

ALINEACIONES ASTRONÓMICAS EN LA NECRÓPOLIS DE LA EDAD DEL HIERRO DE LA OSERA (CHAMARTÍN DE LA SIERRA, ÁVILA)

Isabel Baquedano*, Carlos M. Escorza**

RESUMEN.- Se analizan los datos arqueológicos conocidos sobre la disposición de las estelas de piedra que marcan los distintos grupos de enterramientos de La Osera, así como otros datos sobre inhumaciones singulares de cabezas cortadas. De la comparación de las alineaciones de las estelas con los puntos de salida del sol y de la constelación Orión en la época de la necrópolis, calculados informáticamente, se desprende que pudieron funcionar como marcadores de los días más importantes del calendario anual (solsticios de invierno y verano, principales fiestas célticas). Incluso la misma colocación de las estelas recuerda la disposición de Orión, lo que sugiere la importancia simbólica que tuvo esta constelación, al igual que en otras muchas culturas, y refuerza la idea de un sacerdocio institucionalizado en el mundo céltico vetton.

ABSTRACT.- An analysis is presented of the known archaeological data about the spatial position of the stone stelae marking the different grave groups in the Iron Age cemetery of La Osera, as well as those referring to some exceptional single heads burials. The comparison between the stone alignments and the places of rising sun and Orion constellation at the prehistoric times, determined by computer means, strongly suggests that the stelae could have had a calendric function, marking the most important days of the year (winter and summer solstices, main celtic feast days). Even the position itself of the stelae is very similar to the position of the main stars in Orion, thus suggesting the symbolic importance of this constellation, as in many other traditional cultures, and the possible existence of an organized priesthood in the celtic Vettonian societies of Central Spain.

PALABRAS CLAVE: Necrópolis, Arqueo-astronomía, La Osera, Edad del Hierro, Meseta.

KEY WORDS: Cemeteries, Archaeo-astronomy, La Osera, Iron Age, Meseta.

1. INTRODUCCIÓN

Presentamos la demarcación ritual del espacio sacro necropolitano en el mundo vetton, centrándonos en los datos que aporta la necrópolis de La Osera y las estelas que se localizan en ella (láms. 1 y 2).

Los estudios que estamos realizando del cementerio han demostrado que la elección del lugar que ocupa una determinada sepultura dentro de cada zona de enterramiento no es casual (Baquedano y Escorza 1996). Este hecho nos llevó a plantearnos el significado de las mencionadas estelas, ya que en el caso de La Osera no son demarcadores de una sepultura o un grupo de enterramientos, como ocurre en otras necrópolis del área céltica peninsular, intentando buscar una explicación satisfactoria a su localización en la necrópolis. Desarrollamos la idea de que

estos hitos están relacionados con los conocimientos astronómicos y el calendario que poseían estas poblaciones peninsulares a comienzos del s. IV a.C. La hipótesis está elaborada a partir del análisis de los datos y se asienta en dos bases distintas: una arqueológica y otra astronómica.

Cualquier intento de explicación de datos relacionados con la muerte (no hay que perder de vista que analizamos una necrópolis) no debe obviar que la condición humana, prácticamente en todas las épocas y en todas las culturas, se ha planteado cuestiones fundamentales relacionadas con este tema, siendo la esencia de la religión responder a estos interrogantes, creando una imagen del universo y del lugar que ocupamos en él. Siguiendo a Renfrew (1985), sería la religión la encargada de establecer el contacto con lo sobrenatural, sirviendo de puente entre el mundo del pre-

* Celtex. Mesón de Paredes, 77, ático A. 28012 Madrid.

** Museo Nacional de Ciencias Naturales. CSIC. José Gutiérrez Abascal, 2. 28006 Madrid. escorza@mncn.csic.es



Lámina 1.- Fotografía tomada durante el proceso de excavación de la zona V de la necrópolis de La Osera. Túmulo circular, todavía sin excavar, sobre el que apareció la estela β , mencionada en el texto. (Fotografía archivo Cabré 1933).

sente y el mundo que se halla más allá de él, actuando el ritual como vehículo de comunicación entre ambos mundos y siendo la muerte la manifestación fundamental de ese mundo liminal.

Partiendo de lo hasta aquí esbozado, intentaremos explicar, basándonos en datos arqueológicos y astronómicos, algunas ideas que las poblaciones celtas hispanas tenían sobre la muerte y el universo y que plasmaron en la necrópolis de La Osera. La capacidad humana de simbolización ha permitido postular un mundo "divino" en términos religiosos, siendo una parte de este simbolismo lo que hemos querido ver plasmado de forma magistral en la planificación de este espacio sagrado.

2. LOS TESTIMONIOS ARQUEOLÓGICOS

En La Osera existen seis zonas de enterramiento que se utilizaron de forma simultánea, fechándose las sepulturas más antiguas, por algunos tipos de armamento y sobre todo por ciertos materiales bien datados en el área ibérica, en el primer cuarto del s. IV

a.C. (Cabré, Cabré y Molinero 1950; Baquedano 1996). En ninguno de estos conjuntos se han localizado materiales posteriores a finales del s. III a.C. Por lo que respecta al castro, su cronología es imprecisa ya que no se han realizado excavaciones sistemáticas aunque, al menos, debió de funcionar desde el comienzo de la utilización de la necrópolis, superando el momento final de ésta con una ampliación de las murallas a finales del s. III a.C., que debió utilizarse poco tiempo, aproximadamente hasta una fecha imprecisa del s. II a.C. (quizás relacionada con las guerras lusitanas o celtíberas), ya que no se ha hallado en él ningún material romano.

Con los datos conocidos hasta hoy, pensamos que la necrópolis se planificó de manera integral en una fecha cercana al 400 a.C., enterrándose en cada una de sus zonas una parte específica de su población, con un sesgo todavía desconocido que intentaremos comprender, en la medida de lo posible, cuando finalicemos el estudio del cementerio.

2.1. Relación castro/necrópolis

El castro de la Mesa de Miranda con una extensión aproximada de 40 ha y amurallado en tres re-



Lámina 2.- En primer término el túmulo circular con la estela P. Detrás el túmulo cuadrado de la sepultura 1224, con ajuar de guerrero. Esta fotografía se tomó después de excavar y reconstruir ambas estructuras, colocándose la estela (como se comprueba en esta lámina y la anterior) levantada pero respetando su posición original. El túmulo circular se halló vacío, a excepción de, la sepultura muy superficial 1195, con una cineraria hecha a mano. (Fotografía archivo Cabré, datos inéditos cuaderno VI, pág. 142 y cuaderno VH, págs. 4 y 5).

cintos, se sitúa en un espolón de rocas graníticas en las estribaciones norte de la Sierra de Ávila, flanqueado por los ríos Matapeces y Riohondo, desde donde domina las zonas llanas de la cuenca del Duero (Cabré, Cabré y Molinero 1950).

La necrópolis se localiza a unos 350 metros al exterior de la línea que forman las murallas del primer recinto y a unos 100 metros del segundo (el tercer recinto de murallas soterra uno de los grupos de enterramiento, por lo que su fecha de construcción sería claramente posterior a la utilización de la necrópolis) (Fig. 1). La visibilidad entre el poblado y su cementerio es total. Éste se asentaba en una gran explanada al sur, por la cual, probablemente, transcurriría la vía de acceso a la población. Además, entre ambos se localiza un curso de agua menor (en la actualidad de carácter estacional) llamado regato de La Osera, que separaría el espacio dedicado a los vivos y el de los muertos. Estos datos de distancia, visibilidad y localización en las vías de acceso al poblado (frecuentemente hacia el sur/suroeste) parecen ser características comunes en la relación espacial entre los castros y las necrópolis célticas y aunque es un tema poco tratado, se confirma en zonas próximas (Berrocal 1992: 242).

Testimonios arqueológicos que relacionen de forma directa algún tipo de culto con el agua para este momento son todavía escasos en la Península Ibérica, pero no así en etapas anteriores, sobre todo durante el Bronce Final, cuando los depósitos en los ríos (fundamentalmente armas) están ampliamente documentados. Podemos mencionar que la construcción del santuario de Cancho Roano (Zalamea de la Serena, Badajoz) se levantó en las proximidades de un arroyo de agua de curso permanente, de espaldas a la sierra y cara al sol naciente (Maluquer de Motes 1981: 274), sobre canales y con un foso que limitan el santuario exterior (Celestino 1996: 307 y 336) y que, en el mundo vettón, probablemente sea el edificio de Ulaca el ejemplo más significativo de cultos relacionados con el agua, ya que se ha interpretado como una "sauna" en directa relación con una serie de rituales guerreros de carácter iniciático (Almagro y Álvarez 1993).

Almagro y Gran-Aymerich (1991: 220, 221) han señalado que sol, cielo, tiempo, lluvia, agua, fertilidad y muerte son ideas siempre asociadas en la mentalidad céltica, con una cosmología basada en el ciclo de las estaciones de la naturaleza, donde el agua era el elemento de relación y tránsito entre uno y otro mun-

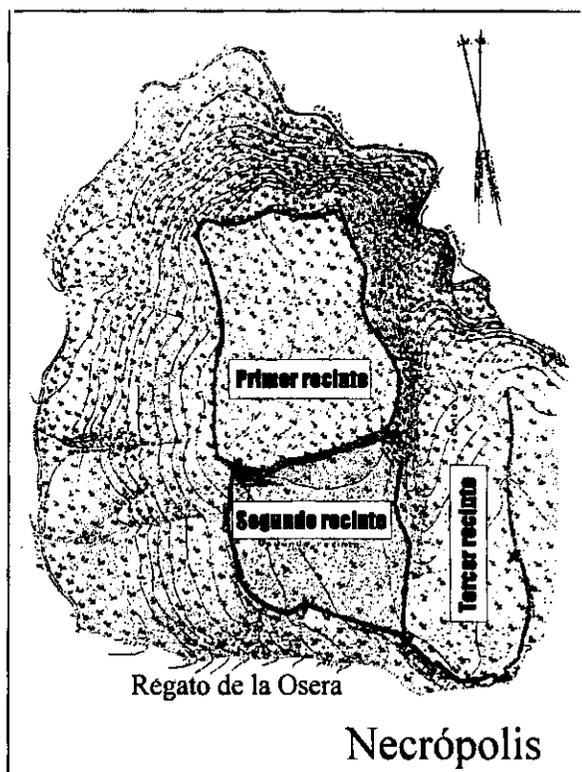


Fig. 1.- Plano del Castro y su relación con la necrópolis. Croquis realizado sobre los datos publicados de la zona VI de la necrópolis de La Osera (Cabré, Cabré y Molinero 1950), y documentación inédita de los diarios de campo y planimetrías de la citada necrópolis.

do (nacimiento/muerte), pues en la cosmología celta el *sid* o mundo del Más Allá es un mundo paralelo, pero siempre en relación con el agua. En esta línea de pensamiento apuntamos la separación en La Osera del "espacio" dedicado a los vivos y el de los muertos por un cauce de agua, lo que podría haber tenido no poca trascendencia en la elección del emplazamiento.

La necrópolis de la Osera ocupa una superficie máxima aproximada de 250 metros según este/oeste por 170 metros en norte/sur. Las sepulturas se concentran en varias zonas, definidas desde los años de su excavación (Cabré, Cabré y Molinero 1950), con una extensión media aproximada de 40 x 30 metros. Estas áreas de enterramiento se hallan separadas entre sí por una serie de interespacios vacíos, cuya separación media desde las últimas sepulturas de una zona hasta las más próxima de la siguiente es: de la zona I a la II hay 30 m; zona II a III, 6 m; zona III a la IV, 40 m; zona IV a VI, 50 m y zona IV a V, 80 m (Fig. 2).

2.2. Las estelas

Están constituidas por roca granítica, de grano grueso medio, con cristales feldespáticos de más de 1 cm dispersos en su masa y con algún enclave granular negro. El granito cuando está límpido presenta el color 5Y 6/1, gris olíva claro, y cuando está con li-

quénes es algo más pardo, del color 10 YR 6/2, marrón amarillento, según la tabla de colores de la *US Geological Survey*.

La forma que tienen es casi la misma para todas, cuadrangular en la base y piramidal en el vértice o la cúspide, excepto en el caso de ϵ , que es oblonga-triangular. Tanto ϵ como γ parecen estar partidas.

Las dimensiones visibles para cada una de ellas en centímetros son:

	BASE				ALTURA MEDIA
	N	S	E	O	
ζ	25	27	37	40	120
ϵ	—	—	51	—	50
δ	27	26	66	66	160
β	54	34	19	28	90
λ	43	45	30	45	163
γ	30	40	67	71	118

Cuando se realizaron los trabajos de excavación de la necrópolis sus excavadores observaron que las distintas zonas que la componían se hallaban señalizadas por estelas (Fig. 2). Es significativo al respec-

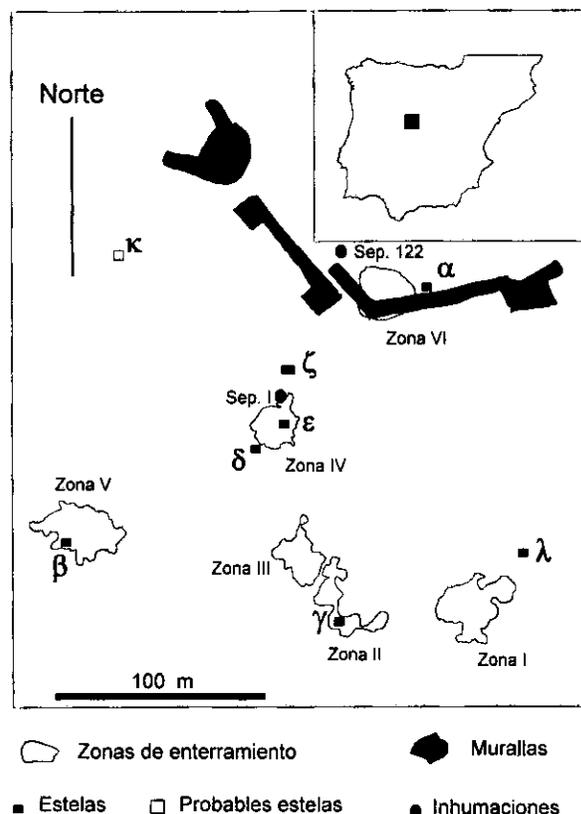


Fig. 2.- Planimetría general de la necrópolis. Localización espacial de las siete estelas y su relación con las zonas de enterramiento; localización de la probable estela κ ; situación espacial de los dos cráneos humanos inhumados en la necrópolis; tercer recinto de murallas del castro.

to lo que escribió A. Molinero antes de comenzar las excavaciones de la zona VI: "Terminada la Zona V y tratándose de investigar si en la tierra de Baltasar Moreno, situada al E. de La Osera, entre El Palomar y el extremo E. del Cerro de Las Navas, existen enterramientos como hacen sospechar determinadas piedras clavadas en el suelo a modo de estelas..." (Cabré, Cabré y Molinero inédito, cuaderno IX, pág. 35).

Analizando su distribución (Fig. 2) se comprueba que la zona IV (que se corresponde *grosso modo* con el área central del cementerio) está señalizada con tres estelas. En las proximidades o incluidas dentro de las zonas I, II y V existe una estela respectivamente. La zona III no presenta ningún hito de estas características que la defina, pero su explicación, creemos, viene dada por la inexistencia de una nítida separación espacial entre ella y la zona II (apenas 6 m); dada la continuidad en los enterramientos, probablemente, haya que considerar a ambos grupos como una única zona de enterramientos. Por último, en la zona VI, como consta en el diario de excavaciones, existía una estela por la que se localizaron los enterramientos que en principio cubría la muralla, aunque después no se dibujó en la planimetría general de la necrópolis. Según consta en los diarios de campo "...limpiando las inmediaciones de la pared meridional del frente sur de la muralla del tercer recinto, o sea desde la esquina a la torre cuadrada...hay una piedra se sección trapezoidal (60 cm de base mayor, 40 cm de base menor y 155 cm de altura) y frente rectangular..." (Cabré, Cabré y Molinero inédito, cuaderno IX, páginas 37 y 38); además se señala, en la página 38, su disposición exacta.

La posible remoción parcial de estas estelas por distintos factores, en el presente o en siglos pretéritos, o el cambio parcial de su posición por movimientos naturales del terreno u otros factores, son ideas que tuvimos en cuenta en la realización de este trabajo. No hay ninguna razón sobre el propio terreno, ni documental, que haga ni siquiera intuir que estas piedras hincadas hayan sido desplazadas al lugar donde se encuentran. Esta suposición, por otra parte, no supone nada extraordinario pues buena parte de los más antiguos campos de piedras hincadas existentes en Bretaña se consideran todos *in situ*, incluso aunque alguno de ellos como el de Kernic esté batido por las continuas subidas y bajadas de la marea (ver, por ejemplo, Briard 1990).

Pensamos por tanto que las estelas de La Osera se localizan *in situ* y que fueron los pobladores vettones del castro de la Mesa de Miranda los que dispusieron estos señalizadores en su necrópolis. Cabré señaló que el yacimiento sólo tiene constatada una ocupación de la Edad del Hierro, no produciéndose superposiciones de épocas posteriores hasta la actualidad. Por tanto, todas las estructuras localizadas hasta

el momento pertenecen a esa etapa cultural. Desconocemos la profundidad exacta a la que se sitúan las bases de las estelas, pero al excavar la necrópolis se dieron cuenta de que las distintas zonas de enterramiento se señalizaban por estas estelas (Láms. 1 y 2) y estas zonas (excepto la VI, muy modificada por la posterior construcción de la muralla) tenían una potencia estratigráfica media de 60/80 cm, localizándose las estelas hincadas a mayor profundidad.

Por otro lado, la elección de estelas en piedra en lugar de cualquier material perecedero para la demarcación del espacio sagrado que constituye la necrópolis, la encontramos llena de simbolismo y de sentido práctico. La dureza de la piedra ha impresionado al hombre desde tiempo inmemorial, simbolizando la eternidad, por lo que el culto relacionado con las piedras estuvo muy extendido en las comunidades prehistóricas. Muchos son los autores que han reflejado la relación paralela entre la muerte y la piedra, "ya que debido a su aparente indestructibilidad, podía servir de morada a los espíritus de los muertos y desde ella podían atender los ruegos de los vivientes" (Andrío 1989: 526). Por ello, el que los habitantes del castro de la Mesa de Miranda eligieran este soporte rocoso para señalar sus áreas de enterramiento entraría dentro de esta antigua tradición prehistórica, constatada arqueológicamente desde el mundo megalítico (Hoyle 1972; Burl 1976, 1983). Almagro y Gran-Aymerich (1991: 193) señalan que algunos lugares centrales, *omphálicos*, dentro de la cultura celta, se hallaban señalizados por una piedra.

Este sentido funcional de las estelas en el área vettona no es exclusivo de nuestra necrópolis, pues en El Raso se ha identificado un posible culto a las piedras en el santuario del dios Vaelicus, en Postoloboso. Según Fernández (1986: 965) la "piedra se alza actualmente en la pequeña explanada que se extiende delante de la ermita que estuvo dedicada a San Bernardo, y a ella se ataban los perros que allí se llevaban para que el santo, por medio del rito de la cauterización, los preservara de la rabia. Es pues una piedra que ha estado relacionada con el culto religioso y cuyos orígenes probablemente deban buscarse en la época de los pueblos célticos..."

2.3. Cabezas cortadas como delimitadores del espacio sacro necropolitano

En el cementerio se cremaron y enterraron más de 2.200 individuos, pero además se localizaron durante las excavaciones sistemáticas dos inhumaciones. Estas dos deposiciones, amén de por la excepcionalidad del rito, son singulares por su localización espacial ya que forman una línea recta con las estelas centrales, y junto con ellas señalan, una dirección próxima a la norte/sur (Fig. 2).

La orientación norte en algunos ajuares de las necrópolis celtibéricas está comenzando a valorarse, siendo un dato de gran interés si tenemos en cuenta que en esas fechas la estrella polar, que en la actualidad señala el norte geográfico, se hallaba desplazada, no existiendo ninguna estrella que marcara esta dirección, por lo que esta orientación precisaría un buen conocimiento de los movimientos de la bóveda celeste (Aldecoa e.p.). Tampoco deberíamos olvidar que el sistema de los cuatro puntos cardinales no es universal, al contrario que la dirección este/oeste definida en función de la trayectoria diurna del sol, que es común a todas las culturas (Bonte e Izard 1996: 243).

La información que poseemos de las inhumaciones y que extraemos de los diarios de campo y de la publicación de J. y E. Cabré y A. Molinero, es la siguiente:

“*Sep. 122 de la zona VI*: Sin restos de urna ni ajuar aparece un cráneo humano, bastante fragmentado, incompleto, al parecer de persona joven, con dentadura bien conservada, con siete vértebras cervicales y fragmento de un homópato y de clavícula. Sale a 25 centímetros de profundidad, a 75 centímetros de la muralla y a 48 de la segunda esquina de la torre”. (Cabré, Cabré y Molinero 1950: 100).

“*Zona IV: Empedrado entre la encina y la puerta principal. Sep. I*. Urna a torno, barro rojo con estampillados. A la izquierda un pequeño cuenco de barro negro; a la derecha un cacharro del mismo barro y detrás un cráneo humano, calzado con dos pequeñas piedras. Los vasos carecen de huesos humanos. Sobre la guija natural”. (Cabré, Cabré y Molinero inédito, cuaderno V, página 19, año 1933).

En ambas se inhumaron las cabezas de dos individuos jóvenes y se señala la inexistencia de ajuar y de cremación, lo que confiere a ambos hallazgos el carácter excepcional ya comentado.

Autores como Blázquez (1958), Salinas (1983), Marco (1987), o Almagro y Lorrio (1993), entre otros, señalan como característico de los pueblos célticos el ritual de las cabezas trofeo, recogiendo una serie de informaciones literarias grecolatinas sobre estas prácticas. Los textos clásicos mencionan la amputación de manos y cabezas como un rasgo definidor de lo bárbaro, aludiendo a estas prácticas al hablar de galos, germanos o lusitanos. Para la zona celtibérica este rito estaría representado en un vaso de Uxama que exhibe una cabeza dentro de una posible urna, con dos pájaros flanqueando el motivo (Cabré 1916) y en una serie de cráneos recuperados en Numancia (Taracena 1943). Sopeña (1995: 149), comenta que el cráneo constituye un vehículo privilegiado del sentir céltico, convirtiéndose en una constante espiritual en diferentes ámbitos: funerario, bélico, protector o divino.

En el caso concreto de los dos cráneos localizados en la necrópolis de La Osera, la documentación

que poseemos, aunque la consideramos excepcional para la época en la que se realizó esta intervención arqueológica, no es, quizás, todo lo apropiada que necesitaríamos para tratar en profundidad un tema de estas características. A pesar de ello, y dejando abiertas otras posibilidades, creemos que aporta datos de gran interés si relacionamos estos depósitos con algún ritual donde los sacrificios humanos constituyesen una parte esencial en las creencias de los pueblos vettones, como comúnmente se acepta para el mundo celta extrapeninsular (Sopeña 1995: 149) y se ha señalado para los celtíberos (Marco 1987: 74).

La deposición de la zona IV, alineada con las dos estelas centrales, se localizó sobre la guija natural, en el nivel más antiguo desde el punto de vista estratigráfico, relacionándose con el momento fundacional de los enterramientos en la necrópolis. Apareció este cráneo calzado con pequeñas piedras y flanqueado por dos cerámicas. Si seguimos los planteamientos de Sopeña (1995: 150), la decapitación ritual sería uno de los más significativos vectores de cierre del espacio consagrado. La demarcación del área sagrada era trascendental en el mundo céltico: lo sagrado necesitaba ser separado de lo profano (Aldhouse-Green 1993: 458), por lo que no creemos improbable que este sacrificio estuviese directamente vinculado a la creación del espacio sacro necropolitano de la Mesa de Miranda. Este hecho no es extraño entre los celtas de Europa, y Sopeña (1995: 204-206) recoge varios ejemplos de cabezas humanas como ofrendas fundacionales, extrayendo tres conclusiones básicas: la vinculación entre armas, bestias y cadáveres, la exhaltación del cráneo y en general un amor *ossium* y, por último, que la selección de ciertos huesos y su manipulación seguiría un proceso riguroso, no siendo los restos aparecidos producto del azar.

Por lo que respecta al segundo hallazgo, su localización estratigráfica es bien distinta. Se sitúa a 25 cm de profundidad, en el nivel más superficial de enterramientos de la zona VI, donde es la sepultura más occidental, hallándose separada del resto de los enterramientos de esta zona y alineada con las estelas centrales y con el cráneo de la zona IV. Esta inhumación no poseía ningún material asociado, pero por su posición estratigráfica se correspondería con el último nivel de utilización de la necrópolis. Si enlazásemos estos datos con el tema de las cabezas cortadas podríamos interpretar este nuevo sacrificio con algún ritual de clausura de la utilización de este espacio sagrado y, quizás también, se podría relacionar con la construcción de la tercera línea de murallas del castro ya que ambos hechos podrían haber sido probablemente simultáneos.

Interpretamos como un hecho relevante la localización de ambos cráneos alineados con las dos estelas centrales, a pesar de la extensión geográfica que

ocupa la necrópolis y de las diferencias cronológicas existentes (unos dos siglos) entre ambas deposiciones.

Como consecuencia de lo expuesto, mantenemos la idea de que las gentes que habitaron el castro de La Mesa de Miranda a comienzos del s. IV a.C. planificaron integralmente el espacio sacro que conformaría su necrópolis de acuerdo con un ritual y unas creencias precisas que arqueológicamente estarían señalados por todos los aspectos hasta aquí tratados (localización del emplazamiento, estelas y sacrificios humanos), trasladando al espacio físico ocupado por su necrópolis todo su universo simbólico.

Almagro y Gran-Aymerich (1991: 206, 211), refiriéndose a la orientación en el mundo celta describen que “la *auspicatio* (...) supone la elección ritual de un punto medio propicio para la realización de los ritos de fundación según una orientación celeste, dado que dicha delimitación suponía la proyección del cielo en la tierra a modo de *templum* (...). Dentro de esta concepción cosmológica, también resulta lógico suponer que existieran en el mundo céltico ritos fundacionales relacionados con la orientación (...) dentro de un sistema de ‘geografía sacra’ que estaría controlado por los druidas”.

3. LOS TESTIMONIOS ASTRONÓMICOS

Con respecto al calendario celta, autores clásicos como César (B.G. 6, 18) señalan la existencia de un sistema lunar. Según estas noticias su calendario estaría basado en la noche, comenzando en ellas los meses y el año. En el caso de Hispania son conocidas la cita de Estrabón (III, 4.16), que habla de una divinidad a la que en las noches de plenilunio los celtíberos y otros pueblos rendían culto danzando hasta el amanecer, y la de Apiano (Iber, 82) donde se narra que los vacceos de Pallantia se retiraron de un combate contra los romanos por un eclipse de luna. Los estudios recientes dan como un hecho comúnmente aceptado el carácter lunar del calendario celta (Almagro y Gran-Aymerich 1991; Marco 1987; Bermejo 1982; Blázquez 1983; Markale 1989; Sopeña 1995; etc.).

Sin descartar este carácter lunar al que se refieren las fuentes clásicas (que en la actualidad estamos analizando), hemos encontrado coincidencias significativas con un calendario solar que pasamos a comentar y que, por otra parte, no tiene nada de extraordinario, si pensamos que el sol es la forma astral más llamativa, lo que sin duda debió contribuir al carácter sagrado universal que posee en las religiones de la antigüedad. Así por ejemplo, el cristianismo adoptó el signo solar como imagen de Jesucristo, adoptando el 25 de diciembre, la fiesta del *Sol Invictus* romano, como el día de su nacimiento.

Utilizaremos los programas informáticos astronómicos (del movimiento del sol y de las constelaciones) *SunTimes* (1996) y *Marriot* (1998) para recrear tan verosimilmente como nos sea posible algunas creencias relacionadas fundamentalmente con los astros y el calendario de estos pueblos vettones. Para ello presentamos las relaciones astronómicas que hemos reconocido entre las distintas estelas que se localizaron en La Osera. Hemos considerado como fecha referencial para realizar los cálculos el año 400 a.C. (momento aproximado en que comenzó a utilizarse el cementerio) aunque, gracias a estos programas, hoy conocemos que las diferencias existentes con los mismos datos para la actualidad son prácticamente despreciables.

3.1. Puesta y salida del Sol en el Solsticio de Invierno (Figs. 3 y 4)

Con relación a un análisis de las posiciones del sol conviene considerar que la situación del observador respecto al cielo debe de ser la que ofrece la panorámica hacia el sur, puesto que, situados en el Hemisferio Norte, la eclíptica se visualiza siempre íntegra cuando miramos hacia este punto cardinal. Por tanto, parece lógico admitir como punto de referencia más probable aquel de los de naturaleza singular que esté situado más al norte. Además, dicho punto de observación deberá ocupar una posición media a la mayor parte de los otros puntos singulares, pues el sol se desplaza desde la izquierda hacia la derecha. Por todo ello parece indicado señalar como punto de observación más favorable para seguir con este análisis el determinado por la estela ζ (Fig. 3). Además, desde aquí una persona de pie puede visualizar todas las otras estelas sin que se lo impidan las pequeñas rugosidades topográficas del terreno.

Los programas informáticos astronómicos utilizados dan la información en ángulos con un horizonte lineal, pero en la realidad si nos situamos sobre ζ , orientados hacia el sur, se dispone de una panorámica en la que el perfil del horizonte no es plano debido a las pequeñas elevaciones que rodean próximas o desde más lejos a La Osera; teniendo en cuenta este dato, trascendental para los cálculos, introducimos el perfil real de la línea del horizonte en La Osera (Fig. 3 A).

Para realizar los cálculos nos situamos con una orientación del norte geográfico (línea N-S) en el punto ζ , y vemos que las líneas que pasando por ζ se dirigen a λ , hacia el E, y a β , hacia al W, forman ángulos de 53° y 54° respectivamente (Figs. 3 B y 4), ángulos que, además de haber sido medidos sobre el plano del yacimiento (Cabré, Cabré y Molinero 1950), han podido ser comprobados también en el campo con un teodolito. Estos ángulos son muy próximos, para las coordenadas geográficas de La Osera (tenien-

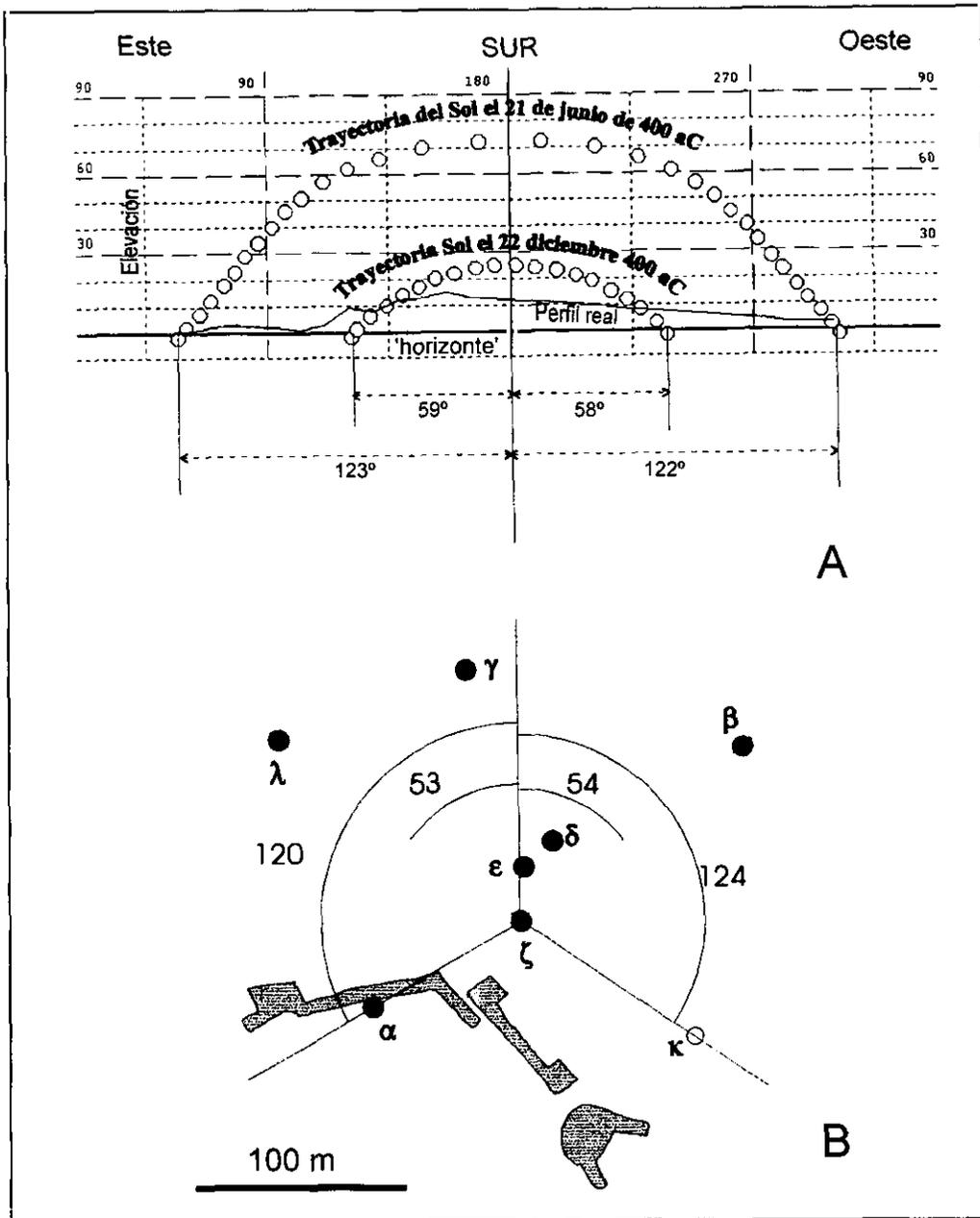


Fig. 3.- Esquemas que representan, orientados los dos hacia el Sur: A.- En alzado la trayectoria del Sol sobre el cielo de La Osera para el 21 de junio de 400 a.C. (arco externo) y el 22 de diciembre de 400 a.C. (arco interno), fechas de los solsticios de verano e invierno respectivamente (según *SunTimes*, 1996). Se ha introducido en el programa la línea real del horizonte en La Osera. Este "perfil real" es el que se observa en el respectivo azimuth desde la estela ζ . B.- En planta, los valores angulares para un observador con vértice en la estela ζ de La Osera hacia las otras estelas. (Latitud: $40^{\circ} 43' 15''$ N; Longitud: $004^{\circ} 56' 40''$ W; Altitud: 1140 m).

do siempre en cuenta el perfil real del horizonte), a los valores de 59° y 58° obtenidos de los programas informáticos (Figura 3 A), y se corresponden a los que forman la salida y puesta del sol en el horizonte el día 22 de diciembre del 400 a.C. (*SunTimes* 1996). El 22 de diciembre es el día que se acepta como el solsticio de invierno (Fairbridge 1967: 906).

Con estas coincidencias deducimos que la estela ζ debió de ser el vértice de un par de ángulos; desde su posición y orientando la observación hacia

la estela λ se define el lugar de salida del sol durante el solsticio de invierno y desde ζ dirigiendo la vista hacia β se obtiene el azimuth de la puesta de sol de esa misma fecha. Las discrepancias de 6 y 4 grados entre los valores calculados por el programa y los existentes en La Osera se pueden explicar atendiendo a que los cálculos teóricos señalados se refieren a un perfil de horizonte plano, cosa que en realidad no existe desde ζ (dato que aunque no repetiremos habrá que tener en cuenta en los sucesivos cálculos presentados

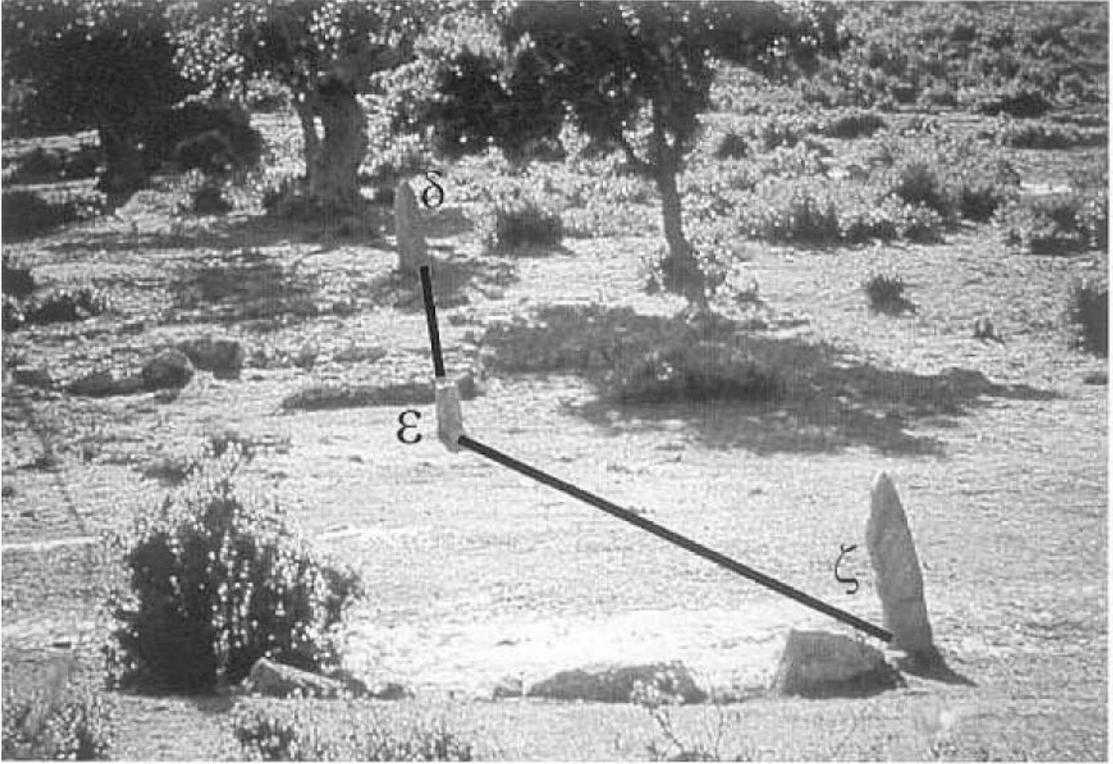


Lámina 3.- Fotografía actual hacia el sur de la zona IV de la necrópolis de La Osera. En primer término la estela ζ y conforme se aleja la vista, las estelas ϵ y δ . La imagen ha sido tratada por ordenador incluyendo una línea para resaltar el cinturón de Orión que según nuestra interpretación formarían estos tres hitos.

en este estudio). La figura 3 A muestra cuál es ese "perfil real" y las posiciones desde la salida a la puesta de sol para esa fecha del año 400 a.C. y como se observa desde el terreno, los valores angulares reales para el observador resultan prácticamente los determinados sobre el plano y terreno en La Osera.

La preocupación de los pueblos antiguos por encontrar estas alineaciones del solsticio de invierno está recogida en algunos análisis de este tipo que también se han realizado sobre estructuras determinadas por rocas hincadas en el terreno. Por ejemplo son de destacar, en Gran Bretaña, los trabajos de Hoyle (1972, 1977) sobre la estructura de Stonehenge y los de Burl (1976, 1983). En algunos santuarios franceses se ha constatado la existencia de postes artificiales que recordarían el ámbito del bosque santuario tradicional y que estaban orientados según los puntos cardinales y siguiendo ciertas alineaciones astronómicas, siendo la sombra proyectada por los postes la que, probablemente, fijase las fechas de fiestas religiosas (Bruneaux 1993: 63-64).

3.2. Puesta y salida de sol en el solsticio de verano (Fig. 3)

En el solsticio de verano las aperturas angulares respecto al N-S en la salida y puesta de sol tienen valores mayores a los de invierno (Figura 3 A).

En efecto, para la fecha de 21 de Junio de 400 a.C. en La Osera, los valores de los suplementarios azimutales son de 123° y 122° para la salida y puesta de sol (SunTimes 1996).

Hemos puesto de manifiesto que ζ es el punto de observación para desde allí determinar por medio de λ y β la salida y puesta del sol en el solsticio de invierno. Parecería lógico suponer que asimismo ζ sería el punto de observación para la determinación de las líneas de salida y puesta de sol en el solsticio de verano. El problema para el solsticio de verano es que desde ζ sólo disponemos de una estela que marca sobre el terreno la alineación según los mencionados ángulos.

Desde la orientación N-S pasando por ζ según el arco de 123° hacia el E se dibuja una alineación que pasa precisamente sobre la estela de la zona VI, α . La alineación de ζ con α definiría la salida del sol en el solsticio de verano en La Osera.

Debemos decir que la estela que señalaría el poniente no se ha localizado y, aún más problemático, tampoco hay allí reconocidos indicios de enterramientos. Pero si aceptamos como válidos los pasos seguidos hasta ahora, la solución de suponer la estela de poniente, que denominamos κ , puede también ser satisfactoria. Para ello seguimos el procedimiento de trazar el ángulo de 122° hacia el W desde ζ a partir de

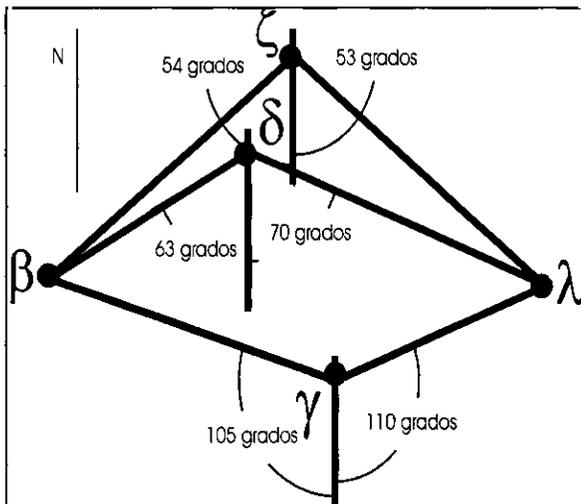


Fig. 4.- Posición relativa de las cinco estelas (ζ , δ , γ , β y λ) desde las que se han medido los ángulos a excepción del solsticio de verano (Fig. 3B, estelas α y κ). En línea gruesa se han trazado las alineaciones desde ζ , δ , y γ hacia β y λ . Estas alineaciones forman con la dirección N/S los ángulos que se indican en la figura.

la orientación N-S; en el área próxima a la de los enterramientos de La Osera y en los puntos más adecuados (la superficie allí no es tan plana) y manteniendo la condición de visibilidad desde ζ , se hizo una prospección ocular sobre el terreno. Apoyados en los datos y en estas hipótesis razonadas, creemos que la estela κ existió alguna vez, pero por razones desconocidas no se ha hallado todavía o ha desaparecido de su lugar. Además, este área encerraría nuevos enterramientos similares a los ya excavados en las restantes zonas de La Osera, muy próximos a la segunda línea de murallas o soterrados por ella.

3.3. Otras alineaciones

La excepcionalidad de la estructura que representan el conjunto de las tres estelas ζ , ϵ , δ (Lám. 3, figs. 3 y 4) y las alineaciones solsticiales que se han determinado tomando como punto de observación ζ , mostradas en el anterior apartado, son indicio de que alguna otra posible alineación de interés podría estar señalada al tomar como punto de observación otra de estas estelas.

Desde δ las estelas λ y β determinan dos líneas que con la N-S en δ forman los ángulos de 63° y 70° respectivamente (Fig. 4). Estos arcos, haciendo uso de *SunTimes* (1996), coinciden con los valores 64° y 68° que señalan la salida y la puesta de sol en los días 20 de febrero y 1 de noviembre, siempre para las coordenadas geográficas de La Osera y para 400 a.C.

Además de las características solares mencionadas, estas dos fechas se corresponden con otra circunstancia astronómica singular. En efecto, haciendo uso del programa de Marriot (1998) se puede co-

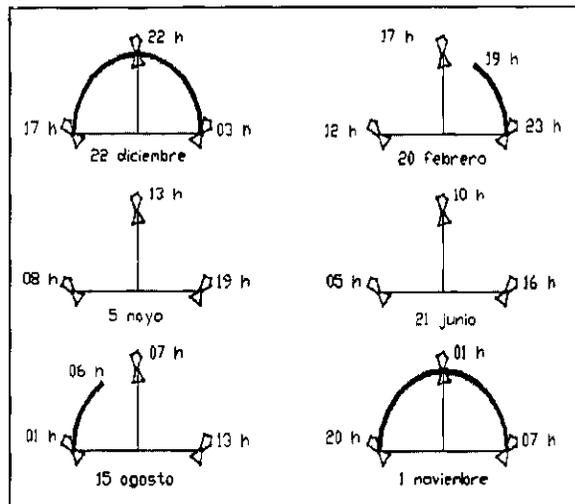


Fig. 5.- Situación de Orión sobre el cielo de La Osera en las fechas de 400 a.C. que señalan algunas alineaciones de las estelas. La franja horaria visible, por ser de noche, está señalada por un arco. Para ello se ha tenido en cuenta la hora de "salida" y "puesta" de Orión y la del Sol. Los programas utilizados han sido: *SunTimes* (1996) y *Marriot* (1995). Los valores horarios no son exactos pues se ha tomado el valor entero más próximo, todos ellos en hora local.

nocer que la constelación de Orión se encuentra hacia la medianoche, siempre observando el cielo desde la necrópolis, en su punto más alto en el firmamento el día 1 de noviembre, y con su estrella ϵ rozando el horizonte, es decir visualmente desapareciendo, el 20 de febrero, fecha en la que Orión sólo es visible al atardecer (Figura 5).

En esta exposición de resultados todavía no hemos involucrado a la estela γ , de la que, ante todos los datos precedentes, nos ha parecido oportuno buscar algún significado a su presencia y localización. Atendiendo a su posición en la parte meridional de todo el conjunto de estelas creemos que de entrada las posibles alineaciones que pueden estar definidas con ella deberán ser aquellas que se definen tomando precisamente esta estela como punto de observación y dirigiendo visuales hacia λ y β (Fig. 4).

El resultado es que a partir de la recta N-S que pasa por γ se obtienen dos ángulos de 110° hacia λ , y de 106° hacia β (Fig. 4). Esta práctica coincidencia de valores de ángulos ya es indicativa de que la posición de estas tres estelas no es caprichosa. Por el contrario, si establecemos los días en que desde γ se ve salir y poner el sol en las alineaciones $\gamma\beta$ y $\gamma\lambda$ (*SunTimes* 1996) los valores angulares que se obtienen (109° y 107°) corresponden a las fechas de 5 de mayo y 14 de agosto respectivamente. Aunque en la primera de las fechas Orión todavía no es visible en la latitud de La Osera, no es así en la segunda, en la que la constelación se haría visible en un momento próximo al amanecer (Fig. 5).

Las estelas ζ y ϵ están marcando el norte geográfico (Fig. 2) dato importante si recordamos que para

estas fechas la estrella polar se hallaba desplazada, no existiendo ninguna otra estrella que señalase esta dirección.

La coincidencia entre los programas informáticos astronómicos y la posición y/o combinación de todas las estelas es un dato más que avalaría la situación original de estos hitos (Lám. 1), ya que la conjunción de estos datos hace prácticamente imposible como explicación a su situación la colocación casual.

4. ARQUEOLOGÍA Y ASTRONOMÍA

4.1. El calendario

Conviene recordar que en los solsticios el sol sale y se oculta por unos puntos determinados, que no se repiten y que coinciden con los extremos septentrional y meridional del horizonte. Para las demás fechas, la trayectoria del sol desarrolla un "ciclo pendular" señalando una misma estela la puesta o la salida del sol dos días distintos en un único recorrido anual. Como los programas informáticos han revelado cuatro fechas en La Osera además de los solsticios, a partir de este momento se impone, al menos, intentar adecuar estos datos astronómicos con los testimonios arqueológicos conocidos.

No vamos a referirnos a la señalización de los solsticios pues su conocimiento, al igual que el de los equinoccios, debió de ser fundamental para todas las poblaciones prehistóricas. Incluso hoy, autores como Santillana y van Dechend (citados en Bernal 1993: 258) señalan que prácticamente toda la mitología antigua es una alegoría de la astronomía científica, llegando a afirmar la existencia de unos conocimientos que se localizan en distintos mitos del mundo entero y que fechan con anterioridad al 6000 a.C., gracias a la precisión de solsticios y equinoccios. Nos centraremos pues en los otros días señalados en La Osera, ya que o bien son coincidentes o se hallan muy próximos a las fechas más significativas conocidas del calendario celta (Powell 1958; Markale 1989; Le Roux y Guyonvarc'h 1995; Le Contel y Vendier 1997).

En tiempos no muy remotos debió de ser de vital importancia poder fijar la duración exacta de los años, a fin de conocer el momento idóneo para la siembra o la recolección, ya que de ello dependería la supervivencia del grupo. Las fuentes irlandesas reconocen cuatro grandes fiestas religiosas celtas, relacionadas con los ciclos agrícolas y ganaderos, que dividían el año en dos estaciones principales: la fría y la cálida (Powell 1958: 144). La fiesta de *Imbolc*, que se celebraba los días 1-2 de febrero y se relacionaba con la lactancia de las ovejas, en el calendario cristiano se corresponde con la fiesta de Santa Brígida. Una de nuestras alineaciones señala el 20 de febrero, pero la

coincidencia es exclusivamente en el mes.

La segunda fiesta es la de *Beltaine*, celebraba el 1 de mayo, y en ella se daba la bienvenida al verano y comenzaba el pastoreo al aire libre, encendiéndose grandes hogueras, costumbre que continúa hoy en ciertos lugares (Powell 1958: 147). Aldecoa (e.p.: nota 40) recoge al respecto que los celtas concedían un especial significado a las Pléyades en su salida al alba, que coincidía con la fiesta de *Beltaine* (fiesta de mayo). Creemos que esta simbiosis entre calendario y astronomía en el mundo celta también está presente en La Osera: nuestra alineación señala el día 5 de mayo, fecha en la que las Pléyades son visibles al amanecer y coincide con las fuentes irlandesas en el mes y prácticamente en el día.

Cotsworth (citado en Tompkins 1988: 138-143) relacionó la costumbre de plantar un árbol el "Día de Mayo" en Gran Bretaña (se podría extender también a Francia, España y otros lugares de Europa) como la perpetuación de una ceremonia prehistórica, consistente en realizar medidas astronómicas con las sombras que proyectaban ciertos monolitos en el suelo. Si se acepta esta teoría resulta interesante la perduración en el folclore popular actual de un rito donde estarían asociados el nacimiento del verano y los menhires megalíticos (sustituidos por árboles con guirnaldas de flores y banderas nacionales en muchos casos).

La tercera fiesta, *Lughnasadh*, estaba vinculada a la cosecha. Se celebraba durante todo agosto con especial relevancia el primer día del mes. Sobre esta fiesta no sería el nuestro el único testimonio arqueológico localizado en la Península, si consideramos válida la interpretación que Marco (1986: 752) hizo de la inscripción grande de Villastar donde, siguiendo su argumentación, si el *equaisu* del texto se correspondiera con *equos* (quinto mes del calendario de Coligny), tendríamos la única mención antigua sobre esta fiesta. La alineación de La Osera señala el 14 de agosto.

Por último, la fiesta más importante y sobre la que más se conoce es la del *Samonios*, que se celebraba el 1 de noviembre y marcaba el final de un año y el inicio del siguiente (Powell 1958: 144). Es el fin de la estación cerealista y de comida de grano por el ganado. Era una fecha de luto ritual por la muerte del verano. Es un momento de transgresión donde los límites del tiempo y el espacio desaparecen: los espíritus del Más Allá podían viajar a la tierra y los vivos recorrer el mundo de los muertos. Esta tradición ha sobrevivido hasta la actualidad en las celebraciones de *Hallowe'en* y el Día de los Difuntos (Marco 1987: 60). Nuestra última alineación corresponde a la fecha del 1 de noviembre (siempre para las coordenadas geográficas de La Osera), y en este caso la coincidencia con la principal festividad celta es total.

Si exceptuamos los solsticios, pues la explicación de su importancia nos parece innecesaria, las relaciones y coincidencias entre las principales festividades celtas y los 4 días que los programas informáticos nos señalan en La Osera (entre los 182 posibles), nos llevan a interpretar las estelas, además de como demarcadores de las distintas zonas que componen la necrópolis, como un calendario donde, por medio de la astronomía, se señalarían las fechas más trascendentes, las festividades más significativas para las poblaciones vettonas que habitaron La Mesa de Miranda.

4.2. La Constelación de Orión (Figs. 5 y 6)

Hemos señalado que este "almanaque" se marca con las estelas. Pero tal vez lo más sorprendente sea que entre los muchos puntos en la trayectoria de cada ángulo que se podrían haber elegido para la consiguiente señalización, estos hitos se distribuyeron de forma análoga a cómo se sitúan las estrellas principales que forman la constelación de Orión, una de las más características y visibles del firmamento. La similitud del conjunto de las estelas (Figuras 2 y 3) con la constelación, aunque podría argüirse como casual, nos parece convincente ya que las siete/ocho estelas que

señalizan los ángulos se disponen de la siguiente forma: tres señalando el eje central ("cinturón" de Orión) y las restantes en lugares opuestos a cada lado formando un trapecio y conformando, todo el conjunto, una figura muy similar a la mencionada constelación.

Si comparamos las estelas con el lugar que ocupan las estrellas en la constelación de Orión (a excepción de la κ , cuya localización es hipotética) la similitud pudiera resultar un poco forzada ya que la posición de las estelas cenrales que señalan el cinturón de la constelación está invertida (Lám. 3). La explicación de este hecho no nos resulta sencilla, a pesar de lo cual proponemos dos diferentes, que podrían complementarse: una, contrastable, que su posición estaría determinada por los ángulos solares comentados, lo que impediría otra situación espacial; otra, hipotética, que los sacerdotes que construyeron esta compleja simbología no recrearon Orión para ser contemplada por los vivos, sino por los muertos enterrados en La Osera, por lo que representarían una imagen especular del cinturón, parte más notable de la constelación.

Si nos fijamos en la figura 6, podemos ver cómo esta constelación ha sido especialmente "venerada", o si se prefiere representada, por diferentes culturas muy alejadas geográfica y culturalmente: esquimales, moches, chimus, chinos, egipcios, griegos, romanos, aborígenes australianos y celtas hispanos.

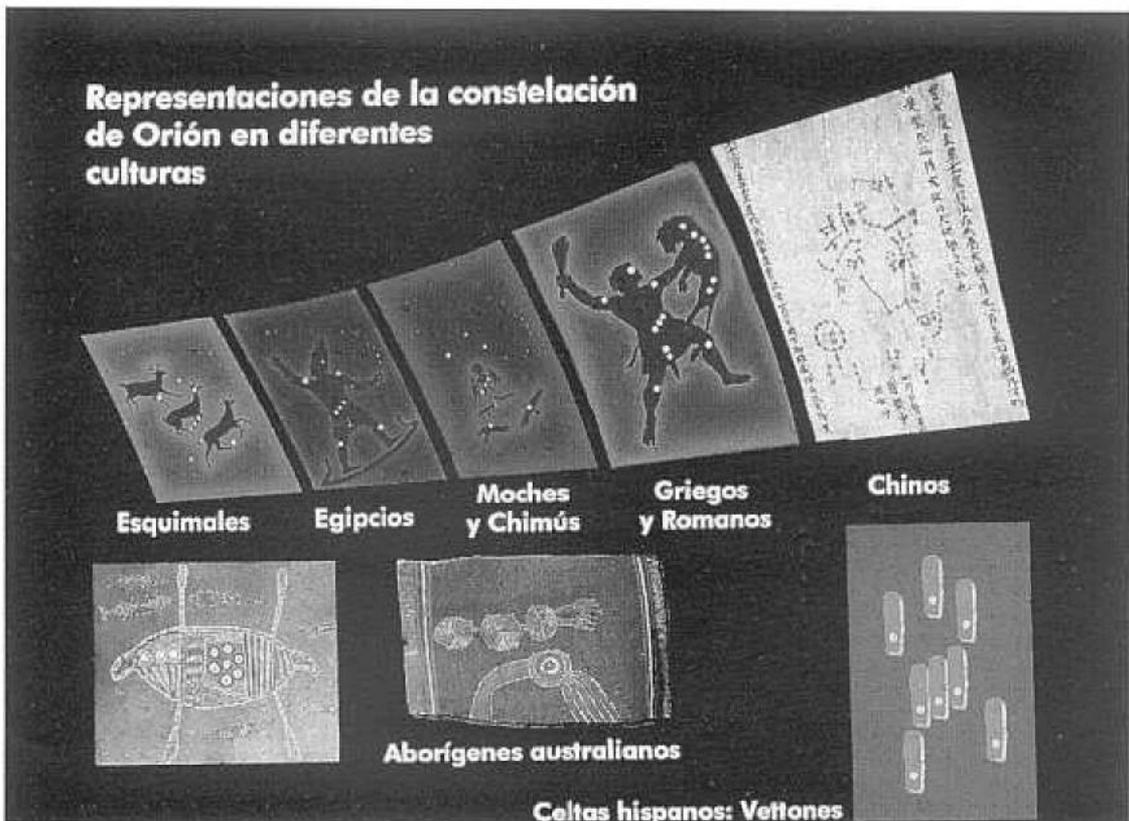


Fig. 6.- Representación de Orión en diferentes épocas y culturas: esquimales, egipcios, moches y chimus, griegos y romanos, chinos, aborígenes australianos y celtas hispanos. Esta imagen está basada en Reston (1995), Pingree (1996), Haynes (1997) y datos propios presentados de La Osera.

manos, aborígenes australianos y, si se acepta nuestra propuesta, celtas hispanos. La elección de Orión en lugares tan dispares de ambos hemisferios no necesita explicación alguna: si se eleva la mirada cualquier noche del largo invierno, allí está, brillante, fácilmente reconocible entre los demás astros, por lo que siempre ha debido de llamar poderosamente la atención.

En muchas de estas culturas se relaciona de alguna manera con los muertos y sobre todo con la característica más definitoria de la subsistencia del grupo. Así, la iconografía de Orión se asimiló para muchos de estos pueblos, fundamentalmente griegos y romanos, con la figura del cazador/guerrero (Fontenrose 1981), o se representó entre los aborígenes australianos en relación directa con la pesca, principal actividad económica de estas poblaciones (Haynes 1997). Pero, de entre todas las representaciones de Orión señaladas, quizás sea la egipcia la que nos resulta más sugerente por su relación con el mundo de los muertos, como ocurre también en La Osera. Según los Textos de las Pirámides (de inspiración claramente solar), el cielo nocturno sembrado de estrellas tenía como soberano indiscutible a Osiris, dios de los muertos, que fue identificado como Orión, el príncipe de las constelaciones, soberano de los caminos del cielo y de las barcas solares; dios al que se le atribuye también una naturaleza lunar (López y Sanmartín 1993: 96-97).

En la Figura 5 hemos visualizado los datos obtenidos haciendo uso del programa de Marriot (1995) y las seis fechas obtenidas con el programa *Sun-Times* (1996) señalando la trayectoria visible este/ oeste de la constelación de Orión sobre La Osera en el 400 a.C. Tampoco nos parece casual que, cuando la constelación es visible, estas fechas señalen de entre todas las horas posibles a lo largo de la noche los siguientes hitos: el día 20 de febrero, la constelación sólo es visible al atardecer, los días 1 de noviembre y 22 de diciembre, cuando la visibilidad es total durante toda la noche, la constelación, en la medianoche, se halla en el punto más alto de su trayectoria nocturna y, por último, el 15 de agosto sólo es visible al alba. El ocaso, la medianoche y el amanecer son los tres momentos tradicionales de observación de las estrellas.

La importancia de Orión, por una parte, y el soporte en piedra de su representación, por otro, lo hallamos nuevamente en un contexto funerario en la sepultura 113 de la necrópolis medieval de Palacios de la Sierra, donde sobre la lápida sepulcral se tallaron una serie de orificos que representaban a esta constelación (Andrio 1994: 181 y comunicación personal). La separación cronológica (principios del siglo IV a.C. para La Osera, siglos XII-XIII d.C. para la necrópolis burgalesa) de ambas representaciones impide ver en ellas una continuación lineal, aunque sabemos que muchos cultos prerromanos perduraron. Así por ejemplo, en el Concilio de Toledo de 681 se

condenaron los ritos que se seguían practicando en bosques, fuentes y piedras sagradas y hay noticias del siglo VII de obispos acusados de practicar la magia (Hillgarth, citado en Marco 1987: 74).

La creencia de que el cielo es la morada de los muertos y de que la divinidad suprema reside en los astros para los pueblos prerromanos de Hispania (Blázquez 1983), de aceptarse nuestra argumentación, cobraría un nuevo significado.

4.3. El sacerdocio (Fig. 7)

Sobre el tema del sacerdocio en la historiografía hispana existen dos corrientes, la de los investigadores que defienden que la religión de los pueblos prerromanos peninsulares no poseía un auténtico sacerdocio como institución, admitiendo la posibilidad de un sacerdocio ocasional, no profesionalizado (p.ej. Blázquez 1983; Fernández 1986) o aquellos otros que adoptan la postura contraria (p.ej. Marco 1987; Sopenña 1995), siendo utilizadas las menciones a los druidas en la literatura clásica para justificar ambas posturas.

Algunos autores clásicos recogen noticias sobre los conocimientos astrales de los druidas. Pomponio Mela (*De Chorographia*, e,2,18) dice: "pretenden conocer el tamaño y la forma de la tierra del mundo, los movimientos del cielo y de los astros y lo que quieren los dioses" "...salió al borde del patio y se puso a observar y escrutar las nubes del cielo, la posición de las estrellas" (citado en Almagro y Gran-Aymerich 1991: 228); Cicerón (*De Div.*, I, 90) proclama su amistad con el druida Diviciaco y su respeto sobre sus conocimientos acerca del universo (citado en Sopenña 1995: 83). Por Venancio Fortunato sabemos que los celtas nada temían salvo que cayera la bóveda celeste sobre sus cabezas (citado en Marco 1987: 72). A pesar de ello, hasta este momento no existían datos proporcionados por la cultura material que confirmasen estas afirmaciones.

Las siete estelas localizadas en La Osera y su distribución siguiendo un ordenado plan astronómico, aportan, a nuestro juicio, un testimonio arqueológico fundamental para apoyar la existencia de un sacerdocio organizado, posiblemente parangonable al de los druidas, al menos desde el comienzo de la II Edad del Hierro en España, ya que el saber contenido en ellas necesitaría de unos conocimientos que sólo largos años de aprendizaje y una larga tradición de "sacerdotes astrónomos" pudieron desarrollar.

En publicaciones anteriores (Baquedano y Escorza 1995; 1996: fig. 8) habíamos atribuido una de las sepulturas de la necrópolis a un "probable sacerdote", basándonos en las diferencias en el ajuar con respecto de otros grupos enterrados en la necrópolis: guerreros, mujeres, etc. Con los datos que ahora presentamos, la asignación de esa sepultura a una casta

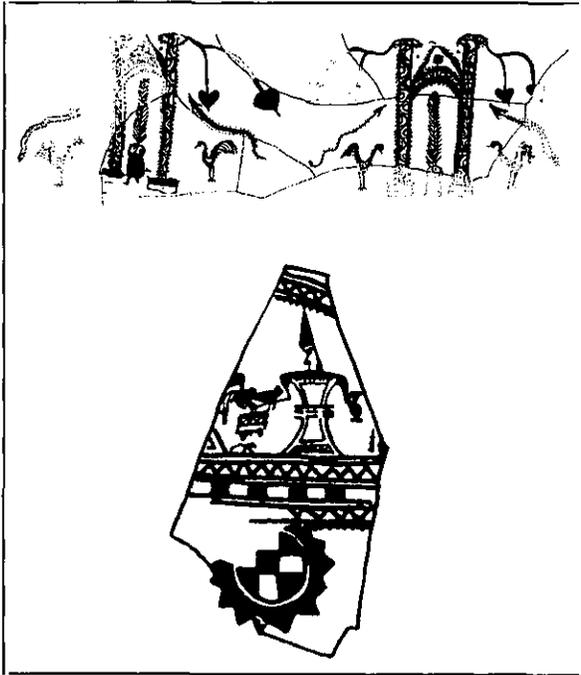


Fig. 7.- Representaciones de dos probables sacerdotes celtibéricos, en soporte vascular. A- Numancia (Martínez 1996). B- Arcóbriga (Aguilera Gamboa 1909).

sacerdotal adquiere un nuevo valor. Asimismo, podemos rastrear evidencias en esta línea en recientes trabajos, como el de Berrocal (1994: 272), quien al explicar el uso del altar de Capote y su disposición señala que sólo se comprende esta estructura desde la aceptación de la existencia de “personajes de cariz social y religioso, sin muestras de poder militar, algo que recuerda, imprudentemente, a la función de los druidas galos”. Es probable que estas características hayan dificultado el reconocimiento de ajuares específicos de sacerdotes en las necrópolis celtas, donde algunas piezas como el cetro numantino (Sopeña 1995: fig. 35) quizás estén señalando estas funciones. De aceptarse los razonamientos hasta aquí expuestos, el ajuar de La Osera podría, en parte, ayudar a rastrear estos aspectos simbólicos y sociales en los materiales depositados en las necrópolis.

5. CONCLUSIONES

La creación de los espacios sagrados necropolitanos debió de tener una importancia fundamental en las poblaciones vettonas, como creemos haber demostrado en este estudio, pues en su delimitación aparecen imbricados conceptos topográficos, religiosos y conocimientos astronómicos.

Para emplazar la necrópolis de La Osera se tuvieron en cuenta datos procedentes de ámbitos muy distintos y se llegó a una solución, aparentemente tan sencilla que, a pesar de que casi todos los datos im-

portantes del yacimiento se publicaron en 1950, nadie apreció su disposición hasta este estudio.

Los datos topográficos son los más sencillos de reconocer desde el punto de vista arqueológico. En este sentido, se valoraron elementos como la visibilidad total con el castro y su localización en el camino de acceso al mismo como elementos de primer orden para situar el emplazamiento de la necrópolis.

La utilización de los programas informáticos adecuados ha venido a demostrar que los conocimientos astronómicos de estos “sacerdotes” eran razonablemente precisos, como se comprueba arqueológicamente en La Osera. La capacidad de abstracción que supone su plasmación, al igual que los conocimientos geométricos en ellos encerrados (mediciones en ángulos con precisión, etc.), demuestran que el sacerdocio celta excedía con mucho el concepto sacerdotal romano, prioritariamente religioso. Todo ello avalaría el reconocimiento de una casta sacerdotal que atesoraría una serie de conocimientos ancestrales, entre cuyas funciones estarían la observación astronómica, el control del calendario, la demarcación ritual de los espacios sagrados y el servir, por medio del ritual, de puente entre el mundo de los vivos y el Más Allá.

Las ideas religiosas que se plasman en este espacio son numerosas y resumen de forma magistral los puntos principales de la religiosidad celta: la separación del mundo de los vivos y el de los muertos por un cauce de agua; la constatación arqueológica de ritos relacionados con sacrificios humanos inaugurales y de clausura de este espacio consagrado; la señalización en la necrópolis de las fechas trascendentales del calendario celta según los datos aportados por el calendario de Coligny (Le Contel y Vendier 1997) y la literatura irlandesa y, para concluir, la traslación del cielo a este espacio sagrado al “reflejarse” Orión en el mundo liminal que supone el cementerio.

Llegados aquí, traemos a colación las narraciones de Silo Itálico (III, 340-343) cuando, refiriéndose a los celtíberos, dice que “era un honor caer en combate e interpretaban como un sacrilegio incinerar el cuerpo muerto de este modo, pues creían retornaban al cielo, junto a los dioses de lo alto, si el buitres hambriento devoraba sus despojos”, y la de Claudio Eliano (*Natur. anim.*, X, 22), donde se menciona este rito expositivo para los vacceos, que “ultrajan los cadáveres de los muertos por enfermedad, ya que consideran que han muerto cobarde y afeminadamente, y los entregan al fuego; pero a los que han perdido la vida en la guerra, los consideran nobles, valientes y dotados de valor y, en consecuencia, los entregan a los buitres, porque creen que éstos son animales sagrados” (Sopeña 1995: 219). Tras estas líneas, resulta fácil interpretar que, para estos pueblos, el destino celeste del alma sería una idea primordial, colocando la morada de sus dioses en el firmamento (¿quizás en

Orión?). La importancia del cielo y su relación con la inmortalidad ya se había constatado arqueológicamente en una serie de estelas donde el jinete heroizado "asciende" a este ámbito astral, en las representaciones vasculares numantinas, o en las ornamentaciones heliátricas de ciertas espadas, por citar los ejemplos más conocidos.

Por lo que se refiere a los conocimientos astronómicos de estas poblaciones, creemos haber demostrado con la utilización de programas informáticos que eran precisos, amplios y que estaban íntimamente ligados a las estaciones y a los ciclos biológicos. Hecho incuestionable si pensamos que del control de los mismos dependería la supervivencia de estas poblaciones.

Por otro lado, la lógica seguida hasta aquí nos hace presuponer la existencia de otra zona de enterramiento hasta ahora no localizada en las excavaciones realizadas en la necrópolis que se hallaría próxima a la segunda línea de murallas del castro, hacia el oeste, si no soterrada por ella.

Este cúmulo de saberes y su plasmación confirmaría la existencia en la Península, desde al menos una fecha anterior a principios del s. IV a.C., de un sacerdocio organizado que habría sido capaz de realizar durante años complicadas constataciones astronómicas. Estos sacerdotes conocerían la bóveda celeste con gran precisión tras largos años de aprendizaje y no dudamos que su sabiduría debió de impresionar a

los autores grecolatinos, ya que en el caso de La Osera sólo necesitaron ocho estelas para trasladar un universo simbólico tan complejo como el aquí descrito.

No queremos finalizar estas reflexiones sin señalar que esta investigación (que hemos pretendido sea lo más contrastada posible) es pionera en los estudios de arqueología céltica peninsular. Su publicación está encaminada a abrir nuevas líneas interpretativas en la disciplina arqueológica, que ayuden a conocer mejor a las poblaciones hispanas que carecen de un registro escrito de su historia. Partiendo de esta idea, presentamos nuestro trabajo como la primera piedra de un largo camino, animando a otros investigadores a recorrerlo con nosotros, ya que nuevos trabajos colocarán a esta primera obra en su lugar: bien como un intento fallido, bien como una propuesta experimental válida.

AGRADECIMIENTOS

Nos hemos aprovechado de la buena voluntad de profesores y amigos enviándonos un primer borrador. Cuando lean este trabajo finalmente publicado, comprobarán que sus sugerencias (casi todas plasmadas en él) han mejorado sustancialmente el texto. Por ello, esta nota no es sencillamente una cuestión de cortesía, pues los comentarios de todos ellos además de mejorar el original nos han animado a publicarlo con premura. Agradecemos pues a A. Acosta, A. Aldecoa, M. Almagro, L. Berrocal, F. Burillo, M^a.L. Cerdeño, F. Marco, F. Martínez, R. Olmos y G. Ruiz Zapatero la sabiduría y el tiempo que nos han dedicado.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA, E. DE, Marqués de Cerralbo (1909): *El Alto Jalón. Descubrimientos arqueológicos*. Madrid.
- ALDECOA, A. (e.p.): Orientación ritual de ciertas tumbas en la necrópolis celtibérica de Carratiermes. En *Argente y otros e.p.*
- ALDHOUSE-GREEN, M. (1993): La religión celta. *Los Celtas: Hispania y Europa* (M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero, eds.), Madrid: 451-475.
- ALMAGRO-GORBEA, M.; ÁLVAREZ SANCHÍS, J.R. (1993): La "sauna" de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo céltico. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1: 177-253.
- ALMAGRO-GORBEA, M.; GRAN-AYMERICH, J. (1991): *El estanque monumental de Bibracte (Mont Beuvray, Borgoña)*. Memoria de las excavaciones del equipo franco-español en el Mont Beuvray, 1987-88. Complutum extra 1, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M.; LORRIO, A.J. (1993): La tête humaine dans l'art celtique de la Péninsule Ibérique. *Les représentations humaines du Néolithique à l'âge du Fer* (J. Briard y A. Duval, dirs.), Actes du 115^o Congrès National des Sociétés Savantes (Avignon, 1990), París: 219-237.
- ANDRIO, J. (1989): Estelas de la necrópolis medieval de Palacios de la Sierra (Burgos). *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, Tomo Comunicaciones: 526-533.
- ANDRIO, J. (1994): Dos necrópolis medievales. Quintana María y Cuyas Cabras (Burgos). *Boletín de Arqueología Medieval*, 8: 163-188.
- ARGENTE, J.L. y otros (e.p.): *Necrópolis celtibérica de Carratiermes. Excavaciones 1986-1991*. Junta de Castilla y León.
- BAQUEDANO, M^a.I. (1996): Elementos de filiación mediterránea en Ávila durante la I y II Edad del Hierro. *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, 36: 73-90.
- BAQUEDANO, M^a.I.; ESCORZA, C.M. (1995): La Estadística y su aplicación a la Arqueología. El ejemplo de las necrópolis Vettonas. *Revista de Arqueología*, 176: 26-37.
- BAQUEDANO, M^a.I.; ESCORZA, C.M. (1996): Distribución espacial de una necrópolis de la II Edad del Hierro: la

- Zona I de la Osera en Chamartín de la Sierra, Ávila. *Complutum*, 7: 175-194.
- BERMEJO, J. (1982): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*. Madrid.
- BERNAL, M. (1993): *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Crítica, Barcelona.
- BERROCAL, L. (1992): *Los pueblos célticos del suroeste de la Península Ibérica*. Complutum, extra 2, Madrid.
- BERROCAL, L. (1994): *El altar prerromano de Capote. Ensayo etno-arqueológico de un ritual céltico en el suroeste peninsular*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1958): Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica. *Latomus*, 17: 27-48.
- BLÁZQUEZ, J.M. (1983): *Primitivas religiones ibéricas. II. Religiones prerromanas*. Madrid.
- BONTE, P.; IZARD, M. (1996): *Diccionario de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid.
- BURL, A. (1976): *The Stone Circles of The British Isles*. New Haven.
- BURL, A. (1983): *Prehistoric Astronomy and Ritual*. Aylesbury.
- BRIAD, J. (1990): *Dolmens et menhirs*. J-P. Gisserot.
- BRUNEAUX J.L. (1993): Les bois sacrés des Celtes et des Germains. *Les bois sacrés*. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études (V^o Section), Naples, 23-25 novembre 1989. Nápoles: 57-65.
- CABRÉ, J. (1916): Urna cineraria interesante de la Necrópolis de Uxama. *Rev. Coleccionismo*, 62, Madrid.
- CABRÉ, J.; CABRÉ, E.; MOLINERO, A. (1950): *El castro y la necrópolis del Hierro Céltico de Chamartín de la Sierra (Ávila)*. Acta Arqueológica Hispánica, V, Madrid.
- CABRÉ, J.; CABRÉ, E.; MOLINERO, A. (originales inéditos): 12 diarios de excavación, planimetrías, dibujos y fotografías generadas durante los trabajos de excavación del castro de la Mesa de Miranda y la necrópolis de La Osera.
- CELESTINO, S. (ed.) (1996): *El Palacio Santuario de Cancho Roano, V-VI-VII*. Serie Arqueológica, Badajoz.
- FAIRBRIDGE, R.W. (1967): *The Encyclopedia of Atmospheric Sciences and Astrogeology*. Reinhold, Nueva York.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F. (1986): *Excavaciones en el Raso de Candeleda*. 2 vols. Institución Gran Duque de Alba. Ávila.
- FONTENROSE, J. (1981): *Orion: The Myth of the Hunter and the Huntress*. University of California. Publications in Classical Studies, 23.
- HAYNES, R. (1997): Dreaming the Sky. *Sky & Telescope*, 94: 72-75.
- HOYLE, F. (1972): *From Stonehenge to modern cosmology*. W.H. Freeman and Company, San Francisco.
- HOYLE, F. (1977): *On Stonehenge*. London.
- LE CONTEL, B.M.; VENDIER, P. (1997): *Un Calendrier Celtique. Le Calendrier gaulois de Coligny*. París.
- LE ROUX, F.; GUYONVARCH, C.H.R. (1995): *Les fêtes celtiques*. Rennes.
- LÓPEZ, J.; SANMARTÍN, J. (1993): *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto y Mesopotamia*. Crítica, Barcelona.
- MALUQUER DE MOTES, J.M. (1981, 1993): *El santuario protohistórico de Zalamea de la Serena. Badajoz*. Vols. I y II. Instituto Milá y Fontanals, C.S.I.C., Barcelona.
- MARCO, F. (1986): El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar. *Estudios en Homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza: 731-759.
- MARCO, F. (1987): La religión de los celtíberos. *I Symposium sobre los Celtíberos*, Zaragoza: 55-74.
- MARKALE, J. (1989): *Druidas. Tradiciones y dioses de los celtas*. Taurus, Madrid.
- MARRIOT, C. (1998): *SkyMap Pro V. 5*. UK.
- MARTÍNEZ, F. (1996): Imagen protohistórica peninsular y operandi modus en la literatura griega y romana: algunas consideraciones en torno a un vaso de Numancia (Soria). *Iconografía ibérica, Iconografía itálica: propuesta de interpretación y lectura*, Universidad Autónoma de Madrid, serie varia 3, Madrid: 319-330.
- PINGREE, D. (1996): Astronomy in India. *Astronomy before the telescope* (C. Walker, ed.), British Museum Press, Londres: 123-142.
- POWELL, T.G.E. (1958): *The Celts*. Thames and Hudson, Londres.
- RENFREW, C. (1985): *The Archaeology of Cult. The Sanctuary at Phylakopi*. Londres.
- RESTON, J.JR. (1995): Orion, where stars are born. *National Geographic*, 188, 6: 90-101.
- SALINAS, M. (1983): El culto al dios celta Lug y la práctica de sacrificios humanos en Celtiberia. *Studia Zamorensia*, 4: 303-311.
- SOPEÑA GENZOR, G. (1995): *Ética y Ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Institución Fernando el Católico y Dpto. de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- TARACENA, B. (1943): Cabezas-trofeo en la España céltica. *Archivo Español de Arqueología*, XVI: 157-171.
- SUNTIMES (1996): V. 2.0. for Windows. Zephyr Services, Pittsburg, USA.
- TOMPKINS, P. (1988): *Secretos de la Gran Pirámide*. Javier Vergara, Madrid.