

# LA ETNOLOGÍA COMO FUENTE DE ESTUDIOS DE LA HISPANIA CELTA\*

*Ethnology as Method of Knowledge of the Celtic Culture*

, citation and similar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)

brought to

provided by Repositorio Documental de la Unive

MARTÍN ALMAGRO-GORBEA\*\*

**Resumen:** El análisis etnoarquológico de algunas tradiciones recientemente estudiadas como documentos históricos de la Hispania Celta ha puesto de relieve el gran potencial que encierran las tradiciones de origen prerromano conservadas en el folklore hispano, probablemente, uno de los más ricos y mejor conservados de Europa Occidental.

Estas tradiciones sólo en contadas ocasiones se han analizado como documentos históricos, pues únicamente se suelen abordar desde la Antropología Cultural, lo que limita su comprensión y su valor histórico. Sin embargo, estas tradiciones son muchas veces la única vía para conocer aspectos esenciales del mundo celta prerromano, como la sociedad, el sistema jurídico, las creaciones literarias o el pensamiento y la religión.

Partiendo de estas hipótesis de trabajo, se plantea la necesidad de un estudio sistemático de dichos aspectos de la cultura celta siguiendo una metodología histórica. Para ello se propone atenerse a unos principios metodológicos que permitan estudiar estos temas como un campo más del sistema cultural, ya que reflejan procesos diacrónicos de “larga duración”, que exigen precisar su filogénesis.

Por último, se propone un proyecto teórico de *Corpus de Etnología Celto-Hispana (CECH)*, basado en los datos que ofrece la Etnología, con algunos ejemplos de tradiciones jurídicas y religiosas abordados en un estudio histórico-comparado con ayuda de otras ciencias, como la Historia de las Religiones y la Historia del Derecho.

**Palabras clave:** Etnoarqueología. Celtas. Sociedad celta. Ideología celta.

\* Este artículo procede de una ponencia presentada en el *I Congreso de Etnoarqueología de los Celtas de Hispania*, celebrado en Ortigueira, del 29.4 al 1.5.2006. El texto de esa ponencia fue publicada sin permiso del autor, sin corregir pruebas y sin ISBN en Ortigueira, por lo que este texto, ligeramente corregido y actualizado, debe considerarse como la publicación originaria.

\*\* Real Academia de la Historia, León 21, E-28014 Madrid. E-mail: [anticuario@rah.es](mailto:anticuario@rah.es)

**Abstract:** Some recent ethno-archaeological analysis of some Spanish folk traditions have been useful as historical documents to study the Celtic Culture of the Iberian Peninsula. Traditions of pre-roman origin preserved in the Spanish folklore are one of the richest and best preserved in Western Europe till recent years and they have a great potential to study its Celtic origins.

These traditions have been analysed only in few occasions as historical documents, because they usually are interpreted only from an Anthropological point of view, which limits its interpretation and value as historical documents. These traditions in many occasions are the only way to know essential aspects of the Celtic world in pre-roman times, as society organisation, law systems, literature, ideology and religion.

Following these hypothesis, we propose a systematic study of all aspects of the Celtic Culture following a ethno-historical approach and following some methodological principles, which consist to study these subjects as remains of diachronic processes of 'long durée' in a cultural system, to prove and understand its origin and phylogenesis.

As last conclusion, we plan a theoretical *Corpus de Etnología Celto-Hispana (CECH)* or *Corpus of Celtic Folk Traditions in the Iberian Peninsula*, based in the data offered by Ethnology. We offer some examples based in law and religious traditions, analysed interdisciplinary in a historical-comparative study with the help of History of Religions and History of Law.

**Keywords.-** Ethno archaeology. Celts. Celtic Society. Celtic Ideology.

## I. Introducción: Los Celtas y la metodología de su estudio

Los celtas son un elemento esencial de la formación etno-cultural de la Península Ibérica, aunque sería más propio decir de todo el Occidente de Europa. El interés por su estudio ha dependido de modas, pero en los últimos años se ha avanzado de manera considerable en su conocimiento, particularmente en España, tanto a nivel general (Almagro-Gorbea, 1997; *id.*, 2001a; Ruiz Zapatero y Lorrio, 2005), como en algunos aspectos de particular importancia, como su origen (Almagro-Gorbea, 1992; Ruiz Zapatero y Lorrio, 1999), los principales pueblos célticos (Burrillo, 1998; Berrocal, 1992; Lorrio, 2005; Álvarez Sanchís, 2003; Pérez Vilatela, 2000; Peralta, 2003; etc.), su organización social y guerrera (Almagro-Gorbea y Lorrio 2004), su estructura socio-económica (Torres, 2003-2005), sus creencias (Marco, 1994; *id.*, 1998; Olivares, 2002) o su lengua (Untermann, 2001; McCone, 2001; Bernardo, 2002; Jordán 2004).

Sin embargo, precisamente en estos años en que tantas novedosas aportaciones y estudios se han producido, se ha dejado sentir una considerable "contaminación" llegada desde el escepticismo de algunos autores ingleses, basado en meras posturas ideológicas, que han incurrido en la falacia de pretender negar la existencia de Celtas amparándose en la utilización "nacionalista" de este término (Collis 1997, 2003; James 1999, Carr y Stoddart, eds., 2002).

La “apropiación” del término “celta” por visiones “románticas” y nacionalistas (Díaz Santana, 2002; Torre, 2005; etc.) está hoy día totalmente desprestigiada entre los especialistas y no vale la pena insistir en este aspecto. Sin embargo, en este hecho pretenden basarse quienes sostienen el supuesto “desprestigio” del término, hasta el punto de haberse llegado a adoptar una postura tan absurda, científicamente hablando, como la de negar la existencia de los celtas o lo que es lo mismo, alegar que la reconstrucción de su sistema cultural es un “constructo” moderno (Collis 1997, 2003; James 1999, más matizado en Ruiz Zapatero 1997, 2001), postura que deja sobrentender que carecerían de realidad en el pasado. Esta falacia retórica acientífica ha contribuido al actual desconcierto de gentes con poca formación, que, atendiendo más a la tendencia de la moda indicada que a los datos objetivos, únicos válidos en investigación, han llegado a dudar o incluso a negar la existencia de celtas o la capacidad de abordar su conocimiento en áreas donde su presencia está fuera de cualquier duda, como es el caso de Galicia y de otras amplias zonas de la Península Ibérica. Si se aceptara esa postura, con el mismo criterio también habría que reconocer que los griegos y los romanos son un *constructo* moderno o, al menos, nuestro conocimiento sobre ellos, que es más detallado, pero no diferente del que tenemos sobre los celtas. Pero el que cuanto sabemos de griegos, romanos o celtas sea resultado del avance de la investigación actual, no niega, sino que confirma, su existencia real en la Antigüedad, tanto más cuanto que alguno de sus elementos culturales incluso han perdurado hasta nuestros días.

“Celtas” es un concepto en su origen esencialmente étnico, no lingüístico ni arqueológico, pues procede de la concepción etno-cosmológica del mundo griego, desde donde pasó al mundo greco-romano o mundo clásico (Nicolet, 1998: 71 s.). Por lo tanto, se debe evitar reducir este concepto étnico a un concepto sólo arqueológico, sólo lingüístico o sólo antropológico, pues ello supone caer en el error de simplificar una realidad compleja y evolutiva, como es una etnia y su correspondiente cultura, lo que impide su comprensión y valoración histórica. De este modo se dificulta caer en las citadas e interminables discusiones “bizantinas” a las que se ha aludido sobre el “contenido” del concepto de “celta” e, incluso, sobre si los celtas existieron o no. Estas discusiones son tanto más absurdas cuando tantos estudios serios sobre estos temas quedan por hacer y cuando partiendo de la “cultura celta” conocida se puede deducir y contrastar con mucha más seguridad la interpretación de muchos datos culturales.

Como *celta* es un concepto étnico y cultural, es, como tal, complejo, ya que sólo se puede precisar con un conocimiento de todo el contenido multivariante que entraña una etnia, que es por definición variable en el tiempo y en el espacio

(Clarke 1978: 363 s.). La complejidad de una etnia hace referencia a distintos aspectos, que es necesario valorar en todo sistema étnico:

- a) *Diversidad de componentes*, que actúan como subsistemas independientes, entre los que se incluyen cultura material, economía, características bio-físicas, sociedad, estructura política, religión, lengua, etc.
- b) Dichos componentes deben ser analizados y entendidos no como elementos estáticos, sino como elementos interrelacionados en un proceso de *cambio diacrónico*, lo que implica modificaciones a lo largo del tiempo.
- c) Dichos componentes deben ser analizados y entendidos en su *variabilidad geográfica*, que implica diferenciaciones regionales, tanto mayores cuanto mayor sea la diversidad y distancia entre las áreas culturales ocupadas por una etnia.
- d) También debe tenerse en cuenta la *diversidad estructural*, entendida como la interacción de todos los elementos señalados dentro del proceso de etnogénesis que caracteriza cada etnia y que, por definición, es continuo, multiestable y siempre en interacción con otros grupos étnicos, tanto de los preexistentes en la zona que ocupan como de los contactos sobrevenidos a lo largo del tiempo.
- e) Los *elementos étnicos del substrato* (cultura material, lengua, economía, características bio-físicas, sociedad, estructura política, religión, etc.) *más los adquiridos* desde otras etnias explican el *origen y la personalidad* de cada etnia, normalmente *dentro de procesos de "larga duración"*.

Intentar reducir esta complejidad a ideas simplistas y, en consecuencia, considerar una etnia como un sistema homogéneo, cerrado y estable es un error de principio y un riesgo siempre existente, que puede comprenderse en otras épocas, como fueron los esquemas de fines del siglo XIX e inicios del XX, que finalizaron en su lamentable utilización política. Pero en la actualidad no se debe incurrir en tales ideas simplistas a la hora de abordar estos estudios, pues dicha postura supone desconocer las características esenciales del campo en el que se trabaja. Y esta advertencia es tan aplicable a los celtas como a los griegos, a los romanos, a los vascos o a cualquier otro pueblo o cultura.

## II. Perduración de elementos celtas de la antigüedad en el folklore

Las áreas occidentales o atlánticas de la Península Ibérica, desde Galicia y Asturias, consideradas habitualmente como tierras célticas, e igualmente todas las tierras del Norte, desde Galicia al País Vasco incluido (Almagro-Gorbea, 2008), más las tierras de la Meseta, comprendido todo el Sistema Ibérico y el occidente del Valle del Ebro al Oeste de Zaragoza, territorios que coinciden con la llamada *Hispania Celtica* (Untermann, 1961; Almagro-Gorbea y Lorrio, 1987; Almagro-Gorbea, 2001a; *id.*, 2005a; *id.*, 2005c), conservan ritos y tradiciones de origen prerromano en el folklore mucho más numerosos de lo que se suele suponer. Estos datos habitualmente han sido relegados al olvido en los estudios científicos sobre los pueblos celtas de *Hispania*, como de hecho ocurre en otras muchas áreas del mundo celta, cuando no se han menospreciado por falta de formación de los estudiosos y, por consiguiente, de comprensión hacia este tipo de estudios, necesariamente interdisciplinares (Balbín, Torres y Moya, 2006).

Uno de los elementos o subsistemas más significativos de cualquier etnia y, en consecuencia, en todo estudio étnico o etno-cultural es el pensamiento y la religión, pues el campo proyectivo e ideológico es uno de los subsistemas que mejor caracteriza una etnia, ya que es lo que mejor la define y explica su autoidentificación y su etnogénesis y evolución diacrónica. Sin embargo, como dicho campo de estudios resulta más difícil y complejo que la lengua o la cultura material, muchas veces se prefiere recurrir a éstos para definir una etnia, habiendo quedado relegado el estudio de la religión y de la ideología al campo especializado de la Historia de las Religiones, en muchas ocasiones apenas cultivado y valorado por los arqueólogos.

Los celtas (su sistema cultural) se puede conocer básicamente por cuatro vías, que ofrecen sus correspondientes metodologías de estudio: la Historia Antigua, la Lingüística y la Arqueología, más las tradiciones etnológicas y folclóricas que estudia la Etnología, siempre que se analicen desde una perspectiva no antropológica sino etno-histórica.

En efecto, además de los métodos habituales de la Historia Antigua, la Lingüística y la Arqueología, existen otras vías en la actualidad apenas exploradas. Una, prácticamente inédita, es el análisis iconográfico, realizado no desde perspectivas meramente estéticas, sino abordando su estudio como el de un lenguaje abstracto que hace referencia a la mentalidad y al imaginario. Esta línea es esencial para avanzar en el conocimiento sobre la religión y la mentalidad celtas. Para ello es imprescindible que en el futuro se aborde el análisis de la iconografía y el

arte celtas en la Península Ibérica, dado su interés para conocer el imaginario y las concepciones míticas e ideológicas de los celtas, como lo ha puesto en evidencia el estudio de la diadema de Ribadeo (Marcos, 1994) o de elementos aparentemente tan simples como las fibulas de caballito (Almagro-Gorbea y Torres, 1999: 30 s., 69 s.) o las monedas (Almagro-Gorbea, 1995e; *id.*, 2001b).

Sin embargo, la vía que ofrece mayor potencialidad para avanzar en un campo de estudio científico tan interesante y atractivo como el pensamiento, la religión y la ideología, son las tradiciones conservadas en el folklore. Pero el análisis de los documentos folclóricos y etnológicos se debe abordar con metodología histórica, es decir, etno-histórica, no de la Antropología Cultural, por ser documentos del pasado conservados a través de procesos diacrónicos de larga duración, cuyas relaciones diacrónicas filogenéticas deben ser previamente descubiertas y demostradas.

Un riesgo grave, en el que a veces se ha incurrido, es considerar determinadas costumbres o tradiciones como “celtas” de forma casi apriorística y poco crítica, sin demostrarlo previamente de forma explícita, lo que ha contribuido a su desprestigio y a que tales documentos carezcan de utilidad para reconstruir la historia de las creencias y costumbres prerromanas.

Otro problema no menor es que los escasos análisis dedicados a estos temas hasta ahora se han abordado habitualmente desde una perspectiva antropológica general, que se despreocupa por estudiar y conocer sus orígenes y su evolución diacrónica (Lisón, 1998). En otros casos, simplemente se atribuía su origen al mundo “prerromano” sin entrar en más precisiones, cuando no se los confundía con el mundo clásico (Caro Baroja, 1946; *id.*, 1974), en el que se encuentran muchas veces notables analogías, aunque no sea ése su verdadero origen. Esta ausencia de una correcta perspectiva diacrónica en estos estudios, que hasta ahora ha sido la norma habitual, ha supuesto una escasa valoración de los datos etnológicos como documentos históricos y ha limitado su interpretación histórica, muchas veces imprescindible, incluso, para su correcta comprensión antropológica.

Este hecho explica que dichas tradiciones etnológicas sólo en muy contadas ocasiones se hayan analizado como verdaderos documentos históricos, en algunos casos imprescindibles al ser la única vía para conocer y reconstruir aspectos esenciales del mundo celta prerromano, como son la sociedad, el sistema jurídico, el pensamiento o las creaciones literarias. Pero en estos últimos años se han realizado algunos estudios muy significativos (Almagro-Gorbea, 1995c, 2006a y b; Fernández Nieto, 1999, 2005; Balbín, 2005), que han confirmado la validez del método histórico señalado y su gran potencial, ya que el conjunto de tradiciones y

datos de origen prerromano conservados en el folklore hispano es uno de los más abundantes y mejor conservados de toda Europa, por lo menos, de la Europa Occidental.

Por este motivo es necesario proceder a reunir y analizar los datos dispersos y dar cuerpo a lo que en realidad constituye todo un campo específico de los estudios celtas, que se añade a la documentación histórica, lingüística y arqueológica tradicionales.

El fundamento del interés científico que para la Historia de la *Hispania* prerromana ofrecen documentos etnológicos como los citados radica en que, a través del mundo romano, la cristianización, la dominación árabe y la Reconquista, han sobrevivido múltiples elementos culturales en procesos de “larga duración”, por lo que documentan formas de vida y creencias del mundo celta que han perdurado casi hasta nuestros días.

Todas estas tradiciones conservadas en nuestro folklore, en su mayoría de origen ritual, ofrecen el interés de que evidencian un común origen en la cultura celta (Almagro-Gorbea, 2001a: 112 s.), aunque por falta de estudio apenas son conocidas ni se han valorado como documentos históricos, ni, en consecuencia, se han utilizado como tales para documentar las culturas celtas prerromanas.

Esta es una situación de hecho que apenas ha cambiado desde los estudios incipientes de Joaquín Costa a fines del siglo XIX (1877, 1879, 1888, 1893, 1902, 1917), que han quedado desde entonces prácticamente sin continuidad. Por ello, se debe llamar la atención de los especialistas en estudios celtas sobre el interés de los análisis etno-históricos y etno-arqueológicos para documentar este importante legado de nuestro rico folklore.

La urgencia de su estudio es tanto mayor ante el riesgo, ya irremediable y asumido, de que la mayoría de estas tradiciones se han perdido para siempre al no haberse documentado de forma conveniente en su día, hecho más lamentable por haber desaparecido en su mayor parte en los últimos 50 años, como consecuencia del desarraigo producido por la despoblación del campo y la emigración a la ciudad.

La tarea que aquí se plantea debió haberse llevado a cabo antes de que se hubieran abandonado dichas tradiciones durante esta última generación, en especial a partir de los años 1960, cuando se han despoblado y desculturizado las áreas rurales, que mantenían un sistema cultura ancestral que ha permitido conservar hasta la actualidad dichas tradiciones de origen protohistórico a lo largo de siglos y milenios dentro de un evidente proceso de “larga duración”. En consecuencia, este

Patrimonio Histórico Etnológico se ha perdido prácticamente en nuestra generación por falta de comprensión de su importancia y de un esfuerzo eficaz para recogerlo y valorarlo, lo que supone una grave irresponsabilidad, probablemente aún de mayor repercusión para estudios futuros que las pérdidas sufridas en esos años en el Patrimonio Arqueológico.

En consecuencia de todo lo dicho anteriormente, parece oportuno ofrecer un análisis preliminar de los elementos etnológicos de origen celta de la Península Ibérica, ya que documentan aspectos relevantes de la cultura celta de *Hispania*, tanto más por cuanto campos como las creencias, ritos y festividades, la literatura, el imaginario o la ideología difícilmente pueden llegar a ser conocidas a través de la Arqueología, de la Historia Antigua o de la Lingüística, campos que, hasta ahora, han constituido las únicas fuentes de los estudios célticos. Para ello, queremos aquí proceder a plantear:

- A) Una *hipótesis de trabajo* o principios generales
- B) Una *propuesta metodológica* para abordar estos estudios
- C) Un *corpus de etnología celto-hispana*, a modo de “índice” teórico preliminar.

### **III. Hipótesis de trabajo y metodología: hacia un *Corpus de Etnología Celto-Hispana (CECH)***

#### *A) Hipótesis de trabajo*

En los estudios sobre el pensamiento y la religión de los celtas de *Hispania* se echa en falta análisis sistemáticos sobre la pervivencia de las creencias célticas, por ejemplo en los santuarios y en los ritos y narraciones populares, cuyo análisis permitiría profundizar en estos conocimientos, ya que, en este campo de estudio, la mayor potencialidad de datos y, en consecuencia, de resultados la ofrecen el Folklore y la Etnología.

La conservación de ritos y tradiciones en el folklore es un hecho de sumo interés, que se explica por procesos de “larga duración” que afectan a diversos aspectos de la cultura, incluyendo la religión y el pensamiento (*vid. supra*). Este hecho permite comprender la perduración hasta nuestros días de tales elementos en amplias áreas de la Península Ibérica. Esta circunstancia confirma su interés, que ha quedado refrendado por algunos estudios ejemplares llevados a cabo en estos últimos años, cada vez mejor valorados (*vid. infra*).



Para facilitar la validez científica de los resultados que se pretenden obtener en este tipo de estudios se plantean una serie de hipótesis de trabajo que se exponen a continuación:

- Las tradiciones etnológicas procedentes de la Antigüedad conservadas hasta nuestros días en el folklore constituyen auténticos documentos para el estudio de las poblaciones prerromanas.
- Algunas tradiciones del folklore de la Península Ibérica son perduraciones de procesos de “larga duración”, sin los cuales no es posible explicar ni su existencia ni los ritos y conceptos mentales relacionados que ofrece el folklore.
- Estas tradiciones del folklore hispánico no es posible explicarlas por la romanización ni por tradiciones del mundo clásico y menos todavía por fenómenos posteriores a la expansión del cristianismo, por lo que su existencia sólo puede explicarse por la perduración de creencias y ritos del mundo celta prerromano.
- Estas tradiciones que se remontan al substrato cultural prerromano pueden y deben ser estudiadas como documentos plenamente válidos para la reconstrucción histórica (Brelich, 1954).
- Este tipo de documentos son la mejor fuente de información que existe sobre la religión, las creencias, la mentalidad y el imaginario de las poblaciones célticas prerromanas de la Península Ibérica en las zonas en que se han conservado, información que sólo excepcionalmente puede obtenerse de otro tipo de fuentes, sean arqueológicas, lingüísticas o históricas.

### *B) Principios metodológicos*

La dificultad de estudio de este tipo de documentos se debe en parte a no haberse recogido los datos antes de su pérdida y también a que no se han solido abordar hasta ahora con la debida metodología científica.

El principal problema que actualmente ofrecen los estudios etno-históricos del mundo celta de *Hispania*, entendiendo por tales el estudio de elementos folklóricos utilizados como documentación histórica, es la ausencia de una metodología científica, racional, explícita y demostrativa, que sea aplicable a los mismos y que permita dar validez científica a los conocimientos que logren en este campo.

La mejor, por no decir que la única metodología hoy día aplicable, debe basarse, teóricamente, en estudios comparados que permitan lecturas “filogenéticas” de los datos, para, a través del estudio comparado de sus paralelos, establecer su origen y cronología, su secuencia y evolución diacrónica y para precisar su significado ideológico y su contexto social.

En consecuencia, es esencial lograr una metodología que dé validez científica a este campo de estudios. Para esta tarea esencial, parece adecuado seguir y completar las pautas en su día señaladas por Brelich (1954: 36-37; *id.* 1977) en un estudio dedicado a tradiciones folklóricas itálicas, siguiendo la tradición de la escuela de Historia de las Religiones de R. Pettazzoni<sup>1</sup>, pautas que hemos adaptado con resultados plenamente válidos a este tipo de estudios en un trabajo reciente (Almagro-Gorbea, 2006). Para ello es necesario seguir un método definido y explícito:

- Describir la supuesta tradición (o rito) con el mayor detalle posible
- Recoger todos los paralelos etno-culturales conocidos con sus variantes
- Proceder a la cartografía de los mismos
- Diferenciar los elementos originarios de las transformaciones y contaminaciones que se han podido añadir a lo largo del tiempo, por creencias cristianas o de otra índole
- Explicar cómo se ha producido su perduración dentro de relaciones “filogenéticas”, lo que excluye los fenómenos de convergencia y las coin-

<sup>1</sup> Raffaele Pettazzoni (1877-1959), catedrático de Historia de las Religiones en la Universidad de Roma, aunque formado en el historicismo, intentó superar las discrepancias entre los estudios antropológicos, la fenomenología religiosa y los estudios crítico-históricos, pues recurrió a la Historia para ocuparse de las religiones, idea de la que nació su escuela de “Historia de las Religiones”, más empírica que teórica, al estar basada en datos filológicos, históricos y arqueológicos y de los restantes elementos culturales con los que interactúa. Pettazzoni consideraba que la religión era esencialmente un hecho histórico por ser producto de la creatividad humana, aunque con elementos específicos dentro de la cultura que requieren su propia metodología. Por ello, frente a la fenomenología de la religión o al método comparativo de la antropología británica, que carecen de utilidad sin historia, Pettazzoni defendió el método histórico-comparativo, pues ofrecía la ventaja de valorar la especificidad irreducible de todo hecho cultural como estudio de un proceso. Dicho método se dirige a explicar el origen y evolución de cualquier fenómeno religioso, que es siempre un hecho histórico particular, que, como tal, debe ser estudiado para comprender su formación y el proceso de su desarrollo (Pettazzoni, 1954; *id.*, 1954a; *id.*, 1959; Sabbatucci, 1963; Brelich, 1966; *id.*, 1977; Bleeker, 1972; Gasbarro, 1990; VVAA, 2001; Marín Ceballos, San Bernardino (eds.), 2006. Con esta línea de trabajo puede relacionarse la metodología de mitología comparada de G. Dumèzil, ya que ofrecen evidentes puntos de contacto (*ibidem*).

cidencias casuales, que sólo sirven para interpretaciones basadas en perspectivas antropológicas comparativistas de carácter no histórico.

- Tener en cuenta que dicha perduración también pudiera explicarse por fenómenos de expansión cultural posteriores a la época romana, en especial dentro de los fenómenos de “reoblación” producidos en la Reconquista, así como por contaminaciones “folklóricas” o historicistas modernas.
- Recoger los paralelos directos o indirectos conocidos en el mundo antiguo, que permiten demostrar su antigüedad y explicar su origen y significado.
- Realizar su interpretación histórica como un elemento más dentro de su sistema cultural, en el cual deben encajar de manera coherente.

Por otra parte, es posible aplicar a estos estudios la amplia experiencia adquirida en la lingüística, si se considera la similitud de comportamiento entre los elementos culturales conceptuales y los lingüísticos, que guardan no poca semejanza entre sí. En esta dirección, puede ser de gran utilidad inspirarse en la metodología de la Lingüística Histórica (Meillet, 1925), de la que se podría adoptar una serie de postulados (Bernabé, 1995: 81 s.):

- a) El carácter del signo es arbitrario, al no existir relación entre el significante y el significado.
- b) El origen se prueba cuando las correspondencias no son casuales ni aisladas, sino sistemáticas y explicables por evolución. La comparación es el único método aplicable para conocer su historia.
- c) En toda evolución puede haber estados intermedios, no conocidos.
- d) Cuanto más singular y complejo es un hecho, más probatoria es la concordancia, pues disminuyen las probabilidades de que ocurra por azar.

Además, de la Geografía Lingüística (Gilliéron, 1912), aún cabe adoptar otros postulados (Bernabé, 1995: 81 s.), igualmente aplicables a los elementos culturales:

- a) Las áreas aisladas, como islas o zonas montañosas, mantiene formas culturales más arcaicas.

- b) Si dos áreas laterales coinciden frente a la central, ésta es la zona innovadora.
- c) El área mayor mantiene la situación más antigua.
- d) Si a un área llega un elemento con retraso, también llegan con retraso las innovaciones
- e) El elemento que tiende a desaparecer es más antiguo que el que tiende a imponerse.

#### **IV. Material de estudio: hacia un *Corpus de Etnología Celta-Hispana (CECH)***

El estudio de este tipo de tradiciones puede constituir un método científico más en los estudios celtas, plenamente válido, si se siguen las pautas indicadas, ya que, en muchos aspectos, es el único que permite conocer el pensamiento, las creencias y los rituales de las poblaciones prerromanas, un campo histórico de indudable interés, en cuyo conocimiento se pueden lograr importantes avances si se sigue la metodología adecuada.

Además, a medida que aumente la experiencia y la capacidad crítica en estos estudios, se podrá mejorar la metodología. Para ello, es imprescindible que de forma paulatina, pero cuanto antes, se proceda a recoger los datos y tradiciones en campos de estudio relacionados, que se podrían agrupar en un *Corpus de Etnología Celta-Hispana (CECH)* cada vez más amplio y fiable.

Este *Corpus* cabría organizarlo en diversas secciones o *corpora* paralelos, quizás por zonas geográficas, pues ofrece una amplitud de campos mucho mayor de lo que a primera vista pudiera parecer, ya que incluye aspectos esenciales de la cultura celta, no sólo de cultura material, la economía y la sociedad, sino también otros aspectos hoy día desconocidos del mundo ideológico y religioso, por lo que su realización resulta indispensable para una correcta comprensión de las culturas celtas prerromanas de la Península Ibérica. En consecuencia, para facilitar la formación de este *corpus* y su publicación, parece lógico agrupar los materiales recogidos teniendo en cuenta los principales subsistemas que conforman todo sistema cultural (Clarke 1978), cuya información coincide con diversas líneas de investigación.

De acuerdo con esta idea, se recogen a continuación algunos ejemplos de la tradición etnológica celta de la Península Ibérica en campos tan diversos como

**1. Cultura material**

(Todos los numerosos elementos tradicionales originarios de la cultura celta prerromana)

**2. Subsistencia y economía**

(Todas las numerosas tradiciones originarias de la cultura celta prerromana)

**3. Tecnología**

3. 1. Pesos
3. 2. Medidas
3. 3. Calendario
3. 4. Etnoastronomía
3. 5. Numerosas técnicas artesanales originarias de la cultura celta prerromana

**4. Sociedad**

4. 1. Sistema familiar
4. 2. Sistema socio-político
4. 3. Sistema jurídico

**5. Lingüística**

5. 1. Vocabulario (palabras de origen celta)

**6. Literatura**

6. 1. Fuentes:
  6. 1. 1. Literatura oral:
    6. 1. 1. 1. Cuentos
    6. 1. 1. 2. Leyendas populares
  6. 1. 2. Literatura escrita
6. 2. Análisis temático
6. 3. Análisis Regional
6. 4. Significado socio-ideológico

**7. Religión y ritos. Ideología y pensamiento**

7. 1. Cultos paganos
7. 2. Divinidades celtas cristianizadas
7. 3. Santuarios de origen prerromano
7. 4. Festividades
7. 5. Ritos (de paso, fecundidad, etc.)
7. 6 Creencias
  7. 6. 1. Cosmologías
  7. 6. 2. Creencias del Más Allá:
    7. 6. 2. 1. Ánimas
    7. 6. 2. 2. Metempsicosis
  7. 6. 3. Sueños
  7. 6. 4. Encantamiento, magia, brujería
  7. 6. 5. Medicina
  7. 6. 6. Elementos cosmológicos
    7. 6. 6. 1. Agua:
    7. 6. 6. 2. Tierra:
    7. 6. 6. 3. Fuego:
    7. 6. 6. 4. Aire:
  7. 6. 7. Elementos axiales
    7. 6. 7. 1. Árboles
    7. 6. 7. 2. Rocas
    7. 6. 7. 3. Montes
    7. 6. 7. 4. Cuevas
7. 7. Símbolos e iconografía:
  7. 7. 1. Seres fabulosos
  7. 7. 2. Animales: gallo, caballo, etc.
  7. 7. 3. Plantas: roble, tejo, etc.
  7. 7. 4. Objetos: rueda, fuego, velas, etc.

cultura material, economía y medios de subsistencia, tecnología y calendario, pero, dado su mayor interés y desconocimiento, se pone el acento en el sistema social, político, jurídico, religioso e ideológico, incluyendo también la lengua y la literatura de las poblaciones celtas de la Península Ibérica. Este cúmulo de datos, junto a las restantes fuentes históricas (*vid supra*), pueden contribuir a un gran avance en el estudio de la cultura celta en Hispania y en el Occidente de Europa.

A modo de aproximación y como ensayo de un teórico índice de *Corpus de Etnología Celta-Hispana (CECH)*, se proponen los siguientes apartados:

## 1-2. Cultura material, subsistencia y economía

La Etno-arqueología, entendida tal como se ha indicado, representa en *Hispania* una fuente esencial de conocimientos sobre el mundo celta, apenas utilizada desde los trabajos pioneros de Joaquín Costa a fines del siglo XIX (1877, 1879, 1888, 1893, 1902, 1917), en parte todavía válidos como fuente documental. Sin embargo, los estudios etno-históricos, al estar basados en procesos históricos de larga duración que afectan a todas las áreas de una etnia y su cultura, permiten documentar y comprender mejor muchas áreas de los estudios celtas.

La causa de este hecho es que la cultura de las áreas rurales básicamente no había cambiado desde la Antigüedad hasta la industrialización del campo hacia los años 1960, en especial en zonas de montaña y otras áreas marginales (Almagro-Gorbea, 1995c). Como consecuencia, se han conservado formas de labrar y trabajar los campos, ordenar la casa, la comida, la economía, los cultivos y el sistema de producción (Torres, 2003 y 2005), incluso con técnicas como el lavado del oro (Roche, 1877), etc. También en este campo hay que incluir aspectos tan puntuales y atractivos como las técnicas textiles, pues los vestidos de los guerreros lusitanos ofrecen telas que pudieran haber servido como distintivo de clanes, como entre los escoceses (Pena, 2001a: 44 s.).

Por otra parte, los Fueros de Extremadura han conservado la estructura consuetudinaria del uso y gestión del campo. En ella se distingue, al margen del huerto incluido en el ámbito familiar, las “labores” o campos labrados, los prados y el “monte”. (Almagro-Gorbea, 1995c), una organización similar a la del campo lacial preurbano, lo que indica su antigüedad, como puede verse en la *Sententia Minuciorum*, en la Liguria (Sereni, 1955: 7 s.). Dentro de estas tradiciones cabe incluir los llamados *campos célticos*, delimitados por espinos o estacadas, tradición que se remonta, al menos, a la Edad del Bronce (Fowler, 1983: 94 s.; Brongers, 1976; Racham, 1993: 158 s.; Kelly, 2000: 368 s.) y cuyos términos técnicos se relacionan con un substrato lingüístico quizás anterior a los Campos de Urnas y ciertamente al celtibérico, según parece deducirse de la técnica conservada para hacer los límites (Kelly, 2000: 372 s., fig. 19), pues su terminología específica todavía usa un vocabulario con palabras como *zarzos*, *bargas* o *vargas* de claro origen prerromano (Corominas 1957: 676-679 y 1089).

Este enfoque es imprescindible en los análisis territoriales de las áreas célticas, pero se ha conservado en especial en las zonas más apartadas, desde Galicia a Cantabria y en las áreas serranas ibéricas, desde Soria a las Sierras de Albarraçin y Cuenca. En alguna de estas áreas también se ha conservados en ocasiones la

organización territorial en las “comunidades de ciudad y aldeas” que ya recogen los “Fueros de Extremadura” (Almagro Bach, 1977; Almagro-Gorbea, 1995c) y en Galicia una adecuada metodología ha permitido reconstruir los antiguos límites territoriales de los pueblos prerromanos “célticos” a partir de los arciprestazgos medievales (Pena, 1991: 150; *id.*, 1999; *id.*, 2002; *id.*, 2004: 90 s.; Pérez Vigo, 2006).

Esta línea de trabajo plantea la necesidad de llevar a cabo *corpora* sistemáticos, que quizás conviniera recopilar por áreas territoriales y publicar con criterios modernos, pues permitirían, con sus correspondientes estudios cartográficos, precisar áreas y características etno-culturales y reconocer los territorios étnicos sobre bases documentales. Como ejemplo, sería de gran interés comparar la distribución cartográfica de elementos materiales tradicionales, como trajes, zuecos, tipos de carros, hórreos y, quizás, quesos y otros productos tradicionales, así como determinados elementos del vocabulario, en Galicia, Asturias, León y Cantabria, ya que contribuirían a precisar, de forma objetiva, límites culturales y quizás a reconstruir fronteras mantenidas desde la Antigüedad en las áreas geográficas naturales. Estos datos se podrían contrastar con los que ofrecen en la antigüedad objetos arqueológicos como cerámicas (Rey Castiñeira, 1991), fibulas (Almagro-Gorbea y Torres, 1999), torques (Prieto, 1996: 204 s., fig. 3) y otras joyas (Pérez Outeiriño, 1982, mapa 8), etc., analizando también sus posibles precedentes desde la Edad del Bronce, como parecen indicar, por ejemplo, las variantes tipológicas regionales que ofrecen las hachas de la Edad del Bronce (Monteagudo, 1977). Un ejemplo interesante son los carros galaicos y astures, cuya tecnología de ruedas macizas es similar a las de la Edad del Hierro de Irlanda (Raftery, 1994: fig. 54) y debe remontar a la Edad del Bronce, pues son anteriores a los carros de radios hallstáticos (Barth *et alii*, 1987). La misma continuidad denota la terminología del arado y de otros aperos (Tovar, 1983), como las construcciones hechas de *barga*, palabra “protocéltica” (Corominas, 1957, 397, 676-679, 934), ya que parece corresponder a un estrato lingüístico anterior al celtibérico que se ha conservado asociada a una técnica constructiva que todavía se utiliza para tabiques, paredes de hórreos y límites de los llamados “campos célticos”, lo que hace suponer que la introducción esta novedad técnica en la “Cultura Castreña” pudo producirse antes del I milenio a.C., como los carros y arados citados.

### 3. Tecnología

La Etno-arqueología también puede contribuir a sensibles avances en los campos tecno-cognoscitivos, hasta ahora muy poco desarrollados. Entre éstos hay

que incluir los escasos estudios metrológicos (Arlegui y Ballano, 1995; García Bellido, 1999; Curchin, 2002; Vilaça, 2003; Almagro-Gorbea, 2010, e.p.; etc.), pues el pié y la vara castellana son de origen prerromano, como la *legua* (Corominas, 1956: 71) o el *arpenste* (Meyer-Lübke 1926: § 33-36; Lapesa 1980: 52), que pueden contrastarse con las medidas celtas prerromanas (Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991: 186 s.).

El mismo tipo de aproximación requieren los estudios sobre el calendario (Torres, 2005: 263 s.; *id.*, 2006), así como sobre paleoastronomía (Alonso Romero, 1982; *id.*, 1997; Baquedano y Escorza, 1996; etc.), que constituyen aspectos de la Historia de la Técnica que pueden ofrecer resultados muy interesantes en los estudios sobre la *Hispania Celtica*.

#### 4. Sociedad

La Etnoarqueología es esencial para analizar y comprender el sistema social, político e ideológico, que sólo muy parcialmente se pueden reconstruir de otro modo, dada la parquedad y equivocidad de los datos que ofrece la Historia Antigua y la Arqueología. La Etno-arqueología brinda una primera aproximación para documentar y comprender las formas de vida y la articulación de la familia y demás estructuras sociales, pero también ofrece documentación insustituible sobre la organización socio-política y el sistema jurídico.

La dificultad está de nuevo en la ausencia de una buena metodología que permita mejorar las aproximaciones dumezilianas tomadas de la historia comparada de las religiones, que ciertamente han abierto caminos interesantes (García Fernández-Albalat, 1990; García Quintela, 2002: *id.*, 2006). Sin embargo, una metodología válida para una reconstrucción plenamente histórica debe seguir el camino iniciado por Brelich (1954), basado en la Historia de las Religiones de Pettazzoni, que permite rastrear con método crítico procesos diacrónicos, sistema que apenas ha sido cultivado (*vid supra*, § III B. *Método*). Este campo de estudios de tanto potencial hacia el futuro exige huir de aproximaciones antropológicas generalistas y seguir una metodología histórica inspirada en la Historia de las Religiones, buscando documentar relaciones históricas filogenéticas, como ocurre con el método filológico en Lingüística, para evitar falsos paralelismos e interpretaciones erróneas. Trabajos recientes resultan muy aleccionadores en este sentido, como el estudio sobre algunas anfictionías por F. J. Fernández Nieto (1999) o el dedicado al *hospitium* y las “hermandades” por P. Balbín (2005).



#### 4.1. Sistema social y político

Muy importante es valorar los datos que ofrece este método etno-histórico, contrastado con las fuentes escritas y epigráficas, para conocer la organización social y la político-administrativa de la sociedad, apenas estudiada al margen de las escasas noticias que ofrecen las fuentes escritas. Por ello, una aproximación etnoarqueológica puede ofrecer resultados del mayor interés por sus implicaciones económicas, sociales e, incluso, ideológicas (Almagro-Gorbea, 1999; *id.*, 1999a; Almagro-Gorbea y Almagro-Vidal, e.p.).

Como ejemplos ilustrativos de qué se puede conocer a gracias a este tipo de análisis está la estructura familiar y suprafamiliar, la organización administrativa de la sociedad, la estructura y administración del territorio y algunos aspectos de la estructura política, incluyendo los sistemas de alianzas.

El núcleo esencial de la sociedad sería la familia nuclear, tal como se conoce en las tradiciones consuetudinarias de España (Costa, 1879; *id.*, 1917; 1981: 54 s.) y como refrenda el Derecho Irlandés (Kelly, 1988; *id.*, 1991; Binchy, 1978; Charles-Edwards, 2000: 96 s.). La familia nuclear se agruparía en una *unidad familiar extensa*, de tipo gentilicio, formada por todas las familias nucleares descendientes de un mismo antepasado común, al que se rendía culto en la Hispania prerromana como Heroe Fundador (Almagro-Gorbea, 1996: 94 s.; *id.*, 2009; Almagro-Gorbea y Berrocal, 1997; Almagro-Gorbea y Moneo, 2000: 114 s.). Esta gran familia era una unidad de producción y consumo, pero también de actuación social, tanto para participar en las decisiones colectivas como en la defensa de sus intereses y de sus miembros. Cada unidad familiar extensa estaría regida por un hombre, el “padre”, generalmente de edad avanzada, que actuaría como verdadero *pater familias* y jefe del grupo y que teóricamente sería descendiente del fundador del grupo familiar. Su papel como jefe del grupo familiar pudiera ser compartido, según el Derecho Consuetudinario, por el *Consejo de Familia* (Costa, 1879: 71 s.), que regulaba el grupo social con autoridad ejecutiva en los momentos críticos: nombramiento del heredero, autorización de segunda nupcias, en especial si el cónyuge era forastero, capitulaciones matrimoniales, adjudicación de las legítimas, arbitraje en caso de discordia, etc., actuando en cada lugar según normas consuetudinarias, interpretadas con sentido común, y que obligaban a todos sus miembros.

J. Costa en su *Derecho consuetudinario de España* (1981: 69, n. 14) ya señaló que este tipo de familia podría equivaler a la *gentilitas* o grupos gentilicios, comparables y muy próximos al *sept* y al *clan* de la Irlanda céltica (Kelly, 1991: 658). Sus miembros, para distinguirse, compartirían un mismo apelativo o “mote

familiar” (Almagro-Gorbea, 1999a), cuya función y origen puede equipararse a los “gentilicios” expresados en genitivos de plural característicos de la onomástica celtibérica (Faust, 1979; González, 1986). Esta familia celtibérica, como ocurría en Irlanda, también podía integrar extraños, los *donados*, célibes que se integran en la casa y vivían y trabajaban para ella hasta su muerte a cambio de sustento, renunciando a toda propiedad personal, lo que en ciertos aspectos equivale, en la práctica, a una institución de *clientela* (Costa, 1981: 55; 267). Este tipo de organización familiar parece mencionarla el obispo Odoario en la repoblación de Galicia del año 747 (Risco, 1766: apén. 9 y 12) y también aparece recogida en *fueros* y *costumbres* de diversas localidades, lo que denota su antigüedad.

Muy interesantes son las numerosas tradiciones consuetudinarias conservadas sobre la *organización territorial* y la *político-administrativa*, pues la organización medieval de las *Comunidades de ciudad y aldea*, conservada en los *Fueros de Extremadura* parece reflejar instituciones de la ciudad-estado celta.

Las comunidades más primitivas debieron tener una organización comunitaria antes del desarrollo de la propiedad privada (Almagro-Gorbea, 1995d: 46), aparecida con el sistema gentilicio (d’Arbois, 1890: 59), en torno a las casas de la nobleza, como el antiguo *heredium* romano o el *faithce* de Irlanda, pero el resto del territorio era de uso colectivo, aunque sólo los nobles con *pecunia*, ganados, arados, etc., podían disfrutarlo de hecho (d’Arbois, 1890: 5; Jullian, I, 1993: 240 s.), como ocurría en la Comunidades de villa y aldea y seguía ocurriendo en tiempos de la Mesta. Restos de esta tradición comunal prerromana quizás pudiera considerarse la tan discutida referencia al comunitarismo de los *Vacceos* (Diod. V,34,3). Estructuras socio-económica comunales primitivas se han conservado en áreas retardatarias, como el Campo de Aliste, en Zamora, donde fueron estudiadas hace más de 100 años por Joaquín Costa (1893), aunque sus trabajos han caído después prácticamente en el olvido, y al mismo origen comunitario debe remontarse sistemas como las *facenderas* o aportación colectiva para hacer trabajos públicos, como caminos, acequias y, en especial, fortificaciones.

Más conocida es la tradición de derecho consuetudinario de las comunidades denominadas de *Ciudad o Villa y aldeas* en los *Fueros de Extremadura*, surgida en el solar de la antigua Celtiberia entre los siglos IX y XII. Su estructura, propia de una fase urbana incipiente, ofrece algunos aspectos semejantes a la organización político-administrativa de los *oppida* con sus *castra* y *pagi* dependientes (d’Arbois, 1890: 77s.; Almagro-Gorbea, 1995c: 433; *id.*, 1999; Ortega, 1999). El *pagus* era una organización comunitaria de la unidad territorial de la tribu, la *\*tout*, *teut* ó *touath* en Irlanda (“pueblo”), que puede relacionarse con los campos co-

munes de los germanos que cita César (*b.G.* VI,22,2; Jullian, I, 1993: 216 s.; Mommsen, 1908). Pero la estructura de asambleas de *pagani* tuvo continuidad en la medieval de *vicini* en algunas regiones de Italia (Sereni, 1955: 331 s.), por lo que es lógico suponer que lo mismo pasaría en la Península Ibérica. Todas las tierras del común, el *ager publicus* de los *pagi*, estaban abiertas a ocupación y cultivo en precario tras la cosecha, excepto los cercados, que cabría considerar como “campos célticos”. Esas tierras eran *ager compascuus* para uso comunal de los habitantes del *vicus* o aldea, pero según la *Sententia Minutiorum*, existían otras tierras abiertas al uso de los diversos *pagi*, el “*ager compascuus* intertribal” o *alpe* (Sereni, 1955: 503) y también había terrenos *compascuales* o comunitarios dentro de los *pagi*, cultivados incluso tras la cosecha, estructura muy semejante a los usos comunales consuetudinarios de la Península Ibérica (Costa, 1893), que es lógico que tengan el mismo origen.

El gobierno de las comunidades de “Villa y aldeas” estaba encargado a *oficiales*, quizás equivalentes a los *magistratus* de los epígrafes latinos (Fatás, 1980: 101 s.). Dichos cargos eran nombrados en el Concejo de Comunidad, que reunían a *jurados e... homes de las... aldeas* por San Miguel, a fines de septiembre, para regular los asuntos económicos (Asso, 1798: 23; Mantecón, 1924: 59; Gargallo, 1984: 42 s.). Las comunidades de “Villa y aldeas” ofrecían originariamente una estructura igualitaria por ser todos los habitantes de la comunidad jurídicamente iguales, ya que los fueros no permitían casas privilegiadas (*Fuero de Albarracín*: XXIX), pero sí se observan privilegios ecuestres, como en Albarracín, donde los que tenían caballo no pechaban y sólo ellos podían ser elegidos para las magistraturas, normalmente por el método de *insaculatio* (*id.* p. XII), estructura quizás heredada de la tradición de los *equites* celtibéricos (Almagro-Gorbea, 1999).

El magistrado supremo y ejecutivo de la Ciudad y Comunidad era el *Juez*, cuyas atribuciones se pueden comparar a las que ostentaba el cargo supremo de *Contrebia Belaisca II*, donde se denomina en latín *Praetor* dadas sus funciones (Fatás, 1980: 12-13, 103), probablemente equivalente a las del *vergobretos* de los galos (d’Arbois, 1890: 43; Jullian, 1993, I: 230) y a los *magister pagi latinos* (Festo 113, s.v. *magistrare: magistri... pagorum, ... vicorum, ... dicuntur*), magistrados que estaban al frente de esta organización comunitaria territorial, denominados *medix toutius* en las Tablas Iguvinas (Sereni, 1955: 331), y también pueden compararse al *magistratus* de los germanos en caso de guerra, según refiere César (*b.G.* VI,23), siendo también el *magister pagi* el encargado en los *pagi* romanos de época arcaica de llamar a las armas en caso de guerra (Sereni, 1950: 369), según Dioniso de Halicarnaso (IV,1).

Del mismo modo, estos jueces de las comunidades de villa y aldeas eran la autoridad máxima que representaba al *Concejo* de vecinos, con múltiples atribuciones, como representar el poder ejecutivo, ser ejecutores y garantes de la justicia, ostentar el *imperium* y dirigir las cabalgadas en guerra, llegando a estar teóricamente incluso por encima del rey, como se consideraba el Juez de Albarracín según su fuero o los propios Jueces de Castilla (Pérez de Urbel, 1945: 150 s.), quienes, según la leyenda, “crearon su derecho propio siguiendo e interpretando los casos del país”, ya que en Castilla la Vieja no se usaba el Fuero Juzgo, sino las tradiciones o *fazañas* (*id.*, 156).

Es interesante la existencia de dos Jueces en Castilla, sistema de mando binario que pudiera proceder de los ediles romanos, pero que ya aparece entre los pueblos prerromanos, como los dos legados del Bronce de Alcántara (López Melero *et al.*, 1984). El mandato del juez duraba un año, no pudiendo ser prorrogado, y era elegido habitualmente en Pascua, por rotación o insaculación entre los alcaldes, como en Alfambra (Barrero, 1979: 142), alcaldes que, en Sepúlveda o Albarracín, representaban a sus 4 *collationes* o *cuadrillas* (*Fuero de Albarracín*, 1532: XIII), aunque este sistema territorial no se documenta en todas partes (Almagro-Gorbea y Almagro-Vidal, e.p.).

Muy interesante es también la *organización cuatripartita del territorio*. Esta división administrativa y censal cuatripartita de la ciudad y su territorio con las aldeas que ofrecen los Fueros de Extremadura con finalidad censal y defensiva (Mantecón, 1924: 197; Gargallo, 1984: 36, 48) debe considerarse una característica herencia del mundo celta, conservada desde la Antigüedad (Almagro-Gorbea y Almagro-Vidal, e.p.). Al frente de los *cuartos* o *cuadrillas* estaban los *cuadrilleros*, cuyo cómpito era establecer el censo, recibir el juramento de los 2 jurados de cada aldea, vigilar la justicia y recaudar las pechas, funciones que recuerdan las de los *magistri pagi* prerromanos (*vid. supra*).

Este tipo de organización territorial cuatripartita probablemente procede de una concepción indoeuropea basada en el cruce de los ejes cósmicos en un punto onfálico (Almagro-Gorbea - Gran Aymerich 1991: 211 s.) y es característica de diversos pueblos de la Antigüedad. La idea quedó plasmada en la concepción augural de la *Roma quadrata* (Almagro-Gorbea - Gran Aymerich, 1991: 192 s., fig. 107-108; Grandazzi 1993: 518 s.), dividida en 4 partes, a las que pudieran corresponder las 4 regiones o tribus de la discutida organización de Servio Tulio (Richard 1978: 397 s.). Un origen similar cabría también suponer para los cuatro pueblos que conformaban la Italia tirrena, Opicios, Oscos, Campanos y Samnitas (d'Agostino, 1988: 533) y para las tetrarquías de la Tesalia (Eurip. *Alk.* 1154; Mommsen 1908: 440).

Esta división cuatripartita también la practicaron los Celtas, derivada de su concepto cosmológico de *nemeton* (Le Roux - Guyonvarc'h 1986: 220 s.). Está perfectamente documentada en la organización cuatripartita de los *pagi* de los Helvetas (César, *b.G.* I,12,4: *nam omnis civitas Helvetia in quattuor pagos divisa est*) y era característica de los Gálatas (Str. XII,5,1; XII,3,13; XII,13,1; CIG 4033; Apian. *Syr.* 50; *id. Mythr.* 46; Plin. *n.H.* 5,27), organizados en cuatro tetrarquías, cuyo centro era el santuario de *Drunemetum*. Un sistema parecido se rastrea en otros pueblos celtas (Mommson 1908: 441, n. 2), como los *Petrucorii* (Perigueux, Dordoña), que significa “los cuatro cuartos” (Plinio, HN 4.108-9; Ptol 2.7; cf. Higounet-Nadal, 1983). Igualmente, Giraldo de Cambria (*Topographia Hiberniae* 3,4; cf. Dimock 1867: 144) explicita que Irlanda estaba dividida en cuatro partes o reinos con su centro onfálico o *Mithe* en Tara y, en Irlanda, el campo se dividía en *Quarters* o cuartos, dentro de los que quedaban las propiedades, tal como documenta la toponimia irlandesa conservada hasta la actualidad (Meitzen, 1895: 175-6).

También los Celtíberos debieron usar este sistema, ya que la Celtiberia estaba formada o dividida en cuatro pueblos (García Quintela, 1995; Capalvo, 1995), según indica Estrabón (III,4,13). Aún más preciso es que Plinio cita 4 pueblos entre los Turmogos y también entre los Pelendones (*N.H.* III,4,26: *Turmogidi IIII ... , Pelendones Celtiberum IIII populis...*). Esta tradición parece estar relacionada con la magistratura de los *IIIIviri* (Curchin, 1990), colegio de cuatro magistrados electos bien documentado en diversas ciudades celtibéricas, como *Segobriga*, *Valeria*, *Termes*, *Clunia*, etc. (Curchin, 1990: 33 s.), magistratura arcaizante poco habitual en Roma, pues era considerada en Italia propia de tradiciones locales de las ciudades prerromanas. Esta organización cuatripartita del territorio tan característica del mundo celta perduraría a través de la Edad Media en la institución de las *cuadrillas* y *cuadrilleros* de los Fueros de Extremadura (Almagro-Gorbea, 1995c: 443; Almagro-Gorbea y Almagro-Vidal, e.p.).

Otro campo de indudable interés son las *anfictionías* y federaciones, documentadas en fechas recientes gracias al estudio de Fernández Nieto (1999), como la de “El Santerón” en la Serranía de Cuenca o “La Cabalgada” de Atienza, que constituyen verdaderos documentos sobre las fórmulas jurídico-políticas que regían las alianzas para explotación y defensa común de determinados territorios. También en este campo puede resultar sorprendente la tradición de reyes o régulos locales que se habría conservado hasta el siglo XII en la región de Melide, en Galicia, paralela e independiente de los reyes de León, tradición que A. Pena (2001) ha relacionado con el mundo celta, donde este tipo de estructura de poder

ofrece interesantes perduraciones (García Quintela 2002; *id.* y Santos Estévez, 2000).

En este apartado, también es necesario abordar un tema tan importante como el de los límites territoriales de época prerromana, apenas abordado con eficacia en *Hispania*. Las tradiciones territoriales medievales conservadas en obispados, arciprestazgos y parroquias, así como en las *comunidades de villa y aldea* pueden haber conservado gran parte de la estructura territorial prerromana, teniendo en cuenta la esclarecedora indicación de Dantín Cereceda (1942), al advertir como, desde un punto de vista geográfico, todo el Norte de España estaba estructurado en torno a valles y el resto, en comarcas naturales. Algunos documentos, como el Concilio Lucense de 569, de la monarquía sueva, en su día analizado por el P. Risco (1766: 347 s.), evidencian lo mucho que se puede avanzar en este campo, como confirman los avances espectaculares logrados para determinar los territorios de la Galicia prerromana (*vid. supra*). Además, los escasos datos históricos se deben completar con datos etnológicos, como tipos de zuecos, hórreos, mercados tradicionales, etc., debiéndose contrastar estos datos con datos arqueológicos de la Antigüedad, como tipos de fibulas, joyas y cerámicas con significado étnico, fuera éste más o menos consciente (*vid. supra*, § 1-2).

#### 4.2. Sistema jurídico-administrativo

El sistema jurídico-administrativo consuetudinario ofrece indudable importancia para el estudio de la sociedad prerromana por sus implicaciones económicas, sociales e ideológicas, ya que sus raíces se hunden en el derecho celta, como evidencian elementos tan significativos como la ordalia, el juicio por arbitraje, los sistemas de uso, propiedad y transmisión de la tierra y la organización político-administrativa (*vid. supra*).

Sin embargo, un análisis del sistema jurídico de la Hispania Celta nunca ha sido abordado a pesar de los interesantes paralelismos que puede ofrecer el derecho consuetudinario español con el derecho céltico documentado en Irlanda (Kelly, 1988), ya que estas fuentes de conocimiento, de indudable interés, nunca se han recopilado ni valorado en estudios de Historia del Derecho, puesto que han sido consideradas o confundidas con elementos del Derecho Romano vulgar y del Derecho Germánico (García Gallo, 1955; *id.*, 1959; Pérez-Prendes y Muñoz de Arranco, 1993; Escudero, 1995: 193 s.).

Los *textos jurídicos conservados de la Antigüedad*, como las *tesserae hospitales* (Untermann, 1997) y, en especial, las inscripciones jurídicas, como los broncec de *Contrebia Belaisca I* (Beltrán y Tovar, 1982), *Contrebia Belaisca II* (Fatás, 1980), *Contrebia Belaisca IV* (Beltrán, de Hoz y Untermann (eds.), 1996) y los restantes broncec conocidos, tanto celtibéricos (Untermann, 1997; Jordán, 2004: 294 s.) como latinos (Fatás, 1980), ofrecen un creciente *corpus* jurídico que representa una segura fuente del Derecho de la Hispania Celta, que se puede completar con las evidencias que ofrece el Derecho Consuetudinario (Costa, 1981; García Ramos, 1912).

En efecto, otra fuente del Derecho Celta prerromano deben considerarse las interesantes *tradiciones jurídicas consuetudinarias*, como las de la Galicia Medieval (Pena, 1991, 1999, 2001, 2002), de indudable raíz celta, así como las conservadas en los Fueros de Extremadura (Almagro-Gorbea, 1995c). El reciente estudio de P. Balbín (2005) sobre la continuidad del *hospitium* hasta los pactos de hermandad medievales ha demostrado la validez de este método, que permite profundizar en estos aspectos jurídicos de la Antigüedad.

Los datos obtenidos de las fuentes anteriores deben contrastarse por medio de un *estudio comparado con el Derecho Celta*, conocido a través de las fuentes clásicas o, en especial, en el Derecho Irlandés (Kelly, 1988; etc.), pero también con el Galés, Escocés y Bretón. Estos estudios de Derecho Comparado pueden ofrecer resultados muy interesantes y novedosos para reconstruir el Derecho Hispano-Celta prerromano, documentado en la Antigüedad en los broncec jurídicos citados y conservado casi hasta la actualidad en tradiciones consuetudinarias.

El estado de esta cuestión hace que todavía parezca prematuro hablar de *Derecho Celta en la Hispania Prerromana*, un tema desconocido en las síntesis existentes, a pesar de que diversos temas ya pueden integrarse en este campo de estudios. Existían normas de *Derecho Procesal*, como la exigencia de celebrar los juicios de *inimicitia* en un lugar determinado denominado *medianeto*, según indican algunos Fueros de Extremadura (*Fuero de Calatayud*, § 1; etc.), que debió ser un lugar destinado a asambleas sacro-jurídicas. La terminación en *-eto* de esta palabra no se puede relacionar con su significado habitual como colectivo, ni tampoco con un diminutivo, por lo que pudiera proceder de *Medionemeton*, un topónimo repetidas veces atestiguado en el mundo celta (Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991: 210 s.) y también en *Hispania* (Marco, 1993), pues el *nemeton* era el lugar onfálico sagrado donde se manifestaba la voluntad divina y, en consecuencia, las reuniones y actos jurídicos en él celebrados pasaban a tener plena validez, pues tenía el mismo carácter jurídico-ideológico-religioso que el concepto de *templum* en la Roma arcaica como lugar para *comitia* y reuniones del *se-*

*natus* (Cipriano, 1983). Esta norma de procedimiento se basaba en creencias sacro-jurídicas que explican la celebración de asambleas y juicios por todo el Norte de España en torno a robles y encinas con carácter sacro y jurídico (Caro Baroja, 1974a y b)<sup>2</sup>, tradición bien documentada por los ‘Siete Robles de Vizcaya’, entre ellos el Roble de Guernica (García Quintela, 2006) o la Encina de Arciniega, donde se reunirían las gentes del Valle de Ayala, que estaba situada en el límite entre Arceniega y Ayala (Iturralde, 1975: 248) y ha dado nombre, ya cristianizada, al santuario de la “Virgen de la Encina”.

Otra costumbre jurídica consuetudinaria de origen celta debe considerarse el juicio por *ordalia* (Ledesma, 1986), documentado en la *Hispania* prerromana en “*luchas de campeones*” (Fernández Nieto, 1992; *id.*, 2005), recogidas, incluso, en representaciones iconográficas que narran mitos de este tipo (Romero Carnicero, 2005: fig. 1). Otra fórmula de *ordalia* de origen prerromano debe considerarse el dirimir diferencias entre dos comunidades *enfrentando sendos toros de diferente color*, uno blanco y otro *roxo*, concediéndose la razón al pueblo del animal vencedor, costumbre consuetudinaria documentada en Asturias, que tiene claros paralelos en Irlanda en el poema del siglo XII *Leabhar Gabhála Éireann*, en el que la pelea de dos toros sirvió para fijar la frontera entre el *Ulster* y *Connaught* (Álvarez Sevilla, 2001: 68; Álvarez Peña, 2006).

También queda bien atestiguado en el Derecho Procesal consuetudinario el *juicio por arbitraje*. Este tipo de “juicio de amigables compondores” se usaría tanto para asuntos domésticos y privados como en litigios públicos, pues el derecho consuetudinario documenta alcaldes *faytivos*, nombrados por los litigantes o los alcaldes para resolver litigios como intermediarios (Costa, 1981: 69 s.; Mantecón 1924). Un precedente celtibérico puede considerarse el pleito sobre un paso de aguas del *Bronce de Contrebia II* (Fatas, 1980; D’Ors, 1980; Torrent, 1981; Murga, 1982; Verdura, 2005: 17 s.), que algunos estudiosos han considerado como

<sup>2</sup> Esta tradición sacro-jurídica debe considerarse relacionada con la creencia entre los celtas de que el roble era un *arbor sacra* y manifestación de la divinidad, como refiere Máximo de Tiro (*Diss.* VIII, 8: “Los Celtas dan culto a Zeus, pero la imagen de Zeus es un gran roble”) y el santuario gálata de *Drynemeton* “Santuario del Roble” (Str. XII,5). Esta tradición se confirma en un glosario irlandés que indica que *daur*, “roble”, era un antiguo nombre de “dios” y lo glosa como *dia* “dios” (Stokes, *RC I*, 269). La misma idea pudiera explicar el santuario prerromano de Gastiburu, en Guipúzcoa (Valdés, 2005; *id.* 2009), estructurado en torno a un pozo central, que pudo estar destinado a un árbol, con diversas plataformas en su entorno que pudieran servir para los representantes de los 4 o 5 clanes gentilicios, organización que pudiera ser una “monumentalización” inicial de un lugar de asambleas en torno a un roble de los *oppida* célticos del País Vasco, quizás comparable al centro de reuniones de Emain Macha construido en torno a un gran poste de roble (Raftery 1994: 79).



expresión de Derecho Romano, aunque sus actores eran pueblos prerromanos del Valle del Ebro que actuaban de acuerdo con su propia tradición prerromana, que hay que considerar propia del Derecho Celta.

Al Derecho Consuetudinario de origen prerromano parecen retrotraerse numerosas costumbres de uso y transmisión de la propiedad de la casa y de los campos, así como de los sistemas de herencia, temas apenas estudiados en la Historia del Derecho desde tiempos de Joaquín Costa (1983: 190 s.). Las tradiciones consuetudinarias conservan la diferenciación entre *propiedad comunal* o pública y la *propiedad privada*, ambas bien documentadas en el citado Bronce de *Contrebia Belaisca II* (Fatás, 1980), por proceder de época prerromana (Almagro-Gorbea, 1999). Pero algunas fuentes medievales son muy explícitas en este sentido, como el *Fuero Viejo* de Castilla (libro IV, título 1, ley 10), que sanciona “*Que todo devisero puede comprar en la villa de behetría*”, en la que eran propiedad común los pastos o montes y las tierras, distribuidas periódicamente entre los comuneros o *suertes* (Costa 1983: 198), “*quanto podier del labrador, fueras ende sacado un solar que haya cinco cabnadas de casa, e sua era, e suo muradal, e suo guerto: que esto non lo puede comprar, nin el labrador non gelo puede vender*”. Esta ley la recoge igualmente los Fueros de León del año 1020 (cap. XI) y el *Ordenamiento de Alcalá* (XXXII, 13), que diferenciaba entre *propia terra et divisa cum vicinis* (Costa, 1983, II: 216, n. 77). Estas referencias permiten saber que las tierras de labor y pasto eran inalienables por ser comunales y estar destinadas a perpetuidad para usufructo de todos los vecinos (Costa, 1983, II), mientras que la casa, el corral o *muradal*, el huerto y la era se podían alienar, pero sólo dentro de la familia, lo que supone un sistema semejante al de la Irlanda Céltica (Kelly, 1988; *id.*, 1991), lo que apunta a su origen entre los celtas prerromanos (Almagro-Gorbea, 1995a).

El registro arqueológico pudiera corroborar en ocasiones alguno de estos aspectos, pues los solares “abandonados” en algunos castros debieron haber tenido la función imprescindible de servir de corral o “muradal”, mientras que los muros o cercas que delimitan los llamados “campos célticos”, hechas de piedra, *losas* o *barda*, tenían como función esencial la de delimitarlos como propiedad privada, tal como recogen los Fueros, que prohíben expresamente tales cercas sin una autorización expresa del Consejo (Costa, 1983: 27 s.; Moreno 1966: 79).

También de origen prerromano pudiera ser el sistema consuetudinario de *arrendamiento* “*a medias*” o *a tercias*, en el que el propietario pone ganado o terreno y se parte la producción con quien lo trabaja. Un documento visigodo del siglo VI, recogido en un código del siglo XIII, apunta a que el origen de esta tradición procede de la Antigüedad (Fita y López Ferreiro, 1883), ya que hace refe-

rencia a un arrendamiento de ganado de Santa María de Vilariño, Galicia, que indica *quam fecit Romanus cum suis gasalianis* (“como ha hecho el Romano con sus “medieros”), pues *gasalia* es un vocablo del Languedoc que significa la cría de ganado *a medias* (Costa, 1981: 347, n. 74).

Este tipo de fuentes también parecen plenamente válidas para reconstruir el primitivo *Derecho Familiar Celta* de la Antigüedad, así como los sistemas de herencia, dada la inalienabilidad comentada de la unidad que suponía “casa, huerto y *muradal* (corral)” (Costa, 1981: 69, n. 13, tanto respecto a su inviolabilidad como a su venta fuera de la familia entendida en sentido amplio (*vid. supra*), como confirma el Derecho Irlandés (Kelly, 1991). Incluso es interesante advertir cómo la distribución de las diversas tradiciones de herencia, por primogenitura o a partes iguales, al menos en tierras como Teruel, parece coincidir con la divisoria entre la lengua ibérica y la celtibérica (Almagro-Gorbea, 1995c: 441). En el *sistema de primogenitura*, propio de tradiciones gentilicias, cada familia es una asociación sacra que conforma una unidad cuyo patrimonio se consideraba indivisible. La familia es regida por el padre, quien, al envejecer, designa sucesor, normalmente el hijo primogénito, al que los hermanos pasan a obedecer y respetar. Éstos tienen derecho a ser alimentados, pero con el deber de trabajar. Si quedan célibes y salen a trabajar fuera del lugar, conservan sus derechos, pues cuando se independizaban, recibían la dote o *legítima*, decidida por el Consejo de Familia según los medios de la casa, pero que volvía a la unidad familiar si fallecían sin herederos (Costa, 1981: 53). Por el contrario, en áreas como la Sierra de Albarracín y, en general, por las serranías ibéricas de la antigua *Celtiberia* (Almagro-Gorbea, 1995c: 441), predomina la tradición de *herencia a “partes iguales”*, que llevaba consigo la partición de terrenos hasta el minifundio y el frecuente matrimonio cuasi-endogámico entre primos para “reconstruir” una unidad de propiedad familiar económicamente viable. Anterior a esta tradición, que parece propia de sociedades pregentilicias, todavía debe considerarse la de los pueblos del Norte de España, que mantenían un sistema muy antiguo en el que la mujer se ocupaba de la casa y laboraba el campo, como refieren Silio Itálico (*Pun.* III,350) y Justino (XLIV,3,7), tal como ha sido costumbre en el Norte de España hasta fechas recientes (Caro Baroja, 1946: 278; Ortiz-Osés, 1980), por lo que heredaba la casa y el huerto y “casaba” a sus hermanos (*Str.* III,4,18), mientras que el hombre recibiría en compensación una “dote”, que serían bienes muebles, básicamente el ganado y los aperos, un reparto diferenciado por géneros de acuerdo con las funciones que desempeñaban en la vida familiar y en la sociedad.

Las tradiciones consuetudinarias parecen conservar también normas de *Derecho Público Celta-Hispano*, como los *derechos de pasto, de paso y de aprove-*

*chamamiento del monte*, con sus restricciones y sus multas a los infractores, generalmente en especie, con posibles pactos o intercambios y con normas tradiciones, como la primacía de regar el más próximo a la fuente, “Primero llega, primero riega” (Albarracín, dicho popular).

Todas estas normas consuetudinarias se deben recopilar, estudiar e interpretar comparándolas con las conservadas de la Antigüedad, pues muchas de ellas constituyen una auténtica fuente de derecho prerromano, que, a su vez, puede compararse con el derecho de otros territorios celtas, como Irlanda, Gales o Bretaña. Baste, como ejemplo, algunos estudios recientes, como el citado de la perduración en las comunidades y hermandades medievales de los *pactos de hospitalidad*, tanto privados como públicos, documentados por *tesserae* y *tabulae patronatus* (Balbín, 2005) o las *anficionías* o pactos entre diversas colectividades con ejemplos tan característicos como *El Santerón* en la Serranía de Cuenca o *La Caballada* de Atienza, cuyo brillante análisis por F. J. Fernández Nieto (1999) ha abierto este novedoso campo de las instituciones jurídico-administrativas prerromanas.

### 5. Lengua

Otro elemento muy interesante, raras veces valorado y muchas olvidado, es la lengua actual como vía de conocimiento de la *Hispania* prerromana, en especial por el vocabulario celta conservado en palabras habituales del castellano y de otras lenguas peninsulares, como el gallego-portugués, el asturiano o el catalán, relativamente más abundantes de lo que se suele suponer.

En este campo tan amplio llama la atención la potencialidad que ofrece el estudio del vocabulario de origen celta y, en un sentido más amplio, el de origen prerromano en general. Este tema ha quedado relativamente olvidado por lingüistas y arqueólogos, a pesar de su evidente interés. El vocabulario ofrece a los arqueólogos el interés de indicar costumbres y conocimientos técnicos “fossilizados” en el vocabulario, lo que constituye otro interesante campo de la Etno-arqueología, pero este campo también es de utilidad para los lingüistas, pues en estos últimos años los estudios sobre vocabulario ha quedado casi olvidado a pesar de su interés como vía de conocimiento de las lenguas prerromanas.

En la lengua castellana existen más de 500 palabras de origen prerromano, una cantidad que da idea por sí misma de su interés, ya que supone un acervo importante y merecedor de una mayor atención por parte de los celtistas, tanto lingüistas como arqueólogos.

Corominas (1957: 1102) recogió en su ejemplar *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* hasta 230 palabras de origen *celta prerromano e indoeuropeo*, más 10 *celtismos occitano-catalanes*, 3 o 4 que considera *etruscas* (*lytra?* “nutria”, *maru* “morueco”, *taψane*, “tábano”, *zahorra-bizarro*), 3 *púnico-fenicias* (*mapa*, *mata*, *quilma*) y 198 incluidas como *vasquismos*, *iberismos* y *voces prerromanas*. Por esos años, Hubschmid (1959a y b), recogió en la *Enciclopedia Lingüística Hispánica* hasta 102 “testimonios románicos” de lenguas prerromanas no indoeuropeas de la Península Ibérica y otros 73 “testimonios románicos” de lenguas prerromanas indoeuropeas. Tovar ha sido el único que ha utilizado este vocabulario como testimonio histórico al hacer referencia a ellas de pasada en algún estudio (Tovar, 1983), pero tan sólo recoge 92 palabras celtas que hayan formado palabras del castellano, número muy parecido al que ofrece el *Diccionario de la RAE*, que recoge unas 100 palabras como celtismos en sus últimas ediciones.

Los restos de este vocabulario prerromano conservados hasta la actualidad constituyen una aproximación muy importante y desconocida al “paisaje” y a la cultura y mentalidad de las poblaciones prehistóricas, por ser testimonio de su cultura material, de su economía y técnicas, de la sociedad e, incluso, de la mentalidad religiosa, por lo que estos estudios ofrecen información sobre qué campos culturales, técnicos y mentales se han conservado y, en algunos casos, cuándo y desde qué contexto etno-lingüístico y etno-cultural se han introducido. Además, también llegan a informar sobre las relaciones con la naturaleza y con otros grupos sociales, permitiendo precisar la introducción de avances técnicos y procesos de aculturación. Por otra parte, un examen preliminar de este vocabulario indica que algunas palabras y grupos de palabras se han conservado en campos semánticos muy concretos, lo que confirma su interés etno-cultural y en muchas ocasiones estas voces se han conservado en áreas geográficas también muy concretas, por lo general, en su ambiente cultural y en su “paisaje cultural”, en sierras y áreas culturalmente conservadoras, como las zonas montañosas y las regiones rurales del Occidente, lo que permite una clara lectura histórica y cultural, a pesar de que falten estudios zonales para comprender qué tradiciones prerromanas y en qué número se han conservado en cada zona.

Estas observaciones indican el interés “paleoetnológico” de las palabras prerromanas conservadas en castellano y en otras lenguas de la Península Ibérica como otra vía de aproximación al conocimiento de las poblaciones prerromanas paralela a los restantes estudios paleo-lingüísticos, ya que complementarían el creciente interés por la toponimia y por los estudios de lenguas prerromanas, al ofrecer un vocabulario enriquecedor. A ello se añade que la interesante distribución geográfica que ofrecen las voces prerromanas se puede contrastar con la Toponi-

mia, tanto menor como la de orónimos e hidrónimos, pues representa un importante indicio de las lenguas célticas de la Península Ibérica.

Por último, también se debe valorar este interesante vocabulario como parte del acervo cultural de España y de la Europa Occidental, cuyas raíces celtas ayudan a conocer y valorar mejor. En este sentido, este vocabulario, junto a los restos de la mentalidad religiosa y del imaginario celtas conservados en el folklore, puede contribuir a disipar el escepticismo sembrado por trabajos “teóricos” sobre la “supuesta celticidad” de determinados territorios, que tanto han proliferado en estos últimos años, ofreciendo otra nueva vía de conocimiento científico basada en análisis empíricos (*vid. supra*, § 1).

## 6. Literatura

Otro campo aún menos explorado y valorado en los estudios sobre la Hispania Celta es el de la Literatura, pues la documentación, escrita y especialmente oral, relativa a creencias y costumbres célticas que han pervivido hasta nuestros días es una de las más ricas de Europa Occidental, tradición que sólo puede explicarse por la permanencia del imaginario celta en la mentalidad y en el folklore popular, de donde han pasado a la literatura.

Un reciente análisis de algunos ejemplos de elementos celtas en la literatura castellana (Almagro-Gorbea, 2008-2009; *id.*, 2010, e.p.), completados por otros casos aducibles en la literatura oral y escrita, permiten comprender el interés de estos testimonios de celticidad remanente de muchas regiones de España y de Portugal en un ámbito tan sensible como la literatura, como ya se observó en el siglo XIX (Martín Sarmiento, 1998; Costa, 1888), no sólo en Galicia (Carré 1983; González Reboredo, 1983) y Asturias (Paredes, 1998; Álvarez Peña, 2006), sino de casi todas las áreas ocupadas por la antigua *Hispania* celta (Tomás, 1954; Vallejo, 1962; Martos y Trindade (eds.), 1997; Almagro-Gorbea, 2010, e.p.; etc.), a pesar de su práctico desconocimiento tanto en los estudios de crítica literaria como por parte de los celtistas.

Para poder abordar este patrimonio cultural tan interesante resulta prioritario llevar a cabo, en primer lugar, una recopilación de sus fuentes, más numerosas de lo que cabe suponer. Junto a la literatura oral, que incluye cuentos y leyendas populares, también se deben recoger los ecos de éstas en la literatura escrita, incluida la culta. La existencia de esta literatura se considera conocida en algunas regiones como Galicia (Carré, 1983; González Reboredo, 1983; Tomás, 1991), así como en Asturias (*ibidem*; Paredes, 1998) y en otras regiones como Portugal, pero no se

debe olvidar su importante presencia en la literatura castellana (Almagro-Gorbea, 2008-2009; *id.*, 2010, e.p.).

La mayor parte de estos materiales carecen de análisis, por lo que requieren una sistematización metodológica que permita su valoración científica. Sería por ello preciso llevar a cabo un análisis temático y, de forma paralela, realizar otros análisis de tipo regional, para conocer la distribución y variantes de los elementos literarios conservados. En la actualidad, el aspecto de más interés sería abordar el significado socio-ideológico de todas estas creaciones, pues un análisis crítico filogenético de estos testimonios permite llegar a conocer el imaginario celta de la antigua *Hispania*, muchos de cuyos esquemas han quedado fosilizados en el imaginario popular casi hasta nuestros días.

Un campo de especial interés, que no debe olvidarse a pesar de ser prácticamente inédito, es la literatura propiamente dicha. Los restos conservados, teóricamente permitirían reconstruir algunos argumentos y conocer algunos personajes de la literatura celto-hispana, con tanta o más seguridad que la que ofrece el ensayo recientemente propuesto para la literatura tartésica (Almagro-Gorbea, 2005b). Como ejemplo, bastaría citar algunos pasajes del *Cantar del Mío Cid* y de otros textos épicos como *El Cantar de los Siete Infantes de Lara* (Almagro-Gorbea, 2010, e. p.). Es muy significativo el pasaje que narra los augurios de guerrero al Cid cuando *A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra y entrando a Burgos ovieronla siniestra...*(*Mío Cid*, I,11-12), texto que basta para comprender el peso que ofrece la tradición celta. Igualmente, son de interés en esta línea de análisis de alguna de las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio, como la nº 103, o el *Romance del Conde Arnaldos* (Alonso Romero, e.p.; Almagro-Gorbea, 2010,e.p.).

Pero el fondo más interesante es la rica literatura popular, conservada en cuentos y leyendas de áreas célticas, no sólo en Galicia, Asturias y Cantabria, sino en las zonas de las serranías ibéricas de la antigua *Celtiberia*, desde Albarracín y Cuenca a Soria, es decir, por todas las tierras que ocuparon los celtas en la Antigüedad, alguno de cuyos cuentos han popularizado las *Rimas y Leyendas de Bécquer* (Almagro-Gorbea, 2008-2009). En este sentido, un análisis inicial (Almagro-Gorbea, 2010, e.p.) ya ha permitido diferenciar la existencia de un fondo “antiguo”, procedente de tradiciones míticas celtas conservadas en *Hispania* desde la Antigüedad, al que hay que atribuir algunos pasajes del *Canto del Mío Cid* y de otros textos épicos, como los *Siete Infantes de Lara*, así como gran parte de los *cuentos y leyendas populares* sobre fuentes, ríos o lagos como punto de paso al Más Allá e historias de ánimas o relacionadas con la “caza fantástica”, cuyo mejor reflejo literario son los cuentos y leyendas populares de las serranías ibéricas, la antigua *Celtiberia*, entre las que se deben incluir las *Leyendas* de Gustavo Adolfo

Bécquer, junto con otras obras menos conocidas (Almagro-Gorbea, 2008-2009). Este acervo popular ofrece una buena información para reconstruir el imaginario celta si se realiza un estudio comparado que permita conocer su filogénesis. Buenos ejemplos son temas tan conocidos como las *mouras* o “sirenas” de aguas y cuevas, que ya supo valorar Menéndez Pelayo (2003: § IV,2, n. 417; *vid. infra*, § 7) o el “Cazador Negro”, extendido desde Navarra a Extremadura (Martos, 1997: 101 s.), además de otros menos conocidos, alguno de los cuales incluso ha permitido identificar y explicar temas míticos de la iconografía prerromana (Álvarez Peña, 2006).

Pero junto a esta tradición “autóctona”, cabe reconocer otra procedente de la literatura celta medieval atlántica, cuya introducción probablemente se vería facilitada por la existencia del ideario ancestral celta anterior. A esta tradición documentada desde época medieval y probablemente desarrollada a partir de los antiguos contactos entre las diversas áreas atlánticas hay que atribuir la *Vida de San Amaro* y las huellas que aparecen en algunas *Cantigas* de Alfonso X el Sabio y en diversos romances, cuyo mejor exponente es el conocido *Romance del Conde Arnaldos*, todos ellos influidos por los *ímmrama* irlandeses (Alonso Romero, e.p.).

También entre los textos medievales cabe incluir la conocida obra de San Martín de Braga (Barlow, ed., 1950; Chaves, 1957; Pinheiro Maciel, 1980; López Pereira, 1996; etc.), cuyas “supersticiones” rara vez se han valorado como plenamente celtas. Pero también existen textos jurídicos medievales, entre los que se deben incluir parte de los Fueros de Extremadura, que deben ser analizados para reconocer los elementos prerromanos que conservan (*vid. supra*; Almagro-Gorbea, 1995c; *id.*, 1999; Balbín, 2005).

Todos estos estudios permiten reconstruir un cuadro insospechado de creaciones “literarias” y del imaginario de las poblaciones célticas prerromanas, de pleno valor histórico y al que no se puede llegar desde ningún otro campo de estudios, siempre que su análisis se lleve a cabo con una metodología adecuada siguiendo el método etno-histórico propuesto (*vid. supra*).

Incluso parecen rastrearse otros posibles mitos de origen hispano-celta, aun más inciertos, como el de Segismundo en *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca, que se corresponde con el mito del rey al que se le augura que el hijo que va a nacer lo destronará, por lo que lo condena a muerte o a pasar la vida encerrado, tema del poema de *Deirdre* en el *Ciclo del Ulster* (Sainero 1997: 232-235). Esta leyenda se documenta en Medellín, Badajoz, en la torre norte del Castillo que domina el paso del Guadiana, coincidencia que permitiría pensar en que tenga su origen en un mito local prerromano, quizás tartésico como el de Habis (Alma-

gro-Gorbea, 1996: 51 s.), dado que este mitema está presente en diversas mitologías indoeuropeas (Binder, 1964).

En consecuencia, estos testimonios literarios que nos atrevemos a calificar de “celtas”, sean orales o escritos y populares o cultos, requieren un *análisis crítico* filogenético de sus fuentes para saber cómo y cuándo se han formado, esto es, para establecer, a través de su proceso formativo, qué testimonios proceden realmente de la Antigüedad, de la que, en su caso, debe considerarse como un testimonio residual dentro de un proceso de “larga duración”. En consecuencia, los testimonios literarios constituyen una importante fuente de conocimientos del imaginario y de la mentalidad colectiva de la *Hispania Celta*. Igualmente, es necesario realizar un *análisis temático* que permita reconocer los argumentos, los héroes protagonistas y los seres y circunstancias más o menos fantásticos característicos de estas narraciones del imaginario celta. Esta labor se debería realizar por áreas regionales, para poder determinar posibles variaciones locales y correlacionar estos datos con otros elementos célticos, a fin de profundizar en su significado religioso e ideológico, pues constituye una de las principales fuentes para el conocimiento de la religión e ideología celtas.

### 7. Religión: mitos y ritos, imaginario e ideología

La religión, como campo de estudios etno-histórico, comprende las creencias con sus mitos y ritos, el imaginario y el sistema ideológico. Las tradiciones religiosas populares y los mitos y creencias populares han conservado y transmitido leyendas, ritos y creencias, en algunos casos de claro origen prerromano, que ofrecen una muy valiosa documentación sobre las concepciones religiosas de los celtas de la Antigüedad, prácticamente conservada en ocasiones hasta nuestros días, por lo que para estos temas se cuenta, probablemente, con la más copiosa documentación etnológica (Leite de Vasconcellos, 1881; *id.*, 1985; Costa, 1891; *id.*, 1893; Caro Baroja, 1946; *id.*, 1979 y 1979a; Taboada, 1972; Bouza Brey, 1982; Rocha Peixoto, 1990; Santo, 1990; Valdivieso, 1991; Coelho, 1993; etc.), quizás sólo superada por la relativa a la cultura material. Basta recordar en este sentido la obra ya citada de San Martín de Braga (*vid. supra*, § 6), aunque las “supersticiones” a las que alude no se suelen interpretar como documentos de la religión celta. También algunas relaciones de la Inquisición (Contreras, 1982) y referencias de gentes ilustradas (Pensado, 1975) constituyen documentos insustituibles para comprender las tradiciones religiosas y explicar el origen y significado de observaciones etnológicas sobre las creencias celtas, muchas desaparecidas en fechas más o menos recientes o a punto de desaparecer, aunque todavía se conser-



van algunas tan interesantes como las creencias en la metempsicosis del santuario de San Andrés de Teixido y el paso al Más Allá en barco (Usero, 1972; Filgueira, 1979 y 1979a; Alonso Romero, 2006; Sainero, 2008) o ritos tan complejos y atractivos como el de San Pedro Manrique, en Soria (Fernández Nieto, 2005).

De todos los campos de la Etno-arqueología, es la religión el más necesitado de un *corpus* que ordene y ponga a disposición el enorme y variado material que existe disperso en publicaciones de fechas, zonas e índoles muy diversas, sin olvidar la iconografía (Lixa Filgueiras, 1978; Senén, 1981; Alonso Romero, 1996: 109 s.). Pero la mayor parte de estos materiales carecen de análisis, por lo que es preciso una buena sistematización metodológica de los datos y los conocimientos que permita su valoración científica. No es éste el lugar para intentar dicha tarea, a pesar de su importancia y necesidad, pero sí se pueden enunciar algunos de los campos más significativos y ofrecer algunos ejemplos para dar idea de su importancia real.

La Etnoarqueología ofrece datos sobre numerosos *cultos paganos* conservados, esencial para profundizar en el significado de los ritos y creencias celtas de la Península Ibérica, que casi siempre se han considerado, como era lógico, como “supersticiones” (Rodríguez López, 1971; Castañón, 1976; de Llano, 1977; Meslin, 1969; Liste, 1981; Vázquez Hoys, 1986; García Lomas, 2000; etc.). De ellos quedan testimonios, algunos tan interesantes como los recogidos por Martín de Dumio en el siglo VI (*vid. supra*, § 6), pero también los que ofrecen numerosas fiestas y romerías populares (Álvarez Santaló *et al.*, 2003). Gran interés ofrece la posibilidad de identificar atributos de *divinidades* celtas bajo advocaciones cristianas (Brañas, 2000). A pesar de que la hagiografía es uno de los campos menos estudiados en este aspecto, ha resultado de gran interés el análisis de San Torcuato de Bande (Castro, 1992; *id.* 1998; *id.*, 2001), pero hay otros ejemplos no menos interesantes, como la relación de San Cristóbal con Mercurio y los *Lares Viales* (Pena, 2002: 27 s.), la *Reina Lupa*, que recibe a Santiago en el monte *Ilicino* (Alonso Romero, 1983; Balboa, 2005), las *Madres* celtas (Gómez Pantoja, 1986; Green, 1992: 146 s.), cuya dispersión permitiría relacionarlas con la figura de Santa Ana, y otras divinidades celtas que subyacen bajo las advocaciones cristianas que las han sustituido, como San Roque y su perro (Pena 2002: 27), San Juan y San Miguel, dadas sus relaciones con fiestas del calendario celta. El “San Marcos” relacionado con un culto al toro se ha identificado con el dios indígena *Ban-dua* (Olivares, 1997) y resultan sorprendentes las semejanzas entre las tradiciones de San Andrés de Teixido (Usero, 1972; Alonso Romero, 1991; *id.*, 2002) y el *Lar Berobreus* del Monte do Facho (Schattner *et alii*, 2005). Otro ejemplo semejante es el dios *Vaelico*, cuyo teónimo, aparentemente derivado de \**vailos*, “lobo”, se re-

laciona con el topónimo popular del lugar donde estaba su santuario, “Porto Loboso”, en Candeleda, así como con la tradición de que el santo de la ermita cristiana heredera del santuario celta curaba mordeduras de perros y lobos (Fernández Gómez, 1973), del mismo modo que la ermita de San Miguel da Mota está situada sobre el santuario de Endovélico (Guerra *et al.*, 2005), al que ha sustituido. Sorprende como evidencia de cuánto se puede avanzar en este campo con una buena metodología el estudio del dios *Airon*, documentado por una inscripción romana de Uclés, del que, gracias a la toponimia y al folklore, se han identificado más de 80 ejemplos por toda la Hispania Celtica y por amplias zonas de Europa Occidental (Salas, 2005; Lorrio, 2002; *id.*, 2006) y, lo que es más importante, ha permitido incluso aportar datos sobre su mitología y significado.

En relación con el apartado anterior está la identificación de santuarios prerromanos, en algunos casos romanizados (Marco, 1996), que han sido transformados en ermitas y lugares de veneración cristiana. Aunque se podrían citar muchos ejemplos por toda la *Hispania* celta, faltan análisis críticos que valoren casos como San Miguel da Mota (Guerra *et al.*, 2005), Santa Lucía del Trampal, en Cáceres (Abascal, 1995), Porto Loboso, en Ávila (Fernández Gómez, 1973), San Trocado en Amaro (Castro, 2001: 234 s.), San Miguel de Celanova, en Orense (Pena, 2001), la Cueva Santa del Cabriel, en Mira, Cuenca (Lorrio *et al.*, 2006) y la Cueva Maimona o del Caballo en Olocau (Bahn, 2007), etc., y tantos otros ejemplos a analizar en la geografía hispana.

También se puede llegar a conocer las *creencias, la mitología y el imaginario*, campos estrechamente relacionados con las tradiciones literarias populares (*vid. supra*, § 6), cuyo estudio comprende no sólo las áreas galaicas (Carré, 1983; Risco, 1979; Campos Tabares, 1992) y asturianas (Gómez Tabanera, 1976; Llano, 1977; Castañón, 1983; Cabal, 1987; García Lomas, 2000), sino todas las antiguas áreas de la *Hispania* celta, incluyendo el País Vasco (Barandiarán, 1988; Caro Baroja, 1946: 283 s.; Marliave, 1995) y también la Meseta, el Sistema Ibérico y Extremadura (Caro Baroja, 1974c; Martos Núñez, 1997; etc.).

Se conocen los seres mitológicos de aguas, fuentes y mares (Bouza Brey, 1942; Juarista, 1944: 26 s.; Gella, 1961; Teijeiro, 2002; Soto, 2004; Alonso Romero, 1996: 127 s.; Alberro, 2004: 19 s.; Almagro-Gorbea, 2010, e.p.; etc.), del aire (de Llano, 1977: 8; Cabal, 1987: 469 s.; Alonso Romero, 2005: 79 s.) y del subsuelo, entre los que destacan las *mouras* o “moras encantadas” (Menéndez Pelayo, 2003: § IV,2, n. 417; Aparicio, 1999; Llinares, 1990; Peralta y Sosa, 1997; Tenreiro, 2004; etc.), así como el simbolismo mítico de los animales reales (Risco, 1947; Pedrosa, 2002), como el lobo (Domínguez Moreno, 1996), el caballo (Vallejo, 1962: 165-168; Pena, 2004: 85), el toro (Olivares, 1997; Moya, 2004), la

zorra (Somoza, 1884), la gallina (Alonso Romero, 2002a), el cuervo (Fernández de Escalante, 1986; Almagro-Gorbea, 2010, e.p.), el reyezuelo (Alonso Romero, 2001), la serpiente (López Cuevillas, 1929; Castañón, 1981; Criado, 1986; Mariño, 1997; Álvarez Peña, 2002: 23 s.), el lagarto (Bouza Brey, 1982a), la abeja (Alonso Romero, 2000), etc.; e, igualmente, de las plantas, entre las que destaca la tradición sacro-jurídica del roble como lugar de reunión (Caro Baroja, 1974a y b; Riesco, 1993; García Quintela, 2006), cuyo precedente pudiera rastrearse en santuarios prerromanos como el de Gastiburu, en Vizcaya (Valdés, 2005; *id.*, 2009) y otros árboles (Taboada, 1957), como el tejo (Martínez García, 2002; Encarnação, 2008) y diversos vegetales, como los helechos (Alonso Romero, 1988), e incluso, el simbolismo de objetos, como la rueda o rosácea (Senén, 1981), el fuego, las velas, etc.

Algunos relatos y tradiciones permiten rastrear incluso *concepciones cosmológicas*, como el fin del mundo (Alonso Romero, 2003), con las que se deben explicar las creencias en *puntos axiales*, como ciertos árboles (*vid. supra*) y determinadas rocas, como las piedras de “Coronación” (Pena 2001; García Quintela y Santos Estévez, 2000) y “de Resposos” (Taboada, 1965; Almagro-Gorbea, 2006), montes (Fernán Chacón, 1984; Alonso Romero, 1984), cuevas (Caro Baroja, 1974c: 259-338, esp. 291 s.) y *elementos cosmológicos*, como el Agua, la Tierra, el Fuego y el Aire (Alberro, 2004: 10 s.; Alonso Romero, 1982a). Dentro del amplio campo de las creencias, destacan interesantes *cultos astrales* (Caro Baroja, 1946: 284; Fraguas, 1975; Taboada, 1980a; Alonso Romero, 1982; *id.*, 1997) y *concepciones del Más Allá*, muy abundantes en lo que se refiere a las ánimas (Risco, 1946; Becoña, 1982; Lisón, 1998), pero también sobre la “*metempsychosis*” (Monteagudo, 1996; Alonso Romero, 1981; *id.*, 2006), los *viajes psicopompos* al Más Allá (Alonso Romero, 1991; *id.*, 2002) e, incluso, el mundo de los sueños, así como sobre el tiempo y el *calendario* (Soeiro, 1890; Torres, 2005: 261 s.; *id.*, 2006).

También se han podido documentar, gracias a estos testimonios, las raíces prerromanas de algunas *fiestas* y peregrinaciones populares, no sólo de Galicia (Cebrián, 1982; González Pérez, 1989; Alonso Romero, 1999), sino extendidas por toda la antigua *Hispania* céltica (Caro Baroja, 1979 y 1979a; *id.* 1979a; Castañón, 1966; Fernán Chacón, 1984; González Pérez, 1991; etc.), como “El Sante-rón”, en Cuenca y “La Caballada” de Atienza, Guadalajara (Fernández Nieto, 1999), las Mórdigas, relacionadas con el rito de pasar descalzos sobre las brasas en San Pedro Manrique, Soria (*id.*, 2005), rito conservado también en el Finisterre hasta hace unos años (Alonso Romero, 2002b: 111 s.), el toro de San Marcos y fiestas relacionadas (Olivares, 1997; Moya, 2004), los “Endemoniados de San

Blas” (Caro Baroja, 1988: 87-114) y las numerosas tradiciones de “zamarrones” (Moya, 2006), ejemplos a los que se podrá añadir un largo etcétera a medida que se vayan analizando otros casos y se demuestre su antigüedad y su origen celta. Lo mismo cabe decir de los numerosos *ritos* (Caro Baroja, 1974, *id.* 1979; *id.*, 1988; Taboada, 1980; Alonso Romero, 1982a; Fernández Nieto, 2005; etc.), como la covada (Caro Baroja, 1946: 283), los de iniciación, como el Árbol de Mayo y otros similares (Caro Baroja 1946: 284 s., 311 s., 319 s., 360 s.; Renedo, 2006; Moya, 2006) como las saunas castreñas (Almagro-Gorbea y Álvarez Sanchís, 1993), en algún caso cristianizadas, como en Santa Mariña das Augas Brancas, Orense (*id.*, 243, fig. 13), los de ordalia, como Las Móndigas de San Pedro Manrique, Soria (Fernández Nieto, 2005), los agrarios (Bouza Brey, F., 1953) y de fecundidad (Alonso Romero, 1994), entre los que cabría incluir el “Toro de San Marcos” (Olivares, 1997; Reyes, 2004), funerarios (Serra Caetano, 1986; García Fernández-Albalat, 1999; Lisón, 1998; VVAA, 1995; Almagro-Gorbea, 2006; etc.:.) y los de adivinación, como, las “Piedras de Resposos” y “Piedras de Enamorados” conservadas en el folclore en relación con creencias augurales y onfálicas relacionadas con el Más Allá (Monteagudo, 1996; Almagro-Gorbea, 2006), además de los referentes a objetos usuales, como el pan (Alonso Romero, 2000a), el fuego, etc.

Otro interesante campo de estudio son la *magia* y la *brujería* (Lisón, 1979; Liste, 1981; Risco, 1961; Fraguas, 1990), con los conjuros (Alonso Romero, 1996: 92 s., 100; Álvarez Peña, 2002) y amuletos (Alonso Romero, 1990) y, en estrecha relación con éstos, la *medicina popular* (Becoña 1980; Lis, 1980; Castroviejo, 1984; Martí Pérez, 1989; García Vázquez *et alii*, 1993; Rúa *et alii*, 1990; Fanjul, 2001; Pedrosa, 2000), ya que suele reflejar tradiciones ancestrales, que apenas diferenciaban ciertos conocimientos experimentales de las creencias mágicas.

La mera y sucinta enumeración de todos estos datos, tan numerosos y variados que incluso resulta compleja su ordenación por temas, da por sí misma buena idea de cuánto pueden suponer para conocer la religión, el imaginario, la mentalidad y la ideología de los celtas de *Hispania*, a pesar de que sólo se conoce una parte mínima de los existentes y de que la mayoría de estos datos carecen de un estudio científico que permita su valoración. Ésta, sin duda, puede ser una aportación muy superior a la que cabe esperar de la Arqueología y la Historia Antigua para conocer estos aspectos de la religión y del imaginario de los celtas hispanos de la Antigüedad, tanto más interesante por cuanto constituye una parte esencial de su cultura.

## Conclusión

Esta llamada de atención sobre los numerosos y variados elementos celtas conservados en el folklore de la Península Ibérica, aunque necesariamente sintética, ofrece un panorama tan rico y sorprendente que confirma sobradamente las hipótesis planteadas como punto de partida, así como la necesidad de proceder a estos estudios con una metodología adecuada (*vid. supra*).

Pero el interés esencial de este análisis, todavía inmaduro en muchos aspectos a falta de estudios en profundidad, es que plantean la necesidad de estudios especializados para avanzar en este campo de investigación tan atractivo y complejo desde el punto de vista metodológico, pero que tantas y tan interesantes aportaciones puede proporcionar para conocer y comprender mejor a los celtas de *Hispania* desde su propia mentalidad y cultura, dejando de lado discusiones estériles y que parecen ya superadas.

Ésta debe ser una gran empresa del presente y del futuro, tanto más por cuanto esta valiosa y rica documentación ha pasado hasta ahora prácticamente desapercibida en los estudios célticos, cuando no menospreciada por quienes han demostrado un claro desconocimiento del interés que ofrece. Este hecho no puede servir como justificación de su olvido en los estudios de conjunto sobre los celtas, como tampoco lo es el que de estos campos se hayan ocupado en ocasiones gentes con poco método y rigor, muchas veces precisamente a causa de la escasa atención prestada por los especialistas a este campo de estudios a pesar del interés que ofrece.

Estos estudios requieren una buena formación interdisciplinar para poder abordar estos temas desde una perspectiva científico-humanística moderna, esto es, apartada de valoraciones y juicios anacrónicos. Ello exige mejorar la metodología y aumentar el número de análisis y publicaciones científicas, ya que no se puede justificar más el abandono de estos campos, como ha ocurrido hasta ahora, porque las publicaciones y análisis existentes no eran suficientemente rigurosas. Esto equivaldría a decir que no se debe excavar porque algunos individuos excavan mal o interpretan mal los hallazgos.

En resumen, la Etnología ofrece en la Península Ibérica un caudal de datos de gran interés sobre la Cultura Celta de *Hispania*, en su mayoría desconocidos por falta de estudio. Es tarea de nuestra generación salvar lo que queda de este rico patrimonio, estudiarlo y darlo a conocer, lo que constituye un atractivo proyecto para el próximo futuro de los Estudios Celtas.

## Bibliografía

- ABASCAL, J. M. (1995): Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto a *Ataecina* en Hispania, *Archivo Español de Arqueología* 68, pp. 31-105.
- ALBERRO, M. (2004): *Diccionario mitológico y folklórico céltico*, La Coruña.
- ALMAGRO BASCH, M. (1977): Las tierras de Teruel antes de la Reconquista cristiana, *Teruel* 57-58, pp. 35-61.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1992): El origen de los celtas en la Península Ibérica. Protoceltas y celtas. *Polis* 4, pp. 5-31.
- (1995a): “Ireland and Spain in the Bronze Age”. *Ireland in the Bronze Age*. Dublin, pp. 136-148.
- (1995b): Les mouvements celtiques dans la Péninsule Ibérique: une révision critique. Charpy, J.J. (ed.), *L'Europe Celtique du Ve au IIIe siècle avant J.-C.: contacts, échanges et mouvements de populations. Actes du deuxième symposium international d'Hautvillers*, Sceaux, pp. 13-26.
- (1995c): Aproximación paleoetnológica a la Celtiberia meridional: Las serranías de Albarra-cín y Cuenca. *El poblamiento celtibérico (III Simposio sobre los celtiberos. Daroca, 1991)*. Zaragoza, pp. 433-446
- (1995d): Urbanismo en la Hispania Céltica. Castros y oppida en el centro y Occidente d ela Península Ibérica, en M. Almagro-Gorbea y A. M<sup>a</sup> Martín, *Castros y oppida en Extremadura (Complutum Extra 4)*, Madrid, pp. 13-75.
- (1995e): La moneda hispánica con jinete y cabeza varonil ¿Tradición indígena o creación romana?, *Zephyrus* 48, pp. 235-266.
- (1996): *Ideología y poder en Tartessos y el mundo ibérico*, Madrid.
- (1997): Los Celtas en la Península Ibérica. *Celtas y Celtiberos. Realidad y Leyenda*, Madrid, pp. 7-22.
- (1999): Estructura socio-ideológica de los oppida celtibéricos. *VII Coloquio Internacional sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas. Zaragoza 1997*, Salamanca, pp. 35-55.
- (1999a): Dos notas sobre el Bronce de Contrebia Belaisca 3 desde la Etnohistoria celta, *VII Coloquio Internacional sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas. Zaragoza 1997*, Salamanca, pp. 29-34.
- (2001a): Los celtas en la Península Ibérica. *Celtas y Vettones* (catálogo de exposición), Ávila, pp. 94-113.
- (2001b): El arte celta en la Península Ibérica. *Celtas y Vettones* (catálogo de exposición), Ávila, pp. 158-169.
- (2005a): Los Celtas en la Península Ibérica. *Celtiberos. Tras la estela de Numancia* (catálogo de exposición), Soria, pp. 29-37.
- (2005b): La literatura tartésica. Fuentes históricas e iconográficas”, *Gerión* 23, 2005, p. 39-80.

- (2005c): Etnogénesis del País Vasco. De los antiguos mitos a la investigación actual, *Homenaje a Jesús Altuna (Munibe 57)*, San Sebastián, pp. 5-24.
- (2006): El ‘Canto de los Responsos’ de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá, *Illu*, 2006.
- (2008): *Los orígenes de los vascos (Real Sociedad Bascongada de Amigos del País)*, Madrid.
- (2009): El culto al *Héros Ktistes* en Hispania prerromana: ensayo de mitología comparada, en M. García Quintela (ed.), *Veingt ans après Georges Dumézil (1898-1986)*, *Archaeolingua*-Casa de Velázquez, Budapest, pp. 227-250.
- (2008-2009): Pervivencia del imaginario mítico celta en las leyendas ‘sorianas’ de Gustavo Adolfo Bécquer, *Studi celtici*, 7, pp. 207-233.
- (2010, e.p.): De la épica celta a la épica castellana. *Homenaje a la Prof.<sup>a</sup> Amparo Castiella (Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra 18)*, en prensa.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y ALMAGRO-VIDAL, C. (e.p.): De la organización celta cuatripartita del territorio a las cuadrillas medievales, *Homenaje al Prof. García Escudero*, Madrid. (en prensa).
- ALMAGRO-GORBEA, M. y ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. (1993): La “Fragua” de Ulaca: saunas y baños de iniciación en el mundo céltico. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra 1*, pp. 177-253.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y BERROCAL, L. (1997): Entre íberos y celtas: sobre santuarios comunales urbanos y rituales gentilicios en Hispania, en F. Gusi (ed.). *Espacios y lugares culturales en el mundo ibérico (Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló)*. Castellón de la Plana, pp. 567-588.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y GRAN-AYMERICH, J. (1991): *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia) (Complutum, Extra 1)*. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO, A. (1987): La expansión céltica en la Península Ibérica: Una aproximación cartográfica. *I Simposium sobre los Celtíberos (Daroca, 1986)*, Zaragoza, pp. 105-122
- (2004): War and Society in Celtiberian World, *The Celts in the Iberian Peninsula (e-Keltoi. Journal of Interdisciplinary Celtic Studies)*, 6, pp. 73-112.
- ALMAGRO-GORBEA, M., MARINÉ, M. y ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R., eds. (2001): *Celtas y Vettones*, Ávila.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y MONEO, T. (2000): *Santuarios urbanos en el mundo ibérico (Bibliotheca Archaeologica Hispana 4)*, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y TORRES, M. (1999): *Las fíbulas de jinete y de caballito. Aproximación a las elites ecuestres y su expansión en la Hispania céltica*. Zaragoza.
- ALONSO ROMERO, F. (1981): Los orígenes del mito de la Santa Compañía en las islas de Ons y Sálvora (Galicia), *Cuadernos de Estudios Gallegos* 32, 1981, pp. 285-306.
- (1982): Os cultos astrais en Galiza, *Brigantium*, 3, pp. 95-111.
- (1982a): “As nove ondas da mar sagrada”: ritos y mitos galaicos sobre las olas del mar”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 33, pp. 589-605.

- (1983): La leyenda de la Reina Lupa en los montes del Pindo (Galicia), *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 99, pp. 227-267.
- (1984): El folklore sobre el monte “Casa Xoana” (Macizo del Pindo. Galicia), *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 100, pp. 559-574.
- (1988): La magia de los helechos en una leyenda de la noche de San Juan: paralelismos europeos célticos y germánicos, *Comunicaciones Germánicas*, 15, pp. 59-73.
- (1990): El colmillo de jabalí: origen y significado de un amuleto gallego, *Brigantium*, 6, pp. 225-229.
- (1993): *Santos e barcos de pedra. Para unha interpretación da Galicia atlántica*, Vigo.
- (1994): El espíritu del grano: tradiciones agrícolas propiciatorias en Galicia y en otras comunidades europeas, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 106, pp. 367-389.
- (1996): *Creencias y tradiciones de los pescadores gallegos, británicos y bretones*, Santiago de Compostela.
- (1997): Sobre la pervivencia de los cultos y creencias astrales en el folklore del peregrinaje jacobeo, *IV Congreso de la Sociedad Española de Astronomía en la Cultura*, Universidad de Salamanca, 1997, pp. 29-35.
- (1999): Las romerías de Galicia, en *Religión. Creencias. Fiestas*. La Coruña, pp. 376-457.
- (2000): Las almas y las abejas en el rito funerario gallego del *abellón*, *Anuario Brigantino* 23, pp. 75-84.
- (2000a): Los ritos y la magia del pan en Galicia y en otras comunidades europeas, en *O Hórreo e a cultura do pan*. Asociación Canle de Lira, pp. 19-40.
- (2001): La cacería del reyezuelo: análisis de una cacería ancestral en los países célticos”, *Anuario Brigantino*, 24, pp. 83-102.
- (2002): Santiago y las barcas de piedra, *Padrón, Iría y las tradiciones jacobeanas*. Santiago.
- (2002a): La gallina y los polluelos de oro, *Anuario Brigantino*, 25, pp. 63-76.
- (2003): El fin del mundo en el folklore gallego: paralelos célticos y germánicos, *I Simposio Internacional de Estudios Célticos*. La Coruña.
- (2005): *Historia, leyendas y creencias de Finisterre<sup>2</sup>* (2002), Betanzos, pp. 141-144.
- (2006): La transmigración de las ánimas en el folklore del mundo céltico, en *Etnoarqueología de los celtas en Hispania. Ortigueira-2006*, Madrid (en prensa).
- (e.p.): La mitología en la literatura celta de Irlanda: sus orígenes y pervivencias en el folklore, en *Etnoceltica Hispana (Biblioteca Archaeologica Hispana)*, Madrid (en prensa).
- ÁLVAREZ PEÑA, A. (2002): *Esconxuros y responsorios*, Gijón.
- (2006): Elementos de la Antigüedad celta en la tradición oral asturiana, en *Etnoarqueología de los celtas en Hispania. Ortigueira-2006*, Madrid (en prensa).
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. (2003): *Los Vettones<sup>2</sup>* (*Bibliotheca Praehistorica Hispana 1*), Madrid.



- ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, M.<sup>a</sup> J. y RODRÍGUEZ BECERRA, eds. (2003): *La religiosidad popular. III, Hermandades, romerías y santuarios*, Madrid.
- ÁLVAREZ SEVILLA, A. (2001): *Les Raíces Autóctones del Principáu d'Asturies*, Oviedo.
- APARICIO, B. (1999): *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos*, La Coruña.
- ARBOIS DE JUBAINVILLE, H.D' (1890): *Recherches sur l'origine de la propriété foncière et les noms de lieux habités en France*. Paris.
- ARLEGUI, M. y BALLANO, M. (1995): Algunas cuestiones acerca de las llamadas pesas de telar, en F. Burillo (ed.), *Poblamiento celtibérico (III Simposio sobre los Celtíberos)*, Zaragoza, p. 141-155.
- BAHN, P.G. (2007): Stone horse and papal bull, *Saguntum* 39, pp. 141-146.
- BALBÍN, P. (2005): Una propuesta metodológica: utilización de fuentes históricas medievales para el estudio de la Historia Antigua peninsular, *En la España Medieval* 28, pp. 355-377.
- BALBÍN, P., TORRES, J. y MOYA, P. (2006): Lo que el viento no se llevó, Interdisciplinariedad metodológica y práctica para el estudio de la Hispania Celta, en *Etnoarqueología de los celtas en Hispania. Ortigueira-2006*, Madrid (en prensa).
- BALBOA, A. (2005): *A raíña Lupa. As origes pagás de Santiago*. Verín.
- BAQUEDANO, I. y ESCORZA, C.M. (1996): Distribución espacial de una necrópolis de la II Edad del Hierro: la Zona I de la Necrópolis de La Osera en Chamartín de la Sierra, Ávila, *Complutum* 7, pp. 175-194.
- BARANDIARÁN, J.M. (1988): *Mitología vasca*. Donosti.
- BARLOW (ed.), C.W. (1950): *De correctione rusticorum*, en *Martini episcopi Bracarenensis opera omnia (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 12)*, New Haven, pp. 159-203.
- BARRERO, A.M.<sup>a</sup> (1979): *El Fuero de Teruel. Su historia, proceso de formación y reconstrucción crítica de sus fuentes*, Madrid.
- BARTH, F.E. et alii (1987): *Vierräkige Wagen del Hallstattzeit. Untersuchungen zu Geschichte und Technik (Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Monographien 12)*, Mainz.
- BECOÑA IGLESIAS, E. (1980): *La actual medicina popular gallega*, La Coruña.
- (1982): *La Santa Compañía, el urco y los muertos*, La Coruña.
- BELTRÁN, A. y TOVAR, A. (1982): *Contrebia Belaisca (Botorrita, Zaragoza). I. El bronce con alfabeto ibérico de Botorrita (Monografías Arqueológicas 22)*. Zaragoza.
- BELTRÁN, F., DE HOZ, J. y UNTERMANN, J., eds., (1996): *El tercer bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca)*, Zaragoza, pp. 109-180.
- BERNABÉ, A. (1995): Introducción, en F. Rodríguez Adrados, A. Bernabé y J. Mendoza, *Manual de Lingüística I*, Madrid, pp. 71-145.
- BERNARDO, P. de (2002): Centro y áreas laterales: la formación del celtibérico sobre el fondo del celta peninsular hispano, *Palaeohispanica* 2, pp. 89-132.

- BERROCAL-RANGEL, L. (1992): *Los pueblos célticos del Suroeste de la Península Ibérica (Complutum Extra 2)*. Madrid.
- BINCHY, D.A. (1978): *Corpus Iuris Hibernici I-VI*, Dublin.
- BINDER, G. (1964): *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus (Beiträge zur klassischen Philologie 10)*, Meisenheim am Glan.
- BLEEKER, C.J. (1972): Contribution of Fenomenology of Religion to the Study of the History of Religions, en U. Bianchi, C.J. Breeker y A. Bausani, *Problems of Methods of the History of Religions*, Leiden, pp. 35-54.
- BOUZA BREY, F. (1942): La mitología del agua en el Noroeste hispánico, *Boletín de la Real Academia Gallega* 265, pp. 1-5; 266, pp. 34-41; 268, pp. 89-104.
- (1953): Ritos agrarios propiciatorios de] espíritu de la tierra en Galicia, *Revista de Dialectología y Tradiciones populares* 9, pp. 66-88.
- (1982): *Etnografía y Folklore de Galicia*, Vigo.
- (1982a): *El lagarto en el folklore gallego-portugués*, Vigo.
- BRAÑAS, R. (2000): *Deuses, heroes e lugares sagrados na Cultura Castrexa*. Santiago de Compostela.
- BRELICH, A. (1954): Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore, *Studi e Materiali sulla storia delle religioni* 24-25, pp. 36-59.
- (1966): *Introduzione alla istoria delle religioni*, Roma..
- (1977): La metodologia della Scuola di Roma, en B. Gentili y G. Paione (eds.), *Il mito greco (Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1973)*, Roma, pp. 3-32.
- BRONGERS, J.A. (1976): *Nederlandse oudheden*, Amersfoot.
- BURILLO, F. (1998): *Los Celtiberos. Etnias y estados*, Barcelona.
- CABAL, C. (1987): *La Mitología Asturiana*<sup>3</sup> (1925), Oviedo.
- CAMPOS TAVARES, J. (1992): *Deuses, Mitos e Lendas. Mitologia en "Os Lusíadas"*, Porto
- CAPALVO, A. (1995): El poblamiento de Celtiberia según los manuscritos de Estrabón. *El poblamiento celtibérico (III Simposio sobre los celtíberos. Daroca, 1991)*. Zaragoza, pp. 455-470.
- CARO BAROJA, J. (1946): *Los pueblos de España. Ensayo de Etnología*, Barcelona.
- (1974): *Ritos y mitos equívocos*, Madrid.
- (1974a): Culto a los árboles y mitos y divinidades arbóreas, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, pp. 339-351.
- (1974b): Sobre el Árbol de Guernica y otros árboles con significado jurídico y político, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, pp. 353-391.
- (1974c): La Serrana de la Vera, *Mitos y ritos equívocos*, Madrid, pp. 259-338.
- (1979): *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid.

- (1979a): *El Carnaval*, Madrid.
- (1988): Los diablos de Almonacid del Marquesado, en *Estudios sobre la vida tradicional española*, Barcelona, pp. 87-114.
- CARRÉ, L. (1983): *Las leyendas tradicionales gallegas*<sup>4</sup>, Madrid.
- CASTAÑÓN, L. (1966): Detalles y características de la noche sanjuanera en Asturias, *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos* 59, pp. 19-56.
- (1976): *Supersticiones y creencias de Asturias*, Oviedo.
- (1981): Sapos y culebras en el folklore asturiano, *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos* 35, nº 104, pp. 889-906.
- (1983): *Mitología asturiana*, Oviedo.
- CASTRO, L. (1992): *Los torques de los dioses y de los hombres*, La Coruña.
- (1998): *The Sacred Torcs. Prehistory and Archaeology of a Symbol*, Bath.
- (2001): *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*, Vigo.
- CASTROVIEJO, M. (1984): La medicina popular en la isla de Ons, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 100, pp. 613-630.
- CEBRIÁN FRANCO, J. J. (1982): *Santuarios de Galicia*, Santiago de Compostela.
- CHARLES-EDWARDS, T. M. (2000): *Early Christian Ireland*, Cambridge.
- CHAVES, L. (1957): Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade. S. M. de Dume: “De correctione rusticorum, *Bracara Augusta* 8, pp. 243-278.
- CIPRIANO, P. (1983): *Templum*. Roma.
- CLARKE, D.L. (1976): *Analytical Archaeology*<sup>2</sup>, London.
- COELHO, A. (1993): *Festas, Costumes e Outros Materiais para uma Etnologia de Portugal*, Lisboa.
- COLLIS, J. (1997, 2002): *Celtics Myths*, en G. Carr y S. Stoddart, *Celts from Antiquity (Antiquity Papers 2)*, Cambridge, pp. 27-33 (= *Antiquity* 71, 1997).
- (2003): *The Celts: Origins, Myths and Inventions*. Stroud.
- CONTRERAS, J. (1982): *El Santo oficio de la inquisición de Galicia*, Madrid.
- COROMINAS, J. (1954-1957): *Diccionario crítico etimológico de la Lengua Castellana*, I (1954), II (1955), III (1956), IV (1957), Madrid.
- COSTA, J. (1877): *Cuestiones celtibéricas: Religión*, Huesca (= *La religión de los celtas españoles*).
- (1879): *Organización política, civil y religiosa de los Celtíberos*, Madrid.
- (1888): *Poesía popular española y mitología y literatura celto-hispanas*<sup>2</sup>, Madrid (reed. 1981).
- (1893): Véase Costa, J. (1983).
- (1902): Véase Costa, J. (1981).

- (1917): *La religión de los celtiberos y su organización política y civil*, Madrid.
- (1981): *Derecho consuetudinario y economía popular en España*, Zaragoza, (Madrid 1902).
- (1983): *Colectivismo agrario en España*<sup>2</sup>, Zaragoza (Madrid, 1893).
- CRiado, F. (1986): Serpientes gallegas: madres contra ramerías, en J. C. Bermejo (ed.), *Mitología y mitos de la Hispania prerromana 2*, Madrid, pp. 241-274.
- CURCHIN, L. (1990): *The Local Magistrates in Roman Spain*, Toronto.
- CURCHIN, L.A. (2002): Celtiberian metrology and its romanization, *Zephyrus* 55, p. 247-255.
- D'AGOSTINO, B. (1988): Le genti della Campania antica, en G. Pugliese Carratelli, *Antica Madre, collana di studi sull'Italia antica*, Milano.
- D'ORS, A. (1980): Las fórmulas procesales del "Bronce de Contrbia", *AHDE* 50, pp. 1 s.
- DANTÍN CERECEDA, J. (1942): *Regiones naturales de España*. Madrid.
- DÍAZ SANTANA, B. (2002): *Los celtas en Galicia: Arqueología y política en la creación de la identidad gallega (Serie Keltia 18)*. A Coruña.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1996): *La divinización del lobo en Extremadura*, Badajoz.
- ENCARNACÃO, J. DE (2008): Eburobriga, "cidade" do teixo, *Eburobriga* 5, pp. 109-120.
- ESCUDERO, J.A. (1995): *Curso de Historia del Derecho. Fuentes e Instituciones Político-administrativas*, Madrid.
- FANJUL, A. (2001): Rituales de curanderismo nel valle del Eo, en *Asturies, memoria encesa d'un país* 11. Oviedo.
- FATÁS, G. (1980): *Contrebia Belaisca II. Tabula Contrebiensis*, Zaragoza.
- FAUST, M. (1979): Tradición lingüística y estructura social: el caso de las gentilidades. *Actas del II Coloquio sobre Lenguas y Culturas Prerromanas de la Península Ibérica*. Tübingen, pp. 435-452.
- FERNÁN CHAMÓN, A.L. (1984): La ermita del Santo del Alto Rey. Un centro religioso en la Serranía de Atienza (Guadalajara), *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*, Toledo, pp. 289-309.
- FERNÁNDEZ DE ESCALANTE, M.F. (1986): *San Vicente, los cuervos y el dios Luc*, Córdoba.
- (2001): *Del derecho natural de los héroes y los hombres. La épica castellana y la Blutrache germánica. La saga de los Infantes de Lara y el eco de un viejo mito Indoeuropeo*, Granada.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F. (1973): El Santuario de Portoloboso, *Noticario Arqueológico Hispano. Arqueología* 2, pp. 175-270.
- FERNÁNDEZ NIETO, F.J. (1992): Una institución jurídica del mundo celtibérico. *Estudios de Arqueología ibérica y Romana. Homenaje a E. Pla*. Valencia, pp. 381-384.
- (1999): La federación celtibérica de Santerón, en F. Villar (ed.), *Actas VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas, Zaragoza 1997 (Acta Salmanticensis 273)*, Salamanca, 1999, pp. 183-201.

- (2005): Religión, derecho y ordalía en el mundo celtibérico, *IX Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas, Barcelona 2004 (Palaeohispanica 5)*, (en prensa).
- FILGUEIRA VALVERDE, X. (1979): A Nao do Corpus, *Adral*, La Coruña, pp. 143-147.
- (1979a): A Virxe da Barca, *Adral*, La Coruña, pp. 86-88.
- FITA, F. y LÓPEZ FERREIRO, A. (1883): *Monumentos antiguos de la Iglesia Compostelana. Artículos escritos y publicados por...*, Madrid.
- FOWLER, P.J. (1983): *The Farming in Prehistoric Britain*, Cambridge.
- FRAGUAS, A. (1975): Preocupación polo tempo e os astros na creencia popular, *Boletín Aureense 5*, pp. 257-269.
- (1990): *La Galicia insólita*, La Coruña.
- GARCÍA BELLIDO, M<sup>a</sup>.P. (1999): Sistemas metrológicos, monedas y desarrollo económico, F. Burillo (ed.), *Poblamiento celtibérico (III Simposio sobre los Celtiberos)*, Zaragoza, p. 363-385.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990): *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania antiguas*. La Coruña.
- (1999): *Las rutas sagradas en Galicia*, Coruña.
- GARCÍA GALLO, A. (1955): El carácter germánico de la épica y del Derecho en la Edad Media española, *Anuario de Historia del Derecho Español 25*, pp. 583-680.
- (1959): *Manual de Historia del Derecho español I. El origen y la evolución del Derecho*, Madrid.
- GARCÍA LOMAS, A. (2000): *Mitología y Supersticiones de Cantabria*, Santander.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1995): ¿Cuatro o cinco partes del territorio de los celtiberos? *El poblamiento celtibérico (III Simposio sobre los celtiberos. Daroca, 1991)*. Zaragoza, pp. 471-475.
- (2002): *La organización socio-política de los populi del Noroeste de la Península Ibérica. Un estudio de antropología política histórica comparada*. Santiago de Compostela.
- (2006): Etnoarqueología del Roble Ancho de Vizcaya, en *Etnoarqueología de los celtas en Hispania. Ortigueira-2006*, Madrid (en prensa).
- GARCÍA QUINTELA, M.V. y SANTOS ESTÉVEZ, M. (2000): Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo, *Archivo Español de Arqueología 73*, 5-26.
- GARCÍA RAMOS, A. (1912): *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la Región Gallega*, Madrid.
- GARCÍA VÁZQUEZ, E. et alii (1993): *Melecina tradicional asturiana de Saliencia y Cangas del Narcea, Oviedo*.
- GARGALLO, A. (1984): *Los orígenes de la Comunidad de Teruel*. Teruel
- GASBARRO, N. (1990): La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni 56*, pp. 95-199.
- GELLA ITURRIAGA, J. (1961): La bella tradición santelmista hispano-lusa, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares 17*, pp. 126-135.

- GILLIÈRON, J. (1902-1910): *Atlas linguistique de la France*, Paris.
- GÓMEZ PANTOJA, F.J. (1999): Las Madres de Clunia, *VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Zaragoza-1997, Zaragoza, pp. 421-432.
- GÓMEZ TABANERA, J.M. (1976): Seres y personajes sobrenaturales y míticos en el folklore y mitología astur, *Boletín Auriense* 7, pp. 367-383.
- GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1989): *A festa dos maios en Galicia*, Pontevedra.
- (1991): *As festas cíclicas do año*, Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ REBOREDO, J.M. (1983): *Lendas galegas de tradición oral*, Vigo.
- GONZÁLEZ, M.C. (1986): *Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania (Anejos de Veleia 2)*. Vitoria.
- GREEN, M.J. (1992): *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London.
- GUERRA, A., SCHATTFNER, TH.G., FABIÃO, C. y ALMEIDA, R. (2005): São Miguel da Mota (Alandroal/Portugal) 2002. Bericht über die Ausgrabungen im Heiligtum des Endovelicus, *Madrid-Mitteilungen* 46, pp. 184-234.
- HIGOUNET-NADAL, A., (1983): *Histoire du Perigord*, Toulouse.
- HUBSCHMID, J. (1959a): Lenguas prerromanas no indoeuropeas: testimonios románicos, *Enciclopedia Lingüística Hispana I*, Madrid, pp. 29-66.
- (1959b): Lenguas prerromanas indoeuropeas: testimonios románicos, *Enciclopedia Lingüística Hispana I*, Madrid, pp. 127-149.
- ITURRALDE, J. (1975): La Casa Santuario de Ntra. Sra. de la Encina. Arceniega (Álava), *Boletín "Sancho el Sabio"* 19, pp. 247-307.
- JAMES, S. (1999): *The Atlantic Celts: Ancient People or Modern Invention?*, London.
- JORDÁN, C. (2004): *Celtibérico (Monografías de Filología Griega 16)*, Zaragoza.
- JUARISTA, V. (1944): *Las fuentes en España*, Madrid.
- JULLIAN, C. (1993): *Histoire de la Gaule<sup>2</sup>*, Paris (1920).
- KELLY, F. (1988): *A Guide of Early Irish Law*, Dublin (2ª ed. 1991).
- (1991): Il diritto celtico. *I Celti*. Milano, pp. 657-8.
- (2000): *Early Irish Farming: a study based mainly on the law-texts of the 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> centuries AD*, Dublin.
- LAPESA, R. (1950): *Historia de la lengua española*, Madrid (8ª ed., 1980).
- LEITE DE VASCONCELLOS, J. (1881, reed. 1986): *Tradições populares de Portugal*, Lisboa.
- (1985, reed.): *Etnografía Portuguesa I-IX*, Lisboa.
- LIS QUIBÉN, V. (1980): *La medicina popular en Galicia*, Vigo.
- LISÓN, C. (1979): *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid.

- (1998): *La Santa Compañía. Fantasías reales. Realidades fantásticas (Antropología Cultural de Galicia IV)*, Madrid.
- LISTE, A. (1981): *Galicia: brujería, superstición y mística*, Madrid.
- LIXA FILGUEIRAS, O. (1978): *A propósito da protecção mágica dos barcos*, Lisboa.
- LLANO ROZA DE AMPUDIA, A. DE (1977): *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones y costumbres*, Oviedo.
- LLINARES, M<sup>a</sup> DEL M. (1990): *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*, Madrid.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. (1992): *Os Oestrimios, os Saefes e a Ofiolatría en Galiza<sup>2</sup> (1929)*, Santiago.
- LÓPEZ MELERO, R. *et alii* (1984): El Bronce de Alcántara. Una dedidio del 104 a.C. *Gerión* 2, pp. 264-323.
- LÓPEZ PEREIRA, X.E. (1996): *Cultura, Relixión e Superstición na Galicia Sueva*, La Coruña.
- LORRIO, A. (2002): La necrópolis romana de Haza del Arca y el santuario del *Deus Arionis* en la Fuente Redonda (Uclés, Cuenca), *Iberia* 5, pp. 161-193.
- (2005): *Los Celtiberos<sup>2</sup> (Biblioteca Archaeologica Hispana 25)*, Madrid.
- (2006): El dios celta Airón y su pervivencia en el folklore y la toponimia, en *Etnoarqueología de los celtas en Hispania. Ortigueira-2006*, Madrid (en prensa).
- LORRIO, A. *et alii* (2006): La Cueva Santa de El Cabriel (Mira, Cuenca): lugar de culto antiguo y ermita cristiana, *Complutum* 17, pp. 45-80.
- MANTECÓN, J.I. (1924): *La comunidad de Santa María de Albarracín. Contribución al estudio de la Historia del régimen municipal español (Tesis Doctoral mecanografiada)*. Zaragoza.
- MARCO, F. (1993): *Nemedus Augustus*, en J. Siles y J. Velaza (eds.), *Studia palaeohispanica J. Untermann... oblata (Aurea saecula 10)*, Barcelona, pp. 165-178.
- (1994): La religión indígena en la Hispania indoeuropea, en *Historia de las Religiones de la Europa Antigua*, Madrid, pp. 313-400.
- (1996): Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales, en S. Rebordea y P. López (eds.), *A cidade e o mundo: romanización e cambeo social*, Xinzo de Limia, pp. 81-100.
- (1998): *Die Religion im Keltische Hispania*, Budapest.
- MARÍN CEBALLOS, M.C. y SAN BERNARDINO, J., eds. (2006): *Teoría de la Historia de las Religiones: las Escuelas Recientes*. Sevilla.
- MARIÑO FERRO, X.R. (1997): *Serpes e dragóns*, Vigo.
- MARLIAVE, O. DE (1995): *Pequeño diccionario de mitología vasca pirenaica*. Barcelona.
- MARTÍ PÉREZ, J. (1989): El ensalmo terapéutico y su tipología, *Revista de Dialectología y Tradiciones populares* 44, pp. 161-186.
- MARTÍNEZ GARCÍA, J.M. (2002): *Texeda la Vieja (Garaballa). Arqueología y mitología de un espacio sagrado en la Serranía de Cuenca*, Utiel.
- MARTÍNS SARMENTO, F. (1998): *Antiqua. Tradições e contos*, Guimarães.

- MARTOS NÚÑEZ, E. (1997): *Hacia una geografía legendaria de la Península: de La Santa Compañía al Cazador Negro*, en *Cuentos y leyendas de España y Portugal (Actas I Seminario Internacional de Cuentos y Leyendas de España y Portugal. Badajoz - Évora, 1996)*, Mérida, pp. 101-114.
- MARTOS NÚÑEZ, E. y TRINDADE, V.M. DE SOUSA, eds. (1997): *Cuentos y leyendas de España y Portugal (Actas del I Seminario Internacional de Cuentos y Leyendas de España y Portugal, Badajoz - Évora, 1996)*, Badajoz.
- MCCONE, K. (2001): *Celtibérico, Celta continental y Celta común*, F. Villar y M<sup>a</sup> P. Fernández Álvarez (eds.), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*, Salamanca, pp. 483-494.
- MEILLET, A. (1925): *La méthode comparative en linguistique*, Paris.
- MEITZEN, A. (1895): *Siedelung und Agrarwesen del Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slawen*, I-II, Berlin.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (2003): *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid (ed. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, según La Editorial Católica, 1978)
- MESLIN, M. (1969): *Persistances païennes en Galice, vers la fin du VIe siècle*, en J. Bibauw (ed.), *Hommages à Michel Renard 2*, Bruxelles, pp. 512-524.
- MEYER-LÜBKE, W. (1926): *Introducción a la Lingüística Románica*, Madrid.
- MOMMSEN, T. (1908): *Die Keltische Pagi*, *Historische Schriften* II, Berlin, pp. 438-443.
- MONTEAGUDO, L. (1977): *Die Beile auf der Iberischen Halbinsel (Prähistorisch Bronzefunde IX,6)*. München.
- (1996): *La religiosidad callaica: estela funeraria romana de Mazarellas (Oza dos Ríos, A Coruña)*, cultos astrales, priscilianismo y outeiros, *Anuario Brigantino* 19, pp. 11-118.
- MORENO, A. (1966): *La trashumancia en la Sierra de Albarracín*, *Teruel* 36, pp. 49-86.
- MOYA, P.R. (2004): *Un Toro de San Marcos en Albaladejo (Ciudad Real). Aportación al origen prerromano de los ritos taurinos de la Península Ibérica*, *Revista de Estudios Taurinos* 18, pp. 143-183.
- (2006): *Ritos de paso y fratrías en la Hispania céltica a través de la Etnología y la Arqueología*, en *Etnoarqueología de los celtas en Hispania. Ortigueira-2006*, Madrid (en prensa).
- MURGA, J.L. (1982): *El iudicium cum addicione en el bronce de Contrebia*, *Cuadernos de Historia de Jerónimo Zurita* 43-44, pp. 7-93.
- NICOLET, CL. (1988): *L'Inventaire du monde: géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris.
- OLIVARES, J.C. (1997): *El dios indígena Bandua y el rito del Toro de San Marcos*, *Complutum* 8, pp. 205-221.
- (2002): *Los dioses de la Hispania Céltica (Bibliotheca Archaeologica Hispana 15)*. Madrid.
- ORTEGA, J. (1999): *Al margen de la "identidad cultural": historia social y económica de las comunidades campesinas celtibéricas*, en F. Burillo (ed.), *IV Simposio sobre los Cetíberos. Economía*, Zaragoza, pp. 417-452.



- ORTIZ-OSÉS, A. (1980): *El matriarcalismo vasco*, San Sebastián.
- PAREDES, A., ed., (1988): *Asturias. Memoria celta*, Oviedo.
- PEDROSA, J.M. (2000): *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Madrid.
- (2002): *Bestiario. Antropología y simbolismo animal*, Madrid.
- PENA GRAÑA, A. (1991): *Naron, un concelho con historia de seu*, Narón.
- (1999): Notas sobre la organización institucional celta en los territorios políticos autónomos (*Trebas*) de la antigua *Gallaecia*, en *Actas del I Congreso Galego sobre a Cultura Celta, Ferrol-1997*, Ferrol, pp. 126-136.
- (2001): Ceremonias celtas de entronización real na Galiza, *Anuario Brigantino* 27, pp. 117-160.
- (2001a): Estatuas de guerreiros galaicos de granito con saios decorados, *Brigantium* 24, pp. 33-52.
- (2002): *A orixe dos cotos: das xuridicións, dos escudos e das bandeiras municipais galegas*, Narón.
- (2004): *Unha parroquia con celtas reminiscencias na Terra de Trasancos “Sancta María Maior” de O val, Nerón*, Narón.
- PENSADO, J.L. (1975): *Viaje a Galicia del Padre Sarmiento. 1745*, Salamanca.
- PERALTA, E. (2003): *Los Cántabros antes de Roma<sup>3</sup> (Biblioteca Archaeologica Hispana 5)*, Madrid.
- PERALTA y SOSA, J.M.<sup>a</sup> (1997): La triple diosa: las damas blancas en Extremadura, Andalucía y Portugal. Las vírgenes negras en Portugal, en E. Martos Núñez y V. M. de Sousa Trindade (eds.), 1997), pp. 149-191.
- PÉREZ OUTEIRIÑO, B. (1982): *De ourivesaria castrexa. I. Arracadas (Boletín Auriense. Anexo 1)*, Orense, 1982.
- PÉREZ-PRENDES, J.M. y MUÑOZ DE ARRANCO, J.M. (1993): *Breviario sobre Derecho Germánico*, Madrid.
- PÉREZ DE URBEL, FR.J. (1945): *Historia del Condado de Castilla I*, Madrid.
- PÉREZ VIGO, A. (2006): Reducción Geográfica de las tribus del Noroeste hispano, en *Etnoarqueología de los celtas en Hispania. Ortigueira-2006*, Madrid (en prensa).
- PÉREZ VILATELA, L. (2000): *Historia y Etnología de la Lusitania (Biblioteca Archaeologica Hispana 6)*, Madrid.
- PETTAZZONI, R. (1954): Aperçu introductif, *Numen* 1, pp. 1 s.
- (1954a): *Essays of the History of Religions*, Leiden.
- (1959): Il metodo comparativo, *Numen* 6,1, pp. 1-18.
- PINHEIRO MACIEL, M.J. (1980): O “*De correctione rusticorum*” de S. Mantinho de Dume, *Bracara Augusta* 34, pp. 483-561.
- PRIETO, S. (1996): Los torques castreños del Noroeste de la Península Ibérica, *Complutum* 7, pp. 195-223.

- RACHAM, O. (1993): *The History of the Countryside*<sup>2</sup>, London.
- RAFTERY, B. (1994): *Pagan Celtic Ireland. The Enigma of the Irish Iron Age*, London.
- RENEDO, V. (2006): El Árbol de Mayo: Una tradición de origen prerromano en torno al culto a los árboles en la Península Ibérica, en *Etnoarqueología de los celtas en Hispania. Ortigueira-2006*, Madrid (en prensa).
- REY CASTIÑEIRA, J. (1991): *Yacimientos castreños de la vertiente atlántica: análisis de la cerámica indígena (Tesis Doctoral)*, Santiago de Compostela.
- RIESCO ÁLVAREZ, H.B. (1993): *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*, León.
- RISCO, M. (1766): *Antigüedades de la ciudad y Santa Yglesia de Lugo (España Sagrada XL)*, Madrid.
- RISCO, V. (1946): La procesión de las ánimas y las premoniciones de la muerte, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 2, pp. 380-429.
- (1947): Tradiciones referentes a algunos animales, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 3, pp. 163-400.
- (1961): Apuntes sobre el mal de ojo en Galicia, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 17, pp. 65-92.
- (1979): Etnografía. Cultura espiritual, en *Historia de Galiza*, Madrid.
- PEIXOTO, A.A. DA ROCHA (1990<sup>2</sup>): *Etnografía Portuguesa*, F. Gonçalves (ed.), Lisboa.
- ROCHA PEIXOTO, A.A. da: Véase Peixoto, A. A. da Rocha.
- ROCHE FREJAS, M. (1877): *El viajero y la gallega del Sil*, Madrid.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, J. (1971): *Supersticiones de Galicia y costumbres vulgares*<sup>4</sup> (1895), Lugo.
- ROMERO CARNICERO, F. (2005): Las cerámicas numantinas, en A. Jimeno, *Celtiberos. Tras la estela de Numancia*, Soria, pp. 351-358.
- RÚA, F.J. y RUBIO, M.E. (1990): *La medicina popular en León*. León.
- RUIZ ZAPATERO, G. (1997): El poder de los celtas: de la Academia a la política. *O Arqueólogo Português*, Series IV (13-15), pp. 211-232.
- (2001): ¿Quiénes fueron los celtas? Disipando la niebla: mitología de un collage histórico. Almagro-Gorbea, M., Mariné, M. y Álvarez-Sanchís, J.R., eds., pp. 73-91.
- RUIZ ZAPATERO, G. y LORRIO, A. (1999): Las raíces prehistóricas del mundo celtibérico. Arenas, J.A. y Palacios, M.V. (eds.), *El origen del mundo celtibérico. Actas de los encuentros sobre el origen del mundo celtibérico (Molina de Aragón 1998)*, Guadalajara, pp. 21-36.
- (2005): The Celts in Iberia: An Overview, en *The Celts in the Iberian Peninsula (E-keltoi 6)*, pp. 167-254.
- SABBATUCCI, D. (1963): Raffaele Pettazzoni, *Numen* 10,1, pp. 1-41.
- SAINERO, R. (1997): *Lenguas y literaturas celtas: origen y evolución*, Madrid.
- (2008): *San Andrés de Teixido y las islas del mas allá*, Madrid.

- SALAS, M. (2005): *Airón, Dios prerromano de Hispania. Leyendas, romances, mitología, brujería y otras curiosidades históricas*. Madrid.
- SANTO, M.E. (1990): *A religião popular portuguesa*, Lisboa.
- SCHATTNER, TH.G., SUÁREZ OTERO, J. y KOCH, M. (2005): Bericht über die Ausgrabungen im Heiligtum des Berobreus, *Madridrer Mitteilungen* 46, pp. 135-183.
- SENÉN, F. (1981): A rosácea: arqueoloxía e simboloxía dunha figura xeométrica, *Brigantium* 2, pp. 83-114.
- SERENI, E. (1955): *Comunità rurali dell'Italia antica*. Roma.
- SERRA CAETANO, M.J. (1986): O Lago das viúvas. Nota sobre rituais de luto da Nazaré, *Colóquio "Santos Graça" de Etnografía marítima* IV, Póvoa de Varzim, pp. 181-202.
- SOEIRO DE BRITO, J.M. (1890): *Astronomía, Meteorología e Chronología populares*, Esposende (no consultado).
- SOTO, M.ªR. (2004): Lendas das augas, en M.ª I Longueira, *A tradición oral (V Xornadas Internacionais de Cultura Tradicional)*, Carnota, pp. 75-92.
- TABOADA CHIVITE, J. (1957): El culto a los árboles en Galicia, *Homaxe a López Cuevillas*, Vigo, pp. 125-133.
- TABOADA CHIVITE, X. (1965): O culto das pedras no Noroeste peninsular, en Taboada, 1980, pp. 149-184.
- (1972): *Etnografía gallega*, Vigo.
- (1980): *Ritos y creencias gallegas*, La Coruña.
- (1980a): El culto a la luna en el Noroeste hispánico, en Taboada, 1980, pp. 91-116.
- TEJEIRO, X. (2002): *Seres gallegos de las aguas (Serie Keltia 15)*, La Coruña.
- TENREIRO, M. (2004): ¿Qué son os mouros? Mitología popular e as suas orixes atlánticas, en A. Pena Graña, 2004, pp. 49-71.
- TOMÁS, C. (1954): Leyendas y tradiciones de la Sierra de Albarracín. *Teruel* 12, pp. 123-148.
- TOMÁS, M.ªT. (1991): *Leyendas de Galicia y Asturias*<sup>4</sup>, Barcelona.
- TORRE, J.I. DE LA (2005): En busca de las antigüedades celtibéricas: cinco siglos de coleccionismo, ensoñaciones y arqueología celtibérica, *Revista de Soria* 4, pp. 7-21.
- TORRENT, A. (1981): Consideraciones jurídicas sobre el bronce de Contrebia, *Cuadernos de la Escuela de Historia y Arqueología de Roma* 15, pp. 95 s.
- TORRES MARTÍNEZ, J.F. (2003-2005): *La economía de los celtas de la Hispania atlántica I-II (Serie Keltia 21 y 28)*. A Coruña.
- (2006): De los trabajos y los días: El calendario de tradición celta en la Península Ibérica, en *Etnoarqueología de los celtas en Hispania. Ortigueira-2006*, Madrid (en prensa).
- TOVAR, A. (1983): Etnia y lengua en la Galicia Antigua: el problema del celtismo, en G. Pereira (ed.), *Estudos de Cultura Castrexa e de Historia antiga de Galicia*, Santiago de Compostela, pp. 247-282.

- UNTERMANN, J. (1961): *Sprachräume und Sprachbewegungen im vorrömischen Hispanien*. Wiesbaden.
- (1997): *Monumenta Linguarum Hispanicarum. IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*. Wiesbaden.
- (2001): La toponimia antigua como fuente de las lenguas hispano-celtas. *Palaeohispanica* 1, pp. 187-218.
- USERO, R. (1972): *El santuario de San Andrés de Teixido*, Santiago de Compostela.
- VALDÉS, L. (2002): El santuario protohistórico de Gastiburu y el calendario estacional (siglos IV al I a.C), *Bolskan* 19, pp. 249-254.
- (2009): *Gastiburu. El santuario vasco prerromano (Bibliotheca Archaeologica Hispana 30)*, Madrid.
- VALDIVIESO, R. (1991): *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas y sus aldeanos*, Logroño.
- VALLEJO Y GUIJARRO, M.L. (1962): *Leyendas conquenses*, Cuenca.
- VÁZQUEZ HOYS, A.M.\* (1986): Pervivencias paganas en la religiosidad popular, en *Primeres Jornades monogràfiques, santuaris, ermites i eremites. Monografies 1*, Castellón, pp. 53-66.
- VERDERA, E. (2005): *La Ley 60/2003 de 23 de diciembre, de Arbitraje entre la tradición y la innovación*, Madrid. pp. 15-19.
- VILAÇA, R. (2003): Acerca da existencia de ponderais em contextos do Bronzo Final / Ferro Inicial no território português, *O Arqueólogo Português* IV-1, 21, pp. 245-288.
- VV.AA. (1995): *Ritos funerarios de Vasconia*, Bilbao.
- (1969): *Raffaele Pettazzoni e gli studi storico-religiosi in Italia*, Bolonia.
- (1997): *Catálogo de cuentos folclóricos reelaborados por escritores del siglo XX*, Madrid.
- (2001): Comparativism then and now, *Numen* 48,3, pp. 237-373.