. Refuerza esta interpretación el carácter de la peña como *numen loci*<sup>34</sup>, como indica su situación central en la vaguada y el microtopónimo “Cancho del Moro”, que hace referencia a ese carácter mágico y que originariamente pudiera relacionarse con el término celta *\*mr-twos* o *mahr*, que significa “ánima, espíritu, muerto”<sup>35</sup>. Además, esta peña está partida y cruzada por el arroyo, que al fluir por su base ofrecía el agua, presumiblemente sagrada, necesaria para el rito, agua igualmente presente en otros lugares de *incubatio* de la Hispania Celtica<sup>36</sup>.

La *incubatio* es un rito que consiste en recibir una revelación por medios mágicos desde el Más Allá a través de un sueño, muchas veces relacionado con los ancestros, para conocer el futuro o el remedio para una curación. Se considera de origen prehis-

<sup>26</sup> BAUGHAN 2013: 132 s.

<sup>27</sup> VOLLMOELLER 1901: lám. XIII,3; RICHTER 1966: fig. 323.

<sup>28</sup> NASO 1966: 112 y 496.

<sup>29</sup> PALLOTTINO 2006: lám. 111; HEURGEON 1989: 208 s.; BLANCK & PROIETTI 1986.

<sup>30</sup> RICHTER 1966: 105 s., fig. 530 s.

<sup>31</sup> CRESPO 1997: 29.

<sup>32</sup> TABOADA 1972: 161.

<sup>33</sup> <http://vialetes.es/piedra-sanadora-arangano-sarreaus>; consultado 2019.11.27.

<sup>34</sup> ALMAGRO-GORBEA 2017:17, tipo 2) a,II y p. 19-20.

<sup>35</sup> ALMAGRO-GORBEA 2015: 340, n. 457.

<sup>36</sup> FERNÁNDEZ NIETO 2018: 310 y 317; SERRANO ORDOZGOITI 2019: 334.



tórico, probablemente del Paleolítico Superior<sup>37</sup>, lo que explica su gran extensión por todo el mundo, no sólo en la cultura clásica<sup>38</sup>, ya que en la Antigüedad se practicaba en el Antiguo Oriente<sup>39</sup> y en el Norte de África, donde Herodoto (IV,172) cuenta que los nasamones de Libia pasaban la noche en las tumbas de sus antepasados para tener sueños proféticos, tradición que han mantenido los bereberes<sup>40</sup>. Se basa en la creencia generalizada, apoyada en fenómenos psicológicos, de que los sueños conectan mágicamente con el Más Allá y pueden predecir el porvenir<sup>41</sup>, lo que explica su origen ancestral, su gran difusión y su larga pervivencia, incluso tras la cristianización<sup>42</sup>.

En Grecia, originariamente, se dormía junto a la tumba de un héroe o en el *herôon* o santuario que se consideraba su moraba<sup>43</sup>, aunque posteriormente se generalizaron santuarios de divinidades especializadas, como Esculapio, alguno tan famoso como el de Epidaurio<sup>44</sup>. La revelación la obtenía el consultante durante el sueño al entrar en contacto directo con el *numen loci*, fuera éste un *héros* o una divinidad, que se aparecía en *epipháneia* para otorgar la curación o revelar el futuro. Estos ritos de carácter mágico variaban de unos lugares a otros, pero para recibir el oráculo se dormía en el templo o lugar de culto con una preparación ritual cuyas ceremonias podían variar, aunque solían consistir generalmente en abluciones con agua de una fuente sacra, seguidas de un sacrificio (Aristof. *Plutus*, 620 s.). En la época más antigua se dormía directamente sobre la tierra, pues *Gea* era la madre de los sueños y la que, junto a Plutón, otorgaba el oráculo<sup>45</sup>, bien directamente o bien a través de héroes a los que habían transmitido su capacidad de predecir el futuro por medio de la *incubatio*<sup>46</sup>. El rito podía ser más complejo, como en el *Amphiareion* de Oropos<sup>47</sup>, donde se debía abstener de beber vino tres días, ayunar otro día y sacrificar un carnero y dormir

<sup>37</sup> DORATI 2000: 709-710; VANDENBERG 2007: 8; COSTA 2008: 175-181; BENOZZO, s.a.

<sup>38</sup> Entre la muy abundante bibliografía sobre la *incubatio* se puede señalar WELCKER 1850; BOUCHÉ-LECLERCQ 2003: 221 s.; ROHDE 1925: 92 s., 133; WALTON 1965: 62 s.; LECHANT 1900; DEUBNER 1909; HAMILTON 1906; WEINREICH 1909; PLEY 1916; PEASE 1923; MEIER 1940; *Id.* 1967; TAFFIN 1960; GIL 1969: 358 s.; MICHENAUD & DIERKENS 1972; WACHT 1998; SINEUX 2013; JOHNSTON 2013; EHREMHEIM 2015; etc. Para una breve visión crítica reciente de los estudios sobre la *incubatio*, RENBERG 2016: 19-21.

<sup>39</sup> OPPENHEIM 1956; KIM 2011: 27-55; RENBERG 2017: 32-99.

<sup>40</sup> VIROLLE-SOUBES 1989; CAMPS 2001.

<sup>41</sup> WALDE 2001; BULKELEY 2016; MEIER 2003; PATTON 2004.

<sup>42</sup> MARCOS 1975; LÓPEZ SALVÁ 1976.

<sup>43</sup> ROHDE 1925: 92.

<sup>44</sup> RENBERG 2017: 115 s.

<sup>45</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ 1880: 231 s.; *Id.* 1881: 273.

<sup>46</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ 1879: 290 y 330; *Id.*: 1881: 319 y 364; DONRIE 1986: 755 s.

<sup>47</sup> LUPU 2003; SINEUX 2007.

sobre su piel (Paus. I,34,5), ya que era bastante habitual dormir sobre la piel del animal sacrificado<sup>48</sup>, como ocurría en el *herôon* de *Podaleirios*, hijo de Asclepio, situado cerca del Monte Gargano (Lycoph. 1049), en el oráculo de Fauno de *Albunea*, en el Lacio (Verg. *En.* VII,81-106) o en el oráculo de *Kalchas* de *Drium*, en la Daunia (Strab. VI,3,9), donde el animal sacrificado era un carnero negro, víctima característica del culto a los héroes<sup>49</sup>.

Resulta difícil precisar los detalles del rito de *incubatio* que probablemente se desarrollaba en el Cancho del Moro, aunque es de suponer que se utilizara el agua del arroyo, quizás procedente de una cercana *fons sacra*, y que se recurriera a sustancias alucinógenas para facilitar el sueño y las visiones correspondientes, utilizadas para ritos mágicos desde la Prehistoria<sup>50</sup>, pero no se puede saber con seguridad si tendría finalidad sanatoria, de adivinación o ambas. Sin embargo, es interesante la relación de este monumento con ritos de *incubatio* cada vez mejor documentados en la *Hispania Celtica* (fig. 5), pues el lecho pétreo de Ceclavín debe relacionarse con la costumbre celta de dormir junto a la tumba de héroes para recibir oráculos, que Nicandro de Colofón documentó entre los gálatas (*FGrHist* 271-272 F 43; Tert. *De anima* 57), dato repetidamente valorado<sup>51</sup>. Esta interpretación supone que el *saxum sacrum* del Cancho del Moro se consideraría el *sema* o elemento material visible del *numen loci* o ancestro del lugar<sup>52</sup>, como evidencia la tradición ritual conservada en otras peñas sacras de carácter mágico como el “Cancho de los Responsos” de Ulaca, Ávila<sup>53</sup>, y la peña onfálica de la acrópolis de Termes, Soria<sup>54</sup>, por lo que estas peñas sacras, como el Cancho del Moro de Ceclavín, tendría el mismo significado que la estela que coronaba los *hermata* o túmulos de las tumbas griegas a modo de *sema*<sup>55</sup> y también como las estelas dispuestas sobre algunos túmulos celtas<sup>56</sup>, considerados la morada del *numen loci* o héroe ancestral y, en consecuencia, punto mágico de comunicación con el Más Allá<sup>57</sup>.

<sup>48</sup> PETROPOULOU 1985.

<sup>49</sup> HERMARY & LEGUILLoux 2004: 85, 92 s. y 106 s.; ALMAGRO-GORBEA & LORRIO 2011: 45.

<sup>50</sup> GUERRA DOCE & LÓPEZ SAEZ 2006; GUERRA DOCE 2006; *Id.* 2015.

<sup>51</sup> GRENIER 1943: 369; *Id.* 1944: 221; BENOIT 1954: 18; THÉVENOT 1968: 16; ROOS 1986: 41; ARCELIN ET AL. 1992: 202; PERRIN & DECOURT 2002: 401; ALMAGRO-GORBEA & LORRIO 2011: 63, 210, 228, 267; FERNÁNDEZ NIETO 2012; *Id.* 2013; *Id.* 2018: 305.

<sup>52</sup> ALMAGRO-GORBEA 2017; *Id.* 2019: e.p.

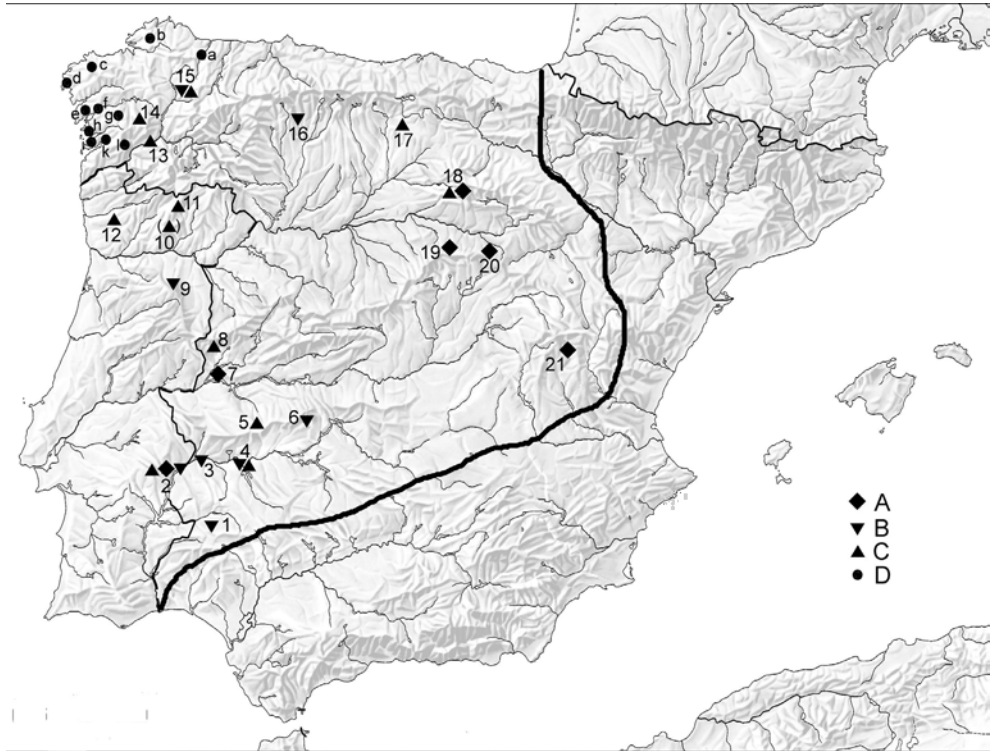
<sup>53</sup> ALMAGRO-GORBEA 2006.

<sup>54</sup> ALMAGRO-GORBEA & LORRIO 2011: 123 s., 147 s., 292, lám. 199.

<sup>55</sup> NILSSON 1955: 474 s.

<sup>56</sup> ALMAGRO-GORBEA & LORRIO 2011: 228.

<sup>57</sup> ALMAGRO-GORBEA 2006: 24 s.; ALMAGRO-GORBEA & LORRIO 2011: 147-151.



**Fig. 5. Posibles testimonios de *incubatio* en la Hispania Celtica (A, Monumentos; B, Fórmula ex iussu; C, Fórmula ex visu):**

1, Fregenal de la Sierra, Badajoz; 2, San Miguel de Mota, Alandroal, Évora; 3, Bda-joz, Badajoz; 4, Mérida, Badajoz; (=2), 3, Badajoz, Badajoz; 4, Mérida, Badajoz; 5, Alcuéscar, Cáceres; 6, Cañamero, Cáceres; 7, Ceclavín, Cáceres; 8, Moraleja, Cáceres; 9, Queiriz, Fornos de Algodres, Guarda; 10, Vila Real; 11, Chaves, Vila Real; 12, Braga; 13, Orense; 14, Villamarín, Orense; 15, Lugo, Lugo (=2); 16, León, León; 17, Sotresgudo, Peña Amaya, Burgos; 18, Clunia, Burgos; 19, Tiermes, Soria, 20, Conquezuola, Soria; 21, Los Casares, Valdemoro Sierra, Cuenca.

**D, Lechos curativos rupestres:** a) Pena do Unto, Recadieira, Mondoñedo, Lugo; b) Cama do Santo, Pico Ferreira, Sadurniño, Coruña; c) Cama da Virxe, Dombate, Coruña; d) Ermita de San Guillermo, Finisterre, Coruña; e) Cama do Home Santo, San Mamede, Lousame, Coruña; f) Cama do Santo, Santiaguíño do Monte, Padrón, Coruña; g) Peneda de Santa Isabel, Escuadro, Pontevedra; h) Cama da Virxe, La Lanzada, Coruña; i) Cama do Demo, Aldán, Pontevedra; j) Cama do Santo Estevo, Canicouva, Pontevedra; k) Ermita de la Virge de A Xestosa, Covelo, Pontevedra.

Son numerosos los santuarios celtas que se pueden relacionar con la *incubatio*, en los que se pasaría la noche junto a la tumba del héroe ancestral para que le transmitiera el oráculo<sup>58</sup>, pues se extienden por las Galias y áreas danubianas<sup>59</sup>, Britania e Irlanda<sup>60</sup> y la Provenza<sup>61</sup>, lo que testimonia la amplia difusión de estas creencias entre los celtas. Aunque existía diversos métodos adivinatorios<sup>62</sup>, lo más generalizado era buscar la tumba del ancestro o *Teutates* como dios “padre” generador y protector<sup>63</sup>, por lo que su tumba, fuera real o mítica, era el santuario principal, que podía convertirse en el santuario poliádico cuando la sociedad celta se estructura en ciudades-estado. La costumbre celta de sentarse sobre una tumba o un túmulo para consultar al antepasado por medio de sueños se documenta igualmente en textos irlandeses como la *Collectanea de Rebus Hibernicis*, que refiere que en Irlanda existía la costumbre de dormir en *cairns* y túmulos para consultar a los ancestros, que respondían por medio de sueños<sup>64</sup>, como cuando *Senchant Torpeist* visita la tumba de *Fergus mac Roig* para que le revele el texto de la *Razia de las vacas de Cooley*<sup>65</sup>, presagios en sueños que recibían acostados sobre la piel de un animal probablemente sacrificado como parte del ritual<sup>66</sup>, como ocurría en Grecia (*vid. supra*), y esta tradición de *incubatio* también la documentan las sagas nórdicas<sup>67</sup>, lo que hace suponer que procede de ancestrales rituales mágicos indoeuropeos, quizás de origen chamánico.

En la *Hispania Celtica*, la epigrafía confirma la popularidad de estos ritos<sup>68</sup> (fig. 5), pues más del 70% de los testimonios de fórmulas alusivas a estos sueños, como *ex visu* o *ex iussu*, se relacionan con devotos celtas en ritos relacionados generalmente con las aguas<sup>69</sup>. En este sentido, se ha señalado que de las 30 referencias a las fórmulas *ex visu* o *ex iussu* conocidas en Hispania<sup>70</sup>, 14 proceden de Lusitania y 6 de la *Gallaecia*,

<sup>58</sup> GRENIER 1943: 369; *Id.* 1944: 221; THÉVENOT 1968: 16; OLIVARES 2002, 174 s.

<sup>59</sup> ALMAGRO-GORBEA & LORRIO 2011: 224 s.

<sup>60</sup> ALMAGRO-GORBEA & LORRIO 2011: 238 s.

<sup>61</sup> ALMAGRO-GORBEA & LORRIO 2011: 217 s.

<sup>62</sup> GUYONVARC'H 1997: 275 s.

<sup>63</sup> ALMAGRO-GORBEA & LORRIO 2011: 283 s.

<sup>64</sup> BEAUFORD 1786: 395.

<sup>65</sup> GUYONVARC'H 1997: 314 s.; FERNÁNDEZ NIETO 2018: 310, n. 24.

<sup>66</sup> DE VRIES 1963: 239.

<sup>67</sup> ELLIS, 1943: 105 y 146; ELLIS DAVIDSON 1988: 143; JIROUŠKOVÁ 2014: 528 s.

<sup>68</sup> SERRANO ORDOZGOITI 2019: 305-342.

<sup>69</sup> SERRANO ORDOZGOITI 2019: 334.

<sup>70</sup> SERRANO ORDOZGOITI 2019: tablas 1 y 2.

además de otras 2 de la Celtiberia, mientras que de la Bética sólo proceden 5 y 3 de la Tarraconense, Esta proporción aún es más evidente en la fórmula *ex visu*, que aluden a la visión mágica tenida durante el sueño, en la que la proporción en la *Hispania Celtica* aumenta a 13 de 15 casos conocidos en toda Península Ibérica.

Los testimonios arqueológicos son menos precisos, pero Fernández Nieto ha identificado un posible *herôon* celtibérico en Los Casares, Cuenca, integrado por una cueva, un manantial y una balma o peña<sup>71</sup>, y otro comparable pudo ser la Cueva de la Santa Cruz, en Conquezueta, Soria<sup>72</sup>, en los que el *sema* o materialización visible del *numen loci* lo representaría la *balma*, a la que se asocia una gruta como “tumba” mítica y un afloramiento de agua como elemento simbólico y ritual asociado. Otro santuario de *incubatio* pudo ser la Cueva de Román de Clunia, relacionado con las *Matres* y que se ha relacionado con las *puellae fatidicae* y la profecía a Galba (Suet. *Galb.* 9)<sup>73</sup>, además de haber aparecido en Clunia una inscripción con la fórmula *ex visu* (*ERClun* n° 11). A estos posibles testimonios se podría añadir el templo poliádico de Termes, pues está asociado a una peña onfálica con un *bothros* y a una cueva<sup>74</sup>, elementos que cabe asociar a ritos de *incubatio*.

En la antigua Lusitania, destaca el gran santuario de Endovéllico de San Miguel de Mota, en Alandroal<sup>75</sup>, divinidad ctónica, de carácter oracular y sanador venerada por célticos y romanos en el alto de una colina que domina los entornos. En este santuario inscripciones con las fórmulas *ex visu*, *ex responsu*, *ex religione iussu numinis*, *ex imperato averno*<sup>76</sup> indican la existencia de ritos de *incubatio*. También hay que aludir al santuario de Panóias de Ourique, pues las peñas en las que está ubicado permiten suponer que fuera un santuario indígena prerromano. Las estructuras que ofrece talladas en la roca y orientadas astronómicamente pueden compararse con el Cancho del Moro, lo que conformaría la fecha de este monumento en época imperial romana, pues Panóias se data a fines del siglo II o comienzos del III d.C., pero, a diferencia el Cancho del Moro no tiene cruces ni signos de cristianización, lo que permitiría suponer su abandono antes de la difusión del cristianismo. La estructura actual de este santuario refleja cultos místéricos a Serapis, Isis y Core de época severiana<sup>77</sup>, si bien los *Numina*

<sup>71</sup> FERNÁNDEZ NIETO 2012; *Id.* 2018: 299-312.

<sup>72</sup> FERNÁNDEZ NIETO 2013; *Id.* 2018: 313-321.

<sup>73</sup> FERNÁNDEZ NIETO 2018: 307-308.

<sup>74</sup> ALMAGRO-GORBEA & LORRIO 2011: 123 s., 147 s., 292, lám. 199.

<sup>75</sup> GUERRA *ET AL.* 2003: 415-479; TRANOY & LE ROUX 2004; SCHATNER *ET AL.* 2008, 391-405.

<sup>76</sup> LEITE DE VASCONCELOS 1905: 125 s.; BLÁZQUEZ 1962: 157; OLIVARES 2002: 228 s.; FERNÁNDEZ NIETO 2012: 85, n. 20.

<sup>77</sup> ALFÖLDY 1997; RODRÍGUEZ COLMENERO 1999; SALINAS DE FRÍAS 2001: 151; CORREA SANTOS, PIRES, & SOUSA 2014.

*Lapitearum* citados en una de las inscripciones pudieran aludir a los númenes del lugar, visibilizados en las peñas sacras del santuario, aunque se han planteado dudas sobre si estos *Numina* se asociaban al etno-topónimo local *Lapitearum* o si debe entenderse como *Numina Lapidearum*, que aludiría directamente a las peñas sacras<sup>78</sup>.

Más interesante para la interpretación del Cancho del Moro es la tradición de ritos mágicos de curación en lechos rupestres conservada en el folklore de Galicia. Estos lechos mágicos, generalmente situados en un gran berrocal de granito, se utilizan en ritos populares de *sanatio*, pero su denominación de “cama” y la forma de lecho que tienen hacen suponer que originariamente debieron estar asociados a ritos mágicos de *incubatio*. Esta tradición popular confirma el carácter numínico y mágico de las peñas sacras con lechos de función curativa, como el “Canto del Moro” de Ceclavín. En Galicia se pueden señalar más de diez ejemplos (fig. 5), alguno tan interesante como la *Cama do Santo*, de San Mamede, en Lousame, Noia, La Coruña<sup>79</sup>, oquedad natural de forma alargada con tres entalladuras para facilitar su acceso, semejantes a las de las peñas con pías curativas de San Martiño de Monte Castelo, en Viveiro<sup>80</sup>, sistema de acceso que recuerda el de los altares de la Edad del Bronce de tipo Lá-cara<sup>81</sup>, lo que pudiera indicar una cronología semejante. El rito, ya documentado en el siglo XIX<sup>82</sup>, consistía en acudir a la ermita del santo en su romería celebrada el día 9 de agosto, día de San Mamede, donde se pasaba la noche hasta el día 10, fiesta de San Lorenzo, cristianización de la festividad celta *Lughnasadh* del solsticio de verano<sup>83</sup>. Los romeros acudían desde largas distancias y los enfermos hacían sus abluciones curativas en la inmediata *Fonte Santa* y se dirigían a la *Cama do Santo*, situada a unos 400 m de la ermita, ya en el camino de bajada hacia la ría de Arosa. El ritual mágico para sanar dolencias abdominales o de espalda consistía en tumbarse boca abajo en la concavidad alargada de la *Cama do Santo* en la que la cabeza quedaba orientada a la salida del sol en el solsticio de verano<sup>84</sup>, lo que confirma la relación señalada con creencias celtas. La misma función curativo de carácter mágico ofrecen en Galicia otros lechos rupestres comparables, como la *Cama San Guillerme*, en Finisterre, cuyo ritual consideró pagano el Padre Sarmiento en 1745, pues “en la

<sup>78</sup> GUERRA 2002: 158; CORREA SANTOS *ET AL.* 2014: 201 ; GASPARINI 2020..

<sup>79</sup> ALONSO ROMERO 2014: 83 s.

<sup>80</sup> JANEIRO 2000.

<sup>81</sup> ALMAGRO-GORBEA & JIMÉNEZ ÁVILA 2000; CORREA SANTOS 2015: 1009 s.

<sup>82</sup> MEAKING 1909: 248.

<sup>83</sup> MOYA 2012: 362 s. 391, 460.

<sup>84</sup> CEBRIÁN FRANCO 1982: 280; ALONSO ROMERO 2014: 86 s.

ermita... , no hace mucho tiempo, había una como pila o cama de piedra, en la cual se echaban a dormir marido y mujer, que por estériles, recurrían al santo y a aquella ermita; y allí delante del santo engendraban. Y por ser cosa tan indecorosa, se mandó, por visita, quitar aquella gran piedra, pilón o cama, y se quitó el concurso”<sup>85</sup>, lo que explica cómo han desaparecido muchos de estos monumentos, cuyos ritos mágicos han perdurado hasta fechas actuales. Otro ejemplo es la *Cama do Santo* en el promontorio rocoso de Santiaguíño do Monte, en Padrón, donde cerca de una fuente famosa, que originariamente debió ser sacra, hay una piedra llamada *Cama do Santo* que la tradición identifica como el lecho donde descansaba Santiago y que ya es citada por Ambrosio de Morales en su viaje de 1572<sup>86</sup>. Mejor se conserva el mito y los ritos mágicos de curación de la *Cama de Santa Isabel*, de Penadauga, en Silleda, Pontevedra. Según la leyenda popular, Santa Isabel iba diariamente a lavarse a la parroquia de Graba y en el camino se quedaba a dormir sobre una peña existente en Penadauga, en la que quedó su forma en una concavidad que ofrece la roca<sup>87</sup>. El agua depositada en esa concavidad no se agota nunca y sirve para curar verrugas y otras dolencias de la piel, la vista y los huesos, por medio de la invocación a la Santa sobre la piedra sagrada siguiendo los ritos establecidos. Otros ejemplos pueden considerarse la *Cama de Home*, en Taboadelo, Ponte Candelas, Pontevedra, peña cuya parte superior también ofrece una cavidad producida por la erosión en forma de sarcófago<sup>88</sup>, y la *Cama do Santo Estevo* en Canicouva, también en Pontevedra, que es una tumba rupestre altomedieval<sup>89</sup> asociada a San Esteban como santo sanador de enfermedades raras de difícil curación, pues el santo se apareció en dicho sepulcro en el que la gente todavía se tumba para sanar sus dolencias, a los que se pueden añadir otros casos semejantes, pues también en Irlanda<sup>90</sup>, en Francia, en especial en Bretaña<sup>91</sup>, y en Italia en la zona de los Apeninos<sup>92</sup>, se conocen lechos mágicos comparables.

<sup>85</sup> ALONSO ROMERO & CORNIDE 1999; <https://misteriosleyendasdegalicaiyasturias.wordpress.com/2018/03/24/ermita-de-san-guillermo-leyendas-y-ritos-fisterra-a-coruna/>; consultado 2019.7.20.

<sup>86</sup> FLÓREZ 1765, 136.

<sup>87</sup> <http://www.santiagoturismo.com/monumentos/pena-de-penadauga>; consultado 2.1.2020.

<sup>88</sup> <https://es.wikiloc.com/rutas-mountain-bike/cama-do-home-taboadelo-10449109/photo-6293421>; consultado 2019.7.20.

<sup>89</sup> <https://enricvillanueva.wordpress.com/2017/07/20/a-cama-do-santo-estuvo-canicouva-pontevedra/>; consultado 2.1.2020.

<sup>90</sup> BUTLER 1799: 52 s.

<sup>91</sup> GUENIN 1936: *passim*.

<sup>92</sup> LANFREDINI y LAURENZI 2001: 120s., láms. XXV-XXVI.

La popularidad de la *incubatio* en la *Hispania Celtica* explica que este rito mágico aparezca, cristianizado, incluso en las tradiciones literarias medievales junto a otros mitemas épicos originarios de la antigua *Celtiberia*<sup>93</sup>. El *Poema de Fernán González*<sup>94</sup> narra cómo el héroe castellano se adormece cerca de la tumba de su protector, San Pelayo, que se le aparece en sueños para augurarle la victoria en la batalla de Hacinas (v. 405 s.) y pasajes comparables ofrece el *Cantar de Mio Cid* (v. 404-411), pues estos sueños de carácter mágico y adivinatorio también los recogieron las crónicas, como el sueño en el que Santiago vaticina a Ramiro I la victoria en la batalla de Clavijo<sup>95</sup>.

Como breve conclusión, el “Cancho del Moro” de Ceclavín puede considerarse un monumento de un tipo hasta ahora desconocido, relacionado con ritos mágicos de *incubatio*, que confirma el interés que ofrece el estudio de las peñas sacras de la Península Ibérica como verdaderos monumentos arqueológicos, al margen de su importancia etnológica y para la historia de la magia y de la religión. Los *sacra saxa* son peñas dotadas de carácter “sobrenatural”, pues se asocian a mitos y ritos mágicos que trascienden sus propiedades físicas. Estas creencias, procedentes de tradiciones animistas ancestrales que parecen remontar al Paleolítico, permiten conocer la visión “sobrenatural” o “mágica” del “paisaje sacro” que tenían los pueblos prerromanos, acorde con una concepción de la naturaleza de raíces animistas que ha perdurado cristianizada hasta la actualidad en ritos de magia popular considerados “supersticiones”. En consecuencia, constituyen un testimonio de las creencias mágicas en la religión popular prerromana que no podemos conocer por otros medios. En efecto, las peñas sacras documentan ritos de las clases populares, que no se reflejan en la epigrafía ni en los hallazgos arqueológicos, pues se realizaban en elementos de la naturaleza no monumentalizados, como *sacra saxa*, *arbores sacrae* y *fontes sacrae*, que son verdaderos monumentos arqueológicos y deben ser conservados y protegidos como tales. En este contexto, destaca el interés de este nuevo testimonio de *incubatio* de la *Hispania Celtica*.

#### BIBLIOGRAFÍA

ACEBRÓN, J.,

- “*Incubatio*: vigencia de un rito de la cultura onírica antigua”, *Biblioteca Gonzalo de Berceo*, s.a. <http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/acebronruiz/incubatio>; consultado 2019.12.30.

ALFÖLDY, G.,

- “Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal)”, *Madridrer Mitteilungen*, 38 (1997) 176-246.

<sup>93</sup> MOYA 2012: 888; *Id.* 2019; SANTOS CAPELÃO 2012: 1150.

<sup>94</sup> ALMAGRO-GORBEA 2017: 211 s.

<sup>95</sup> ACEBRÓN, <http://www.bibliotecagonzalodeberceo.com/berceo/acebronruiz/incubatio>; consultado 2019.12.30.



ALMAGRO-GORBEA, M.,

- “El ‘Canto de los Resposos’ de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá”, *Ilu*, 11 (2006) 5-38.
- *Los Celtas. Imaginario, mitos y literatura*, Córdoba 2017.

ALMAGRO-GORBEA, M. & GARI, 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 2017.

ALMAGRO-GORBEA, M., BARRIGA BRAVO, J., MARTÍN BRAVO A. M<sup>a</sup>., PERIANES VALLE, E. Y DÍEZ GONZÁLEZ, N.,

- “El ‘paisaje sacro’ de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)”, *Revista de Estudios Extremeños*, 73 (2017) 91-134.

ALMAGRO GORBEA, M., ESTEBAN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A. Y DE SAN MACARIO SÁNCHEZ, O.,

- “El conjunto arqueológico de la Ermita del Cancho (Navas del Madroño, Cáceres): un altar y un trono rupestres y un posible *mitraeum*”, *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes* (en prensa).

ALMAGRO-GORBEA, M. & GRAN-AYMERICH, J., *El Estanque Monumental de Bibracte (Mont Beuvrey, Borgoña) (Complutum extra 1)*, Madrid 1991

ALMAGRO-GORBEA, M. & JIMÉNEZ ÁVILA, F. J.,

- “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 2000: 423-442.

ALMAGRO-GORBEA, M. & LORRIO, A. J.,

- *Teutates. El Héroe Fundador (Bibliotheca Archaeologica Hispana 36)*, Madrid 2011.

ALONSO ROMERO, F. & CORNIDE, M.,

- “Sobre la orientación astronómica de la capilla de San Guillermo (Finisterre, Galicia)”, *Anuario Brigantino*, 22 (1999) 83-90.

ALONSO ROMERO, F.,

- *Origen precristiano y significado del culto a San Mamed*, Santiago de Compostela 2014.

ARCELIN, P., DEDET, B. & SCHWALLER, M.,

- “Espaces publics, espaces religieux protohistoriques en Gaule méridionale”, en D. GARCIA, (Dir.), *Espaces et monuments publics protohistoriques de Gaule méridionale (Documents d’archéologie méridionale 15, dossier)*, Lattes 1992:181-242.

BARRANTES, V.,

- *Aparato bibliográfico para la Historia de Extremadura*, I, Madrid 1875.

BAUGHAN, E. P.,

- *Couched in Death: Klinai and Identity in Anatolia and Beyond*, Wisconsin 2013.

BEAUFORD, W.,

- “The Ancient Topography of Ireland”, en *Collectanea de Rebus Hibernicis*, 3, XI, Dublin, 1786.

BENVENISTE, E.,

- *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969.

BENOIT, F.,

- *L’Héroïsation équestre*, Aix-en-Provence 1954.

BENOZZO, F.,

- "Sounds of the Silent Cave. An Ethnophilological Perspective on Prehistoric *incubatio*", en G. DIMITRIADIS, (Ed.), *Archaeologies and Soundscapes (BAR International Series)*, Oxford s.a. [http://www.continuitas.org/texts/benozzo\\_sounds.pdf](http://www.continuitas.org/texts/benozzo_sounds.pdf) (2020.1.23).

BLANCK, H. & PROIETTI, G.,

- *La Tomba dei Rilievi di Cerveteri*, Roma 1986.

BLÁZQUEZ, J. M.,

- *Religiones primitivas de Hispania*, Madrid 1962.

BLUMENTAL, A. VON,

- "Templum", *Klio* 28 (1934) 1-13.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A.,

- *Histoire de la divination dans l'Antiquité, I-IV*, Paris 1879-1882 (reed. Grenoble 2003).

BULKELEY, K.,

- *Big Dreams. The Science of Dreaming and the Origins of Religion*, Oxford 2016.

BUTLER, A.,

- *The lives of the primitive fathers, martyrs, and other principal saints, III*, Edinburgh 1799.

CAMPS, G.,

- "Incubation", *Encyclopédie Berbère*, 24, Aix-en-Provence 2000: 3714-3722.

CAPELÃO, M. R. SANTOS,

- "Las reliquias como Santas Medicinas. De las creencias a las prácticas", en M<sup>a</sup>. J. PÉREZ ÁLVAREZ & L. M. RUBIO PÉREZ, EDS., *Campo y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispano* (Multimedia), León 2012: 1141-1153.

CATALANO, P.,

- "Latium, Italia", *ANRW II*, 16-1. Berlin 1978: 440-553.

CEBRIÁN FRANCO, J. J.,

- *Santuarios de Galicia*, Santiago de Compostela 1982.

CIPRIANO, P.,

- *Templum*, Roma 1983.

COSTA, G.,

- *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatonica*, Alessandria 2008.

CRESPO, S.,

- "Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas de Hispania prerromana y romana", *Ilus*, 2 (1997) 29.

DE VRIES, J.,

- *La religion des celtes*, Paris 1963.

DENTZER, J.-M.,

- *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 246)*, Rome 1982.

DEUBNER, L.,

- *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1909.

DOMÍNGUEZ MORENO, J. M.,

- “Microlitos y megalitos funerarios en Alcántara (Cáceres)”, *Revista de Folklore*, 125 (1991) 147-155.

DORATI, M., “La pratica dell’incubazione: il sogno che guarisce”, en *Enciclopedia Garzanti dell’età classica*, Milano 2000: 709-710.

DUMÉZIL, G.,

- *L’idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958.

EHREMHEIM, H. VON,

- *Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times (Kernos Suppl. 29)*, Liège 2015.

ELLIS DAVIDSON, H. R.,

- *Myths and Symbols in Pagan Europa*, New York 1988.

ELLIS, H. L.,

- *The Roll to Hell. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge 1943.

ESTEBAN ORTEGA, J., RAMOS RUBIO, J. A. & SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. DE,

- “El Complejo arqueológico de San Juan el Alto de Santa Cruz de la Sierra”. *Revista Alcántara*, 79 (2014) 11-28.
- “La Peña Buracá y el entorno arqueológico”, *Tabularium*, 4 (2017a) 77-79.
- “El complejo arqueológico de La Zafrilla (Malpartida de Cáceres). Parajes en torno a los Barruecos, parte III”. *Revista D&M*, 62 (2017b) 12-15.

FERNÁNDEZ MARCOS, N. E.,

- *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975.

FERNÁNDEZ NIETO, F. J.,

- “*Incubatio, Heroon* y adivinación en la Hispania Céltica”, *MHNH*, 12 (2012) 75-90.
- “¿Nuevos aspectos de la *incubatio* céltica en la Península Ibérica?”, *MHNH*, 13 (2013) 5-14.
- *Instituta Hispaniae Celtica*, Sevilla 2018.

FLÓREZ, E.,

- (ed.), *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II a los reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias...*, Madrid 1765.

GARCÍA QUINTELA, M. V. & GONZÁLEZ-GARCÍA, A. C.,

- “De *Bibracte* à Augutodunum: Observations archéoastronomiques”, *Revue Archéologique de l’Est*, 65 (2016) 283-297.

GASPERINI, V.,

- “Renewing the past: Rufinus’ appropriation of the sacred site of Panóias (Vila Real, Portugal)”, *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin 2020: 319-349.

GEOS, SOCIEDAD ESPELEOLÓGICA,

- “El acueducto a Sevilla desde Alcalá de Guadaíra”, en *Las técnicas y construcciones en la minería romana (V Congreso de las Obras Públicas Romanas, Córdoba 2010)*, Madrid 2010: 205-224.

GIL, L.,

- *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969.

GIRART, P.,

- "Lectus", en DAREMBERG, CH. & SAGLIO, E., (Eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III,2, Paris 1904: 1014-1023.

GOIDANICH, P. G.,

- "L'orientamento sacro presso i Romani", *Atti della Reale Accademia d'Italia, Memorie de la classe di Science Morali e Storiche*, 7 (1943) 374-385.

GRENIER, A.,

- "Sanctuaires celtiques et tombes du héro", *Comptes rendues de l'Académie des inscriptions*, 87 (1943) 360-371.
- "Sanctuaires gallo-romains et tombes du héro", *Comptes rendues de l'Académie des inscriptions*, 88 (1944) 221-228.

GUENIN, G.,

- *Pierres à légende de la Bretagne*, Paris 1936.

GUERRA DOCE, E. & LÓPEZ SÁEZ, J. A.,

- "El registro arqueobotánico de plantas psicoactivas en la Prehistoria de la Península Ibérica. Una aproximación etnobotánica y fitoquímica a la interpretación de la evidencia", *Complutum*, 17 (2006) 7-24.

GUERRA DOCE, E.,

- "Psychoactive substances in prehistoric times: examining the archaeological evidence", *Time & Mind*, 8 (2015) 91-112.
- *Las drogas en la Prehistoria. Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoactivas en Europa*, Barcelona 2006.

GUERRA, A.,

- "Omnibus Numinibus et Lapitearum: algumas reflexões sobre a nomenclatura teonímica do Ocidente peninsular", *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 5 (2002) 147-159.

GUYONVARCH, CH.-J. P.,

- *Magie, médecine et adivination chez les Celtes*, Paris 1997.

HAMILTON, M.,

- *Incubatio or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, St. Andrew 1906.

HERMARY, A. & LEGUILLOUX, M.,

- "Les sacrifices dans le monde grec", *Tesaurus Cultus et Rituum Antiquorum I*. Los Angeles 2004: 59-134.

HEURGEON, J.,

- *La Vie quotidienne des Étrusques*, Paris 1989.

HUISMAN, A.,

- "Ekliptic und Nord-Südbezeichnung im Indogermanischen", *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 71 (1953) 97-108.

JANEIRO, F. J.,

- *Romarias e santuarios da comarca de Viveiro*, Lugo 2000.

JIROUŠKOVÁ, L.,

- *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier. Text und Kontext der Passio Olavi, I*, Leiden-Boston 2014.

JOHNSTON, L. D.,

- *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Los Angeles-London 2013.

JOUËT, PH.,

- *Dictionnaire de la mythologie et la religion celtiques*, Fouesnant 2012.

KIM, K.,

- (ed.), "Incubation in the Ancient Near East", *Incubation as a Type-Scene in the Aqhatu, Kirta, and Hannah Stories. A Form-Critical and Narratological Study of KTU 1.14 I-1.15 III 1.17 I-II, and Samuel 1:1-2:11 (Supplements to Vetus Testamentum 146)*, Leiden-Boston 2011.

LANFREDINI, A. M. Y LAURENZI, G. P.,

- *Pietralba. Indagine multidisciplinare su alcuni manufatti rupestri dell'Alta Valtiberina*, Abocca 2001.

LECHANT, M.,

- "Incubatio", en DAREMBERG, CH. & SAGLIO, E., (Eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, III,1*, Paris 1900: 458-460.

LEITE DE VASCONCELOS, J.,

- *Religiões de Lusitânia, II*, Lisboa 1905.

LÓPEZ-CARRASCO, N.,

- "La Osa y Hécate en la Invocación del PGM VII 686-702", *MHNH*, 17 (2017) 139-166.

LÓPEZ SALVÁ, M.,

- "El sueño incubatorio en el cristianismo oriental", *Cuadernos de Filología Clásica*, 10 (1976) 147-188.

LUPU, E.,

- "Sacrifice at the Amphiareion and a Fragmentary Sacred Law from Oropos", *Hesperia*, 72 (2003) 321-340.

MAGDELAIN, A.

- "Le Pomerium archaïque et le Mundus", *Revue d'Études Latines*, 54 (1976) 71-109.

MARCOS DE SANDE, M.,

- "Del folklore garrovillano", *Revista de Estudios Extremeños*, 1-2 (1945) 76-114.

MARTÍN GIL, T.,

- "Excursiones a viejas ermitas. La de Nuestra Señora de Altagracia, en Garrovillas", *Revista de Estudios Extremeños*, 1-2 (1945) 147-160.

MAU, A.,

- "Betten", *RE* III,1 (1897) 370-373.

MEAKING, A. M. B.,

- *Galicia. The Switzerland of Spain*, London 1909.

MEIER, C. A.,

- "Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce", en *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris 1967: 290-305.

MEIER, C. A.,

- *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1940.

MEIER, C. A.,

- *Healing Dream and Ritual. Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, Einsiedeln 2003.

MÉLIDA, J. R.,

- “Monumentos megalíticos en la Provincia de Cáceres”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 3ª época, 41 (1920) 55-67.
- *Catalogo Monumental y Artístico de España. Provincia de Cáceres*, Madrid 1924.

MICHENAUD, G. & DIERKENS, J.,

- *Les rêves dans les «Discours sacres» d’Aelius Aristides. Essai d’analyse psychologique*, Mons 1972.

MOYA, P. R.,

- “Prácticas adivinatorias y creencias oraculares en la Hispania Céltica: aportaciones etnoarqueológicas”, en MONTERO & GARCÍA CARDIEL, (Eds.) 2019: 111-152.
- *Paleoetnología de la Hispania Celtica (Tesis Doctoral de la Universidad Complutense)*, Madrid 2012.

MÜLLER, W.,

- *Kreis und Kreuz. Untersuchungen zur sakralen Siedlung bei Italiker und Germanen*, Berlin 1938.

NASO, A.,

- *Architettura dipinta. Decorazioni parietali non figurate nelle tombe a camera dell’Etruria Meridionale (VII-V sec. A. C.)*, Roma 1966.

NILSSON, M. P.,

- *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955.

NISSEN, H.,

- *Das Templum*, Berlin 1869.
- *Orientation. Studien zur Geschichte der Religion*, Berlin 1906.

OLIVARES, J. C.,

- *Los dioses de la Hispania Celtica*, Madrid 2002.
- “Algunas precisiones sobre los rituales de sacrificio y adivinación en la céltica hispana”, en MONTERO & GARCÍA CARDIEL, (Eds.) 2019: 153-182.

OPPENHEIM, A. L.,

- *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphia 1956.

PALLOTTINO, M.,

- *Etruscologia*, Milano 2006<sup>8</sup>.

PAREDES GUILLÉN, V.,

- “De la Sociedad Excursionista de Extremadura y algo de Prehistoria de Extremadura”, *Revista de Extremadura*, 11 (1909) 418-427 y 433-442.
- “Noticias”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 11 (1887) 279-280.
- “Repoblación de la villa de Garrovillas. Estudio geográfico”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 34 (1899) 139-146 y 299-300.

PATTON, K.,

- “A Great and Strange Correction: intentionality, locality and epiphany in the category of dream incubation”. *History of Religions*, 43 (2004) 194-223.

- PEASE, A. S.,  
- (Ed.), *Cicero, De divinatione*, Illinois 1923.
- PERRIN, F. & DECOURT, J.-C.,  
- “L’aristocratie celte dans les sources littéraires. Vie et mort de la noblesse”, en V. GUICHARD & F. PERRIN, EDS., *L’aristocratie celte à la fin de l’âge du Fer (du IIe siècle avant J.-C. au Ier siècle après J.C.) (Bibracte 5)*, Glux-en-Glenne 2002: 341-412.
- PETROPOULOU, A.,  
- “Pausanias 1.34.5: incubation on a ram skin”, en *La Béotie antique. Lyon–Saint-Étienne-1983*, Paris 1985: 169–177.
- PLEY, J.,  
- “Incubatio”, *RE*, IX,2 (1916) 1256-1262.
- RAMOS RUBIO, J. A. ESTEBAN ORTEGA, J. Y SAN MACARIO SÁNCHEZ, O. DE,  
- “Ruta Arqueológica por tierras de Malpartida de Cáceres”, *Revista Alcántara*, 81 (2015) 11-33.
- RANSOM, C.,  
- *Studies in ancient furniture. Couches and Beds of the Greeks, Etruscans and Romans*, Chicago 1905.
- RENBERG, G.,  
- *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden 2016.
- REUTER, O. S.,  
- *Germanisches Himmelskunde*, München 1934.
- RICHTER, G. M. A.,  
- *Ancient Furniture. A History of Greek, Etruscan and Roman Furniture*, Oxford 1926.  
- *The Furniture of the Greeks, Etruscans and Romans*, London 1966.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A.,  
- *O santuário rupestre galaico-romano de Panóias (Vila Real, Portugal): novas achegas para a sua reinterpretação global*, Vila Real 1999.
- ROHDE, E.,  
- *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, Heidelberg 1891 (2ª ed. London 1925).
- ROOS, A.,  
- *The Pagan Celts*<sup>2</sup>, London 1986.
- ROSE, H. J.,  
- “The Mundus”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 7 (1931) 115-127.
- SALINAS DE FRÍAS, M.,  
- “La religiosidad de las poblaciones antiguas de Salamanca y el norte de Cáceres”, *Palaeohispanica*, 1 (2001) 151-172.
- SANTOS, M<sup>a</sup> J. CORREA,  
- *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea* (Tesis Doctoral de la Universidad de Zaragoza), Zaragoza 2015.
- SANTOS, M. J. C., PIRES, H., & SOUSA, O.,  
- “Nuevas lecturas de las inscripciones del santuario de Panóias (Vila Real, Portugal)”. *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 12 (2014) 197-224.

SCHWARTZ, K.,

- “Die Gesichte eines keltischen Temenos im nördlichen Alpengebiet”, *Ausgrabungen in Deutschland (1950-1975) I*, (Römisch-Germanisches Zentral Museum, Monographien 1), Mainz 1975: 324-358.

SERRANO ORDOZGOITI, D.,

- “Sueños e *incubatio* en la epigrafía hispana: las fórmulas *ex visu* y *ex iussu*”, en MONTERO & GARCÍA CARDIEL, (Eds.) 2019: 305-342.

SINEUX, P., 2007,

- *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, Paris 2007.

SINEUX, P., “L’incubation dans «L’Histoire de la divination dans l’Antiquité» d’Auguste Bouché-Leclercq”, *Kernos*, 26 (2013) 191-204.

TABOADA, X.,

- *O culto das pedras no noroeste Peninsular*, Verín 1965.
- *Ritos y creencias gallegas*<sup>2</sup>, La Coruña 1982.
- *Etnografía Galega. Cultura Espiritual*, Vigo 1972.

TAFFIN, A.,

- “Comment on rêvait dans les temples d’Esculape”, *Bulletin de l’Association G. Budé*, S. IV, 3 (1960) 325-366.

THÉVENOT, E.,

- *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris, 1968.

TRANOY, A. & LE ROUX, P.,

- “Panóias ou les rochers des dieux”, *Conimbriga*, 43 (2004) 85-97.

UGALDE, T.

- “Máquinas de elevación del agua en la minería romana. El ejemplo de los pozos de la mina de Belbio (Irún)”, en *Las técnicas y construcciones en la minería romana (V Congreso de las Obras Públicas Romanas, Córdoba 2010)*, Madrid 2010: 325-346.

VANDENBERG, Ph.,

- *Mysteries of the Oracles: The Last Secrets of Antiquity*, New York 2007.

VASCONCELOS, J. LEITE DE,

- *Tradições populares de Portugal*, Porto 1882.

VENDRYES, J.,

- “Les correspondances de vocabulaire entre l’indo-iranien et l’italo-celtique”, *Mémoires de la Société de Linguistique*, 20 (1918) 265-285.

VIROLLE-SOUBES, M.,

- “Asensi, ‘consultation des défunts’ (Kabylie)”, *Encyclopédie Berbère*, 7, Aix-en-Provence 1989: 957-961.

VOLLMOELLER, K. G.,

- “Über zwei euböische Kammergräber mit Totenbetten”, *Athenische Mitteilungen*, 26 (1901) 333-376.

WACHT, M.,

- “Inkubation”, *RAC*, 18, Stuttgart 1998: 179-265.

WALDE, CHR.,

- *Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung*, Düsseldorf,-Zürich 2001.



WALTON, W.

- *The Cult of Asclepios*, Cornell 1894 (reed. 1965).

WEINREICH, O.,

- *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen 1909.

WEINSTOCK, S.,

- "Templum", *Mitteilung Deutsches archäologisches Instituts Rome*, 47 (1932) 95-121.

WELCKER, F.G.,

- "Incubation. Aristides der Rhetor", en *Kleine Schriften zu den Alterthümern der Heilkunde bei den Griechen, Griechische Inschriften zur alten Kunstgeschichte*, Bonn 1850: 89-157.