



# THIASOS

RIVISTA DI ARCHEOLOGIA E ARCHITETTURA ANTICA

2022, n. 11

*Direttore:* Giorgio Rocco (Politecnico di Bari, Dipartimento di Scienze dell'Ingegneria Civile e dell'Architettura; Presidente CSSAr Centro di Studi per la Storia dell'Architettura, Roma)

*Comitato editoriale:* Monica Livadiotti, Editor in Chief (Politecnico di Bari, Dipartimento di Scienze dell'Ingegneria Civile e dell'Architettura), Roberta Belli (Politecnico di Bari, Dipartimento di Scienze dell'Ingegneria Civile e dell'Architettura), Luigi M. Calì (Università degli Studi di Catania, Dipartimento di Scienze Umanistiche), Maria Antonietta Rizzo (Università di Macerata, Dipartimento di Lettere e Filosofia), Giorgio Ortolani (Università di Roma Tre, Dipartimento di Architettura); Fani Mallouchou-Tufano (Technical University of Crete, School of Architecture; Committee for the Conservation of the Acropolis Monuments – ESMA); Gilberto Montali (Università di Palermo, Dipartimento di Culture e Società)

*Redazione tecnica:* Davide Falco (Politecnico di Bari, Dipartimento di Scienze dell'Ingegneria Civile e dell'Architettura), Antonello Fino (Politecnico di Bari, Dipartimento di Scienze dell'Ingegneria Civile e dell'Architettura), Gian Michele Gerogiannis (Università degli Studi di Catania, Dipartimento di Scienze Umanistiche), Chiara Giatti ("Sapienza" Università di Roma, Dipartimento di Scienze dell'Antichità), Antonella Lepone ("Sapienza" Università di Roma, Dipartimento di Scienze dell'Antichità), Giuseppe Mazzilli (Università di Macerata, Dipartimento di Studi Umanistici), Luciano Piepoli (Università di Bari, Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica), Valeria Parisi (Università della Campania Luigi Vanvitelli), Konstantinos Sarantidis (Ministero della Cultura Ellenico), Rita Sassu (Unitelma, "Sapienza" Università di Roma).

*Comitato scientifico:* Isabella Baldini (Università degli Studi di Bologna "Alma Mater Studiorum, Dipartimento di Archeologia), Dimitri Bosnakis (Università di Creta, Dipartimento di Storia e Archeologia), Ortwin Dally (Deutsches Archäologisches Institut, Leitender Direktor der Abteilung Rom), Vassiliki Eleftheriou (Director of the Acropolis Restoration Service YSMA), Diego Elia (Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Scienze Antropologiche, Archeologiche e Storico Territoriali), Elena Ghisellini (Università di Roma Tor Vergata, Dipartimento di Antichità e Tradizione Classica), Kerstin Höghammar (professore emerito Uppsala University, Svezia), François Lefèvre (Université Paris-Sorbonne, Lettres et Civilizations), Marc Mayer Olivé (Universitat de Barcelona, Departamento de Filología Latina), Marina Micozzi (Università degli Studi della Tuscia, Viterbo, Dipartimento di Scienze dei Beni Culturali), Massimo Nafissi (Università degli Studi di Perugia, Dipartimento di Scienze Storiche sezione Scienze Storiche dell'Antichità), Massimo Osanna (Università degli studi di Napoli Federico II, Direttore generale Soprintendenza Pompei), Domenico Palombi ("Sapienza" Università di Roma, Dipartimento di Scienze dell'Antichità), Chiara Portale (Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Beni Culturali sezione archeologica), Elena Santagati (Università degli Studi di Messina, Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne), Piero Cimbolli Spagnesi ("Sapienza" Università di Roma, Dipartimento di Storia dell'Architettura, Restauro e Conservazione dei Beni Architettonici), Thomas Schäfer (Universität Tübingen, Institut für Klassische Archäologie), Pavlos Triantaphyllidis (Director of the Ephorate of Antiquities of Lesbos, Lemnos and Samos, Greece), Nikolaos Tsoniotis (Ephorate of Antiquities of Athens, Greece)

Narciso SANTOS YANGUAS, *Estrabón y las celebraciones festivas de los pueblos del Norte de la Península Ibérica*

Il contenuto risponde alle norme della legislazione italiana in materia di proprietà intellettuale ed è di proprietà esclusiva dell'Editore ed è soggetta a copyright.

Le opere che figurano nel sito possono essere consultate e riprodotte su supporto cartaceo o elettronico con la riserva che l'uso sia strettamente personale, sia scientifico che didattico, escludendo qualsiasi uso di tipo commerciale.

La riproduzione e la citazione dovranno obbligatoriamente menzionare l'editore, il nome della rivista, l'autore e il riferimento al documento. Qualsiasi altro tipo di riproduzione è vietato, salvo accordi preliminari con l'Editore.

Edizioni Quasar di Severino Tognon s.r.l., via Ajaccio 41-43, 00198 Roma (Italia)  
<http://www.edizioniquasar.it/>

ISSN 2279-7297

Tutti i diritti riservati

Come citare l'articolo:

N. SANTOS YANGUAS, *Estrabón y las celebraciones festivas de los pueblos del Norte de la Península Ibérica*  
*Thiasos* 11, 2022, pp. 383-401

Gli articoli pubblicati nella Rivista sono sottoposti a referee nel sistema a doppio cieco.



## ESTRABÓN Y LAS CELEBRACIONES FESTIVAS DE LOS PUEBLOS DEL NORTE DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

Narciso Santos Yanguas\*

**Keywords:** Strabo, northern populations, religious sense, polytheism-syncretism, social festivals, transversality

**Palabras clave:** Estrabón, poblaciones septentrionales, sentido religioso, politeísmo- sincretismo, festividades sociales, transversalidad

### Abstract:

*The religious component of festivals from the Northern Spanish populations would entail an orientation towards a solution to the everyday problems; besides this, an obvious social sense would be added, for this reason the community engagement of all the inhabitants of the village on the same level should not seem odd. Such cultural manifestations indicate some sort of transversality, which is equivalent to the presence of a driving force: to find out the gods' will and apply it to everyday's life events, which would phase throughout the year according to the work activities, as well as the harvesting of fruits, although in many cases, especially in the preroman age (conveyed by Strabo) could refer to a harvesting economy. From here on, the presence of a polytheism strongly settled among the ancient populations in Northern Spain could be explained, not depicted by the Greek geographer but found in inscriptions and toponymic foundations that have survived to this day.*

*El componente religioso de las festividades de las poblaciones septentrionales hispanas conllevaría una orientación hacia la solución de los problemas cotidianos; a ello se añadiría un sentido social evidente, por lo que no puede extrañar la participación colectiva de todos los integrantes del poblado en un plano de igualdad. Tales manifestaciones denotan una cierta transversalidad, lo que equivale a la presencia de un hilo conductor: descubrir la voluntad de los dioses y aplicarla a los acontecimientos de la vida diaria, por lo que se escalonaría a lo largo del año de acuerdo con las actividades laborales, así como con la recogida de los frutos, aunque en muchos casos, especialmente en la etapa prerromana (transmitida por Estrabón) se tratase de una economía de recolección. Y a partir de aquí se explicaría la presencia de un politeísmo fuertemente arraigado entre las poblaciones antiguas del Norte peninsular, no reflejado en el geógrafo griego sino en una serie de documentos epigráficos y de restos toponímicos que han llegado a nuestros días.*

### 1. Introducción

Completando la ponencia que presentamos al Seminario *Las comunidades en fiesta. Rituales festivos en la Península Ibérica durante la Antigüedad*, celebrado en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid los días 7 y 8 de octubre de 2021<sup>1</sup>, nos disponemos a profundizar algunos de los aspectos entonces analizados, así como concretar otros que no fueron objeto de estudio en aquel momento pero que resultan de suma importancia para comprender el significado de las celebraciones festivas entre los habitantes del Norte peninsular en el inicio de su historia.

Partimos del hecho de que las manifestaciones de carácter festivo en el marco de las poblaciones septentrionales ibéricas en el transcurso de los siglos antiguos (épocas prerromana y romana, aunque fundamentalmente en la fase final correspondiente a la primera de ellas) se hallaría unida a la religiosidad de las mismas; por otro lado, sabemos que, vinculada a la realidad socio-política de tales comunidades en tiempos anterromanos, esa religiosidad castreña se hallaría conectada a su vez con las formas ideológicas, lo que significa que la concepción del mundo de los habitantes de dichos poblados respondería a unos parámetros de comportamiento derivados de su actividad cotidiana, de manera que las creencias religiosas constituyen la base para entender el sentido de sus estructuras organizativas<sup>2</sup>.

\*Universidad de Oviedo, Departamento de Historia: nsantos@uniovi.es

<sup>1</sup> SANTOS 2022, pp. 65-82.

<sup>2</sup> En cualquier caso tomaremos como indicativo el territorio de

Asturias, aunque las referencias a otras regiones del Norte peninsular sean continuas, teniendo presente igualmente la pervivencia de algunas de ellas hasta la época contemporánea.

Junto a ello parece mostrarse cada vez más evidente la relación entre las formas políticas, el sentido de territorialidad y la religiosidad en el seno de dichas comunidades, de modo que el espacio habitado por cada grupo social (*cosmos* en su concepción religiosa, y en su funcionamiento político-social, frente al espacio no habitado o *caos*) dispondría de unos límites naturales, configurados por las montañas y las corrientes de agua como elementos sacralizados, para definir su entorno geográfico; hemos de destacar, además, el hecho de que quienes desempeñaban las funciones de “sacerdotes de la comunidad” (identificables con los personajes encargados de los cultos públicos) podían ser a un mismo tiempo jefes jerárquicos de dichos grupos gentilicios<sup>3</sup>.

Por ello no es de extrañar que en tiempos prerromanos ciertos relieves montañosos (o algunos montes concretos) fueran considerados como morada de la divinidad, puesto que entre ellos había arraigado la creencia común de que allí residía el genio o *numen* del lugar<sup>4</sup>: se trataría de elevaciones de cierta entidad, así como de difícil acceso y cubiertas de nieve durante muchos meses del año, lo que redundaría en una veneración especial hacia las mismas (es el caso del Teleno, en el marco de los montes Aquilianos, ubicado frente a la ciudad de Astorga, y que muy posiblemente los habitantes prerromanos de la región harían coincidir con el Olimpo de los astures, o bien el monte *Vindius* en la cordillera cantábrica, tal vez morada del dios *Vindonnus*, equiparable al Apolo galo).

Así pues, teniendo presente que, en dicho marco geográfico, los elementos naturales (montañas, bosques, corrientes fluviales, peñas...) conformarían uno de los objetivos fundamentales de sus cultos, a los que se uniría el sentido astral de las manifestaciones festivas que tendrían como referente al sol, la luna y el firmamento, entenderemos que entre los moradores de los poblados castreños habría anidado una religiosidad característica con respecto a dichos componentes celestes con anterioridad a la presencia romana<sup>5</sup>.

Por otro lado, la veneración de estos mismos elementos de culto, sobre todo los relacionados con el mundo astral, parecen haberse perpetuado en el Norte peninsular a lo largo de los primeros siglos de nuestra era, como es posible contemplar con cierta profusión en las representaciones iconográficas que recoge un grupo significativo de documentos epigráficos de carácter funerario del arco noroccidental hispano<sup>6</sup>.

Ahora bien, dado que resulta ostensible la relación existente entre la religiosidad y las manifestaciones festivas en el seno de estas comunidades castreñas, dicha organización religiosa se nos muestra rodeada de una cierta complejidad, que se desprende no solo de la insuficiencia de fuentes de información de tipo no general sobre las mismas sino también de las sombras que acompañan a una parte de las referencias que nos han transmitido: de esta manera los escritores grecolatinos hacen mención, únicamente de manera ocasional y nunca de forma demasiado explícita, acerca de algunos elementos correspondientes a la religiosidad arraigada entre los habitantes del Noroeste hispano, sobresaliendo como principal base de dicha documentación las consideraciones transmitidas por Estrabón<sup>7</sup>, quien, alrededor de los años del cambio de era, habría reunido noticias suficientes para presentarnos un panorama, de conjunto y global, sobre la organización y formas de vida de los pobladores septentrionales hispanos en el momento de redactar su obra<sup>8</sup>.

## 2. Estrabón y la geografía histórica

En el presente análisis vamos a considerar como fuentes de información más sobresalientes las noticias y referencias, a pesar de su carácter generalizador, que nos ha transmitido este geógrafo griego, originario de Amasia en el mar Negro<sup>9</sup>; su figura y personalidad se comprenden desde la perspectiva de su pertenencia a la corriente de filosofía estoica arraigada en la capital del Imperio en tiempos del fundador del mismo, habiendo redactado su obra geográfico-histórica en los últimos años anteriores a nuestra era y durante las dos primeras décadas de la misma<sup>10</sup>.

A pesar de que nos presenta de forma global las características de organización en que se verían envueltas las comunidades bárbaras (= no civilizadas = no romanas), que ocupaban desde el territorio habitado por los escitas hasta el propio de las sociedades castreñas del Noroeste ibérico, acentuando con frecuencia en todos los casos la contraposición existente entre civilización y barbarie<sup>11</sup>, nos ofrece a menudo la ventaja de mostrarnos algunos de los rasgos propios de la

<sup>3</sup> Sobre el problema del druidismo y su no presencia entre estas poblaciones septentrionales de la Península Ibérica volveremos en las páginas siguientes.

<sup>4</sup> En una fase histórica posterior algunos de estos enclaves recibirían el nombre de la divinidad correspondiente (como sucede en el caso del monte Aramo asturiano ubicado en las proximidades de Oviedo).

<sup>5</sup> Algunas de tales celebraciones festivas tal vez haya que hacerlas remontar a una época anterior (período neolítico).

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, SANTOS 2016, pp. 135-167.

<sup>7</sup> BLÁZQUEZ 2006, pp. 237-249.

<sup>8</sup> El mismo autor lo certifica al final del capítulo que dedica a describir globalmente los rasgos de la cultura castreña del Cantábrico (*Geografía* 3.3.7: “De esta forma viven dichos montañeses, que habitan la parte septentrional de Iberia, es decir los galaicos, astures y cántabros, hasta los vacceos y el Pirineo, todos los cuales cuentan con el mismo modo de vida”).

<sup>9</sup> CASSIA 2002, pp. 211-237.

<sup>10</sup> DUECK 2000, pp. 68-70. Cf. GARCÍA FERNÁNDEZ 2002, pp. 699-705.

<sup>11</sup> Estrabón, *Geografía* 3.3.7. Cf. THOLLARD 1988 y GONZÁLEZ BALLESTEROS 2009, pp. 249-260.

estructura económica de las comunidades prerromanas, así como los primeros atisbos de los cambios que se estaban operando en el interior de las mismas al contacto con la administración romana<sup>12</sup>; y, a este respecto, hemos de tener en cuenta que su descripción geográfico-histórica se centraría sin duda en los temas más relevantes del mundo conocido en su época<sup>13</sup>.

Como consecuencia de ello no sólo describe los elementos más sobresalientes de las organización socio-política, económica e ideológico-religiosa de las poblaciones que habitaban el arco noroccidental hispano sino que nos permite conocer a un mismo tiempo, o cuando menos intuir, algunas de las transformaciones incipientes que se estaban incubando en su interior tras la conquista del Norte peninsular por Roma<sup>14</sup>, bien es verdad que dichas apreciaciones resultan mucho más evidentes en otros autores posteriores, como Plinio el Viejo o Floro por ejemplo<sup>15</sup>.

En el fondo las referencias que vamos a analizar en las páginas siguientes constituyen la base para comprender un espacio en construcción en el sentido de que, con respecto al territorio ibérico, dicho autor nos presenta varios procesos divergentes (según se trate del Norte, del Centro o del Sur), aunque acaben convergiendo en una realidad histórica nueva, representada por la romanización<sup>16</sup>.

Y tal vez en ese contexto es donde mejor se pueden entender, de acuerdo con las noticias estrabonianas, las peculiaridades organizativas de las poblaciones ibéricas del Norte peninsular, incluidas las celebraciones festivas, con vistas a desembocar en ese proceso innovador que acabaría por integrar a los habitantes del Noroeste peninsular en los parámetros propios de la cultura romana.

Con respecto a las regiones septentrionales hispanas puntualiza en su descripción que se trataba, en general, de un marco geográfico rico en especies animales y frutos, así como en oro, plata y toda otra serie de metales<sup>17</sup>; ahora bien, afirmaciones de esta naturaleza tienen que ser analizadas bajo un prisma cargado de crítica aguda, ya que, en lo que se refiere a la religiosidad de dichas poblaciones, en concreto en el caso de los galaicos, asevera:

*“Algunos autores afirman que los galaicos no tienen dioses (son ateos), pero no así los celtiberos y sus vecinos del Norte”*<sup>18</sup>.

A este respecto hemos de partir del hecho de que el calificativo “ateos”, utilizado por el geógrafo de Amasia para referirse a dichas comunidades del Noroeste peninsular, no debe interpretarse, como consideraron ya con clarividencia ciertos investigadores del siglo XX, en el sentido de que los habitantes del Cantábrico no contarían con un panteón y sus correspondientes dioses, sino en el de que en realidad no dispondrían de representaciones figuradas de los mismos, puesto que la antropomorfización divina no constituyó un fenómeno común a todos los pueblos en la Antigüedad (nos hallaríamos, por tanto, ante comunidades con una religión anicónica)<sup>19</sup>.

Para poder aproximarnos al conocimiento de las divinidades integradas en el panteón (o panteones) indígenas, así como de sus advocaciones y posibles celebraciones en su honor, disponemos de unas fuentes documentales de carácter reducido, lo que a su vez va a condicionar nuestro análisis sobre las festividades que los habitantes de los castros desarrollarían en el ámbito de sus recintos de hábitat; esta escasez de referencias deriva tanto del hecho de que los escritores antiguos apenas han transmitido noticias escuetas, y en ocasiones confusas, sobre dichas cuestiones, al tiempo que, como información complementaria, disponemos igualmente de una docena de lápidas votivas, con campo epigráfico definido y su propia iconografía y decoración, que pueden servirnos como indicador<sup>20</sup>.

De ahí que, desde los años finales del siglo XIX, se haya tratado de ampliar su contenido a través de estudios lingüísticos (especialmente vinculados a la toponimia<sup>21</sup>, la oronimia y la hidronimia), a lo que se ha añadido un mejor

<sup>12</sup> Como consecuencia de la relación que existe para él entre geografía e historiografía, cuyos resultados y características se recogen en la indagación geográfica que nos ha transmitido. Cf. BIRASCHI 2010, pp. 181-197.

<sup>13</sup> DUECK 2010, pp. 236-251.

<sup>14</sup> *Geografía* 3.3.8. Cf. SANTOS 2016b, pp. 65-72.

<sup>15</sup> En cualquier caso el geógrafo de Amasia logra apreciar mucho mejor las consecuencias que la llegada romana provocaría en otras regiones peninsulares en las décadas precedentes: *Geografía* 3.2.8. Cf. CRUZ ANDREOTTI 1999.

<sup>16</sup> Sin olvidar que esas perspectivas configuran una característica propia de la geografía histórica de tradición griega, que cobra un nuevo sentido con el primer emperador romano. Cf. CRUZ ANDREOTTI 2014, pp. 143-152.

<sup>17</sup> *Geografía* 3.3.5: “*Los ártabros poseen sus ciudades aglomeradas en la bahía, a la que los marinos que navegan por allí denominan Puerto de los ártabros... En la región situada entre el Tajo y el territorio de los ártabros habitan unas 30 tribus: dicha región es naturalmente rica en frutos y en ganado, así como en oro, plata y otros muchos metales.*” Cf.

ALONSO NÚÑEZ 1991, pp. 397-400; SANTOS 2021a, pp.447-454; SANTOS 2022a, pp. 37-62. En este tema en realidad Estrabón (complementándolo con *Geografía* 3.4.19) no hace más que continuar la descripción de los autores antiguos acerca del territorio peninsular ibérico como tierra de confines, exótica y rica en recursos mineros: cf. BEDON 2011-2012, pp. 413-452.

<sup>18</sup> *Geografía* 3.4.16.

<sup>19</sup> Es posible que esta ausencia de representaciones escultóricas (imágenes-estatuas) tuviera mucho que ver con una consideración tabú, como sucedería, por ejemplo, en el caso del innominado dios de la guerra, o de la propia luna en ocasiones.

<sup>20</sup> Casi todas ellas recogidas, hace ya varias décadas en el caso asturiano, por DIEGO SANTOS 1985. Junto a ello no debemos olvidar el sentido de ciertas esculturas (y/o representaciones iconográficas) tanto zoomorfas como humanas (cabezas exentas), en parte vinculadas a la pervivencia de algunas costumbres en conexión con ello, quizás de procedencia antigua y que se conservaron en algunas aldeas de la Meseta castellana al menos hasta los comedios del siglo pasado.

<sup>21</sup> Ver, como ejemplo, SEVILLA 1980, pp. 261-270.

conocimiento de las fiestas y ritos populares, en relación tanto con los solsticios como con los equinoccios, el primero de mayo, la recolección de la cosecha, los cultos en honor del sol y de la luna..., y haciendo especial hincapié en la mitología tradicional (xanas, diañu burlón, nuberu, cuélebre... en el caso asturiano), a pesar de que en ocasiones se hayan sobrepasado los límites de esta línea de investigación, tratando de identificar creencias y cultos prerromanos con mitos que no enlazan directamente con dicha época<sup>22</sup>.

Por otro lado hemos de tener en cuenta que no hay que identificar tal cual religión prerromana con religión celta en el marco geográfico del Norte peninsular ibérico: los habitantes de los recintos castreños aparecen ante nuestros ojos como ágrafos, de manera que únicamente desde las décadas de presencia de los romanos en la región los integrantes de las elites locales asimilarían la lengua latina, que sería asumida miméticamente en los años posteriores por grupos sociales más numerosos<sup>23</sup>.

Sin embargo resulta clara la vinculación que existiría entre religiosidad y organización política en el contexto de dichas poblaciones prerromanas: así pues, partiendo del hecho de que cada una de tales comunidades dispondría de un panteón particular, se pasaría sin duda en una fase posterior al sincretismo con los dioses romanos, aunque tal vez se hubiera producido ya con anterioridad la fusión entre las divinidades de los panteones correspondientes a varias de ellas, quizás al tiempo que se llevaba a cabo la ampliación de dichos grupos sociales<sup>24</sup>.

En cualquier caso no debemos olvidar que las vivencias personales de los fieles y adeptos a dichos dioses no configuraban en los tiempos antiguos un reflejo de la jerarquía de los dogmas, mitos ..., de manera que resulta fácil definir el objeto de culto de acuerdo con las estructuras organizativas, tanto económicas como socio-políticas, de dichas poblaciones; y de ahí que la devoción no se dirigiera solamente hacia los dioses protectoras de la fecundidad, o bien de la recolección, del ganado, de la minería, de la caza, de la pesca... sino que su panteón estaría perfectamente organizado teniendo en cuenta las actividades de cada poblado en las vicisitudes de su vida cotidiana, lo que a su vez implicaría la realización de manifestaciones festivas de carácter público y social casi exclusivamente, en especial si consideramos que entre los moradores de dichos recintos de población existiría un alto grado de consanguinidad<sup>25</sup>.

### 3. Festividades del poblado: sacrificios rituales

La enumeración de las características de la celebración de festividades en el seno de los pueblos del Norte se deben sobre todo a las noticias transmitidas por Estrabón (recogidas todas ellas en el libro 3 de su *Geografía*), viéndose completadas, aunque muy débilmente, por las correspondientes a otros autores antiguos: de esta manera, entre los escasos testimonios que nos permiten conocer algunas de tales manifestaciones, imbuidas de un carácter religioso evidente, en ninguno de ellos se menciona el momento del ciclo anual en que se realizaban, por lo que no es posible concretar un calendario al respecto.

De tales referencias hemos de destacar, a pesar de que dicho autor lo haga de manera muy sintética, la concerniente a la realización de unos sacrificios en los que se inmolaban (quizás en el centro del poblado, en el espacio correspondiente a la plaza pública) animales en gran número (el geógrafo de Amasia exagera sin duda al identificarlos con el término griego “hecatombes”) y en los que, según todos los indicios, tomaban parte los componentes de cada recinto de hábitat en su conjunto:

*“Fundamentalmente comen carne de macho cabrío; sacrifican a Marte estos machos cabríos, y también prisioneros y caballos. Acostumbran a hacer hecatombes de cada clase de víctimas a la manera griega...”*<sup>26</sup>.

Esta noticia estraboniana no ofrece, sin embargo, una descripción completa de la organización y formas de realización de tales actos (y sus correspondientes sacrificios), planteándonos en primer término el problema vinculado a las personas encargadas de su realización; en un principio es posible considerar que quienes se hallarían al frente de dichas tareas religiosas se identificarían con individuos integrados en una organización sacerdotal embrionaria, que en modo alguno podemos comparar con el nivel alcanzado por el grupo de los druidas de la Galia<sup>27</sup>.

Debido a ello hemos de tratar de averiguar, ante todo, si estos representantes e intermediarios entre sus comunidades y todo lo relacionado con los dioses constituirían y funcionarían como una institución individualizada en los siglos anteriores a la presencia romana; en cualquier caso resulta clara la presencia de un cuerpo sacerdotal comparable a lo que sucedería en el ámbito de otros pueblos ibéricos no muy alejados de los del Norte peninsular, de manera que, por ejemplo, el propio Estrabón hace hincapié en la existencia de encargados de estas tareas religiosas entre los lusitanos<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> RIVAS 1993, pp. 21-70.

<sup>23</sup> Este hecho nos permite conocer los nombres de muchas divinidades prerromanas, así como sus advocaciones y las prácticas de culto vinculadas a ellas.

<sup>24</sup> ¿Y de ahí la presencia en las inscripciones latinas de dioses con doble titulación?

<sup>25</sup> Sobre el panteón indígena ver SANTOS 2014a, pp. 89-106.

<sup>26</sup> *Geografía* 3.3.7.

<sup>27</sup> Ver, por ejemplo, el análisis de PIGGOT 1988.

<sup>28</sup> *Geografía* 3.3.6: “Los lusitanos realizan sacrificios y examinan las vísceras sin separarlas del cuerpo; observan igualmente las venas del pecho y practican la adivinación palpando. De la misma manera

Quienes defienden la presencia de dichos sacerdotes (centrándose especialmente en los territorios de Galia y Britania) se basan exclusivamente en una serie de textos literarios<sup>29</sup>, mientras que quienes la rechazan consideran que en realidad estos testimonios antiguos no se refieren a la existencia de sacerdotes en sentido estricto sino solamente de augures, por lo que no pueden constituir una base suficiente para confirmar la profesionalización de los mismos.

A este respecto hace ya tiempo que, para algunos investigadores de nuestro tiempo (tesis que nos parece acertada), la ausencia de sacerdotes tipo druidas en el suelo de la España céltica se puede interpretar como resultado de que los grupos de origen centroeuropeo no constituirían el elemento mayoritario en el proceso de formación de las poblaciones prerromanas septentrionales, por lo que no podrían imponer sus costumbres al resto de los primitivos habitantes de los recintos de población<sup>30</sup>.

De ahí que algunos investigadores se muestren partidarios de que la ausencia de la institución monárquica entre unas poblaciones no procedentes mayoritariamente desde una perspectiva demográfica de Centroeuropa dificultaría en grado sumo la presencia de un sacerdocio con todas las prerrogativas que lo rodeaban, sin olvidar que tal vez esta situación pudo haber arraigado mucho más ampliamente en las regiones más celtizadas culturalmente de la Península<sup>31</sup>; como consecuencia de ello podemos considerar que, al mezclarse estos elementos foráneos con personas pertenecientes a un nivel de desarrollo inferior, la organización social proveniente del núcleo celta se arcaizaría y restringiría al mismo tiempo la evolución de ciertas instituciones, por ejemplo las religiosas.

No obstante, ya que parece innegable que cada una de las comunidades castreñas del Norte peninsular dispondría, entre sus integrantes, de un individuo investido con poderes especiales en relación con lo divino, que además estaría encargado de la supervisión de los lugares de culto, así como de la realización de inmolaciones y vaticinios, hemos de contar al menos con la existencia de un sacerdocio de carácter ocasional, aunque no profesional como sucedería en el caso de los druidas; por ello es posible pensar que si las fuentes documentales antiguas no se refieren al arraigo de dicha institución en el seno de las poblaciones septentrionales quizás se debiera a que dichas funciones estarían enmascaradas, tanto en su organización como en su realización, en otras instituciones de carácter local<sup>32</sup>.

Se trata, por tanto, de identificar a quienes desempeñarían tales magistraturas (y, por ende, la realización de dichas actividades religiosas): al parecer lo más adecuado resulta pensar que este tipo de tareas se hallaría en manos de quienes desempeñaban los puestos jerárquicos en el seno de cada una de las comunidades que habitaban un poblado castreño (en el caso de los cultos públicos) o bien de quienes se identificaban con los jefes de cada grupo familiar (cultos privados)<sup>33</sup>; junto a ello resulta evidente que, entre las tareas propias de los “sacerdotes” (y oficiantes de los cultos y rituales)<sup>34</sup>, se hallarían las prácticas adivinatorias, en cuyo marco las mujeres desempeñarían un cierto papel como “sacerdotisas”<sup>35</sup>.

En cualquier caso resulta evidente que cada uno de los colectivos que habitaban estos centros de población en tiempos del geógrafo griego (y con posterioridad hasta el momento de implantación de la romanización en el campo religioso) contaría con sus propios sacerdotes, que muy posiblemente tengamos que hacer corresponder con las mismas personas que, desde una perspectiva socio-política, ocupaban los cargos jerárquicos en el seno de cada una de las comunidades.

De cualquier forma hemos de tener en cuenta que, acompañando a estas celebraciones de carácter religioso, se celebrarían algunas danzas y bailes (igualmente de carácter comunitario) al son de flautas y trompetas, con un sentido igualmente cultural y festivo, incluyéndose posiblemente en este contexto el ceremonial correspondiente al dios de la guerra<sup>36</sup>.

*auscultan las vísceras de sus prisioneros, cubriéndolas con sagos; cuando la víctima cae por obra del sacerdote supremo realizan una primera predicción a partir de la forma de caer el cadáver. Amputan las manos derechas de sus cautivos y las consagran a los dioses”. Cf. MARCO 1994, pp. 35-50.*

<sup>29</sup> Floro, *Compendio de Historia romana* 1.33.13 (acerca de la revuelta de Olíndico); Estrabón, *Geografía* 3.3.6 y Silio Itálico, *Punica* 3.344 (acerca de los ritos de adivinación arraigados entre las poblaciones lusitanas y galaicas respectivamente).

<sup>30</sup> LAMBRINO 1965, p.224. Para el caso de Galia remitimos, entre otros, a FERNÁNDEZ URIEL, VIDAL 1994, pp. 423-434.

<sup>31</sup> Ver, por ejemplo, BLÁZQUEZ 1983, pp. 227-228.

<sup>32</sup> En dichas personas se habrían ido acumulando las funciones religiosas junto a las políticas. Cf. URRUELA 1981, pp. 258-261.

<sup>33</sup> Las referencias a los cultos públicos resultan muy escasas, al tiempo que no conocemos prácticamente nada con respecto a los privados,

debido al hecho de que las fuentes antiguas pasan por alto tanto los ciclos sagrados como las fechas de celebración de las festividades públicas.

<sup>34</sup> Que en numerosas ocasiones coincidirían con quienes desempeñaban los cargos más elevados en la dirección del poblado, personajes que, de acuerdo con Estrabón (*Geografía* 3.3.7), se alineaban, durante la celebración de los festines de carácter socio-político, en los bancos construidos alrededor de las paredes de acuerdo con su edad y su dignidad.

<sup>35</sup> SANTOS 2014, pp. 547-567.

<sup>36</sup> Estrabón, *Geografía* 3.3.7: “Mientras beben, los hombres danzan al son de flautas y trompetas, saltando en alto y cayendo arrodillados; también en Bastetania bailan las mujeres mezcladas con los hombres, unidos por las manos”. Como ampliación de estos aspectos remitimos a GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT 1990.

### 3.1. Sacrificios humanos y cabezas exentas

En el contexto de tales manifestaciones festivas (que incluirían sacrificios y banquetes) encontrarían explicación los conocidos tradicionalmente como sacrificios humanos, que, de acuerdo con el geógrafo griego, se ofrecerían a las divinidades, así como las representaciones escultóricas de las llamadas “cabezas cortadas”<sup>37</sup>, aparecidas con relativa profusión en la Celtiberia hispana<sup>38</sup>.

A este respecto noticias esporádicas de los autores antiguos, que se refieren claramente a inmoluciones de tipo ritual, junto con la presencia de una actividad adivinatoria entre las comunidades anterromanas del territorio ibérico, sobre todo de las establecidas en el suelo de la Meseta Norte<sup>39</sup>, a las que hemos de añadir algunos restos arqueológicos de carácter zoomorfo (que en ocasiones pueden ser objeto de una interpretación equívoca), así como la iconografía reflejada en un grupo de documentos epigráficos, nos van a permitir tal vez entender la clase de víctimas que se llevaban a sacrificar en el ámbito de la religiosidad de dichas poblaciones.

Los escritores clásicos hacen alusión ocasionalmente a la ejecución de sacrificios humanos entre las poblaciones septentrionales hispanas, aludiendo igualmente a la participación de animales de todo tipo en los mismos; a pesar de que la presencia humana entre dichas víctimas se haya venido considerando tradicionalmente como segura, creemos que debe ponerse en entredicho, ya que es posible que se tratase de un simple tópico al que se recurrió en la literatura antigua con cierta asiduidad<sup>40</sup>.

Un testimonio que parece remontar a este tipo de consideraciones lo encontramos en Diodoro de Sicilia con respecto a las cabezas de los enemigos en combate, que serían cercenadas tras haberles dado muerte:

*“Cortan las cabezas de sus enemigos muertos en el combate y las cuelgan de los cuellos de sus caballos... Embalsaman en aceite de cedro las cabezas de sus enemigos más distinguidos y las guardan cuidadosamente en una caja, enseñándolas con orgullo a los visitantes, afirmando que por esta cabeza uno de sus antepasados, o su padre, o el propio individuo rechazó el ofrecimiento de una gran suma de dinero.*

*Aseguran incluso que alguno de ellos se vanagloriaba de haber rehusado el peso de la cabeza en oro”<sup>41</sup>.*

En realidad lo que aquí se nos reseña no es más que la manifestación, como trofeos de guerra, de las cabezas de sus adversarios como un comportamiento, hasta cierto punto normal, de los guerreros victoriosos, que resulta común a numerosos pueblos de la Antigüedad y que, en el caso de las comunidades del Norte peninsular, correspondería igualmente a una época anterior a la presencia romana, ya que el autor mencionado escribe en la primera centuria antes de nuestra era, por lo que no es de extrañar que el geógrafo de Amasia, que viviría y transmitiría sus noticias solamente unas décadas después, haya recurrido a una noticia, tal vez confusa y anacrónica en aquellos momentos, acerca de la existencia de sacrificios humanos en las inmoluciones en que se incluirían mayoritariamente (o tal vez exclusivamente) machos cabríos y caballos<sup>42</sup>, en ocasiones sin duda junto con otros animales y ofrendas.

Ahora bien, del pasaje mencionado de Estrabón parece deducirse que las prácticas conectadas con los sacrificios rituales no encubrirían nada especialmente llamativo si dejamos de lado ese carácter bárbaro que encerraría la clase de víctimas objeto de inmolución al incluir a los humanos junto a los animales en lugar de referirse exclusivamente a estos últimos<sup>43</sup>.

Puesto que de estas referencias escritas antiguas no parece desprenderse una base suficiente para corroborar la presencia de sacrificios humanos<sup>44</sup>, podría pensarse que la existencia de algunos restos arqueológicos la haría mucho más digna de crédito: en este sentido solamente las conocidas desde el siglo pasado como “cabezas cortadas” (para nosotros “cabezas exentas”), descubiertas en número significativo en el área indoeuropea de la Península Ibérica y en la Europa céltica, parecen conformar una base sólida.

En cualquier caso no encontramos en la historiografía de nuestra época una interpretación uniforme sobre el sentido y significado de tales representaciones escultóricas: de esta manera, por ejemplo, para Blázquez la conexión existente entre dichas cabezas y los sacrificios humanos no ofrece duda alguna, aun cuando admite que a la mayor parte de tales figuraciones halladas en suelo peninsular no se les puede conceder el título de “cabezas cortadas”, puntualizando al mismo tiempo que es preciso asignarles un sentido claramente funerario<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> Consideramos que tal vez sea mucho más apropiado utilizar la expresión “cabezas exentas” en lugar de “cabezas cortadas”, desterrando así la consideración cruenta (y hasta sanguinaria) que parece acompañar a este segundo calificativo en su relación con los sacrificios humanos.

<sup>38</sup> En Asturias contamos con la cabeza hallada en San Chuis de Allande, así como las descubiertas en Baldornón y Deva (concejo de Gijón), que se relacionarían con tales piezas, cuyo número resulta mucho más abundante en la Meseta.

<sup>39</sup> Aparecen recopiladas en BLÁZQUEZ 1983, pp. 232-238.

<sup>40</sup> Este tipo de sacrificios se enmarca en las descripciones literarias típicas (y tópicas) de los autores antiguos, que encierran un nivel despectivo, aplicable a comunidades en principio tan dispares como las ibéricas, escitas, germánicas, galas, fenicias, egipcias..., es decir consideradas como bárbaras. Cf. CLAVEL-LEVÊQUE 1974, pp. 74-93.

<sup>41</sup> Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* 5.9.5.

<sup>42</sup> *Geografía* 3.3.7.

<sup>43</sup> *Geografía* 3.3.6-7. Cf. MARCO 1999, pp. 1-15.

<sup>44</sup> BERMEJO 1986, pp. 88-92.

<sup>45</sup> BLÁZQUEZ 1958, pp. 27-38. Acerca de los problemas planteados



De igual manera se ha señalado que el ámbito de expansión de estas figuraciones en piedra quedaría reducido a la zona celtizada de la Península Ibérica, al tiempo que las correspondientes al arte mueble contarían con un área de expansión mucho mayor (prácticamente todo el suelo peninsular)<sup>46</sup>; debido a ello se ha considerado que tales manifestaciones podían hallarse inmersas en un ritual religioso de procedencia indoeuropea, vinculado con algún dios de carácter agrario o ctónico, que se ha hecho corresponder con Marte<sup>47</sup>.

Sin embargo, no creemos que haya motivo suficiente para conectar estas esculturas del mundo religioso céltico con sacrificios rituales de humanos, sino que más bien habría que integrarlas en la denominada ética del honor, muy enraizada entre las poblaciones hispanas de origen indoeuropeo, por lo que tal vez la presencia de dichas cabezas tendría lugar no solo en el transcurso de los banquetes sino también durante la celebración de luchas de todo tipo, incluidas las danzas rituales y religiosas<sup>48</sup>.

En cualquier caso es posible pensar que las víctimas objeto de sacrificio, en especial las animales (como parece confirmar el testimonio estraboniano), desfilarían ataviadas al lugar de su inmolación, que se llevaría a cabo en un espacio sagrado acotado (*témenos*), siendo incineradas inmediatamente después las ofrendas<sup>49</sup>; por otro lado, y en este mismo contexto religioso-festivo de carácter comunitario, no debemos olvidar que las carnes de los animales inmolados serían degustadas con rapidez por cuantos tomaban parte en dichas celebraciones, identificados con los fieles presentes (en realidad el conjunto de la comunidad).

¿Disponemos de algún indicador acerca de estos sacrificios rituales en el ámbito cultural y cultural de las comunidades prerromanas del septentrión peninsular? No se ha encontrado hasta nuestros días ningún testimonio material vinculado con tales ofrendas a los dioses, a pesar de que es posible que la situación sea diferente con relación al entorno funerario; es por ello que quizás tengamos que aceptar que lo que nos transmite el geógrafo de Amasia sea únicamente la existencia de sacrificios humanos de carácter ritual, incluido el acompañamiento hasta la tumba y la ofrenda excepcional en el caso de los niños, identificándose por consiguiente solamente con ritos arraigados entre algunas comunidades indígenas hasta tiempos más o menos próximos a la presencia de los romanos<sup>50</sup>.

Por lo que respecta a la inmolación de animales, reseñada con cierta profusión en la documentación literaria antigua, contamos con todo un elenco de testimonios tanto arqueológicos como epigráficos<sup>51</sup>: los sacrificios más característicos del mundo indoeuropeo estribarían en la matanza de suidos (o cápridos en su lugar), a los que acompañarían ejemplares de la cabaña ovina y bovina (configurando de esta manera una especie de *suovetaurilia*), y, en el caso de los pueblos septentrionales, sin duda también equina (especialmente entre los vadinienses de uno y otro lado de la cordillera cantábrica); si tenemos en cuenta las características organizativas de estas comunidades, en las que en el marco de la ganadería se habría desarrollado un predominio de bóvidos frente a los suidos, es fácil suponer que los animales que participarían en dichos rituales en cantidad mayor serían los correspondientes al entorno bovino<sup>52</sup>.

No obstante, frente a lo que sucedería en otras regiones del ámbito prerromano del valle del Duero (incluidos tal vez los “verracos”)<sup>53</sup>, no contamos hasta la actualidad con un conjunto de zoomorfos tan numeroso que nos haga pensar en uno u otro sentido; debido a ello podemos asegurar que algunas de estas esculturas quizás tengan que vincularse con ritos de inmolación y consagración, de modo que la víctima real sería sustituida, al menos en circunstancias excepcionales, por una talla de piedra, madera o barro (cerámica)<sup>54</sup>, que a su vez estaría acompañada de todo tipo de ofrendas (y algo similar sucedería en cuanto a la presencia de las “cabezas exentas” como representación de los antepasados, cuya presencia se requería en tales manifestaciones festivas).

Con respecto a las representaciones zoomorfas en el territorio de Asturias únicamente contamos en la actualidad con una cabeza de bóvido descubierta en Oviedo, en los inicios de los años 70 del siglo pasado, en el transcurso de la urbanización de la plaza de Santo Domingo, cuyo sentido histórico parece conectarse con la representación de los verracos<sup>55</sup>.

En este contexto cabría suponer igualmente la participación de representaciones simbólicas de los dioses a los que se ofrecían dichos sacrificios rituales, a pesar de que el carácter tabú de las mismas impediría su presencia física en estatuas (esculturas), lo que derivaría en la existencia entre dichas comunidades de una religión calificada por el geógrafo de Amasia como anicónica (en cualquier caso resulta evidente que estas celebraciones contribuirían enormemente a un reforzamiento de los lazos de unión entre todos los componentes del recinto poblacional).

por dichas piezas volveremos en las páginas posteriores.

<sup>46</sup> Y que tendrían un sentido funerario-religioso (o tal vez simplemente decorativo, como sucede todavía en el frontal de entrada de algunas pallozas o teitos del suelo de Asturias, como en la braña de La Pornacal en Somiedo entre otras).

<sup>47</sup> LÓPEZ MONTEAGUDO 1987, p. 252.

<sup>48</sup> Estrabón, *Geografía* 3.3.7. Cf. MARCO 1991, pp. 97-101.

<sup>49</sup> BLÁZQUEZ 1991, pp. 127-129.

<sup>50</sup> FERNÁNDEZ, LÓPEZ 1990, p. 105.

<sup>51</sup> BLÁZQUEZ 1983, pp. 232 ss.

<sup>52</sup> En casos aislados el cerdo pudo ser objeto de dichos sacrificios, así como algunos ejemplares de jabalí, aunque en ningún momento puede compararse dicha situación con lo que sucedería entre los vettones. Cf. SAYAS, LÓPEZ 1991, pp. 108-109.

<sup>53</sup> Ver, por ejemplo, DIEGO SANTOS 1965, pp. 113-121.

<sup>54</sup> LÓPEZ MONTEAGUDO 1989, pp. 144-145.

<sup>55</sup> ESCORTELL 1973, pp. 3-10.

Por lo tanto es posible asegurar que, en el marco de esta manifestación de connotaciones religiosas de las poblaciones septentrionales ibéricas, encontramos los elementos típicos de una fiesta durante los siglos antiguos, puesto que a la realización de la inmolación de las víctimas seguiría de inmediato la celebración del banquete comunitario acompañado de la degustación de las carnes y entrañas de los animales sacrificados, en la que participarían los integrantes de la comunidad en su conjunto, viéndose completada dicha actividad por la celebración de juegos y danzas rituales<sup>56</sup>.

#### 4. Festividades y cultos astrales

Una sociedad como la castreña (la correspondiente en general a los pueblos del Norte de la Península Ibérica), de carácter naturalista, comunitaria, prepolítica y relacionada con las fuerzas astrales y uranias (sol, luna y estrellas), llevaría a cabo sin duda en algunas épocas del año celebraciones festivas en conexión con los aspectos relacionados directamente con las actividades de su vida diaria, en especial en torno al astro rey y a la luna, así como a la lluvia, en este último caso en el ámbito de sus tareas agrarias y de recolección.

Halla su explicación de esta manera el hecho de que el geógrafo de Amasia haga una mención evidente a dicha situación con las siguientes palabras:

*“Todos ellos (los pueblos del Norte peninsular ibérico) cuentan con una cierta divinidad innominada, a la que, en las noches de plenilunio, las familias rinden culto, danzando hasta el amanecer, delante de las puertas de sus casas”<sup>57</sup>.*

Podemos pensar, en primer término, que quienes tomaban parte en dichas manifestaciones de carácter festivo veneraban a una divinidad celeste para la que no contaban con denominación alguna, quizás porque la simple mención de la misma (y su invocación) sería considerado como una transgresión de los lazos que los conectaban con ella, hasta tal extremo que resultaba tabú.

Se ha pensado que tal vez Estrabón en este pasaje se refiera en realidad a las puertas de acceso correspondientes al recinto de hábitat de cada comunidad, vinculando de esta manera tales celebraciones con el culto a un dios indígena de los infiernos, que podría asimilarse perfectamente con el *Dis Pater* romano, por lo que habría que ponerlo en relación con *Iuppiter Optimus Maximus Anderson*; debido ello se ha llegado a relacionar el nacimiento de los recintos de población, junto con su amurallamiento y los caminos de acceso al mismo con los ritos de fundación propios de los grupos indoeuropeos<sup>58</sup>.

Este tipo de festejos, que tendrían su ámbito de realización en las noches de plenilunio, a pesar de que no conozcamos si se llevaban a cabo una sola o varias veces al año (¿es posible que únicamente en los meses centrales del mismo?), se vincularía con un reconocimiento especial de la influencia de dicho astro, de manera que, durante el desarrollo de los mismos, se imploraría su protección y ayuda.

Junto a ello este pasaje estraboniano parece referirse al hecho de que, frente a lo que sucedería en el caso de las inmolaciones de tipo ritual, los encargados de dirigir estas manifestaciones no se identificarían con los representantes jerárquicos de cada uno de los centros de hábitat, sino más bien con quienes se encontraban a la cabeza de cada uno de los grupos familiares que los integraban.

En cualquier caso se trataría de actividades colectivas, que tendrían cabida en el seno de los recintos castreños, a pesar de que cada una de las agrupaciones de los mismos dispondría de libertad absoluta para llevarlas a cabo de acuerdo con sus costumbres tradicionales; persiguiendo la protección de estos elementos uranios se explicaría igualmente la decoración astral que hallamos representada sobre piedra en las jambas y dinteles de ciertas edificaciones de dichos núcleos de hábitat<sup>59</sup>.

Además, tenemos conocimiento también de que, en el marco de tales manifestaciones socio-religiosas, se practicaban bailes y danzas al tiempo que se entonaban cánticos en honor del dios<sup>60</sup>, lo que parece haber perdurado entre los habitantes del Norte peninsular de acuerdo con las palabras, transmitidas hace medio siglo, por Julio Caro Baroja:

*“Existe entre los aldeanos (del partido judicial de Viana do Bollo) una curiosísima costumbre, cuyo abolengo tengo por bastante primitivo: tanto en verano como en invierno, pero más principalmente durante las noches de luna clara en la primera de las estaciones, y especialmente en los plenilunios, hombres y mujeres de las aldeas salen de las casas a la calle a disfrutar de la claridad del astro de la noche.*

<sup>56</sup> Estrabón, *Geografía* 3.3.7. Ver igualmente *Geografía* 3.4.16. Este tipo de danzas se ha interpretado en ocasiones como el origen o antecedente de dos bailes muy característicos de Asturias: la danza prima y/o el corri-corri.

<sup>57</sup> *Geografía* 3.4.16.

<sup>58</sup> SAN VICENTE GONZÁLEZ DE ASPURU 2015, pp. 23-46.

<sup>59</sup> Con especial arraigo en el caso de los recintos castreños galaicos, como el de Santa Tecla (Pontevedra).

<sup>60</sup> Estrabón, *Geografía* 3.3.7.

*Las familias se agrupan y hacen fiestas en honor de la luna, en las que danzan hombres y mujeres y cantan al son del pandero y de las conchas. Los cantares se dirigen a la luna, mezclándose en ellos episodios o quejas de amores, así como el baile de la clásica muñeira del país. Cada cantar termina con arrullos o aturuxos de los mozos, que gritan el jú-jú-jú, mirando hacia la luna cuando acaba la canción, y el baile dura, y dura la fiesta hasta que se acerca la luz del día*<sup>61</sup>.

De la misma manera, en conexión con tales celebraciones y la llegada del solsticio de verano se ha transmitido hasta nuestro siglo la costumbre de sumergirse desnudos (hombres y mujeres) en los arenales costeros en los que el resplandor del astro nocturno haría posible la celebración de su culto mientras sus devotos se introducían en las aguas del Atlántico (o Cantábrico), como parece demostrar la tradición arraigada en la playa pontevedresa de A Lanzada<sup>62</sup>.

Por otro lado, las referencias a los ritos celebrados a lo largo de las noches de plenilunio nos confirman que la divinidad festejada sería la luna, al igual que sucedería en otros muchos lugares habitados por poblaciones de procedencia de Centro Europa, extendiéndose su área de expansión incluso hasta el territorio de los vascones<sup>63</sup>.

En este ámbito de las manifestaciones festivas vinculadas al mundo astral un capítulo aparte estaría configurado por el culto al sol: en el caso de Asturias hemos de incluir en dicho contexto la iconografía correspondiente a las estelas discoideas aparecidas en Coaña y La Lloraza (Villaviciosa), seguramente con un significado funerario asociado a ellas<sup>64</sup>, al igual que otros documentos de esta misma naturaleza hallados en suelo de los cántabros<sup>65</sup>; y en ese mismo contexto contamos con una nueva pieza descubierta en territorio asturiano, concretamente en la localidad de Duesos (concejo de Caravia): frente a la falta de decoración de las mencionadas anteriormente, cuenta con una iconografía enormemente rica, resultando muy difícil concretar una datación aproximada de su realización<sup>66</sup>.

De la misma manera hemos de incluir en este apartado las figuraciones astrales de algunos monumentos epigráficos, como las correspondientes a la estela funeraria de *Nicer*, descubierta en La Corredoria, parroquia de Piantón (Vegadeo), que cuenta con la presencia de una media luna en su cabecera, así como con una representación solar en el lateral izquierdo junto al arranque del campo epigráfico (que tal vez pudo completarse con otra ubicada al final de la primera línea del mismo, enmarcando ambas iconografías el nombre del difunto)<sup>67</sup>; junto a ello quizás haya que adjuntar las figuraciones de ciertas cerámicas, así como de otros objetos en piedra o madera (trisqueles, tetrasqueles, pentasqueles...), que han perdurado hasta la actualidad en edificaciones tradicionales de esta región peninsular (hórreos, paneras y cabazos), especialmente en Asturias.

A este respecto no podemos olvidar, por otro lado, que el culto al astro rey se erigiría en un factor básico en el contexto de la actividad diaria de estas poblaciones del Noroeste peninsular, tal vez enlazando con sus raíces centroeuropeas<sup>68</sup>, aunque para un grupo de historiadores de nuestros días la existencia de elementos decorativos relacionados con el sol no constituiría más que un indicativo de su significado en el marco de sus convicciones religiosas sin tener que pensar por ello en el arraigo de una veneración y culto diferenciados<sup>69</sup>.

Por otro lado, parece evidente que la vinculación con el sol se conectaría directamente con los equinos y el espacio funerario de dichas comunidades, sobre todo si tenemos presente que la gran mayoría de los testimonios con que contamos en la actualidad se relacionan con ámbitos funerarios: a este respecto el sentido de psicopompo asignado al caballo como acompañante del alma de los difuntos hasta contribuir a su supervivencia en el más allá (es decir la morada celeste, donde el sol reside) parece reflejarse con total claridad en todo un conjunto de lápidas del territorio oriental de Asturias ocupado por la población de los vadinienses, todas ellas funerarias, como la de Septimio Silón, encontrada en san Juan de Beleño (Ponga)<sup>70</sup> o la de Flavia, descubierta en Gamonedo (concejo de Onís)<sup>71</sup>, a las que habría que añadir el grupo descubierto en la región oriental de León, perteneciente a esta misma población.

<sup>61</sup> CARO BAROJA 1973, pp. 200-201.

<sup>62</sup> Era creencia común que tales manifestaciones festivas se relacionaban con la fecundación, a pesar de que en el transcurso de las mismas intervendrían, junto al poder de la luna, otros factores humanos que favorecerían el embarazo al hallarse sin ropas sus protagonistas.

<sup>63</sup> CARO BAROJA 1973, p. 94.

<sup>64</sup> Tal vez indicativas de los lugares destinados a enterramiento, de manera que los difuntos se hallarían protegidos bajo la aureola del disco solar, que al mismo tiempo iluminaría con sus rayos el despertar de cada día. Cf. SANTOS 2017, pp. 41-58.

<sup>65</sup> PERALTA 1990a, pp. 425-469, y 1996, pp. 313-341.

<sup>66</sup> FERNÁNDEZ Y MIYARES 1987, pp. 1035-1054. Cf. SANTOS 2017a, pp. 107-115.

<sup>67</sup> SANTOS 2002, pp. 279-298.

<sup>68</sup> BLÁZQUEZ 1957, pp. 35-39.

<sup>69</sup> Ver, por ejemplo, KURTZ 1987, p. 273.

<sup>70</sup> Más detalles en SANTOS 2003, pp. 249-262. con respecto a que el sentido del nombre de dicho personaje inscrito en el cuerpo del caballo se relacione con la de cazador sea la correcta sino que se trataría. No creemos que la consideración reciente de Abascal (2019, pp. 59-67) en el sentido de que el sentido del nombre de dicho personaje inscrito en el cuerpo del caballo sea exclusivamente la de cazador sino que se trataría de una consideración complementaria en el sentido de que el equino no solo actuaría como psicopompo sino también como medio para las actividades cinegéticas (y de ahí que en la representación de la imagen aparezca reflejada igualmente la figura de un ciervo, de cuya contribución dependería su pervivencia en la otra vida).

<sup>71</sup> SANTOS 2014b, pp. 7-18. En el contenido de este documento (*D(iis) M(anibus) M(onumentum) P(ositum)/ Dov(iderus) fil(iae) su(a)e/ car(ae) Fla(viae) an(norum) XX/ c(onsulatu) CCCCXXCII*) se registra perfectamente el significado del equino, dado que en

Además, destaca igualmente la conexión existente entre el sol y el fuego, como certifican, todavía en nuestros días, ciertas manifestaciones festivas de carácter tradicional, como la que se lleva a cabo en la noche de San Juan, durante el solsticio de verano, y el encendido de hogueras, que coincide no solo con el momento en que se proyecta la mayor cantidad de horas de luz sino también de mayor intensidad lumínica sobre el territorio de las poblaciones septentrionales<sup>72</sup>.

Por otro lado tenemos conocimiento de que el culto a la luna se hallaba asociado al correspondiente al sol, hallándose sumamente extendido, de acuerdo con los restos arqueológicos (cerámica especialmente), por la región de Numancia y en general por el territorio ocupado por las poblaciones celtíberas del Centro peninsular.

A este respecto se nos plantea el siguiente interrogante: ¿disponemos de indicadores acerca de un culto a la divinidad celestial, venerada como Lug en la mitología celta (indoeuropea), cuya festividad principal tendría su desarrollo en el transcurso del Lugnasad, es decir el día 1 de agosto de cada año, en relación con la recolección agrícola? De acuerdo con ello, como dios del cielo se identificaría también con la fuerza protectora de los matrimonios y los pactos (incluidos los de hospitalidad entre varias comunidades), cuya ratificación se produciría en torno a dicha fecha<sup>73</sup>.

## 5. La festividad de los difuntos

Junto a las manifestaciones festivas vinculadas a las divinidades protectoras de los actos correspondientes a la vida diaria, entre los que destacaría sin duda el ciclo anual marcado por los sectores económicos básicos (siembra, siega, cosecha, recolección de frutos...), se desarrollarían otras en conexión con los dioses del mundo de ultratumba, así como con los cultos funerarios relacionados con las creencias en el más allá y el significado del cielo y los astros que acogían a los difuntos en dicha pervivencia<sup>74</sup>.

En ese ámbito de transversalidad, que implicaría la celebración de todas las fiestas entre las comunidades septentrionales de la Península en torno a los años del cambio de era, y aunque posteriormente algunas de ellas mantendrían su vigencia en tiempos romanos, hemos de destacar las vinculadas con la otra vida: hemos hecho referencia ya con anterioridad a la conexión existente entre los equinos como psicopompos y el sol con respecto al mundo del más allá<sup>75</sup>; además, tenemos conocimiento de que las estelas discoideas pudieron lograr un sentido de referentes con respecto a la localización de los cementerios (necrópolis) de cada uno de los recintos de población, configurando así un exponente más de las celebraciones vinculadas al astro solar.

Como consecuencia de ello, ya en los siglos de presencia romana y como prolongación de la fase histórica anterior, se han descubierto en el territorio septentrional hispano ejemplares de lápidas funerarias, que, por la morfología de su cabecera, resultan antropomorfas y cuyo campo epigráfico (epitafios) se halla inmerso en un disco solar, sin duda como representación del lugar de residencia del fallecido en la otra vida: nos referimos al contenido de la inscripción funeraria de Bovecio, encontrada en Collía (Parres, Asturias), contextualizado en su conjunto en el rebaje de un soporte de estructura circular con la finalidad acoger el alma del fallecido para su pervivencia en el otro mundo, pudiendo ser equiparada por ello con las inscripciones oicomorfas<sup>76</sup>.

Y algo similar hemos podido constatar en ciertas lápidas con figuraciones antropomorfas, igualmente de carácter funerario, halladas en el suelo ocupado por las comunidades septentrionales hispanas, cuya parte superior se correspondería por su morfología con un disco solar y, en cualquier caso, con la representación de la persona a la que se destina el epitafio: en territorio asturiano sobresalen dos de tales piezas, descubiertas respectivamente en las localidades de Molleda (Corvera de Asturias) y Selorio (Villaviciosa), que pueden compararse con las estelas oicomorfas, a pesar de que el marco superior de las mismas, correspondiente al frontón (tejado) de la construcción doméstica figurada, ha

su cuerpo, además de recogerse el nombre de la difunta aparece reflejado perfectamente (en el término *VIN(cas)* el sentido que el animal pudo haber adquirido como acompañante del alma de la difunta. Y, por consiguiente, dado su paralelismo con el epitafio de Septimio Silón, consideramos que este hecho anula por completo la hipótesis del Prof. Abascal en el sentido de que la expresión *BEN* recogida en el lomo del caballo equivalga a *ben(ator)*, dado que su correspondiente en la lápida de Flavia *vin(cas)* nos lleva a considerar a ambas únicamente como expresión de ánimo para superar el límite existente entre ésta y la vida del más allá.

<sup>72</sup> Esa fecha corresponde además a una noche de plenilunio, por lo que dichos fuegos configuran tradicionalmente la manifestación del

símbolo solar en su máxima expresión.

<sup>73</sup> Y este hecho, relacionado también con el firmamento (cielo y lluvia), me trae recuerdos de mi niñez con respecto a la celebración de las rogativas procesionales que, en el marco de las veredas y caminos de los páramos cerealísticos de la Meseta castellana, se realizaban todavía en los años 50-60 del siglo pasado, durante los meses de primavera (abril-mayo), contando con el sacerdote al frente de las mismas, tratando de lograr del cielo la lluvia, tan necesaria para sazonar la mies.

<sup>74</sup> Más detalles en SANTOS 2021.

<sup>75</sup> SANTOS 2011, pp. 351-362.

<sup>76</sup> SANTOS 2016a, pp. 7-26.

sido suplantado por los rasgos fisionómicos propios del rostro de los fallecidos, bien es verdad que su trazado resulta muy débil e inconcreto<sup>77</sup>.

Quizás a este conjunto tengamos que añadir, debido a la similitud que presenta con respecto a las dos mencionadas, la lápida funeraria hallada en El Forniellu (Ribadesella), y ello a pesar de los trazos tan simples y esquemáticos de la representación de los rasgos correspondientes a la cabeza de la persona a la que se dedica el epitafio<sup>78</sup>; y junto a ello encontramos igualmente unos paralelismos evidentes (incluida la esquematización del rostro) en el documento, también funerario, descubierto en las aledaños de la aldea de Castiello, parroquia de Cornellana (Salas), en el que aparece figurado un rostro femenino, que muy posiblemente haya que identificar con el de la difunta a la que se dedica la inscripción (Pelsina, hija de Tálavo y mujer de Rectugeneo?)<sup>79</sup>.

La semejanza que nos ofrece la iconografía de estos monumentos funerarios en la parte superior del frontón con las cabezas exentas (por ejemplo la del recinto castreño de San Chuis de Allande, o las encontradas en Baldornón y Deva, ambas en el concejo de Gijón) nos llevan a formular la hipótesis de que estas últimas piezas tal vez tendrían una relación directa con el ámbito funerario y, por ello, es posible que estuvieran presentes durante la celebración de los grandes banquetes rituales mencionados por el geógrafo de Amasia, matizados sin duda por un carácter familiar al reducirse su marco de acción al poblado y sus habitantes, bien es verdad que sin ser considerados como víctimas objeto de sacrificio sino simplemente como remembranza de los antepasados, cuya presencia se recordaba al tiempo que se buscaba su protección y ayuda<sup>80</sup>.

En relación con ello, entre las tradiciones populares más enraizadas en el marco de la Meseta castellana, se conservaría, al menos hasta los comedios del siglo pasado, en los días próximos a la actual fiesta de los difuntos, en los cruces de las calles de algunas poblaciones rurales, el emplazamiento de ciertas cucurbitáceas, en las que, una vez vaciado su interior, se colocaban en el mismo unas velas con la finalidad de iluminar el espacio correspondiente a las vías de comunicación, lo que al mismo tiempo puede ser interpretado como recuerdo de los antepasados<sup>81</sup>.

Tales calabazas, horadadas además en su parte frontal para marcar los rasgos más elementales de una cabeza humana (calavera), a saber nariz, boca y ojos (de una forma similar a lo que vemos en las representaciones epigráficas), implicarían la memoria y recuerdo de los antepasados, intentando obtener simultáneamente su amparo; tal vez el precedente de esta tradición de origen pagano, así como su relación con las vías de comunicación, se hallen en la base de las referencias que mucho tiempo después, concretamente en el siglo VI, lleva a cabo san Martín de Dumio al mencionar como “cultura del diablo” la iluminación a través de velas en los cruces de los caminos, intentando lograr un marco de seguridad y apoyo<sup>82</sup>.

En ese contexto es posible igualmente que las “cabezas exentas”, tanto las fabricadas en piedra como las que pudieron configurarse en madera o barro-cerámica (fácilmente destructibles por el material utilizado en su elaboración), se hallasen conectadas con este culto a los difuntos en el ámbito de sus festejos más tradicionales<sup>83</sup>; ahora bien, las hipotéticas cabezas de madera no podrían contener en su interior tales velas encendidas puesto que serían objeto de las llamas con cierta facilidad, aunque las confeccionadas en cerámica ¿constituirían el antecedente inmediato de las máscaras de los carnavales actuales?<sup>84</sup>

Con posterioridad, tras el mantenimiento de dichas costumbres durante los tiempos medievales y modernos, la Iglesia católica, tal vez por asociación con lo que se venía realizando y recordando de manera tradicional, al tiempo que sincretizaba estas prácticas de origen pagano, que parecen remontarse hasta la etapa prerromana en el contexto religioso-festivo de las poblaciones del Norte de la Península Ibérica, ¿asimilaría la festividad de los difuntos fusionándola con la dedicada a todos los santos al tiempo que concretaba la celebración de ambas en días sucesivos?<sup>85</sup>

<sup>77</sup> Ambos documentos cuentan, además, con su campo epigráfico desarrollado a través de unas líneas a manera de compartimentos del frontal de la hipotética casa que se figuraría. Cf. MALLO 1967, pp. 9-11, y DIEGO SANTOS, MALLO, DIEGO SOMOANO 1967, pp. 7-8 respectivamente.

<sup>78</sup> DIEGO SANTOS 1985, n. 38, p. 128.

<sup>79</sup> En este sentido la iconografía de dicha pieza nos lleva a compararla con la morfología correspondiente al monumento epigráfico descubierto en Valduno (concejo de Las Regueras): GONZÁLEZ 1949, pp. 3-43. Cf. SANTOS 2019, pp. 711-726.

<sup>80</sup> Todavía en nuestros días en la localidad de Monasterio de Hermo (Cangas del Narcea) existe una celebración festiva en torno a las denominadas “cabezas tarzadas”.

<sup>81</sup> Es posible que celebraciones de esta naturaleza en dichas fechas (en torno a finales de octubre e inicios de noviembre) marquen el

precedente y las bases del Halloween de nuestros días.

<sup>82</sup> *De correctione rusticorum* 16: “Pues encender velas junto a las rocas, los árboles, las fuentes y las encrucijadas de los caminos, ¿qué otra cosa puede ser sino cultura del diablo?”

<sup>83</sup> No debemos olvidar que este culto a los muertos se desarrollaría también en las figuraciones antropomorfas de ciertas estelas. Cf. SANTOS 2019a, pp. 53-68.

<sup>84</sup> En cualquier caso es posible pensar que, en el fondo, dichas figuraciones humanas buscarían el renacer del espíritu de los antepasados, y en consecuencia su apoyo y ayuda.

<sup>85</sup> Esos días (finales de octubre) vienen a coincidir con la recogida de las calabazas en el mundo rural de los pueblos castellanos; y, además, en esas parroquias rurales durante las mismas fechas se erigía en el centro de la iglesia un cenotafio de madera, con el fin de recordar a los difuntos, que recibía el nombre de “monumento”, enlazando

## 6. La fiesta de iniciación (¿fiesta de la juventud guerrera?)

En este mismo contexto festivo podemos plantearnos el siguiente interrogante: ¿tenemos constancia de la existencia de ritos iniciáticos entre las poblaciones del Norte peninsular, que pueden identificarse con formas de introducción o paso a la edad adulta? La asociación de construcciones de tipo rupestre, cuyo ámbito de expansión se centra en el área de la cultura castreña galaica, a los denominados santuarios con pilas parece dotarles de un cierto carácter ctónico, que les convierte en punto de unión con lo celeste y, en consecuencia, el mundo del más allá.

La función ritual de tales edificaciones parece relacionarse con ritos de lustración e iniciación, asociados con ideas de protección del grupo social; en este sentido los enclaves en que podría tener lugar la celebración de tales actos, igualmente de carácter comunitario, se pensó que podían ser identificados con las edificaciones conocidas como “saunas castreñas”, aunque en realidad las construcciones así denominadas parecen corresponder a simples baños construidos en el marco físico de los recintos de población del Norte peninsular<sup>86</sup>, sobre cuyo significado existe una gran diversidad de opiniones entre los investigadores, quienes en los últimas décadas parecen haberse inclinado mayoritariamente por su sentido iniciático<sup>87</sup>, aunque en realidad no resulte tan evidente.

Dichas estructuras, que con respecto al resto de las construcciones de los poblados se nos presentan enormemente complejas y de difícil datación (y que originariamente serían conocidas con el apelativo genérico de cámaras funerarias), se hallan asociadas por lo general a pilas de granito de grandes dimensiones<sup>88</sup>; este tipo de edificaciones, que presentan ábsides con bóveda de medio cañón (semibóveda), a las que sigue un recinto separado por una laja, encuentra paralelos claros en la región galaico-portuguesa (Briteiros, Sanfins, Santa Marinha de Aguas Santas...), donde reciben el nombre de *pedras formosas*<sup>89</sup>.

Con respecto a la construcción correspondiente al poblado del Castelón de Coaña su ubicación se corresponde con un lugar prominente del recinto, por lo que en un principio se le supuso una finalidad religiosa, y más aún al relacionarla con la gran pila de granito próxima, inmerso todo ello en un complejo culto funerario<sup>90</sup>.

De cualquier forma estos baños emplazados en espacios destacados en el marco de los poblados castreños, que nos presentan una tipología bastante variada (aunque en el marco de unas estructuras con un cierto paralelismo entre sí), así como unos objetivos marcadamente funcionales<sup>91</sup>, han sido considerados en ocasiones, en especial para otras regiones del mundo céltico (indoeuropeo) de la Península Ibérica, como “saunas”, haciéndolas coincidir con el lugar de acogida de la celebración de ciertas actividades de carácter iniciático<sup>92</sup>.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que toda una serie de datos distintos nos llevan a catalogar estos edificios como contemporáneos de la presencia romana en la región, así como a asignarles una finalidad más estrictamente civil (pequeñas termas o baños públicos), de manera que su utilización sería igualmente colectiva<sup>93</sup>.

Ahora bien, resulta evidente que, en ese contexto de connotaciones rituales y sobre todo sociales, es donde hay que situar algunas costumbres, y sin duda manifestaciones de carácter festivo, relacionadas con la actividad de dichas poblaciones, asimilables al parecer al *ver sacrum* y cuyas características aparecen reseñadas igualmente por otros autores antiguos, entre ellos Diodoro de Sicilia, quien se refiere concretamente al caso de los lusitanos:

*“Existe una costumbre peculiar y propia de los hispanos, que se manifiesta de manera singular entre los lusitanos: cuando los jóvenes alcanzan la plenitud de sus fuerzas, aquellos que son más pobres, pero destacan por su vigor y valor, se lanzan a las montañas.*

precisamente con la cabecera de las lápidas funerarias latinas, donde se ubica la fórmula *D.M.M. o D.M.M. P. = D(iis) M(anibus) m(onumentum) p(ositum)*.

<sup>86</sup> RÍOS 2017, donde se nos ofrece una catalogación completa de los mismos, incluida la última de estas estructuras termales descubierta en el recinto castreño de Galicia conocido como el Castelón de Castañoso (GARCÍA QUINTELA 2016), pp. 109-130).

<sup>87</sup> ALMAGRO GORBEA, MOLTÓ 1992, pp. 67ss. Cf., como ejemplo de una de ellas, ALMAGRO GORBEA, ÁLVAREZ 1993, pp. 177-254. Ver igualmente VILLA 2002, pp. 97-114.

<sup>88</sup> En territorio asturiano contamos al menos con una en Coaña y 2 en Pendra; para este último caso remitimos a GARCÍA Y BELLIDO 1942, p. 290.

<sup>89</sup> LORENZO 1948, pp. 157-211.

<sup>90</sup> GARCÍA Y BELLIDO 1968, pp. 16-44.

<sup>91</sup> RÍOS 2000, pp. 93-123.

<sup>92</sup> Ver, por ejemplo, VILLA 2010-2011, pp. 57-76. Sin embargo creemos que, una vez más, nos hallamos ante la culminación de un espejismo

historiográfico, que arranca de las décadas finales del siglo pasado (ver RÍOS 2017a, pp. 87-127).

<sup>93</sup> Algo que ya adelantamos hace 4 décadas (SANTOS 1983, pp. 122-128, donde indicábamos que el conocido como “torreón defensivo” de dicho recinto de población serviría para alojar a un destacamento militar romano, encargado de controlar los productos auríferos procedentes de las explotaciones mineras de la cuenca del Ibias-Navia antes de su evacuación por la escuadra del Cantábrico, de manera que dicha edificación se correspondería con unas termas de dimensiones reducidas, utilizadas por los integrantes del mismo) y que hemos venido corroborando con posterioridad (ver, entre otros, SANTOS 1996, p. 50). En esta misma dirección se ha manifestado recientemente RÍOS (2017, p. 369), donde afirma: “Cabe concluir, por lo tanto, que el termalismo castreño del noroeste peninsular es un fenómeno derivado de la influencia de Roma.... En esta caso la introducción fue promovida por y para el servicio de los contingentes militares destinados al control y gestión de la logística relacionada con la explotación del territorio y el beneficio de las minas”. Y ello a pesar del empecinamiento de ciertos

*Allí se congregan en grandes cuadrillas y se abalanzan sobre las tierras llanas, donde reúnen riquezas a través del pillaje*<sup>94</sup>.

De acuerdo con ello posiblemente grupos de jóvenes de cada generación, en edad de pasar a convertirse en guerreros en el marco de cada poblado, se iniciaban en una fecha concreta del año en dichas tareas tras el abandono de sus lugares de hábitat con el objetivo de realizar actividades de latrocinio y saqueo contra las poblaciones vecinas<sup>95</sup>; no creemos, sin embargo, que la rapiña y el hurto (que tendrían lugar posiblemente en los paisajes boscosos de propiedad comunitaria del castro) fuesen los objetivos directos de tales pruebas en el espacio geográfico externo al recinto de población en el que estaban radicados sino la demostración de que contaban ya con una edad madura (experiencia y fuerza suficientes), capaz de soportar las fatigas derivadas tanto de las inclemencias del tiempo como de la obtención de la comida necesaria para su subsistencia en situaciones límite<sup>96</sup>.

Tras haber superado dicha prueba serían recibidos en el poblado (sin duda en la plaza pública) por los representantes del poder socio-político, celebrándose seguidamente una fiesta en su honor, en la que tomarían parte no solo los jóvenes implicados sino también el resto de los habitantes del mismo (ancianos, hombres-guerreros, mujeres y niños), desempeñando tal vez las personas de más edad un papel predominante de acuerdo con la consideración social de la que eran acreedores<sup>97</sup>.

Es posible que en el ámbito de dichos festejos, identificados con una especie de fiesta de la juventud celebrada al final del rito de paso a la edad adulta, se incluyese un recuerdo a los antepasados, en cuyo caso las cabezas exentas (como representación de los mismos) desempeñarían un papel significativo, procediéndose al reconocimiento público de los personajes más antiguos del poblado a quienes reemplazarían los más jóvenes y que en ese momento se incorporaban como guerreros para defensa del mismo y de sus habitantes (el conjunto de la comunidad), pasando a integrar a partir de entonces momento el colectivo de defensores de la comunidad (con su cofradía correspondiente)<sup>98</sup>.

Con respecto a esta costumbre tradicional, que serviría de iniciación plena en la vida adulta a los jóvenes, podemos plantearnos el siguiente interrogante: ¿se daría paso a los sacrificios rituales mencionados por Estrabón, así como a la celebración de una fiesta popular en el momento del regreso al recinto de donde habían partido?

Si tenemos en cuenta que, entre las celebraciones de carácter religioso-festivo sobresale, de acuerdo con el geógrafo griego, el culto a un dios de la guerra sin nombre, conocido por los indígenas del Norte peninsular con varias apelaciones, como *Esus*, *Teutates* o *Taranis/Taranus*, y que hemos de identificar con una divinidad belicosa, equiparable al Marte romano<sup>99</sup>, así como que en el fondo los jóvenes del poblado habían superado las pruebas de iniciación para convertirse en guerreros, resulta lógico suponer la asociación entre ambos hechos teniendo como exponente el ofrecimiento de sacrificios cruentos, en los que se inmolarían víctimas animales (machos cabríos y caballos) y contando muy excepcionalmente con la participación de prisioneros (o, más bien, con sus sustitutos a través de representaciones humanas en piedra o madera, aunque tal vez no como elementos que formasen parte como víctimas sino como recuerdo de los antepasados).

En este sentido conocemos, igualmente a través del testimonio del geógrafo de Amasia, una serie de prácticas relacionadas con el entrenamiento y la adquisición de habilidades físicas en el ámbito del recinto castreño, en las que sin duda se afanarían los más jóvenes del mismo con vistas a su formación guerrera:

*“Practican luchas gimnásticas, hoplíticas e hípicas, entrenándose al mismo tiempo para el pugilato, las carreras, las escaramuzas y las batallas campales”*<sup>100</sup>.

A partir de aquí podemos pensar que la educación integral de los adolescentes de cada poblado, además de la superación de los avatares de su estancia temporal en las regiones inhóspitas no controladas por el centro de hábitat a que pertenecían, demostrando de esta manera su resistencia y capacidad física en tales dificultades, implicaría toda una

arqueólogos (ver, entre otros, VILLA 2018, pp. 117-123), aunque en realidad dichos análisis se centran casi exclusivamente en la distribución y contexto arqueológico de tales construcciones. Por su parte el sentido “militar” romano de estas edificaciones resulta todavía más evidente si tenemos en cuenta la asociación existente entre un gran número de los campamentos de las *vexillationes* (destacamentos) de las legiones *X Gemina* y *VI Victrix*, que se vienen descubriendo en el Noroeste peninsular en relación con los aprovechamientos de los distritos mineros del oro, y algunos asentamientos castreños, que destacan tanto por su vinculación con la mano de obra indígena como por su habilitación como centros de recepción de dicho metal antes de su evacuación en dirección a la capital del Imperio.

<sup>94</sup> *Biblioteca Histórica* 5.34.5.

<sup>95</sup> Floro, *Compendio de historia romana* 2.33.46 y Orosio, *Contra los paganos* 6.21.2-3.

<sup>96</sup> Desconocemos la duración temporal de dicha actividad, que es posible que haya que cifrar en el intervalo de una semana al menos.

<sup>97</sup> Estrabón, *Geografía* 3.3.7.

<sup>98</sup> PERALTA 1990, pp. 49-66.

<sup>99</sup> Dado que en un escoliasta de Lucano refleja una equiparación distinta de estas 3 divinidades con Marte, Júpiter y Mercurio, podemos plantearnos el siguiente interrogante: ¿nos encontramos ante una indeterminación de funciones religiosas o, más bien, ante una globalización de las mismas? En cualquier caso resultan similares a los descritos por César para el territorio galo (*Guerra civil* 6.17).

<sup>100</sup> *Geografía* 3.3.7.

serie de ejercicios deportivos para completar su formación “guerrera” (pseudomilitar) en defensa de los integrantes de la comunidad, casi un poco al estilo espartano, dado que ni en esta fuente de información ni en ninguna otra se hace alusión a la instrucción literaria<sup>101</sup>.

De cualquier forma sabemos que el campo de acción de este tipo de actividades rituales parece haberse ampliado a gran parte del Norte de la Meseta (especialmente al territorio correspondiente a la región de Celtiberia), teniendo en cuenta además que tal vez su origen haya que hacerlo remontar a un sustrato protocéltico<sup>102</sup>.

En todos estos festejos hemos de contar con la presencia masiva de cuantos formaban parte del recinto de población, de manera que las mujeres participarían al mismo nivel que los hombres, a pesar de que no dispongamos de referencias sobre las características de su actuación especial en algunos de ellos: en este contexto es posible que, al igual que sus maridos, sobre cuya vestimenta Estrabón no realiza mención especial al margen del sago, las mujeres se cubriesen con sus mejores galas tanto en lo referente al vestido como al arreglo del pelo.

Con respecto a las peculiaridades de su vestimenta el geógrafo griego menciona, de forma muy sintética, lo siguiente:

*“Los hombres van vestidos de negro, llevando casi todos ellos el sago, con el que duermen en sus lechos de paja; utilizan vasos labrados de madera, como los celtas, y las mujeres llevan vestidos con adornos florales”*<sup>103</sup>.

A simple vista podemos observar un contraste evidente entre la vestimenta de color negro utilizada por los hombres y la usada por las mujeres, caracterizada por los colores y adornos florales; este mismo autor hace hincapié un poco después, en su descripción global de las poblaciones del Norte peninsular, acerca del atuendo del vestido y arreglo del pelo en el caso de las mujeres castreñas en los siguientes términos:

*“Igualmente podrían considerarse formas bárbaras las vestimentas de algunas mujeres, vestimentas que describe Artemidoro: en ciertas regiones, afirma, llevan collares de hierro con garfios que se doblan sobre la cabeza, sobresaliendo mucho por delante de la frente; con esos garfios pueden bajar sus velos a voluntad...”*

*En otros lugares se tocan con una pieza que se redondea por la nuca y se ciñe a la cabeza por las orejas y que, al mismo tiempo, disminuye poco a poco de altura y anchura.*

*Otras se depilan la parte más alta de la cabeza, de modo que ésta resulta más brillante que la frente, y, por último, otras ciñen a sus cabezas unas columnillas de un pie de altura, alrededor de la cual enrollan sus cabellos, que posteriormente cubren con un manto negro”*<sup>104</sup>.

Esta detallada descripción referida tanto a los adornos del pelo como a las diferentes variantes en cuanto al peinado femenino, nos lleva a pensar que el uso de dicho tratamiento para el cuero cabelludo de las mujeres no sería algo común en la vida cotidiana sino que obedecería a ciertos momentos puntuales, de manera que, además de connotar una diferenciación social evidente (solteras, casadas o viudas), hemos de identificarlo con las fechas señaladas en que se celebrarían las festividades que acabamos de mencionar en cada uno de los recintos de población castreña.

## Conclusiones

En el marco de la celebraciones festivas entre las comunidades septentrionales de la Península Ibérica en la Antigüedad lo más destacable lo constituye, ante todo, un claro componente religioso: a este respecto una cultura como la castreña, inmersa en el ámbito de una organización sin grandes diferencias sociales en su seno, fundamentada desde el punto de vista económico en la recolección y la ganadería como sectores principales (y que podemos calificar como premonetal al no contar con cecas de emisión ni con la moneda como elemento de cambio para las transacciones e intercambios comerciales), que además se regía por unas estructuras prepolíticas en las que el mérito social y la edad constituirían la razón de ser de su funcionamiento, a lo que hemos de añadir una religiosidad basada en los elementos naturales y astrales, resulta lógico pensar que habría dado origen a una serie de festividades en las que sus peticiones a las fuerzas divinas estarían orientadas hacia la solución de las actividades en que se hallaban inmersos en su vida diaria, añadiendo a sus solicitudes el agradecimiento por los logros obtenidos.

<sup>101</sup> Por consiguiente es posible que, tras superar la prueba de supervivencia y ser recibidos en el seno de la comunidad como componentes de pleno derecho de la misma, se realizaran tales demostraciones, que en el fondo no serían más que una manifestación evidente de su preparación en el caso de que se requiriese su presencia y participación en defensa del conjunto de los habitantes del poblado.

<sup>102</sup> Por lo que algunos de tales elementos pudieran considerarse ya como simples vestigios de dicho sustrato, en cualquier caso tal vez ya en vías de desaparición.

<sup>103</sup> *Geografía* 3.3.7.

<sup>104</sup> *Geografía* 3.4.17.



Pero es que, además, hemos de tener en cuenta que, en ese mismo ámbito, la celebración de tales manifestaciones de carácter festivo entre las poblaciones del Norte peninsular ibérico se hallaría cargada de un claro componente social, por lo que en modo alguno puede resultar extraña (más bien lo contrario) la presencia y participación masiva y colectiva de todos los integrantes del poblado en un plano de igualdad.

A partir de la naturaleza que encierran tales celebraciones, matizadas directa o indirectamente por un carácter religioso y rodeadas a su vez de un componente social, lo que observamos en primer lugar es una transversalidad, por lo que hemos de contar con la presencia de un cierto hilo conductor entre ellas; sin embargo, las escasas noticias acerca de la realización de tales festejos en el marco eminentemente rural de cada uno de los centros de hábitat no han permitido vislumbrar la existencia de una agenda anual festiva, que indudablemente vendría marcada por las actividades propias de la vida cotidiana, aunque podamos deducir que tales manifestaciones se relacionarían con las cuatro estaciones, sobre todo más con el comienzo de la primavera, el final del verano y la recogida de la cosecha, así como con los diferentes ciclos solares, sin olvidar en ningún momento los días de plenilunio<sup>105</sup>.

Por lo que respecta a las inmoluciones de tipo ritual, como colofón quizás de otras actividades, entre las que cabría destacar la llegada de los jóvenes guerreros tras superar la prueba de supervivencia, y en las que se sacrificaría toda clase de animales domesticados (machos cabríos y caballos sobre todo, a pesar de que los suidos, aunque no son mencionados directamente por el geógrafo de Amasia, ocuparían igualmente un lugar preferente), tal vez haya que pensar como remembranza en el hecho de que todavía en algunas aldeas y pueblos del Norte y de la Meseta castellana continúan manteniéndose vivas dichas tradiciones a través de las denominadas “matanzas populares”, en cuya celebración toman parte no solo los habitantes del lugar sino también un grupo de forasteros que, como demostración de hospitalidad, asisten a ellas y las comparten como invitados.

En cualquier caso en el marco de tales manifestaciones festivas de los pueblos del Norte parece resultar extraña la presencia de una casta sacerdotal (druidismo de las características del que se desarrollaría en territorio galo) en su dirección y realización; a este respecto es posible que el hecho de que no arraigase este tipo de institución religiosa nos esté indicando que la llegada de elementos indoeuropeos a los territorios septentrionales ibéricos no sería tan abundante y significativa como a veces se ha considerado, de modo que sus estructuras organizativas no sobrepasarían el arraigo y fuerza de los correspondientes al sustrato indígena anterior.

Y, por lo general, esas inmoluciones (matanzas) de carácter popular cuentan con un preámbulo en el que se pone de manifiesto el recuerdo de los antepasados, por lo que quizás haya que pensar que, ya en la apreciación de Estrabón, la presencia de cabezas exentas (en piedra, pero posiblemente también en madera y/o cerámica) haya que relacionarla con esta recuerdo y alusión a la pervivencia de una tradición muy antigua; de cualquier forma, al igual que en aquellos siglos, una vez despedazado el animal objeto de sacrificio, todos los asistentes van degustando sus diversas partes para alimentarse con ellas en una celebración popular en la que no existe diferencia alguna entre los presentes.

Este conjunto de prácticas festivas perseguiría como objetivo común acercarse a conocer la voluntad de los dioses y lograr de ellos el favor necesario para los acontecimientos de la vida diaria, por lo que resulta lógico pensar que su celebración se escalonaría durante los distintos meses del año según las actividades económicas de las diferentes estaciones, estando supeditadas a las labores propias de cada una de ellas, así como a la recolección de sus cosechas (frutos), a pesar de que en numerosas ocasiones, especialmente en la etapa prerromana (que es la que refleja el geógrafo de Amasia en su descripción) nos encontremos ante una economía que apenas sobrepasaba las características de recolección simple.

De esta manera halla explicación el arraigo del politeísmo entre las comunidades castreñas del Noroeste peninsular, lo que se refleja no solo en los monumentos epigráficos sino también en la toponimia que conservamos en la actualidad: cada uno de estos grupos de población contaría con su panteón propio, es decir dispondría de sus dioses locales, lo que implicaba a su vez una sacralización del espacio controlado por ellos, habiendo tenido lugar, con anterioridad a la presencia romana, o incluso contando con ésta como incentivo, un sincretismo entre las divinidades de varios de estos panteones indígenas, y en consecuencia pudo haberse producido al mismo tiempo una fusión en la celebración de las festividades propias de los poblados más próximos entre sí.

Por otro lado tenemos conocimiento de que un buen número de estas celebraciones festivas no se desatenderían en el momento de la llegada de los romanos sino que pervivirían en el seno de la nueva sociedad astur-romana, que se fortalecería a medida que avanzaba el Imperio, sobre todo durante sus dos primeras centurias, manteniéndose vigentes igualmente en los tiempos bajoimperiales y medievales.

<sup>105</sup> Entre las normas-costumbres de los habitantes de cada uno de los poblados existirían algunos días marcados como tiempo sagrado

para la llevar a cabo dichas celebraciones.

Como colofón hemos de mencionar, aunque sea de manera tangencial, algunas de las formas de culto características de dichas comunidades, en cuyo caso sobresale la celebración de sacrificios religiosos, que destacan por ser cruentos (se realizarían mayoritariamente en honor del dios de la guerra y en épocas anteriores a la presencia romana, por lo que aparecen recogidos en el geógrafo griego); a ello se añade el hecho de que, en el transcurso de este tipo de actividades mágico-religiosas, se organizaban certámenes (pugilato, carreras y simulacros de combates).

A partir de tales referencias es posible pensar que el culto se llevaría a cabo mayoritariamente en un ámbito público, a pesar de que no se descarte la posibilidad de un culto privado con mucha menos fuerza y continuidad; en cualquier caso tendría lugar una pervivencia de las formas religiosas de tiempos prerromanos durante la etapa de la romanización, sobre todo si tenemos en cuenta que la política religiosa del Estado romano estaría caracterizada por una gran flexibilidad y tolerancia con respecto a las poblaciones integradas en su régimen administrativo.

Es más, a este respecto resulta fácil suponer que, si dioses romanos del tipo Ceres, Flora, Pomona, Venus... no se incluyen en el panteón de los habitantes del Norte peninsular en general ni en el ciclo de festividades en su honor, ello obedecería a la existencia de un culto tradicional a unas divinidades que cumplirían esas mismas funciones, por lo que los dioses romanos vinculados a tales actividades no tendrían éxito en el seno de las poblaciones indígenas romanizadas.

De cualquier forma sabemos que la mayor parte de estos dioses cumpliría las solicitudes y peticiones relacionadas con la protección de la salud humana, la fecundidad animal y la fertilidad de la tierra; sin embargo, en ocasiones, como en el caso del innominado dios de la guerra, sería sincretizado con Marte, aunque la fusión entre divinidades romanas y autóctonas no aniquilaría a estas últimas sino que las equipararía mediante el sincretismo (Júpiter con el dios indígena Candamio por ejemplo).

El desarrollo de tales manifestaciones festivas, con participación de los habitantes de cada recinto de población en su conjunto, supondría la existencia de una serie de dioses integrados en el panteón de los indígenas septentrionales, por lo que no resulta extraño que contemos con algunos de raigambre “celta” (indoeuropea), un grupo de los cuales se relaciona con topónimos, orónimos, hidrónimos..., y entre los que sobresalen Aramo, Candamio, *Cernunnos*, *Deva*, *Belenus*, *Vindonnus*, *Taranis/Taranus*...

A veces estas divinidades resultan conocidas únicamente a través de las inscripciones votivas latinas, como en los casos de *[Lug]ovio Tabaliaeno* (Grases, Villaviciosa), *Nimmedo Aseddiago* (Ujo, Mieres), *Evedutonio Barciaeco* (Naraval, Tineo), *Dovitero* (recogido en un fragmento de pizarra del recinto castreño de Mohías, Navia) o *Murepece* (El Collado, Riosa)..., todas ellas descubiertas en suelo asturiano y que serían objeto de culto con la correspondiente celebración de festividades en su honor.

## Bibliografía

- ABASCAL 2019 = ABASCAL J.M., “*Lucius Septimius Silo (CIL II 5735)*, el cazador de Beleño (Asturias, Hispania Citerior)”, *Hispania et Roma. Estudios en homenaje al Profesor Narciso Santos Yanguas*, Oviedo 2019, pp. 59-67.
- ALMAGRO GORBEA, ÁLVAREZ 1993 = ALMAGRO GORBEA M. ÁLVAREZ J.R., “La sauna de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 1, 1993, pp. 177-254.
- ALMAGRO GORBEA, MOLTÓ 1992 = ALMAGRO GORBEA M., MOLTÓ L., “Saunas en la Hispania prerromana”, *ETF (Hª Antigua)* 5, 1992, pp. 67-102.
- ALONSO NÚÑEZ 1991 = ALONSO NÚÑEZ J.M., “El país de los astures en Estrabón”, *BIDEA* 137, 1991, pp. 397-400.
- BEDON 2011-2012 = BEDON E., “La péninsule ibérique chez les auteurs gréco-romains: un Eldorado aux confins de l’Occident”, *Caesarodunum* 45-46, 2011-2012, pp. 413-452.
- BERMEJO 1986 = BERMEJO J.C., *Mitología y mitos de la España prerromana II*, Madrid 1986.
- BIRASCHI 2010 = BIRASCHI A.M., “Il geografo”, in ZECCHINI G., *Lo storico antico: mestieri e figure sociali*, Bari 2010, pp. 181-197.
- BLÁZQUEZ 1957 = BLÁZQUEZ J.M., “Aportaciones al estudio de las religiones primitivas de España”, *AEA* 30, 1957, pp. 35-39.
- BLÁZQUEZ 1958 = BLÁZQUEZ J.M., “Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica”, *Latomus* 17, 1958, pp. 27-38.
- BLÁZQUEZ 1983 = BLÁZQUEZ J.M., *Primitivas religiones ibéricas, II: Religiones prerromanas*, Madrid 1983.
- BLÁZQUEZ 1991 = BLÁZQUEZ J.M., *Religiones en la España antigua*, Madrid 1991.
- BLÁZQUEZ 2006 = BLÁZQUEZ J.M., “La Hispania en época de Augusto vista por los escritores contemporáneos: Estrabón y Trogo Pompeyo”, *Gerión* 24.1, 2006, pp. 237-249.
- CARO BAROJA 1973 = CARO BAROJA J., *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica*, San Sebastián 1973.
- CASSIA 20002 = CASSIA M., “La famiglia di Strabone di Amasia fra fedeltà mitridatica e tendenze filoromane”, *MediterrAnt* 3, 2002, pp. 211-237.
- CLAVEL-LEVÊQUE 1974 = CLAVEL-LEVÊQUE M., “Les Gaules et les Gaulois: pour une analyse du fonctionnement de la Géographie de Strabon”, *DHA* 1, 1974, pp. 74-93.
- CRUZ ANDREOTTI 1999 = CRUZ ANDREOTTI G. (coord.), *Estrabón e Iberia: nuevas perspectivas de estudio*, Málaga 1999.
- CRUZ ANDREOTTI 2014 = CRUZ ANDREOTTI G., “Estrabón e Iberia: la construcción de una identidad histórica”, *SHHA* 32, 2014, pp. 143-152.
- DIEGO SANTOS 1965 = DIEGO SANTOS F., “Las esculturas zoomorfas del Museo de Zamora”, *AEA* 28, 1965, pp. 113-121.
- DIEGO SANTOS 1985 = DIEGO SANTOS F., *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo 1985.
- DIEGO SANTOS, MALLO, DIEGO SOMOANO 1967 = DIEGO SANTOS F., MALLO M., DIEGO SOMOANO C., “Epigrafía romana de Asturias. Nuevos hallazgos”, *BIDEA* 61, 1967, pp. 7-8.
- DUECK 2000 = DUECK D., *Strabo of Amasia: a Greek Man of Letters in Augustan Rome*, London 2000.
- DUECK 2010 = DUECK D., “The Geographical Narrative of Strabo of Amasia”, *Geography and Ethnography*, Oxford 2010, pp. 236-251.
- ESCORTELL 1973 = ESCORTELL M., “Una escultura zoomorfa en el Museo de Oviedo”, *BIDEA* 79, 1973, pp. 3-10.
- FERNÁNDEZ, MIYARES 1987 = FERNÁNDEZ A., MIYARES A., “La estela de Duesos, Caravia”, *BIDEA* 124, 1987, pp. 1035-1054.
- FERNÁNDEZ, LÓPEZ 1990 = FERNÁNDEZ F., LÓPEZ M.T., “Secuencia cultural de El Raso de Candeleda (Ávila)”, *Numantia* 3, 1990, pp. 95-124.
- FERNÁNDEZ URIEL, VIDAL 1994 = FERNÁNDEZ URIEL P., VIDAL C., “César y los druidas”, *Homenaje al Profesor Presedo*, Sevilla 1994, pp. 423-434.
- GARCÍA FERNÁNDEZ 2002 = GARCÍA FERNÁNDEZ F.J., “La visión estoica de Iberia”, *I Congreso Internacional de Historia Antigua: La Península Ibérica hace 2000 años*, Valladolid 2002, pp. 699-705.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT 1990 = GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT B., *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*, La Coruña 1990.
- GARCÍA QUINTELA 2016 = GARCÍA QUINTELA M.V., “Sobre las saunas de la Edad del Hierro en la Península Ibérica: novedades, tipologías e interpretaciones”, *Complutum* 27, 2016, pp. 109-130.

- GARCÍA Y BELLIDO 1968 = GARCÍA Y BELLIDO A., “Cámara funeraria de la cultura castreña”, *AEA* 117-118, 1968, pp. 16-44.
- GONZÁLEZ 1949 = GONZÁLEZ J.M., “La estela de Valduno”, *BIDEA* 7, 1949, pp. 3-43.
- GONZÁLEZ BALLESTEROS 2009 = GONZÁLEZ BALLESTEROS I., “El estereotipo del bárbaro y la imagen de la civilización en el occidente romano en la *Geografía* de Estrabón”, *ETF (Hª Antigua)* 22, 2009, pp. 249-260.
- KURTZ 1987 = KURTZ W.S., *La necrópolis de las Cogotas. I. Ajuares*, Oxford 1987.
- LAMBRINO 1965 = LAMBRINO S., “Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien”, *Les empereurs romains d’Espagne*, París 1965, pp. 223-248.
- LÓPEZ MONTEAGUDO 1987 = LÓPEZ MONTEAGUDO G., “Las cabezas cortadas en la Península Ibérica”, *Gerión* 5, 1987, pp. 245-258.
- LÓPEZ MONTEAGUDO 1989 = LÓPEZ MONTEAGUDO G., *Esculturas zoomorfas celtas de la Península Ibérica*, Madrid 1989.
- LORENZO 1948 = LORENZO J., “El monumento protohistórico de Augas Santas y los ritos funerarios de los castros”, *CEG* 3, 1948, pp. 157-211.
- MALLO 1967 = MALLO M., “Estela antropomorfa de Molleda (Avilés)”, *BIDEA* 61, 1967, pp. 9-11.
- MARCO 1991 = MARCO F. “Mundo religioso y funerario”, *Los celtas en la Península Ibérica*, Madrid 1991, pp. 92-101.
- MARCO 1994 = MARCO F., “Reflexiones sobre el hecho religioso en el contexto social de la Celtiberia”, *Revisiones de Historia Antigua* I, Vitoria 1994, pp. 35-50.
- MARCO 1999 = MARCO F., “Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna”, *Archiv für Religionsgeschichte*, 1 (1999), pp. 1-15.
- PERALTA 1990 = PERALTA E., “Cofradías guerreras indoeuropeas en la España antigua”, *El Basilisco* 3, 1990, pp. 49-66.
- PERALTA 1990a = PERALTA E., “Estelas discoideas de Cantabria”, *Estelas discoideas de la Península Ibérica*, Oviedo 1990, pp. 425-469.
- PERALTA 1996 = PERALTA E., “Las estelas discoideas gigantes en Cantabria”, *La arqueología de los cántabros*, Santander 1996, pp. 313-341.
- PIGGOT 1988 = PIGGOT S., *The Druids*, Middlesex 1988.
- RÍOS 2000 = RÍOS S., “Consideraciones funcionales y tipológicas en torno a los baños castreños del N.O. de la Península Ibérica”, *Gallaecia* 19, 2000, pp. 93-124.
- RÍOS 2017 = RÍOS S., *Los baños castreños del noroeste de la península ibérica*, Pola de Siero 2017.
- RÍOS 2017a = RÍOS S., “Un nuevo espejismo historiográfico: el termalismo castreño prerromano”, *Nailos* 4, 2017, pp. 87-127.
- RIVAS 1993 = RIVAS J.C., “Consideraciones sobre la religión galaico-romana. Desmitificación de supuestos mitos”, *BolAur* 23, 1993, pp. 21-70.
- SANTOS 1983 = SANTOS N., “La conquista del pasado: Coaña”, *Historia* 16, n. 82, 1983, pp. 122-128.
- SANTOS 2002 = SANTOS N., “La inscripción de Nicer hallada en La Corredoria (Vegadeo) y los albiones (galaicos) del Occidente de Asturias”, *En torno al bimilenario del Eo*, Oviedo, 2002, pp.279-298.
- SANTOS 2003 = SANTOS N., “La inscripción de Septimio Silón y los cántabros vadinienses en el Oriente de Asturias”, *Altamira*, 61 (2003), pp. 249-262.
- SANTOS 2011 = SANTOS N., “Iconografía de la muerte en las inscripciones del Oriente de Asturias: caballo y ultratumba”, *Homenaje a la profesora Pilar González Serrano*, Madrid 2011, pp. 351-362.
- SANTOS 2014 = SANTOS N., “Elites locales en la Asturias romana: *principes* y *magistratus*”, *De Roma a las provincias: las elites como instrumento de proyección de Roma (Homenaje al Prof. Juan Francisco Rodríguez Neila en su jubilación)*, Sevilla-Córdoba 2014, pp. 547-567.
- SANTOS 2014a = SANTOS N., *Asturias, los astures y la religiosidad antigua*, Madrid 2014.
- SANTOS 2014b = SANTOS N., “La lápida de Flavia hallada en Gamonedo (concejo de Onís) y los vadinienses del Oriente de Asturias”, *Tiempo y sociedad* 16, 2014, pp. 7-18 (on line).
- SANTOS 2016 = SANTOS N., “Representaciones solares en la epigrafía romana de Asturias”, *HAnt* 40, 2016, pp. 135-167.
- SANTOS 2016a = SANTOS N., “El epitafio de Bovecio (Collía, Parres) y la asociación del culto solar con el mundo de ultratumba en Asturias antigua”, *Tiempo y sociedad* 23, 2016, pp. 7-26 (on line).
- SANTOS 2016b = SANTOS N., *Los astures y el ejército: militares y civiles en época romana*, Madrid 2016.

- SANTOS 2017 = SANTOS N., “Estelas discoideas y mundo funerario en la Asturias antigua”, *Panta Rei: revista de ciencia y didáctica de la historia* 7, 2017, pp. 41-58.
- SANTOS 2017a = SANTOS N., “La estela discoidea de Duestos (Caravia): ¿falsificación o cronología incierta?”, *De Falsa et Vera Historia I: Estudios sobre pseudoepígrafos y falsificaciones textuales antiguas*, Madrid 2017, pp. 107-115.
- SANTOS 2019 = SANTOS N., “*Villae* astur-romanas y dependencia socio-económica: el ejemplo de Valduno (Las Regueras, Asturias)”, *Pupurea Aetas. Estudios sobre el mundo antiguo dedicados a la Profesora Pilar Fernández Uriel*, Madrid-Salamanca 2019, pp. 711-726.
- SANTOS 2019a = SANTOS N., “Las estelas antropomorfas de Asturias y su relación con las oicomorfas”, *HAnt*, 43, 2019, pp. 53-68.
- SANTOS 2021 = SANTOS N., *Muerte y más allá en Asturias antigua. Inscripciones oicomorfas y mundo funerario en época romana*, Madrid 2021.
- SANTOS 2021a = SANTOS N., “El oro de los astures en la literatura del Bajo Imperio”, *Abantos. Homenaje a Paloma Cabrera*, Madrid, 2021, pp.447-454.
- SANTOS 2022 = SANTOS N., “Festividades entre los pueblos del Norte de la Península Ibérica”, Seminario *Las comunidades en fiesta. Rituales festivos en la Península Ibérica durante la Antigüedad*, Madrid 2022, pp. 65-82.
- SANTOS 2022a = SANTOS N., “El oro de los astures: literatura antigua y realidad histórica”, *ETF* 35, 2022, pp. 37-62.
- SAN VICENTE GONZÁLEZ DE ASPURU 2015 = SAN VICENTE GONZÁLEZ DE ASPURU J.I., “Reflexiones en torno a Estrabón y las celebraciones ante las puertas de los pueblos del norte de la Península Ibérica”, *HAnt* 39, 2015, pp. 23-46.
- SAYAS, LÓPEZ 1991 = SAYAS J.J., LÓPEZ R., “Los grupos étnicos que habitaban la Serranía: Vettones”, *Entidades étnicas de la Meseta Norte de Hispania en época prerromana*, Valladolid 1991, pp. 108-109.
- SEVILLA 1980 = SEVILLA M., “Posibles vestigios toponímicos de cultos célticos en el norte de la Península Ibérica”, *MHA* 3, 1980, pp. 261-270.
- THOLLARD 1988= THOLLARD P., *Barbarie et civilisation chez Strabon*, París 1988.
- URRUELA 1981 = URRUELA J., “Religión romana y religión indígena: el problema del sacerdocio en los pueblos del Norte”, *La religión romana en Hispania*, Madrid 1981, pp. 255-262.
- VILLA 2002 = VILLA A., “Saunas castreñas en Asturias”, *II Coloquio Internacional sobre termas romanas en el Occidente del Imperio*, Gijón 2002, pp. 97-114.
- VILLA 2010-2011 = VILLA A., “Las saunas castreñas: santuarios “urbanos” en la protohistoria cantábrica”, *Boletim Cultural de la Câmara Municipal de Vila Nova de Famalição* 6-7, 2010-2011 , pp. 57-76.
- VILLA 2018 = VILLA A., “Las saunas rituales de la Edad del Hierro de tipo cantábrico y su efímera perduración bajo dominio romano”, *Férvedes* 9, 2018, pp. 117-123.

