

GUERRA Y RITUAL EN EL MUNDO CELTIBÉRICO

Ana de Francisco Heredero

Licenciada en Historia (UCM); Máster en Historia y Ciencias de la Antigüedad (UAM y UCM);

Doctorando en Estudios del Mundo Antiguo (UCM)

anadefcoheredero@hotmail.com

Resumen: Se presenta un análisis del valor ritual de la guerra en el mundo celtibérico, con especial atención al armamento y las prácticas rituales relacionadas con él, así como al carácter guerrero contenido en los dioses de los celtíberos y a las prácticas rituales presentes en la guerra misma, entre las que destacaron las monomaquias y la *devotio*, para finalizar con la propia muerte, que también era concebida desde una dimensión guerrera.

Abstract: An analysis of the ritual value of the war in the Celtiberian world, with special attention to weaponry, to the warlike character content in their gods and to the ritual practices in the fight, highlighting the single combat and the *devotio*, to conclude with the death, which was also conceived from a warlike dimension.

Palabras clave: Celtíberos, ritual guerrero, armamento celtibérico, monomaquias, *devotio*, necrópolis celtibéricas.

Key words: Celtiberians, warrior rituals, Celtiberian weapons, single combat, *devotio*, celtiberian necropolis.

La guerra en el mundo antiguo estaba completamente impregnada de connotaciones religiosas. Antes de entablar batalla, casi todos los pueblos consultaban augurios y realizaban ceremonias y sacrificios propiciatorios. Si había victoria, ésta se celebraba también con un importante ceremonial religioso, con monumentos y ofrendas de armas y botín. En la sociedad celtibérica, y en general en todos los pueblos de la Céltica, se observa cómo los ideales guerreros, viriles y agonísticos ocuparon un papel destacado (*vid.* SOPEÑA, 1987, 1995 y 2004). Se valoraba especialmente la muerte en el combate, la cual aseguraba el paso al Más Allá, en un *ethos* agonístico, como lo denomina Sopena (2004: p. 57), que está confirmado en la arqueología, la literatura y las fuentes iconográficas. Esta concepción hizo que los celtíberos desarrollaran una particular *virtus* de guerrero, percibiéndose a sí mismos como combatientes y haciendo gala de una actitud bélica que llamó la atención de los autores clásicos.

Para los Celtíberos, la guerra sería una forma de conseguir prestigio y riqueza, pero constituía además un acto ritual. Todo ello explicaría la frecuencia de su ejercicio, si no contra un podero-

so enemigo externo, como lo fue Roma, en reiterados saqueos sobre los territorios vecinos, en la práctica de las monomaquias, o mediante el mercenariado al servicio de turdetanos, íberos, cartagineses y romanos (*vid.* GARCÍA-GELABERT y BLÁZQUEZ, 1988).

La guerra fue, por tanto, concebida por los celtíberos como un “escenario ritual” (SOPEÑA, 2004: p. 57), y todos los elementos presentes en ella, especialmente el armamento, aparecen dotados de un carácter sacro. Los dioses adoptaron un carácter guerrero, y la propia lucha se ritualizó, como se observa en las monomaquias. El mayor premio para el guerrero sería el Más Allá. A este paraíso tendría el celtíbero el acceso asegurado si caía en el combate.

El valor ritual de las armas

El aspecto ritual de la guerra en el mundo celtibérico se observa especialmente en la importancia conferida a las armas, la cual determina una serie de comportamientos que han llamado la atención de los autores clásicos como, por ejemplo, aquellos relacionados con la entrega de las armas.

La entrega de las armas

La resistencia tenaz de los celtíberos a entregar las armas como símbolo de rendición está bien atestiguada en el relato de las fuentes de conquista:

Acciones merecedoras de la muerte habéis cometido vosotros que, teniendo a vuestros lugares patrios sometidos a nosotros, escogisteis combatir contra ellos al lado de los enemigos. No obstante, os concedo marcharos sin sufrir castigo si deponéis vuestras armas. Sin embargo, la indignación se apoderó de todos a la vez y gritaron que no entregarían las armas. Tuvo lugar un combate encarnizado en el que la mitad de los celtíberos cayó tras haber opuesto una feroz resistencia, y la otra mitad consiguió ponerse a salvo junto a Magón.

App., III.31

Otros muchos testimonios nos hablan, incluso, de cómo los celtíberos llegan a preferir la muerte antes que la entrega de las armas (*vid.* Plb., XIV.7.5; D.S., XXXIII.16-17 y XXV; Liv., *Dec.*, 17 y 34; Flor. I.34.3 y 11; Lucan., IV.144; Oros., V.7.2-18; Ptol., *Apotel.*, II.13; Iust., *Ep.*, 44.2). Nos informan, en conjunto, sobre la existencia de una relación muy especial de los celtíberos con sus armas, a las que se dotaba de una importancia más allá de lo funcional. De hecho, el aspecto simbólico de la entrega de armas como reconocimiento de la derrota es una constante en la historia militar. El valor simbólico de las armas de los celtíberos se observa especialmente en la espada (Salinas de Frías, 2010: p. 146). Durante la Guerra de Numancia el legado Q. Occio sostuvo dos combates singulares, el segundo de los cuales contra un noble llamado Pirreso, a quien venció. Éste le hizo entrega de su espada y su ságuo, mientras que el romano le ofreció que se unieran mediante pacto de hospitalidad cuando acabase la guerra (Val.Max., III.2.21).

Evidentemente, el desarme tiene una explicación práctica, que es prevenir que el enemigo pueda volver a usar sus armas contra el vencedor, pero la resistencia de los celtíberos a entregar las armas parece tener además un valor especialmente simbólico y no solo práctico. En numerosas ocasiones se observa que, en las negociaciones de paz, los celtíberos parecen dispuestos a aceptar todas las condiciones impuestas por los romanos, que suponen el reconocimiento de la derrota, a excepción de la entrega de las armas. En el caso de las ciudades, en tanto que centros

de poder, esta negativa tal vez haya que vincularla con la posición y el prestigio alcanzados dentro del contexto indígena. En el caso de los mercenarios, como el que acabamos de ver, la razón parece tener más que ver con el cumplimiento de un ideal ético, aunque no hay que olvidar que supone también la pérdida de un medio de subsistencia (CIPRÉS, 1993: p. 91).

La destrucción ritual del armamento

El valor ritual conferido por los celtíberos a sus armas se observa también en la existencia de una práctica de destrucción de las armas, constatada en la Celtiberia principalmente en contextos funerarios. Debido a esta práctica encontramos determinadas armas, especialmente espadas, puntas de lanza, puñales y *soliferra*, que han sido perforadas y dobladas deliberadamente (LORRIO, 1997: p. 340), tras lo cual habría tenido lugar la destrucción en la pira o fuera de ella de los elementos percederos de lanzas y escudos. El proceso de amortización de las armas se constata ya en la cultura de los Campos de Urnas (KIMMIG, 1940: p. 155, lám. 8B; REITTINGER, 1968: p. 50; LORRIO, 1997: p. 46), y se asocia generalmente a élites aristocráticas militares (ALMAGRO-GORBEA, 1991: p. 44, n. 15). La perforación de las armas para la colocación de clavos y el doblado de las mismas previo calentamiento, se ha documentado además en contextos no funerarios en numerosos santuarios galos como Gournay-sur-Aronde, Arcy-Romance, Nanteuil-sur-Aisne y Ribemont-sur-Ancre (LORRIO, 1997: p. 43). En estos lugares, sacerdotes-herreros ofrecían a divinidades infernales las armas tomadas al enemigo, aunque en estos casos el tratamiento técnico para la amortización era diferente, siendo expuestas primero las armas a la degradación causada por la intemperie, para después ser depositadas en fosas, probablemente tras cumplir su función política (GRACIA ALONSO, 2003: p. 57).

La práctica de las armas clavadas nos recuerda también al ámbito griego, donde constituían ofrendas y trofeos sobre el campo de batalla junto con los despojos del enemigo vencido, depositados en los santuarios o expuestos en lugares públicos como símbolo de la victoria. Se observa la predilección por determinadas armas, al igual que sucede en los poblados del nordeste de la Península Ibérica con las espadas de tipo La Tène (GRACIA ALONSO, 2003: p. 58).



Fig. 1. Destrucción de un arma en la fragua / Ilustración: Yolanda González

Volviendo a las necrópolis celtibéricas, se ha debatido acerca de la motivación a la hora de destruir intencionadamente el armamento. En particular, la discusión se centra entre unas causas verdaderamente rituales, o bien relacionadas con motivos prácticos. La destrucción con carácter selectivo de algunas armas ha llevado a pensar a autores como Argente, Díaz y Bescós (2001: p. 249) en una explicación funcional, como pueda ser el espacio disponible en el enterramiento. Sin embargo, en la necrópolis de Numancia el ritual de la inutilización de los objetos se aplica sistemáticamente a todos los materiales depositados en las tumbas, tanto armas como elementos de adorno (JIMENO *et al.*, 2004: p. 311), lo que nos llevaría a desestimar la interpretación funcional, al menos desde el siglo III a.C., en favor de una valoración ritual de esta práctica, la cual constituiría la “muerte ritual del arma” como forma de enviar estos objetos al Más Allá. Se ha propuesto (LORRIO, 1997: p. 342) una evolución desde las necrópolis celtibéricas desde sus fases más antiguas (*vid.* AGUILERA, 1916: p. 27), correspondientes a la fase inicial de la cultura celtibérica, en las que no están presentes las espadas y la destrucción del armamento depositado es parcial, afectando en general a las piezas más grandes, como se documenta en las necrópolis de Sigüenza (CERDEÑO y PÉREZ DE YNESTROSA, 1993) y en algunas de las tumbas de Carratiermes; un momento posterior correspondería a la existencia de algunas tumbas ya provistas de espada en Aguilar de Anguita, Alpasenque, Sigüenza, Carabias o Carratiermes (LORRIO, 1997: p. 344), para llegar a una fase final, correspondiente a la incorporación en los ajueres de las espadas de La Tène -al menos desde finales del siglo IV a.C.-, momento en que la práctica se generaliza y las espadas se convierten en las piezas que se van a ver afectadas con mayor intensidad. El máximo exponente de esta fase lo constituye la necrópolis de Numancia, donde, como se ha mencionado, se observa la destrucción sistemática y minuciosa de todas las armas, afectando a piezas que, como los puñales de frontón, no eran objeto de tales actuaciones en otras necrópolis próximas (JIMENO y MORALES, 1993: p. 153, fig. 5; 1994: p. 256, fig. 7; JIMENO, 1994: p. 56; 1996: p. 62; JIMENO *et al.*, 1996: p. 36).

Vemos, por tanto, cómo el armamento de los celtíberos adquiere una importancia más allá de

lo práctico, motivo por el cual se explica la resistencia a su entrega, y que debe estar conectado con la práctica de destrucción ritual de que es objeto en contextos funerarios, bien como símbolo de estatus social (CIPRÉS, 1993), bien como elemento intermediario entre los hombres y los dioses, o entre los dioses y el Más Allá.

3. Los depósitos y los hallazgos de armas en las aguas:

El valor simbólico y religioso de las armas explica, en nuestra opinión, la aparición de algunas de ellas en contextos fluviales o lacustres, que entendemos como depósitos votivos o rituales, bien documentados en la Europa atlántica. A pesar del problema arqueológico que suponen los hallazgos en las aguas (VERLAECKT, 1996: pp. 41-42; GABALDÓN, 2010: p. 194), bien porque no suelen descubrirse sino de forma casual (a través, por ejemplo, de dragados), bien por su estado de conservación, o porque su localización en el río o lago donde se hallen puede deberse a causas accidentales, muchos estudios en la actualidad señalan que la causa más frecuente de la aparición de armas en estos contextos es que fueron arrojadas intencionalmente (GABALDÓN, 2010: p. 194). Los motivos de estos depósitos pueden ser muy complejos, en relación con el amplio simbolismo representado por las aguas, desde su consideración como elemento de purificación hasta su concepción como punto de paso del guerrero al Más Allá o el Sidh. De hecho, parece que estamos ante una práctica propia del sustrato europeo (*vid.* LAURSEN, 1982; WAIT, 1985: pp. 15-19; BRADLEY, 1990; RUÍZ GÁLVEZ, 1995; VERLAECKT, 1995; GABALDÓN, 2010: p. 195, n. 10), constatada además entre los pueblos germánicos del norte de Europa, los cuales destruían y arrojaban el botín de sus enemigos a las aguas como medio de ofrendárselos a los dioses, como se documenta en Illerup y Thorsbjerg en Dinamarca (*vid.* GABALDÓN, 2001).

En época romana también se documentan numerosos hallazgos de piezas del equipo militar en los ríos europeos (*vid.* BONNAMOUR y DUMONT, 1994), especialmente cascos y espadas, en un volumen que efectivamente hace desear la hipótesis de las “pérdidas accidentales” en favor de un carácter simbólico y, máxime cuando hablamos de piezas del equipo de gran valor, cuya pérdida era incluso multada (BISHOP y COULSTON, 1993: p. 37).

El mismo sentido de ofrendas o elementos simbólicos tendrían ciertas piezas depositadas en contextos naturales especiales, no solamente acuáticos, que hemos de considerar como *sacra loca in natura* (GABALDÓN, 2010: p. 198). Es el caso de Alhama de Aragón (Zaragoza), donde se encontró una espada pistiliforme del Bronce Final depositada en la hendidura de una roca. Asimismo las espadas de Cabezo de Araya se hallaron en huecos de peñascos (MEIJIDE, 1988: p. 114; LORRIO, 1997: pp. 51-52). La deposición de espadas en hendiduras de rocas es frecuente durante el Bronce Final y en épocas posteriores, a veces en lugares cercanos a santuarios, hallazgos que, como señala Sánchez-Moreno, sería interesante analizar para averiguar si constituyen un rito guerrero en sí mismos o son más bien elementos subsidiarios de una escenografía heroica, alegórica o funeraria de mayor envergadura, con carácter conmemorativo y no como objeto preciso de la dedicación (2006: p. 220).

Los hallazgos de este tipo correspondientes a la Edad del Hierro no son muy frecuentes en la Hispania céltica y están muy mal documentados. El depósito de Quintana Redonda (Soria), fue interpretado como un tesoro de cronología sertoriana. Contení un casco y dos tazas de plata, dentro de las cuales se halló un importante conjunto de 1.300 denarios (*vid.* TARACENA, 1941: p. 137; RADDATZ, 1969: p. 242; VILLARONGA, 1993: p. 52; LORRIO, 1997: p. 50). Sí parece tener un carácter ritual claro el depósito hallado en *Graccurreis* -Alfaro, La Rioja-, también perteneciente a época sertoriana. Estaba formado por un conjunto de armas, la mayoría de tipo La Tène, depositadas en una fosa más o menos circular de 30 cm. de profundidad y poco más de un metro de diámetro, cubierta por cantos rodados (MARCOS POUS, 1996: p. 148; IRIARTE *et al.*, 1996: p. 174; LORRIO, 1997: pp. 14 y 342-343). El conjunto incluía, al menos, trece espadas de tipo La Tène, restos de vainas, la hoja de un puñal, puntas y regatones de lanza, seis umbos y algunos fragmentos de casco de tipo Montefortino, elementos que fueron intencionalmente deformados y fracturados (LORRIO, 1997: p. 343).

En cuanto a los hallazgos aislados de armas, estos son de más complicada interpretación, por la dificultad que supone determinar la intencionalidad de los mismos. Destacan para nuestro estudio los casos en que las armas fueron deposita-

das en las aguas, por sus evidentes connotaciones rituales. Así, llama la atención el hallazgo de un casco ático o samnita, similar al que lleva uno de los dos combatientes del Vaso de los Guerreros -concretamente el que aparece en el lado izquierdo de la representación, cuyo casco de metal está rematado con un penacho con forma de ave-, que hoy se conserva en el Museo Numantino. Fue localizado en el paraje conocido como la Fuentona, en Muriel de la Fuente -Soria-, donde se sitúa una surgencia de agua que constituye el nacimiento del río Abión. Se trata, en general, de piezas en condiciones de uso, que no han sufrido una destrucción intencionada. Los hallazgos de este tipo pertenecientes a la Edad del Hierro se distribuyen en el Noroeste peninsular (LORRIO, 1997: p. 343). De hecho, sabemos que entre los pueblos del norte de Hispania existía un rito adivinatorio consistente en arrojar hachas a las aguas e interpretar las ondas que producían (Suet. *Galba* 8, 3). Los cántabros realizaban un ritual similar arrojando en unas fuentes intermitentes (Plin., *HN*, XXXIII.23-24). Hay que pensar, por tanto, en un sentido ritual de estos hallazgos, y no en pérdidas accidentales. Tampoco hay que desechar la posibilidad de que estos depósitos estén relacionados con determinadas prácticas funerarias (BRADLEY, 1990: p. 180; TORBRUGGE, 1970-71: p. 103; LORRIO, 1997: p. 343).

Por tanto, podemos afirmar que existía una práctica en el mundo celtibérico, conectada con las tradiciones celtas, consistente en realizar depósitos de una o varias armas en lugares naturales especiales, sin duda con carácter ritual, aunque no podamos matizar de qué tipo. En cualquier caso, el hecho de que estos depósitos estén compuestos por armas indica el valor ritual de las mismas.

Dioses y Guerra

Siguiendo a Salinas de Frías (1985), podemos dividir el panteón de la Hispania central en tres categorías no excluyentes en las que se inscribirían los teónimos, aproximadamente treinta, documentados en la Celtiberia. El primer grupo englobaría a los grandes dioses de la Céltica, como Lug, Epona y las *Matres*; el segundo incluiría a divinidades de carácter astral, y el tercero a divinidades menores, de culto local. Algunas de estas divinidades conectaban, como se desprende de testimonios literarios e iconográfi-

cos, con el carácter guerrero de la sociedad celtibérica.

Dentro del primer grupo se situaría la figura del dios Lug o Lugu. Bien documentado en la Celtiberia, a él estaría dedicado un epígrafe hallado en Uxama -Osma, Soria- (*CIL* II 2818), así como la inscripción de Peñalva de Villastar (CABRÉ, 1910: pp. 241-280), asociada al que parece el santuario más importante de la Céltica dedicado a este dios (MARCO SIMÓN, 1987). También se detecta su presencia en la antroponimia (TOVAR, 1981: p. 2). Lug es superior a todos los dioses y, junto con otras muchas significaciones, se observa en él un carácter guerrero: encabeza un ejército contra las fuerzas caóticas (SOPENA, 1987); posee, además, un arma maravillosa, una lanza de plata. En este sentido, es importante el episodio referente a Olíndico:

Hubiese surgido una guerra, y contra todos los celtiberos, si no hubiese perecido el jefe de esta rebelión al comenzar la lucha; era éste Olíndico, varón que hubiera llegado muy alto por su astucia y audacia; blandiendo una lanza de plata que decía enviada del cielo, y adoptando la postura de un profeta, habíase atraído todos los espíritus; pero su misma temeridad le hizo penetrar de noche en el campamento del cónsul, y junto a su tienda fue abatido por la jabalina de un centinela.
(Flor. I.33.13)

Algunos investigadores han defendido el carácter sacerdotal o druídico de este personaje (MARCO SIMÓN, 1987: p. 69 ss.; 1989: p. 126; 1993: p. 499; SOPENA, 1987: p. 63 ss.; 1995: p. 43 ss.; GARCÍA QUINTELA, 1991: p. 33 ss.); GARCÍA MORENO (1993: p. 352 ss.), por su parte, ve en Olíndico una especie de caudillo o jefe de un grupo de guerreros celtiberos al estilo de las *männerbunder* germanas. En cualquier caso, es evidente la conexión simbólica de este personaje con el dios Lug a través de la lanza de plata, utilizada aquí como un elemento a través del cual se pretende que la acción guerrera sea guiada por la divinidad.

Por otra parte, es interesante que sea precisamente este tipo de arma, la lanza, el que aparece en mayor cantidad documentado en las necrópolis celtibéricas, como de hecho se observa en Numancia (JIMENO *et al.*, 2004).

Otra deidad documentada en el mundo celtibérico es Epona, diosa celta muy venerada en toda la Europa céltica, principalmente en la Galia.

En Hispania cuenta con algunos testimonios (*CIL* II 5788 y 1941; *CIL* II 1201; *AE* 2002; *HAE* 1524), entre los que destaca el árula de Sigüenza (*CIL* II 5788), donde se presenta a la diosa sentada de frente, sobre un caballo de perfil. Al igual que sucedía con Lug, estamos ante una divinidad polifacética -no hay que olvidar su simbolismo de carácter solar y astral, asociado a aspectos ctónicos y psicopompos, como animal conectado con el Más Allá. No obstante, su principal significación se asocia a los caballos. No es una diosa-yegua, sin embargo, sino una divinidad que se manifiesta o es representada a través de este animal (QUESADA y GABALDÓN, 2008: p. 150). Para los celtiberos, al igual que para muchos otros pueblos de la protohistoria europea, el caballo fue un animal gran importancia. Aparte de como animal de tiro, carga y transporte, tenía una especial significación relacionada con la guerra, tanto por su uso en la lucha, como por el prestigio derivado de su posesión, todo ello en conexión, además, con un fondo mítico y ritual. Siguiendo a Almagro-Gorbea (2005: pp. 152-153), debió de producirse un “proceso de mitificación del caballo asociado a la formación de una nueva clase aristocrática ecuestre. Este proceso desarrolló en torno al caballo mitos ecuestres para fundamentar ideológicamente su poder”. De este modo, estamos ante una divinidad que, en tanto que fue tomada como símbolo de la aristocracia celtibérica, adoptó también una significación guerrera.

Otra divinidad que podemos conectar con el mundo de la guerra es Succellus o Succellos, paredra de Epona y también de Nantosuelta en la Céltica (SOPENA, 1987: p. 50), de carácter netamente infernal y funerario, asociado al lobo. Apiano nos transmite un episodio sucedido en el 152 a. C.:

Los nertobrigenses, al ser conducidos contra ellos máquinas de asalto y plataformas, enviaron un beraldo revestido de una piel de lobo en lugar del bastón de beraldo y solicitaron el perdón.

App., *Ib.*, 48

El lobo es el depredador por excelencia del mundo occidental, modelo ejemplar de las fraternidades guerreras en todo el mundo indoeuropeo (ALMAGRO-GORBEA, 1997). Vestirse de este animal significaba adoptar sus cualidades, “imbuirse de su *furor*” (SOPENA, 2004: p. 64) imitando su ferocidad. En este contexto, es intere-

sante la relación entre determinadas cuevas con los ritos de iniciación de guerreros y su asociación al lobo (ALMAGRO-GORBEA y ÁLVAREZ SANCHÍS, 1993: p. 217, n. 42; ALMAGRO-GORBEA y MONEO, 1995: p. 255 ss.; OLMOS ROMERA, 2001: pp. 54-55).

Las representaciones asociadas al lobo son bien conocidas en la Celtiberia. Un fragmento de cerámica numantina presenta a un hombre cubierto con una piel de lobo (MARCO SIMÓN, 1987; SOPEÑA, 1995: p. 114, fig. 29). También en el Vaso de los Guerreros parece que uno de los combatientes está cubierto por el pellejo de un lobo a modo de manto que le protege la espalda y la cabeza (ROMERO CARNICERO, 1976: fig. 4; SOPEÑA, 1995: figs. 45-55). La piel lobuna aparece, además, iconográficamente conectada con el ritual de exposición de cadáveres a los buitres (PERALTA LABRADOR, 1990: p. 55; 2000: p. 175), ritual que, como veremos más tarde, estaba reservado a los guerreros caídos en combate. En cuanto a la imagen interpretada por Blázquez como Cernunnos (1977: pp. 361-364), es entendida por algunos autores como la representación de un lobo (SOPEÑA, 1995: p. 119, fig. 30). En las acuñaciones de *Sekaiza* se documentan monedas en que aparece la figura de un cánido (GOMIS, 2001: pp. 38-45), identificado a veces como un perro (SAULZY, 1840: p. 172), otras veces como un lobo (PUJOL I CAMPS, 1883: p. 72), e incluso como un león o una leona (BOUDARD, 1959: p. 231; HEISS, 1870: pp. 282-281; DELGADO, 1876: pp. 328 ss.; GUADÁN, 1977: p. 49; PUJOL I CAMPS, 1883: p. 338; ZOBEL, 1880: pp. 290-291; OSTALÉ, 1987: pp. 121-137). Parece que lo más probable es que se trate de un lobo, siendo éste el animal más representado en la iconografía celtibérica en comparación con los otros animales propuestos. También algunas trompas de guerra celtibéricas, destacando dos ejemplares numantinos, adoptan la forma de una cabeza de lobo (WATTEMBERG, 1963: tabla XV, 414 y XVI, 430). Parece que se trata también de un lobo el animal representado en algunos vasos hallados en Coca (Segovia) y en el castro de "Cuesta del Mercado" -Coca, Segovia- (BLANCO GARCÍA, 1997). Las fíbulas podían presentar asimismo figuraciones lobunas, como por ejemplo la encontrada en Carboneras -Cuenca-, que muestra decoración de prótomos de lobo (LORRIO, 2001: p. 195), o la que fue hallada en Coca, cuyo puente es

una cabeza de lobo (BLANCO GARCÍA, 1997: p. 191). En fin, todas estas representaciones podrían estar indicándonos la importancia que tuvo el lobo, y en última instancia Succellos, en la sociedad guerrera de los celtíberos. En síntesis, Lug, Epona y Succellos son divinidades que aparecen, en mayor o menor medida, conectadas al mundo guerrero de los celtíberos.

En época de dominación romana tendrá lugar a un progresivo proceso de "suplantación" de las divinidades indígenas por parte de las romanas (SALINAS DE FRÍAS, 1985: p. 327 ss.), con las que se identificarían o a las que asimilarían. Entonces Lug dio paso a Marte, quien, según Tito Livio (XXI.21.6 ss.), era considerado el principal dios del panteón hispano, y de hecho, aparece citado en numerosas inscripciones peninsulares acompañado de epítetos indígenas. El Marte indígena no sólo tenía un carácter guerrero, sino también una significación tópica y solar, al igual que Lug. El *Ares* venerado por los pueblos del norte sería Tíleno. El carácter guerrero que residía en estas divinidades celtibéricas pudo conservarse de esta manera en las divinidades romanas, a las que se adscribirían los ritos y costumbres guerreras tradicionales, o a los que se encomendaría la protección de un territorio o de un pueblo determinado (BLÁZQUEZ, 2001: p. 2).

¿Ritos de iniciación del guerrero?

Almagro-Gorbea (1998) ha propuesto que las cabezas cortadas representadas en los *signa equitum* de los celtíberos tienen una significación de "trofeos" obtenidos en ritos de iniciación a la guerra de la aristocracia ecuestre. Al margen de si podemos o no considerar las dos piezas halladas en la necrópolis de Numancia como elementos de este tipo, o bien como báculos de distinción (JIMENO, 1994: pp. 1 y 48; 1996: f. 4), es cierto que estas cabezas constituyen uno de los recursos iconográficos más frecuentes, presentes en algunas fíbulas celtibéricas, especialmente de jinete, lo que ha llevado a este autor a suponer un significado semejante (1998: p. 101). A pesar de ello, la práctica consistente en cortar la cabeza al enemigo vencido y colgarla del caballo a modo de trofeo, transmitida en el texto de Estrabón (IV, 4, 5) sobre los celtas de la Galia y del norte de Italia, y documentada de manera similar en otras fuentes (D.S., V.29.4; Liv., X.26.11 y XXIII.24.11), no ha sido, sin embargo, registrada en la Península

Ibérica, mientras que otras prácticas guerreras, como las monomaquias o la *devotio*, que veremos a continuación, sí que fueron documentadas por los autores clásicos, a los que sin duda habría llamado la atención la presencia de tal rito en el territorio hispano.

Por otra parte, se ha propuesto como testimonio arqueológico de esta práctica el hallazgo en una casa de Numancia de cuatro cráneos sin maxilar inferior (TARACENA, 1943: pp. 157-171; LORRIO, 1997: p. 337); sin embargo, la presencia de estos restos no constituye en modo alguno una prueba sólida de la existencia del rito de las cabezas cortadas en territorio peninsular. Es bien sabido que el mundo celta centra en la cabeza la esencia de la persona (GREEN, 1996: pp. 95-120), por lo que podríamos estar más bien ante la representación de una parte por el todo. Por lo tanto, negamos la existencia del rito de cabezas cortadas, como se ha propuesto (ALMAGRO y LORRIO, 1993; SOPEÑA, 1995: p. 149), como práctica iniciática presente en la Celtiberia. La cabeza humana tiene una trascendencia mucho más amplia en el mundo celta, y su frecuente representación ha de explicarse mediante su significación como el elemento más poderoso de una imagen.

En cuanto a la representación de cabezas animales, creemos que éstas han de ser explicadas no en relación con el rito de las cabezas cortadas (ALMAGRO-GORBEA, 1998: p. 106), sino más bien por las atribuciones guerreras con las que se dota a ciertas bestias, como ya hemos visto en los casos del caballo y del lobo, pero también en lo que respecta a la representación de cabezas de jabalí. Este animal, como fiera nocturna y salvaje, puede ser conectado con los ideales guerreros, sin olvidar que, como señala el propio Almagro-Gorbea, en la cosmología indoeuropea, la noche, la muerte y la guerra estaban estrechamente relacionadas (GERNET, 1982, cf. ALMAGRO-GORBEA, 1998: p. 106). En relación con esto, ha sido subrayado, además, el carácter psicopompo del jabalí (BLÁZQUEZ, 2006: p. 136).

También se ha defendido en los últimos años la existencia de cofradías de guerreros en Hispania como organismos para la cohesión guerrera y marco de ritos de iniciación (*vid.* PERALTA LABRADOR, 1990, entre otros). Se ha tomado el texto de Estrabón (III.3.7) como prueba de la celebración en Hispania de banquetes rituales donde

participarían estos guerreros (SOPEÑA, 2004: p. 63); sin embargo, aunque el relato sí habla de un banquete, en ningún momento se alude a su celebración en el marco de una cofradía guerrera, organismo del que, por mucho que busquemos, no encontramos ningún testimonio sólido. Es en el marco de estas supuestas cofradías guerreras donde se citan el saqueo, la institución de la *devotio*, sobre la que volveremos más tarde, el abandono del hogar y la propensión al riesgo como ritos iniciáticos (ALMAGRO-GORBEA, 1998; SOPEÑA, 2004, en una serie de argumentaciones en las que no llegamos a discernir si existen ritos de iniciación porque hay cofradías guerreras, o si tales cofradías son probadas mediante la existencia de ritos de iniciación.

Sobre la significación del saqueo con carácter iniciático, se ha sugerido como prueba (SOPEÑA, 2004: p. 65) el relato de Salustio (*Hist.*, II.92), quien afirma que “las madres rememoraban las hazañas guerreras de sus antepasados a los hombres que se aprestaban a la guerra o al saqueo, donde cantaban los valerosos hechos de aquéllos”. Plutarco (*Mar.*, 6), por su parte, alude también a la consideración de los celtíberos del saqueo como una “hazaña”. Sin embargo, Blázquez (2001: p. 180) no cree en el carácter iniciático de las razias, sin negar la existencia de estos ritos entre los pueblos de Hispania, argumentando que los testimonios de los propios escritores antiguos “dejan muy claro que obedecían a causas económicas o a la falta de tierras” (*App.*, III.43.61). Si bien la identificación como rito de iniciación de guerreros está lejos de ser clara, consideramos que las incursiones de saqueo realizadas por los celtíberos no obedecían a simples necesidades económicas, sino más bien a la obtención de prestigio y riqueza, al igual que lo hacía la presencia de celtíberos como mercenarios en diversos lugares de la geografía mediterránea.

Otro posible rito de iniciación a la guerra se ha querido ver (SOPEÑA, 2004: p. 65) en el relato de Aurelio Víctor (*De vir.*, 59), también transmitido por Salustio (*Hist.*, II.91). Según estos testimonios, existía una época del año en que los numantinos casaban a sus hijas. Siendo una de ellas pretendida por dos jóvenes, el padre la ofreció en matrimonio al primero que lograra cortar la mano derecha de un enemigo. Se ha propuesto, con base en este texto, la existencia de un rito iniciático que culminaría con la celebración

del matrimonio, fijándose como fecha de la fiesta de *Lugnasadh*, en verano, posiblemente citada en el santuario de Peñalva de Villastar (SALINAS DE FRÍAS, 1985 y 1986: pp. 94-95; MARCO SIMÓN, 1986; SOPEÑA, 2004: p. 65). En nuestra opinión, el texto subraya la importancia de los ideales guerreros en la sociedad celtibérica, pero no creemos que se pueda sostener su significación como testimonio de un ritual iniciático (SOPEÑA, 2004: p. 65).

Para finalizar, se ha propuesto la existencia de fiestas en el ámbito de la Celtiberia donde existirían pervivencias de ritos de iniciación de guerreros. Es el caso de la fiesta del *Paso del fuego* en San Pedro de Manrique (Soria), de carácter solsticial (JIMENO, 1999: pp. 6-8), sobre la que se ha afirmado un origen celta (FERNÁNDEZ NIETO, 2005), y cuya semejanza se ha visto con los *Hirpi sorani* o pasadores de brasas itálicos, relacionados con el lobo y con *Dis Pater* (SOPEÑA, 2004: p. 65); sin embargo, ya fue demostrado el origen moderno de esta celebración (JIMENO, 2007: p. 407 ss.). También se ha sugerido que las fiestas de Santerón -Cuenca- y la Caballada de Atienza -Guadalajara- mantengan pervivencias celtibéricas, en relación con la aristocracia ecuestre guerrera (FERNÁNDEZ NIETO, 2005: pp. 600-602), en un intento de acercamiento etnoarqueológico a través de este tipo de celebraciones hacia formas de organización prerromanas que, en nuestra opinión, es inviable, dado el dilatado período que las separa.

La guerra como escenario ritual

Como ya se ha señalado, la guerra en sí misma fue concebida como marco para actuaciones rituales. En este contexto, cabe destacar dos prácticas bien atestiguadas por las fuentes: las monomaquias, por un lado, y la *devotio*, por otro.

Las monomaquias

La práctica del combate singular está bien documentada en la Celtiberia. En 151 a.C., en la ciudad de *Intercatia*, sitiada por el ejército de Lúculo, un guerrero indígena montado a caballo y vestido con armas resplandecientes retó a combate singular a cualquiera de los romanos. Al no aceptar ninguno el reto, se retiró profiriendo burlas y ejecutando una danza. Finalmente el joven Escipión Emiliano aceptó el reto y logró vencerle (App., III.53). También a un combate singular alude el

citado episodio del 152 a. C. en el que Q. Occio, legado de Metelo, se bate en duelo contra dos celtíberos. Valerio Máximo (III.2.21) nos transmite cómo en este combate ritual se observaron las normas indígenas. En el primero de los duelos, el indígena profería gritos e insultos mientras daba vueltas con su caballo en movimiento (*obequitare*), lo que ha sido interpretado como una *circunvalatio* canónica (LE ROUX y GUYONVARCH, 1986: p. 220). En el segundo combate venció a Pirreso, “sobresaliente en nobleza y valor entre todos los celtíberos”, a quien perdonó la vida y se uniría mediante pacto de hospitalidad una vez finalizase la guerra. Esta nobleza a la que se refiere Valerio Máximo, junto con alusiones como *rex* (Flor., I.33.11) o *dux* (Val.Máx. III.2.6) a estos personajes, indican que los guerreros que protagonizaban las monomaquias pertenecían a la élite social y militar (CIPRÉS, 1993: p. 93). También las preciosas armas a las que se refería Apiano (*Ib.*, 53) o la posesión de un caballo son indicativos de una posición social destacada.

Como hemos visto, estos combates, efectuados antes de la batalla o al inicio de la misma y que frecuentemente se celebran ante la presencia de los ejércitos enfrentados (App., III.53; D.S., V.29), van acompañados de todo un ritual basado en el desafío a través de la increpación y del insulto al oponente, acompañado de cantos y danzas. La ejecución de danzas y cantos de guerra por parte de los pueblos hispanos es señalada por las fuentes literarias (Sil. Ital., *Pun.*, III.3.146-349; D.S., V.34.4; App., III.67), y su finalidad sería excitar el valor de los guerreros así como infundir pánico al enemigo. Se ha propuesto (LORRIO, 1997: p. 325, n. 29) relacionar con estas prácticas la utilización de trompas de guerra por los numantinos, documentadas tanto en testimonios literarios (App., III.78) como arqueológicos (WATTEMBERG 1963: tablas XV y XVI).

Tanto Silo Itálico (*Pun.*, I.225) como Justino (*Ep.*, 44.2) afirman que los celtíberos luchaban entre sí cuando no había un enemigo exterior, lo que conectaría con una motivación de esta práctica relacionada con la obtención de prestigio social y el valor ritual del ejercicio de las armas.

Por último, las monomaquias se celebrarían además en contextos fúnebres de relevancia social, como las documentadas en el funeral de Viriato (App., III.75), en que lucharon “doscientas

parejas de gladiadores, honrando así su eximia fortaleza” (D.S., XXXI.21).

A través del duelo se pretendía obtener prestigio y reconocimiento social, pero no sólo del guerrero que combate, sino del contingente al que representa (CIPRÉS, 1993: p. 92), como nos transmite Livio a través de las palabras de Gemino Mecio, o por boca del galo que va a combatir con Tito Manlio:

Que el guerrero más valeroso con que cuenta Roma en la actualidad acuda ya al combate, para que la suerte de nosotros dos ponga en claro cuál de los dos pueblos es mejor en la guerra.

Liv., VII.9.8

El componente ritual del duelo se observa también iconográficamente. Es el caso del Vaso de los Guerreros de Numancia, donde se describen tres monomaquias (ROMERO CARNICERO, 1999: pp.: 51-65), o en otras dos pinturas numantinas de luchas, una de ellas con marcado carácter simbólico (ALBERRO, 2004: pp 237-255; SOPEÑA, 1995: pp. 139-140, figs. 32-33). Todos estos testimonios, iconográficos y literarios, permiten afirmar que las monomaquias constituían una práctica ritual de gran importancia en el mundo celtibérico, y que esta práctica estaba reservada a una élite conformada por la aristocracia guerrera. Asimismo, consideramos que se pueden entender estos combates singulares como una escenificación de la propia guerra, y su realización ha de ser explicada por el carácter sacro de la lucha en sí misma.

La devotio

Equívocamente llamada “ibérica” (PRIETO ARCINIEGA, 1978), la *devotio* era una institución ritual de carácter guerrero típica de las poblaciones célticas de Hispania (Sall., *Hist.*, I.125; Val.Max., II.6.16; Plut., *Sert.*, 14.5-6), documentada también en la Galia (Caes. *Gal.*, 3, 22), en Germania (Tac., *Germ.*, 13.2-4) y en la Roma arcaica (Liv., VIII.9). Consistía en la consagración a un jefe militar, a cuya vida quedaba unido el guerrero por medio de un voto. Plutarco describe bien cómo funcionaba este lazo sagrado:

Era costumbre entre los hispanos que los que seguían más de cerca al general perecieran con él si moría. A esto aquellos bárbaros lo llaman consagración; al lado de los restantes generales se colocaban algunos de sus asistentes y amigos, pero a Sertorio le seguían muchos

millares de hombres resueltos a hacer por él esta especie de consagración. Así, se dice que al retirarse a una ciudad, teniendo ya a sus enemigos cerca, los hispanos, arriesgando sus propias vidas, salvaron a Sertorio tomándole sobre sus hombros y pasándole así de uno en uno hasta ponerlo encima de los muros, y luego que salvaron al general, se alejaron.

Sert., 14

Por tanto, estamos ante un tipo de clientela militar cuya clave reside en el componente religioso.

Es probable que se trate también de un caso de *devotio* (BLÁZQUEZ, 2001: p. 180) el referente al asedio y destrucción de *Calagurris* a la muerte de Sertorio:

La macabra obstinación de los numantinos fue superada en un caso semejante por la execrable impiedad de los habitantes de Calagurris, los cuales, para ser por más tiempo fieles a las cenizas del difunto Sertorio, frustraron el asedio de Cneo Pompeyo. En vista de que no quedaba ya ningún animal en la ciudad, convirtieron en nefanda comida a sus mujeres e hijos y para que su juventud en armas pudiese alimentarse por más tiempo de sus propias vísceras, no dudaron en poner en sal los infelices restos de los cadáveres.

Val. Max., VII.6

Si bien la presencia de la *devotio* en este fragmento es más que dudosa, sí se observa, de nuevo, esa obstinada resistencia de los celtíberos, a la que ya hicimos alusión, en situaciones en que la negativa a deponer las armas constituía ciertamente un suicidio.

A partir de la presencia romana la *devotio* sufriría una serie de cambios, a través de la asimilación por parte de los generales romanos, de su utilización como método de reclutamiento y, por último, confundiéndola y asimilándola a las instituciones romanas más parecidas, como la clientela, el *votum*, e incluso como método de introducción del culto imperial (PRIETO ARCINIEGA, 1978: p. 135).

La muerte del guerrero

Ya se ha hablado de cómo el carácter ritual de la guerra conecta con las costumbres funerarias a través de las armas destruidas ritualmente y depositadas en las necrópolis. Pero, además, ciertos testimonios literarios, junto con las representaciones de cerámicas numantinas, indican que el rito de incineración, aunque fue el más extendido

ido entre los celtíberos, no fue el único utilizado (LORRIO, 1997: p. 335). Silo Itálico distingue entre dos tipos de funerales para el ámbito celtibérico:

Llegaron también los celtas, asociados en nombre a los iberos. / Presz 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

Claudio Eliano nos transmite una información similar, referente a los vacceos, si bien se ha propuesto que alude no a estos, sino a los arévacos (RAMÓN y SOPEÑA, 2002: pp. 239-240):

Los vacceos ultrajan los cuerpos de los cadáveres de los muertos por enfermedad ya que consideran que han muerto cobarde y afeminadamente, y los entregan al fuego; pero a los que han perdido la vida en la guerra los consideran nobles, valientes y dotados de valor y, en consecuencia, los entregan a los buitres porque creen que éstos son animales sagrados.

Ael., *Hist. An.*, X.22

En ambos relatos se nos transmite la existencia de un rito de exposición de cadáveres reservado a los guerreros caídos en combate. Tal costumbre tiene su confirmación iconográfica en la cerámica numantina, con la existencia de dos pinturas, una de las cuales representa a un guerrero caído sobre el cual un buitre se lanza para devorarlo; en la otra, el buitre aparece posado sobre el cadáver del guerrero. La misma iconografía se observa en una estela de Lara de los Infantes, en la aparece un buitre -y no un grifo, como se ha propuesto (MARCO SIMÓN, 1978: p. 144)- volando hacia un guerrero caído (BLÁZQUEZ, 2006: p. 240).

En cuanto a la confirmación arqueológica de esta práctica funeraria, han sido descartados los círculos de piedra como expositivos de cadáveres. Así fueron interpretados los trece grandes enlosados circulares en la ladera sur de Numancia, con unas dimensiones medias de 3 m de diámetro, y una gran pieza rectangular, halladas cerca de la necrópolis numantina, así como las estructuras circulares localizadas en Montecillo -Dulla Burgos- y los enchanchados redondos de El Arenal -San Leonardo de Yagüe, Soria- y del Castro del Zarranzano -Almarza, Soria- (SOPEÑA, 1995: pp. 248-250; 2004: p. 76). Sin embargo Mérida, que llevó a cabo excavaciones en la ladera

numantina, pudo determinar que no se trataba de enterramientos, interpretando el hallazgo de algunos carbones y fragmentos de cerámica como restos sacrificiales, y explicando estas construcciones como recintos sagrados. No se conoce la finalidad de estos círculos, de los que destaca su heterogeneidad, ni siquiera se ha determinado su cronología, por lo que cabe la posibilidad de que sean más recientes (JIMENO *et al.*, 2004: pp. 36-37).

Asimismo la fíbula de Drieves -Guadalajara- recoge un ejemplo de androfagia por parte de un animal monstruoso (SOPEÑA, 2004: p. 77), quien devora a un hombre cubierto por casco, esto es, a un guerrero. Parece que algunas monedas de *Sekaiza* presentan a un jinete junto con un ave rapaz en el proceso de viaje al Más Allá (GOMIS, 2001: pp. 41-44). Otro ejemplo se situaría en Tiermes, donde aparecen vinculados un buitre, un sujeto probablemente sangrante, otra ave y un combate de lobos (SOPEÑA, 1995: pp. 241-243). Es posible que tenga el mismo sentido psicopompo el ave representada en el Vaso de los Guerreros, si bien se discute su identificación (ROMERO CARNICERO, 1976: p. 60 ss.; SOPEÑA, 1995: pp. 225-237; OLMOS ROMERA, 1986: pp. 218-219; SOPEÑA, 2004: p. 78).

Así, mediante la exposición del cadáver, los guerreros caídos en combate eran devorados por un animal sagrado y psicopompo, el buitre, sustituido a veces en la iconografía por un ser monstruoso o por un grifo, que efectuaba de esta manera su transporte al Más Allá.

Conclusiones

Hemos visto cómo el carácter ritual de la guerra, presente en general en las diversas sociedades del mundo antiguo, adquiere una interesante dimensión en la sociedad celtibérica, que ya llamó la atención de los escritores antiguos y que ha quedado reflejada, además, en las fuentes iconográficas, si bien la documentación arqueológica no arroja toda la luz que cabría desear. Sí lo hace en lo referente a las armas, para cuyo estudio han sido esenciales los descubrimientos de necrópolis como las de Tiermes y la de Numancia. Actualmente puede desestimarse el sentido práctico de la amortización de las armas, siendo evidente que la minuciosa destrucción del armamento tiene un sentido ritual, máxime cuando, según hemos vis-

to, el celtíbero hacía gala de una férrea resistencia a la entrega de las armas ante el enemigo, comportamiento que tanto llamó la atención a los autores clásicos, y que valió a los celtíberos importantes bajas en derrotas ya anunciadas. De ello se desprende la importancia de estas piezas, ya no sólo funcional, sino además religiosa. También la existencia de depósitos rituales de armas subraya la importancia de estas piezas como símbolo de una sociedad que se consideraba a sí misma guerrera. No es extraño, en este contexto, que se recurra a divinidades con atribuciones guerreras o protectoras, si bien, dada la escasez de información, es difícil aumentar nuestro conocimiento sobre este tema.

Sobre la existencia de prácticas iniciáticas de guerreros, se observan demasiadas especulaciones y pocas pruebas sólidas, de nuevo debido a la escasez de fuentes, las cuales provienen de un observador externo y condicionado por una intencionalidad política y una perspectiva etnocéntrica. Ciertamente no existe ninguna prueba sólida que confirme en la Península Ibérica la existencia de rituales iniciáticos de guerreros, similares a los que se conocen entre los pueblos germanos. En lo que respecta a la práctica del saqueo, sería más conveniente analizar la interacción entre necesidades económicas, por un lado, y sociales, o más bien de prestigio, por otro. Quizá una relectura de las fuentes, y no su libre interpretación, en conexión con la investigación arqueológica en la Celtiberia, ayuden a aclarar el panorama.

Sí parece bien documentada la práctica del combate singular, tanto por las fuentes literarias como en la iconografía de las cerámicas numantinas, y es interesante la comparación de la celebración de monomaquias por los celtíberos con aquellas documentadas en otros pueblos del Mediterráneo. También nos parece interesante la asociación realizada por P. Ciprés (1993) de esta práctica con la existencia de una élite guerrera que pretendía la obtención de prestigio. Es importante, por tanto, el componente de jerarquización social en la actividad guerrera, que habría que relacionar con la institución de la *devotio*, por medio de la cual la ordenación social adquiere en la guerra una sanción sagrada.

En síntesis, la importancia de la guerra en el mundo celtibérico lleva a considerar que no sólo la guerra está inundada de ritos, sino que constituye un rito en sí misma. La dimensión religiosa

de la guerra aumentó, probablemente, en el conflicto contra Roma, y la narración de episodios que llamaron la atención de las fuentes de conquista pudieron contribuir a que el carácter guerrero de los celtíberos fuese incluso mitificado.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, M.; “El combate individual en Los Celtíberos y los pueblos celtas de la Antigua Irlanda”, *HAnt*, Nº 28, pp. 237-255.
- ALMAGRO-GORBEA, M.; *Los Celtas en la Península Ibérica* (Revista de Arqueología Extra 4), Madrid, 1991.
- ; “Lobos y ritos de iniciación en Iberia”, *Iconografía ibérica, iconografía itálica: Propuestas de interpretación y lectura* (Serie Varia 3) (ed. por R. Olmos), Madrid, 1997, pp. 103-122.
- ; “*Signa equitum* de la Hispania céltica”, *Complutum*, Nº 9, 1998, pp. 101-115.
- ; “Ideología ecuestre en la Hispania prerromana”, *Gladius*, Nº 25, 2005, pp. 151-186.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R.; “La ‘Sauna’ de Ulaca: Saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, Nº 1, 1993, pp. 177-253.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO, A.; “La tète humaine dans l’art celtique de la Péninsule Ibérique”, en *Les représentations humaines du Néolithique à l’Âge du Fer. Actes du 115 Congrès des Sociétés Savantes (Avignon 1990)* (dir. por J. Briard y A. Duval), Eds. du Comité du Travaux historiques et scientifiques, París, 1993, pp. 219-237.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y MONEO, T.; “Un posible abrigo-santuario en Meca (Ayora, Valencia)”, en *Homenaje a A. M. Muñoz* (Verdolay, Nº 7), Murcia, 1995, pp. 251-258.
- AGUILERA, E. de; *Las necrópolis ibéricas*, Asociación Española para el progreso de las Ciencias, 2, Madrid, 1916.
- ARGENTE, J.L., DÍAZ, A. y BESCÓS, A.; *Tiermes V. Carratiermes Necrópolis Celtibérica* (Arqueología en Castilla y León, Nº 9), Junta de Castilla y León, Valladolid, 2001.
- BISHOP, M. C. y COULSTON, J.C.N.; *Roman Military Equipment from the Punic Wars to the Fall of Rome*, Batsford, Londres, 1993.
- BLANCO GARCÍA, J.F.; “Zoomorfos celtibéricos en perspectiva cenital. A propósito de los hallazgos de Cauca el castro ‘Cuesta del

- mercado” (Coca, Segovia)”, *Complutum*, Nº 8, 1997, pp. 183-203.
- BLÁZQUEZ, J.M.; “La religión de los celtíberos”, en *Numancia. Crónica del Coloquio conmemorativo del XXI centenario de la epopeya numantina* (Monografías Arqueológicas, 10), (ed. por VV.AA.), Dpto. de Prehistoria y Arqueología Zaragoza, 1972, pp. 133-144.
- ; *Imagen y mito. Estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977.
- ; “La religión celta en Hispania”, en *Celtas y vettones* (ed. por M. Almagro-Gobeia, M. Mariné y J.R. Álvarez Sanchís), Institución Gran Duque de Alba y Real Academia de la Historia, Ávila, 2001, pp. 170-181.
- ; “La creencia en la ultratumba en la Hispania romana a través de sus monumentos”, en *El Mediterráneo. Historia, arqueología, religión, arte*, Cátedra, Madrid, 2006.
- BONNAMOUR, L. y DUMONT, A. ; “Les armes romaines de la Saône: état des découvertes et données récentes de fouilles”, en *Military Equipment in Context. Proceedings of the Ninth International Roman Military Equipment Conference* (ed. por C. Van Driel-Murray) (*JRMES*, Nº 5), Brill, Leiden, 1994, pp. 141-154.
- BOUDARD, P.A. ; *Essai sur la numismatique ibérienne précède de recherches sur l’alphabet et la langue des ibères*, 1959, Leleux, Beziers.
- BRADLEY, R.; *The Passage of Arms. An Archaeological Analysis of Hoards and Votive Deposits*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- CABRÉ, J.; “La montaña escrita de Peñalba”, *BRAH* Nº 56, 1910, pp. 241-120.
- CERDEÑO, M.L. y PÉREZ DE YNESTROSA, J.L.; *La Necrópolis Celtibérica de Sigüenza: Revisión del conjunto* (Monografías Arqueológicas del S.A.E.T., Nº 6), Seminario de Arqueología y Etnología Turolense, Teruel, 1993.
- CIPRÉS, P.; *Guerra y sociedad en la Hispania Indoeuropea* (Anejos de *Veleia*, Serie minor, Nº 3), Victoria, 1993.
- DELGADO, A.; *Nuevo método de clasificación de las medallas autónomas de España*, t. III, Cayón, Sevilla, 1876.
- FERNÁNDEZ NIETO, F.J.; “Religión, derecho y ordalía en el mundo celtibérico: la federación de San Pedro Manrique y el ritual de las Múndidas”, en *IX Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, (*Palaeohispanica*, Nº 5), 2005, pp. 585-618.
- GABALDÓN, M.M.; “Los rituales de armas de los pueblos del norte de Europa. El ‘sacrificio’ del botín”, *BEspA*, Nº 41, 2001, pp. 93-110.
- ; *Ritos de armas en la Edad del Hierro. Armamento y lugares de culto en el antiguo Mediterráneo y el mundo celta* (Anejos de *Gladius*, Nº 7), Madrid, 2004.
- ; “*Sacra loca* y armamento. Algunas reflexiones en torno a la presencia de armas no funcionales en contextos rituales”, *Gladius*, Nº 30, 2010, pp. 191-212.
- GARCÍA MORENO, L.A.; “Organización sociopolítica de los Celtas en la Península Ibérica”, en. (eds.), *Los Celtas: Hispania y Europa* (ed. por M. Almagro-Gorbea y G. Ruíz Zapatero), Actas, Madrid, 1993, pp. 327-355.
- GARCÍA QUINTELA, M.V.; “El sacrificio adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos”, *Polis*, Nº 3, 1991, pp. 25-37.
- GARCÍA-GELABERT, M.P. y BLÁZQUEZ, J.M.; “Mercenarios hispanos en las fuentes literarias y en la arqueología”, *Habis*, Nº 18-19, 1988, pp. 257-270.
- GOMIS, M.; *Las acuñaciones de la ciudad celtibérica de Segeda / sekaiza*, Teruel – Mara – Seminario de Arqueología y Etnología Turolense, Zaragoza, 2001.
- GRACIA ALONSO, F.; *La guerra en la Protobistoria. Héroes, nobles, mercenarios y campesinos*, Ariel, Barcelona, 2003.
- GREEN, M. J.; *The Celtic World*, Routledge, London-New York, 1996.
- GUADÁN, A.M.; “Peinados y marcas de taller celtibérico en los denarios ibero-romanos”, *AN*, Nº 7, 1977, pp. 33-56.
- HEISS, A. ; *Description générale des monnaies antiques de l’Espagne*, Imprimerie nationale, París, 1870.
- IRIARTE, A., GARCÍA, M.L., FILLOY, I., GIL, E. y SESMA, J.; “El depósito de armas de la azucarera (Alfaro, La Rioja)”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, Nº 4, 1996, pp. 173-194.
- JIMENO, A.; “Investigación e Historia de Numancia”, en *El Museo Numantino, 75 años de la Historia de Soria* (coord. por J.L. Argente) Diputación Provincial de Soria, Soria, 1994, pp. 25-61.
- ; “Numancia: Relación necrópolis-poblado”, *AEspA* Nº 69, 1996, pp. 57-76.
- ; “Religión y ritual funerario celtibéricos”, *Revista de Soria*, Nº 25, 1999, pp. 528.

- ; “Celtíberos y cultura tradicional en el entorno de Numancia”, en *Pasado y Presente de los estudios celtas* (ed. por M. Almagro-Gorbea y R. Sainero Sánchez), Fundación Ortegualia-Instituto de Estudios Celtas, Ortigueira, 2007, pp. 401-436.
- JIMENO, A., DE LA TORRE, J.I., BERZOSA, R. y MARTÍNEZ, J.P.; *La necrópolis celtibérica de Numancia* (Memorias. *Arqueología de Castilla y León*, Nº 12), Junta de Castilla y León, Salamanca, 2004.
- JIMENO, A. y MORALES, F.; “El poblamiento de la Edad del Hierro en el Alto Duero y la necrópolis de Numancia”, *Complutum*, Nº 4, 1993, pp. 147-156.
- ; “La localización de la necrópolis celtibérica de Numancia”, en *Actas do I Congresso de Arqueologia Peninsular (Porto 1993)* (ed. por V.M. Oliveira Jorge), Vol. III (*TAE XXXIV*, 1-2), Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto, 1994, pp. 249-265.
- JIMENO, A., TRANCHO, G.J., MORALES, F., ROBLEDO, B. y LÓPEZ-BUEIS, I.; “Ritual y dieta alimenticia: la necrópolis celtibérica de Numancia”, *Numantia*, Nº 6, 1996, pp. 31-44.
- LAURSEN, J.; “Weapons in water. A European sacrificial rite in Italy”, *ARID*, Nº 11, 1982, pp. 7-27.
- LE ROUX, F. y GUYONVARCH, CH.J. ; *Les Druides*, Brest, Ouest-France, 1986.
- LORRIO, A.J.; “El armamento de los Celtas hispanos”, en *Los Celtas: Hispania y Europa* (ed. por M. Almagro-Gorbea y G. Ruíz Zapatero), Actas, Madrid, 1993, pp. 285-326.
- ; *Los Celtíberos*, Ed. Complutense, Madrid, 1997.
- MARCO SIMÓN, F.; *Las estelas decoradas de tradición indígena en los Conventos Caesaraugustano y Cluniense* (Caesaraugusta, 43-44), Zaragoza, 1978.
- ; “La religión de los celtíberos”, en *I Simposium sobre los celtíberos (Daroca, 1986)* (ed. por VV.AA.), Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1987, pp. 55-74.
- ; “Lengua, instituciones y religión de los celtíberos”, *Los Celtas en el Valle Medio del Ebro* (ed. por VV.AA.), Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza, 1989, pp. 171-177.
- ; “La religiosidad en la Céltica hispana”, en *Los Celtas: Hispania y Europa* (ed. por M. Almagro-Gorbea y G. Ruíz Zapatero), Actas, Madrid, 1993, pp. 477-512.
- MARCOS POUS, A.; “De situ Gracurris: desde el siglo XVI hasta las excavaciones inéditas de 1969”, *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, Nº 4, 1996, pp. 107-171.
- MEIJIDE CAMESELLE, G.; *Las espadas del Bronce Final en la Península Ibérica (Arqueohistórica, Nº 1)*, Santiago de Compostela, 1988.
- OLMOS ROMERA, R.; “Notas conjeturales de iconografía celtibérica. tres vasos de cerámica policroma de Numancia”, *Numantia*, Nº 2, 1986, pp. 215-225.
- ; “Rites d’initiation et espace sacrificiel en Ibérie préromaine”, en *Rites et cultes dans le monde Antique, Actes de la Table Ronde du LIMC à la Villa Kérylos* (ed. por P. Linant de Bellefonds, J. Leclant y J.Ch. Balty), De Boccard, París, 2001, pp. 39-60.
- OSTALÉ, M.; “Aportaciones a la ordenación de las acuñaciones de Sekaisa”, *GN*, Nº 86-87, 1987, pp. 121-137.
- PERALTA LABRADOR, E.; “Cofradías guerreras indoeuropeas en la Espala Antigua”, *El Basilisco*, Nº 3, 1990, pp. 49-66.
- PRIETO ARCINIEGA, A.; “La *devotio* ibérica como forma de dependencia de la Hispania prerromana”, *MHA*, Nº 2, 1978, pp. 131-135.
- ; *Los cántabros antes de Roma*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000.
- PUJOL I CAMPS, C.; “Monedas ibéricas”, *BRABH*, Nº 3, 1883, pp. 67-77.
- QUESADA SANZ, F. y GABALDÓN MARTÍNEZ, M.M.; “¿Hipolatría, epifanía, protección de un bien valioso? En torno al papel ‘religioso’ de los équidos en la Protohistoria peninsular”, en *De dioses y bestias. Animales y Religión en el mundo antiguo* (coord. por E. Ferrer, J. Mazuelos y J.L. Escacena), (*Spal Monografías*, XI), Sevilla, 2008, pp. 143-162.
- RADDATZ, K.; *Die Schatzfunde der Iberischen Halbinsel (MF, Nº 5)*, Berlín, 1969.
- RAMÓN PALERM, V. y SOPEÑA GENZOR, G.; “Claudio Eliano y el funeral descarnatorio en Celtiberia: reflexiones críticas a propósito de *Sobre la naturaleza de los animales*, X.22”, *Palaeohispanica*, Nº 2, 2002, pp. 227-269.
- REITINGER, J.; *Die ur- und frühgeschichtlichen Funde in Oberösterreich*, Linz, Viena, 1968.
- ROMERO CARNICERO, F.; *Las cerámicas policromas de Numancia*, C.S.I.C. - Centro de Estudios Sorianos, Soria, 1976.

- ; “El Vaso de Los Guerreros de Numancia. Aproximación a su lectura iconográfica. Celtíberos” (Celtíberos. Homenaje a José Luis Argente), *Revista Soria* 25, 1999, pp. 51-65.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M.L.; “Depósitos del Bronce Final: ¿Sagrado o profano? ¿Sagrado y, a la vez, profano?”, *Ritos de paso y puntos de paso* (ed. por M.L. Ruiz-Gálvez), (*Complutum Extra*, Nº 5), Alcalá de Henares, 1995, pp. 21-32.
- SALINAS DE FRÍAS, M.; “La religión indígena en la Hispania central y la conquista de Roma”, *Studia Zamorensia* (Historia Antigua, VI), 1985, pp. 307-331.
- ; *Conquista y romanización de Celtiberia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1986.
- ; “Sobre algunos textos clásicos referentes a la caballería de los celtíberos y al simbolismo de sus armas”, *Gladius*, Nº 30, 2010, pp. 137-154.
- SÁNCHEZ-MORENO, E.; “Las armas entre los hombres y los dioses: a propósito de dos recientes publicaciones”, *Gladius*, Nº 26, 2006, pp. 218-221.
- SAULZY, F.; *Essai de classification des monnaies autonomes de l'Espagne*, Ed. Chez Debache, Metz, 1840.
- SOPEÑA, G.; *Dioses, ética y ritos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1987.
- ; *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1995.
- ; “El mundo funerario celtibérico como expresión de un *ethos* agonístico”, *Historiae Mortis*, Nº 1, 2004, pp. 56-107.
- TARACENA, B.; *Carta Arqueológica de España. Soria*, Instituto Diego Velázquez - C.S.I.C Madrid, 1941.
- ; “Cabezas-trofeo en la España céltica”, *AESP*, Nº 16, 1943, pp. 157-171.
- TOVAR, A.; “El dios céltico Lugu en España”, *La religión romana en Hispania* (ed. por VV.AA.), C.S.I.C., Madrid, 1981, pp. 279-282.
- VERLAECKT, K.; *Between River and Barrow. A Reappraisal of Bronze Age Metalwork found in the province of East-Flanders (Belgium)*, *BAR IS*, Nº 632, Oxford, 1996.
- VILLARONGA, L.; *Tresors monetaris de la Península Ibérica anteriors a August: repertori i anàlisi*, Asociación Numismática Española, Barcelona, 1993.
- WAIT, G. A.; *Ritual and Religion in Iron Age Britain, BAR (British Series, Nº 149)*, Oxford, 1985.
- WATTEMBERG, F.; *Las cerámicas indígenas de Numancia*, Bibliotheca Prehistórica Hispana, Nº 4, Madrid, 1963.
- ZOBEL, J.; *Estudio histórico de la moneda antigua española*, Zaragoza y Jayme, Madrid, 1880.
- ALBERRO, M.; “El combate individual en Los Celtíberos y los pueblos celtas de la Antigua Irlanda”, *HAnt*, Nº 28, pp. 237-255.