

EL MUNDO FUNERARIO CELTIBÉRICO COMO EXPRESIÓN DE UN *ETHOS* AGONÍSTICO

GABRIEL SOPEÑA GENZOR*

Universidad de Zaragoza

La ciudad comenzó a arder (...). Tras un desgarrador llanto mis padres permanecieron quietos viendo a Lugaravico muerto sobre el campo de sangre. Su dignidad los conservaba tranquilos. Era como si sus miradas inspiraran a los suyos el deseo de la inmólación, de la muerte digna. El cielo se oscureció. Una gran bandada de enormes buitres acechaba desde el cielo. Se acercaba el viaje de nuestros valientes a los astros. Se elevarían con ayuda de las aves carroñeras¹.

Desde que Aristóteles describiera la desconcertante falta de temor ante la muerte que exhibieron los celtas (temeridad que el estagirita asimila a la locura misma: *Ética a Nicómaco*, III, 7, 1115b, 25-29; *Ética a Eudemio*, III, 1, 1229b, 20-30), muchos otros autores griegos y latinos fueron añadiendo sucesivamente informaciones acerca del Más Allá, de la importancia de las disciplinas bélicas, del último trance en el combate y del tratamiento del cuerpo de los muertos caídos en el campo de batalla en la Céltica. Son noticias tan fragmentadas, heterogéneas y dispersas como profundamente coherentes: todos los pueblos célticos tuvieron creencias comunes concernientes al morir, las cuales, sustancialmente, no se alteraron entre los siglos IV y I a.C (BRUNAUX 1996b; GREEN 2001). Nuestras noticias son efectivamente unánimes al respecto de que la única muerte valorada realmente fue la acaecida en el combate, independientemente del resultado y circunstancias de éste: sólo caer virtuosamente garantizaba una vida plena en el Más Allá, lo cual afectó sustancialmente a las formas de disposición funeral.

* El autor desea expresar su gratitud a los profesores Carmen Guiral (UNED, Madrid), Enrique Ariño (Universidad de Salamanca), Silvia Alfayé, Teresa Andrés y Francisco Marco Simón (Universidad de Zaragoza).

¹ Fragmento del apólogo de MARTÍNEZ QUIRCE, F. J. (1999): "El buitre que engulló a mi tío (o El poder de la poción). Relato arévaco", en: A. Perea (ed.): *Memoria de Iberia. Cuentos, relatos e historias sobre el mundo de los iberos*. Madrid, pp. 162-173.

Tal *ethos* agonístico -confirmado plenamente por la arqueología, la iconografía y las referencias escritas del ámbito isleño- fue también patrimonio de los celtíberos, quienes desarrollaron un estilo de conducta que manifestó un extraordinario sentido social y otorgó a la *uirtus* personal una definitiva consideración. El celtíbero tuvo de sí mismo la autopercepción básica de un combatiente, concibiendo la muerte en la batalla como el suceso personal más deseable y trascendente, con una inmensa confianza en la vida en el Más Allá, ganada en su grado mejor a través del cumplimiento de estas premisas éticas, garantía tanto de la consideración social de los suyos como de su particular destino ultramundano. Esta creencia en la inmortalidad del alma generó en Celtiberia usos que convirtieron al escenario bélico en un espacio consagrado, donde vencer o morir fueron igualmente modelos sacrificiales y donde los términos funerales supusieron una expresión de los valores sociales (SOPEÑA 1995: caps. II-III; BRUNAUX 2000).

Como consecuencia de ello, la actitud bélica de estas gentes fue percibida por los griegos y latinos como bárbaro *furor*. En efecto, la guerra fue para aquéllas, ante todo, una institución reguladora del ritmo social. Los usos militares célticos constituyeron demostraciones de fuerza breves y muy reguladas que jamás significaron graves sangrías hasta la atroz colisión contra Roma: un adversario que aplicó insuperables criterios programados de dominio (PLEINER 1993: cap. 2). Por doquier la dinámica mostró puntos de honor individuales: ofrecer la victoria a los dioses, mostrar valor, aspirar a una *bella muerte* (SOPEÑA 1995: 75-85, *passim*). El fuerte componente estético, ese particular sentido del *decorum* derivado de esta índole ética y religiosa, mediatizó la imagen que de los celtas tuvieron los autores clásicos; y lo hizo en términos que acuñaron el tipo espiritual del bárbaro por antonomasia: la *feritas celtica* (MARCO SIMÓN 1993a; KREMER 1994: 17-263; WEBSTER 1996).

El escenario ritual: la guerra masiva

La descripción polibiana de la batalla de Telamón (II, 27-31) avala el pánico y aturdimiento que infundieron los celtas a los ejércitos romanos antes de entrar en combate: con una impresionante desnudez ritual, agitando furiosamente sus cabellos para intimidar, provocando un estruendo casi sobrenatural, desafiando fieramente, con un menosprecio

inaudito de toda precaución, en los antípodas del grave pragmatismo de la guerra helenística (RANKIN 1987: 70-71, 74, 80, 112, 115; MARCO SIMÓN 1990: 132ss; 1993a; BRUNAUX 1996a: 141-151; RAWLINGS 1996; PELEGRÍN e.p.(b)). Nuestras fuentes –con una tendenciosidad agigantada en lo que atañe al episodio numantino– coinciden en lo tocante a los celtíberos: en el sentido de ámbito de sometimiento a la estimación social, también la guerra fue para ellos un escenario ritual, donde la vocación pugnante encontró variados e idóneos medios de expresión.

Apiano (*Iber.*, 52-54) y Valerio Máximo (III, 2, 21) aluden a sendas danzas bélicas en panoramas de lucha individual: una ortodoxa *circunambulatio* y una parada triunfal. A diferencia de lo que ocurre para otros pueblos hispánicos (Diodoro, V, 34, 5 y Apiano *Iber.*, 68-69, aludiendo a los lusitanos; Silio Itálico, *Pun.*, III, 346-350, a los galaicos; Livio, XXIII, 26, 9, a turdetanos y suessetanos) sólo conservamos un fragmento de Livio (XXV, 17, 4) –en el que afirma cómo Aníbal hizo construir en Italia una pira a la entrada de su campamento, destinada a las exequias de Graco–, para afirmar que quizá se ejecutasen bailes típicos también en la guerra masiva. Algunas imágenes sobre cerámica acaso podrían estar aludiendo a estos ejercicios y a la exhibición del cabello (SOPEÑA 1995: figs. 3-4). Al margen de que el bilbilitano Marcial alardee de su hirsuta cabellera (al estilo de sus ancestros: X, LXV; IV, 55; VII, 52) y de que Catulo atribuya al celtíbero Egnacio el uso de orines como dentífrico y una espesa melena (XXXVII, 18-20), ciertas pinturas y monedas podrían ilustrar el empleo intimidatorio del cabello en Celtiberia en trances guerreros (GUADÁN 1977: 35-56; SOPEÑA 1995: figs. 17-18). El uso disuasorio del grito y de la crispación capilar parece estar plasmado sobre una escena numantina que muestra a dos grandes personajes dobles combatiendo contra uno menor: éste, gritando y con su melena poblada y erizada, se dirige hacia la izquierda armado con un escudo y una lanza (SOPEÑA 1995: 103-104, figs. 20-22).

La constancia de trompas permite asegurar sin rodeos la existencia del alboroto provocado en la guerra, consustancial a todos los pueblos célticos. Conocemos unos quince ejemplares –alguno reconstruido– y más de sesenta fragmentos de éstas. Se trata de instrumentos de viento, de cerámica, muy pesados, en uno de cuyos extremos se dispuso la boquilla y en el otro el amplificador. Su funcionamiento obedeció a la pura potencia del soplido y en absoluto a la disposición o manipulación

de sus componentes: las trompas celtibéricas estuvieron destinadas a hacer ruido, lo cual no excluye, por supuesto, la posibilidad de confeccionar señales acústicas complejas para indicar órdenes en la batalla (TARACENA 1946; PASTOR EIXARCH 1987; 1998: 125; SOPEÑA 1995: 104-109). Apiano las cita en 140 a.C. (*Iber.*, 78), dando a entender lo normal de su uso cuando no era necesaria la sorpresa. El instrumento aparece también en cuños de *Louitiscos*, taller sin localización segura (GUADÁN 1979: 54-55, 76-77 fig. 27; SOPEÑA 1995: fig. 28). En la Céltica se han hallado ejemplares similares a los celtibéricos, si bien en metal y más ligeros por lo general (MEGAW 1991: 645-647).

Los griegos comprendieron exactamente la importancia ritual de las trompas. Así, por citar un significado ejemplo, en la escultura del *Gálata Capitolino* el artista sintetizó con toda la excelencia los cuatro elementos arquetípicos de la *feritas celtica*, tal y como la describen Polibio (II, 29, 4-6) y Posidonio (en Diodoro, V, 30-31): la desnudez, el torques, la espada y el *carnyx* (MATTEI 1987). Por su parte, el Caldero de Gundestrup certifica que el ruido producido por estos artefactos remitía directamente a un ámbito escatológico (GRICOURT 1954), hecho corroborado por la ofrenda realizada en el lago de Loughnasade (Armagh, al pie de la colina de Navan Fort): en asociación deliberada con cráneos humanos fueron halladas cuatro trompas (RAFFERTY 2001: 68); y, precisamente, una estela funeraria de Lara de los Infantes (Burgos) integra las trompas celtibéricas en idéntico panorama trascendental: la escenografía muestra a dos hombres tocando, a un combatiente muerto, a un buitre presto a devorarlo y a una serie de evidentes arquitecturas ultramundanas (ABÁSOLO 1974: 186; MARCO SIMÓN 1978: 144, n° 135). Lógicamente, las trompas tuvieron una ornamentación simbólica; y, si en el resto del mundo celta son muy conocidas las bocinas en forma de jabalí –como ocurre en el famoso ejemplar de Deskford (MEGAW 1991: 647)– o de monstruos (como en el Caldero de Gundestrup, por ejemplo), Celtiberia, además de abigarradas decoraciones abstractas, exhibe sistemáticamente altavoces en forma de cabeza de lobo (SOPEÑA 1995: figs. 24-28). Tales decoraciones animales aludirían a la personificación de potencias divinas guerreras o ancestrales: la voz del instrumento sería su propia voz (BRUNAUX-LAMBOT 1987: 113-115).

El uso del casco, además de su función defensiva, tuvo entre los celtas clara intención de ostentación, según declara Posidonio (en Diodoro, V, 30, 2); y es una de las armas más decoradas con elementos añadidos (crines, plumas, etc.), que, entre otras cosas, pueden hacer parecer más alto al combatiente (QUESADA SANZ 1997: 549-550, 556-562, 569). Recuérdese el soberbio ejemplar de Ciumesti (Rumanía): decorado con un águila o buitre con bisagras en las alas que se movían al moverse el luchador (ZIRRA 1991). Es de nuevo Posidonio quien informa de que los celtíberos adornaban sus morriones con crestas (en Diodoro V, 33), hecho confirmado en una pintura de Ocenilla (SOPEÑA 1995: fig. 19). Silio Itálico (*Pun.*, 388-389) cuenta que los de Uxama añaden a sus cascos decoraciones de fieras con fauces abiertas para impresionar, lo que podría comprobarse en la ornamentación que porta un sujeto en un fragmento cerámico de Numancia; y de la misma escena procede otra imagen que muestra el típico modelo de cuernos galo (SOPEÑA 1995: fig. 32). También en la estatuaría de Porcuna hay un probable felino sobre el casco de un guerrero (NEGUERUELA 1990:53, 129, lám. XLII); y en el Vaso de los Guerreros un combatiente adorna el suyo con un gallo (SOPEÑA 1995: 154 nota 73, figs. 49-51). Es reseñable la decoración con simbolismo solar en los ejemplares de Almaluez, Griegos o Alpanseque (QUESADA SANZ 1997: 551-552).

La desmesura en la bebida por parte de los celtas es aplicada como tópico por los escritores grecolatinos (BERMEJO 1987; DOMÍNGUEZ MONEDERO 1995) y resulta palmaria, como se sabe, en la literatura nativa puesta posteriormente por escrito en las Islas Británicas; pero inexcusablemente está siempre confinada a los contextos, sumamente ritualizados, del festín y de la guerra (BOULOUMIÉ 1983; DIETLER 1995; ARNOLD 1999, 2001; POUX 2000 a y b). Sabemos que los celtíberos consumían una cerveza (*caelia*) de alta graduación (Plinio, *NH.*, XIV, 149; Orosio V, 7, 13-15): los numantinos se emborrachaban con ella en los últimos días de la ciudad, saliendo a pelear enardecidos, habiendo comido previamente carne semicruda (Floro, I, 34, 11) en lo que parece claramente un ritual de preparación. Gregorio de Tours (*Liber in gloria confessorum*, 80), aún distinguiría en el siglo VI d.C. entre las cervezas británica, gala –la antigua *corma*, conocida por Posidonio (en Ateneo, *Deip.*, 152, c-d)–, la germana y la *caelia celtiberica*, obtenida por maceración de los cereales y sumamente embriagadora (SALIN 1987: 443-444).

La guerra contra Roma implicó en Celtiberia a un grupo de ciudades que comprometieron sus ejércitos y recursos, establecieron alianzas y llegaron incluso a rivalizar por la hegemonía; pero, como ha demostrado brillantemente Pilar Ciprés, el ámbito semántico del vocablo *iuuentus* es usado sólo para designar al conjunto de hombres que por sus condiciones están en disposición de empuñar las armas: es un grupo de edad, no un ejército *stricto sensu* en este caso (CIPRÉS 1990; 1993a: 104-107; SOPEÑA 1987: 79-87). Ciertamente, como forma de conseguir condición social, virtud y riqueza hay que entender las periódicas incursiones que los celtíberos hacían contra sus vecinos y su concurso en ejércitos extranjeros: de nuevo una forma bélica claramente regidora del *tempo* social. Como en el resto del mundo céltico, el llamado «mercenariado» celtibérico es un fenómeno visible, con matices, cuando la propia comunidad no se encuentra amenazada. No se trata de soldados de fortuna individuales, sino de grupos, como describe Livio: obedecen a sus propios jefes (XXV, 33), se acantonan en zonas particulares separadas (XXXIV, 19) y son denominados *iuuentus celtiberorum* (XXIV, 49). Es ésta la que decide mediante un *consilium* guerrear lejos de su ciudad (XXXIV, 19), llegando a contravenir los designios patrios (Apiano, *Iber.*, 31; Polibio, X, 6, 2 y 7; Livio, XXV, 33 y XL, 35); y hay individuos de gran potencial económico, a los que se cita como *principes Celtiberorum* (Livio, XXIV, 49, XXV, 32; XXVI, 50, etc.). En fin, la presencia de la *iuuentus* se mostraría, al margen de los beneficios económicos que pudieran haber reportado estas empresas, como un factor importante de vertebración social (CIPRÉS 1993a: 81-134, *passim*; MARCO SIMÓN 2000; PELEGRÍN *e.p.* (a)).

Vocaciones pugnales singulares

La práctica del combate singular está bien señalada en Celtiberia. Mediante esta forma de desafío, el concepto agonístico de la vida encontraba una oportunidad excelente: Silio Itálico (I, 225) y Justino (XLIV, 2) afirman que los celtíberos luchaban entre sí cuando no había contrincante exterior, puesto que tenían preparado el ánimo para la muerte y el cuerpo para el sufrimiento. El duelo presentó en Celtiberia similares pautas a las transmitidas por Posidonio (en Diodoro, V, 29, 2-3) y la misma ritualización que en la poesía insular: un *fír fer* o *fair play*

regido por normas escrupulosas y por la más estricta pauta (SOPEÑA 1987: 82, 86-87; 1995: 120-145).

Valerio Máximo (III, 2, 21) detalla dos duelos de un tal Quinto Occio, lugarteniente de Metelo en 142 a.C., con sendos celtíberos, según la norma indígena en ambos casos. En el primero, se consignan los gritos e insultos jactanciosos que el hispano profería mientras daba vueltas con su caballo en un movimiento (*obequitare*) que puede interpretarse como una *circunambulatio* canónica (LE ROUX-GUYONVARC'H 1986: 201, 300-305). En el segundo de ellos, el mentado romano se enfrentó con un joven destacado socialmente (*praestans*, término equivalente a *princeps*) y le perdonó la vida (CIPRÉS 1990: 185, n. 71). Ya para lo relativo al vecino ámbito vacceo, Apiano (*Iber.*, 53-54) describe el asedio de *Intercatia* en 151 a.C. y cita a un indígena, magníficamente ataviado, que salía cabalgando a la zona que mediaba entre la ciudad y las tropas romanas retando a duelo a quien osara aceptarlo. No siendo recogido su desafío, realizaba una danza triunfal y se retiraba, burlándose con toda displicencia (SOPEÑA 1987: 82, nota 9; 1995: 124 nota 21).

La lucha de Corbis y Orsua –duelistas en los juegos que Escipión celebró en 206 a.C. *mortis causa patris patruique* (Livio, XXVIII, 21, 1-10)– presenta un carácter judicial neto y emparenta con claridad al duelo y a la ordalía en Celtiberia: se produce entre dos primos que apelan al dios de la guerra para dirimir su pleito, rechazando toda mediación (*disceptando controuersias finire nequierant aut noluerant*). Ello se inscribe evidentemente en la conocida costumbre céltica de los certámenes fúnebres en los que se celebraban combates singulares (César, *BG.*, VI, 19) (FERNÁNDEZ NIETO 1992). El componente trascendente del duelo, en fin, es comprobable iconográficamente en el Vaso de los Guerreros, donde se describen tres monomaquias, en correlato formal (OLMOS ROMERA 1986: 218-219); y en otras dos pinturas numantinas de pugna, una de ellas con marcado carácter simbólico (SOPEÑA 1995: 139-140, figs. 32-33). El desafío –sea ostentación estética en cualquiera de sus formas, proclamación de cualidades o invitación formal a la lucha– se revela en Celtiberia como forma inmejorable de confrontar el valimiento personal y dar cumplimiento a la vocación del combatiente en todas las facetas bélicas.

La existencia de cofradías guerreras en Hispania viene siendo defendida, con notables argumentos, hace algunos años. Es bien sabido que se trata de una forma iniciática, atestiguada en todo el ámbito

mediterráneo, en la cual los papeles se asignan a los varones en función de su edad social: estos grupos cumplen conjuntamente en un mismo periodo de iniciación una serie de preceptos rituales que les son propios (WIKANDER 1938: 65-95; DACOSTA 1991). Se apela, *a fortiori*, a la existencia del culto a dioses de la guerra en la Península Ibérica (OLIVARES 2002; PRÓSPER 2002; MARCO SIMÓN 2002b), a actuaciones tan típicas como el saqueo y el robo, a la institución de la *deuotio*, al abandono del hogar patrio, a la vida errabunda, al *uer sacrum* –Justino, *Ep.*, XXIV, 4, 1 (CARO ROLDÁN 2000; MARCO SIMÓN 2000)– y a la propensión al riesgo. Estrabón (III, 3, 7) cita que los pueblos del Norte comían por orden de edad y prestigio, como los galos. Silio Itálico (*Pun.*, XVI, 26) cuenta la última batalla de unos cántabros que acaudillados por un tal Laro perecieron ante los romanos: era una *pubes caterua* consagrada al dios de la guerra autóctono. En última instancia, constan las referencias de Posidonio (en Diodoro, V, 34, 6) a la depredación de los jóvenes lusitanos, de la que participa el propio Viriato: el tradicionalmente llamado *bandolerismo*, excelentemente revisado por García Quintela (GARCÍA QUINTELA 1999: 179-213; 2001: 45-52). Todo ello, en fin, invita a pensar en la vigencia en Hispania de esta clase de cofradías (BERMEJO BARRERA 1978: 39-62; 1981; GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT 1990: 201-203, 207-241; PERALTA LABRADOR 1990; 2000: 169ss; ALMAGRO GORBEA-ÁLVAREZ SANCHÍS 1993: 211-221; ALMAGRO GORBEA 1997a: 210-212; GARCÍA QUINTELA 1999: 179-213, 284-287; 2001: 45-52).

En lo relativo a Celtiberia, Apiano (*Iber.*, 48) informa de que en 152 a.C., los habitantes de *Nertobriga* enviaron a Marcelo a un insólito heraldo: no llevaba el bastón de buena voluntad –como era lo habitual en las embajadas de las ciudades celtibéricas, según el propio escritor alejandrino refiere en *Iber.*, 93 y 50-52– sino que se presentó en el campamento romano en solitario y ataviado con una piel de lobo. Ese sujeto actuaba como representante de un grupo que, al margen de una decisión ciudadana previa y por cuenta propia, había atacado a los romanos en una escaramuza: su ida ante el cónsul suponía solicitar el perdón y restaurar la situación anterior. Todo indica en el texto que se trata, de nuevo, de una actuación bélica en la cual el ejercicio de la *uirtus*, el encuentro del peligro como forma de adquisición de calidad personal, prima sobre otras decisiones políticas (SOPEÑA 1995: 109-119; MUÑIZ COELLO 2001; GARCÍA RIAZA 2002: 71-76).

En efecto, este heraldo celtibérico vestido de lobo podría interpretarse en el sentido expresado antes. La piel lobuna es visible igualmente en la estela de Zurita, en Cantabria; y resulta especialmente reseñable porque allí se asocia iconográficamente con el ritual de exposición de cadáveres a los buitres (PERALTA LABRADOR 1990: 55; 2000: 175). Igualmente, en la Cueva del Puente (Orduña, Burgos) consta a 300 m. de la entrada una inscripción que cita a un *dux* que entró allí con *X uiri fortes*; pero, 100 m. más adelante, otro epígrafe habla sólo del *dux* y de *IX uiri fortissimi*: uno de ellos había perecido durante lo que, sin duda, resultó una prueba. La estrecha relación de las cuevas con los ritos de iniciación guerreros y su asociación con el lobo, en fin, son normales en la Antigüedad (ALMAGRO GORBEA-ÁLVAREZ SANCHÍS 1993: 217, n. 42; ALMAGRO GORBEA-MONEO 1995: 255ss.; OLMOS ROMERA 2001: 54-55), siendo la fiera el animal infernal por antonomasia y el modelo ideal de las fraternidades guerreras en todo el mundo indoeuropeo (PRZYLUSKI 1940; LINCOLN 1991: 134-137; GONZÁLEZ ALCALDE-CHAPA 1993; IVANCIC 1993; ALMAGRO GORBEA 1997b).

Disfrazarse de lobo significa convertirse en el animal, cobrar sus cualidades, imbuirse de su *furor*. El animal está vinculado en la Céltica al dios infernal *Sucellus*, cuya pareja es Nantosuelta, cuyas relaciones con *Dis Pater* y el *Dagda* irlandés son claras y cuyos atributos son el mazo, el tonel y el pellejo de lobo. Se ha sugerido que *Sucellus* podría figurar en el anverso de los cuadrantes de Bilibilis con leyenda *BIL*, consideradas monedas mineras (GARCÍA BELLIDO 1993; MARCO SIMÓN e.p.), si bien tal aserto ha sido puesto en cuestión con muy sólidos argumentos (ALFAYÉ 2003). Sea como fuere, la bestia está sobradamente representada en la iconografía celtibérica. Un fragmento de cerámica numantina presenta a un hombre cubierto con la piel de la fiera (MARCO SIMÓN 1987: 66; SOPEÑA 1995: 114, fig. 29), así como probablemente lo hace uno de los dos luchadores del Vaso de los Guerreros numantino (SOPEÑA 1995: figs. 49-55). La imagen que tradicionalmente había sido considerada plasmación del dios Cernunnos (BLÁZQUEZ 1977: 361-364; 2003: 430), debe ser adscrita definitivamente como representación de esta alimaña (ROMERO CARNICERO, 1973; 1976: 24; SOPEÑA 1995: 119, fig. 30; ALFAYÉ 2003). Y las acuñaciones de *Sekaiza* presentan dos emisiones en las que el cánido aparece con una notable sobresignificación simbólica, asociado con jinete, retrato con torques y ave, con caballo o con Pegaso (GOMIS 2001: 38-45). También las

trompas de guerra celtibéricas, como se ha visto, exhiben normalmente la decoración lobuna (SOPEÑA 1995: 108-109, figs. 24-27); y es reseñable una hermosa fíbula, del tipo de La Tène III, decorada con prótomos de lobo y procedente de Carboneras (Cuenca) (LORRIO 2001:195).

Salustio (*Hist.*, II, 92) alude al saqueo como actividad digna de los jóvenes celtíberos, hecho confirmado subsidiariamente por Plutarco (*Mario*, VI). Sexto Aurelio Victor (*De uiris illustribus Urbis Romae*, LIX) alude a un periodo concreto (*eo die*) para que los numantinos casaran a sus hijas, refiriéndose al año 137 a.C. Siendo una de ellas pretendida por dos jóvenes, sería dada por su padre al que primero cortase la mano derecha de un enemigo (también en Salustio, *Hist.*, II, 91). Ello no sólo indicaría quizá una posible sanción pública, sino también un periodo de iniciación culminado por el matrimonio: máxime cuando ello debió suceder hacia mediados del verano, con lo cual acaso podría considerarse que tales bodas se hubieran podido celebrar durante la fiesta de *Lugnasadh*, quizá citada en el santuario de Peñalba de Villastar (Teruel) (SALINAS DE FRÍAS 1984-85: 94-95; MARCO SIMÓN 1986).

En vistas a la caracterización de estas agrupaciones de hombres queda planteada la posibilidad del recurso a las pinturas corporales en la Península Ibérica –práctica bien conocida entre los *harii* germanos, los pictos o los escotos, por ejemplo (SOPEÑA 1995: 100-101)–, habiéndose vertido la hipótesis de que las agujas y dobles punzones hallados en tumbas celtibéricas –cuya función sigue resultando ignorada (LORRIO 1997: 234-235)– pudieran haber servido para la práctica del tatuaje, especie que queda pendiente de confirmación (FERNÁNDEZ NIETO 1999a: 284-286, 291-292).

Por último, si bien sin base documental alguna, se ha postulado que la vigente fiesta del *Paso del fuego* en San Pedro Manrique (Soria), de carácter solsticial, pudiera haber acaso constituido en la Antigüedad un ritual iniciático practicado en Celtiberia (CORTÉS 1961: 180-185; CHESLEY BAITY 1964, 1966: 107; DÍAZ VIANA 1981: 269-272; TARACENA 1982: 282; CARO BAROJA 1989: 111-124; JIMENO 1999: 6-8; RUIZ VEGA 2001: 89-106). A pesar de no resultar posible acreditarlo por ninguna vía, es notable el paralelismo –si bien sólo de una pequeña parte de la actual fiesta– con los pasadores sobre brasas itálicos, los *Hirpi sorani*, cuya relación con el lobo y con *Dis Pater* es de sobra conocida (SOPEÑA 1995: 117; ALMAGRO GORBEA 1997a: 110-114; 1997b).

También se ha planteado la posibilidad de que las vigentes fiestas de Santerón (Cuenca) y la Caballada de Atienza (Guadalajara) fueran fósiles de viejas anfictionías celtibéricas (FERNÁNDEZ NIETO 1999b).

Un ethos bipolar: el banquete y la hospitalidad

Sin embargo, como sucedió con el resto de los celtas, los celtíberos no sólo fueron percibidos como simples maníacos del combate. Ciertamente, la sanción religiosa de la institución del *hospitium* se colige del franco elogio que hace Posidonio (en Diodoro V, 34, 1) de la proverbial acogida de estos indígenas: son los mismos dioses quienes amparan entre ellos los acuerdos (GARCÍA QUINTELA 1999: 141-146). En un mundo definido por la inseguridad, la guerra y la movilidad espacial (SALINAS DE FRÍAS 1999: 288-292; SÁNCHEZ MORENO 2001), la hospitalidad fue esencial y, junto con el banquete, da expresión cumplida del otro polo de la antropología céltica, bien glosado por los autores antiguos y omnipresente en la poesía medieval de las Islas (LE ROUX-GUYONVARCH 1986: 249-259; MARCO SIMÓN 1990: 119-141; DIETLER 1995; SOPEÑA 1995: 126-132; POUX 2000 a y b).

El *hospitium* tuvo efectivamente un inmenso arraigo en Celtiberia. La expresión de esta ancestral institución autóctona, sobre la que converge el uso epigráfico latino, son unas cuarenta *tesserae hospitii*, documentos portátiles que contienen un epígrafe con los términos del pacto y el nombre de los firmantes: cada huésped conservaba una mitad del objeto como garantía. Escritas en lengua celtibérica para expresar los tratos entre los indígenas, hay diez en latín que aluden a pactos entre celtíberos y romanos. Los primeros, a diferencia de los segundos, obligaban a una comunidad entera y no sólo a dos individuos; de hecho, Roma aprovechó el uso nativo para imponer su presencia jurídica en zonas de debilidad, de modo que poco a poco el *hospitium* perdió su genuino carácter de igualdad para ir asimilándose a la clientela (BELTRÁN LLORIS 2001: 54-55). Datable *grosso modo* entre el s. II a.C. y el principado de Augusto, la mayoría de *tesserae* adoptan formas de animales simbólicos para los celtas (toro, cerdo, jabalí, etc.) y de otros con origen greco-italico (delfín). Una tiene aspecto de cabeza humana –de perfil, cabelluda y con torques– y otras cuatro simulan la mano derecha (*dextera hospitii*). Seis de ellas, por último, ostentan maneras geométricas. Se admite que, aparte

del metal, existieron también en otros soportes perecederos (MARCO SIMÓN 2002a).

Posidonio (en Estrabón, III, 3, 7) afirma que entre los pueblos norteños de Hispania se celebran banquetes: sentados los comensales en semicírculo, en unos bancos contruidos contra la pared, dando el primer asiento a la edad y al rango, bebiendo y danzando al son de trompas. Además, manifiestan gran gusto por el vino, importado desde la costa remontando el Ebro, y por la consumición de carnes variadas (en Diodoro V, 34), acreditando la función social de este producto que ha sido señalada tradicionalmente por la historiografía (DOMÍNGUEZ MONEDERO 1995; QUESADA SANZ 1994, 1995; PÉREZ SANZ 1999).

En el poblado de Castrejón de Capote (Badajoz) –en la Beturia, poblada por celtíberos según Plinio (*NH.*, 3, 13)–, apareció una estancia sin techo y abierta a la calle central, dotada de bancos corridos adosados a los tres muros y una mesa de piedra en el centro. Se descubrió una gran acumulación de vasijas, asadores, cuchillos, parrillas, huesos quemados y carbones. El escenario propuesto es el del sacrificio de animales, bajo la dirección de personajes de prestigio que se sentarían en los bancos descritos, a finales del ciclo anual: quizá al inicio de *Samain*. En la estancia se seleccionarían los lotes de carne y, tras un asado general, se transportarían los troncos de las víctimas al exterior, donde se consumiría la carne por parte de la comunidad de adultos en un festín colectivo (BERROCAL-RANGEL 1994).

Ya en la Celtiberia estricta, sabemos que en 137 a. C., tras haber aliviado en algo el colosal descalabro de Mancino, Tiberio Graco reparó en que no podía regresar al haber concluido sus negociaciones: dentro de Numancia habían quedado, formando parte del botín cobrado por los nativos, algunos documentos que contenían cuentas de su labor como cuestor, lo cual podría ser usado por sus enemigos políticos contra él. Los numantinos, felices de poder hacerle un favor, le invitaron de nuevo a entrar y, rogándole de todas las formas posibles que se quedase junto a ellos, le agasajaron con un banquete en el que le sirvieron de comer en primer lugar, honrando su rango principal. Después le devolvieron sus archivos y le insistieron en que se llevase además lo que quisiera. Graco sólo aceptó algo del incienso que se usaba en los sacrificios públicos y se retiró, tras expresar su gratitud a aquellas gentes (Plutarco, *Tib. Grac.*, V).

La fuente –incluso con su dosis retórica– podría indicar que el banquete fue también en Celtiberia un espacio ceremonial de cohesión social donde expresar la hospitalidad e intercambiar dones, como es norma en todo el mundo celta (BOULOUMIÉ 1983; DIETLER 1995; ARNOLD 1999, 2001; POUX 2000 a y b): Graco aceptó la invitación de tomar algo para no agraviar a sus anfitriones, pero, para no quedar obligado a devolver él mismo un presente demasiado valioso, eligió con prudencia lo que el escritor griego define como «el modesto incienso de los sacrificios» (SOPEÑA 1995: 132; GARCÍA RIAZA 2002: 162-166).

Mención aparte supone la celebración de banquetes funerarios, quizá evidenciada por la presencia de restos animales en las necrópolis. La aparición de estas ofrendas muestra el *status* del sujeto enterrado, sobre todo porque el escaso número de tumbas que contienen estos restos resalta su valor como indicador de prestigio (CERDEÑO–GARCÍA HUERTA 2001: 167). Por otra parte, las tumbas brindan materiales metálicos que deben interpretarse en este sentido: asadores, morillos, trípodes, parrillas o calderos (LORRIO 1997: 231-232).

Soluciones de consagración: la deuotio, el cobro de cráneos, las armas

El carácter sacrificial del suicidio es consignado a menudo –en ocasiones con sumo artificio retórico– para destacar que los celtíberos prefieren darse muerte que asumir la indignidad. Las consecuencias extremas derivadas de la consagración de la que fue objeto el espacio bélico son perfectamente visibles en la institución del suicidio ritual: la *deuotio* se manifiesta en Celtiberia como una forma particular de vinculación militar, muy similar a los *soldurii* galos a los que se refiere César (*BG.*, III, 22) o al *comitatus* germánico citado por Tácito (*Germ.*, 13, 2-4). Se trata, ciertamente, de una versión exacerbada de la clientela, con un sentido religioso muy profundo, en la cual los *deuoti* consagran su vida a la divinidad con el objeto de compartir la gloria y la derrota de su líder, por supuesto no sobreviviéndole. El hecho está muy bien consignado en las fuentes (Valerio Máximo (II, 6, 11); Servio, *Ad. Georg.*, IV, 218; Casio Dión (III, 20, 2); Apiano, *Bell. Civil.*, II, 108-112; Floro, I, 34, 11; Estrabón III, 4, 18) (CIPRÉS 1993a: 123-129; DOPICO 1994; SOPEÑA 1995: 145-148); y el arraigo y pervivencia de la institución son confirmados por el hecho de que Sertorio, en el año 74 a.C., disponía de

un séquito personal compuesto por selectos lanceros celtíberos (Plutarco, *Sert.*, 14) que, probablemente, eran *deuoti* (SALINAS DE FRÍAS 1983: 30).

También la práctica de la decapitación es un significado síntoma de cierre de la ceremonia bélica entre los celtas. Cuanto más ofensiva le pareciera al agresor la vejación a practicar al enemigo, si aquél debiera sufrirla en su propia persona, más honrosa será la victoria: según los textos, cobrar un cráneo implica apropiarse de las cualidades del vencido—hecho que puede hacerse extensivo en Celtiberia a la mutilación de manos (SOPEÑA 1987: 96-99; CIPRÉS 1993a: 88; GARCÍA QUINTELA 1999: 238; GARCÍA RIAZA 2002: 227-233)— y obtener un trofeo prestigioso que da fe de la propia *uirtus*. En efecto, la cabeza se muestra no sólo como una metáfora de la victoria y la personalidad del combatiente sino como un complejísimo símbolo espiritual para los celtas. Su importancia fue enorme y prolongada en el tiempo mucho después de la desaparición como entidades independientes de todos los pueblos de la Céltica antigua. Residencia del alma, emblema de la parte por el todo, reflejo de la personalidad y resumen de sus sentimientos, exponente de la muerte y la perduración a la par, talismán, vínculo con el ancestro: una constante de inmensa polivalencia que llevó, en feliz definición de Pierre Lambrechts (LAMBRECHTS 1954), a una *exaltación* del cráneo entre estos pueblos, aludiendo la expresión a muchos fenómenos simbólicos y no necesariamente sólo a la expresión física o la simple ornamentación, siendo por ello necesario desterrar definitivamente expresiones realmente poco afortunadas para una aproximación cabal (términos tales como «cabezas cortadas», «arte de máscaras», etc.) (SOPEÑA 1987: 99-114; 1995: 149-155; GREEN 1992b: 78ss., 116-118; 2001: 95-110; BRUNAUX 1996a: 151ss.).

Dos textos avalan el procedimiento específico en Celtiberia (Diodoro (XIII, 57, 2; Valerio Máximo, III, 2, ext. 7), siendo la arqueología sumamente pródiga en la exhibición de cabezas, y ello en los más diversos soportes (armas, adornos, joyas, pintura sobre cerámica, *tesserae*, apliques escultóricos) y tanto en poblados como en necrópolis (BLÁZQUEZ 1958; LÓPEZ MONTEAGUDO 1987; HERNÁNDEZ VERA—SOPEÑA 1991; ALMAGRO GORBEA—LORRIO 1992; GARCÍA MERINO 1992; SÁIZ 1992; SOPEÑA 1995: 149-154, figs. 34, 35, 40-43, 59-63; MEDRANO—DÍAZ 2000: figs 1-4). Son verdaderamente notables las representaciones de las fíbulas zoomorfas, cuyo trasfondo ideológico puede remitir al conocido texto de Posidonio (en Diodoro, V, 29): de

entre ellas, las que muestran un caballo con una cabeza varonil bajo el hocico del animal son piezas muy raras y de excelente calidad (ALMAGRO GORBEA–LORRIO 1992: 426-428; ALMAGRO GORBEA–TORRES 1999), parangonables por ejemplo con una imagen en cerámica hallada en Aulnat (Auvergne) –hoy en el Museo de Bibracte– donde un guerrero exhibe una cabeza colgada de los arreos de su córcel (GREEN 2001: 99). En idéntico sentido deben destacarse los soberbios ejemplos celtibéricos de *signa equitum*, con prótomos equinos dispuestos simétricamente ostentando un testuz como trofeo (ALMAGRO GORBEA 1998: 102-103, *passim*).

La decapitación, entendida como disciplina bélica, no pudo derivar de un sacrificio humano *stricto sensu*, como sugirió hace décadas el maestro Blázquez (BLÁZQUEZ 1958; LÓPEZ MONTEAGUDO 1987), pues se realizó sobre alguien ya sacralizado por el ejercicio bélico y no sobre alguien vivo a quien se arrebató la vida para su consagración *ad hoc* (ROSS 1957-58, 1968: 96-169; LE ROUX 1983-84: 95; SOPEÑA 1995: 152-153; BRUNAUX 1996a: 152; GREEN 2001: 101ss.). Fue la guerra –o el banquete, en otros casos– la que *consagró* el hecho de degollar al enemigo. Como demostró con adecuados ejemplos forenses J.-L. Voisin, despojar del cráneo a un cadáver recién muerto es una tarea técnicamente muy complicada y estratégicamente comprometida, a causa de la inversión de tiempo que requiere (VOISIN 1984: 257-58): los celtas, sin embargo, se aplicaron en tal menester sobre el mismo campo de batalla, en pos de obtener crédito para su *uirtus*, precisamente por el riesgo que ello entrañaba, por el alto valor del trofeo a conseguir y por producirse el hecho en un ámbito sobresignificado (BRUNAUX 2000: 238). Por otra parte, en el estado actual de nuestros conocimientos, no hay absolutamente ningún indicio sólido que nos permita siquiera sospechar lejanamente acerca de la existencia de posibles sacrificios humanos en Celtiberia (MARCO SIMÓN 1999b; SOPEÑA, e.p.).

En fin, hay evidencias cumplidas para asegurar la preservación intencionada de cráneos humanos entre los celtíberos en entornos domésticos, lo que debe significar una alusión a la veneración a los antepasados. El guardar estas reliquias en poblados –como sucede, por ejemplo, en una habitación numantina– supone, por supuesto, un proceder diferente al de clavar las calaveras en los muros o en las puertas de los poblados (como los franceses del Languedoc, los de Bredon Hill o Stanwick en Inglaterra o los catalanes del Puig de Sant Andreu o Puig

Castellar), con afán punitivo o de advertencia (TARACENA 1943; ANTUNES–SANTINHO 1986; SOPEÑA 1987: 71-73; 1995: 154, 246, 252-253; DEDET–SCHWALER 1990; OLIVER 1995; ROVIRA I HORTALÁ 1998; ALFAYÉ 2001: 66-79; GRACIA ALONSO 2001: 103; GREEN 2001: 103ss.). Por otro lado, los análisis realizados en las necrópolis celtibéricas de reciente excavación revelan la cremación selectiva de algunos huesos (la cabeza y las extremidades) y no de todos, argumento *a pari* para estimar la preservación de las calaveras de la propia comunidad tanto como las del adversario (SOPEÑA 1995: 243-262; CERDEÑO–GARCÍA HUERTA 2001: 166; JIMENO 2001: 246-247; 2002: 69-70), hecho perfectamente atestiguado en toda la Céltica y obviamente diferente al obrar guerrero descrito. Ciertamente, el preservar la cabeza del familiar se confirma como efecto cultural posterior a la descarnación cadavérica (CARR–KNÜSEL 1997: 167-173; GREEN 2001: 106ss.).

Con todo lo dicho, resulta obvia la afirmación de que las armas tuvieron un papel relevante en la vida social de los celtíberos, y la arqueología confirma las noticias clásicas acerca de su sofisticada tecnología metalúrgica (SOPEÑA 1995: 89-96; LORRIO 1997: 302-306; QUESADA SANZ 1997). Tal excelencia de los arsenales puede considerarse en cierto modo como expresión material de una voluntad ética, bien comprobada para toda la Céltica: del mismo modo que despojaban al enemigo de partes significativas de su cuerpo, los celtas consideraban las herramientas tomadas en la guerra como trofeos que consagraban en túmulos (César, *BG.*, VI, 17, 3-5; Livio V, 39, 1; Floro, I, 20). De hecho, ha sido señalado reiteradamente cómo todos los lugares de culto galos desde el siglo III a.C. tienen en común los hallazgos de armamento sacrificado, como ponen de manifiesto ejemplos tan elocuentes como el de Ribemont-sur-Ancre –junto a osambres humanos, en este caso–, Saint Maur, Gournay-sur-Aronde u otros ejemplos de las Islas Británicas (BRUNAUX-LAMBOT 1987; BRUNAUX 1996a: 141-144, 155-157; GREEN 2001: 24, 50).

El vínculo existente en Celtiberia entre la *uirtus* y las armas fue tan fuerte que éstas se convirtieron en la prolongación de su portador, en símbolo mismo de su valentía; y la entrega de aquéllas suponía de hecho la pérdida de uno mismo: sin armas, nada valía la vida. Ello se halla permanentemente consignado, hasta el tópico: así Posidonio (en Diodoro, XXXIII, 16-17 y 24-25), Apiano (*Iber.*, XXXI; XCV-XCVII),

Livio, XXXIV, 17), Floro (I, 34, 3 y 11), Orosio (V, 7, 2-18), Justino (XLIV, 2), etc.

Ha sido pertinentemente descrito en un riguroso análisis reciente (GARCÍA RIAZA 2002: 206-214) cómo la renuencia hispana al rendir las armas obedeció, ante todo, a razones políticas, estratégicas, militares. Sin duda, la diplomacia romana dotó a este hecho de un contenido específico, muy presente en las descripciones de nuestros informadores, a veces hasta el puro estereotipo; pero resulta igualmente significativa la cualificación religiosa de tal actitud entre los celtíberos: confiando en una vida ultraterrena, la unión del combatiente y de su instrumento se mantuvo tras la muerte, siendo muy característica la inutilización deliberada de las armas para su depósito en las tumbas (SOPEÑA 1995: 95-96, 172; LORRIO 1997: 340-342; QUESADA SANZ 1997: 641-643, *passim*). El hecho, ejemplar en todo el mundo céltico, remite a un sacrificio de estos objetos: sufrieron exactamente el mismo destino que el difunto. Tales actuaciones rituales serán sistemáticas en Celtiberia desde el siglo IV a.C., con la incorporación al ajuar funerario de las espadas de tipo La Tène: en Numancia todas las panoplias fueron inutilizadas (JIMENO 1996: 62). Sobra añadir que algunas decoraciones manifiestan un fuerte simbolismo: las esquematizaciones del Árbol de la Vida en las espadas de tipo Arcóbriga (CABRÉ DE MORÁN 1990: 215-220), la simbología solar de algunos umbos de escudo y cascos como el de Alpanseque (CABRÉ 1930-40) o la signografía ofídica de algunos broches de cinturón (MORÁN CABRÉ 1975 y 1977). Algunas de estas piezas debieron tener índole de parada, a causa de su extremada fragilidad (BAQUEDANO-CABRÉ 1997).

Desde el punto de vista ritual, se requirió de una acción metódica para inutilizar los arsenales: no fue posible hacerlo a pie de tumba. Ha sido comprobado en el ámbito catalán que para el doblado y punteado del metal es indispensable el instrumental propio de una forja y sus técnicas, pues el proceso es complejo y debe ser realizado necesariamente por un experto. Por ello, el sacrificio de las armas fue ejecutado previamente a su depósito sepulcral (RAFEL 1985: 20; GRACIA ALONSO 2001: 115-116).

Sacrum facere: los rituales funerarios, modo mayor de sacrificio

La descarnación de cadáveres y la selección de huesos posterior, previa a la sepultura, es una extendidísima práctica prehistórica muy arraigada en la Península Ibérica (FÁBREGAS 1995: 97ss, 113 ss.; RUIZ ZAPATERO–LORRIO 1995; BELLIDO BLANCO–GÓMEZ BLANCO 1996: 146ss.; ANDRÉS RUPÉREZ 1998), el norte de África –aquí hasta época histórica (CAMPS 1961: 486-487, *passim*)– y las islas Baleares (COLL CONESA 1993; GUERRERO AYUSO *et alii* 1997: 364ss.; CALVO TRÍAS 2001; SALVÁ *et alii* 2002: 210-213). Los osarios son testimonio arqueológico del enterramiento secundario, tratándose de monumentos que albergan desordenados haces de osambres descoyuntados, seleccionados, rotos: allí fueron depositados, mondos, tras la exposición y desaparición de la carroña del cadáver en otro lugar, constando en ocasiones el probable concurso del fuego para rematar tal menester (ORTEGA 1991: 21, 23-25; DELIBES–ETXEBERRIA GABILONDO 2002; PASCUAL BENITO 2002: 172-173). Resulta singular, en este sentido, el caso de Tres Montes (Navarra) –*circa* 4080 a.C.–, que ha sido definido como un posible edificio ritual comunitario, un santuario mortuorio que fue deliberadamente clausurado por ignición para impedir un uso ulterior. El carácter y tipología de la tumba han sido parangonados con las «casas de los muertos» – *Totenhütten*– europeas, las cuales cumplieron también la función de pudridero (ANDRÉS RUPÉREZ *et alii* 2002: 200ss.). El rito de exposición celtibérico puede considerarse, pues, una práctica fósil, cuyo origen, en principio, debe hallarse en este sustrato milenario, al margen de su semejanza circunstancial con prácticas similares de pueblos pastores orientales (DELIBES 1995: 66, 69ss.; RUIZ ZAPATERO–LORRIO 1999; ALMAGRO GORBEA 2001: 100).

Silio Itálico distingue efectivamente dos funerales para el ámbito celtibérico, en un fragmento capital para nuestro conocimiento de la religiosidad de estos pueblos:

Llegaron también los celtas, asociados en nombre a los iberos. | Prez supone para ellos el haber caído en la lucha, pero quemar un cuerpo así | no es lícito. Al cielo y a los dioses creen ser conducidos | si un buitre hambriento desgarrar sus miembros yacentes.

(*Pun.*, III, 340-343. Versión de Ángel Escobar).

El autor vuelve a citar explícitamente el uso expositivo en otra ocasión, integrándolo junto a otros nueve conocidos tipos funerales comprobados y bien cotejados: algunos editores destacan lo inusual de este tracto en el poema de Silio Itálico (DUFF 1968: 238), por tratarse de un precioso excursus etnográfico que minimiza la importancia de los sepelios, a la guisa estoica:

Entonces el joven (Escipión): ¡Oh, linaje el más noble del antiguo Clauso, ¡ ningún cuidado se pondrá por delante del tuyo, aunque no poco me aflija! ¡ Resulta que esa decisión respecto a las exequias fúnebres, de túmulo o cenizas, ¡ guarda diferencia entre los pueblos todos y varía discorde.¡ En tierra ibera –según dicen, ésta es la antigua costumbre– ¡devora los cuerpos exánimes un buitre siniestro.¡ Cuando la luz han abandonado los regios miembros ¡ se aprueba por los hircanios el recurrir a los perros. La tierra egipcia ¡ encierra tras la muerte los cuerpos en pie en un bloque perfumado ¡ y no aparta de las mesas su pálida sombra.¡ El Ponto dispone ahuecar las cabezas de los guerreros, una vez retirado el cerebro,¡ y tratadas mediante fármacos para un largo período las preserva.¡ ¿Y qué los garamantes, que entierran los desnudos cuerpos extraída la arena? ¡ ¿Y qué los nasamones, que mandan sepultar sus cuerpos exánimes ¡ en el cruel abismo a las costas libias? ¡ Por su parte los celtas se precian de rodear con oro los huesos de una ahuecada cabeza ¡ y conservan estas copas para sus mesas. ¡ Los cecrópidas acordaron quemar a los muertos por la patria a causa del azar de Marte ¡ al mismo tiempo, entre llamas comunes.¡ A su vez entre el linaje escita el lento paso del tiempo sepulta ¡ los cadáveres sujetos a los troncos, que se disuelven en pútrida sangre.

(*Pun.*, XIII, 466-487. Versión de Ángel Escobar).

En ambos casos, la información etnográfica y las fuentes del autor son en verdad magníficas, por más que su intención sea estrictamente literaria, su técnica la de un escritor aficionado y su gusto todo lo desaforado y truculento que se desee: el poeta, en materia geográfica y antropológica, sigue fielmente aquí la tradición de Polibio, Timeo y Posidonio de Apamea (BLEICHING 1928; NICOL 1936: 25, 47-49, 130-131, 151-155, 157-166; SPALTENSTEIN 1990; DELZ 1995; SOPEÑA 1995: 217-218; BONA 1998; ARIEMMA 1999: 82-83; SOPEÑA–RAMÓN PALERM 2002: 260).

Por su parte, Claudio Eliano se expresa en iguales términos para los arévacos –según relectura que sugerimos como posible interpretación del

Βαρκαίοι (γένος δὲ τοῦτο ἑσπέριον), unánime en la tradición manuscrita— en un texto de sumo interés que ha sido atribuido a los vacceos:

Los arévacos (un pueblo occidental) vilipendian los cadáveres de quienes han muerto por enfermedad y los exponen al fuego porque, en su opinión, han tenido una muerte de cobarde molicie. Sin embargo, a quienes dan su vida en la guerra los tienen por gallardos, nobles, de natural valerosos, y los arrojan a los buitres en la creencia de que éstos son animales sagrados.

(*De natur. anim.*, X, 22. Versión de Vicente Ramón Palerm).

Es significativo que la única vez que este escritor latino aluda sustantivamente a una realidad etnográfica exótica del extremo occidental de su ecúmene, se refiera en concreto a un uso funeral de brusquedad repugnante para sus selectos lectores (máxime cuando su obra se pretende de simple entretenimiento): se trata del más abominable final de una persona para la mentalidad común de griegos y romanos, como es bien sabido. Sin embargo Eliano, de robusta fe estoica, eligió con cuidado esta referencia, proveniente quizá de su escolarca Posidonio o de algún centón deudor. He aquí lo que nos comunica: la necrofagia del buitre —hecho sancionado por la Naturaleza— es el medio privilegiado de un pueblo alejado y antiguo para acarrear el alma de los mejores de los suyos a los cielos. Pocos conceptos podían estar más asumidos por un convencido adepto del Pórtico como él, desde luego. La selección por el noble ejercicio de la virtud que ejercitan esos celtíberos le sirve al autor de Praeneste para ilustrar el principio de la igualdad de todos los hombres, llamados por la Naturaleza a idéntico cultivo de la *areté*, según sus circunstancias. Esos hispanos son virtuosos, puesto que para ellos la naturaleza de su *uirtus* es morir combatiendo; pero lo son también por su admirable desprecio a la muerte: nada más deseable para el escritor estoico, en fin, que la existencia de un grave sistema moral entre los primitivos que privilegiase la *bella muerte* con la aplicación de un funeral sencillo y en todo ajustado a la Razón Universal (SOPEÑA—RAMÓN PALERM 2002).

La práctica funeral vuelve a ser citada tardía, retórica y lateralmente en Orosio, quien afirma que los numantinos no quisieron aceptar los cadáveres de los muertos que les fueron ofrecidos para sepultarlos (V, 7, 15-17) (SOPEÑA 1995: 218-219).

En lo tocante a la arqueología, existen trece grandes enlosados circulares en la vertiente sur de la ladera numantina, realizados con cantos rodados de más de 50 cm. de alto. Sus dimensiones medias tienen 3 m. de diámetro, constando uno rectangular de 12 x 6,50 m. que dispone de un suelo empedrado donde se habilitó una cruz orientada. La opinión tradicional de que fueron lugares de exposición de cadáveres (TARACENA 1982: 237, 256; SOPEÑA 1995: 248-250) ha salido reforzada con el descubrimiento de la necrópolis en vecindad a ellos (JIMENO 1996: 57-58; 1999: 13-14), si bien son deseables aún mejores condiciones de documentación y sigue conviniendo la prudencia. La misma finalidad fue atribuida a las estructuras circulares de Montecillo-Dulla (Burgos) (SOPEÑA 1995: 248), pudiendo corresponder igualmente a la práctica descrita los encanchados redondos hallados en el castro de El Arenal (San Leonardo de Yagüe, Soria) y en el Castro del Zarranzano (Almarza, Soria), indudablemente de origen antrópico (ALFAYÉ 2001: 63-64).

Son célebres dos pinturas numantinas que describen cómo un combatiente muerto y tendido en el suelo es abordado por un buitre, que lo devora, habiendo sido representada otra ave carroñera más pequeña, quizá un córvido (SOPEÑA 1995: 222-224, figs. 52-54). Constan otros ejemplos del tópico en sendas estelas de Lara de los Infantes, donde se exhiben combatientes muertos prestos para la devoración de los psicopompos (MARCO SIMÓN 1978: 144, n° 134-135; SOPEÑA 1995: 226-227, 240, figs. 44-45); pero se conoce además una variante iconográfica de dicho ritual, como lo es la asociación de aves pintadas que transportan hasta el Más Allá el alma del difunto simbolizada en una cabeza en aplique. El hecho es palmario en una urna funeraria de la necrópolis de Uxama –del poblado procede otro ejemplo– y en sendas cerámicas de Tiermes y Numancia que han sido denominadas ilustrativamente «urnas pájaro» (GARCÍA MERINO 1992; SAIZ 1992; SOPEÑA 1995: 237-241, figs. 59-63; MARTÍNEZ QUIRCE 1996: 169-171; ARGENTE *et alii* 2000: 196-197). Estas piezas celtíberas parecen próximas en concepto a otras galas, como el dintel del altar del *oppidum* de Nages, si bien los animales entre los que se intercalan las cabezas son caballos en este caso (BENOIT 1969: pl. XII). A este tenor, cabe recordar que en el taller cerámico de Galane (Lombez, Gers) –que presenta series de técnica similar a la *terra sigillata*, pero de inferior calidad y temas indígenas– son características las calaveras humanas mostradas de frente

y dispuestas en friso corrido, proviniendo muchas de estas cerámicas de sepulturas (MESPLÉ 1957: pl. III-45, XIII-5). En fin, esta variante del ritual acaso se repita en la lúnula de Chao de Lamas (Portugal), como se ha señalado (ALMAGRO GORBEA-LORRIO 1992: 422-423; MARCO SIMÓN 1998: 393-395).

La gran fíbula de Drieves (Guadalajara) –de diez centímetros de longitud y con el número 3 en el catálogo de San Valero– revela un excelente ejemplo de androfagia por parte de un animal o un ser monstruoso, trama ideológica verdaderamente nuclear para la mentalidad y el arte célticos (BENOIT 1948: 72ss.; 1949: 245-250; 1964; MOITRIEUX 1999: 86ss.; GREEN 2001: 97-101). El pie de la citada pieza tiene forma de cabeza humana exenta, con casco y con torques funicular, mientras el puente muestra una escena simétrica en la que otra testa, con rasgos esquemáticos, es devorada por un león que la sujeta entre sus garras. En el centro de esta joya, en fin, aparece un torques circular, de clara connotación escatológica. Efectivamente, como sucede por sistema en la Céltica europea –y también en significados ejemplos del sur peninsular, absolutamente célticos en concepto, factura e inspiración (BAENA-BELTRÁN FORTES 2002: láms. LVI, 2, cat. 129; LXII, 1-2, cat. 147; LXV, 3, cat. 147; LXVI, 1-2, cat. 148; LXX, 2, cat. 155; LXXII, cat. 158)– el sujeto simbolizado en esta fíbula de Drieves –también en la que lleva el número 22 del catálogo del tesoro, rota por desgracia, donde el motivo se repite, con la variante de que el animal se aproxima a la testuz humana, sin haberla alcanzado todavía– no exhibe resistencia alguna ante su devorador, aludiendo a la destrucción de una parte del sujeto físico y a su integración en el ámbito sobrenatural (SAN VALERO 1945: 22ss., 57ss., láms VI-VIII, fig. 4; SOPEÑA 1987: 119, n.9; 1995:228; BARRIL 2002).

Quizá dos esculturas del *heroon* de Porcuna pudieran estar demostrando la presencia del rito de exposición de cadáveres allí (NEGUERUELA 1990: 77-82, 103-105, 92-94, láms. XXIII y XXXVII; BLANCO 1996: 596-598; BLÁZQUEZ 2003: 72-73), si bien se discute el carácter meseteño de las panoplias y la condición de mercenarios celtibéricos de los sujetos representados (QUESADA SANZ 1997: 626-632). El ritual sí aparece indiscutiblemente plasmado, en territorio cántabro, en la estela de Zurita (PERALTA LABRADOR 2000: 175, 249-251, SOPEÑA 1995: fig. 48).

Se ha indicado que, en los tipos monetales celtibéricos de *Sekaiza*, el jinete se halla en clara posición de *ascensus* heroico –como en las estelas funerarias– y el ave rapaz –junto al lobo, que completa la asociación simbólica– puede estar asumiendo ese papel de conexión con el Más Allá que le otorgan las fuentes (GOMIS 2001: 41-44). Procedente de Tiermes, existe otro magnífico ejemplo, de notable acumulación semántica, en el que se vinculan el buitre, un sujeto posiblemente sangrante, otro pájaro y un combate de lobos (SOPEÑA 1995: 241-243; GARCÍA QUINTELA 1997). El ave que aparece en el Vaso de los Guerreros resulta de muy difícil interpretación en este sentido (ROMERO CARNICERO 1999: 60ss.; OLMOS ROMERA 1986: 18; SOPEÑA 1995: 225-237). Por último, en inmediata vecindad con Celtiberia, es destacable el ejemplo de El Palao (Alcañiz, Teruel), que ilustra la devoración de los vultúridos en compañía de lobos y manos diestras amputadas (MARCO SIMÓN 1976: 76-77; SOPEÑA 1995: 243 nota 177, fig. 46), habiendo sido discutida recientemente la adscripción de esta pieza y de la estela de Binéfar (SOPEÑA 1995: 226-227, figura 47) al concepto heroico que sustenta el ritual de exposición en Celtiberia (ALFAYÉ e.p.).

En lo sustancial, las informaciones transmitidas para el caso celtibérico por Silio Itálico y Eliano son idénticas a la noticia que brinda Pausanias acerca de los galos, en su expedición a Delfos en el año 279 a.C. (CURCHIN 1995):

Entonces, en las Termópilas, después de la batalla, los griegos enterraron a los suyos y despojaron a los bárbaros. Pero los gálatas no enviaron un heraldo para recoger a sus muertos, y les daba igual que la tierra los recibiera a ellos o que las bestias salvajes o las aves carroñeras los devoraran. Lo que en mi opinión les persuadiría a ellos a despreocuparse de dar sepultura a sus muertos eran dos cosas: asustar a sus enemigos y que no tenían costumbre de compadecerse de los muertos. Murieron en la batalla cuarenta de los griegos, y de los bárbaros no era posible averiguarlo con exactitud, pues fueron muchos los que de ellos desaparecieron en el fango.

(Pausanias, X, 21, 3. Versión de María Cruz Herrero Ingelmo, 1994).

Los galos abandonaron a las aves de presa el cuerpo de sus guerreros muertos si se estaba lejos de la patria de origen, como en este caso. En efecto, exponer a los cadáveres en el mismo campo de batalla fue una manera muy sencilla de consagrarlos a la divinidad: los animales salvajes pertenecen al dominio divino entre los celtas (GREEN 1992a); y se sabe

cómo la caza estuvo muy reglamentada –al menos en la Galia–, habiendo sido templado y reservado su consumo. Arriano (*Cynegetica*, 33) es claro al afirmar que cada cazador celta que cobra una fiera debe, como compensación, aportar una contrapartida económica –según qué clase de presa haya sido abatida–, la cual va a parar a un fondo común. Una vez por año, las sumas recogidas se emplean para hacer sacrificios de animales domésticos en honor de la Artemisa gala, como ofrenda por haber tomado criaturas salvajes, de exclusiva propiedad divina. Ciertamente, los celtas no sacrificaron más que su propia producción doméstica (MENIEL 1989; BRUNAUX 1996a: 104-105, 165, 167; 2000: 244; GREEN 2001: 42ss., 167).

Si se recogían los cadáveres, el tratamiento también fue similar: el hombre no intervino más que cuando la naturaleza hubo demacrado las carnes y secado los huesos. En expresión de su excavador, todo sucede en Ribemont-sur-Ancre (Picardie) como si fuera la misma divinidad quien consumiera los cuerpos. Poca duda cabe, tras una década de meticulosos estudios, de que Ribemont es un trofeo funerario, un santuario compuesto de cadáveres de diversas batallas cercanas en el tiempo, destinado a perpetuar el recuerdo de una victoria; pero fue también, y a la par, un verdadero sepulcro de los miembros de la comunidad, ofrecidos para la regeneración venturosa de ésta. El escenario propuesto es de sobra conocido: entre 250 y 200 a. C., centenares de sujetos –hombres adultos, con graves heridas de combates, todos decapitados previamente a su ubicación– y una ingente cantidad de armas fueron expuestos en plataformas. Sus huesos, una vez descarnados a la intemperie, fueron rigurosamente seleccionados –según fueran prójimos o ajenos a la comunidad–, obteniendo destinos distintos: cráneos decorando el pórtico, huesos largos configurando tarimas y altares culturales y, en su caso, dispersados y abandonados. Sólo algunos huesos –los de los guerreros propios– fueron quemados tras la descarnación en una operación más simbólica que práctica destinada para alguna divinidad ctónica (quizá el *Dis Pater* cesariano, rey de los infiernos pero padre de los vivos al tiempo) a quien se le ofrendarían los mejores varones de la comunidad antes de ser arrojados a un foso funerario, un altar ctónico (BRUNAUX *et alii* 1999: 206-212; BRUNAUX 2000: 238-241).

En este punto, no cabe insistir en demasía sobre cómo la descarnación ha sido sistemáticamente comprobada en numerosos lugares consagrados

de la Céltica, haciendo gala de un concepto mortuario muy distinto al grecolatino (SOPEÑA 1995: cap. III; CARR-KNÜSEL 1997; LAMBOT 1998; BRUNAUX *et alii* 1999; WIELAND 1999; PARKER PEARSON 2000; GREEN 2001). Los últimos veinticinco años de estudios han revelado cómo en el ámbito celta las sepulturas entrañan la conclusión de ritos previos, muy elaborados. Ninguna evidencia arqueológica da crédito libre a la narración que hace César acerca de las suntuosas exequias galas (BG.,VI, 19): las tumbas más cercanas a la riqueza que él cita –Vix, Chavéria, La Motte-d’Appremont, por ejemplo– son muy antiguas y todo indica que el dictador no describe *de uisu* y que se refiere, además, a un hecho excepcional. Por el contrario, millares de excavaciones perfilan un panorama de una descomunal sobriedad necropolitana y de escasez de enterramientos, sobre todo en las fases más tardías.

Ha sido señalado para las Galias cómo las fosas donde se depositan las cenizas y las ofrendas no son, por lo general, más que agujeros de los que nada hace suponer la presencia, una vez colmatados. Del mismo modo los terrenos donde se ubican las necrópolis no se manifiestan delimitados, quedando ausente en apariencia toda voluntad de humanizar dichos lugares. Cuando los huesos incinerados han podido ser objeto de un estudio osteológico han certificado frecuentemente la cremación de huesos secos, lo que supone un proceso funeral complejo, en el cual la descarnación representó un papel esencial. El hecho resulta incontestable en los santuarios como Ribemont; pero el enorme déficit de sepulturas, especialmente visible en la fase de La Tène final, encuentra una explicación, al menos parcial, en las exposiciones cadavéricas que acabarían con buena parte del esqueleto: comida de carroñeros, inmersiones, etc. Las necrópolis, desde luego, no parecen haber sido lugares de reposo eterno, en el sentido occidental *ad hoc*, sino lugares de relegación y ofrenda de difícil interpretación desde esquemas clásicos (BRUNAUX 1996: 162-166; 2000: 249; LEMAN-DELERIVE 1998; DEMOULE 1999: cap. IV; PERRIN 2000; DEDET 2001: 260, 308-335).

En lo referido a las Islas Británicas, la carencia de cementerios *stricto sensu* constituye una norma. La mayoría de restos humanos hallados entre el Bronce Final y la plena Edad del Hierro han sido recuperados de fosos, silos y lugares de habitación de toda laya. La exposición cadavérica fue, en efecto, la práctica funeral ordinaria, con lo que la consecuencia arqueológica más evidente es la desaparición de buena parte del material esquelético: se estima que el 95% de la población

susceptible de haber sido localizada es invisible para la arqueología (MATTHEWS 1999). Las estructuras de madera sujetas sobre cuatro postes que definen muchos de los asentamientos de este periodo constituyeron plataformas polivalentes, uno de cuyos cometidos fue deshacerse de la carroña humana a la intemperie (ELLISON-DREWETT 1971), habiendo comprobado los análisis que actuaron a veces las aves y algunos insectos incapaces de operar subterráneamente; y resulta relevante el caso de Flag Fen (Norfolk), donde el soporte fue construido sobre el agua, habiendo brindado el yacimiento –además de restos humanos descarnados– armas (PRYOR 1991). No se descarta la posibilidad de que tal disciplina funeraria hubiera sido realizada también en árboles, en las propias casas, etc. Numerosos estudios se han ocupado de los problemas derivados de un proceso que, necesariamente, no debió tener una sola pauta, sino distintas variantes prácticas. Tras la exposición –donde se perderían buena parte de los restos– se produjo o bien la recogida selectiva de algunos huesos y su acarreo –simultáneo o paulatino– hasta su depósito final en los lugares donde han sido hallados por los arqueólogos, o bien su completa destrucción en corto tiempo como pábulo de los necrófagos (RAFFERTY 1981: 173-204; WHIMSTER 1981; WAIT 1985: 83-121; CUNLIFFE 1992; HEALY-HOUSLEY 1992; HILL 1995; PARFITT 1995; SOPEÑA 1995: 202-203; CARR-KNÜSEL 1997; WADELL 1998: 279ss.).

En cuanto a Celtiberia, al menos desde el siglo VI a.C., el rito de incineración perdurará, *mutatis mutandis*, hasta el III-II a.C. Las necrópolis presentan algunas variantes de señalización, sin que ésta sea general: sólo se destacan algunas pocas tumbas sobre las demás, bien con toscas estelas (Riba de Saelices) o con rudos túmulos (la Yunta); pero la regla es la sepultura individual dentro de la más severa austeridad: el depósito simple de una urna en un hoyo, con o sin ajuar u ofrendas (BURILLO 1990; SOPEÑA 1995: 159-183; LORRIO 1997: 261-264, 275, 288-289; CERDEÑO-GARCÍA HUERTA 2001). Si resulta peculiar la ausencia aparente de todo plan en los cementerios de época celtibérica plena (es palmario el amontonamiento de la mayoría de las tumbas, situadas unas junto a otras o muy a menudo con amplios espacios de vacío entre ellas, superponiéndose sobre un terreno muy amortizado y formando a veces estratos poderosos), no menos llamativa es la escasez en el número de sepulturas, especialmente –por no citar el caso de los célticos del Suroeste, donde, frente a cien poblados conocidos, el ritual

funerario apenas dejó huellas (BERROCAL RANGEL 2001: 331)– en el área del Alto Duero (GARCÍA SOTO-MATEOS 1990: 26; LORRIO 1997: 114) y en la Celtiberia Citerior (BURILLO 1987: 77-78; 1998: 133): las cifras de población enterrada no sirven apenas de orientación (ÁLVAREZ SANCHÍS–RUIZ ZAPATERO 2001; ÁLVAREZ SANCHÍS 2003: 105-107).

El depósito de la urna en el hoyo es el final del proceso funeral; pero ¿qué sucedió en los estadios previos? La valoración es difícil, en el estado actual de nuestros conocimientos, aunque los análisis –pocos aún en España– demuestran que hubo pérdidas sumamente sensibles en el material óseo depositado en los cementerios –muchísimo menos del 40% de las partes anatómicas de un esqueleto–, lo cual debe obedecer necesariamente a causas rituales: probablemente se quemaron osambres seleccionados, secos previa descarnación, y no siempre y sólo cadáveres frescos (GÓMEZ BELLARD 1996: 62; AGUSTÍ I FARJAS 2001: 73-75; CERDEÑO–GARCÍA HUERTA 2001: 164-167; TRELLISÓ CARREÑO 2001: 90-93).

En Tiermes –con 530 tumbas analizadas– el material orgánico muy rara vez supera los 500 gramos, cuando el peso de las cenizas de una persona de talla media rebasa con facilidad los 1500. De hecho, la ausencia de restos colapsó la posibilidad de cualquier análisis en 94 de los casos estudiados. Ello indica que sólo fueron quemadas algunas partes del cuerpo o que sólo hubo una recogida muy parcial del producto de la pira (ARGENTE *et alii* 1990: 18; 2000: 294, 298, 300-304). En Numancia, de 23 tumbas publicadas, sólo 14 ofrecieron material óseo: entre 5 y 10 gramos de máximo –correspondientes sólo a cráneos y extremidades–, cantidad que debe considerarse absolutamente simbólica: sólo suficiente como ofrenda ctónica. Por otra parte, el frecuente hallazgo de hoyos únicamente con restos animales parece evidenciar cenotafios –también detectados en 45 tumbas de Carratiermes (ARGENTE *et alii* 2000: 294) y comprobados en numerosas necrópolis del ámbito galo (PERRIN 2000: 99-100)–, certificando bien la imposibilidad de recuperar el cadáver o bien su completa destrucción por vía expositiva (GARCÍA HUERTA–ANTONA 1992: 148; SOPEÑA 1995: 243-262; JIMENO *et alii* 1996: 37, 42; ARGENTE *et alii* 2000: 309; JIMENO 2001: 246-247).

Consecuentemente, la existencia de dos necrópolis para un solo núcleo de población, hecho confirmado en Celtiberia (LORRIO 1997: 111-113), descartables los desfases temporales bruscos, debe remitir a causas rituales que, a día de hoy, resulta difícil desentrañar. Testimonios

importantes son, por ejemplo, Portugués y Fuentelaraña, vinculadas al *oppidum* de *Uxama*, separadas apenas 2 km. entre sí y en parte contemporáneas (GARCÍA MERINO 2000: 133-147); o La Carretera (también conocida como «Vía Romana») y El Altillo, ambas en Aguilar de Anguita y distantes 1 km. (BARRIL-SALVE 1998); o Quintanas y La Requijada, en Gormaz. Precisamente en ésta, Ricardo Morenas dejó constancia de una zona, en continuidad completa con el área de incineración, donde se acumulaban huesos humanos mondos, en montón, sin orden (SOPEÑA 1995: 251-252). Igualmente, Aguilera y Gamboa describía en Montuenga, a pocos pasos de la necrópolis celtibérica de cremación, un osario compuesto por numerosos ejemplares de cráneos perforados: además de las evidentes connotaciones de taladrar una calota –técnica profusamente utilizada para ubicar cráneos en pórticos o paredes–, también aquí se trata de dos espacios funerarios contiguos y separados. Por otra parte, revisten enorme interés las informaciones de Juan Cabré confirmando la frecuente aparición en El Altillo de Cerropozo de huesos de extremidades sin quemar, conservados en cajas de cerámica (SOPEÑA 1995: 246, 252-253). A pesar de los espinosos problemas –la mayor parte de las veces irresolubles– que conlleva la comprobación de las noticias de las excavaciones antiguas, creo posible defender la existencia de indicios de alternativa ritual en los casos descritos.

Así pues, en el estado actual de nuestros conocimientos parece procedente sostener que, al igual que sucedió en el resto del mundo céltico, la tumba y el cementerio no fueron el único lugar habilitado para los difuntos en Celtiberia. Una gran mayoría de los poblados celtibéricos conocidos no han sido estudiados, o lo fueron a principios del siglo XX –habiéndose perdido muchas opciones de información– o han sido detectados sólo por trabajos de prospección; y, de aquellos otros objeto de excavación, es muy mal conocida la arquitectura doméstica (LORRIO 1997: cap. III): a diferencia de lo acaecido en las Galias o en las Islas Británicas –donde los restos humanos aparecen dispersos en ámbitos urbanos con perfecta normalidad, como se ha visto–, no conocemos apenas datos al respecto en Celtiberia. Sin embargo, la información proporcionada por la ciudad de Numancia no deja de resultar significativa. Ha sido ya citado cómo fueron hallados cuatro cráneos en una estancia de la manzana XXIII (TARACENA 1943: 157-171), que muy probablemente procedieran de miembros de la comunidad, de ancestros

de la casa (SOPEÑA 1995: 154, 246, 252-253; ALFAYÉ 2001: 66-75). Igualmente, resulta extraordinariamente expresiva la acumulación de tres grandes tumbas de arenisca –quizá cuatro, aunque este extremo queda por corroborar–, dos de cuyas tapas al menos están decoradas con una enigmática «T», en el sector NE de la ciudad. Allí mismo, en tres estancias distintas, fueron exhumadas tres vasijas pintadas (una de ellas es la adornada con la famosa escena atribuida por Olmos a una diosa velificante) que contenían huesos humanos cremados. Todo ello permite plantear cabalmente la posibilidad de la existencia de un *Heroon* (SOPEÑA 1995: 138-139 nota 85, 256-262; ALFAYÉ 2001: 47-57).

Tal y como podemos estudiarlo hoy en día, el funeral celtibérico ordinario de incineración manifiesta señales de haber dispuesto de un tiempo liminar, entre el deceso y el fuego, que sirvió para la descarnación. Ello no significa en absoluto que todos los cadáveres hubieran sido librados a las aves, sino que simplemente pudieron haber adquirido la condición de esqueletos secos antes de su depósito final. Esa es, y no otra, la excepcionalidad descrita por nuestras fuentes: únicamente los más virtuosos tuvieron el privilegio de ser devorados y transportados a los cielos por vía directa mediante ingestión animal. Sólo es *el cadáver* del caído en la batalla lo que no puede ser quemado, en efecto: cuestión muy diferente son los huesos resultantes de la necrofagia. La entrega a los buitres –eficacísimos carroñeros– implica una desaparición muy rápida de la mayoría de los restos humanos, por la propia deglución de estos pájaros y por las facilidades que ésta brinda a otros animales menores. Ahora bien, cabe anotar que los huesos restantes tras la desaparición de la carne cadavérica pudieran acaso también haber sido manipulados y preservados por las comunidades en Celtiberia. La literatura antropológica está colmada de ejemplos, pues resulta de rango universal la conservación y veneración de los huesos tras las segundas exequias (HERTZ 1907-1915; VVAA 1955; SCHROEDER 2001). Baste apelar, someramente, a lo sabido en tres ámbitos representativos, donde se practica o se practicó el ofrecimiento funerario a los animales para su consumo.

Como primer ejemplo, la población anatólica de Çatal Hüyük (6250-5400 a.C.) expuso a sus cadáveres para ser devorados por las aves. Los restos descarnados eran seleccionados en primavera: la calavera quedaba como reliquia entre los vivos, pero los demás huesos eran enterrados, generalmente bajo el suelo de las casas, acompañados en ocasiones de

objetos personales. Varias pinturas sobre las paredes del enclave muestran difuntos acéfalos, con brazos y piernas extendidos, sobre los que se arrojan buitres de color rojo-ocre –símbolo vital en el neolítico del Próximo Oriente– cuyas alas han sido representadas enormes y rectangulares. Estas escenas entrañan un concepto en el que la muerte y la resurrección se hallan inextricablemente unidas (MELLAART 1967; GIMBUTAS 1984: 187-189; HODDER 1996; BOIVIN 2000).

En segundo lugar, son típicas del paisaje de Asia Central las torres destinadas a la exposición mortuoria, prescrita por el *Avesta*, datables entre los siglos IV a.C.-VIII d.C. Tal funeral era practicado al aire libre desde tiempo inmemorial por las gentes del Caspio y de las estepas; pero fue preceptivo sólo con los sasánidas, cuando el zoroastrismo fue religión oficial, perdurando hasta la imposición islámica. Este sepelio purificaba la temida podredumbre de la carroña para que fuese posible la veneración de la parte perdurable del hombre, destinada a la resurrección: la osamenta debía ser lavada por el viento y por el sol (*Videvdat*, V, 15-20) y tras un año era considerada exenta de polución (*Vid.*, VIII, 33-34). Finalmente, la recogida de los huesos y su preservación (*Vid.*, VI, 49-51). Los osarios familiares (*astodan*) eran objeto de culto durante la fiesta del Año Nuevo (*Naoroz*), y desde el siglo IV a.C. las osteotecas jalonan toda la geografía de Asia Central: las célebres urnas antropoides, tan características de Sogdiana y Bactriana, son un verdadero fósil director; y constan grandes monumentos reales con destino fúnebre, como la ciudadela de Koj-krylgan-kala en Uzbekistán. Esta antigua costumbre conservadora, que convertía a las torres en lazaretos, ya no puja hoy entre los parsis hindúes, que suelen destruir los huesos en la cal habilitada en el pozo central de las «Torres del Silencio» (*dhakmas*) de Doongerwadi Hill, en Bombay. En Irán actual, en fin, los mazdeístas de Yazd han resignado el uso expositivo desde 1978, a causa de la hostilidad estatal: entierran a sus difuntos al pie de las viejas torres, confiando en que el cemento inerte sea capaz de preservar a la tierra de la polución (GRENET 1984; BOYCE 1993; SHAKED 1994; SOPENA 1995: 186-192; IONESOV 1999; LOVEDAY 1999: 230-231; TARAPOREVALA 2000: 242ss.; PALSETIA 2001: 9, 37-39).

Por último, la exposición es el método funeral más popular del Tibet. Ajena al budismo, se trata de un atávico ejercicio procedente de Asia Central que –al igual que sucedió en el complejo Pandukal del sur de la India, en Mysore, Kerala y Andhra Pradesh (LESHNIK 1972: 158-164)–

fue implantada allí por las poblaciones nómadas, aviniéndose al cabo de los siglos con el tantrismo. Hay una gran diversidad de variantes, si bien lo usual es que los enterradores diseccionen el cuerpo en piezas que puedan ser comidas por los buitres. A pesar de la gran tradición relicaria del Tibet –que muy frecuentemente regala exquisitas obras de arte (MARTIN 1994)– en este «funeral celestial» (*bya-gtor*) los huesos son machacados junto con el cerebro y mezclados con harina (*tsampa*) para asegurar una deglución completa de los restos mortales, que se estima deseable; sin embargo, en cualquier caso, la antigua costumbre prescribe que se salguarde una pequeña porción de hueso de la cima del cráneo, donde está la «Apertura de Brahma». Las aves despachan rápidamente la carne del cadáver y, 52 jornadas después, el último día de *bardo* –estado intermedio, entre la muerte física y el renacer–, es quemado un papel que previamente había sido dispuesto representando al muerto, pues se escribieron allí su nombre y su sexo, de tal modo que la conciencia parta desde el fuego hacia la nueva matriz de su renacimiento. Las cenizas se mezclan con el hueso craneal preservado y con arcilla, para construir *tsha-tshas*, pequeñas figuritas luego ubicadas en las casas, las cuevas, los árboles o los torrentes (SOPEÑA 1995: 192-197; MARTIN 1996; CUEVAS 2003: 27-80, *passim*).

Teniendo en cuenta todos los testimonios descritos hasta aquí, cabe afirmar que los celtíberos gozaron de una concepción escatológica muy elaborada (SOPEÑA 1987: 115-148; 1995: 268ss.). Para lo que se refiere a los celtas en general, el desmembramiento del cuerpo y el tratamiento posterior del que fue objeto ha sugerido a Brunaux la consideración de, al menos, tres elementos: un alma individual –que se libera y accede al Más Allá de los héroes–, el cráneo (residencia de una virtud guerrera, transmitible y/o venerable) y el resto del cuerpo, cuya función y destino son más difícilmente aprehensibles (BRUNAUX 2000: 243), si bien los *immrama* (cuentos de viajes) y *echtrae* (relatos de aventuras) de la literatura insular muestran una fe sin fisuras en la participación de todo lo existente en todo lo existente –un concepto del Ser en todos los estados– y en la feliz reintegración a los elementos (SOPEÑA 1987: cap. V). El ritual funerario expresado en las necrópolis galas resulta elocuente. Así, en La Tène antigua el muerto era inhumado junto a joyas, armas, aperos o servicios de mesa. A partir de La Tène media se implanta la incineración y, junto a las urnas o en los hoyos, se depositan elementos meramente testimoniales o simbólicos. Por último, en La Tène

final, el material de acompañamiento sufre bien una honda depauperación, bien la desaparición de toda ofrenda. Ello podría leerse en clave de una evolución de las ideas: partiendo de un concepto que aún correspondía en los siglos VI-IV a.C. a creencias prehistóricas –el cuerpo debe conservar su integridad y los accesorios propios para la vida, con evidente respeto por la sepultura y prevención por los muertos– se llegará con la cremación, en el siglo III a.C., a la idea más especulativa de un alma perfectamente separada de su soporte material, que se libera por el fuego para ganar un nuevo destino, abandonando a los vivos (BRUNAUX 1996a: 162-164).

Las condiciones documentales para Celtiberia exigen algo más de concisión –que se verá sin duda cumplida en años venideros– para pronunciarse; y, no obstante ello, ya es posible precisar con algún detalle el marco cronológico que atañe a las necrópolis y algunos problemas rituales de relieve en este sentido a partir del s. III a.C.: el colapso en el depósito de armas, la disminución progresiva de las gravosas oblaciones animales frente a la aparición de tipos cerámicos especializados –que indicarían la primacía de ofrendas líquidas–, la inexorable transición hacia parámetros ideológicos latinos, etc. (SOPEÑA 1995: 180-182; CURCHIN 1997; ARENAS ESTEBAN 1999: 251; CERDEÑO–GARCÍA HUERTA 2001: 148ss.; LORRIO 2001: 188-199). Sea como fuere, el sentimiento que transmite la mentalidad celtibérica es la de estar muy lejos de un concepto vegetativo del Más Allá. Algunas autoridades, con gran sensatez en mi opinión, han apuntado la necesidad de matizar pretendidas oposiciones excluyentes –inhumación, exposición, cremación– en el ámbito funeral de la protohistoria hispánica: en realidad debemos asumir, de principio y con toda convicción, que estamos lejos de comprender el significado profundo de estos rituales, así como el alcance de los cambios temporales y las sustituciones de unas prácticas por otras (FÁBREGAS 1995: 113; RUIZ ZAPATERO–LORRIO 1995: 237). Considerar en tono *presentista* los usos mortuorios de la Edad del Hierro hispana como hechos constreñidos a cementerios, con fronteras estancas entre el mundo de los vivos y de los muertos, es un grave error que puede conducir a desenfoques dilemáticos: todo parece indicar que los ceremoniales funerarios celtibéricos gozaron de una sutil conceptualización y un extraordinario relieve social, que fueron dilatados en el tiempo y que concedieron sólo un valor muy relativo a la

tumba, que pudo constituir en ocasiones poco más que un simple cenotafio.

Queda sentado, por concluir, que la imagen más deseable del mundo de ultratumba de estas gentes contempló, en primer lugar, un destino celeste del alma, siendo el cielo la morada de la divinidad: de ahí también la rica iconografía astral de las estelas hispanorromanas (MARCO SIMÓN 1978; GREEN 1989; ABÁSULO–MARCO SIMÓN 1995; BLÁZQUEZ 2003: 415-416); que tuvo en consideración a la totalidad de los elementos en una apelación ideológica al agua –es sintomática de los ámbitos necropolitanos en la Hispania céltica la cercanía a cursos fluviales (SOPEÑA 1995: 165; ALVAREZ SANCHÍS 2003: 83)–, al fuego y al aire; y que se basó, en su grado mejor, sobre una idea individual de apoteosis: el acceso más deseable al Más Allá no está vetado a nadie, cualquiera puede acceder a tal suerte personal si culmina su *uirtus* (SOPEÑA 1987 y 1995, *passim*).

La honda fe en la inmortalidad del alma –base nuclear de las especulaciones druídicas, según Posidonio (en Diodoro V, 28, 5-6), César, *BG.*, VI, 14, Lucano, *Phars.*, I, 454-464 o Mela, III, 2, 18 ss. (VELASCO LÓPEZ 1998)– es la clave para comprender las normas de comportamiento descritas entre los celtíberos. Morir en un ejercicio virtuoso fue concebido como la vocación última del combatiente, lo que afectó insoslayablemente al cadáver del caído en el espacio sacral de la guerra; y ello configuró un modelo neto de sacrificio, puesto que interesó a sus elementos mayores: consagró al pugnante muerto, en el sentido lato de *sacrum facere*, *convertir en sagrado*. En suma, al igual que sucedió en la Céltica toda (Eliano, *Hist. uar.* XII, 22), existía entre los celtíberos una tradición heroica oral, preservada por las mujeres, que recordaba las valerosas hazañas de los antepasados a quienes partían hacia la guerra o hacia el saqueo (Salustio, *Hist.*, II, 92), legitimando y comunicando ese ideal de vida, que, como nos ha sido transmitido para los galos por Lucano (*Phars.* I. 440-462), acompañaba al Más Allá –gracias al canto-guía de los poetas– a las almas de quienes sucumbieron con valor.

También quedaba la memoria, por lo tanto: la muerte de los celtíberos en la lucha fue, definitivamente, una *bella muerte*.

BIBLIOGRAFÍA

- ABÁSOLO, J.A. (1974): *Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes*. Burgos.
- ABÁSOLO, J.A.–MARCO SIMÓN, F. (1995): “Tipología e iconografía en las estelas de la mitad septentrional de la Península ibérica”, en: F. Beltrán Lloris (ed.): *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en occidente*. Zaragoza, pp. 327-359.
- AGUSTÍ I FARJAS, B. (2001): “El foc, un recurs funerari específic de la Prehistòria”, *Cypsela* 13: 73-88.
- ALFAYÉ, S. (2001): *Pervivencia y cambio en la religión romano-céltica del Occidente del Imperio: los santuarios de la Céltica hispana* (Tesis de Licenciatura). Zaragoza.
- ALFAYÉ, S. (2003): “La iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica”, *Archivo Español de Arqueología* 76: 77-96.
- ALFAYÉ, S. (e.p.): “Rituales de aniquilación del enemigo en la Estela de Binéfar (Huesca)”, *Arys*.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1997a): “Guerra y sociedad en la Hispania céltica”, en: I. Baquedano (coord.): *La guerra en la Antigüedad*. Madrid, pp. 207-221.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1997b): “Lobo y ritos de iniciación”, en: *Iconografía ibérica, iconografía itálica. Propuestas de interpretación y lectura*. Madrid, pp. 103-127.
- ALMAGRO GORBEA, M. (1998): “*Signa equitum* de la Hispania céltica”, *Complutum* 9: 101-115.
- ALMAGRO GORBEA, M. (2001): “Los celtas en la Península Ibérica”, en: M. Almagro Gorbea–M. Mariné–J.R. Álvarez Sanchís (eds.): *Celtas y vettones*. Ávila, pp. 95-114.
- ALMAGRO GORBEA, M.–ÁLVAREZ SANCHÍS, J.R. (1993): “La ‘sauna’ de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 1: 177-253.
- ALMAGRO GORBEA, M.–LORRIO, A. (1992): “Representaciones humanas en el arte céltico de la Península Ibérica”, *Actas del Segundo Symposium de Arqueología Soriana*. Soria, pp. 411-451.
- ALMAGRO GORBEA, M.–MONEO, T. (1995): “Un posible abrigo-santuario en Meca (Ayora, Valencia)”, *Verdolay* 7: 251-258.

- ALMAGRO GORBEA, M.–TORRES, M. (1999): *Las fíbulas de jinete y de caballito. Aproximación a las elites ecuestres y su expansión en la Hispania céltica*. Zaragoza.
- ÁLVAREZ SANCHÍS, J. (2003): *Los señores del ganado. Arqueología de los pueblos prerromanos en el occidente de Iberia*. Madrid.
- ÁLVAREZ SANCHÍS, J.–RUIZ ZAPATERO, G. (2001): “Cementerios y asentamientos: bases para una demografía arqueológica de la Meseta en la Edad del Hierro”, en: L. Berrocal Rangel–P. Gardes (eds.): *Entre celtas e iberos. Las poblaciones protohistóricas de las Galias e Hispania*. Madrid, pp. 61-75.
- ANDRÉS RUPÉREZ, M.T. (1998): *Colectivismo funerario neo-eneolítico. Aproximación metodológica sobre datos de la cuenca Alta y Media del Ebro*. Zaragoza.
- ANDRÉS RUPÉREZ, M.T.–GARCÍA GARCÍA, M.L.–SESMA, J. (2002): “Una tumba destruida por el fuego: el sepulcro campaniforme de Tres Montes en Las Bardenas Reales (Navarra)”, en: M.A. Rojo Guerra–M. Kunst (eds.): *Sobre el significado del fuego en los rituales funerarios del Neolítico*. Valladolid, pp. 191-218.
- ANTUNES, M.T.–SANTINHO, A. (1986): “O crânio de Garvão (seculo III a.C.): *causa mortis*, tentativa de interpretação”, *Trabalhos de Arqueologia do sul* 1: 79-85.
- ARENAS ESTEBAN, J.A. (1999): *La Edad del Hierro en el Sistema Ibérico Central, España*. Oxford.
- ARGENTE OLIVER, J.L.–DÍAZ DÍAZ, A.–BESCÓS CORRAL, A. (1990): *Tiermes: campaña de excavaciones, 1990*. Soria.
- ARGENTE OLIVER, J.L.–DÍAZ DÍAZ, A.–BESCÓS CORRAL, A. (2000): *Tiermes V. Carratiermes, necrópolis celtibérica*. Soria.
- ARIEMMA, E.M. (1999): “Silio Itálico e il tradimento di Regolo (tra esemplarità e understatement elegiaco)”, en: G. Abbamonte *et alii* (eds.): *Satura. Collectanea philologica Italo Gallo ab amicis discipulisque dicata*. Roma, pp. 79-116.
- ARNOLD, B. (1999): “Drinking the feast: Alcohol and the legitimisation of power in Celtic Europe”, *Cambridge Archaeological Journal* 9: 71-93.
- ARNOLD, B. (2001): “Power Drinking in Iron Age Europe”, *British Archaeology* 57: 12-19.

- BAENA DEL ALCÁZAR, L.–BELTRÁN FORTES, J. (2001): *Esculturas romanas de la provincia de Jaén* (Corpus Signorum Imperii Romani. España. Tomo I. Vol. 2). Murcia.
- BAQUEDANO, I.–CABRÉ, E. (1997): “Caudillos celtas y armamento de parada”, en: I. Baquedano (coord.): *La guerra en la Antigüedad*. Madrid, pp. 261-269.
- BARRIL, M. (2002): “Fíbula (puente) de Drieves”, en: M. Barril-A. Romero Ríaza (dirs.): *Torques. Belleza y poder*. Madrid, p. 203.
- BARRIL, M.–SALVE, V. (1998): “Reexcavando Aguilar de Anguita a través de los documentos escritos y los materiales depositados en el M.A.N.”, *Kalathos* 17: 47-90.
- BELLIDO BLANCO, A.–GÓMEZ BLANCO, A. (1996): “Megalitismo y rituales funerarios”, en: *Complutum extra*, 6 (1). *Homenaje al profesor Manuel Fernández Miranda*. Madrid, pp. 141-152.
- BELTRÁN LLORIS, F. (2001): “La hospitalidad celtibérica: una aproximación desde la epigrafía latina”, *Palaeohispanica* 1:35-62.
- BENOIT, F. (1948): “La statuaire d'Entremont. Recherches sur les sources de la mythologie celto-ligure”, *Rivista di Studi Liguri* 1-2: 64-84.
- BENOIT, F. (1949): “L'aire méditerranéenne de la tête coupée”, *Rivista di Studi Liguri* 3-4: 243-255.
- BENOIT, F. (1964): “‘Têtes ocupes’ de l'époque grecque au Moyen Age”, *Cahiers Ligures de Préhistoire et Archéologie* XIII: 143-164.
- BENOIT, F. (1969): *L'Art primitif méditerranéen de la Valle du Rhône*. Aix-en-Provence.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (1978): *La sociedad en la Galicia castreña*. Santiago de Compostela.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (1981): “La función guerrera en la mitología de la Gallaecia antigua. Contribución a la sociología de la cultura castreña”, *Zephyrus* 32-33: 263-275.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (1982): *Mitología y mitos de la España prerromana, I*. Madrid.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (1986): *Mitología y mitos de la España prerromana, II*. Madrid.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (1987): “La géopolitique de l'ivresse dans Strabon”, *Dialogues d'Histoire Ancienne* 13: 115-145.

- BERMEJO BARRERA, J.C. (2002): “Los mitos griegos y la Hispania Antigua: consideraciones metodológicas”, en: J.C. Bermejo Barrera–F. Díez Platas (eds.): *Lecturas del mito griego*. Madrid, pp. 96-112.
- BERRSFORD ELLIS, P. (2003): *Druids*. Londres.
- BERROCAL-RANGEL, L. (1992): *Los pueblos celtas del suroeste de la Península Ibérica*. Madrid.
- BERROCAL-RANGEL, L. (1994): *El altar prerromano de Capote. Ensayo etnoarqueológico de un ritual céltico en el Suroeste peninsular (Excavaciones Arqueológicas en Capote (Beturia céltica), II)*. Madrid.
- BERROCAL-RANGEL, L. (2001): “Los pueblos célticos del Suroeste peninsular”, en: M. Almagro Gorbea–M. Mariné–J.R. Álvarez Sanchís (eds.): *Celtas y vettones*. Ávila, pp. 327-333.
- BLANCO FREIJEIRO, A. (1996): “Las esculturas de Porcuna.III. *Animalia*”, en: J.M. Luzón–P. León (eds.): *Antonio Blanco Freijeiro. Opera Minora Selecta*. Sevilla, pp. 591-616.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1958): “Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica”, *Latomus* 17: 27-48.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1962): *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1975): *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1977): *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1983): *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1986): “La religión indígena”, en: R. Menéndez Pidal (fundador): *Historia de España II. España romana (218 a.J.C. - 414 de J.C.). La sociedad, el derecho, la cultura*. Madrid, pp. 261-321.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1991): *Religiones en la España antigua*. Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1999): “Últimas aportaciones a las religiones indígenas de Hispania: a propósito de la religiosidad celta”, en: M.A. Alonso Ávila et alii (eds.): *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*. Valladolid, pp. 305-318.
- BLÁZQUEZ, J.M. (2001): “Teónimos indígenas de Hispania. *Addenda y corrigenda*”, *Palaeohispanica* 1: 63-85.
- BLÁZQUEZ, J.M. (2003): *El Mediterráneo y España en la Antigüedad*. Madrid.

- BLEICHING, F. (1928): *Spanische Landes und Volksunde bei Silius Italicus*. Landau.
- BOIVIN, N. (2000): "Life Rythms and Floor Sequences: Excavating Time in Rural Rajasthan and Neolithic Çatalhöyük", *World Archaeology* 31/3: 367-388.
- BONA, I. (1998): *La visione geografica nei Punica di Silio Italico*. Génova.
- BOULOUMIÉ, B. (1983): "Le vin et la mort chez les princes celtes", en: M. Milner-M. Chatelain (eds.): *L'imaginaire du vin. Actes du Colloque Pluridisciplinaire, 15-17 octobre 1981*. Marseille, pp. 15-25.
- BOYCE, M. (1993): "Corpse, Disposal of, in Zoroastrianism", en: E. Yarshater (ed.): *Encyclopaedia Iranica*, 6. Nueva York, pp. 279-286.
- BRUNAU, J.L. (1986): *Les gaulois sanctuaires et rites*. París.
- BRUNAU, J.L. 1991 (ed.): *Les sanctuaires celtiques et leur rapports avec le monde méditerranéen*. París.
- BRUNAU, J.L. (1996a): *Les religions gauloises*. París.
- BRUNAU, J.L. (1996b): "Chronologie et histoire: les lieux de culte dans la genèse du Belgium", *Revue Archéologique de Picardie* 3/4: 209-211.
- BRUNAU, J.L. (2000): "La mort du guerrier celte. Essai d'Histoire des mentalités", en: S. Verger (ed.): *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardenne, France)*. Roma, pp. 231-251.
- BRUNAU, J.-L.-AMANDRY, M.-BROQUIER-REDDÉ, M. et alii. (1999): "Ribemont-sur-Ancre (Somme). Bilan Préliminaire et nouvelles hypothèses", *Gallia* 56: 177-283.
- BRUNAU, J.L.-LAMBOT, B. (1987): *Armement et guerre chez les gaulois (450-52 av. J.C.)*. París.
- BURILLO, F. (1987): "Sobre el origen de los celtíberos", en: *I Simposium sobre los celtíberos*. Zaragoza, pp. 75-93.
- BURILLO, F. (1990): "Conclusiones", en: *II Simposio sobre los celtíberos. Necrópolis celtibéricas*. Zaragoza, pp. 375-377.
- BURILLO, F. (1991): "Las necrópolis de época ibérica y el ritual de la muerte en el Valle Medio del Ebro", en: J. Blázquez-V. Antona (coords.): *Congreso de arqueología ibérica: las necrópolis*. Madrid, pp. 563-585.
- BURILLO, F. (1997): "Textos, cerámicas y ritual celtibérico", *Kalathos*

16: 223-242.

BURILLO, F. (1998): *Los celtíberos, etnias y estados*. Barcelona.

BURILLO, F. (coord.) (1990): *Necrópolis celtibéricas. II Simposio sobre los celtíberos*. Zaragoza.

CABRÉ, J. (1930-40): “La caetra y el scutum en Hispania durante la II Edad del Hierro”, *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología* VI: 57-84.

CABRÉ DE MORÁN, M.E. (1990): “Espadas y puñales de las necrópolis celtibéricas”, en: *II Simposio sobre los celtíberos. Necrópolis celtibéricas*. Zaragoza, pp. 205-224.

CALVO TRÍAS, M. (2001): *Arqueología ciclópea del Bronce balear. Análisis morfofuncional y desarrollo secuencial*. Palma de Mallorca.

CAMPS, G. (1961): *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*. París.

CARO BAROJA, J. (1989): *Ritos y mitos equívocos*. Madrid (ed. or. 1974).

CARO ROLDÁN, J.M. (2000): “Una aproximación a la naturaleza del *uer sacrum*”, *Gerión* 18: 159-190.

CARR, G.–KNÜSEL, C. (1997): “The Ritual Framework of Excarnation by Exposure as the Mortuary Practice of the Early and Middle Iron Ages of Central Southern Britain», en: A. Gwilt–C. Haselgrove (eds.): *Reconstructing Iron Age Societies. New Approaches to the British Iron Age*. Oxford, pp. 167-173.

CERDEÑO, M.L.–GARCÍA HUERTA, M.R. (2001): “Las necrópolis celtibéricas: nuevas perspectivas de estudio”, en: M.R. García Huerta–J. Morales Hervás (eds.): *Arqueología funeraria: las necrópolis de incineración*. Cuenca, pp. 141-190.

CHESLEY BAITY, E. (1964): “El nombre de Soria y los cultos al sol y a los astros”, *Celtiberia* 28: 221-253.

CHESLEY BAITY, E. (1966): “Los cultos del fuego de Soria (España) y Serria (Grecia)”, *Celtiberia* 31: 97-108.

CIPRÉS, P. (1990): “Sobre la organización militar de los celtíberos: la *iuuentus*”, *Veleia* 7: 173-187.

CIPRÉS, P. (1993a): *Guerra y sociedad en la Hispania indoeuropea*. Vitoria.

CIPRÉS, P. (1993b): “Celtiberia: la creación geográfica de un espacio provincial”, *Ktèma* 18: 259-291.

- CIPRÉS, P. (1999): “El impacto de los celtas en la Península Ibérica según Estrabón”, en: G. Cruz Andreotti (coord.): *Estrabón e Iberia, nuevas perspectivas de estudio*. Málaga, pp. 121-151.
- COLL CONESA, J. (1993): “Aproximación a la arqueología funeraria de las culturas iniciales de la prehistoria de Mallorca”, *Pyrenae* 24: 93-114.
- CORTÉS, L. (1961): “La fiesta de San Juan en San Pedro Manrique”, *Zephyrus* XII: 171-185.
- COSTA, J. (1917): *La religión de los celtíberos y su organización política y social*. Madrid.
- CUEVAS, B.J. (2003): *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. Nueva York.
- CUNLIFFE, B. (1992): “Pits, preconceptions and propitiation in the Irish Iron Age”, *Oxford Journal of Archaeology* 11/1: 69-83.
- CURCHIN, L. (1995): “The Unburied Dead at the Thermopylae (279 B.C.)”, *The Ancient History Bulletin* 9: 68-71.
- CURCHIN, L. (1997): “Funerary Customs in Central Spain: the Transition from Pre-Roman to Roman Practice”, *Hispania Antiqua* 21: 7-34.
- DACOSTA, Y. (1991): *Initiations et sociétés secrètes dans l’antiquité gréco-romaine*. París.
- DEDET, B. (2001): *Tombes et pratiques funéraires protohistoriques des Grands Causses du Gevaudan (Aveyron, Gard, Lozère)*. París.
- DEDET, B.–SCHWALER, M. (1990): “Pratiques culturelles et funéraires en milieu domestique sur les oppidums languedociens”, *Documents d’Archéologie Méridionale* 13 (Lattes): 137-161.
- DELIBES, G. (1995): “Ritos funerarios, demografía y estructura social entre las comunidades neolíticas de la Submeseta norte», en: R. Fábregas–F. Pérez Losada–C. Fernández Ibáñez (eds.): *Arqueoloxía da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medioevo*. Xinzo de Limia, pp. 63-94.
- DELIBES, G.–ETXEBERRIA GABILONDO, F. (2002): “Fuego y cal en el sepulcro colectivo de ‘El Miradero’ (Valladolid): ¿accidente ritual o burocracia de la muerte?”, en: M.A. Rojo Guerra–M. Kunst (eds.): *Sobre el significado del fuego en los rituales funerarios del Neolítico*. Valladolid, pp. 39-58.
- DELZ, J. (1995): “Zur Neubewertung der lateinischer Epik flavischer zeit”, en: G. Reggi (ed.): *Aspetti della poesia epica latina*. Lugano, pp. 143-172.

- DEMOULLE, J.P. (1999): *Chronologie et société dans les nécropoles celtiques de la culture Aisne-Marne du VIe au Ier siècle av.n.è.* Amiens.
- DÍAZ VIANA, L. (1981): “El paso del fuego en San Pedro Manrique. El rito y su interpretación”, *Celtiberia* 62: 263-274.
- DIETLER, M. (1995): “Early Celtic Socio-political Relations: Ideological Representation and Social Competition in Dynamic Comparative Perspective”, en: *Celtic Chieftdom, Celtic State. The Evolution of Complex Social Systems in Prehistoric Europe*. Cambridge, pp. 64-72.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. (1995): “Del simposio griego a los bárbaros bebedores: el vino en Iberia y su imagen en los autores antiguos”, en: S. Celestino (ed.): *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en occidente*. Jerez de la Frontera, pp. 21-72.
- DOPICO, M.D. (1994): “La devotio iberica: revisión crítica”, en: J. Alvar (ed.): *Homenaje a José María Blázquez*. Madrid, vol. II, pp. 181-193.
- DUFF, J.D. (ed.) (1968): *Silius Italicus, Punica*, vol. II, Loeb Classical Library. Londres-Cambridge Massachusetts.
- ELLISON, A.–DREWETT, P. (1971): “Pits and post-holes in the British Early Iron Age: some alternative explanations”, *Proceedings of the Prehistoric Society* 37: 183-194.
- FÁBREGAS, R. (1995): “La realidad funeraria en el Noroeste, del Neolítico a la Edad del Bronce”, en: R. Fábregas–F. Pérez Losada–C. Fernández Ibáñez (eds.): *Arqueología da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medievo*. Xinzo de Limia, pp. 97-126.
- FERNÁNDEZ NIETO, F.J. (1992): “Una institución jurídica del mundo celtibérico”, en: *Estudios de arqueología ibérica y romana: Homenaje a Enrique Pla Ballester*. Valencia, pp. 382-384.
- FERNÁNDEZ NIETO, F.J. (1999a): “Interpretaciones en materia religiosa, social y técnica sobre los pueblos antiguos de la Península Ibérica”, en: M.A. Alonso Ávila *et alii* (eds.): *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*. Valladolid, pp. 275-292.
- FERNÁNDEZ NIETO, F.J. (1999b): “La federación celtibérica de Santerón”, en: F. Villar–F. Beltrán (eds.): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*. Salamanca, pp. 183-201.
- GARCÍA BELLIDO, M.P. (1993): “Sobre el culto a Volcanus y Sucellus en Hispania: testimonios numismáticos”, en: J. Arce–F. Burkhalter (eds.): *Bronces y Religión romana. Actas del XI Congreso*

- Internacional de Bronces Antiguos*. Madrid, pp. 161-170.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990): *Guerra y religión en las Gallaecia y Lusitania antiguas*. La Coruña.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1996): “Rituales funerarios en la Galicia céltica”, en: S. Reboreda-P. López Barja (eds.): *A cidade e o mundo: romanización y cambio social*. Xinzo de Limia, pp. 69-79.
- GARCÍA HUERTA, M.R.–ANTONA DEL VAL, V. (1992): *La necrópolis celtibérica de La Yunta (Guadalajara). Campañas 1985-87*. Madrid.
- GARCÍA MERINO, C. (1992): “Cerámica pintada con decoración plástica de Uxama”, en: *Actas del Segundo Symposium de Arqueología Sorianana*. Soria, pp. 852-864.
- GARCÍA MERINO, C. (2000): “Acerca de las necrópolis de Uxama Argaela”, en: C. de la Casa (ed.): *Soria Arqueológica, 2: Homenaje a José Luis Argente*. Soria, pp. 131-164.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1991): “El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos”, *Polis* 3: 25-37.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1997): “Posible suplicio capital celtibérico en un fragmento cerámico procedente de Tiermes (Soria)”, *Kalathos* 16: 103-111.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1999): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana III*. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2001): *Mitos hispánicos. La Edad Antigua*. Madrid.
- GARCÍA RIAZA, E. (2002): *Celtíberos y lusitanos frente a Roma: diplomacia y derecho de guerra*. Vitoria.
- GARCÍA SOTO-MATEOS, E. (1990): “Las necrópolis de la Edad del Hierro en el alto valle del Duero”, en: *II Simposio sobre los celtíberos. Necrópolis celtibéricas*. Zaragoza, pp. 13-38.
- GIMBUTAS, M. (1984): *The Language of the Goddess*. Londres.
- GÓMEZ BELLARD, F. (1996): “El análisis antropológico de las cremaciones”, en: *Complutum extra 6/2. Homenaje al profesor Manuel Fernández Miranda*. Madrid, pp. 55-64.
- GÓMEZ FRAILE, J.M. (2001): *Los celtas en los valles altos del Duero y del Ebro*. Madrid.
- GÓMEZ PANTOJA, J. (2003): “*Ex ultima Celtiberia*: desarrollo municipal y promoción social en las viejas ciudades arévacas”, en: C. Castillo García–J.F. Rodríguez Neila–J. Navarro (eds.): *Sociedad y economía en el occidente romano*. Pamplona, pp. 231-282.

- GOMIS JUSTO, M. (2001): *Las acuñaciones de la ciudad celtibérica de Segeda/Sekaiza*. Teruel-Mara.
- GONZÁLEZ ALCALDE, J.-CHAPA, T. (1993): “‘Meterse en la boca del lobo’. Una aproximación a la figura del ‘carnassier’ en la religión ibérica”, *Complutum* 4: 169-174.
- GRACIA ALONSO, F. (2001): “El fuego como referente de culto. Datos de la protohistoria peninsular mediterránea”, *Cypsela* 13: 101-122.
- GREEN, M. (1989): *Symbol and Image in Celtic Religious Art*. Londres.
- GREEN, M. (1992a): *Animals in Celtic Art and Myth*. Londres.
- GREEN, M. (1992b): *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. Londres.
- GREEN, M. (1993): *Celtic Myths*. Londres.
- GREEN, M. (2001): *Dying for the Gods*. Gloucestershire.
- GRENET, F. (1984): *Les pratiques funéraires dans l’Asie Centrale sédentaire de la conquête grecque à l’islamisation*. París.
- GRICOURT, J. (1954): “Sur un plaque du vase de Gundestrup”, *Latomus* 13: 376-383.
- GUADÁN, A.M. DE (1977): “Peinados y marcas de taller celtibéricos en los denarios ibero-romanos”, *Acta Numismática* VII: 35-56.
- GUADÁN, A.M. DE (1979): *Las armas en la moneda ibérica*. Madrid.
- GUERRERO AYUSO, V.M.-COLL CONESA, J.-CALVO TRÍAS, M. (1997): “Estado actual del megalitismo en Mallorca. El yacimiento arqueológico de S’Aigua Dolça”, en: *II Congreso de Arqueología Peninsular. Tomo II. Neolítico, Calcolítico y Bronce*. Zamora, pp. 359-370.
- HEALY, F.-HOUSLEY, R.A. (1992): “Nancy was not alone: human skeletons of the early Bronze Age from the Nortfolk peat fen”, *Antiquity* 66: 948-955.
- HERNÁNDEZ VERA, J.A.-SOPEÑA, G. (1991): “Acerca de una vasija celtibérica con decoración de cabezas humanas hallada en las excavaciones de Contrebia Leukade. Aguilar de Río Alhama”, *Estrato. Revista Riojana de Arqueología* 3:40-44.
- HERRERO INGELMO, M.C. (ed.) (1994): *Pausanias. Descripción de Grecia*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- HERTZ, R. (1907-1915): *Étude sur la représentation collective de la mort*, en: *La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse*, París. (*La muerte y la mano derecha*. Madrid, 1990).

- HILL, J.D. (1995): "The Pre-Roman Iron Age in Britain and Ireland (ca. 800 B.C. to A.D. 100): An Overview", *Journal of World Prehistory* 9/1: 47-98.
- HODDER, I. (ed.) (1996): *On the Surface: Çatalhöyük, 1993-95*. Cambridge-Londres (<http://catal.arch.cam.ac.uk/catal/catal.html>).
- IONESOV, V. (1999): "Imitative Ritual in Proto-Bactrian Mortuary Practice", *Current Anthropology* 40/1: 87-89.
- IVANCIC, A. (1993): "Les guerriers-chiens Loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure", *Revue d'Histoire des Religions* 210/3: 305-329.
- JAMES, S. (1999): *The Atlantic celts: Ancient People or Modern Invention?*. Madison.
- JIMENO, A. (1996): "Numancia: relación necrópolis-poblado", *Archivo Español de Arqueología* vol. 69, números 173-174: 57-76.
- JIMENO, A. (1999): "Religión y ritual funerario celtibéricos", *Revista de Soria* 25: 518
- JIMENO, A. (2001): "Numancia", en: M. Almagro Gorbea-M. Mariné-J.R. Álvarez Sanchís (eds.): *Celtas y vettones*. Ávila, pp. 239-247.
- JIMENO, A. *et alii* (1996): "Ritual y dieta alimenticia: la necrópolis celtibérica de Numancia", *Numantia* 6: 31-44.
- JIMENO, A. *et alii* (2002): *Numancia. Guía Arqueológica*. Soria.
- KREMER, B. (1994): *Das Bild der Kelten bis in augusteische zeit*. Stuttgart.
- LAMBOT, B. (1998): "Les morts d'Acy Romance (Ardenne) à La Tène Finale. Pratiques funéraires, aspects religieuses et hiérarchie sociale", en: *Études et documents fouillés, 4. Les Celtes. Rites funéraires en Gaule du Nord entre le Vie et le Ier siècle avant Jesus-Christ*. Namur, pp. 75-87.
- LAMBRECHTS, P. (1954): *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des celtes*. Brujas.
- LEMAN-DELERIVE, G. (dir.) (1998): *Les celtes. Rites funéraires en Gaule du nord entre le Vie et le Ier siècle avant J.-C*. Namur.
- LE ROUX, F. (1983-84): "Sur quelques sacrifices et rites sacrificiels celtiques sans effusion de sang", *Ogam* 35-36: 95-109.
- LE ROUX, F.-GUYONVARCH, C. (1978): *La civilisation celtique (Celticum 24)*. Rennes.
- LE ROUX, F.-GUYONVARCH, C. (1986): *Les druides*. Rennes.

- LESHNIK, L.S. (1972): "Pastoral Nomadism in the Archaeology of India and Pakistan", *World Anthropology* 4: 137-150.
- LINCOLN, B. (1991): *Death, War and Sacrifice*. Chicago.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, O. (2000): "El concepto de Celtiberia en la Arqueología Española del siglo XIX. El origen del paradigma céltico", *Celtiberia* 94: 241-256.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1987): "Las 'cabezas cortadas' en la Península Ibérica", *Gerión* 5: 245-252.
- LORRIO, A. (1997): *Los celtíberos*. Madrid.
- LORRIO, A. (2000): "Grupos culturales y étnias en la Celtiberia", *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra* 8: 99-179.
- LORRIO, A. (2001): "Los celtíberos", en: M. Almagro Gorbea-M. Mariné-J.R. Álvarez Sanchís (eds.): *Celtas y vettones*. Ávila, pp. 182-199.
- LOVEDAY, E. (1999): *Iran*. Hong Kong.
- MARCO SIMÓN, F. (1976): "Nuevas estelas ibéricas de Alcañiz (Teruel)", *Pyrenae* 12: 73-90.
- MARCO SIMÓN, F. (1978): *Las estelas decoradas de los conventos caesaraugustano y cluniense*. Zaragoza.
- MARCO SIMÓN, F. (1986): "El dios Céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar", en: *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*. Zaragoza, pp. 731-759.
- MARCO SIMÓN, F. (1987): "La religión de los celtíberos", en: *I Simposium sobre los celtíberos (Daroca, 1986)*. Zaragoza, pp. 55-74.
- MARCO SIMÓN, F. (1990): *Los celtas*. Madrid.
- MARCO SIMÓN, F. (1993a): "*Feritas Celtica*: la imagen del bárbaro clásico", en: F. Gascó (dir.): *Modelos ideales y práctica de vida en la Antigüedad clásica*. Sevilla, pp. 141-166.
- MARCO SIMÓN, F. (1993b): "La religiosidad en la céltica hispana", en: M. Almagro Gorbea-G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los celtas: Hispania y Europa*. Madrid, pp. 477-512.
- MARCO SIMÓN, F. (1994): "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", en: *Historia de las religiones de la Europa Antigua*. Madrid, pp. 313-400.
- MARCO SIMÓN, F. (1998): "Texto e imagen, *ethos* y creencias en la Hispania indoeuropea de época republicana", en: J. Mangas (ed.): *Italia e Hispania en la crisis de la República romana (Actas del III Congreso Histórico-Arqueológico Hispano-Italiano, Toledo, 1993)*.

Madrid, pp. 387-402.

MARCO SIMÓN, F. (1999a): “El paisaje sagrado en la España indoeuropea”, en: *Religión y magia en la Antigüedad*. Valencia, pp. 147-165.

MARCO SIMÓN, F. (1999b): “Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna”, *Archiv für Religionsgeschichte* 1/1: 1-15.

MARCO SIMÓN, F. (2000): “*Velut uer sacrum*. La *iuventus* céltica y la mística del centro”, en: M.M. Myro *et alii* (eds.): *Las edades de la dependencia*. Madrid, pp. 349-362.

MARCO SIMÓN, F. (2001): “Imagen divina y transformaciones religiosas en el ámbito hispano-galo”, en: F. Villar–M.P. Fernández (eds.): *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*. Salamanca.

MARCO SIMÓN, F. (2002a): “Figurativism and Abstraction in the Hospitality Tesseræ of Celtic Hispania”, *Acta Musei Nationalis Pragae* LVI/1-4: 39-44.

MARCO SIMÓN, F. (2002b): “Hispano-celtic Gods. Methodological Problems and Geography of the cult”, en: C.M. Ternes–H. Zinser (eds.): *Dieux des Celtes/Goetter der Kelten/Gods of the Celts. Études Luxemburgeoises d'Histoire et de Science des Religions* 1: 127-148.

MARCO SIMÓN, F. (e. p.): “*Signa Deorum*: Comparación y contexto histórico en España y Galia”, en: *Actas del Congreso “Arqueología e Iconografía: Indagar en las imágenes”. Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma (CSIC), 16-17 noviembre 2001*. Roma.

MARTIN, D. (1994): “Pearls from Bones: Relics, Chortens, Tertons and the Signs of Saintly Death in Tibet”, *Numen* 41: 273-324.

MARTIN, D. (1996): “On the Cultural Ecology of Sky Burial on the Himalaya Plateau”, *East and West* 46/3-4: 353-370.

MARTÍNEZ QUIRCE, F.J. (1996): “Imagen y articulaciones decorativas en la Meseta: imagen y cultura arévaca en la Segunda Edad del Hierro”, en: R. Olmos Romara (ed.): *Al otro lado del espejo: aproximaciones a la imagen ibérica*. Madrid, pp. 163-176.

MATTEI, M. (1987): *Il Galata Capitolino*. Roma.

MATTHEWS, K. (1999): “Death into Life: population Statistics from cemetery data”, en: A. Leslie (ed.): *Theoretical Archaeology and Architecture*. Glasgow, pp. 141-161.

- MEDRANO, M.-DÍAZ, M.A. (2000): “Novedades acerca de las ciudades celtas de Contrebia Belaisca y Nertobriga”, *Salduie* 1: 165-180.
- MEGAW, J.V.S. (1991): “La musica celtica”, en: S. Moscati (coord.): *I celti*. Milán, pp. 643-648.
- MELLAART, J.S. (1967): *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. Nueva York.
- MENIEL, P. (1989): “Les animaux dans les pratiques religieuses des gaulois”, en: J.D. Vigne (ed.): *L’animal dans les pratiques religieuses: les manifestations matérielles, Anthropozoologica* (Troisième n° special). París, pp. 87-97.
- MESPLÉ, P. (1957): “L’atelier de potier gallo romain de Galane à Lombez (Gers)”, *Gallia* XV: 41-62.
- MOITRIEUX, G. (1999): “*Caput ad pedem*: des visages sur quelques figurations gallo-romaines”, en: Y. Burnard-H. Lavagne (eds.): *Signa Deorum. L’iconographie divine en Gaule romaine*. París, pp. 83-91.
- MORÁN CABRÉ, J.A. (1975): “Sobre el carácter votivo y apotropaico de los broches de cinturón en la Edad del Hierro peninsular”, en: *Congreso Arqueológico Nacional XIII (Huelva, 1973)*. Zaragoza, pp. 597-604.
- MORÁN CABRÉ, J.A. (1977): “La exponencia femenina y la signografía ofídica en broches de cinturón del Hierro hispánico”, en: *Congreso Arqueológico Nacional XIV (Vitoria 1975)*. Zaragoza, pp. 611-614.
- MUÑIZ COELLO, J. (2001): “El heraldo y la piel de lobo. Notas sobre Apiano”, *Iber.* 48”, *Habis* 32: 135-147.
- NEGUERUELA MARTÍNEZ, I. (1990): *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo de Porcuna (Jaén)*. Madrid.
- NICOL, J. (1936): *The Historical and Geographical Sources used by Silius Italicus*. Oxford.
- OLIVARES, J.C. (2002): *Los dioses de la Hispania Céltica*. Madrid.
- OLIVER, A. (1995): “Acerca de los restos humanos localizados en los poblados ibéricos”, *Arx* 1: 35-41.
- OLMOS ROMERA, R. (1986): “Notas conjeturales de iconografía celtibérica. Tres vasos de cerámica polícroma de Numancia”, *Numantia* II: 215-225.
- OLMOS ROMERA, R. (2001): “Rites d’initiation et espace sacrificiel en Ibérie préromaine”, en: P. Linant de Bellefonds (ed.): *Rites et cultes dans le monde antique. Actes de la Table Ronde du LIMC à la Villa Kérylos*. París.

- ORTEGA, J. (1991): “Consideraciones sobre el descuartizamiento ritual”, *Verdolay* 3: 21-32.
- PALSETIA, J.S. (2001): *The Parsis of India*. Leiden.
- PARFITT, K. (1995): *Iron Age Burials at Midhill, Deal*. Londres
- PARKER PEARSON, M. (2000): *The Archaeology of Death and Burial*. Stroud.
- PASCUAL BENITO, J.L. (2002): “Incineración y cremación parcial en contextos funerarios neolíticos y calcolíticos del este peninsular al sur del Xúquer”, en: M.A. Rojo Guerra–M. Kunst (eds.): *Sobre el significado del fuego en los rituales funerarios del Neolítico*. Valladolid, pp. 155-189.
- PASTOR EIXARCH, M. (1987): “Las trompas de guerra celtibéricas”, *Celtiberia* 73: 7-19.
- PASTOR EIXARCH, M. (1998): “Ideogramas musicales, onomatopéyicos y animistas en las pinturas figurativas ibéricas y celtibéricas”, *Kalathos* 17: 91-129.
- PELEGRÍN CAMPO, J. (e. p. a): “Polibio, Fabio Píctor y el origen del etnónimo ‘Celtíberos’”, *Gerión*.
- PELEGRÍN CAMPO, J. (e. p. b): “Tradición e innovación en la imagen polibiana del bárbaro”, *Caesaraugusta*.
- PERALTA LABRADOR, E. (1990): “Cofradías guerreras indoeuropeas en la España Antigua”, *El Basilisco* 3: 49-66.
- PERALTA LABRADOR, E. (2000): *Los cántabros antes de Roma*. Madrid.
- PÉREZ SANZ, N. (1999): “La función social del vino en los pueblos del norte de la Península Ibérica”, en: M.A. Alonso Ávila *et alii*: *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*. Valladolid, pp. 375-379.
- PERRIN, F. (2000): “Le mort et la mort en Gaule à l’Age du Fer (VIIIe-Ier s. av. J.-C.)”, en: A. Ferdière (dir.): *L’Archéologie funéraire*. París, pp. 86-104.
- PLEINER, R. (1993): *The Celtic Sword*. Oxford.
- POUX, M. (2000a): “Festins sacrés, ivresse collective et cultes guerriers en Gaule celtique. Traces littéraires, perspectives archéologiques”, en: S. Verger (ed.): *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d’Acy-Romance (Ardenne, France)*. Roma, pp. 305-335.

- POUX, M. (2000b): “Espaces votifs-espaces festifs. Banquets et libations en contexte de sanctuaires et d’enclos”, *Revue archéologique de Picardie*, Mai 2000 1/2: 217-231.
- PRÓSPER, B.M. (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*. Salamanca.
- PRYOR, F. (1991): *The English Heritage book of Flag Fen: Prehistoric Fenland Centre*. Londres.
- PRZYLUKSI, J. (1940): “Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes”, *Revue d’Histoire des Religions* 121: 128-145.
- QUESADA SANZ, F. (1994): “Vino, aristócratas, tumbas y guerreros en la cultura ibérica (ss. V-II a.C.)”, *Verdolay* 6: 99-124.
- QUESADA SANZ, F. (1995): “Vino y guerreros: banquete, valores aristocráticos y alcohol en Iberia”, en: S. Celestino (ed.): *Arqueología del vino. Los orígenes del vino en occidente*. Jerez de la Frontera, pp. 271-296.
- QUESADA SANZ, F. (1997): *El armamento ibérico*. Montacnac (2 vols.).
- RAFEL, N. (1985): “El ritual d’enterrament ibèric. Un assaig de reconstrucció”, *Fonaments* 5: 13-35.
- RAFFERTY, B. (1981): “Iron Age Burials in Ireland”, en: D.Ó. Corráin (ed.): *Irish Antiquity. Essays and Studies presented to Profesor J. Ó’Kelly*. Cork, pp. 173-204.
- RAFFERTY, B. (2001): “La Edad del Hierro en Irlanda y la fachada atlántica”, en: M. Almagro Gorbea–M. Mariné–J.R. Álvarez Sanchís (eds.): *Celtas y vettones*. Ávila, pp. 63-71.
- RANKIN, H.D. (1987): *Celts and the Classical World*. Londres-Sydney.
- RAWLINGS, L. (1996): “Celts, Spaniards and Samnites: Warriors in a Soldier’s War”, en: T.B. Cornell–B.P. Rankov–P. Sabin (eds.): *The Second Punic War – A Reappraisal*. Londres, pp. 81-117.
- ROMERO CARNICERO, F. (1973): “Nuevas aportaciones al estudio de la cerámica numantina”, *Celtiberia* 45: 37-50.
- ROMERO CARNICERO, F. (1976): *Las cerámicas policromas de Numancia*. Soria.
- ROMERO CARNICERO, F. (1999): “El Vaso de los Guerreros de Numancia”, *Revista de Soria* 25: 51-66.
- ROMERO CARNICERO, F.-JIMENO, A. (1993): “El valle del Duero en la antesala de la Historia. Los grupos de Bronce Medio-Final y Primer Hierro”, en: M. Almagro Gorbea-Ruiz Zapatero, G. (eds.): *Los celtas: Hispania y Europa*. Madrid, pp. 175-222.

- ROSS, A. (1957-58): "The Human Head in Insular Pagan Celtic Religion", *Proceedings of the Society of Antiquities of Scotland* 91: 10-43.
- ROSS, A. (1968): *Pagan Celtic Britain*. Londres.
- ROVIRA I HORTALÀ, M.C. (1998): "L'exhibició d'armes i cranis enclavats en els hàbitats ibers septentrionals", *Cypsela* 12: 167-182.
- RUIZ VEGA, A. (2001): *La Soria Mágica. Fiestas y tradiciones populares*. Soria.
- RUIZ ZAPATERO, G.-LORRIO, A. (1995): "La muerte en el norte peninsular durante el primer milenio a.C.", en: R. Fábregas-F. Pérez Losada-C. Fernández Ibáñez (eds.): *Arqueoloxía da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medievo*. Xinzo de Limia, pp. 223-248.
- RUIZ ZAPATERO, G.-LORRIO, A. (1999): "Las raíces prehistóricas del mundo celtibérico", en: J. Arenas-M.V. Palacios (coord.): *El origen del mundo celtibérico*. Guadalajara, pp. 21-36.
- RUIZ ZAPATERO, G.-LORRIO, A. (2000): "La 'belleza del guerrero': los equipos de aseo personal y el cuerpo en el mundo celtibérico", en: C. de la Casa (ed.): *Soria Arqueológica, 2: Homenaje a José Luis Argente*. Soria, pp. 279-309.
- SAIZ, P. (1992): "Representaciones plásticas de la cabeza humana en la necrópolis celtibérica de Carratiermes (Montejo de Tiermes, Soria)", *Actas del Segundo Symposium de Arqueología Soriana*. Soria, pp. 605-612.
- SALIN, E. (1987): *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire. I. Les idées et les faits*. París (ed. or. 1949).
- SALINAS DE FRÍAS, M. (1983): "El culto al dios celta Lug y la práctica de sacrificios humanos en Celtiberia", *Studia Zamorensia* 4: 303-311.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (1984-85): "La religión de los celtíberos (I)", *Studia Historica* vol. II-III, nº 1: 81-101.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (1985): "La religión indígena en la Hispania central y la conquista de Roma", *Studia Zamorensia* 6: 307-331.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (1986): *Conquista y romanización de Celtiberia*. Salamanca.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (1999): "En torno a viejas cuestiones: guerra, trashumancia y hospitalidad en Hispania prerromana", en: F. Villar-

- F. Beltrán (eds.): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*. Salamanca, pp. 281-293.
- SALVÁ SIMONET, B.–CALVO TRÍAS, M.–GUERRERO AYUSO, V.M. (2002): “La Edad del Bronce balear (c. 1700-1000/900 BC). Desarrollo de la complejidad social”, *Complutum* 13: 193-219.
- SÁNCHEZ-MORENO, E. (2001): “La hospitalidad en la Hispania prerromana”, en: L. Hernández Guerra–L. Sagredo-Solana Sáinz (eds.): *Actas del I Congreso Internacional de Historia Antigua*. Valladolid, pp. 383-392.
- SAN VALERO APARISI, J. (1945): *El tesoro preimperial de plata de Drieves (Guadalajara)*. Madrid.
- SCHROEDER, S. (2001): “Secondary Disposal of the Dead: Cross-Cultural Codes”, *World Cultures* 12/1: 77-93.
- SHAKED, S. (1994): *Dualism in transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. Londres.
- SOPEÑA, G. (1987): *Dioses, ética y ritos*. Zaragoza.
- SOPEÑA, G. (1995): *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Zaragoza.
- SOPEÑA, G. (e. p.): “Celtiberian Ideologies and Religion”, en: B. Arnold–M. Alberro (eds.): *The Celts in the Iberian Peninsula*. Milwaukee.
- SOPEÑA, G.–RAMÓN PALERM, V. (1994): “El anonimato de un dios de los celtíberos: aportaciones críticas en torno a Estrabón, III, 4, 16”, *Studia Historica-Historia Antigua* XII: 21-34.
- SOPEÑA, G.–RAMÓN PALERM, V. (2002): “Claudio Eliano y el funeral descarnatorio en Celtiberia. Reflexiones críticas a propósito de *Sobre la naturaleza de los animales* X, 22”, *Paleohispánica* 2: 227-269.
- SPALSTENSTEIN, F. (1990): *Commentaire des “Punica” de Silius Italicus (vol I: livres 1 à 8. Vol. II: livres 9-à 17)*. Lausanne.
- TARACENA, B. (1943): “Cabezas-trofeo en la España céltica”, *Archivo Español de Arqueología* 16: 157-171.
- TARACENA, B. (1946): “Sobre las supuestas bocinas ibéricas y celtibéricas”, *Archivo Español de Arqueología* 63: 161-163.
- TARACENA, B. (1982): *Los pueblos celtibéricos*, en: R. Menéndez Pidal (fundador): *Historia de España*, tomo I, vol. 3. Madrid, pp. 197-299. (ed. or. 1954).
- TARAPOREVALA, S. (2000): *The Zoroastrians of India. Parsis*. Bombay.

- TRELLISÓ CARREÑO, L. (2001): “La acción del fuego sobre el cuerpo humano: la antropología física y el análisis de las cremaciones antiguas”, *Cypsela* 13: 89-100
- VELASCO LÓPEZ, M.H. (1998): “Diodoro V, 28. 5-6 y la creencia del alma entre los celtas”, en: J.F. González Castro, J.F.(ed.): *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. VI. Madrid, pp. 249-254.
- VOISIN, J.-L. (1984): “Les romains, chasseurs de têtes”, en: *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde Antique*. Roma, pp. 241-293.
- VVAA. (1955): “Death and Disposal of the Dead (s.v.)”, en: J. Hastings (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IV. Edimburgo, pp. 411-444 (ed. or. 1908-1929).
- WADELL, J. (1998): *The Prehistoric Archaeology of Ireland*. Galway.
- WAIT, G.A. (1985): *Ritual and Religion in Iron Age Britain*. Oxford.
- WATTENBERG, F. (1963): *Las cerámicas indígenas de Numancia*. Madrid.
- WEBSTER, J. (1996): “Ethnographic barbarity: colonial discourse and ‘Celtic warrior societies’”, en: J. Webster–N.J. Cooper (eds.): *Roman Imperialism: Post Colonial Perspectives*. Leicester, pp. 111-123.
- WHIMSTER, R. (1981): *Burial Practices in Iron Britain*. Oxford.
- WIELAND, G. (ed.) (1999): *Keltische Viereckschanzen*. Stuttgart.
- WIKANDER, S. (1938): *Der Arische Männerbund. Studien zur indoiranischen Sprach-und Religionsgeschichte*. Lund.
- ZIRRA, V. (1991): “La necropoli e la tomba del capo di Ciamesti”, en: S. Moscati (coord.): *I celti*. Milán, pp. 382-383.