

VACCEA ANUARIO

Núm. 14, 2021

versión digital en acceso libre: www.pintiavaccea.es

10 €



Universidad de Valladolid



Equipo Editorial

Dirección

Carlos Sanz Mínguez, Universidad de Valladolid

Secretaría

Roberto Matesanz Gascón, Universidad de Valladolid

Consejo de Redacción

Juan Francisco Blanco García, Universidad Autónoma de Madrid

Joaquín Barrio Martín, Universidad Autónoma de Madrid

José Carlos Coria Noguera, Universidad de Granada

Javier Pinto Sanz, Universidad de Valladolid

Elvira Rodríguez Gutiérrez, Universidad de Valladolid

Roberto Sendino Gallego, Universidad de Valladolid

Rafael Vega José

Consejo Asesor

Andrés María Adroher Auroux, Universidad de Granada

Silvia Alfayé Villa, Universidad de Zaragoza

Martín Almagro Gorbea, Real Academia de la Historia, Madrid

Jesús R. Álvarez Sanchís, Universidad Complutense de Madrid

Luis Berrocal Rangel, Universidad Autónoma de Madrid

Sebastián Celestino Pérez, Instituto de Arqueología – Mérida (CSIC)

María Rosario García Huerta, Universidad de Castilla – La Mancha

Raimon Graells i Fabregat, Universidad de Alicante

Alberto J. Lorrío Alvarado, Universidad de Alicante

Luis Luis, Fundación Côa Parque, Portugal

Ana María Niveau de Villedary y Mariñas, Universidad de Cádiz

Juan Pereira Sieso, Universidad de Castilla – La Mancha

Fernando Quesada Sanz, Universidad Autónoma de Madrid

Alonso Rodríguez Díaz, Universidad de Extremadura

Gonzalo Ruiz Zapatero, Universidad Complutense de Madrid

Margarita Sánchez Romero, Universidad de Granada

Elisa Rosa B. de Sousa, Universidad de Lisboa, Portugal

Luis Valdés García, Real Academia de la Historia, Vizcaya

Periodicidad

Anual

Instrucciones de publicación

<https://pintiavaccea.es/seccion/normas-de-publicacion-vaccea-anuario>

Edición

Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg

Universidad de Valladolid

Sistema de arbitraje

Revisión por pares ciegos. El Consejo de Redacción, recibidas las revisiones, determinará la aprobación o no del artículo para su publicación en la revista.

ISSN

Edición impresa: 2659-7179

Edición en línea: 2659-7187

Depósito Legal: VA 523-2017

Maquetación

Eva Laguna Escudero

Impresión

Gráficas Benlis (Valladolid)

Portada: cerro de Las Pinzas, Curiel de Duero (Valladolid).

Fotografía de Juan José Moral Daza.



Proyecto Pintia

Equipo de investigación 2020

Director

Carlos Sanz Mínguez,
Universidad de Valladolid

Codirectora de la excavación arqueológica

Elvira Rodríguez Gutiérrez

Coordinadora

María Luisa García Mínguez, presidenta de la
Asociación Cultural Pintia

Colaboradores

Joaquín Adiego Rodríguez
María Mercedes Barbosa Cachorro
Juan Manuel Carrascal Arranz
Pablo L. Castro Martín
Guillermo García-Alcalá del Olmo
Juan José Moral Daza
Matías de la Mota Martínez
Luis Pascual Repiso
Juan Francisco Pastor Vázquez
Félix Jesús de Paz Fernández
Carmelo Prieto Colorado
Ignacio Represa Bermejo
Ángela Sanz García

Asociación Cultural Pintia
Voluntariado pintiano



3 EDITORIAL

ARTÍCULOS

5 Campaña XXXI-2020 de excavaciones arqueológicas en *Pintia* (Padilla de Duero/Peñañiel. Valladolid)

Carlos Sanz Mínguez y Elvira Rodríguez Gutiérrez

19 Landecastro (Torre de Peñañiel) y cerro de Pajares (Padilla de Duero), dos asentamientos menores de la *Pintia* vaccea

Carlos Sanz Mínguez

45 En torno a las creencias y prácticas religiosas de los vacceos

Juan Francisco Blanco García

59 En los orígenes de la arqueología vaccea: el impacto de la "minería de huesos"

Roberto Matesanz Gascón

79 Entre vacceos y arévacos: Cerro Tormejón (Armuña, Segovia)

Raúl Martín Vela

VARIA

95 Tres eremitorios rupestres medievales en el valle del Duratón (Sacramenia y Canalejas de Peñañiel)

Salvador Repiso Cobo

107 NOTICIARIO VACCEO

121 LA OTRA MIRADA

128 HUMOR SANSÓN



En torno a las creencias y prácticas religiosas de los vacceos

Juan Francisco Blanco García

Universidad Autónoma de Madrid
Departamento de Prehistoria y Arqueología

Resumen

De las creencias y prácticas religiosas de los vacceos no es mucho lo que conocemos en la actualidad, debido en parte a que los textos clásicos son escasos en referencias y a que las excavaciones arqueológicas, que son nuestra principal fuente de conocimiento, no han sido especialmente fértiles en este tipo de información. La mayor parte de los aspectos religiosos de los vacceos (tales como sus deidades, santuarios urbanos y rurales, rituales, prácticas mágicas, etc.) son desconocidos. Sí tenemos la certeza, no obstante, de su proclividad a la realización de cultos estrechamente vinculados con la naturaleza, en sintonía con los de las religiones célticas en general, donde las propias deidades estaban asociadas al mundo natural: a la luna, a las estrellas, al sol simbolizado en esvásticas o en las denominadas “barcas solares”, a animales simbólicos como el caballo, el lobo, el jabalí, el toro, la serpiente, los ánades o el buitre.

Palabras clave: Creencias y prácticas religiosas, cultura vaccea, Edad del Hierro, valle medio del Duero, España.

About the religious beliefs and practices of the Vaccaean peoples

Abstract

About the religious beliefs and practices of the Vaccaean peoples our information is not extensive because the texts of the classical authors are very shorts and, by the other hand, the archaeological excavations at cities and cemeteries also have their limitations. Many aspects of the Vaccaean religion (such their deities, the urban and rural sanctuaries, the rituals, the magical practices, and so on) are *terra incognita* for us. But almost we know the emphasis on nature cults that they had, conform to Celtic religion, characterized by pluralism, in which the deities are frequently associated with the word of nature: moon, stars, solar symbols as swastikas or the “solar barques”, symbolic animals as horse, wolf, boar, bull, snake, aquatic birds, vulture.

Key words: Religious Beliefs and Practices, Vaccaean Culture, Iron Age, Mid-Duero Valley, Spain.



Queremos empezar este trabajo señalando algunos aspectos preliminares que nos parecen importantes para enfocar adecuadamente tan complejo tema de estudio como es el de la religiosidad de un pueblo de la Antigüedad. En primer lugar, es necesario decir que uno de los campos de conocimiento menos accesible de las culturas del pasado es el de la religión, entendida ésta como un conjunto de creencias y prácticas, más o menos sistematizadas, que permiten al ser humano interpretar el mundo que le rodea y la posición que ocupa en el mismo. Tan cierto es esto como que no todas las culturas están en la misma situación de cara a su conocimiento por parte del estudioso, de manera que se pueden establecer varios niveles. En un extremo, la religiosidad de las sociedades del Mundo Antiguo mejor conocidas, como son las mesopotámicas, la egipcia, la griega o la romana, nos es accesible en virtud de la abundante documentación escrita que ellas mismas nos han legado (panteones divinos, cosmogonías, mitos, leyendas, prácticas rituales y mágicas, calendario de fiestas religiosas, disposiciones económicas y jurídicas de contenido religioso ...), así como de su rica producción artística (esculturas, relieves, pinturas murales, toréutica, exvotos y figurillas de cerámica, pinturas vasculares, marfiles ...), sin olvidar tanto la arquitectura religiosa (templos, santuarios ...) como la funeraria (mausoleos, hipogeos ...). Incluso con tan extenso legado, generalmente recuperado a través de las excavaciones arqueológicas, en todas ellas siempre existen lagunas de conocimiento debido a la enorme complejidad que encierra el tema religioso, pues a veces las cosas no son como parecen y fruto de ello surgen sensibles diferencias entre los investigadores ante unas mismas evidencias.

En el extremo opuesto se encuentran aquellas culturas que, como la vaccea, no nos han dejado documentación escrita por su condición de ágrafas, tampoco los escritores clásicos han sido prolíficos en datos sobre este aspecto de la vida de los ocupantes del centro del Duero, su producción artística es, además de escasa, críptica y polisémica, de muy baja intensidad —e incluso más que esto cabría hablar de lo que se conoce como arte menor de carácter artesanal—, a lo que debemos sumar que poco o nada sabemos sobre sus posibles espacios dedicados a los cultos comunitarios y menos aún sobre cómo era vivida la religiosidad por cada estrato social, pues entre las élites ciudadanas y las clases inferiores debieron de existir ciertas diferencias. Además, hemos de contemplar la posibilidad de que existiera cierto grado de heterogeneidad, que pudieron existir variaciones de unas comarcas a otras y entre unas ciudades y otras, de considerar que el territorio vacceo abarca unos 50.000 km² y son varias decenas de ciudades las que englobaba.

Al hilo de todo esto, y en segundo lugar, tan distinta situación entre ambos extremos tiene im-



Fig. 1. Lobo en perspectiva cenital aplicado en el hombro de una tinaja de Rauda (fotografía de C. Sanz).

portantes consecuencias en un aspecto fundamental para conocer la religiosidad de un pueblo con un sentido dinámico, como algo vivo que está en continuo proceso de cambio: el cronológico. Mientras en aquellas religiones que cuentan con abundantes fuentes de información es posible trazar una aproximación de cómo evolucionaron a lo largo del tiempo, que influencias recibieron o sobre qué otras influyeron, en las escasas en datos al investigador no le queda más remedio que presentar un panorama general en el que se ve empujado a englobar varios siglos, a construir una especie de “foto fija”, además muy borrosa, en la que queda oculta, por impenetrable, una realidad histórica que se adivina compleja y rica en matices y singularidades. A esta segunda situación responde nuestro caso vacceo.

En tercer lugar, hemos de suponer que en la sociedad vaccea, como en todas las de la Antigüedad y aquellas otras que la Antropología denomina “de pequeña escala”, “primitivas actuales” o “de tecnología simple”, no debió de existir distinción alguna entre lo natural y lo sobrenatural, entre los actos seculares de la vida cotidiana y los orientados a pedir la ayuda de entes y fuerzas que están fuera de la experiencia de esa vida cotidiana. Es decir, en estas sociedades precientíficas lo natural y lo sobrenatural, lo cotidiano y lo extraordinario están tan inextricablemente entrelazados, a diferencia de cómo se ven estos asuntos en nuestras sociedades actuales, que

resulta imposible para cualquier estudioso deslindar con nitidez ambas esferas.

Un aspecto más a tener en cuenta se refiere al hecho de que en la investigación de la religiosidad de las poblaciones de la Hispania céltica, y ante la falta en muchas ocasiones de datos propios, tradicionalmente se ha venido haciendo uso del método comparativo. Esto es, se ha echado mano de informaciones y evidencias constatadas en la Céltica europea e insular como recurso científicamente admisible, pero esto es un arma de doble filo, ya que, por un lado, cierto es que nos da un marco general de referencia que nos permite construir hipótesis que el tiempo se encargará de verificar arqueológicamente o derribar a medida que la investigación vaya avanzando, pero, por otro, corremos un alto riesgo de estar importando ideas y prácticas que fueron ajenas a la religiosidad de esas poblaciones. Además, es un método que podría restarnos la capacidad de estar atentos a las peculiaridades locales y regionales, que sin duda debieron de existir. La propia convención, por ejemplo, de presentarnos al lobo en perspectiva cenital, tan ampliamente registrada en las ciudades vacceas, no tiene parangón en ninguna otra entidad céltica hispana y menos aún en las del otro lado de los Pirineos (fig. 1).

En lo que la investigación sí está de acuerdo de manera generalizada es en que buena parte de las creencias y prácticas religiosas de todas estas poblaciones prerromanas giraría en torno a principios vitales básicos como la fertilidad de personas,

campos y ganados, la salud y la enfermedad, el nacimiento, el parto, la protección del individuo, de la familia y de los bienes ante cualquier amenaza, sin olvidar que también estaría relacionada con los ciclos agrarios, con el mantenimiento del orden social, los pactos de amistad, la guerra, el tránsito al Más Allá, el culto a los antepasados y, por supuesto, con fenómenos naturales de todo tipo: tormentas, eclipses, inundaciones, etc. Con este trasfondo, hemos de reconocer que para el caso vacceo, al igual que para el celtibérico, el vetón o el carpetano, nos resulta más fácil acercarnos a los aspectos externos de la religiosidad, a su materialidad, es decir, a las ofrendas funerarias, a los objetos cerámicos de posible uso en el ritual (*kernoi*, *clepsidras*, *tintinnabula*...), a las imágenes de posible contenido religioso o a los espacios en los que pudieron realizarse cultos, que a las creencias que los han dado origen y los envuelven.

Ya para finalizar estos aspectos, un par de cuestiones más. La primera de ellas afecta a nuestros métodos y técnicas de obtención de la información, y es que no se puede olvidar que hubo de existir entre los vacceos, como en las demás sociedades de la Antigüedad, todo un conjunto de elementos, que estando presentes en las ceremonias y rituales religiosos, cuya existencia nos resulta difícil de probar a través de la práctica arqueológica. Veamos unos ejemplos. Algunos de esos rituales muy probablemente se acompañaron con instrumentos sonoros (música de flauta, agitación de sonajas, tintineo de

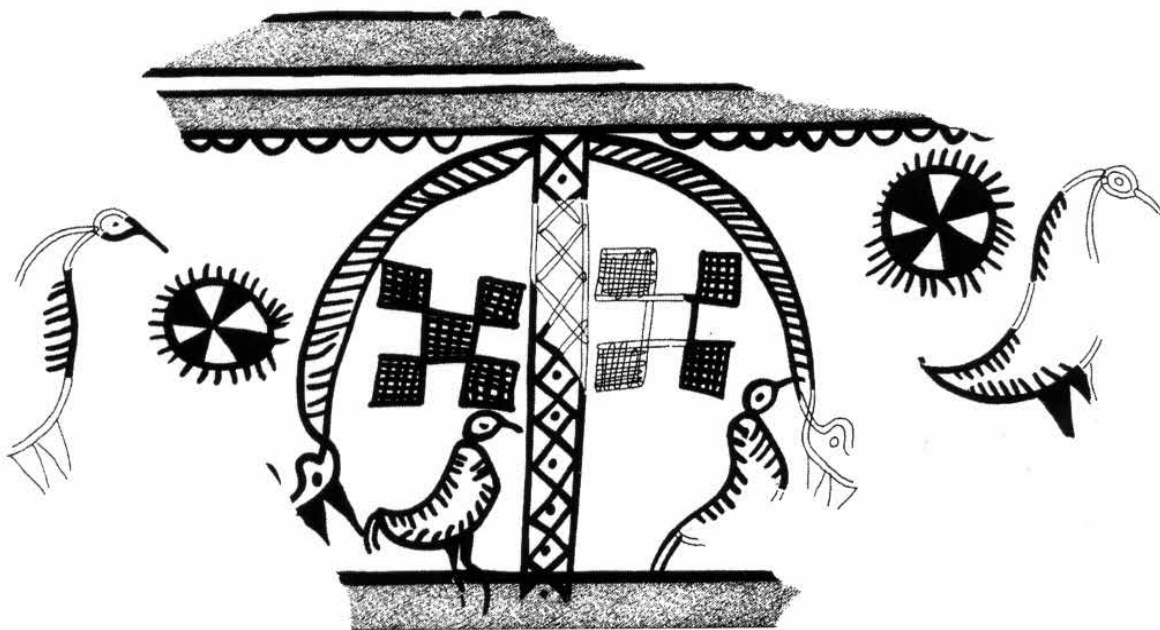


Fig. 2. Friso simbólico pintado en una jarra de Las Quintanas-Pintia, formado por aves, árbol de ramas rematadas en cabezas zoomorfas y discos solares (Centeno *et al.*, 2003).

los *tintinnabula*, percusión...), con cantos y toda una parafernalia escénica, pero nada podemos asegurar. Cabe la posibilidad también de que se quemaran plantas aromáticas para crear mediante sensaciones olfativas un ambiente de alteridad psicológica que facilitara el contacto con las divinidades y las fuerzas sobrenaturales, lo mismo que ocurriría con el consumo de bebidas alcohólicas, hecho éste que sí está constatado en *Pintia* y que se remonta en el ámbito circunmediterráneo al menos al Neolítico, pero estamos en la misma situación. Y puede, en tercer lugar, que destacadas personas de la comunidad hicieran uso de atuendos especiales en las ceremonias que, por supuesto, no se han conservado ni sus restos físicos ni sus representaciones en la iconografía, al igual que los posibles objetos de madera, fibra vegetal o animal que hubieran podido utilizar como instrumentos asociados a los actos rituales. En relación con estas carencias, y viendo cómo en otros ámbitos de la Europa céltica y del Mediterráneo se tienen constatados, hemos de pensar en la posible existencia de pinturas corporales e incluso de tatuajes de carácter mágico-religioso con las que algunos individuos vacceos se engalanarían, de modo puntual con ocasión de algún acto litúrgico o de manera permanente en el caso de los tatuajes.

La segunda ya no es de carácter técnico, sino más bien de interpretación histórica. Desde hace años venimos defendiendo que las gentes de las aldeas y granjas soteñas no son más que los ancestros de los vacceos históricos. Vacceos en un nivel de desarrollo económico, político y social menos evolucionado, pero vacceos a fin de cuentas. En este sentido, el caso de la *Cauca* del Hierro II, desarrollada a partir de una pequeña aldea del Hierro I, es bastante ilustrativo, como también lo son, por ejemplo, los de Cuéllar, *Rauda* o Las Quintanas de Valoria la Buena. Pues bien, y por lo que al tema aquí tratado se refiere, es de sentido común pensar que parte de la mentalidad religiosa de los vacceos del Hierro II hunde sus raíces en la de esos ancestros. La misma presencia en numerosos enclaves soteños de materiales de prestigio orientalizantes (La Mota, *Cauca*, Cuéllar...), parte de los cuales eran portadores de contenidos de carácter religioso, puede que modificara en algunos aspectos sus prácticas religiosas y esto, a su vez, pudo haber dejado algún poso en la religiosidad de sus descendientes. En relación con este asunto, pero situándonos ahora en el extremo cronológico opuesto, hemos de pensar que la religiosidad vaccea debió de conservar mucha fuerza durante el siglo I d. C. y parte del siguiente. Indicios arqueológicos no faltan. Pero éste, el de la pervivencia y el proceso de sincretización que experimentó con la religiosidad romana, es otro de los aspectos más desconocidos de su religiosidad, concretamente de la religiosidad de los vacceos que ya viven en el marco de la administración y la ideología romanas.



Fig. 3. Cuchillo de hoja curva miniaturizado con extremo proximal anular, posible amuleto, hallado en *Cauca* (fotografía de J. F. Blanco).

Las fuentes de información

Al ser la vaccea, como ha quedado dicho, una sociedad ágrafa, en la que la transmisión de los conocimientos de unas generaciones a otras se realizaba por vía oral, carecemos por completo de información escrita generada por ella misma, desde dentro, situación que no se ve compensada por los escritores clásicos, cuyas referencias, además de muy escasas, presentan dos problemas: están escritas por autores que se expresan con categorías mentales muy diferentes a las que operaban entre los vacceos y, en segundo lugar, a veces los textos que manejamos han sido escritos siglos después de los momentos en los que ocurrieron los hechos que narran, aunque estén basados en escritores precedentes, lo cual es un problema añadido. De época romana también, en algunas inscripciones y grafitos hallados, más que en territorio vacceo propiamente dicho, en poblaciones fronterizas, sí que se pueden rastrear datos que quizá tuviesen proyección en la mentalidad religiosa de los vacceos, dentro de ese contexto de pervivencia de elementos culturales indígenas en el Alto Imperio (Blanco, 2016). En este caso se encontrarían, por ejemplo, los posibles teónimos *Eburianus* de una inscripción de Sepúlveda o el *Nemedo Augusto* escrito en una de las paredes de la Cueva de La Griega en Pedraza (Blanco y Barrio, 2010: 37). Igualmente, las *Matres* que aparecen en cierta inscripción de Duratón, aunque no hay unanimidad en cómo debería ser leída, podría remitir en la región a la tríada de deidades femeninas de honda tradición en la Edad del Hierro céltica.

La segunda fuente de información es la arqueológica, en su doble vertiente de evidencias iconográficas, por un lado, y espacios sacros (lugares al aire libre especialmente significativos, santuarios domésticos, necrópolis), por otro. La iconografía que en diversos soportes (cerámico, metálico, óseo, pétreo) hemos ido obteniendo en las excavaciones constituye una documentación de primera mano, generada por los mismos vacceos, pero muy difícil de manejar debido a que por sí misma no es lo explícita que deseáramos, ya que parte de ella puede ser puro decorativismo y, cuando sospechamos que detrás hay un mensaje, nos faltan herramientas para descodificar el

lenguaje simbólico utilizado, ante lo cual, para no cerrar ninguna opción, se admite el carácter polivalente de muchas imágenes (fig. 2). Todo esto desemboca en el hecho de que cada elemento iconográfico, esté contextualizado o no, requiere ser interpretado por el investigador, y ahí está el problema: nunca tendremos la seguridad de que estamos haciendo las interpretaciones correctas porque el hilo conductor entre los vacceos y nosotros se rompió hace dos mil años y ningún texto viene en nuestro auxilio. Incluso la iconografía de época romana que se halla presente en los monumentos epigráficos (ruedas solares, esvásticas, crecientes, etc.), en la que se pueden reconocer claras raíces indígenas, no está exenta de dificultades interpretativas porque los fenómenos de convergencia cultural fueron una realidad.

Los espacios culturales en los que se expresaba una parte de la religiosidad de los vacceos, como son las necrópolis, además de escasos en número, tampoco nos resultan más accesibles que la iconografía. Son realidades tangibles (una tumba, unas estructuras arquitectónicas...) que en virtud de determinadas características físicas y de los materiales con ellas asociados nos indican que allí se llevaron a cabo actividades de carácter religioso. Y de nuevo a partir de aquí entran en juego las interpretaciones, más o menos acertadas, del estudioso.

Magia y religión

En todas las sociedades las prácticas mágicas siempre han estado muy ligadas a la religión, incluso en las religiones más desarrolladas. Un cristiano que, por ejemplo, se protege del mal haciendo la señal de la cruz está invocando a la divinidad mediante un acto de protección mágica de carácter individual. Porque, como decían E. B. Taylor y E. Durkheim a comienzos del siglo pasado, la magia la practican los individuos para alcanzar fines privados, bien para ellos mismos o para otros individuos, a diferencia de la religión, que es una fuerza social, colectiva, enfocada a la obtención de logros comunitarios mediante la puesta en marcha de ritos establecidos y aceptados por el conjunto de la sociedad.

Reconocer indicios de prácticas mágicas en el seno de la sociedad vaccea a través de las fuentes escritas o de los materiales arqueológicos es una tarea difícil, subjetiva y, por ello, siempre cuestionable. Dejando al margen cuanto de invocación mágica pudieran tener las posibles danzas que en las puertas de sus casas realizaran en las noches de plenilunio en honor a un dios innominado, dato este que refiere Estrabón (III, 4, 16) para los celtíberos y sus vecinos del norte pero que tal vez practicasen también los vacceos, por ahora sólo nos atrevemos a sospechar que determinados materiales arqueológicos exhumados en sus poblados y necrópolis podrían tener una función profiláctica. Empezando



Fig. 4. Zoomorfo en perspectiva cenital de hueso, procedente de Cauca (fotografía del autor).

por los objetos de adorno personal, muy posiblemente tuvieron función mágica de protección individual algunos colgantes, como cierto cuchillito miniaturizado de hoja curva hallado en Cauca (fig. 3) —aunque no sabemos con exactitud si procede de Los Azafranales, el casco urbano o el barrio de Cuesta del Mercado—,



Fig. 5. Tapadera de horno culinario de Las Quintanas-Pintia, fabricada en cerámica, con decoración de lobo en perspectiva cenital (fotografía de C. Sanz).



Fig. 6. *Tintinnabula* de Las Ruedas-Pintia (Sanz *et al.*, 2018).

que tienen su correlato en las falcatas miniaturizadas halladas en sepulturas y santuarios ibéricos. Similar función de amuleto pudo haber tenido un pequeño zoomorfo representado en perspectiva cenital y fabricado en hueso, que se halló en 1971 en esta misma ciudad (Blanco, 2018: 186-187, fig. 3, 116) (fig. 4); y algunas fibulas zoomorfas, como las de lobo halladas en *Pintia* y *Cauca*, quizá marcadoras al mismo tiempo de pertenencia a un grupo social destacado.

En un ámbito diferente al del adorno personal, carácter mágico debieron de tener igualmente, por citar otros tres ejemplos, la tapadera de barro pintiana con la que se cerraba la boca de un horno doméstico en cuya superficie externa se modeló un esquemático zoomorfo en perspectiva cenital, si bien la protección debió de ir enfocada a los alimentos que en ese horno eran cocinados (Centeno *et al.*, 2003: 80, figs. 5 y 10) (fig. 5); los zoomorfos, unos modelados y pegados en el hombro de la vasija y otros cumpliendo la función de asas, que vemos en el llamado “vaso de los Lobos” de *Rauda*, que protegerían el contenido (quizá trigo, harina, pan ...) del recipiente (Abarquero, 2006-2007); o los *tintinnabula* de barro, en este caso a través del tintineo producido por las anillas, con el que quizá se trataba de ahuyentar a los malos espíritus (Sanz *et al.*, 2018) (fig. 6).

Sin duda, las prácticas mágicas en el mundo vacceo debieron de ser mucho más ricas y diversas que lo que simplemente atisbamos a través de los pocos objetos referidos en los dos párrafos anteriores. Debió de existir, por ejemplo, una magia curativa de la que no

nos han llegado evidencias arqueológicas; una magia relacionada con el clima, del que tanto dependería una buena cosecha, etc.

Las divinidades

Si hay un aspecto de la religiosidad de los vacceos más falto de información, lo cual nos empuja a mirar a nuestro alrededor, próximo y no tan próximo, ése es el relativo a los seres divinos a los que se rendía culto y en cuyos poderes se confiaba para obtener protección individual, familiar y comunitaria. Para empezar, ni siquiera sabemos si contaron con un “panteón” en el que cada divinidad (guerrera, acuática, funeraria, relacionada con el mundo productivo...) tenía una función propia, o bien existió un gran dios plurifuncional, aunque adoptara un nombre diferente para cada función. Por otro lado, no se han conservado nombres indígenas de divinidades en territorio vacceo, ni siquiera en epígrafes de época romana salvo, quizá, las *Duillae* citadas en dos inscripciones de Palencia (fig. 7) y puede que representadas en otro monumento funerario en altorrelieve, según interpretación de L. Curchin (2004: 177). En opinión de F. Beltrán y B. Díaz (2007: 34), como las *Duillae* sólo están constatadas en territorio vacceo, se trataría de la advocación propiamente vaccea de las *Matres*, y con su mismo carácter triple.

A pesar de tan desesperante situación, algo sí podemos arañar en la documentación escrita. Cuan-



Fig. 7. Ara dedicada a las *Duillae* (fotografía del Museo de Palencia).



Fig. 8. Pozo Airón (Navas de Oro, Segovia) (SIGPAC Castilla y León).

do en el año 151 a. C. el senado de *Cauca* acepta y da cumplimiento a las duras condiciones impuestas por Lúculo para evitar ser atacados pero acto seguido éste masacra a la población, los caucenses invocan a la *fides* y a los dioses testigos de los pactos (Appiano, *Iber.*, 52), lo cual quiere decir que debieron de existir otros dioses con otras funciones. Puede que esos dioses caucenses de los pactos que Appiano silencia fueran los que aparecen citados en los bronceos I y IV de Botorrita (Zaragoza): los *Tokoitei*, teónimo relacionado con *Togoti*, *Togae*, *Tongo*, todos ellos derivados del radical céltico **tong-* “jurar”, aunque no sabemos si en el centro del Duero su nombre fue parecido a estos, que seguramente sí —pues se trata de un teónimo que se fue trasladando desde el valle del Ebro hacia Extremadura, pasando por la meseta (Arenas Esteban y López Romero, 2010: 162)—, o diferente. Como tampoco nos han transmitido las fuentes con qué nombre los vacceos designaban a la luna, tan importante en el mundo celta al contar el tiempo por noches en lugar de por días, a pesar de que Appiano (*Iber.*, 82) pudo haber dejado constancia escrita cuando comenta cómo los de *Pallantia* dejaron de guerrear con las tropas de Emilio Lépidio en 137/136 a. C. al producirse un eclipse de luna que interpretaron como señal divina, pero lamentablemente no lo hizo.

Poco es, como se ve, lo que de los textos clásicos se puede sacar, y no mucho más de la iconografía vaccea, cuyo lenguaje es tan ambiguo y poliédrico como el del resto de pueblos célticos. Aunque en la mentalidad religiosa de las poblaciones celtas no se dio cabida a la representación de los dioses más que en época muy tardía y por influencia de la religión ro-



Fig. 9. Cabeza de ánade con decoración incisa, procedente de Cuéllar (fotografía de J. Barrio).

mana, generalmente se admite que a través de determinados animales como el caballo, el toro, el lobo, el jabalí o la serpiente, por ejemplo, se hace visible la divinidad y en ellos se manifiestan aspectos de su esencia como la bondad en unos casos, la agresividad en otros, la fuerza viril, la potencia fecundadora, etc. (Green, 1989 y 1992). Las imágenes de caballos, lobos, ciervas o ánaes, entre otras, son numerosas en la iconografía vaccea, y además, aparecen en todo tipo de objetos y representadas con todo tipo de técnicas, pero deslindar cuáles tienen significación religiosa por su posible asociación a una divinidad y cuáles no, resulta muy difícil. Y lo mismo se puede aplicar a determinados símbolos habituales en la iconografía vaccea, como el sol o la esvástica, que en muchas ocasiones son vinculados con *Lug*, divinidad pancéltica de carácter solar, puesta en relación también, por cierto, con el caballo, pero que en nuestro caso nada hay que lo demuestre. Como tampoco nada demuestra que, al igual que ocurría en las ciudades del Mediterráneo oriental y central, cada ciudad vaccea tuviera su deidad protectora. Esto es algo de lo que ni siquiera tenemos constancia en las desarrolladas ciudades ibéricas, tan influidas culturalmente por el mundo urbano del Mediterráneo.

Un último apunte: cabe la posibilidad de que, al igual que en la Celtiberia, entre los vacceos existiera el culto a *Deo Aironi*, divinidad acuática de carácter

salutífero de origen celta que pervive en época romana. Muchos son los pozos naturales, fuentes y lagunas que en la actualidad tienen el topónimo Airón en ambas submesetas (Lorrio, 2007), y en el espacio vacceo encontramos un Pozo Airón en Navas de Oro (Segovia), situado en el territorio político-económico de *Cauca*, en dirección a Cuéllar. En su entorno inmediato, sin embargo, no tenemos constancia de que existan restos materiales de la segunda Edad del Hierro (fig. 8).

Los espacios sagrados y los ritos

En el mundo vacceo no se conoce, por ahora, ningún espacio arquitectónico que, en virtud de los materiales arqueológicos en él recuperados, podamos identificar con un templo o santuario de carácter comunitario. Bien es cierto que las excavaciones efectuadas en las ciudades vacceas están lejos de que las podamos aplicar el calificativo de extensas e intensas y quizá aquello que decían César y Tácito sobre otras poblaciones celtas como galos y germanos de que no eran proclives a representar a sus divinidades y encerrarlas en templos se pueda aplicar también a los vacceos, aunque esto podría cambiar si se confirmara que cierto recinto cuadrangular detectado por fotografías aéreas extramuros de *Pintia* (fig. 10) fuese, como se



Fig. 10. Vista aérea del posible santuario extramuros de Las Quintanas-*Pintia* (Sanz *et al.*, 2003).



Fig. 12. El Botón (Balisa, Segovia). Bolo granítico cuya consideración sagrada quizá se remonte a época prerromana (fotografía de A. Carrera).

viene proponiendo, un posible espacio de carácter ritual (Sanz *et al.*, 2003: 62-63, fig. 12) similar a los existentes en el norte de Francia y Alemania (Cunliffe, 2018: 294-295, fig. 11.12), o si, con el tiempo, en alguna ciudad vaccea se descubrieran materiales arquitectónicos tan singulares como los recuperados en el lugar riojano de El Villar (Bobadilla) (Romero y De Pablo, 2019), quizá relacionados con un santuario por su singularidad. Mientras esto no ocurra, nos vemos abocados a contemplar la posibilidad de que, como en la Céltica europea, los espacios sagrados destinados a los cultos comunitarios fueran puntos singulares del medio natural cuya significación viniera marcada por la existencia de un claro en el bosque (*nemeton*), un árbol centenario (encina, roble, pino) (fig. 11), un peñasco, un promontorio rocoso, una cueva, una laguna, un manantial, la confluencia de dos ríos ..., todo lo cual sería propio de un "primitivismo naturalista" bien caracterizado por la antropología cultural. Asumiendo la carencia absoluta de evidencias arqueológicas a este respecto, pues, como se puede comprender, de los posibles árboles significativos nada queda hoy día, sí disponemos de candidatos a haber tenido la condición de lugares sagrados en los alrededores de las ciudades vacceas porque en la actualidad pueden ser identificados geográficamente: los cerros de Pajares y Las Pinzas junto a *Pintia*, el gran manantial de Los Cinco Caños o la confluencia del Eresma y el Voltoya al pie de *Cauca*, cualquiera de los cerros del entorno de *Pallantia*/Palencia, remansos del Pisuerga junto al Soto de Medinilla, algún pronunciado cantil del páramo cuellarano o la antigua laguna de la Nava en las proximidades de "La Ciudad" de Paredes de Nava. En puntos no tan próximos a las ciudades, candidatos tampoco faltan, como el peñasco denominado El Botón (fig. 12), situado en el límite meridional



Fig. 11. Árbol centenario (foto del *Catálogo de Árboles Monumentales de Castilla y León*).

del territorio de *Cauca*, en todo similar a los Cantos de los Responsos estudiados por M. Almagro-Gorbea (2006). Seguramente era en estos lugares sagrados o en instalaciones urbanas donde, entre otros, se celebrarían los pactos de hospitalidad entre dos comunidades o entre una comunidad y un grupo de descendencia, las ceremonias y ritos habituales (de paso, de integración, expiatorios), las alianzas matrimoniales exógenas, etc.

Si de los lugares en los que cabe la posibilidad de que se desarrollaran cultos comunitarios no podemos ir más allá de la pura especulación, algo sí se puede decir relacionado con los cultos domésticos. Vamos a referirnos brevemente a tres casos, por orden de importancia. En las excavaciones efectuadas por J. Barrio en la zona III de La Plaza del Castillo de Cuéllar salieron a la luz los restos de una habitación de unos 40 m² que tenía una plataforma elevada en el centro, a modo de hogar, y dos poyetes exentos (¿bancos, vasares?) cuyos zócalos estuvieron pintados de rojo (Barrio, 2002). Fechado en el siglo V a. C., pertenece por tanto al poblado II, a esos ancestros de los vacceos clásicos a los que al principio nos hemos referido. En su interior se recuperó un numeroso conjunto de materiales, parte de los cuales avalan la consideración como espacio cultural, simbólico, de la estancia. Esos

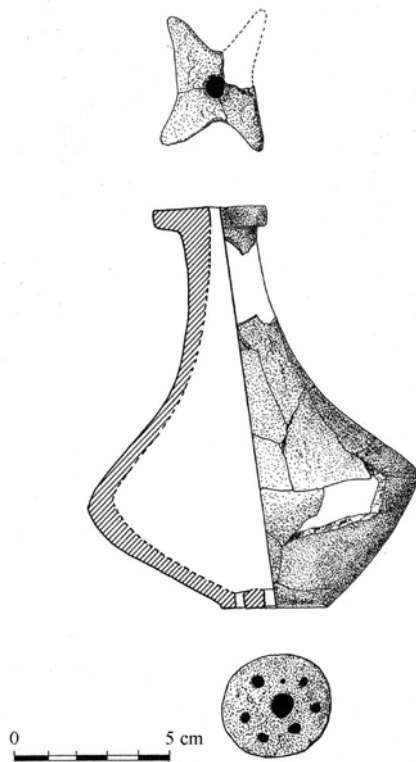


Fig. 13. Clepsidra hallada en el posible santuario "gentilicio" de Cuéllar (dibujo de J. Barrio).

materiales son: una clepsidra de barro (fig. 13), varios cuencos con decoración a peine en cuyos interiores se conservaban restos de colorante rojo (óxido de hierro), vasos de cocina hechos a mano, otros a torno importados del área ibérica (tanto rojos como grises), soportes de barro, pesas de telar, molinos de piedra y diversos fragmentos de hierro.

El segundo caso nos lleva a Montealegre (Valladolid), concretamente a la casa n.º 3 de las exhumadas en las excavaciones de 2008-2010 realizadas por el equipo de M. Retuerce (Blanco *et al.*, 2011). No se trata de un posible santuario como en Cuéllar, sino simplemente de una alacena, banco o poyete de barro situado en la esquina de una habitación, entre dos muros, donde reposaban la urna cineraria de un guerrero —huesos lavados, dos canicas, un regatón, un trozo de la empuñadura de un puñal o una espada de hierro y otros fragmentos del mismo metal— junto a otro vaso completo (Blanco, 2020: 87-90, figs. 12-16). Fechado hacia comienzos del I a. C., muy posiblemente éste era un rincón en el que se realizaban cultos de carácter doméstico para recordar a un familiar vinculado con la guerra.

Y en la misma tónica de culto doméstico a un guerrero apunta el numeroso conjunto de materiales funerarios —27 piezas en total, entre vasos de cerámica a mano y a torno, armas de hierro y fusayolas,



Fig. 14. Vista general de la necrópolis de Las Ruedas-Pintia (fotografía del CEVFW).

aparte de fragmentos de huesos cremados— que se recuperaron dentro de la estancia de una casa de *Cauca* fechada hacia finales del siglo II a. C. o inicios del I a. C. (Blanco, 2020: 75-87, figs. 2-11) excavada en la campaña de 1999. Aquí no estaban dispuestos sobre plataforma alguna pero quienes practicaron este depósito es de suponer que realizarían periódicamente actos rituales en memoria del guerrero fallecido. Resulta sorprendente que a escasos dos metros de este conjunto funerario, y prácticamente a la misma cota, existiera un hoyo de planta ovalada de 1,90 m x 1,50 m y fondo muy irregular, que había sido excavado para depositar en su interior un numeroso conjunto de grandes fragmentos de recipientes cuidadosamente colocados en capas unos dentro de otros (Blanco, Pérez y Reyes, 2012-2013: 115-116), que desde el principio no nos pareció adecuado interpretar como simple depósito de enseres domésticos amortizados, sino más bien como depósito de carácter ritual, muy en consonancia con los pozos y hoyos rellenos de material de desecho intencionadamente dispuesto en estratos que tan habituales son en la Céltica europea e insular y que se interpretan como hoyos sagrados (*vid.*, Aldhouse-Green, 1993: 460). Con esto no queremos decir que exista una relación entre este depósito y la sepultura, sino simplemente indicar la cercanía entre dos elementos nada habituales en contextos domésticos vacceos que tienen en común un halo de sacralidad.

Al margen de estos cultos, pero en este marco doméstico también y de manera circunstancial, hemos de suponer que cuando se enterraba a un no-nato o a un infante menor de un año bajo el suelo de una casa se llevaría a cabo algún ritual normativo que, viendo como se remonta esta práctica a ese mundo de los ancestros de la fase del Soto de Medinilla, hay que imaginar de honda tradición y, además, vigencia plena, pues tan numerosos son estos enterramientos en los siglos previos a la llegada de los romanos como en época soteña.

Dicho esto, los espacios sagrados vacceos que mejor conocemos, aunque aún de manera insuficiente y poco equilibrada para un territorio de más de 40 000 km², son los cementerios (Sanz, 2010) (fig. 14). Los vacceos pensaban que la muerte era un tránsito a otra vida en la que iban a tener las mismas necesidades que en la terrena. Esta idea, común entre los pueblos de la Antigüedad, destila de la práctica habitual de colocar junto a la urna cineraria recipientes con viandas para el Más Allá, útiles y adornos personales, elementos marcadores del estatus que habían tenido en vida, todo ello depositado seguramente en el marco de un ritual normalizado en el que el banquete fúnebre debió de ocupar un lugar central en las ceremonias de despedida del difunto. La misma presencia de objetos de uso ritual en ceremonias fúnebres y sociales como son los *kernoi* y *simpula* —de cerámica o de bronce (Martín



Fig. 15. *Kernoi* de diferentes sepulturas de la necrópolis de Las Ruedas-Pintia, el n.º 1 con su *simpulum* o *cyathus* (Sanz et al., 2019).

Valls, 1990)—, en las necrópolis de Palenzuela y Las Ruedas, así como en Paredes de Nava, relacionados con el consumo de sustancias alcohólicas, como ha quedado demostrado en *Pintia* (Sanz *et al.*, 2019: 112-114, fig. 78), constituye un indicio más de la atmósfera cargada de sentimiento religioso y alteridad que dominaba en los rituales.

En sintonía con lo indicado por Silio Itálico para los celtíberos (3, 340-343), referente al rito de exposición de los cadáveres de guerreros muertos a los buitres que, en general, se admite como verídica, Claudio Eliano (X, 22) dice sobre los vacceos lo siguiente: «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». A diferencia de la iconografía celtibérica, en la que un par de pinturas cerámicas numantinas, así como algunas estelas, parecen ilustrar tal práctica (Sopeña, 1995: 222-224, figs. 52-54), la vaccea no nos ha mostrado hasta ahora escenas de este rito. Tan sólo el hallazgo de una pequeña cabeza de buitre recortada en lámina de bronce que se halló en posición secundaria en la necrópolis de Las Ruedas (fig. 15) (Sanz y Rodríguez, 2013) y, con muchas dudas, cierto fragmento cerámico de *Cauca* en el que se conserva la cola desplegada de un posible buitre en pintura (Blanco, 2013: 180-181, fig. 20), son los dos únicos documentos quizá relacionados con el texto aludido.

¿Pudo existir el sacerdocio entre los vacceos?

Ni en los textos de los autores clásicos ni en la documentación arqueológica hay pruebas de la presencia de sacerdotes o sacerdotisas dedicados a los cultos públicos en las ciudades vacceas, aunque esto no es razón suficiente para negar su existencia. En todas las sociedades que han alcanzado cierto grado de desarrollo siempre hay especialistas en las tareas de tratar de entender y explicar el universo, facilitar la relación de los vivos con los entes y fuerzas sobrenaturales o vaticinar el futuro, y la vaccea no sería una excepción. Si, a través de la iconografía, sabemos que muy probablemente en Numancia debieron de existir oficiantes o sacerdotes y tal vez sacerdotisas (Arlegui, 2014: 142-145), no sería nada descabellado pensar que en las grandes ciudades vacceas, culturalmente tan cercanas a las celtibéricas, también debieron de ser una realidad. Y si a estas evidencias numantinas añadimos que Estrabón cita a un *hieroskópos* cuando se refiere al sacrificio de animales en Lusitania y reparamos en el denominado “altar de sacrificios” de la vetona *Ulaca*, que induce a pensar en uno o más oficiantes, esa idea de la existencia de posibles especialistas en lo sagrado en las ciudades

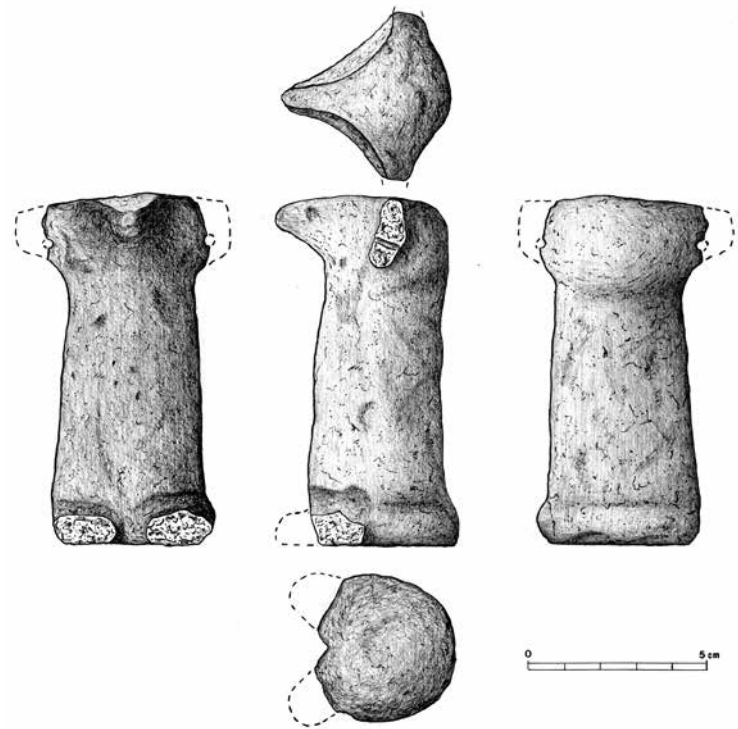


Fig. 16. Idolillo de barro (¿exvoto, oficiante?...), hallado en *Cauca* (dibujo del autor).

vacceas cobra fuerza. En este sentido, cabe recordar aquí cómo de *Cauca* procede una figurita antropomorfa de barro, completa (Blanco, 2010) (fig. 16), cuya cabeza es idéntica a otra, aunque fragmentada, hallada en posición secundaria en la necrópolis de Las Ruedas (Sanz, 1997: 175, n.º 543; fig. 171, n.º 543; 337) y que ambas las interpretamos hace un tiempo como posibles imágenes de oficiantes, sin descartar que también pudieran ser exvotos, las dos quizá de época avanzada (siglos II-I a. C.). Más probabilidades de representar a un sacerdote que estas dos piezas pudiera tener cierta figurita humana de bronce hallada en Paredes de Nava pero hoy perdida, cuya cabeza estaba cubierta con un *cucullus* y tocaba una flauta (Curchin, 2004: 182). Aunque con el tiempo se demostrara que estas figurillas pertenecen, efectivamente, a sacerdotes u oficiantes, pensar en que podrían haber tenido cierta organización interna en sus respectivas ciudades como la tenían los druidas, es poco verosímil.

Y si poco, o más bien nada, sabemos de la existencia de oficiantes, sacerdotes, sacerdotisas, *hieroskópoi*, etc., menos aún del calendario de cultos que con mucha probabilidad debió de existir. Puede que el primero de agosto, fiesta de la divinidad pancéltica *Lug*, o que el primero de noviembre, *Samain*, que era el inicio del año celta, se celebrasen también entre los vacceos, pero por ahora ningún dato objetivo nos permite asegurarlo.

Mitos y leyendas

La acusada escasez informativa que tenemos tanto de los mitos, que son fenómenos netamente religiosos, como de las leyendas o las hazañas memorables de héroes, en este caso no con la intensidad de aquellos pero sí envueltas en un halo de misticismo adquirido con el paso del tiempo, no nos impide hacer la suposición razonable de que en la sociedad vaccea, como en las del resto del mundo antiguo, unos y otras debieron de existir. Cabe suponer, además, que se transmitirían de unas generaciones a otras por vía oral y que constituirían un elemento más de cohesión social. De cuanto hoy sabemos sobre la mentalidad religiosa de los vacceos, quizá el testimonio material que más fuerte hace latir nuestras sospechas de que tras él puede que exista un mito es el zoomorfo en perspectiva cenital, del que se conocen ya varias decenas de ejemplares en todo tipo de soportes y diversidad de objetos (Romero, 2010). Lo tenemos representado con las fauces abiertas en actitud amenazante y devoradora, como aparece en sendas fíbulas de Las Ruedas-*Pintia* y *Cauca*; lamiendo una torta o un pan, como vemos en el “vaso de los Lobos” de *Rauda* así como en el puñal de la tumba 32 de Las Ruedas-*Pintia*; y desde representaciones con cierto detallismo anatómico, entre las que destaca la pintada en un cuenco hallado en Cuesta del Mercado-*Cauca*, hasta las de un esquematismo extremo, como vemos en una jarra, una plaquita de bronce y una estela de piedra de Las Ruedas-*Pintia* o en varios fragmentos cerámicos de *Cauca*, Cuesta del Mercado, Donhierro, etc. Generalmente se trata de figuras aisladas, pero en alguna ocasión, como en el citado pomo de la tumba 32 de Las Ruedas, forma conjunto con otras imágenes simbólicas que en opinión de Sanz Mínguez (1997: 439-448) constituyen una referencia al tránsito al Más Allá de un guerrero heroizado.

Por otra parte, los huevos de gallina recuperados en algunas tumbas de Las Ruedas, así como el de oca de la tumba infantil 127b, decorado este último con pintura de varios colores obtenidos a partir de óxidos de hierro y manganeso, tienen un evidente carácter simbólico, al estar presumiblemente relacionados con algún mito de regeneración y vida nueva en el Más Allá, como en su día sugirieran Sanz y Romero (2008: 8, fig. 1; 11). De ser esta la simbología que hay detrás de tales objetos, tendríamos que dar un paso adelante y preguntarnos si no pudo existir una cosmogonía vaccea apoyada en la creencia de que todo se originó a partir del huevo cósmico, aunque bien es cierto que caben otras interpretaciones. En la iconografía de algunas poblaciones celtas europeas, por ejemplo, el huevo aparece representado en diversos tipos de objetos como símbolo tal vez de ideas heterogéneas; e incluso Plinio (*NH*, 29, 52), al referirse a los druidas, menciona el huevo de serpiente al que concedían un

gran valor simbólico, seguramente «talismánico», en opinión de Marco Simón (2002: 194). Quizá en las sepulturas de Las Ruedas los huevos depositados no fuesen más que talismanes propiciatorios de suerte a sus respectivos finados en el Más Allá.

Como sin duda fuerte carácter simbólico posee también la decoración con la que fue engalanada una jarra de Las Quintanas-*Pintia* fechada ya en el siglo I d. C. pero netamente vaccea en la que se pintó un friso con soles, aves y posibles cabezas de caballo de largos cuellos estilizados y contrapuestos formando una especie de dosel arbóreo (Centeno *et al.*, 2003: 90, fig. 16), conjunto que Marco Simón (2008: 62) interpreta como posible imagen del allende astral vacceo y R. Olmos (2005: 259-260, fig. 3) como escena cosmológica con el gran árbol de la vida, palmera quizá, en el centro, cuyas ramas para él podrían ser serpientes míticas (fig. 2).

Finalmente, sólo decir que en las ciudades vacceas debieron de existir leyendas de héroes guerreros y de antepasados que fueron importantes para sus comunidades y para sus linajes que, con el tiempo, adquirirían cierta pátina divina, aproximándolos de este modo a los héroes de las culturas clásicas. Este es uno de tantos aspectos que desconocemos sobre la mentalidad religiosa de los vacceos, aunque gracias a las investigaciones llevadas a cabo en los últimos cuarenta años, ahora sabemos mucho más que antes.

Bibliografía

- ABARQUERO MORAS, F. J. (2006-07): “Simbolismo cenital en el mundo vacceo. A propósito de un recipiente de cerámica de Las Eras de San Blas (Roa, Burgos)”. *BSAA arqueología*, LXXII-LXXIII, pp. 183-209.
- ALDHOUSE-GREEN, M. (1993): “La religión celta”. En M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.), *Los celtas: Hispania y Europa*. Madrid: Editorial Actas del Escorial, pp. 451-475.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006): “El ‘Canto de los Responsos’ de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, pp. 5-38.
- ARENAS ESTEBAN, A. J. y LÓPEZ ROMERO, R. (2010): “Celtic divine names in the Iberian Peninsula: towards a territorial analysis”. En A. J. Arenas Esteban (ed.), *Celtic religion across space and time*. Albacete: Junta de Castilla-La Mancha, pp. 148-179.
- ARLEGUI SÁNCHEZ, M. (coord.) (2014): *Museo Numantino. Guía*. Soria: Junta de Castilla y León.
- BARRIO MARTÍN, J. (2002): “El santuario de culto doméstico del poblado prerromano de Cuéllar (Segovia). Un análisis del contexto arqueológico y de los elementos rituales”. *Madriditer Mitteilungen*, 43, pp. 79-122.
- BELTRÁN LLORIS, F. y DÍAZ ARIÑO, B. (2010): “Altars con teónimos hispano-célticos de la meseta Norte”. En M. Hainzmann (ed.) *Auf den Spuren Keltischer Götterverehrung*. Wien: V&aw. Mitteilungen der Prähistorischen Kommission, 64, pp. 29-53.

- BLANCO GARCÍA, J. F. (2010): "Figurilla antropomorfa vaccea de barro". *CuPAUAM*, 36, pp. 27-37.
- (2013): "El lenguaje simbólico de las imágenes: peces y aves en la iconografía vaccea". *Estudios de Lenguas y Epigrafía Antiguas*, 13, pp. 159-218.
- (2016): "Entre la tradición y la asimilación de la cultura romana. Los vacceos a comienzos del Imperio". *Vaccea Anuario*, 9, pp. 52-59.
- (2018): *Cauca vaccea. Formación, desarrollo y romanización de una ciudad*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. *Vaccea Monografías*, 5.
- (2020): "Extra caemeterii. Enterramientos y otras evidencias funerarias en contextos domésticos vacceos". En C. Sanz Mínguez (ed.), *Los vacceos ante la muerte. Creencias, ritos y prácticas de un pueblo prerromano*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. *Vaccea Monografías*, 9, pp. 69-98.
- BLANCO GARCÍA, J. F. y BARRIO MARTÍN, J. (2010): "Elementos de ritualidad y espacios sacros en el reborde suroriental del territorio vacceo y zonas limítrofes celtibéricas". En F. Burillo Mozota (ed.), *VI Simposio sobre los celtiberos. Ritos y Mitos*. Zaragoza: Centro de Estudios celtibéricos de Segeda, pp. 35-43.
- BLANCO, J. F., LUCENDO, D., RETUERCE, M. y TORRES, T. (2011): "El oppidum vacceo de Montealegre de Campos (Valladolid) a la luz de las recientes excavaciones arqueológicas". *Vaccea Anuario*, 4, pp. 78-82.
- BLANCO, J. F., PÉREZ, C. y REYES, O. (2012-2013): "Campaña de excavación arqueológica de 1999 en Cauca (Coca, Segovia). La secuencia estratigráfica". *Oppidum. Cuadernos de Investigación*, 8-9, pp. 29-144.
- CENTENO, I., SANZ, C., VELASCO, J. y GARRIDO, A. I. (2003): "Aproximación al urbanismo vacceo-romano de Pintia". En C. Sanz Mínguez y J. Velasco (eds.), *Pintia. Un oppidum en los confines orientales de la Región Vaccea. Investigaciones arqueológicas vacceas, romanas y visigodas (1999-2003)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 69-98.
- CUNLIFFE, B. (2018): *The Ancient Celts*. 2nd Edition. Oxford: OUP Oxford.
- CURCHIN, L. A. (2004): *The Romanization of Central Spain. Complexity, Diversity and Change in a Provincial Hinterland*. London y New York: Routledge.
- GREEN, M. (1989): *Symbol and Image in Celtic Religious Art*. London and New York: Routledge.
- (1989): *Animals in Celtic Life and Myth*. London: Routledge.
- LORRIO ALVARADO, A. (2007): "El dios celta Airón y su pervivencia en el folclore y la toponimia". En R. Sainero (dir. y coord.), *Pasado y presente de los estudios celtas*. La Coruña: Fundación Ortegalia, pp. 109-136.
- MARCO SIMÓN, F. (2002): "Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico". En A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.), *Dáimon Páredros: Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*. Madrid: Clásicos Ediciones, pp. 189-219.
- (2008): "Images of Transition: the Ways of Death in Celtic Hispania". *Proceedings of the Prehistoric Society*, 74, pp. 53-68.
- MARTÍN VALLS, R. (1990): "Los 'simpula' celtibéricos". *BSAA*, LVI, pp. 144-169.
- OLMOS ROMERA, R. (2005): "Iconografía celtibérica". En A. Jimeno Martínez (ed.), *Celtiberos. Tras la estela de Numancia*. Soria: Diputación Provincial, pp. 253-260.
- ROMERO CARNICERO, F. (2010): "Las representaciones zoomorfas en perspectiva cenital. Un estado de la cuestión". En F. Romero y C. Sanz Mínguez (eds.), *De la Región Vaccea a la Arqueología Vaccea*. Valladolid: Centro de Estudios vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. *Vaccea Monografías*, 4, pp. 467-545.
- ROMERO CARNICERO, F. y DE PABLO MARTÍNEZ, R. (2019): "Producciones cerámicas con decoración excisa en el alto Ebro". En C. Sanz Mínguez y J. F. Blanco (eds.), *Producciones excisas vacceas. Antecedentes y pervivencias*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. *Vaccea Monografías*, 7.
- SANZ MÍNGUEZ, C. (1997): *Los vacceos: cultura y ritos funerarios de un pueblo prerromano del valle medio del Duero. La necrópolis de Las Ruedas, Padilla de Duero (Valladolid)*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Arqueología en Castilla y León. Memorias, 6.
- (2010): "Un vacío vacceo historiográfico: sus necrópolis". En F. Romero y C. Sanz Mínguez (eds.), *De la Región Vaccea a la Arqueología Vaccea*. Valladolid: Centro de Estudios vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. *Vaccea Monografías*, 4, pp. 193-230.
- (2020): "Elementos viáticos y simbólicos para el Más Allá vacceo, a la luz del registro funerario de Las Ruedas de Pintia". En C. Sanz Mínguez (ed.), *Los vacceos ante la muerte. Creencias, ritos y prácticas de un pueblo prerromano*. Valladolid: Centro de Estudios Vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. *Vaccea Monografías*, 9, pp. 31-67.
- SANZ, C., CARRASCAL, J. M. y RODRÍGUEZ, E. (2018): "Cerámica. Objetos singulares. II. *Tintinnabula vacceas*". *Vaccea Anuario*, 11, pp. 20-26.
- (2019): *La excisión en la Pintia vaccea*. Valladolid: Centro de Estudios vacceos Federico Wattenberg de la Universidad de Valladolid. *Vaccea Monografías*, 8.
- SANZ MÍNGUEZ, C. y RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, E. (2013): "Entierros en el cielo". *Vaccea Anuario*, 6, pp. 74-80.
- SANZ MÍNGUEZ, C. y ROMERO CARNICERO, F. (2008): "Campaña XVIII (2007) de excavaciones arqueológicas en Pintia (Padilla de Duero/Peñañiel)". *Vaccea Anuario*, 1, pp. 6-12.
- SANZ, C., VELASCO, J., CENTENO, I., GALLARDO, M. A. y DEL OLMO, J. (2003): "Pintia: nacimiento y desarrollo de un oppidum vacceo-romano". En C. Sanz Mínguez y J. Velasco (eds.), *Pintia. Un oppidum en los confines orientales de la región vaccea. Investigaciones arqueológicas vacceas, romanas y visigodas (1999-2003)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, pp. 45-65.
- SOPEÑA GENZOR, G. (1995): *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico. Universidad de Zaragoza.