

CABEZAS EXENTAS, INSCRIPCIONES ANTROPOMORFAS Y CULTO A LOS ANTEPASADOS EN LA ASTURIAS ANTIGUA

FREE-STANDING HEADS, ANTHROPOMORPHIC INSCRIPTIONS AND ANCESTOR WORSHIP IN ANCIENT ASTURIAS

Narciso Santos Yanguas¹

Enviado: 28/04/2023 · Aceptado: 23/07/2023

DOI: <https://doi.org/10.5944/etfi.36.2023.38458>

Resumen

Las cabezas cortadas (exentas) no se asocian a los sacrificios humanos recogidos por Estrabón como figuración de los enemigos muertos en combate sino que podrían representar a los antepasados de cada uno de los centros de población de la Asturias castreña. Este culto a los ancestros hallaría su expresión a través de la celebración de la fiesta en honor de los jóvenes del poblado en el momento del paso a la edad adulta tras haber superado una serie de pruebas y convertirse en nuevos guerreros defensores de la comunidad. Por ello las inscripciones antropomorfas de carácter funerario del territorio astur tal vez haya que interpretarlas como expresión de dicha realidad social en un intento por mantener presente el recuerdo de los antepasados y su ayuda desde el más allá.

Palabras clave

Estrabón; sacrificios humanos; cabezas cortadas; inscripciones antropomorfas; figuración de los antepasados; fiesta de iniciación de los jóvenes guerreros; siglos en torno al cambio de era

Abstract

The severed heads (exempt) are not associated with the human sacrifices recorded by Strabo as a representation of enemies killed in battle, but represent the ancestors

1. Universidad de Oviedo. C.e.: nsantos@uniovi.es

of each of the population centres of Asturias. This cult of the ancestors would find its expression through the celebration of the festival in honour of the young men of the village at the time of their passage to adulthood after having passed a series of physical tests and having become new warriors defending the community. The anthropomorphic inscriptions of a funerary nature in Asturian territory should perhaps be interpreted as an expression of this social reality in an attempt to maintain the memory of the ancestors and their help from beyond the grave.

Keywords

Strabo; human sacrifices; severed heads, anthropomorphic inscriptions; representation of the ancestors; initiation feast for young warriors; centuries around the change of era

.....

1. INTRODUCCIÓN

La historiografía contemporánea ha venido afirmando que, tomando como referencia el relato transmitido por el geógrafo Estrabón, tal vez con base en algunas alusiones de escritores anteriores, como Diodoro de Sicilia, y sobre todo Posidonio, autores ambos que en ocasiones han hecho mención de estas actividades de carácter ritual, se celebrarían en el seno de las poblaciones del Norte peninsular hispano ciertos sacrificios en los que se incluirían personas entre el grupo de las víctimas.

Sin embargo, creemos que dicho planteamiento tradicional no cuenta con apoyo suficiente para una afirmación tan tajante, de manera que en las páginas siguientes vamos a tratar de analizar si dichas noticias literarias se corresponden con la realidad del momento en que el geógrafo de Amasia escribe o, por el contrario, constituyen un eslabón más en la transmisión de un tópico, que muy poco o nada tiene que ver ya con la fase histórica (las décadas anteriores y posteriores al cambio de era) en que dicho autor recoge, aunque sea parcialmente, los avatares correspondientes a los primeros años de presencia romana en el Noroeste hispano.

Para fundamentar nuestra teoría nos vamos a servir de otras fuentes de información, entre las que sobresale en primer término el significado de unas piezas arqueológicas conocidas desde su descubrimiento como «cabezas cortadas», en parte como queriendo vincularlas a esa realidad cultual y cultural conectada con dichas comunidades; a este respecto podemos adelantar ya que, desde nuestro punto de vista, quizás sea mucho más adecuado utilizar en su lugar la expresión «cabezas exentas», desterrando las implicaciones cruentas (y hasta sanguinarias) que parecen acompañar al primero de dichos calificativos en conexión, hipotéticamente hablando, con los sacrificios humanos.

Junto a ello, en el mismo ámbito de explicación y creemos que en relación directa con dichas representaciones escultóricas, parece hallarse toda una serie de ejemplares de la epigrafía romana de Asturias, identificables con monumentos de carácter funerario, que, además de contar con figuraciones antropomorfas, tal vez estarían conectados con la misma finalidad que las esculturas (cabezas) anteriormente mencionadas.

2. CABEZAS EXENTAS Y SACRIFICIOS HUMANOS

En el marco de las prácticas festivas propias de las poblaciones septentrionales ibéricas, entre las que parece sobresalir la realización de sacrificios y banquetes, hallarían su base explicativa los considerados tradicionalmente como sacrificios humanos, que, según la descripción de Estrabón, se ofrecerían cada cierto tiempo (tal vez anualmente) a los dioses, así como las representaciones de «cabezas

exentas», que se han ido descubriendo con relativa frecuencia en la Celtiberia hispana durante las últimas décadas (desde los comedios del siglo pasado)².

Como punto de partida tomaremos el relato correspondiente al geógrafo griego en el que se menciona, en el marco de la celebración de dichos sacrificios rituales, la inmolación de animales de la cabaña caprina y equina junto con humanos, a pesar de que se precisa, en este último caso, que se trataría de prisioneros:

«Fundamentalmente comen carne de macho cabrío; sacrifican a Marte estos machos cabríos, y también prisioneros y caballos. Acostumbran a hacer hecatombes de cada clase de víctimas a la manera griega...»³.

No vamos a plantearnos aquí la problemática inherente a la forma de realización de tales sacrificios ni por qué personajes investidos de un poder religioso (o político-religioso) estarían presididos (druidas o no) por tratarse de una cuestión que ya hemos abordado en otro momento⁴.

En este sentido contamos con referencias aisladas en los escritores antiguos, que hacen alusión expresa a la práctica de inmolaciones rituales, así como a la presencia de una actividad adivinatoria entre las poblaciones prerromanas del suelo ibérico, sobre todo en el caso de las asentadas en la Meseta Norte⁵, a las que se añaden ciertos testimonios arqueológicos vinculados a zoomorfos (sobre los que a veces se ha realizado una interpretación equívoca), así como la iconografía correspondiente a un conjunto de monumentos epigráficos, lo que nos puede ayudar a comprender el tipo de víctimas que se inmolaban en los sacrificios llevados a cabo por dichas comunidades.

Partimos del hecho de que los autores antiguos se refieren de forma esporádica a la realización de sacrificios humanos entre los pueblos del Norte peninsular en general, aludiendo a la presencia de animales de toda clase en los mismos; aunque se haya venido considerando tradicionalmente como cierta la participación de humanos entre tales víctimas, dicha afirmación se halla rodeada de numerosos interrogantes, puesto que es posible que nos encontremos ante un simple tópic, como tantos otros a los que se recurriría en la literatura antigua con alguna frecuencia⁶.

2. En el territorio correspondiente al Principado de Asturias contamos hasta la fecha con la descubierta en el recinto castreño de San Chuis de Allande (figura 1), así como las halladas en las localidades de Baldornón y Deva en el concejo de Gijón (figura 8).

3. *Geografía* 3,3,7. La abundancia de animales en dichas inmolaciones rituales (y de ahí el calificativo de «hecatombes» por parte del geógrafo) nos puede llevar a pensar que tales prácticas deberían realizarse de manera poco frecuente (tal vez una sola vez al año).

4. Santos, Narciso: «Estrabón, sacrificios humanos y cabezas cortadas: ¿tópico o realidad histórica?», *Vera et Falsa Historia* 5, Madrid, 2023 (en prensa).

5. Todas ellas aparecen recogidas en Blázquez, José María: *Primitivas religiones ibéricas, II: Religiones prerromanas*, Madrid, 1983, pp. 232-238.

6. Las características de tales sacrificios se contextualizan en las descripciones literarias típicas (y tópicas) de los autores antiguos, que encierran un nivel despectivo, aplicable a comunidades en principio tan dispares como las ibéricas, escitas, germánicas, galas, fenicias, egipcias..., es decir consideradas como bárbaras. Cf. Clavel-Levêque, Monique: «Les Gaules et les Gaulois: pour une analyse du fonctionnement de la Géographie de Strabon», *DHA*, 1 (1974), pp. 74ss.

En ese contexto un testimonio que parece remontar a este tipo de consideraciones lo descubrimos en Diodoro de Sicilia con respecto a las cabezas cortadas a los enemigos en combate tras haberlos dado muerte:

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

Aseguran incluso que alguno de ellos se vanagloriaba de haber rehusado el peso de la cabeza en oro.....»⁷.

Y unas palabras similares, de acuerdo con una línea descriptiva paralela, nos han sido transmitidas por Estrabón, quien utilizaría una misma fuente de información, mencionada por él (el geógrafo de Apamea, Posidonio), y al que parece seguir casi de forma literal:

«... Cuando vuelven del combate llevan colgadas de sus caballos las cabezas de los enemigos, y con posterioridad las colocan ante la entrada de sus casas; el mismo Posidonio, asegura haberlo contemplado así en muchos lugares y que, si en un principio le resultaba extraño, después lo soportaba con toda naturalidad debido a la fuerza de la costumbre.

Las cabezas de los más ilustres, conservándolas en aceite de cedro, las mostraban a sus huéspedes, y no consentían que fueran rescatadas ni por su peso en oro, siendo los romanos los que les hicieron abandonar estas prácticas.....»⁸.

En realidad estas referencias lo único que documentan es la manifestación, como trofeos de guerra, de las cabezas de sus enemigos como un comportamiento propio de guerreros victoriosos, hecho que resulta común a un número abundante de pueblos de la Antigüedad y que, en el caso de los astures por ejemplo, correspondería a una etapa anterior a la presencia romana, ya que el escritor siciliano redacta su obra en los años centrales de la primera centuria anterior a nuestra era, por lo que no puede resultar extraño que Estrabón, al transmitir sus noticias unas décadas después, haya recurrido a un relato, confuso y anacrónico ya en aquellos momentos, sobre la presencia de víctimas humanas en los sacrificios rituales en que se inmolaban mayoritariamente (o quizás únicamente) machos cabríos y caballos⁹, acompañados sin duda de algunos otros animales y exvotos (ofrendas).

De la primera de las noticias del geógrafo de Amasia parece desprenderse que dichos sacrificios rituales en realidad no encubrirían nada especialmente significativo si obviamos el carácter netamente bárbaro que manifestaría el tipo de víctimas inmoladas al incorporar a personas junto a animales en lugar de estos últimos exclusivamente¹⁰.

7. Diodoro de Sicilia, *Biblioteca histórica* 5,29.4-5.

8. *Geografía* 4.4.5.

9. *Geografía* 3.3.7.

10. *Geografía* 3.3.6-7. Cf. Marco, Francisco: «Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna», *Archiv für Religionsgeschichte*, 1 (1999), pp. 1ss.

En este sentido descubrimos que Estrabón ha recogido en su descripción el hecho de que, ya con anterioridad, Plutarco se había referido a los integrantes de las poblaciones lusitanas (tal vez los vettones) con respecto a la prohibición de realizar sacrificios humanos junto con animales (caballos) a la hora de formalizar sus pactos y adivinar el futuro, lo que vendría acompañado por la realización de prácticas adivinatorias entre ellos¹¹; este hecho enlaza sin duda con lo legislado por la administración romana (en tiempos de Publio Craso, gobernador de la Hispania Ulterior, en torno a los años 96-94) con respecto al abandono de dichas actividades en territorio de los bletenses (habitantes de *Bletisa*, la actual Ledesma, provincia de Salamanca)¹².

Puesto que de estas noticias escritas de la Antigüedad no parece deducirse un fundamento que apoye de forma fehaciente la presencia de sacrificios humanos¹³, podríamos considerar que tal vez la existencia de ciertos documentos arqueológicos la harían mucho más creíble: a este respecto las conocidas desde el siglo pasado como «cabezas cortadas» («cabezas exentas»), encontradas en el área indoeuropea de la Península Ibérica y en la Europa céltica, podrían constituir un apoyo firme.

Sin embargo, no hallamos en la historiografía contemporánea una interpretación uniforme acerca del significado de dichas figuraciones escultóricas: así para Blázquez la relación existente entre ellas y los sacrificios humanos resulta evidente, a pesar de que considera que a un gran número de tales representaciones no se les puede asignar el calificativo de «cabezas cortadas», sino que sería preciso atribuirles un sentido funerario¹⁴.

Al mismo tiempo se ha considerado que el marco geográfico de expansión de tales figuras en piedra se correspondería solo con la zona celtizada del suelo ibérico, mientras que las correspondientes al arte mueble contarían con un área de expansión mayor (prácticamente todo el territorio peninsular)¹⁵; por ello es posible que estuvieran inmersas en un ritual de procedencia indoeuropea, conectado a alguna divinidad agraria o ctónica¹⁶.

Por nuestra parte somos de la opinión de que no existe argumento suficiente para poner en conexión estas representaciones cefálicas del mundo céltico con este tipo de sacrificios humanos, sino que es posible que se integrasen en la ética del honor, muy arraigada entre los pueblos peninsulares de origen indoeuropeo, por lo que dichas prácticas tuvieran lugar no solo en el desarrollo de los banquetes sino también en la celebración de todo tipo de luchas, incluidas las danzas rituales

11. *Geografía* 3,3.6.

12. Santos, María José: «El sacrificio en el Occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea», *Palaehispanica*, 7 (2007), pp. 175-217.

13. Bermejo, José Carlos: *Mitología y mitos de la España prerromana II*, Madrid, 1986, pp. 88ss.

14. «Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica», *Latomus*, 17 (1958), pp. 275ss.

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

16. Identificable posiblemente con Marte. Cf. López Monteagudo, Guadalupe: «Las cabezas cortadas en la Península Ibérica», *Gerión*, 5 (1987), p. 252.

y religiosas, y en general en el contexto de las celebraciones del poblado como elemento recurrente de apoyo para todos los habitantes del recinto¹⁷.

De cualquier forma podemos pensar que las víctimas objeto de sacrificio, sobre todo las animales (como confirmaría el testimonio de Estrabón), desfilaban ataviadas al lugar de su sacrificio, realizado en un marco sagrado acotado (*temenos*), siendo incineradas a continuación las ofrendas¹⁸ (en este contexto de carácter comunitario las carnes de los animales inmolados serían degustadas de inmediato por los participantes en dichas ceremonias, identificados con los fieles presentes, en realidad toda la comunidad).



FIGURA 1. CABEZA EXENTA DE SAN CHUIS DE ALLANDE

¿Contamos con algún indicador de dichos sacrificios rituales en el marco cultural de los pueblos prerromanos del Noroeste peninsular? Hasta la fecha no se ha encontrado resto material alguno conectado directamente a tales ofrendas, aunque quizás la situación sea diferente con respecto al ámbito funerario; por ello tal vez haya que aceptar que lo que nos notifica el geógrafo griego sea solo la existencia de sacrificios humanos de tipo ritual, entre los que se hallaba el acompañamiento hasta la tumba y la ofrenda excepcional en el caso de los niños, tratándose de ritos arraigados entre algunas poblaciones indígenas hasta tiempos romanos¹⁹.

17. Marco, Francisco: «Mundo religioso y funerario», *Los celtas en la Península Ibérica*, Madrid, 1991, pp. 97ss.

18. Blázquez, José María: *Religiones en la España antigua*, Madrid, 1991, pp. 127-129.

19. Fernández, Fernando y López, María Teresa: «Secuencia cultural de El Raso de Candeleda (Ávila)», *Numantia*, 3 (1990), p. 105.

En cuanto al sacrificio de animales, que la documentación literaria antigua nos ha transmitido, disponemos de algunos testimonios, tanto arqueológicos como epigráficos²⁰: lo más característico del mundo indoeuropeo consistiría en la «hecatombe» de suidos (o cápridos), así como de ganado ovino y bovino (conformando una especie de *suovetaurilia*), y, en el caso de las comunidades septentrionales hispanas, se añadirían los equinos; si consideramos la organización económica de dichas poblaciones, entre las que, en cuanto al sector ganadero, existiría un predominio de bóvidos frente a suidos, hemos de pensar que los animales que tomarían parte en cantidad mayor en tales inmolaciones serían los bovinos²¹.

Ahora bien, en el caso de los habitantes del Norte peninsular no disponemos, frente a lo que parece haber sucedido en otras regiones del valle del Duero (incluidos quizás los «verracos») ²², de una serie de zoomorfos tan abundante; debido a ello es posible que algunas de dichas esculturas se vinculen con ritos de inmolación y consagración, de modo que la víctima real sería reemplazada, al menos en algunas circunstancias, por una talla de piedra, madera o barro (cerámica)²³, a la que acompañaría toda clase de ofrendas (interpretación asimilable con respecto a la presencia de las «cabezas exentas»).

En relación con la figuración de zoomorfos en el territorio de la Asturias antigua contamos en la actualidad con una cabeza de bóvido hallada en la capital del Principado, en los inicios de los años 70 del siglo pasado, durante la urbanización de la plaza de Santo Domingo, cuyo significado histórico parece asociarse a la representación de los verracos²⁴.

De lo que acabamos de exponer se deduce con claridad que, en el ámbito de estas manifestaciones de las poblaciones cantábrica, hallamos las características propias de una fiesta antigua, ya que al sacrificio de las víctimas seguiría la celebración del banquete comunitario con las carnes sacrificadas y consagradas, en el que tomaban parte los miembros de la comunidad en su totalidad, añadiéndose además danzas y juegos de índole religiosa²⁵.

En este contexto cabría suponer la participación de representaciones simbólicas de los dioses a los que se ofrecían los sacrificios, a pesar de que el carácter tabú de los mismos impediría su presencia física en estatuas (esculturas), lo que

20. Blázquez, José María: *Primitivas religiones ibéricas, II: Religiones prerromanas*, pp. 232ss.

21. En casos aislados el cerdo pudo ser objeto de dichos sacrificios, así como algunos ejemplares de jabalí, aunque en ningún momento podemos pensar en una situación comparable a lo que sucedería entre los vettones. Cf. Sayas, Juan José y López, Raquel: «Los grupos étnicos que habitaban la Serranía: Vettones», *Entidades étnicas de la Meseta Norte de Hispania en época prerromana*, Valladolid, 1991, pp. 108-109.

22. Ver, por ejemplo, Diego Santos, Francisco: «Las esculturas zoomorfas del Museo de Zamora», *AEA*, 28 (1965), pp. 113ss.

23. López Monteagudo, Guadalupe: *Esculturas zoomorfas celtas de la Península Ibérica*, Madrid, 1989, pp. 144-145.

24. Escortell, Matilde: «Una escultura zoomorfa en el Museo de Oviedo», *BIDEA*, nº 79 (1973), pp. 35s.

25. Str., *Geografía* 3.3.7: «Mientras beben los hombres danzan al son de las flautas y trompetas, saltando en alto y cayendo arrodillados; también en Bastetania bailan las mujeres mezcladas con los hombres, unidos por las manos». Cf. igualmente 3.4.16. Este tipo de danzas se ha interpretado a veces como el origen o antecedente de dos bailes muy característicos de Asturias: la danza prima y/o el corri-corri.

derivaría en la existencia entre dichas comunidades de una religión calificada por Estrabón como anicónica (en cualquier caso resulta evidente que estas celebraciones contribuirían enormemente a un reforzamiento de los lazos de unión entre todos los componentes del recinto poblacional)²⁶.

3. INSCRIPCIONES ANTROPOMORFAS EN ASTURIAS

Junto a los documentos que acabamos de mencionar existirían en el territorio asturiano otros, igualmente de carácter funerario, que nos ofrecen una serie de paralelismos con las estelas oicomorfas; en dicho contexto tal vez los únicos ejemplos de esta naturaleza se correspondan (salvando las distancias) con la estela anepígrafa de san Martín de Laspra (Castrillón), si identificamos su iconografía con la representación de la mujer fallecida, y no con un ara votiva como se venía haciendo tradicionalmente (de manera equivocada), así como con el edículo de la primera línea del campo epigráfico del monumento funerario de Marco Licinio (El Forniellu, Ribadesella)²⁷.

Así pues, como complemento del análisis de las estelas sepulcrales y su relación con la iconografía oicomorfa vamos a detenemos en dos monumentos, a nuestro modo de ver de carácter funerario, encontrados respectivamente en las localidades de san Martín de Laspra (Castrillón) y san Jorge de Heres (Gozón), el segundo de los cuales desapareció hace ya mucho tiempo, pero que en cualquier caso muestran una vinculación con nuestro estudio.

El primero de estos documentos (figura 2), al que, tras su descubrimiento, se le asignó de inmediato un carácter votivo²⁸, debemos interpretarlo al parecer como la parte superior de una estela funeraria, aunque desconozcamos el contenido de su campo epigráfico, quizás debido a la fragmentación de la parte inferior del mismo; por este motivo (laboreo en la piedra para su reutilización posterior) se hace difícil concretar un objetivo originario claro, ya que posiblemente el contenido del epitafio estaría recogido en la parte cercenada, en la actualidad desaparecida.

Sin embargo, si comparamos este documento con el correspondiente a la segunda lápida mencionada, y analizamos a continuación con detenimiento el dibujo que se nos ha transmitido de la misma²⁹, encontramos en su reverso la representación de un rostro, con ciertos paralelos con el de Laspra, estando ubicado su posible epitafio en la parte anterior.

26. A este respecto tal vez haya que pensar en la participación de los antepasados a través de sus representaciones en estas cabezas.

27. De ahí se deduce que nuestra consideración como oicomorfas de las piezas que vamos a analizar a continuación no proceda de la morfología del soporte (la piedra) sino de las figuraciones representadas en la cara labrada de las mismas, que encierran, a modo de casa, los epitafios de los difuntos.

28. Uría, Juan: «¿Un ara romana relativa al culto de Mitra?», *BCPMOviedo*, 1 (1957), p. 181.

29. Vigil, Ciriaco Miguel: *Asturias monumental, epigráfica y diplomática: datos para la historia de la provincia*, Oviedo, 1887, p. 386.



FIGURA 2. ESTELA ANEPIGRAFA DE SAN MARTÍN DE LASPRA (CASTRILLÓN)

En el caso de la estela de san Martín de Laspra, aunque en un principio se pensó en la posibilidad de que nos hallásemos ante un documento consagrado al dios Mitra, considerando que los rasgos figurados en la misma se identificaban con los correspondientes a una especie de gorgona, rodeada por un círculo (¿el disco solar?), mientras que la zona superior la remata un frontón triangular con otro círculo, inscrito en su interior, de dimensiones más reducidas, interpretado como la figuración de una rosa en relieve³⁰, creemos que se trataría de una representación solar a pequeña escala, tal vez paralela a otra más amplia de otro supuesto disco astral de la zona baja, en la actualidad desaparecido por la fragmentación de la piedra³¹.

Por ello la figuración inmersa en el círculo central no correspondería a una gorgona³² (aunque sirvió para encajar en su boca una fuente) sino a la persona (una

30. Mallo, Manuel: «Aportación al conocimiento del ara romana de Laspra», *Archivum*, 12 (1962), pp. 69-72.

31. Incluso se llegó a pensar en la posibilidad de que el campo epigráfico estuviera ubicado en la cara opuesta a la de la representación de la cara, desaparecida como consecuencia de los rebajes realizados en la misma con vistas a su reutilización. Cf. Diego Santos, Francisco: *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo, 1985, pp. 66-67, nº 13.

32. Benoît, François: «Gorgone et «Tête coupée»: du rite au mythe», *AEA*, 42 (1969), p. 87.

mujer?) a la que serviría de epitafo; además, el marco de dicha representación (al contextualizarse su tipología en la propia de las estelas oicomorfas) explicaría esa vinculación del alma del difunto (-a) con el astro rey, cuyos rayos le harían revivir con renovadas fuerzas en los albores de cada día³³.

Tales circunstancias aparecen confirmadas, aunque en realidad no se trate de un monumento oicomorfo propiamente dicho, en la estela desaparecida de San Jorge de Heres (Gozón) (figura 3), puesto que el reverso de la misma daría acogida al parecer, de acuerdo con los dibujos que se nos han transmitido³⁴, a la representación de un rostro humano en el interior de un disco solar al que rodeaban sus correspondientes rayos, que rematan a su vez en estrellas, en número de 8, cantidad que posiblemente nada tendría que ver con los años de la difunta; completando dicha iconografía se ubicaría en cada uno de los laterales la figuración de un creciente lunar³⁵.

A pesar de que contamos con el dibujo del monumento, desconocemos la condición del soporte que definiría la naturaleza de la piedra utilizada; tampoco sabemos las medidas exactas del mismo, aunque Vigil afirma que «mide de alto cuatro palmos y cuatro dedos, sin la espiga; de ancho dos palmos, y uno y un dedo de grueso»³⁶.

Por otro lado, si comparamos la iconografía de esta lápida con la correspondiente a la estela anepígrafa de San Martín de Laspra, tal vez podamos concluir que nos hallamos ante un monumento funerario, cuyo contenido epigráfico es posible reconstruir como *A Galli(a)e/ Asturi filiae) a(nnorum)/ III? po(suit) m(onumentum?)/...../...../...../...../ A G*³⁷.

Con respecto a la presencia de un hipotético antropónimo *Asturia*, nos inclinamos por la reconstrucción *Asturi filiae*, aunque dicho antropónimo femenino aparece recogido en una inscripción hallada en Valdevimbre, en los aldeaños de Zamora³⁸; por ello consideramos que el rostro figurado en el interior del círculo solar, que remata en estrellas de 8 rayos más amplios y otros tantos representados con un solo trazo, se encontraría acogiendo la figuración de la difunta en la simbología vinculada al mundo de ultratumba³⁹.

Creemos que dicha interpretación vendría corroborada además por la presencia de sendos crecientes lunares que se perfilan en los laterales del monumento desaparecido, combinándose y asociándose así al ámbito astral en el que no solo se acogería el espíritu de la difunta sino también su pervivencia en el mundo del Más Allá⁴⁰.

33. Su cronología parece corresponder al siglo II d.C.

34. *CIL II, Sup., Inscriptiones falsae vel alienae* n° 509.

35. Tal vez debido a estas circunstancias Hübner rechazó el documento como falso.

36. *Asturias monumental, epigráfica y diplomática*, p. 386, lám.V 1 (noticia y dibujo de D. Fortunato de Selgas).

37. Diego Santos, Francisco: *Epigrafía romana de Asturias*, pp. 205-206, n° 64.

38. *CIL II*.5650.

39. Más detalles en Santos, Narciso: «La desaparecida lápida de san Jorge de Heres (Gozón, Asturias) y su posible falsificación», en Mikel Labiano (ed.), *De ayer y hoy. Contribuciones multidisciplinares sobre pseudoepígrafos literarios y documentales (De falsa et vera historia 2)*, Madrid, 2019, pp. 121-128.

40. Al parecer su cronología habría que llevarla igualmente al siglo II d.C., sin poder concretar más al respecto.



FIGURA 3. REPRODUCCIÓN DE LA LÁPIDA DESAPARECIDA DE SAN JORGE DE HERES (GOZÓN) (DIEGO SANTOS 1985)

Junto a ello dos inscripciones funerarias de carácter claramente antropomorfo, halladas respectivamente en las localidades de Molleda (Corvera de Asturias) y Selorio (Villaviciosa), pueden considerarse asimiladas a las denominadas «estelas oicomorfas», a pesar de que el espacio superior de las mismas, que correspondería al frontón (tejado) de la casa, ha sido suplantado por la figuración de los rasgos fisionómicos propios del rostro de las personas fallecidas, adquiriendo por tanto un sentido antropomorfo⁴¹.

Tal vez en ese mismo contexto pueda incluirse, por los paralelismos con las dos estelas que acabamos de mencionar, la descubierta en El Forniellu (Ribadesella), a pesar del trazado tan simple de la figuración de los rasgos físicos correspondientes a la cabeza de la difunta; y de la misma manera encontramos similitudes en el monumento hallado en las proximidades de Castiello (Cornellana, Salas), en el que aparece figurado un rostro de mujer identificable con la difunta (Pelsina, hija de Tálavo y mujer de Rectugeneo?)⁴².

41. Ambos documentos cuentan, además, con su campo epigráfico desarrollado a través de unas líneas a manera de compartimentos del frontal del hipotético edificio doméstico que se representaría.

42. La figuración iconográfica de este monumento nos lleva a compararlo con lo que sucede con respecto a la estela hallada en la localidad de Valduno (concejo de Las Regueras) = González, José Manuel: «La estela de Valduno», *BIDEA*, 7 (1949), pp. 35s.: *Sestio Muni/ galico Pro/ genei filio) Qua/ dratus Fige/ ni(i) lib(ertus) ob/ merita eius*. Cf. Santos, Narciso: «Villae astur-romanas y dependencia socio-económica: el ejemplo de Valduno (Las Regueras, Asturias)», *Pupurea Aetas. Estudios sobre el mundo antiguo dedicados a la Profesora Pilar Fernández Uriel*, Madrid-Salamanca, 2019, pp. 711-726.

La primera de dichas piezas (figura 4) fue descubierta, en estado fragmentado, en 1950 en el transcurso de la excavación de la zanja para la traída del agua a Avilés, en el lugar conocido como Monte la Presa (Corvera de Asturias)⁴³; su campo epigráfico se encuentra ubicado en un cuadrado rebajado o cartela (¿a modo de casa?), estructurado en 5 renglones; la fórmula utilizada para la dedicatoria a los dioses manes resulta comparable a la que hallamos en el encabezamiento del documento de Selorio⁴⁴, por lo que es posible que se hiciera común a los monumentos funerarios en un momento dado del uso epigráfico en el Norte peninsular⁴⁵.

Por lo que se refiere a la iconografía del monumento sobresale, ante todo, su parte superior, configurada como una cabeza (contando igualmente con la posterior labrada), inmersa a su vez en un círculo, que parece ofrecernos un entallado en los hombros: esta figura nos presenta los ojos (uno mejor conservado que otro) a modo de medios círculos, acompañando dicha representación una nariz triangular y una boca punteada.

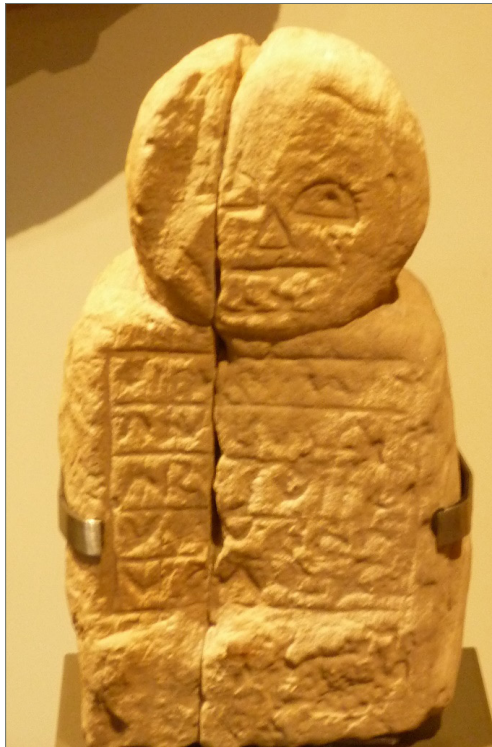


FIGURA 4. ESTELA ANTROPOMORFA DE MOLLEDA (CORVERA DE ASTURIAS)

43. Mallo, Manuel: «Estela antropomorfa de Molleda (Avilés)», *BIDEA*, 61 (1967), pp. 9-1

44. Diego Santos, Francisco: *Epigrafía romana de Asturias*, p. 181.

45. A este respecto cabría pensar, como probable datación, las décadas finales del siglo II.

A este respecto no debemos olvidar que tanto la dedicatoria a los dioses manes como la expresión de los años de la persona fallecida (y representada en el monumento) nos acercan a los rasgos característicos de una estela funeraria, cuyo difunto sería Aro, hijo de Vinicio, perteneciente a la comunidad de los vincianos⁴⁶.

Como hipótesis sería posible pensar que dicha iconografía (incluyendo los rasgos propios de una cara esquematizada) se conectaría con los signos astrales vinculados a las creencias en el más allá, pues se figura igualmente un círculo rodeando la cabeza del personaje (la inclusión del epitafio en la representación del frontal del posible edificio doméstico hay que conectarla sin duda con el mundo de ultratumba)⁴⁷.

Por otro lado la lápida antropomorfa hallada en la localidad de Selorio (Villaviciosa) (figura 5) recoge igualmente en su zona superior la representación de un rostro humano, en este caso más toscamente tallado que el correspondiente al monumento de la misma naturaleza descubierto en Molleda (Corvera de Asturias)⁴⁸.

Este documento fue encontrado en el año 1962 al realizar trabajos de explicación en los aledaños de la iglesia parroquial de dicha localidad (en la actualidad se halla en el *Tabularium Artis Asturiensis*): se identifica con una piedra arenisca de color rojizo, muy maltratada por el paso de los años y con múltiples desconchados, lo que obstaculiza una lectura completa del contenido de su campo epigráfico⁴⁹: la parte alta de la pieza representa, de manera esquemática, una cabeza humana, posiblemente identificada con el difunto/a, tratándose probablemente de una mujer: se corresponde, al igual que hemos analizado en el caso de la lápida de Molleda (Corvera), con una técnica figurativa del rostro humano netamente indígena, sin apenas influencia romana⁵⁰.

Su campo epigráfico, recogido en 6 renglones enmarcados por líneas, únicamente nos permite reconstruir algunas letras en cada uno de ellos, de manera que a duras penas podemos recomponer ciertas palabras o abreviaturas que lo integraban (figura 5); en el primero está registrado, a pesar de su estado de desconchado, el carácter funerario del documento (dedicatoria a los dioses manes: *[Di]bus Man(ibus)*)⁵¹, a pesar de que desconozcamos el nombre de la persona fallecida (casi con toda seguridad una mujer), puesto que en el final de la línea 4 es posible reconstruir (con nexa incluido) el término *coniu(gi)*⁵².

46. En la inscripción de Cármenes (León) se nos muestra la población de los viancios (Diego Santos, Francisco: *Inscripciones romanas de la provincia de León*, León, 1986, p. 262), cuyo gentilicio parece aproximarse etimológicamente al grupo social aquí mencionado.

47. Más detalles en Santos, Narciso: «Estelas discoideas y mundo funerario en la Asturias antigua», *Panta Rei: revista de ciencia y didáctica de la historia*, 7 (2017), pp. 41-58.

48. Diego Santos, Francisco; Mallo, Manuel y Diego Somoano, Celso: «Epigrafía romana de Asturias. Nuevos hallazgos», *BIDEA*, 61 (1967), pp. 7-8.

49. El encabezamiento de la inscripción (*[Di]bus Man(ibus)*) parece llevarnos al siglo II d.C. como datación aproximada, aunque sin poder concretar más.

50. Diego Santos, Francisco: *Epigrafía romana de Asturias*, p.183.

51. Este significado funerario viene marcado igualmente por la expresión de los años de la línea 6 (*An(norum)*).

52. No debemos olvidar, sin embargo, que la palabra *coniu(x)* es ambivalente (sirve para ambos géneros) en la

Por lo que respecta a la figuración esquematizada del rostro, al que rodea un círculo completo, resulta similar al perfil anteriormente analizado de la estela de Molleda, así como a la lápida antropomorfa de estas mismas características, en este caso con rasgos mucho más difusos, hallada en El Forniellu (Ribadesella); a consecuencia de ello, de la misma manera que hemos observado en el caso de la estela de Molleda, tal vez haya que vincular dicha iconografía con una posible conexión astral, contextualizada a su vez en el marco del conjunto de elementos vinculados al más allá en el imaginario de los habitantes de la Asturias antigua⁵³.

Unas características similares, aunque en este caso únicamente aparecen delineados los rasgos de una cara, encontramos en la lápida de El Forniellu (concejo de Ribadesella) (figura 6), cuyo campo epigráfico resulta enormemente difícil de reconstruir, a pesar de que su carácter funerario deriva directamente de su encabezamiento, donde se recoge la dedicatoria a los dioses manes [*D(is) Manibus*] y el registro de la edad en años del difunto/a⁵⁴.

En su cabecera en forma de disco se delinean de forma rudimentaria boca, nariz y ojos correspondientes a la figuración de un rostro humano; este carácter antropomorfo y su vinculación con el mundo funerario parecen desprenderse igualmente de la aparición, en el mismo emplazamiento, de «toscos muñecos de piedra»⁵⁵, sin duda identificables con quienes contribuirían como «ayudantes» a la manutención de la persona difunta en el otro mundo.

Partiendo del hecho de que el contenido del campo epigráfico resulta de difícil interpretación, si exceptuamos las dos letras (*D* y *M*) perfectamente marcadas de la primera línea, la inicial de la segunda pudiera corresponderse con una *O*, aunque debido a su forma cuadrada tal vez haya que identificarla con una *Q*, en cuyo caso sería la abreviatura del nombre de una mujer (*Qe*); dicho antropónimo, perteneciente a la dedicante del epitafio, parece relacionarse con alguno de los nombres indígenas femeninos recogidos en otras inscripciones del Norte de la Península, como *Qe(lia)* o *Qe(mia)*⁵⁶.



FIGURA 5. ESTELA ANTROPOMORFA DE SELORIO (VILLAVICIOSA) (DIEGO SANTOS 1985)

lengua latina, pudiéndose aplicar tanto a una mujer como a un hombre, y denotando exclusivamente la relación de parentesco que existía entre ambos.

53. Santos, Narciso: «Representaciones solares en la epigrafía romana de Asturias», *HAnt*, 40 (2016), pp. 135-167.

54. Diego Santos, Francisco: *Epigrafía romana de Asturias*, nº 38.

55. Diego Santos, Francisco: *Epigrafía romana de Asturias*, p. 128. ¿Se trataría de representaciones humanas de reducidas dimensiones, cuya finalidad sería la misma que las de los usehbtis en el contexto funerario de las tumbas egipcias?

56. Como *Quemia* en Iglesias, José Manuel: *Epigrafía cántabra*, Santander, 1976, estela nº 31 (Monte Cildá, Palencia)

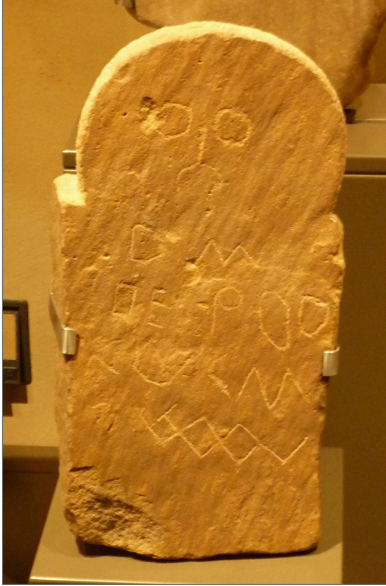


FIGURA 6. ESTELA ANTROPOMORFA DE EL FORNIELLU (RIBADESELLA)

se encuentra depositado en la actualidad en el palacio de los Selgas (El Pito, Cudillero) mientras que el de la izquierda, de carácter ornamental y figurativo exclusivamente, de menores medidas y sin rasgo escrito alguno, se halla en el Museo Arqueológico Provincial de Asturias⁵⁹: precisamente por ese motivo (su monumentalidad) es posible que dicha pieza constituya un claro indicio del significado del documento en relación con la representatividad social que el padre (Tálavo) y el marido (Rectugeneo) de la difunta (Pelsina) alcanzarían en el contexto político del marco territorial de la comunidad que abarcaba el espacio geográfico en que se descubrió⁶⁰; como ya conjeturara Hübner, es posible admitir que nos hallamos ante la estela sepulcral de Pelsina, hija de Tálavo y mujer de Rectugeneo, aun cuando ninguno de tales antropónimos aparece registrado en la documentación epigráfica correspondiente al territorio asturiano⁶¹.

Sin embargo, mucho más complicada resulta la interpretación del resto de las letras de este segundo renglón y del siguiente, aunque creemos que el final de este último recoge (con nexa incluido) la palabra *ANN(orum)*, que enlazaría perfectamente con la numeración en años (*XXXXV*) de la edad de la persona a la que se dedica el epitafio⁵⁷.

Por paralelismo tal vez tengamos que incluir igualmente en este grupo el monumento, excepcional por su magnitud a pesar de su estado fragmentado (únicamente conservamos 2 de las 4 partes que conformarían el documento⁵⁸), descubierto en la población de Castiello (Salas), en un caserío emplazado en las inmediaciones de un antiguo recinto de población castreña, junto a la carretera actual y a 1 km. aproximadamente de Cornellana (figura 7).

El fragmento más amplio, correspondiente a la mitad de la parte derecha, se

y en *Durius*, 1 (1973), pp. 345-347 (Belorado, Burgos); y como *Quemea* en *CIL* II.5799 (Lara de los Infantes, Burgos).

57. Su cronología parece corresponde ya a una época bastante avanzada del siglo II.

58. *CIL* II.5750. Al parecer sería cortado para su reutilización como elemento arquitectónico o similar.

59. González, José Manuel: «Un fragmento de la estela de Cornellana», *BIDEA*, 13 (1951), pp. 237-239.

60. Dichos personajes se incluirían entre los miembros de la elite local de la zona, de forma paralela a lo que se puede observar en el caso de Nicer, hijo de Clutoso, en la lápida descubierta en Piantón (Vegadeo). Cf. Santos, Narciso: «Elites locales en la Asturias romana: *principes* y *magistratus*», A. Caballos y E. Melchor (eds.), *De Roma a las provincias: las elites como instrumento de proyección de Roma*, Córdoba, 2014, pp. 547-567.

61. Al contrario de lo que sucede con Tálavo, cuyo nombre alterado (*Tabalus*) es posible reconocer en el epitafio de su hijo Cesarón (*CIL* II.2700), descubierto en el edificio eclesial de san Miguel de Liño (Oviedo).

Sobresale toda una serie de características propias del monumento, como la ausencia de la dedicatoria a los dioses manes en su encabezamiento, la no referencia a la edad de la difunta y la falta del formulario funerario final (*H.S.E.*), lo que ha llevado a fecharlo en una época relativamente temprana (quizás los últimos años del siglo I o las décadas iniciales del siguiente) en el contexto de los epígrafes romanos de Asturias; no obstante, lo más destacable se relaciona sin duda con su iconografía: como ya subrayara Diego Santos⁶² en cada una de dichas franjas se entrelazan 2 series de cintas en relieve, conformando un entretrejido con motivos diferentes (comparables a una representación del nudo de Salomón)⁶³.

Mucho más sobresaliente dentro del conjunto resulta la representación de la difunta y el hecho de que las letras que se conservan del campo epigráfico se recojan en una especie de nicho, envuelto a su vez, como el arco de la lápida, en una amplia cenefa, en la que se mezclan unos haces en relieve⁶⁴; por su parte el rostro de la mujer, además de sobresalir por encima del epitafio como un relieve (bajorrelieve), aparece representado acompañado de una sonrisa, tal vez como expresión del nivel logrado por las figuraciones artísticas de los astur-romanos⁶⁵.



FIGURA 7. ESTELA FUNERARIA DE LA HIJA DE TÁLAVO (CORNELLANA, SALAS) (DIEGO SANTOS 1985)

62. *Epigrafía romana de Asturias*, p. 82: «gracias al fragmento del Museo se completa que, debajo de la inscripción, adornan y cubren el frente de la lápida 4 anchas franjas horizontales, separadas entre sí por un estrecho listón».

63. Millán, Carlos: «Estela funeraria de Castiello», *Atlantis*, 16 (1941), pp. 185-192.

64. Jordá, Francisco: «La cultura de los castros y la tardía romanización de Asturias», *Actas del Coloquio sobre el bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, pp. 33-34.

65. Vega, Mercedes: *Cerámica común romana del Mediterráneo occidental*, Barcelona, 1973, p. 153.

4. LA FESTIVIDAD DE LOS DIFUNTOS EN EL MUNDO CASTREÑO

Además de las prácticas festivas en conexión con los dioses protectores del quehacer diario vinculados a los sectores básicos de la economía (la siembra, la siega, la cosecha, la recolección de frutos, la ganadería, las actividades metalúrgicas...) entre las poblaciones castreñas encontrarían acogida otras en relación con las divinidades de la otra vida, así como con una serie de cultos funerarios ligados a las creencias en el más allá y el significado religioso del firmamento y los astros que acompañaban y protegían a los difuntos en su deambular tras la muerte⁶⁶.

En ese marco de transversalidad que envolvería las fiestas entre los integrantes de las comunidades septentrionales en torno al cambio de era, y a pesar de que algunas de ellas continuarían vigentes algún tiempo en época romana, sobresalen las conectadas a la otra vida: en este sentido no debemos olvidar la relación de los caballos como psicopompos con el sol y el mundo de ultratumba⁶⁷; junto a ello, las estelas discoideas tal vez se convertirían en referentes localizadores de las necrópolis, configurando al mismo tiempo un indicativo de las celebraciones relacionadas con el astro solar.

A ello hemos de añadir la posibilidad de que los antepasados de los habitantes de los recintos castreños tomasen parte indirectamente en las inmoluciones y sacrificios rituales mediante la representación de sus rostros (cabezas), aunque bajo una apariencia esquemática; en consecuencia no puede extrañar que durante los siglos de historia romana (y como pervivencia de la fase anterior) se hayan descubierto en el Noroeste peninsular estelas funerarias de carácter antropomorfo, cuyo campo epigráfico se encuentra inmerso en un disco solar, indudablemente como figuración del lugar de acogida del difunto: en el caso de Asturias vamos a hacer alusión únicamente como ejemplo al monumento funerario de Bovecio, hallado en Collía (concejo de Parres), enmarcado en el rebaje de un soporte (piedra) circular para amparar al difunto con vistas a su pervivencia en la otra vida, al igual que en el caso de las inscripciones oicomorfas⁶⁸.

Los paralelismos que nos presenta la iconografía de los monumentos funerarios analizados con anterioridad en su parte superior con las cabezas exentas (las correspondientes al recinto castreño de San Chuis de Allande, así como las de Baldornón y Deva) permiten formular la hipótesis de que quizás estas últimas se conectasen directamente con el mundo funerario y, en consecuencia, podrían hallarse presentes en la celebración de esos grandes banquetes rituales relatados

66. Más información en Santos, Narciso: *Muerte y más allá en Asturias antigua. Inscripciones oicomorfas y mundo funerario en época romana*, Madrid, 2021.

67. Santos, Narciso: «Iconografía de la muerte en las inscripciones del Oriente de Asturias: caballo y ultratumba», *Homenaje a la profesora Pilar González Serrano*, Madrid, 2011, pp. 351-362.

68. Santos, Narciso: «El epitafio de Bovecio (Collía, Parres) y la asociación del culto solar con el mundo de ultratumba en Asturias antigua», *Tiempo y sociedad*, 23 (2016) pp. 7-26 (on line).

por Estrabón, aunque matizados por un sentido familiar al reducir su ámbito de acción al poblado, bien es verdad que sin ser considerados los personajes en ellas representados como víctimas objeto de sacrificio sino como recuerdo de los antepasados, cuya presencia y ayuda se solicitaba⁶⁹.

A este respecto hemos de considerar que, entre las costumbres más arraigadas entre los pueblos de la Meseta castellana, existiría, al menos hasta las décadas intermedias del siglo XX, durante los días cercanos a la actual fiesta cristiana de los difuntos, la tradición de colocar, en los cruces de las vías públicas, ciertas cucurbitáceas, en las que, tras desocupar su interior, se ubicaban en él velas para alumbrar dichas vías de comunicación, lo que tal vez pueda considerarse como remembranza de los antepasados⁷⁰.

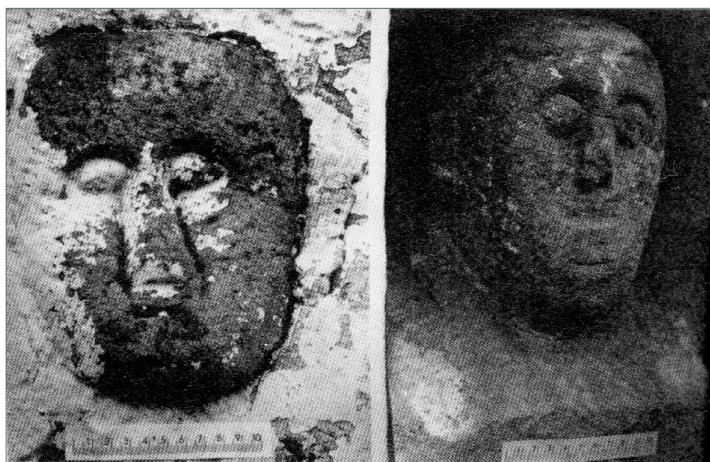


FIGURA 8. CABEZAS EXENTAS HALLADAS EN BALDORNÓN Y DEVA (GIJÓN)

Dichas calabazas, perforadas en su frente para semejar los rasgos más simples de una cabeza humana (calavera), es decir nariz, boca y ojos (de la misma manera que observamos en la iconografía de las inscripciones mencionadas), implicarían el recuerdo de los difuntos, tratando de obtener al mismo tiempo su protección en cuanto antepasados; quizás el precedente de esta tradición pagana, así como su vinculación con los caminos, sea a lo que hace referencia tiempo después (ya en el siglo VI) Martín Dumiense cuando menciona como

69. Hasta prácticamente nuestros días en la localidad de Monasterio de Hermo (concejo de Cangas del Narcea) existen indicios de una celebración festiva en torno a unas denominadas «cabezas tarzadas», que posiblemente haya que relacionar igualmente con el recuerdo de los antepasados.

70. Es posible que este precedente de celebraciones en dichas fechas (finales de octubre e inicios de noviembre) esté marcando las bases de desarrollo del actual Halloween en el marco de tales prácticas festivas.

«cultura del diablo» el hecho de encender velas en las encrucijadas⁷¹, buscando ese marco de seguridad anhelado⁷².

Así pues, es posible que las «cabezas exentas», elaboradas en piedra o bien en madera o barro-cerámica (estas últimas más fáciles de destruir), estuvieran vinculadas a ese culto a los difuntos en el marco de sus celebraciones festivas⁷³; estas hipotéticas cabezas de madera no podrían mantener en su interior dichas luminarias encendidas ya que serían objeto de las llamas, aun cuando las fabricadas en cerámica ¿configurarían el antecedente de las máscaras de los carnavales actuales?

Tras la pervivencia de dicha tradición cultural-festiva en los siglos medievales y modernos, la Iglesia católica, muy posiblemente por asociación con lo que se venía realizando y recordando tradicionalmente, ¿llevaría a cabo una sincretización de tales prácticas paganas, que parecen remontar a la época prerromana en el contexto religioso de las poblaciones del Norte de la Península y asimilaría la fiesta en honor de los difuntos fusionándola con la dedicada a todos los santos al tiempo que concretaba la celebración de ambas en fechas próximas?⁷⁴

5. LA FIESTA DE INICIACIÓN DE LA JUVENTUD GUERRERA

Junto a ello, en el marco de estas festividades del poblado nos surge otra pregunta: ¿se halla constatada la existencia de ritos iniciáticos, identificables con formas de paso a la edad adulta entre las comunidades del Norte peninsular? Y, en caso afirmativo, ¿tales celebraciones encerrarían un sentido religioso?

Partimos del hecho de que la conexión entre las edificaciones de carácter rupestre, cuyo desarrollo parece corresponder al marco geográfico de la cultura castreña galaica, con los denominados santuarios con pilas o cubetas nos lleva a considerarlas como rodeadas de un sentido ctónico, cuya función parece haberse centrado en servir de nexo con lo celeste y, por tanto, con el más allá.

71. *De correctione rusticorum* 16: «Pues encender velas junto a las rocas, los árboles, las fuentes y las encrucijadas de los caminos, ¿qué otra cosa puede ser sino cultura del diablo?».

72. Tal vez en este contexto haya que rememorar la noticia de Estrabón (*Geografía* 3.3.7) con respecto a la colocación de los enfermos en los caminos para que los viandantes pudieran ejercer sus conocimientos sanadores sobre ellos (ya en el Antiguo Testamento –Levítico– parece hacerse mención a algo similar).

73. No debemos olvidar que este culto a los muertos se desarrollaría también en las figuraciones antropomorfas de ciertas estelas. Cf. Santos, Narciso: «Las estelas antropomorfas de Asturias y su relación con las oicomorfas», *HAnt*, 43 (2019), pp. 53-68.

74. No debemos olvidar que esos días (finales de octubre) corresponden a la recogida de las calabazas en el mundo rural de los pueblos castellanos hasta prácticamente nuestros días; y, junto a ello, en esas parroquias se erigía en el centro de la iglesia un cenotafio, con el fin de recordar a los difuntos, que recibía el nombre de «monumento» (enlazando precisamente con el encabezamiento de las lápidas funerarias latinas, que se inicia con esa fórmula (*D.M.M.P. = D(iis) M(anibus) m(onumentum) p(ositum)*). Sirva, como ejemplo, el epitafio de Cantia (Coraín, Cangas de Onís), recogido en *CIL* II.5742: *D(iis) M(anibus) M(onumentum) pos(uit) Tere(ntius) fili/ (a) e su(a) e Cant(iae) an(n)/ orum XV sit tibi/ ter(r) a leves(levi)s*.

Los enclaves que acogerían la celebración de estos actos, de tipo comunitario, podrían estar vinculados a ritos de lustración e iniciación, buscando en última instancia la protección del grupo social, por lo que se pensó en identificarlos con las construcciones conocidas como «saunas castreñas», a pesar de que tal vez se correspondan con simples baños construidos en el interior de los recintos de población⁷⁵, acerca de cuyo sentido y significado disponemos de opiniones muy dispares entre los investigadores, quienes parecen haberse inclinado en su gran mayoría por un sentido iniciático⁷⁶.

Tales estructuras, complejas y de difícil cronología con respecto al resto de los edificios de los poblados (calificadas en un principio como cámaras funerarias), en un buen número se asocian a grandes pilas de granito⁷⁷, ofreciéndonos la presencia de ábsides con bóveda de medio cañón y a continuación un recinto separado por una laja, con paralelos evidentes en el mundo galaico-portugués (Briteiros, Sanfins, Santa Marinha de Augas Santas, Monte Mozinho...), donde son conocidas como *pedras formosas*⁷⁸.

Estos baños, localizados en marcos destacados de los recintos castreños, ofrecen una tipología diversa junto con unos objetivos claramente funcionales⁷⁹, habiendo sido considerados a veces, sobre todo en otras regiones del mundo céltico (indoeuropeo) hispano, como «saunas» en las que se acogerían actividades de iniciación⁸⁰.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que existe un conjunto de datos que nos permiten identificar a dichas construcciones como contemporáneas de la presencia romana en el Noroeste peninsular, así como conferirles unos objetivos marcadamente civiles, al hacerles corresponder con pequeñas termas o baños públicos, cuyo uso sería de carácter colectivo⁸¹.

75. Ríos, Sergio: *Los baños castreños del noroeste de la península ibérica*, Pola de Siero, 2017, donde se nos ofrece una catalogación completa de los mismos, incluida la última de estas estructuras termales descubierta en el recinto castreño de Galicia conocido como el Castelón de Castañoso (García Quintela, Marco Virgilio: «Sobre las saunas de la Edad del Hierro en la Península Ibérica: novedades, tipologías e interpretaciones», *Complutum*, 27 (2016), pp. 109-130).

76. Almagro Gorbea, Martín y Moltó, Lucía: «Saunas en la Hispania prerromana», *ETF (Hª Antigua)*, 5 (1992), pp. 67ss. Cf., como ejemplo de una de ellas, Almagro Gorbea, Martín y Álvarez, Jesús R.: «La sauna de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico», *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1 (1993), pp. 177ss. Ver igualmente Villa, Ángel: «Saunas castreñas en Asturias», *II Coloquio Internacional sobre termas romanas en el Occidente del Imperio*, Gijón, 2002, pp. 97ss.

77. En Asturias contamos al menos con una en Coaña y 2 en Pendia. Para este último caso remitimos a García y Bellido, Antonio: «El castro de Pendia», *AEA*, n° 49 (1942), p. 290.

78. Lorenzo, Jesús: «El monumento protohistórico de Augas Santas y los ritos funerarios de los castros», *CEG*, 3 (1948), pp. 157ss. La ubicación de la construcción del Castelón de Coaña se corresponde con un espacio prominente del recinto, por lo que desde un principio se le asignó una finalidad religiosa, y más todavía al asociarla con la gran pila de granito próxima, inmerso todo ello en un «complejo» culto funerario: cf. García y Bellido, Antonio: «Cámara funeraria de la cultura castreña», *AEA*, n°s 117-118 (1968), pp. 16ss.

79. Ríos, Sergio: «Consideraciones funcionales y tipológicas en torno a los baños castreños del N.O. de la Península Ibérica», *Gallaecia*, 19 (2000), pp. 93ss.

80. Villa, Ángel: «Las saunas castreñas: santuarios «urbanos» en la protohistoria cantábrica», *Boletim Cultural de la Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicao*, 6-7 (2010-2011), pp. 57ss. Creemos que se trata de la culminación de un espejismo historiográfico, que parte de los años finales del siglo XX (ver Ríos, Sergio: «Un nuevo espejismo historiográfico: el termalismo castreño prerromano», *Nailos*, 4 (2017), pp. 87-127).

81. Algo que ya adelantamos hace 4 décadas (Santos, Narciso: «La conquista del pasado: Coaña», *Historia* 16, n° 82

A pesar de todo parece claro que será en ese marco vinculado a manifestaciones rituales y sociales donde hemos de contextualizar ciertas costumbres y celebraciones festivas, asimilables al *ver sacrum* y cuyas singularidades recogen las noticias de algunos escritores antiguos, como Diodoro de Sicilia, quien se centra en el caso de los lusitanos:

«Existe una costumbre peculiar y propia de los hispanos, que se manifiesta de manera singular entre los lusitanos: cuando los jóvenes alcanzan la plenitud de sus fuerzas, aquellos que son más pobres, pero destacan por su vigor y valor, se lanzan a las montañas. Allí se congregan en grandes cuadrillas y se abalanzan sobre las tierras llanas, donde reúnen riquezas a través del pillaje»⁸².

Este testimonio apunta al hecho de que posiblemente grupos de jóvenes de cada generación, en edad de convertirse en guerreros en el seno del poblado al que pertenecían, se iniciaban en una fecha concreta del año en estas tareas tras el abandono de sus respectivos emplazamientos para llevar a cabo actividades de latrocinio y saqueo contra el territorio de las poblaciones vecinas⁸³; ahora bien, la rapiña y el hurto (que tendrían lugar posiblemente en los paisajes boscosos de propiedad comunitaria del recinto castreño) tal vez no serían los objetivos directos de tales pruebas en el espacio geográfico externo al recinto de población en el que estaban radicados sino la evidencia de que contaban ya con madurez suficiente (experiencia y fuerza física), para poder soportar las fatigas de las inclemencias del tiempo y la pericia para obtener la comida necesaria para su subsistencia en situaciones límite y, por ende, la defensa de los intereses del poblado⁸⁴.

Después de haber superado dicha experiencia serían recibidos en el recinto de población (en la plaza pública) por los representantes del poder socio-político, teniendo lugar a continuación la celebración de una fiesta en su honor, en la que participarían tanto ellos como el resto de los habitantes (ancianos,

(1983), pp. 122-128, donde se consigna con claridad que el conocido como «torreón defensivo» del recinto castreño de Coaña serviría de alojamiento a un pequeño destacamento militar, que controlaba el oro procedente del distrito minero romano Ibias-Navia para su salida por el Cantábrico, de manera que dicha construcción se identificaría con unas termas reducidas) y que hemos venido ratificando después (Santos, Narciso: *Asturias hasta la época medieval*, Madrid, 1996, p. 50.....).

En este sentido recientemente Ríos, Sergio (*Los baños castreños en el noroeste de la Península Ibérica*, p. 369) afirma: «Cabe concluir, por lo tanto, que el termalismo castreño del noroeste peninsular es un fenómeno derivado de la influencia de Roma... En esta caso la introducción fue promovida por y para el servicio de los contingentes militares destinados al control y gestión de la logística relacionada con la explotación del territorio y el beneficio de las minas».

No entendemos, por tanto, el empecinamiento de algunos arqueólogos (por ejemplo Villa, Ángel: «Las saunas rituales de la Edad del Hierro de tipo cantábrico y su efímera perduración bajo dominio romano», *Férvedes*, 9 (2018), pp. 117-123), aunque se centran casi exclusivamente en la distribución y contexto arqueológico de dichos edificios.

El sentido «militar» y romano parece más evidente aún si consideramos la asociación entre numerosos campamentos de las *vexillationes* de las legiones X Gemina y VI Victrix, que se vienen descubriendo en el N.O. en los últimos años relacionados con los aprovechamientos mineros, y algunos asentamientos castreños (vinculación con la mano de obra indígena y habilitación como centros de recepción del oro antes de su salida en dirección a la capital del Imperio).

82. *Biblioteca Histórica* 5:34-5.

83. Floro, *Compendio de historia romana* 2.33.46 y Orosio, *Contra los paganos* 6.21.2-3. En realidad a menudo se ha llegado a interpretar estas referencias únicamente como una de las causas que motivaron a los romanos la conquista definitiva del territorio correspondiente al Noroeste peninsular en el desarrollo de las guerras astur-cántabras: Cf., por ejemplo, Santos, Narciso: *Los astures y el ejército: militares y civiles en época romana*, Madrid, 2016, pp. 51 y 74-75.

84. La duración temporal de dicha actividad es posible que haya que cifrar en el intervalo de una semana al menos.

hombres-guerreros, mujeres y niños), ejerciendo las personas de más edad un papel relevante según la consideración social que les acreditaba⁸⁵.

En el ámbito de dichos festejos, que se celebrarían de manera tradicional y quizás una sola vez al año (una especie de fiesta de la juventud como final del rito de paso a la edad adulta), es posible que se incluyese un recuerdo a los antepasados, de manera que las cabezas exentas (en representación de los mismos) adquirirían un papel destacado en el marco de ese reconocimiento público de los más ancianos del poblado a quienes relevarían los más jóvenes y que se incorporaban entonces como guerreros para defensa del mismo y de sus integrantes, pasando a formar parte del grupo de guardianes de la comunidad, que pudo haber dispuesto de su propia cofradía⁸⁶.

Nos encontramos todavía ante una serie de cuestiones sin resolver, destacando en primer lugar la edad en que dichos jóvenes se verían obligados a realizar tales actividades, cuyo éxito final les facultaba para poder integrarse como guerreros de pleno derecho en el marco de su recinto de población: sin duda el desarrollo físico y la formación cultural los habrían adquirido ya en torno a los 16-18 años, por lo que desde ese momento (marcado por la comunidad) se hallarían en disposición de poder demostrar sus cualidades y preparación para acceder a la mayoría de edad, de manera que este paso al *status* adulto en el seno del poblado les haría responsables de una serie de obligaciones inherentes al mismo.

Además, con relación a esta costumbre tradicional, que introduciría de pleno a los jóvenes en la vida adulta, ¿se daría paso en aquellos momentos a la celebración de los sacrificios rituales de los que se hace eco el geógrafo de Amasia, así como a la conmemoración de una fiesta popular coincidiendo con el regreso al recinto de población del que habían partido?

Considerando que, entre las manifestaciones de carácter religioso-festivo de estas comunidades septentrionales hispanas destaca, siempre según Estrabón, el culto que se rendía a un dios de la guerra sin nombre (o sin nombre concreto), conocido por los habitantes del Noroeste peninsular con varias apelaciones, como *Cosus*, *Esus*, *Teutates* o *Taranis/Taranus*, y que resultaría equiparable al Marte romano⁸⁷, así como que los jóvenes aludidos habían superado las pruebas de iniciación para su admisión como guerreros, es posible pensar en la asociación de ambos hechos teniendo como expresión la celebración de sacrificios cruentos, en los que se inmolarían víctimas animales (machos cabríos y caballos) y quizás (muy excepcionalmente) prisioneros (o, más bien, representaciones de cabezas

85. Str., *Geografía* 3:3-7.

86. Peralta, Eduardo: «Cofradías guerreras indoeuropeas en la España antigua», *El Basilisco*, 3 (1990), pp. 49-66.

87. Un escoliasta de Lucano menciona una equiparación diferente de estos 3 dioses con Marte, Júpiter y Mercurio, por lo que podemos plantearnos el siguiente interrogante: ¿nos hallamos ante una indeterminación de funciones religiosas o, más bien, ante una globalización de las mismas? Estas divinidades son similares a las descritas por César para el territorio galo (*Guerra civil* 6.17). Cf., por ejemplo, Ramírez, Manuel y González, María Cruz: «Problemas de epigrafía y teonimia local en el noroeste español: el dossier de Coso», *Gerión*, 40 (2022), pp. 221-253.

humanas en piedra o madera, que no hemos de identificar con víctimas sino con un recuerdo de los antepasados).

En este mismo contexto tenemos conocimiento, una vez más por medio de las referencias estrabonianas, de prácticas vinculadas al entrenamiento y la adquisición de habilidades físicas en el marco del recinto castreño, en las que los más jóvenes del mismo se esforzarían para su formación guerrera⁸⁸.

A partir de esta noticia podemos deducir que la educación integral de los adolescentes de cada recinto de población, además de la superación de los avatares de su estancia en las regiones inhóspitas (boscosas) no controladas por el poblado, demostrando su capacidad física ante tales dificultades, conllevaría una serie de ejercicios deportivos con el fin de completar su formación «militar» en defensa de los componentes de la comunidad, casi un poco a la manera espartana, puesto que ni en el geógrafo de Amasia ni en ningún otro autor antigua se hace alusión a la instrucción literaria⁸⁹.

El campo de acción de este tipo de actividades rituales parece haberse ampliado a gran parte del Norte de la Meseta (especialmente al territorio correspondiente a la región de Celtiberia), teniendo en cuenta además que tal vez su origen haya que hacerlo remontar a un sustrato protocéltico⁹⁰.

Para la realización de tales festejos hemos de contar con la presencia de cuantos formaban parte del recinto de hábitat, de manera que las mujeres tomarían parte al mismo nivel que los hombres, aunque no dispongamos noticias acerca de su actuación especial en algunos: en este contexto posiblemente, al igual que sus maridos, sobre cuya vestimenta el geógrafo de Amasia no hace alusión al margen del sago, las mujeres se cubriesen con sus mejores galas tanto en lo referente al vestido como al arreglo del pelo⁹¹.

A simple vista es posible observar un contraste entre la vestimenta de color negro predominante entre los hombres y la propia de las mujeres, entre la que sobresalen los adornos florales y de colores; no es de extrañar, por tanto, que este mismo autor haga hincapié en ello un poco después, en su descripción global de las poblaciones del Norte peninsular, acerca del atuendo del vestido y arreglo del pelo en el caso de las mujeres castreñas:

«Igualmente podrían considerarse formas bárbaras las vestimentas de algunas mujeres, vestimentas que describe Artemidoro: en ciertas regiones, afirma, llevan collares de hierro con garfios que se

88. Str., *Geografía* 3.3.7: «Practican luchas gimnásticas, hoplíticas e hípicas, entrenándose al mismo tiempo para el pugilato, las carreras, las escaramuzas y las batallas campales».

89. Es posible que, tras superar la prueba de supervivencia y ser recepción en el seno de la comunidad como componentes de pleno derecho de la misma, se realizasen tales demostraciones, que en el fondo no serían más que una manifestación de su preparación en el caso de que se requiriese su presencia y participación en defensa del conjunto de los habitantes de su recinto de hábitat.

90. Por lo que algunos de tales elementos pudieran considerarse ya como simples vestigios de dicho sustrato, bien es verdad que en vías de desaparición.

91. Con respecto a su vestimenta el geógrafo menciona, de forma sintética, lo siguiente: «Los hombres van vestidos de negro, llevando casi todos ellos el sago, con el que duermen en sus lechos de paja; utilizan vasos labrados de madera, como los celtas, y las mujeres llevan vestidos con adornos florales» (Str., *Geografía* 3.3.7).

doblan sobre la cabeza, sobresaliendo mucho por delante de la frente; con esos garfios pueden bajar sus velos a voluntad...

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

Otras se depilan la parte más alta de la cabeza, de modo que ésta resulta más brillante que la frente, y, por último, otras ciñen a sus cabezas unas columnillas de un pie de altura, alrededor de la cual enrollan sus cabellos, que posteriormente cubren con un manto negro»⁹².

Tanto esta detallada descripción de los adornos del pelo como las distintas variantes del peinado femenino, nos hacen pensar que el tratamiento del cuero cabelludo de las mujeres no sería algo común en la vida cotidiana sino que obedecería a ciertos momentos puntuales, por lo que, además de significar una diferenciación social evidente (solteras, casadas o viudas), se identificarían con las fechas en que se celebrarían las festividades mencionadas en cada uno de los poblados.

CONCLUSIONES

Teniendo en cuenta el análisis que acabamos de llevar a cabo en las páginas precedentes creemos que el testimonio del geógrafo de Amasia sobre los sacrificios humanos resulta anacrónico, enlazando además con una línea descriptiva que arranca lógicamente de algunos escritores anteriores a él; y esto resulta más evidente todavía si consideramos que no se trataría de ejemplos excepcionales relacionados con la guerra ni con la selección natural (por deformación física u otros motivos...) en el marco de cada una de las comunidades castreñas del Norte peninsular en general y de la Asturias antigua en particular.

A este respecto quizás sea posible admitir que, en alguna etapa anterior, se desarrollaría la práctica bárbara de amputar las manos diestras de los prisioneros con el fin de consagrarlas a las divinidades, como se afirma con respecto a los lusitanos, a pesar de que se trataría de una actuación que no corresponde ya a dicha época sino a muchas décadas antes, puesto que a los bletonenses se les negaría la realización de dichas prácticas en los primeros años del siglo I anterior a nuestra era.

En segundo lugar se deduce que, en el marco de estas manifestaciones, hallamos los elementos característicos de una fiesta en la Antigüedad, puesto que al sacrificio de las víctimas seguiría el banquete comunitario de las carnes inmoladas (y, por tanto, consagradas de manera ritual), en el que participaba la comunidad en su conjunto, añadiéndose además la celebración de danzas y juegos de carácter religioso⁹³; en dicho marco es posible que contasen con la presencia de representaciones simbólicas de las divinidades a las que se ofrecían dichos

92. *Geografía* 3.4.17.

93. Str., *Geografía* 3.3.7. Cf. igualmente 3.4.16. En cualquier caso estas celebraciones contribuirían a un reforzamiento de los lazos de unión entre todos los integrantes del recinto poblacional.

sacrificios rituales, aunque la condición tabú de las mismas excluyese su presencia física en estatuas, lo que derivaría en la existencia de una religión calificada por el geógrafo griego como anicónica⁹⁴.

De igual forma podemos pensar con respecto a la memoria (recuerdo), aunque fuese de carácter simbólico, de los antepasados por medio de las representaciones de cabezas exentas (no olvidemos que hace más de medio siglo Blázquez apuntó ya la naturaleza funeraria de dichos documentos), así como de ciertos zoomorfos, y de lo que dicha presencia significaba en el acontecer diario de la vida del recinto poblacional.

En este mismo contexto es posible que puedan hallar explicación las esculturas antropomorfas conocidas como guerreros galaico-minhotos (o «guerreros galaico-lusitanos»), algunos de los cuales se nos han conservado acompañados de inscripciones⁹⁵: en realidad es posible que personificasen la ética del honor, el culto a los antepasados (en especial al héroe muerto) y la presencia de antiguos guerreros y jefes (en algún momento representantes políticos de los poblados) y, como consecuencia de ello, estarían asociados a dichos rituales con el objetivo de acreditar las promesas de los que en aquellos momentos se incorporaban como defensores de la comunidad.

De esta manera, en cuanto representaciones de los antepasados (que tal vez habrían desempeñado funciones político-administrativas en el marco de sus castros respectivos y, por consiguiente, habrían sido objeto de una consideración pública destacada durante su vida), se erigirían en garantes del juramento y promesas de los nuevos miembros de la comunidad como guerreros de pleno derecho y defensores de la misma.

En consecuencia consideramos que la referencia de Estrabón a los sacrificios humanos de carácter ritual tendría que ver con el planteamiento ideológico del geógrafo acerca de la contraposición existente, en el seno de la sociedad culta romana, entre civilización y barbarie, asignando a los grupos de población inmersos en esta última las características que definen al bárbaro frente al ciudadano (no olvidemos que los autores que tratan el tema -Posidonio, Diodoro de Sicilia y el propio Estrabón-, además de ser de origen griego, se hallaban inmersos en los condicionamientos socioculturales propios de la clase social superior de la época).

Por lo tanto creemos que la afirmación estraboniana no solo se hallaría desfasada en el tiempo sino que, además, constituiría un tópico literario, de la misma manera

94. Algo que recoge igualmente Tácito con respecto a los germanos (*Germania* 9: «Reverencian a Mercurio sobre todos sus dioses, y algunos días del año consideran lícito sacrificarles hombres con el objeto de aplacarles; en cuanto a Hércules y Marte realizan, con este mismo fin, sacrificios de animales permitidos...

Consideran que no es apropiado mantener a los dioses encerrados entre paredes o adecuarlos a una figura humana. (Les) consagran muchas selvas y bosques, y con los nombres de los dioses denominan aquellos lugares secretos que únicamente miran con veneración»).

95. García Martínez, Sonia: «La figura del guerrero galaico-minhoto como soporte epigráfico», *Estudios humanísticos*, 17 (1995), pp. 43-68.

que sucede con otros muchos de esta misma naturaleza en el mundo romano, que se fueron transmitiendo a lo largo de los siglos: por ejemplo las labores mineras relacionadas con el aprovechamiento del oro en el Noroeste peninsular, recogidas en los escritores bajoimperiales (Claudio y Pacato Drepanio) como un eco del pasado, cuando en realidad se fechan en un momento en que dichas actividades habían desaparecido del contexto económico de dicho espacio geográfico hacía ya muchas décadas⁹⁶.

En realidad esta referencia a inmolaciones humanas (y la hipotética asimilación de las cabezas cortadas a las mismas cuando en realidad no se identificarían con personas objeto de dichos sacrificios rituales) no se corresponde con ninguna falsificación sino con la posible adjudicación de unas prácticas, ya obsoletas cuando el autor de Amasia escribe su *Geografía*, a las poblaciones septentrionales hispanas en el marco de su narración globalizadora, y casi atemporal, sobre la organización de las mismas, consideradas como bárbaras.

Y a este respecto no hay que olvidar que tales formas de actuación, alejadas del ideario de la civilización romana, se encuentran recogidas, en el espacio temporal de poco más de medio de siglo, por tres autores de origen griego, integrados plenamente en la sociedad romana de su época y cuyos objetivos se centrarían en destacar en este caso la barbarie de la organización de las poblaciones septentrionales de la Península ibérica en fase de integración en el Imperio.

96. Ver, por ejemplo, Santos, Narciso: «El oro de los astures en la literatura del Bajo Imperio», *Abantos. Homenaje a Paloma Cabrera*, Madrid, 2021, pp. 447-454.

BIBLIOGRAFÍA

- Almagro Gorbea, Martín y Álvarez, Jesús R.: «La sauna de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico», *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1 (1993), pp. 177-254.
- Almagro Gorbea, Martín y Moltó, Lucía: «Saunas en la Hispania prerromana», *ETF (Hª Antigua)*, 5 (1992), pp. 67-102.
- Benoit, François: «Gorgone et «Tête coupée»: du rite au mythe», *AEA*, 42 (1969), pp. 81-93.
- Bermejo, José Carlos: *Mitología y mitos de la España prerromana II*, Madrid, 1986.
- Blázquez, José María: «Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica», *Latomus*, 17 (1958), pp. 27-38.
- Blázquez, José María: *Primitivas religiones ibéricas, II: Religiones prerromanas*, Madrid, 1983.
- Blázquez, José María: *Religiones en la España antigua*, Madrid, 1991.
- Clavel-Levêque, Monique: «Les Gaules et les Gaulois: pour une analyse du fonctionnement de la Géographie de Strabon», *DHA*, 1 (1974), pp. 74-93.
- Diego Santos, Francisco: «Las esculturas zoomorfas del Museo de Zamora», *AEA*, 28 (1965), pp. 113-121.
- Diego Santos, Francisco: *Epigrafía romana de Asturias*, Oviedo, 1985.
- Diego Santos, Francisco: *Inscripciones romanas de la provincia de León*, León, 1986.
- Diego Santos, Francisco; Mallo, Manuel y Diego Somoano, Celso: «Epigrafía romana de Asturias. Nuevos hallazgos», *BIDEA*, 61 (1967), pp. 7-8.
- Escortell, Matilde: «Una escultura zoomorfa en el Museo de Oviedo», *BIDEA*, 79 (1973), pp. 3-10.
- Fernández, Fernando y López, María Teresa: «Secuencia cultural de El Raso de Candeleda (Ávila)», *Numantia*, 3 (1990), pp. 95-124.
- García y Bellido, Antonio: «El castro de Pencia», *AEA*, 49 (1942), pp. 288-307.
- García y Bellido, Antonio: «Cámara funeraria de la cultura castreña», *AEA*, n.ºs 117-118 (1968), pp. 16-44.
- García Martínez, Sonia: «La figura del guerrero galaico-minhoto como soporte epigráfico», *Estudios humanísticos*, 17 (1995), pp. 43-68.
- García Quintela, Marco Virgilio: «Sobre las saunas de la Edad del Hierro en la Península Ibérica: novedades, tipologías e interpretaciones», *Complutum*, 27 (2016), pp. 109-130.
- González, José Manuel: «La estela de Valduno», *BIDEA*, 7 (1949), pp. 3-9.
- González, José Manuel: «Un fragmento de la estela de Cornellana», *BIDEA*, 13 (1951), pp. 237-239.
- Iglesias, José Manuel: *Epigrafía cántabra*, Santander, 1976.
- Jordá, Francisco: «La cultura de los castros y la tardía romanización de Asturias», *Actas del Coloquio sobre el bimilenario de Lugo*, Lugo, 1977, pp. 33-34.
- López Monteagudo, Guadalupe: «Las cabezas cortadas en la Península Ibérica», *Gerión*, 5 (1987), pp. 245-258.
- López Monteagudo, Guadalupe: *Esculturas zoomorfas celtas de la Península Ibérica*, Madrid, 1989.
- Lorenzo, Jesús: «El monumento protohistórico de Augas Santas y los ritos funerarios de los castros», *CEG*, 3 (1948), pp. 157-211.
- Mallo, Manuel: «Aportación al conocimiento del ara romana de Laspra», *Archivum*, 12 (1962), pp. 69-72.
- Mallo, Manuel: «Estela antropomorfa de Molleda (Avilés)», *BIDEA*, 61 (1967), pp. 9-11.
- Marco, Francisco: «Mundo religioso y funerario», *Los celtas en la Península Ibérica*, Madrid, 1991, pp. 92-101.

- Marco, Francisco: «Sacrificios humanos en la Céltica antigua: entre el estereotipo literario y la evidencia interna», *Archiv für Religionsgeschichte*, 1 (1999), pp. 1-15.
- Millán, Carlos: «Estela funeraria de Castiello», *Atlantis*, 16 (1941), pp. 185-192.
- Peralta, Eduardo: «Cofradías guerreras indoeuropeas en la España antigua», *El Basilisco*, 3 (1990), pp. 49-66.
- Ramírez, Manuel y González, María Cruz: «Problemas de epigrafía y teonimia local en el noroeste español: el dossier de Coso», *Gerión*, 40 (2022), pp. 221-253.
- Ríos, Sergio: «Consideraciones funcionales y tipológicas en torno a los baños castreños del N.O. de la Península Ibérica», *Gallaecia*, 19 (2000), pp. 93-124.
- Ríos, Sergio: *Los baños castreños del noroeste de la península ibérica*, Pola de Siero, 2017.
- Ríos, Sergio: «Un nuevo espejismo historiográfico: el termalismo castreño prerromano», *Nailos*, 4 (2017), pp. 87-127.
- Santos, María José: «El sacrificio en el Occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea», *Palaeohispanica*, 7 (2007) 175-217.
- Santos, Narciso: «La conquista del pasado: Coaña», *Historia* 16, n° 82 (1983), pp. 122-128.
- Santos, Narciso: *Asturias hasta la época medieval*, Madrid, 1996.
- Santos, Narciso: «Iconografía de la muerte en las inscripciones del Oriente de Asturias: caballo y ultratumba», *Homenaje a la profesora Pilar González Serrano*, Madrid, 2011, pp. 351-362.
- Santos, Narciso: «Elites locales en la Asturias romana: principes y magistratus», en A. Caballos y E. Melchor (eds.), *De Roma a las provincias: las elites como instrumento de proyección de Roma*, Córdoba, 2014, pp. 547-567.
- Santos, Narciso: «Representaciones solares en la epigrafía romana de Asturias», *HAnt*, 40 (2016), pp. 135-167.
- Santos, Narciso: *Los astures y el ejército: militares y civiles en época romana*, Madrid, 2016.
- Santos, Narciso: «El epitafio de Bovecio (Collía, Parres) y la asociación del culto solar con el mundo de ultratumba en Asturias antigua», *Tiempo y sociedad*, 23 (2016), pp. 7-26 (on line).
- Santos, Narciso: «Estelas discoideas y mundo funerario en la Asturias antigua», *Panta Rei: revista de ciencia y didáctica de la historia*, 7 (2017), pp. 41-58.
- Santos, Narciso: «Villae astur-romanas y dependencia socio-económica: el ejemplo de Valduno (Las Regueras, Asturias)», *Pupurea Aetas. Estudios sobre el mundo antiguo dedicados a la Profesora Pilar Fernández Uriel*, Madrid-Salamanca, 2019, pp.711-726.
- Santos, Narciso: «Las estelas antropomorfas de Asturias y su relación con las oicomorfas», *HAnt*, 43 (2019), pp. 53-68.
- Santos, Narciso: «La desaparecida lápida de san Jorge de Heres (Gozón, Asturias) y su posible falsificación», en Mikel Labiano (ed.), *De ayer y hoy. Contribuciones multidisciplinares sobre pseudoepígrafos literarios y documentales (De falsa et vera historia 2)*, Madrid, 2019, pp. 121-128.
- Santos, Narciso: *Muerte y más allá en Asturias antigua. Inscripciones oicomorfas y mundo funerario en época romana*, Madrid, 2021.
- Santos, Narciso: «El oro de los astures en la literatura del Bajo Imperio», *Abantos. Homenaje a Paloma Cabrera*, Madrid, 2021, pp.447-454.
- Santos, Narciso: «Estrabón, sacrificios humanos y cabezas cortadas: ¿tópico o realidad histórica?», *Vera et Falsa Historia* 5, Madrid, 2023 (en prensa).
- Sayas, Juan José y López, Raquel: «Los grupos étnicos que habitaban la Serranía: Vettones», *Entidades étnicas de la Meseta Norte de Hispania en época prerromana*, Valladolid, 1991, pp. 89-115.
- Uría, Juan: «¿Un ara romana relativa al culto de Mitra?», *BCPMOviedo*, 1 (1957), pp. 181-183.
- Vega, Mercedes: *Cerámica común romana del Mediterráneo occidental*, Barcelona, 1973.

- Vigil, Ciriaco Miguel: *Asturias monumental, epigráfica y diplomática: datos para la historia de la provincia*, Oviedo, 1887.
- Villa, Ángel: «Saunas castreñas en Asturias», *II Coloquio Internacional sobre termas romanas en el Occidente del Imperio*, Gijón, 2002, pp. 97-114.
- Villa, Ángel: «Las saunas castreñas: santuarios «urbanos» en la protohistoria cantábrica», *Boletim Cultural de la Câmara Municipal de Vila Nova de Famaliçao*, 6-7 (2010-2011), pp. 57-76.
- Villa, Ángel: «Las saunas rituales de la Edad del Hierro de tipo cantábrico y su efímera perduración bajo dominio romano», *Férvedes*, 9 (2018), pp. 117-123.