

El simbolismo de la mano en la cosmovisión celtibérica. Entre la concordia y el castigo

Symbolism of hand in Celtiberian world view. Between concord and punishment

FÁTIMA GONZÁLEZ-ROTHVOSS RODRÍGUEZ

Universidad Autónoma de Madrid

Facultad de Filosofía y Letras. C/ Francisco Tomás y Valiente 1, 28049 Madrid

fatima.g@estudiante.uam.es

<https://orcid.org/0009-0003-3500-161X>

Recibido/Received: 22/04/2025. Aceptado/Accepted: 21/10/2025.

Cómo citar/How to cite: González-Rothvoß Rodríguez, Fátima, “El simbolismo de la mano en la cosmovisión celtibérica. Entre la concordia y el castigo”, *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua* XLIX (2025): 1-45. DOI: <https://doi.org/10.24197/371wtx06>

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC-BY 4.0\)](#). / Open access article under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY 4.0\)](#).

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo la elaboración de un estudio de síntesis sobre el uso simbólico y la representación de la mano entre los pueblos celtibéricos, analizando sus distintas vertientes para realizar, finalmente, una propuesta de interpretación basada en los datos presentados. Para ello se efectuará un estudio combinado y lo más completo posible de las distintas fuentes, tanto literarias como iconográficas, en las que la mano, y más concretamente la diestra, aparece como protagonista de una u otra forma en los distintos ámbitos en los que podemos encontrarla dentro de la visión del mundo de los celtíberos.

Palabras clave: celtíberos | concordia | diestra | amputación | símbolo.

Abstract: This article aims to elaborate a synthesis study on the symbolic use and representation of the hand among the Celtiberian peoples, analyzing its different aspects to finally make a proposal for interpretation based on the presented data. To this end, a combined and as complete as possible study will be carried out of the different sources, both literary and iconographic, in which the hand, and more specifically the right hand, appears as the protagonist in one way or another in the different areas in which we can find it within the Celtiberians' vision of the world.

Keywords: Celtiberians | concord | right hand | amputation | symbol

Sumario: Introducción | 1. La mano como símbolo de concordia | 1.1. Lo que nos dicen las fuentes | 1.2. El registro arqueológico: las téseras de hospitalidad | 1.3. Recapitulación y propuesta de interpretación | 2. La amputación de diestras: entre el castigo y la ética agonal | 2.1.

Fuentes literarias | 2.2. El registro arqueológico | 2.3. Propuesta de interpretación | 3. Simbolismos alternativos y su interpretación: el contexto ritual | 4. Conclusiones.

Summary: Introduction | 1. The hand as a symbol of concord | 1.1. What the sources tell us | 1.2. The archaeological record: the hospitality tesseras | 1.3. Recapitulation and proposal for interpretation | 2. The amputation of the right hand: between punishment and agonial ethics | 2.1. Literary sources | 2.2. The archaeological record | 2.3. Proposal for interpretation | 3. Alternative symbolisms and their interpretation: the ritual context | 4. Conclusions.

INTRODUCCIÓN

Desde los albores de la humanidad, la representación de diferentes partes del cuerpo se ha utilizado, tanto en el arte como en la religión o las relaciones políticas y diplomáticas, como abstracción de ideas universales, es decir, como símbolo. Uno de los más recurrentes y polivalentes lo constituye la mano, significante único que, revestido de un carácter polisémico como pocos, ha servido para plasmar distintos ámbitos de actuación del ser humano, desde su relación con la divinidad -cuando ambas palmas aparecen extendidas en señal de ofrenda u oración-, hasta la unión de las diestras en señal de vínculo, saludo o despedida. Pero también la mano, desde un punto de vista físico, ha sido objeto de atención, esta vez en su aspecto punitivo o, su contrapartida, como trofeo. Nos referimos a la amputación de diestras, muy usual entre las poblaciones antiguas y cargada de significado más allá de su propia vertiente física. Estos usos no fueron ajenos a los antiguos pobladores de la Península Ibérica. Tal vez uno de los ejemplos más destacados sea el de los celtíberos, que nos ofrecen un muestrario representativo tanto en lo referente a los soportes como a la funcionalidad misma del símbolo.

A la hora de abordar este análisis es necesario tener en cuenta una cuestión fundamental: la ausencia de fuentes escritas autóctonas -esto es, celtibéricas- que alumbrén mínimamente el estudio, lo que nos obliga a recurrir a las fuentes clásicas, esencialmente grecorromanas, que narraron los acontecimientos acaecidos en la Península durante el proceso de expansión de la República romana, para tratar de reconstruir el pasado de los pueblos hispanos. Esto impregna el análisis de una perspectiva *etic*, sesgada por definición, que muestra una visión exógena e interesadamente deformada de la realidad de estos pueblos en su enfrentamiento con Roma. Es cierto que disponemos de algunos testimonios escritos en lengua celtibérica, pero lo es igualmente que, pese a los innegables avances de la Paleohispanística, no se ha llegado aún a su desciframiento más allá de

algunas palabras y construcciones ligadas fundamentalmente a las relaciones de parentesco debido, en gran medida, a la propia escasez y fragmentación de los hallazgos.

1. LA MANO COMO SÍMBOLO DE CONCORDIA.

La primera de las vertientes en las que el símbolo de la mano tuvo su acomodo es la relacionada con la concordia. El significado de este término es complejo, más aún en la semántica celtibérica, y su ámbito puede ir del mero acuerdo entre particulares -como sinónimo de consenso- a un modo de funcionamiento ideal de las relaciones entre ciudadanos.¹ Este parece ser el sentido utilizado en Roma hacia el final de la República según se desprende de los textos de Cicerón o Livio.² Entre los celtíberos la institución del *hospitium* tuvo un especial significado que, como veremos, facilitó considerablemente la introducción e interiorización de los mecanismos de fidelidad y patronato romano y favoreció el éxito de su expansión.³ En este ámbito, el símbolo de la mano adquiere un significado intermedio entre el consenso privado, centrado en las partes del acuerdo, y el público, en la medida en que el acto tiene consecuencias que se extienden más allá de sus protagonistas, trascendiendo incluso en el tiempo.

1. 1. Lo que nos dicen las fuentes

En su conducta los celtíberos son crueles con los malhechores y los enemigos, pero moderados y humanos con los extranjeros. Así, a los extranjeros que llegan a su país todos les piden que se alojen en su casa y rivalizan entre ellos en hospitalidad; y a aquellos en cuya compañía se quedan los extranjeros los ensalzan y los consideran gratos a los dioses.⁴

¹ Akar, 2013: 68, 73. Según Varrón (*LL* 5.73) el término *concordia* derivaba de *cor congruens*, cuyo significado aludía a la convergencia de sentimientos. El término consenso, según Akar (2013: 66-69), lo utiliza fundamentalmente Cicerón para referirse a acuerdos de carácter puntual, mientras que la concordia tendría su aplicación en acuerdos de carácter general que, de forma ideal, unieran a toda la sociedad.

² Cic., *De Rep.*, 1.49; *Phil.*, 5, 40 y Liv., 2.31, 38 y 42-44.

³ Salinas de Frías, 1983: 21.

⁴ Diod. Sic., 5.34.1. Traducción de Juan José Torres Estebaranach, 2004.

Este fragmento de Diodoro Sículo recoge la proverbial hospitalidad celtibérica, considerada por la tradición historiográfica como “una de las instituciones indígenas más importantes y características de la Hispania prerromana”⁵, con un marcado carácter religioso y ritual que le daría carta de naturaleza y que, como veremos en el siguiente apartado de este estudio, vendría reforzado, en ocasiones, por la propia morfología de los soportes que le sirven como testimonio material, las tésseras de hospitalidad.⁶ Sin embargo, antes de centrarnos en estos peculiares soportes, vamos a analizar las referencias que nos aportan las fuentes literarias sobre la unión de diestras en los pueblos celtibéricos.

Y es que, en efecto, en la narración de la expansión romana en Hispania que nos ofrecen los autores grecorromanos encontramos algunos episodios en los que la unión de diestras entre romanos y celtíberos se utiliza con un significado aparentemente similar, pero con matices. En los tres casos que expondremos a continuación, veremos cómo se utiliza la *dextrarum iunctio* en contextos dispares, lo que nos aporta una valiosa información sobre sus distintos ámbitos de aplicación y sobre las dinámicas en las que se movían las relaciones entre ambos pueblos. Y es que, como afirma Sánchez Moreno,⁷ la hospitalidad era una práctica que, en el mundo antiguo, encerraba diversas formas de diplomacia.

El más temprano de los fragmentos seleccionados lo encontramos en el marco de la Segunda Guerra Púnica, tras la toma de Cartago Nova por parte de Publio Cornelio Escipión, el Africano. Nos referimos al célebre episodio de la “continencia de Escipión”,⁸ que recogen diversas fuentes como Dion Casio o Polibio, pero que encontramos en Livio con una alusión explícita a la unión de diestras:⁹

Después los soldados conducen a su presencia a una joven prisionera [...]. Escipión le preguntó de dónde procedía y quienes eran sus padres, y entre otras cosas se enteró de que era la prometida de un príncipe celtíbero, un joven llamado Alucio [...]. En cuanto llegó se dirigió a él escogiendo las palabras con más cuidado que cuando les habló a los padres [...]: La única recompensa que pido a cambio de este presente es que seas amigo del pueblo

⁵ Dopico Caínzos, 1989: 19.

⁶ Dopico Caínzos, 1989: 24; Sánchez Moreno, 2000: 391.

⁷ Sánchez Moreno, 2000: 384.

⁸ Podemos encontrar un pormenorizado análisis de las fases del proceso de intercambio político entre Alucio y Escipión en Sánchez Moreno y García Cardiel (2023: 601-605).

⁹ Dio. Cas. 16.43; Pol., 10.19.3-7; Liv., 26.50.

romano [...]. El joven, transido de alegría y confusión al mismo tiempo, cogiendo la diestra de Escipión invocaba a los dioses para que lo recompensasen en su lugar [...].¹⁰

En este pasaje de Livio y en el anterior, el 49, se rememora por parte del patavino la devolución de rehenes locales a sus poblaciones de origen por parte de Escipión tras la toma de Cartago Nova. En el caso que nos ocupa, la restitución de la doncella a su prometido se hace previo pacto de *amicitia* entre Alucio y Escipión. En este sentido, el simbolismo de la mano es fundamental, ya que, partiendo la iniciativa del joven celtíbero, da cuenta de su aquiescencia a las demandas de Escipión. La *dextrarum iunctio*, en este escenario, garantiza su compromiso de fidelidad al general romano y a su causa, anulando el potencial agresivo de la diestra, la mano que empuña las armas.¹¹ Esta promesa se va a materializar, como pone de relieve Livio pocas líneas después, en el envío de tropas celtíberas en auxilio del Africano.¹² El episodio adquiere un especial significado si consideramos que con él Escipión abrió el camino a una política de pactos de carácter personal de los generales romanos con los hispanos, que va a tener continuidad en la Celtiberia con los pactos de Tiberio Sempronio Graco.¹³ Por la otra parte, la *amicitia* asumida por el príncipe celtíbero mediante ese apretón de manos es extensible a toda su red clientelar, lo que se plasma en el contingente militar aportado a la causa del Africano.¹⁴ Pero es que, además, la unión de diestras tiene lugar previa invocación a los dioses por parte de Alucio, lo que da la medida del carácter ritual y

¹⁰ Traducción de José Antonio Villar Vidal, 1993.

¹¹ Herman, 1987: 51.

¹² Liv., 26.50.14.

¹³ Salinas de Frías, 1983: 23. En este punto conviene señalar que la tradicional tesis de Badian sobre la creación y extensión de clientelas provinciales en época republicana debe ponerse en entredicho por varias razones. En primer lugar, en lo referente a la onomástica, no parece correcto extender los modelos epigráficos altoimperiales al periodo republicano. En segundo lugar, en este periodo es más correcto, como se señala en la nota 14, afirmar la existencia de relaciones de *amicitia*, más que clientelares. Por otra parte, se hace necesario diferenciar entre pactos de hospitalidad, que beneficiarían a *equites* y notables provinciales y que comportarían en muchos casos no sólo un compromiso bilateral de acogida, sino quizá también la concesión de ciudadanías honoríficas, y patronato, que tendría lugar con senadores romanos. En este sentido pueden consultarse los trabajos de Pina Polo (2013: 70-75) y de Beltrán Lloris y Pina Polo (2013: 59).

¹⁴ Nótese que en el texto de Livio no se hace referencia a la hospitalidad, sino a la más difusa *amicitia*. El mismo término será el elegido por el escritor en el fragmento de las Periódicas de Oxirrinco que analizaremos a continuación.

sagrado que tenía este acto para quienes lo realizaban, como escenificación del pacto y solemne promesa de cumplimiento ante la divinidad.

El segundo de los casos objeto de interés por parte de las fuentes nos lo transmiten las *Periocas* de Livio, en concreto la 164. El texto dice lo siguiente: “Recibió de Tiresio, al que había vencido, la espada como regalo y, después de entregarle a su vez un capote militar, le estrechó la mano como señal de amistad”.¹⁵ Este breve fragmento debemos ponerlo en relación con la narración de Valerio Máximo en 3.2.21, que parece hacer referencia al mismo personaje con distinta grafía, dado que ambos textos aluden a unos mismos hechos y al mismo legado romano.¹⁶ En este segundo pasaje se relata el combate singular entre Quinto Occio y un celtíbero al que llama Pirreso:

Él mismo (Quinto Occio) consiguió subyugar a Pirreso, que sobresalía entre todos los celtíberos por su nobleza y virtud, cuando le desafió a un combate singular. Y sin que enrojeciese por el ardor que animaba su pecho, el joven le tendió su espada y él su sayo a la vista de ambos ejércitos. Y él (Quinto Occio) incluso le pidió que se uniesen por los lazos del *hospitium* cuando la paz se hubiera restablecido entre romanos y celtíberos.¹⁷

Según defiende Salinas de Frías,¹⁸ estamos en este caso ante el desarrollo del acto del *hospitium* tal y como se celebraba entre los pueblos celtibéricos. La interpretación de ambos textos en conjunto, con la referencia a las diestras como refrendo del compromiso adquirido, en el caso de Livio, aclara para el autor, el sentido último de las téseras de hospitalidad que analizaremos en el apartado siguiente y demuestra la existencia de una institución totalmente diferenciada de la romana. Si bien no es este el momento de profundizar en el contenido y naturaleza del *hospitium*, sí podemos dejar apuntada la posición contraria de Dopico Caínzos,¹⁹ que no ve diferencias fundamentales entre la institución romana y la celtibérica. Lo que sí parece fuera de toda duda es que ambos textos reflejan un acuerdo de futuro, ya que resulta impensable que la hospitalidad pudiera tener lugar entre individuos o comunidades

¹⁵ Traducción de José Antonio Villar Vidal, 2008.

¹⁶ Salinas de Frías, 1983: 27-28; García Riaza, 2002: 162-163.

¹⁷ Traducción propia.

¹⁸ Salinas de Frías, 1983: 28.

¹⁹ Dopico Caínzos, 1989: 20.

enfrentadas en un conflicto bélico.²⁰ En cualquier caso, y en lo que se refiere al protagonismo de la mano en este episodio, parece claro que la unión de diestras, tal y como se refleja en la breve narración de Livio, encerraba en sí misma todo el simbolismo necesario para el establecimiento formal del pacto, sustituyendo sin necesidad de ningún otro elemento al acuerdo en sí. En este episodio, parece que nos encontramos ante uno de los supuestos en los que la gestualidad, a la que ambos textos añaden el intercambio de regalos, se impone a la palabra.²¹

El tercer fragmento que vamos a estudiar nos sitúa en el marco del *foedus* del año 137 a.C. entre Mancino y los numantinos, consecuencia de la derrota infligida a las tropas romanas, pacto posteriormente anulado por el senado de Roma.²² En este episodio, Plutarco atribuye una notoria intervención a Tiberio Graco -hijo del artífice de la *Pax Gracana*-, que en la campaña de ese año ocupaba el cargo de cuestor. En efecto, señala el autor de *Queronea* que los numantinos desconfiaban de Mancino y sólo aceptaban a Graco como interlocutor válido para pactar tras la derrota. Ello podría atribuirse, probablemente, al recuerdo que de Tiberio Sempronio Graco y de los pactos suscritos por aquel conservaban las poblaciones celtíberas.²³ Tras el acuerdo, y habiendo quedado los libros de cuentas romanos en Numancia como parte del botín capturado, el joven Graco regresa ante las puertas de la ciudad solicitando su devolución. Es en este momento cuando se produce el episodio que nos interesa:

Haciendo llamar a los jefes de los numantinos, les pidió que le trajeran los escritos [...]. Se alegraron los numantinos de la ocasión de serle de utilidad y lo invitaron a entrar en la ciudad. Como él estaba quieto, deliberando, se le acercaron y le cogían las manos suplicándole; le pedían que ya no los tuviera como enemigos, sino que se sirviera de ellos como amigos y se fiara [...]. Una vez que entró en la ciudad, en primer lugar le

²⁰ García Riaza, 2002: 163.

²¹ Sobre el valor ritual y efectos de la unión de diestras cabe destacar una reciente monografía de P. Sánchez (2024), cuyo capítulo IV se dedica específicamente a esta cuestión. Un excelente análisis del intercambio de armas en los rituales de hospitalidad y combate singular y, en concreto, del episodio al que nos referimos, podemos encontrarlo en Esteban Payno (2023).

²² García Riaza, 2002: 159; Burillo Mozota, 2008: 307.

²³ “Se acordaban de su padre (Tiberio) que había luchado contra los iberos y, tras haber sometido a muchos, selló la paz con los numantinos y propició que el pueblo (de Roma) la mantuviese siempre con rectitud y justicia” (Plu. *TG*. 5.5, traducción de Carlos Alcalde Martín y Marta González González, 2010).

sirvieron un almuerzo y le rogaron mucho para que se sentara y comiera algo con ellos; después le devolvieron sus registros y le pidieron que cogiera lo que quisiera del resto del botín.²⁴

Como podemos ver, nuevamente encontramos la unión de diestras como forma de expresar la hospitalidad, refrendada en este caso además en el ámbito del banquete, uno de los posibles marcos ceremoniales en los que se desenvolvían las relaciones de *hospitium*. En este caso, además, la especial relación de los numantinos con el joven Graco tiene su base en el valor otorgado a la palabra dada por parte de los celtíberos, centrada en el recuerdo del fundador de *Gracurris*, la actual Alfaro y, posiblemente, en la trayectoria de respeto a la *fides* que distinguía a la familia de los Graco. Con la unión de diestras quedaba sellado y refrendado el pacto anteriormente suscrito entre los numantinos y el joven cuestor y se oficializaba el fin de las hostilidades.²⁵

Hasta aquí las referencias a la unión de diestras que podemos encontrar en las fuentes grecorromanas. Como hemos visto, su uso se hace desde perspectivas y con finalidades diferentes, y desde una narrativa romanocéntrica que pudo adulterar, inventar o camuflar el significado de dicho símbolo en la cosmovisión celtibérica. A continuación vamos a analizar los testimonios que nos ofrece la cultura material, esta vez desde la óptica celtibérica.

1. 2. El registro arqueológico: las téseras de hospitalidad

Al analizar la cultura material, lo primero que nos llama la atención es la ausencia de indicadores o imágenes relativas al tan celebrado *hospitium* celtibérico en tipos cerámicos, soporte habitual, como veremos, de la iconografía ritual y de las representaciones relativas al *ethos* guerrero. Sin embargo, sí contamos con una manifestación específicamente dedicada a este fin: las téseras de hospitalidad. Y, si hablamos de soportes, es necesario tener siempre presente la importancia de su morfología y del material utilizado, en la medida en que “nos informan sobre la naturaleza del propio texto, punto de partida ineludible cuando la lengua que emplea apenas nos es conocida”.²⁶ No es este el lugar para hacer un análisis

²⁴ Plu. *TG*. 5.6. Traducción de Carlos Alcalde Martín y Marta González González, 2010.

²⁵ Sopeña Genzor, 1995: 132; García Riaza, 2002: 162, 164-166; Esteban Payno, 2021:309.

²⁶ Simón Cornago, 2023:11.

pormenorizado de la polémica en torno al origen, cronología y funciones de las téseras celtibéricas, aspectos ya desarrollados ampliamente desde los primeros trabajos de Ramos Loscertales y Tovar Llorente, hasta los más recientes de Dopico Caínzos y, sobre todo, de Balbín Chamorro y Simón Cornago.²⁷ Sin embargo, y para una correcta comprensión de estas piezas, resulta interesante hacer referencia a algunos de los problemas de interpretación más importantes que han suscitado para analizar seguidamente -y con mayor detalle- los ejemplares cuya forma reproduce una mano o dos diestras entrelazadas.

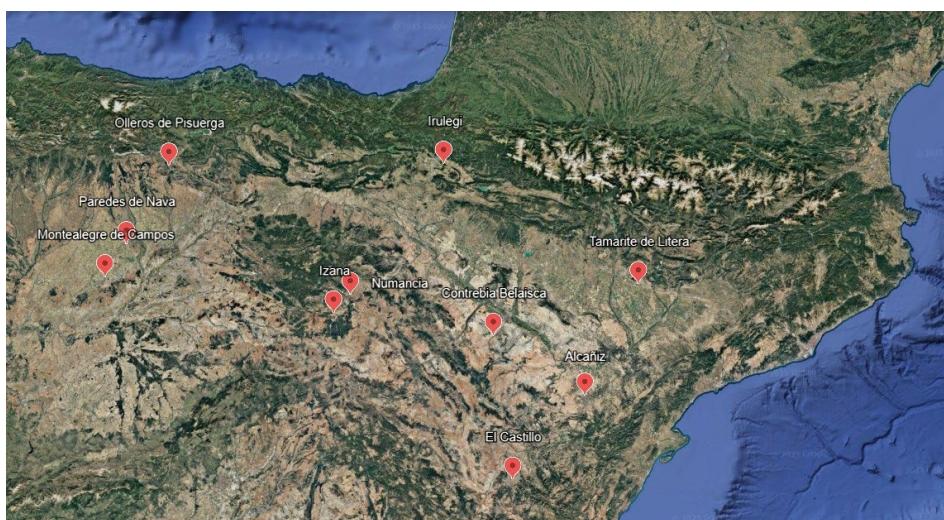


Fig. 1: Mapa de situación de los artefactos mencionados en el texto. Elaboración propia.

Las téseras son pequeños objetos o láminas, generalmente de bronce si bien debieron existir también en materiales no perdurables y de formas variadas, que servían como soporte y prueba de pactos de hospitalidad.²⁸ Se componían de dos partes separadas, pero que encajaban entre sí, de forma que cada uno de los intervinientes en el pacto conservaba la suya como testimonio del acto facilitando así el reconocimiento mutuo con la sola presentación de la pieza, a modo de contraseña.²⁹ Las téseras podían tener forma geométrica o figurada y, entre estas últimas, encontramos

²⁷ Ramos Loscertales y Tovar Llorente, 1948; Dopico Caínzos, 1989; Balbín Chamorro, 2006a; Simón Cornago, 2013: 295-537.

²⁸ Balbín Chamorro, 2006a: 134; Beltrán Lloris et al., 2009: 628.

²⁹ Balbín Chamorro, 2006a: 134; Simón Cornago, 2013: 299.

representaciones zoomorfas, diestras e incluso alguna cabeza humana. Esta diversidad de tipos, que se aparta de los modelos romanos a los que se ha vinculado el éxito y proliferación del soporte, podría estar, sin embargo, relacionada con singularidades derivadas del carácter religioso de la hospitalidad en el ámbito celtibérico. Ello es así, en especial, en el caso de las téseras zoomorfas, cuyo simbolismo ha dado lugar a diversas interpretaciones que las consideran bien como emblemas de distintas etnias y/o comunidades políticas, como insignias de formaciones urbanas, o bien como representación de los animales sacrificados en el ritual del *hospitium*, llegándose a especular incluso con su carácter de animales totémicos de los dioses tutelares del pacto. No faltan tampoco teorías que las asocian con un posible trasfondo ganadero, vinculado a relaciones en el marco de prácticas de trashumancia o trasterminancia.³⁰

En cualquier caso, y dicho esto, en este punto nos vamos a referir de forma específica a las téseras con forma de diestra o de diestras entrelazadas como representación de un pacto de hospitalidad, tratando de desentrañar su significado y las hipotéticas diferencias entre los pactos celtibéricos y el *hospitium* romano. Si la unión de diestras, en su vertiente griega *-dexiosis-* o romana *-dextrarum iunctio-* fue utilizada de forma profusa en la Antigüedad como símbolo de *fides*, ahora nos corresponde analizar su plasmación iconográfica en el ámbito celtibérico y el significado de los actos a los que sirvió como soporte y seña. Si bien la historiografía tradicional vino sosteniendo hasta época reciente la originalidad del *hospitium* celtibérico -fundamentalmente a partir de los ya citados estudios de Ramos Loscertales- esta tesis se ha ido abandonando progresivamente como se advierte en trabajos como los de Dopico Caínzos,³¹ que considera que la institución no sólo carece de originalidad, al ser una práctica común entre los pueblos de origen indoeuropeo, sino que debe además considerarse como una práctica difundida y utilizada por Roma como mecanismo de integración y homogeneización del territorio peninsular. Sin entrar ahora en esta discusión, que excede el marco de este artículo, sí podemos rastrear la existencia de pactos de hospitalidad en la tradición grecorromana y en otros pueblos indoeuropeos a través del análisis de su iconografía y de su presencia en las fuentes clásicas y, en ambos casos, detectar el uso generalizado de la unión de diestras como

³⁰ Sánchez Moreno, 2000: 391; Balbín Chamorro, 2006a: 136; Beltrán Lloris, 2010: 282-283.

³¹ Dopico Caínzos, 1989: 20, 23, 32.

símbolo preferente de este tipo de acuerdos. Tácito recogía esta práctica entre los lingones con mención expresa a las diestras,³² pero, ya en época republicana, encontramos menciones a las *tesserae hospitales* en autores como Plauto, que la recoge en su obra *Poenulus*, en la que la exhibición de las tablillas de hospitalidad, testimonio del acuerdo contraído entre sus padres, renueva el *hospitium* entre Hanon y Agorástocles.³³

En el entorno griego las téseras reciben el nombre de *symbola* y, si bien son generalmente anepígrafas, existen dos ejemplares que recogen sendos acuerdos de *xenia*, equivalente griego del *hospitium* latino. Se trata, eso sí, de dos ejemplares tardíos, posiblemente de influencia romana.³⁴ El primero (*IG XIV* 2432), localizado en la zona del Midi francés, es una pieza de bronce de bulto redondo con forma de diestra extendida -con dos dedos rotos- y una inscripción en griego en la palma sellando el acuerdo entre los velaunios y otra comunidad, tal vez Massilia.³⁵ La segunda, un *symbolon* de marfil (*IG XIV* 279), fue hallada en la necrópolis de Lilibeo, en Sicilia, y tiene la forma habitual de dos diestras entrelazadas en el anverso y el reverso liso con el acuerdo de hospitalidad entre un griego y un cartaginés en la lengua del primero.³⁶ Tenemos que hacer referencia en este punto a un ejemplar anepígrafo que bien pudo contener una inscripción en su cara lisa, pero ha sufrido daños por fuego, por lo que no podemos asegurarla. Se trata de una pieza de hueso, también con la representación de la *dextrarum iunctio*, localizada en la antigua ciudad púnica de Baria, hoy Villaricos, en Almería.³⁷

³² Tac., *Hist.*, 1.54.1.

³³ Pl., *Poen.*, 5.2.1048-1052:

“Agor.: Yo soy el hijo de Antidamante.

Han.: Si es así y quieres comparar la tablilla de hospitalidad, la he traído conmigo.

Agor.: A ver, enséñamela. Claramente es igual. Pues la tengo en casa.

Han.: Oh mi anfitrión, qué alegría saludarte! Pues tu padre Antidamante fue mi huésped y, antes, lo fue de mi padre. Compartí con él esta tablilla como signo de hospitalidad.” Traducción Rosario López Gregoris, 2010.

³⁴ Beltrán Lloris *et al.*, 2009: 625.

³⁵ En este caso estamos ante un acuerdo público de hospitalidad entre dos comunidades que podría hacer pensar en algún tipo de *sympoliteia*.

³⁶ Simón Cornago, 2013: 301-302.

³⁷ Tovar Llorente 1955:583; Simón Cornago 2013: 302 y Beltrán Lloris *et al.* 2020: 493-494.

El hallazgo en contexto púnico de esta pieza y de la de Lilibeo, ciudad griega de fundación cartaginesa, unido al episodio de la comedia de Plauto que hemos citado más arriba, ha llevado a Beltrán Lloris, Jordán Cólera y Simón Cornago (2020:494), a plantearse el posible uso de estos salvoconductos en el mundo púnico.

También en la literatura griega encontramos, finalmente, alusiones a estos *symbola* y a la *xenia*, como ocurre en la Iliada, en el encuentro entre Diomedes y Glauco.³⁸ En Medea de Eurípides encontramos una referencia expresa a los *symbola* como salvoconducto cuando Jasón propone a Medea enviárselos a sus huéspedes para que la reconozcan.³⁹

Como vemos, la presencia del *hospitium* y de las téseras de hospitalidad no parece ser un elemento restringido a los pueblos celtibéricos. Otra cuestión es admitir que, como en cualquier otro ámbito, una institución o uso común a la mayoría de los pueblos indoeuropeos pudiera presentar peculiaridades en su evolución entre los distintos grupos que la utilizaron. En este sentido, parece que la práctica de la hospitalidad entre los celtíberos de forma previa a su contacto con Roma debió facilitar considerablemente su uso como elemento integrador tras el asentamiento definitivo de los itálicos en la Península Ibérica.⁴⁰ El uso de téseras de hospitalidad como soporte y prueba del *hospitium*, así como su difusión en el ámbito celtibérico y sus límites más cercanos pudo verse favorecido por el contacto con Roma, como sostiene Dopico Caínzos, pero la falta de evidencia de su uso en otras partes del territorio peninsular nos lleva a plantearnos la más que razonable hipótesis de que, de forma previa a las téseras, se utilizaran otro tipo de objetos con una función similar. Unos objetos de prestigio como fibulas, torques, armas o broches de cinturón que se habrían intercambiado a fin de favorecer y facilitar las relaciones y la movilidad entre distintos grupos y *oppida*.⁴¹

En cualquier caso, sí parece haber un elemento característico de las téseras celtibéricas que las hace singulares. Además de su elevado número en el espacio de la Hispania Citerior, el mayor de todas las provincias romanas, su carácter público las diferencia del *hospitium* romano. Y es que, en efecto, los acuerdos de hospitalidad podían tener lugar entre particulares, entre uno o varios particulares y una ciudad o, por último, entre ciudades. Pues bien, los acuerdos plasmados en las téseras celtibéricas corresponden en su totalidad a las categorías segunda y tercera, es decir, vinculan a ciudades entre sí y/o con individuos. En este sentido,

³⁸ Hom. *Il.* 6.230-233: “Troquemos nuestras armas, que también estos se enteren de que nos jactamos de ser huéspedes por nuestros padres. Tras pronunciar estas palabras, ambos saltaron del carro, se cogieron mutuamente las manos y sellaron su compromiso.” Traducción de Emilio Crespo Güemes, 1991.

³⁹ E., *Med.*, 610; Herman, 1987: 51-52; Dopico Caínzos, 1989: 27.

⁴⁰ Sánchez Moreno, 2000: 383.

⁴¹ Dopico Caínzos, 1989; Sánchez Moreno, 2000: 388.

apunta Esteban Payno que la mera plasmación epigráfica de acuerdos en los que una comunidad o ciudad aparece como protagonista o interlocutora nos da un indicio del desarrollo político celtibérico, por la voluntad manifiesta de dejar un testimonio oficial de lo registrado y por el uso de un material de prestigio como es el bronce. Se trata de acuerdos que tienen siempre un carácter ritual, como ya ha quedado advertido, pero que van evolucionando en el tiempo de lo privado a lo público, a la vez que crean auténticas redes sociales, derivando en lazos de clientela y patronato.⁴²

Ya hemos visto cómo la forma de la mano o de las diestras entrelazadas es una de las más frecuentes a la hora de plasmar estos acuerdos. También entre los celtíberos, y aunque contemos con un ejemplar de mano única como veremos en las siguientes páginas, encontramos ese formato en varias piezas y, en términos generales, podemos decir que es el modelo más repetido, quizás debido al hecho de que esta representación actúa como refuerzo del acto que oficializan.⁴³ Además, dentro de la categoría de mano única podemos mencionar, con las debidas reservas, la famosa mano de Irulegui, a la que nos referiremos más adelante. Es necesario también diferenciar las téseras con inscripciones en lengua celtibérica de las téseras escritas en latín, así como, entre las primeras, las que presentan inscripciones en signario ibérico de las que utilizan el alfabeto latino.⁴⁴ Finalmente, y antes de pasar al estudio de las piezas, debemos realizar dos advertencias. La primera es la que ataña a las circunstancias de los hallazgos, en su práctica totalidad sin contexto arqueológico. Derivada de ella, la segunda advertencia hace referencia a la cronología de las téseras. Tradicionalmente se ha establecido un marco cronológico que iría de la segunda mitad del siglo. II a.C., momento que marcaría el inicio de la escritura paleohispánica en el ámbito celtibérico, y el cambio de era, momento en el que la mayor parte de los especialistas sitúan su declive y el de este soporte.⁴⁵ Sin embargo, a la luz de nuevos descubrimientos como la inscripción de la Falera de Armuña de Tajuña,

⁴² Esteban Payno, 2022: 59; Sánchez Moreno, 2000: 384-385.

⁴³ Aiestarán de la Sotilla *et al.*, 2023: 282

⁴⁴ Simón Cornago, 2013: 369.

⁴⁵ Almagro - Gorbea y Ballester Gómez (2017) ofrecen una hipótesis de datación de las cinco téseras celtibéricas con forma de manos que conocemos y que coinciden, *grosso modo*, con la periodización propuesta por Balbín Chamorro (2006a: 140). En cada una de las téseras iremos reflejando la propuesta de estos autores.

podemos retrotraer el inicio de la difusión de la escritura ibérica entre los celtíberos al siglo III a.C.⁴⁶

Hechas estas precisiones, es el momento de analizar las téseras con representaciones de mano(s) que nos son, hasta ahora, conocidas:⁴⁷

- **Tésera de Contrebia Belaisca / Tésera Froehner (BDHespP.00.01).**⁴⁸
Se trata del ejemplar más antiguo según la cronología propuesta por Almagro - Gorbea y Ballester Gómez,⁴⁹ con una datación *circa* 100-75 a.C. La pieza, de extraordinario realismo (Fig. 2), presenta en el anverso la forma característica del modelo de manos entrelazadas, a excepción de la muñeca de la mano secundaria, de la que sólo se ve el pulgar, mostrando los dedos índice, anular, corazón y meñique de la mano principal. Como en el resto de los ejemplares que vamos a examinar, la perspectiva que se muestra es la de la diestra principal del individuo situado a la izquierda y la secundaria, la del huésped, a la derecha.⁵⁰ En cuanto al reverso, es plano y sirve de marco a la inscripción en signario ibérico levantino y lengua celtibérica: *lubos: alizo/ kum: aualo: ke(ntis):*⁵¹ *kontebiaz/belaiskaz*. La propuesta de traducción inicial de Untermann contemplaba un solo individuo en la inscripción: “Lubo de los alisocos, hijo de Avalo, de Contrebia Belaisca”.⁵² Sin embargo, la presencia de dos manos distintas en su elaboración, unida a criterios filológicos, lleva a Beltrán Lloris a proponer una variante de lectura en la que aparecerían las dos partes del pacto de hospitalidad: “Lubo, de los alisocos, hijo de Avalo, con Contrebia Belaisca”, es decir, un pacto

⁴⁶ En este sentido resulta especialmente interesante y clarificador el trabajo de Ferrer i Jané (2021: 407, 430), que no sólo establece el momento de la difusión de la escritura ibérica entre los celtíberos en el siglo III a. C, sino que además atribuye dicha difusión a los contactos comerciales entre íberos y celtíberos anteriores a la conquista romana, al igual que ocurre con el sistema dual de escritura, cuyo fin sí tendría que ver, presumiblemente, con la influencia itálica.

⁴⁷ Puede consultarse la ubicación de la piezas, al igual que de las restantes citadas en el artículo -en la medida en que está acreditada- en el mapa que se acompaña como fig. 1.

⁴⁸ A la hora de referenciar las téseras de hospitalidad celtibéricas se ha utilizado preferentemente el sistema de catalogación del Banco de datos Hesperia (<http://hesperia.ucm.es>).

⁴⁹ Almagro - Gorbea y Ballester Gómez, 2017: 36-37.

⁵⁰ Simón Cornago, 2013: 326-327.

⁵¹ Untermann, 1967.

entre un individuo y una comunidad, como es usual en las téseras celtibéricas.⁵²



Fig. 2: Tésera de Contrebia Belaisca/Tésera Froehner. Medidas (en cm.): 4,2 x 7,25 x 1,2, en BDHespP. 00.01, consulta 13-10-2023

- **Tésera de Paredes de Nava (Palencia) (BDHespP.02.01).** Esta segunda pieza (Fig. 3) ha sido datada por Almagro - Gorbea y Ballester Gómez en torno al 50 a.C.⁵³ Presenta una factura más tosca que la tésera Froehner, con el pulgar de la mano secundaria desproporcionado en relación con los dedos de la mano principal.⁵⁴ La inscripción está punteada en alfabeto latino y lengua celtibérica y reza: *Caisaros Ciicciq(um) k(a)r/ Argailo*. Sobre el texto hay dos interpretaciones, una que considera que menciona a las dos partes del pacto y otra que sostiene que únicamente se puede identificar a una de ellas, según se interpreten las letras finales de la primera línea como abreviatura de *princeps* o bien como *kar*, haciendo referencia al pacto de hospitalidad.⁵⁵



Fig. 3: Tésera de Paredes de Nava. Medidas (en cm.): 3,1 x 6,5 x 0,8, en BDHespP. 02.01, consulta 13-10- 2023

⁵² Beltrán Lloris, 2004: 45-46, 48.

⁵³ Almagro - Gorbea y Ballester Gómez, 2018: 36-37.

⁵⁴ Simón Cornago, 2013: 326.

⁵⁵ Sobre el significado del vocablo *kar* en celtibérico puede verse Curchin (1994).

En este segundo caso, *Argailo* haría referencia a la localidad con la que *Caisaros* suscribe el pacto: “Cesaro, de los cecicos, pacto con Argelo”, entendida posiblemente como *Uxama Argaela*, con lo que estaríamos ante un nuevo pacto entre un individuo y una comunidad.⁵⁶

- **Tésera de Olleros de Pisuerga/ Monte Cilda (Palencia) (BDHespP.01.01).** Es el ejemplar más pequeño y esquemático de los que, para Simón Cornago, conforman el corpus celtibérico (Fig. 4).⁵⁷ La inscripción es, asimismo, muy breve: *turiásica car*, nuevamente en alfabeto latino y lengua celtibérica: hospitalidad de (la ciudad de) Turiaso o turiásica. La datación propuesta para esta pieza por Almagro - Gorbea y Ballester Gómez se sitúa entre el 50 y el 25 a.C.).⁵⁸



Fig. 4: Tésera de Olleros de Pisuerga/Monte Cilda. Medidas (en cm.): 2 x 3,5 x 0,5, en BDHespP. 01.01, consulta 13-10-2023.

- **Tésera de El Castillo (Teruel) (CIL I² 3465 = ERTe 28 = AE 1956, 153 = ILER 5857).** En este caso nos encontramos ante un ejemplar de finales del siglo I a.C., concretamente del último tercio del siglo según la cronología que venimos manejando, propuesta por Almagro - Gorbea y Ballester Gómez. Se trata de la pieza de mayor tamaño y peso debido a la placa con la inscripción que acoge su reverso y, en general, su factura es cuidada, con la forma que ya hemos visto en las téseras anteriores (Fig. 5). Su mayor peculiaridad es que recoge un pacto de hospitalidad formulado en latín: *Tessera hospitalis/ cum Publio Turullio P(ublii) f(ilio)/³ Mai(cia)*, es decir, “pacto de hospitalidad con

⁵⁶ Balbín Chamorro, 2006a: 149-150; Simón Cornago, 2013: 351.

⁵⁷ Para Simón Cornago, la tésera de El Castillo (*vid. infra*), por sus características, es una tésera ya genuinamente latina, aunque recoja un pacto entre locales.

⁵⁸ Balbín Chamorro, 2006a: 151; Almagro - Gorbea y Ballester Gómez, 2017: 36-37.

Publio Turullio, hijo de de Publio, de la tribu Maicia".⁵⁹ Se trata de un pacto suscrito con un individuo de origen posiblemente itálico, en el que desconocemos el otro actor del acuerdo, si bien el propio texto de la inscripción, junto a la morfología de la pieza, no deja dudas sobre la naturaleza del acto.



Fig. 5: Tésera de El Castillo, CIL 12 3465. Medidas (en cm.): 13,50 x 6 x 2,30, Museo Arqueológico Nacional, Inv. 71212, en Red Digital de Colecciones de Museos de España - Búsqueda general (mcu.es), consulta 15-1-2024.

Estas son las cuatro téseras con forma de diestras entrelazadas de las que actualmente tenemos testimonio en el ámbito celtibérico y sus inmediaciones. Junto a ellas cabe mencionar otro ejemplar, de procedencia y paradero desconocidos en la actualidad, pero que ha sido publicado, junto con otra tésera zoomorfa, por Almagro - Gorbea y Ballester Llorente a partir de material fotográfico. Bautizada por los autores como "tésera sedígita", es la única pieza de la que tenemos constancia que representa una sola diestra.⁶⁰ De factura relativamente cuidada, de no ser por los seis dedos que le dan nombre, presenta un dorso prácticamente plano con varias ranuras a la altura de la muñeca, tal vez un brazalete u otro accesorio similar. Su reverso contiene una inscripción punteada en latín, lo que lleva a los autores a plantear su posible pertenencia al ámbito prerromano hispánico. En cuanto al texto, su transcripción, *HF/ inter Talusicoru/³ gentilitatem et/ gadarensium* –“Pacto de hospitalidad realizado entre la gentilidad de los talúsicos y la de los gadarenses”- y la onomástica de tipo lusitano, sugiere la posible dispersión de este tipo de piezas, a pesar de su inclusión entre las téseras celtibéricas en sentido amplio, por su iconografía y su contenido.

Junto a estas téseras, y como ya hemos adelantado en páginas anteriores, tenemos que hacer mención, siquiera brevemente, a una pieza

⁵⁹ Balbín Chamorro, 2006a: 172.

⁶⁰ Almagro - Gorbea y Ballester Llorente, 2017: 22-26.

aparecida en 2021 que ha levantado una enorme expectación y polémica. Nos referimos a la conocida como “Mano de Irulegui”, procedente de Laquidáin, cerca de Pamplona (Navarra). Sin entrar en discusiones filológicas, que no nos atañen, y a falta de una traducción definitiva de la inscripción que contiene,⁶¹ sí podemos sacar algunas conclusiones en cuanto a sus aspectos formales. Tal y como afirma el profesor Abaitúa Odriozola,⁶² la zona vascona era un área de transición entre las culturas ibérica y celtibérica, punto de encuentro de las rutas que se adentraban en el Valle del Ebro.⁶³ En el caso del castillo de Irulegui, las sucesivas campañas de excavación que se han venido realizando desde 2018 han revelado la existencia de sucesivos niveles de ocupación, entre ellos uno correspondiente al Hierro Final y contexto sertoriano, con estructuras habitacionales de tipo urbano y de probable influencia celtibérica, confirmada por el hallazgo de restos cerámicos de la misma tipología.⁶⁴ En cuanto a la mano de Irulegui propiamente dicha, se trata de una lámina de bronce recortada en forma de diestra que presenta la palma lisa con la inscripción en el dorso. La mano cuenta con un orificio en la parte superior que indica, por su factura, que estuvo clavada, posiblemente en el marco de una puerta.⁶⁵ Esta pieza presenta paralelismos con otras de origen íbero como la mano de Alcubierre, si bien en el caso de Irulegui se ha utilizado el bronce, típico de las téseras celtibéricas, frente al plomo de la de Alcubierre, más frecuente en zona ibérica. Resulta interesante, y en este punto enlazamos con lo que veremos en el siguiente apartado, su similitud con los modelos de las estelas de Binéfar y Alcañiz, paralelismo que, como tendremos ocasión de analizar, nos puede llevar a replantear algunas de las interpretaciones de estos monumentos. En cualquier caso, y a la espera de la traducción definitiva de la inscripción grabada en la pieza, la mano de

⁶¹ En 2023 se publicó un primer estudio sobre la Mano de Irulegui (Aiestarán de la Sotilla *et al.*) que, según adelantan sus autores, será objeto de un análisis exhaustivo en una próxima tesis doctoral, actualmente en elaboración. Contamos con la edición de la pieza en sus dos versiones superpuestas, punteada y esgrafiada, pero su traducción (a excepción de algunas aproximaciones provisionales), que nos aclararía posiblemente su simbolismo más allá de las pistas que nos proporcionan los aspectos formales, tendrá aún que esperar. Entretanto, se ha publicado un nuevo trabajo (2024) de indudable interés, que da una visión de conjunto tanto del hallazgo y su contexto como de la propia pieza y los avances en su estudio arqueológico y epigráfico.

⁶² Abaitúa Odriozola, 2023.

⁶³ Aiestarán de la Sotilla *et al.*, 2023: 269.

⁶⁴ Aiestarán de la Sotilla *et al.*, 2019-2020: 227; 2022: 96.

⁶⁵ Aiestarán de la Sotilla *et al.*, 2023: 273; Velaza Frías, 2023.

Irulegui plantea un simbolismo dudoso, que podría llevarnos de las características propias del *hospitium* o la amistad a una función apotropaica o de ofrenda votiva.⁶⁶

No podemos terminar este punto sin referirnos a otra pieza excepcional, esta vez situada en territorio vacceo. El único y comprometido testimonio sobre la integración de los vacceos entre los celtíberos proviene de Apiano.⁶⁷ Pese a ello, la tradición historiográfica ha defendido durante largo tiempo este “celtiberismo” del mundo vacceo, fundamentalmente con base en su cultura material.⁶⁸ De raíz indoeuropea, no parece extraño que, dado además su carácter limítrofe, existieran puntos de hibridación. En este sentido tenemos que hablar de la conocida *tabula* de hospitalidad de Montealegre del Campo (Valladolid) (*HEp* 1, 1989, 645=AE 199, 1005), descubierta en 1985 en un edificio altoimperial construido sobre un nivel de ocupación celtibérico anterior. A la pieza, fechada en el año 134 d.C. por datación consular, le acompañaban diversos objetos, entre ellos un jarro de bronce de cronología claramente anacrónica respecto a la de la *tabula*, fijada entre los siglos IV-II a.C.⁶⁹ Con independencia de los problemas de interpretación suscitados por la inscripción, lo que tiene interés para este artículo es la presencia en el labio del jarro, sobre una de sus asas, de lo que parecen dos diestras entrelazadas. Este dato, unido a la expresa renovación del *hospitium* entre amallobrigenses y caucenses expresado en la *tabula*, nos lleva a relacionar este objeto -como posiblemente pretendían quienes lo depositaron- con el acuerdo primigenio rememorado. Tal vez incluso podría aventurarse una presencia activa del jarro en las libaciones que pudieron tener lugar durante el ritual. Su paso de generación en generación hasta la renovación de la tésera contenida en la *tabula* lo convierte en un artefacto de memoria en el que las manos actuarían como símbolo parlante del acto que se renueva.⁷⁰

⁶⁶ Aiestarán de la Sotilla *et al.*, 2023: 279; Velaza Frías, 2023.

⁶⁷ App. *Ib.* 6.51. Sobre este controvertido pasaje puede consultarse a Sopeña Genzor y Ramón Palerm (2006).

⁶⁸ Burillo Mozota, 2008: 242-243. En contra Sanz Mínguez (2021).

⁶⁹ Sánchez Moreno, 2020: 110, con bibliografía anterior.

⁷⁰ Delibes de Castro y Romero Carnicero, 1988: 88; Sánchez Moreno, 2020: 111-112. En este punto resulta interesante mencionar la tesis de Velaza Frías (1990: 119), para quien no estaríamos ante un pacto de hospitalidad, dada la asimetría de los participantes, sino más bien ante una *receptio in fidem clientelamque*.

1. 3. Recapitulación y propuesta de interpretación

Hemos visto hasta aquí las referencias de las fuentes clásicas a la unión de diestras, así como los testimonios arqueológicos que las representan. Es ahora el momento de tratar de extraer conclusiones a través de un análisis conjunto de ambos recursos, y lo primero que debemos tener presente, en este sentido, es un hecho incuestionable: la diferencia de registro en el que ambas se encuentran. Ya no es sólo que los testimonios escritos nos transmitan un discurso sesgado, tanto en la narración como en la elección de los hechos que se quieren narrar, sino que ese sesgo responde a diferencias de códigos culturales. Y es que las fuentes grecorromanas y las celtibéricas no sólo responden a formas distintas de ver el mundo, sino que se justifican en su proyección hacia públicos que también son diferentes y van a interpretar la información de acuerdo con sus propios valores e ideologías.⁷¹ Hecha esta necesaria precisión, ya hemos ido viendo a lo largo de estas páginas, sin embargo, que determinados códigos son similares, o si se prefiere compatibles, en sociedades diferentes. En el caso de la mano, esto es especialmente significativo. Hemos comprobado a través de la narración de los autores grecorromanos cómo la unión de diestras parece tener un significado claro, si bien con diferentes matices que van de lo que, desde su punto de vista, podría considerarse como *amicitia*, al compromiso de establecer una relación clientelar o un *hospitium*. Para entender el valor de la unión de diestras y de la hospitalidad entre los celtíberos sólo contamos con unas pocas téseras de hospitalidad que muchos estudiosos consideran, en esta forma concreta, un elemento de influencia romana como ya hemos tenido ocasión de señalar. ¿Cómo podemos, pues, integrar estas realidades? Parece evidente que la relación entre ambos mundos no hubiera sido posible o, al menos, hubiera resultado más compleja, de no haber existido algunos códigos compartidos, entendidos, por tanto, como puentes de hibridación. En este sentido podemos interpretar, por ejemplo, la solicitud de *amicitia* - entendida como clientela- que nos narra el dramatizado episodio entre Alucio y Escipión, del que se deduce la existencia de redes clientelares de cierta entidad entre los propios celtíberos, dado el contingente militar aportado por el joven príncipe: un primer lugar común. De las téseras de hospitalidad celtibéricas, que dan cuenta de acuerdos de *hospitium* entre individuos y comunidades, podemos deducir el interés de estas últimas por

⁷¹ Suárez Martínez, 2019: 5.

establecer lazos con determinados personajes, probablemente élites ecuestres, en un momento de especial inestabilidad política. Sin embargo, tampoco debemos descartar, y de hecho parece apropiado considerarlo así, que el *hospitium* fuera una institución más flexible y adaptable a unas circunstancias y un mundo cambiante, en el que se incluirían procesos de sincismo y de traslados de población e incluso movimientos enmarcados en la trashumancia o la trasterminancia, evolucionando desde una posición más o menos igualitaria entre los contrayentes hacia una relación asimétrica, más vinculada con el patronato.⁷² En cualquier caso, la elocuencia iconográfica de la unión de diestras, una imagen parlante en sí misma, da cuenta de la *fides* que presidía cualquier relación de este tipo. Ya fuera la solicitud o el ofrecimiento de amistad que se dejan ver en Livio o Plutarco o incluso en la promesa de futuro *hospitium* ante la nobleza y el valor del contrincante del episodio narrado por Valerio Máximo -acto dotado de un sentido colectivo por su repercusión en el resto de la comunidad-, la unión de diestras es a la vez símbolo y perfección del pacto.⁷³ Mención especial merece el caso que refleja el conjunto de Montealegre, que nos da valiosa información si sabemos leer entre líneas. Un objeto transmitido de generación en generación que encierra en sí mismo la virtualidad del *hospitium* renovado, acaso reflejado en las dos manos entrelazadas grabadas en el labio del jarro. Un objeto de memoria que simboliza la perpetuidad y la transmisión de los pactos de hospitalidad a lo largo de varias generaciones, estableciendo un vínculo imborrable con el ritual primigenio.⁷⁴ La renovación de la tésera oficializada en la *tabula* nos sitúa frente a frente con la nueva realidad de la Hispania romana, en la que el objeto en sí mismo no es ya suficiente para considerar el pacto vinculante, pero es testigo mudo y prueba de su existencia.

2. LA AMPUTACIÓN DE DIESTRAS: ENTRE EL CASTIGO Y LA ÉTICA AGONAL

Por su parte los bárbaros se pusieron a recorrer toda la ciudad y saquearon todos los objetos de valor que había en las casas [...]. Siguiendo una costumbre de su pueblo, algunos exhibían ristras de manos en torno a sus

⁷² Sánchez Moreno, 2000: 391; Balbín Chamorro, 2006b: 231; Beltrán Lloris, 2010: 282-283.

⁷³ Liv., 26.50; Plut., *T.G.*, 5.6; V. Max., 3.2.21; Sopeña Genzor, 1995: 124-126.

⁷⁴ Sánchez Moreno, 2020: 111-112.

cuerpos y otros llevaban de un lado a otro cabezas que habían empalado en la punta de sus lanzas y jabalinas.⁷⁵

Este pasaje de Diodoro Sículo, frecuentemente utilizado como referencia a la mutilación practicada por los pueblos del interior de la Península Ibérica,⁷⁶ nos sitúa frente al segundo escenario del uso simbólico de la mano entre los celtíberos: el del castigo. Sin embargo, y antes de pasar a su análisis, es necesario hacer dos precisiones. En primer lugar, el recurso a la amputación de diestras como castigo lo encontramos en muchas de las culturas del Mediterráneo antiguo, pero en el ámbito celtibérico sólo hacen referencia a él las fuentes grecorromanas. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, la ausencia de un registro arqueológico que refleje manifiestamente esta práctica entre los celtíberos, que sí encontramos, sin embargo, en zonas limítrofes con la Celtiberia.⁷⁷ Dado el más que probable contacto cultural entre estas áreas y sus implicaciones, como tendremos ocasión de exponer en las siguientes páginas, haremos referencia a dichos indicadores a la hora de realizar nuestro análisis.

La mutilación entre los pueblos de la Antigüedad, y más concretamente entre los pueblos celtas, se ha convertido en uno de esos *topoi* historiográficos que cimentan el discurso de la barbarie. Con orígenes en la tradición griega como elemento estigmatizante definitorio de la brutalidad y el salvajismo del “otro” -representado por el mundo persa, en primera instancia-, se traslada al bárbaro occidental, y esencialmente al celta, como reflejo de una nueva realidad configurada por el expansionismo romano.⁷⁸ Paradójicamente, como vamos a ver, estas prácticas fueron repetidamente utilizadas por la propia Roma como forma de castigo y de represión. En este sentido, analizaremos la narración de Apiano sobre la mutilación de los *véoi* de Lutia durante el asedio de Numancia, pero conviene no olvidar tampoco casos tan célebres entre los

⁷⁵ Diod. Sic. 13.57.2-3. Traducción de Juan J. Torres Estebarranch, 2018.

⁷⁶ No parece apropiada esta interpretación de la referencia de Diodoro durante el asedio de Selinunte del 409 a.C. por las tropas cartaginesas. Dicha atribución se infiere del hecho de que, entre dichas tropas, se contaba un contingente de mercenarios ibéricos, sin que por parte del autor se haga identificación alguna más allá de su denominación genérica como “bárbaros”, en contraposición a la civilización representada por su oponente (Aguilera Durán, 2014: 294-295).

⁷⁷ Lorrio Alvarado, 1997: 337.

⁷⁸ Aguilera Durán, 2012: 545.

propios romanos como el de Cicerón, cuya cabeza y diestra amputadas por orden de Marco Antonio fueron llevadas a la *Urbs* para su exhibición, tal y como refieren Dion Casio y Plutarco.⁷⁹ Conviene también tener presente la dualidad de las fuentes que, en función de criterios ideológicos o de oportunidad política, se mueven entre la imagen de un bárbaro cruel y belicoso y una visión mucho más positiva, casi heroica, como defensor de su libertad frente a la opresión romana.⁸⁰ Esta dicotomía la encontramos reflejada en el propio símbolo de la mano, que hemos visto como garantía de hospitalidad y amistad en el apartado anterior, mientras que, a continuación, se nos va a presentar como ejemplo de salvajismo y del espíritu beligerante de los celtíberos -a ojos de los romanos, tengámoslo presente- en los pasajes que vamos a analizar.

2.1. Fuentes literarias

Los textos referentes a la amputación de diestras en la Península Ibérica se concentran en un mismo periodo cronológico, mediados del siglo II a.C., muy probablemente debido, como bien señala García Riaza,⁸¹ a la intensificación del conflicto en este momento. De los diversos testimonios que encontramos, nos vamos a centrar exclusivamente en los que hacen referencia directa al ámbito celtibérico, si bien se encuentran ejemplos entre otros pueblos, fundamentalmente los lusitanos.

El primer pasaje, que nos pone en contacto con los supuestos ritos matrimoniales en el ámbito celtibérico, es una narración de Sexto Aurelio Victor, y tiene lugar durante el asedio de Numancia por parte de Mancino, cónsul en el año 137 a.C.: “Ese día, casualmente, los numantinos daban a sus hijas en solemnes nupcias y, como una joven especialmente hermosa era pretendida por dos contendientes, su padre les impuso una condición: se casaría con ella el que le llevase la diestra de su enemigo”.⁸²

Resulta evidente que, para la mentalidad romana, supeditar la celebración de las nupcias de una joven a la exhibición de un trofeo humano por parte de uno de sus pretendientes debía resultar, cuanto menos, extraña. Sin embargo, y con las prevenciones que, nuevamente, tenemos que adoptar con respecto a la parcialidad de la fuente -el sesgo de

⁷⁹ Dio. Cas., 47.8.3-4; Plut., *Cic.*, 48.5-6.

⁸⁰ Aguilera Durán, 2014: 545.

⁸¹ García Riaza, 2002: 227.

⁸² *De Vir. Il.*, 59.2. Traducción propia.

la alteridad-, es fácil imaginar que en el breve relato subyace algo más que el mero salvajismo. Por ello, parece más apropiado pensar, por ejemplo, en el final de un rito iniciático vinculado a la fertilidad que marcaba el fin de la efebía para las élites guerreras. Dicho rito podría concluir con la celebración de las bodas públicamente sancionadas, quizá con ocasión de la fiesta del *Lugnasadh* y acaso tal vez, como plantean algunos autores pero sin que podamos tener, nuevamente, ninguna certeza de ello, en el santuario de Peñalba de Villastar.⁸³ Esta vinculación entre matrimonio y *ethos* guerrero podemos verla en otra cita relacionada, esta vez de Salustio, que en sus *Historiae* afirma que “las jóvenes no eran enviadas por sus padres a casarse, sino que ellas mismas elegían a los más capacitados para la guerra”.⁸⁴ Así, la exhibición de la diestra del enemigo por el pretendiente referida en el pasaje de Aurelio Victor serviría a la vez como trofeo y como prueba de su valor ante la comunidad.⁸⁵

El segundo de los fragmentos que vamos a estudiar está relacionado también con el conflicto numantino, si bien en este caso la amputación de diestras no se realiza por los guerreros celtíberos sino por orden de Escipión Emiliano. Se trata del celeberrimo episodio de los jóvenes de Lutia que nos narra Apiano en su *Iberiké*:

Había, sin embargo, una ciudad rica, Lutia, distante de los numantinos unos trescientos estadios, cuyos jóvenes simpatizaban vivamente con la causa numantina e instaban a su ciudad a concertar una alianza, pero los de más edad comunicaron este hecho a ocultas a Escipión [...]. Rodeando Lutia con sus tropas, exigió a los cabecillas de los jóvenes. Pero después que le dijeron que estos habían huido de la ciudad, ordenó decir por un heraldo que saquearía la ciudad, a no ser que le entregaran a los hombres. Y ellos, por temor, los entregaron en número de cuatrocientos. Después de cortarles las manos, levantó la guardia (...).⁸⁶

Este pasaje puede ponerse en relación con el tercer fragmento que vamos a presentar, dado que su visión conjunta arroja una mayor claridad a la hora de comprender el hipotético significado de la amputación de diestras desde la cosmovisión celtibérica, muy diferente de la romana. Este

⁸³ Sopeña Genzor, 2004: 65; de Francisco Heredero, 2012: 56-57; Gracia Alonso, 2019: 120.

⁸⁴ Sal., *Hist.*, 2.91. Traducción de Bartolomé Segura Ramos, 1997.

⁸⁵ Gracia Alonso, 2019: 120.

⁸⁶ App. *Ib.* 94. Traducción de Antonio Sancho Royo, 1980.

último texto lleva la rúbrica de Floro, que en su *Epítome de la Historia de Tito Livio*, recoge el desencadenante de la Guerra de Numancia:

Difícilmente, si se me permite confesarlo, se podría hallar causa más injusta para una guerra. Habían acogido a los segidenses, aliados y parientes tuyos, fugitivos de las manos de los romanos. De nada sirvió su intercesión. Pese a que se habían mantenido lejos de toda participación en los enfrentamientos, recibieron la orden de deponer las armas como precio para un compromiso oficial. Esto fue recibido por los bárbaros como si se les amputasen las manos.⁸⁷

Estos dos fragmentos plantean una serie de cuestiones de enorme interés que vamos a tratar de desentrañar en las siguientes líneas. Si en el primer texto asistimos a una amputación en vida, en el segundo, la entrega de las armas se asimila a esa amputación. Cabe poner esta circunstancia en relación con la visión del mundo de los celtíberos, fuertemente marcada por su *ethos* agonístico. Es en este sentido en el que debemos enmarcar la negativa a la entrega de unas armas consideradas como una extensión del guerrero: para los celtíberos, el combate tenía un carácter sagrado y ritual y la *virtus* y el *furor* en la batalla posibilitaban, a la vez, el progreso en la escala social y la adquisición de un estatus privilegiado.⁸⁸ De este modo, la amputación de las manos suponía, en cierto sentido, una muerte en vida para los afectados que, a la vez que se convertían en personas dependientes, se veían privados de la posibilidad de mostrar su valor y morir en combate, es decir, de alcanzar esa *καλός θάνατος* que garantizaba la vida ultraterrena y un lugar en la memoria colectiva.⁸⁹ Roma empleó este método con frecuencia como medio de represión que, en el caso de las amputaciones dobles, podía llegar a suponer el exterminio al privar a los mutilados de su fuerza productiva.⁹⁰ En el caso de Lutia, sin embargo, el texto dejaría entrever otras implicaciones más profundas. La referencia que el texto hace a los *véoi* de la población arévaca nos pone en contacto con las formas de organización político-social del mundo celtibérico en el horizonte del conflicto con Roma y las tensiones internas que la potencia

⁸⁷ Flor., *Epit.*, 1.34.3-4. Traducción de Gregorio Hinojo Andrés e Isabel Moreno Ferrero, 2000.

⁸⁸ Gracia Alonso, 2015: 54.

⁸⁹ Sopeña Genzor, 2004: 56-57.

⁹⁰ Gracia Alonso, 2015: 125-126.

ítalica provocó en sus comunidades.⁹¹ En primer lugar, es necesario precisar que no debemos entender el término “jóvenes” en un sentido meramente bio-cronológico, sino que, como acertadamente advierte Ciprés Torres, hace referencia a la parte de la comunidad que constituye su fuerza guerrera, es decir, la que es capaz de empuñar las armas, en contraposición a los “ancianos”, posiblemente también antiguos guerreros, pero cuya actividad ha tornado en velar por la propia supervivencia del grupo en una sociedad en la que la guerra constituye un elemento vertebrador.⁹² De este modo, la capacidad para combatir constituye un elemento adicional a la edad a la hora de marcar la dualidad de las élites prerromanas.⁹³ En el episodio que nos transmite Apiano asistimos a una confrontación entre dos formas diferentes de enfocar el desarrollo de la comunidad, y en la entrega de los guerreros de Lutia a Escipión, más allá de asegurar la supervivencia del grupo por parte del consejo de ancianos, debemos ver, a nuestro juicio, el triunfo de unas élites ciudadanas que serán la clave fundamental, al finalizar el proceso militar romano, del éxito de la integración provincial. Unas élites cuyo poder, institucionalizado a partir de la primera mitad del siglo II a.C. en magistraturas urbanas, supone la convivencia entre dos modelos de sociedad: el de la *civitas* y el basado en el *ethnos*.⁹⁴

2.2. El registro arqueológico

Como ya hemos advertido, la iconografía celtibérica que, además de las ya analizadas téseras de hospitalidad, se vierte fundamentalmente en cerámica, armas y objetos de orfebrería como las fibulas de jinete o caballito, no refleja en ningún caso conocido la amputación de diestras, al menos de forma explícita. Tenemos que acudir a la periferia del entorno celtibérico, concretamente a las provincias de Teruel y Huesca, para

⁹¹ Apiano utiliza el término *véoi* para referirse a los jóvenes en contraposición a los ancianos o *πρεσβύτεροι*. Livio hace referencia a los *iuvenes* y, en concreto, a la *iuventus celtiberorum* como mercenarios en el marco de la guerra contra Aníbal (Liv. 24.49.7) y, posteriormente, en el desarrollo de la Primera Guerra Celtibérica (Liv. 40.30).

⁹² Ciprés Torres, 1990: 176-178; Serrano Lozano, 2011: 67. Un caso paralelo al de Lutia lo podemos encontrar en el caso del heraldo con piel de lobo de Nertóbriga que relata Apiano (*Ib.* 48) posiblemente un miembro del grupo que, con el fin de demostrar su *virtus* en el combate, pone en peligro a toda la comunidad tendiendo una emboscada a las tropas romanas.

⁹³ Serrano Lozano, 2011: 71.

⁹⁴ García Riaza, 2006: 81-82.

encontrar dos de los ejemplos más representativos de esta vertiente simbólica del uso de la mano, si bien ambos pertenecen, o se han situado historiográficamente, al/en el ámbito ibérico: el monumento de Binéfar y la estela de El Palao.⁹⁵ Sin embargo es necesario poner de relieve, al igual que hicimos en el caso vacceo del jarro de Montealegre o en el de la mano de Irulegui, los contactos entre ambos mundos fueron más allá del mero intercambio económico, con indicios de una posible simbiosis cultural que se materializa en la adopción del signario ibérico levantino por los celtíberos, pero que también podemos intuir en otros indicadores como las cerámicas polícromas de Numancia. Estos contactos, que se interrumpieron durante el Celtibérico Pleno, se habrían retomado hacia finales del siglo II a.C.⁹⁶

Iconográficamente, las dos piezas que vamos a analizar presentan un claro paralelismo con las escenas más realistas y crudas de las representaciones celtibéricas: la exposición del cadáver a los buitres -y, en el caso de la estela de El Palao, a los perros- como ritual funerario reservado a los caídos en combate.⁹⁷ Sin embargo, es necesario hacer un estudio más profundo de ambas escenas para poder sacar conclusiones válidas. Según la interpretación tradicional, la exhibición de los miembros mutilados de lo que parecen ser enemigos derrotados constituye una exaltación del valor de la élite guerrera. De este modo, los miembros amputados en un contexto bélico dan cuenta de la *virtus* del vencedor, que se auto representa mostrando al enemigo vencido.⁹⁸ La amputación de la diestra, la mano capaz de sostener el arma, supone la máxima humillación

⁹⁵ Respecto al monumento de Binéfar, también conocido como “estela de Binéfar”, aunque su formato no parece adaptarse al de estas últimas, fue hallado en la partida de la Vispesa, término municipal de Tamarite de Litera. Su denominación tradicional es debida, probablemente, a la ubicación de la Vispesa, muy próxima al límite de Tamarite con Binéfar, como ha puesto de relieve Garcés Estalló (2007: 338).

⁹⁶ Garcés Estalló, 2010: 507-508.

⁹⁷ En este sentido podemos citar a Claudio Eliano: “(...) 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 estos son animales sagrados” (Ael. *NA*. 10.22, traducción de José Mª Díaz- Regañón López, 1984). En el mismo sentido, Silio Itálico: “Llegan también los celtas cuyo nombre está ligado al de los iberos. Sucumbir en combate es para ellos un honor, pero consideran un crimen incinerar el cadáver de un guerrero así abatido. Creen que irán junto a los dioses en el cielo si los buitres hambrientos despedazan su cuerpo tendido (Sil. *Pun.* 3.341, edición de Joaquín Villalba Álvarez, 2005) Sobre la exposición de los cadáveres a los buitres en el ámbito celtibérico, puede verse el muy recomendable trabajo de Suárez Martínez (2020).

⁹⁸ Alfayé Villa, 2004: 68; Sopeña Genzor, 2009: 272.

del enemigo al privarle de la herramienta más importante en una cultura de tipo agonístico y significa su derrota completa, de forma que a través de esta exhibición, el vencedor obtiene la gloria.⁹⁹ Para Alfayé Villa, parece un sinsentido honrar a unas élites guerreras a la vez que se concede al vencido el ritual funerario más prestigioso entre las culturas célticas para los muertos en combate: la descarnación.¹⁰⁰ Ciento es que en otras culturas la negación de sepultura constituye una humillación que incluso puede repercutir en la vida ultraterrena.¹⁰¹ De este modo, las escenas que pueden verse en ambos monumentos estarían representando rituales de aniquilación del enemigo, al que se privaría de sus cualidades guerreras mediante la amputación de la diestra y de su propia esencia con la decapitación. El abandono de sus restos a las bestias constituiría el último estadio de su humillación y, potencialmente, de su vida en el Más Allá y su memoria.¹⁰²

⁹⁹ Sopeña Genzor, 2009: 276.

¹⁰⁰ Alfayé Villa, 2004: 68.

¹⁰¹ Sobre esta cuestión, resulta interesante la propuesta crítica de Schattner sobre el ritual de exposición a las aves celtibérico. Entiende el autor que las menciones de Claudio Eliano y Silio Itálico deben enfocarse, precisamente desde este carácter negativo que reviste para la cultura grecorromana la falta de inhumación de los cadáveres, como un *topos* que trata de presentar la imagen del mundo bárbaro como un mundo salvaje. Por otra parte, plantea las escenas representadas tanto en la cerámica numantina como en los monumentos ibéricos a los que nos hemos venido refiriendo como imágenes del campo de batalla, y no del ritual de exposición, apoyando su postura, entre otros argumentos, en la falta de evidencia del ritual descarnatorio en el registro arqueológico frente a las inhumaciones contrastadas de guerreros (Schattner, 2017: 306-308). Respecto a la primera afirmación, resulta de obligada lectura el trabajo sobre el pasaje de Claudio Eliano de Sopeña Genzor y Ramón Palerm (2002: 253-256) que, partiendo de la revisión crítica a la teoría clásica de Schulten, concluyen que el ritual de exposición a los buitres, en principio repugnante a la mentalidad grecorromana, parecía totalmente ético y conforme a la ley natural a los ojos del praenestino, para quien la reintegración a la naturaleza del difunto a través del descarnamiento por parte de los buitres -animales de carácter psicopompo que elevaban el alma del finado al Más Allá- no era sino un premio para los muertos en combate, los más valerosos de entre los suyos. En cuanto al segundo argumento de Schattner, puede cuestionarse si entendemos, como hacen Marco Simón y Sopeña Genzor (2017:144-147), que los ritos funerarios entre los celtíberos constaban de dos fases, una expositoria, en la que los restos quedaban libres de la carroña por la acción de los buitres, y otra crematoria.

¹⁰² Alfayé Villa, 2004: 68-69.



Fig. 6: A la izquierda el Monumento de Binéfar (Huesca), en Patrimonio Cultural de Aragón, consultado en “Estela de la Vispresa- Museo de Huesca - Patrimonio Cultural de Aragón (patrimonioculturaldearagon.es)”, visitado el 12-12-2023. A la derecha, la Estela/ Monumento de El Palao (Alcañiz), en “Historias del Bajo Aragón”, consultado en Historias del Bajo Aragón: Image (wordpress.com) visitado el 12-12-2023.

En todo caso, resulta interesante la disposición de las diestras en el monumento de Binéfar (Fig. 6), por cuanto nos pone en relación con otra posible funcionalidad de este tipo de trofeos. En efecto, la pieza, destruida intencionadamente después de su localización, fue posteriormente reconstruida de forma parcial con las diestras erguidas en ademán de saludo, como se ve en la imagen. Sin embargo, y según la propuesta de Garcès Estalló, la posición correcta sería la contraria, con las diestras invertidas, tal y como aparece en la estela de El Palao (Fig. 6), más congruente con las características de la escena y, desde luego, con la iconografía de la mutilación de diestras.¹⁰³ Esto nos lleva inevitablemente a recordar la tesis ya expuesta en torno a la naturaleza de la mano de Irulegui, con posibles paralelismos entre dicha pieza y las representadas en El Palao y Binéfar, que podrían apuntar a una posible función

¹⁰³ Garcès Estalló, 2007: 2.

apotropaica de las manos mutiladas,¹⁰⁴ tal vez, y junto al testimonio de la propia *virtus*, como apropiación simbólica de las cualidades guerreras del vencido.¹⁰⁵

2.3. Propuesta de interpretación

Si en páginas anteriores pudimos analizar el uso simbólico de la mano como sinónimo de concordia, es ahora el momento de interpretar en conjunto el material con el que contamos para examinar su vertiente punitiva. Lo primero que podemos deducir, y no es de extrañar dadas las diferencias culturales, es un uso diferente de la amputación de diestras en la cultura grecorromana y en la celtibérica. Para Roma, el uso del terror como elemento disuasorio fue, alternado con la diplomacia, una constante de su proceso de expansión.¹⁰⁶ En efecto, tal y como vemos en el episodio de Lutia, Roma utilizaba este tipo de mutilaciones como castigo, con una finalidad coercitiva y ejemplarizante. Con ella no sólo eliminaba la potencial amenaza que, en este caso, los jóvenes arévacos pudieran suponer en el desarrollo de una ya de por sí compleja y extenuante campaña militar, sino que, además, servía como ejemplo de lo que podían esperar comportamientos similares. Es un castigo que, como ya hemos dicho, no era extraño en el contexto militar romano, que lo contemplaba como pena para los delitos de *perduellio*, como recogen Valerio Máximo y Apiano, dado el componente de ignominia que llevaba aparejado,¹⁰⁷ pero que los generales romanos no dudaron en aplicar a grupos locales, también en el ámbito lusitano.¹⁰⁸ Es evidente que la amputación de diestras tenía, además, una utilidad práctica: la de incapacitar al mutilado para el combate, neutralizando de este modo futuros ataques. Sin embargo, cabe pensar que, según podemos deducir del texto de Floro,¹⁰⁹ para los celtíberos la amputación de la diestra tenía implicaciones más profundas. En efecto, la estrecha unión entre el arma y la mano que la empuña puede explicar, desde una perspectiva romana, el sentimiento expresado en ese pasaje. Así, el cercenamiento de la mano debía suponer para la mentalidad

¹⁰⁴ Aiestarán de la Sotilla, 2023: 279; Velaza Frías, 2023.

¹⁰⁵ Sopeña Genzor, 1995: 69.

¹⁰⁶ Marco Simón, 2006: 199.

¹⁰⁷ En efecto, como recoge Marco Simón (2006: 204), la amputación de la diestra, símbolo de la *fides*, se contraponía a la *dextrarum iunctio*.

¹⁰⁸ V. Max., 2.7.11; App., *Ib.*, 67-69.

¹⁰⁹ Flor., Epit., 1.34.3-4.

de estas gentes una especie de *pars pro toto*, mediante la cual se despojaba a la víctima de su esencia como guerrero y de su herramienta más importante para el ejercicio de la *virtus*.¹¹⁰ Sólo en el contexto de esta unión entre mano y arma podemos comprender su destrucción en el marco del ceremonial funerario celtibérico desde sus fases más antiguas.¹¹¹ En efecto, esta práctica, ampliamente documentada en las necrópolis celtibéricas y vetonas y mediante la cual se doblan e inutilizan de forma intencionada las armas pertenecientes al difunto, podría tener, según se ha considerado tradicionalmente, un significado de muerte ritual donde las armas acompañarían al difunto en su tránsito a la vida ultraterrena.¹¹² En último término, como parece deducir Alfayé Villa en su interpretación de los monumentos de Binéfar y El Palao,¹¹³ la amputación priva al sujeto de la posibilidad de conseguir una “bella muerte” y, potencialmente, del destino que le hubiera esperado en el Más Allá.¹¹⁴

Pero es que, por otra parte y en el seno de una sociedad que se regía por una ética agonística, como ya hemos señalado anteriormente, el acto de la mutilación y la subsiguiente consecución de la diestra como trofeo tenía un reflejo para el vencedor: de un lado dejaba testimonio de su *virtus* y su *feritas*, como refleja el texto de Aurelio Víctor,¹¹⁵ con la recompensa de unas nupcias ventajosas, pero es que, además, suponía una apropiación de las cualidades del vencido.¹¹⁶

Si los romanos eran o no conscientes del componente ideológico que para la visión del mundo celtibérico tenía la amputación de la diestra, es algo que no podemos sino suponer, pero es indudable que su ejercicio sirvió, en determinados momentos de especial crudeza en el desarrollo de las Guerras Celtibéricas, como un elemento coercitivo de primer nivel.¹¹⁷

¹¹⁰ Sopeña Genzor, 1995: 94; García Riaza, 2002: 228; Marco Simón, 2006: 202.

¹¹¹ Si bien tradicionalmente se ha afirmado la existencia de un vínculo religioso entre el guerrero y su arma, García Riaza (2002: 206-214) lo pone en duda, y plantea esta negativa más bien en razones de tipo estratégico y en la defensa de su autonomía en el marco del enfrentamiento con Roma.

¹¹² Lorrio Alvarado, 1997: 341-342.

¹¹³ Alfayé Villa, 2004: 68.

¹¹⁴ Sopeña Genzor, 1995:277.

¹¹⁵ Aur. Vic. *De Vir. Il.*, 59.2.

¹¹⁶ Sopeña Genzor, 2004: 69.

¹¹⁷ Además conviene tener en cuenta que casos como el de Numancia constituyan posiblemente para Roma un arquetipo del modelo de barbarie que se contraponía a la *humanitas* representada por la *Urbs* en la justificación de su acción militar (Marco Simón, 2006: 209).

Sin embargo, y como colofón a este apartado, la falta de testimonios de esta práctica en la cultura material celtibérica nos lleva a apuntar una hipótesis: la de que, forzando una interpretación analógica basándonos en restos arqueológicos ibéricos, estemos cayendo en esa falacia positivista que tanto nos esforzamos en superar. Es más, de la estela de El Palao y, sobre todo, del monumento de Binéfar -y a la luz de las nuevas posibilidades interpretativas que nos abre el descubrimiento de la mano de Irulegui- cabría deducir un posible significado apotropaico de la diestra, alejado de esa amputación ritual que podría no ser sino una construcción artificiosa deudora de esa imagen del bárbaro occidental que tratan de transmitirnos las fuentes grecorromanas. En este sentido, y dentro de la propia cultura material ibérica, encontramos manifestaciones de diestras - pensemos en la pequeña mano que se exhibe entre los restos del monumento funerario de Pozomoro en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid- que, por su contexto, se aproximan más a esa imagen apotropaica de las representaciones de Tanit en la cultura cartaginesa, de la que tan deudor es el Levante peninsular. Con el máximo respeto a las tesis tradicionales, tal vez sería este un nuevo camino por el que tratar de desentrañar el significado de estos símbolos sin tratar de buscar interpretaciones que se acomoden al relato grecorromano.

3. SIMBOLISMOS ALTERNATIVOS Y SU INTERPRETACIÓN: EL CONTEXTO RITUAL

Como ya apuntamos en el primer apartado, la iconografía celtibérica se vierte fundamentalmente en cerámica y objetos de bronce como fibulas de caballito y de jinete, báculos, o las ya analizadas téseras de hospitalidad. La temática que reflejan estos soportes, y fundamentalmente la cerámica, a la que nos vamos a referir en este último epígrafe, nos va a permitir adentrarnos en el contexto histórico-social en el que se produjeron y del que las imágenes no son sino un reflejo. En este sentido, el análisis de las escenas figurativas de la cerámica celtibérica, fundamentalmente la numantina, nos desvelan dos ámbitos especialmente relevantes, aunque no excluyentes de otros: el ritual y el guerrero, a través de los cuales se autorrepresentan las élites celtibéricas.¹¹⁸

El primer dato que nos llama la atención a la hora de analizar las producciones cerámicas celtibéricas es que el grueso de la representación figurada puede fecharse entre finales del siglo II a. C. y comienzos del

¹¹⁸ Alfayé Villa, 2008: 286.

siglo I.¹¹⁹ Si tenemos en cuenta que, hasta entonces, la cultura celtibérica era mayoritariamente anicónica, es fácil deducir que la presencia militar de Roma y los profundos cambios que introdujo en el modo de vida celtibérico, socavando sus estructuras organizativas y sociales, pero también -parcialmente- su sistema de creencias, generó la necesidad de plasmar en un soporte más o menos perdurable los elementos esenciales de esa cosmovisión.¹²⁰ Y es que la narrativa épico-mítica que nos transmiten piezas como el famoso “vaso de los guerreros” de Numancia no se origina en ese convulso periodo, simplemente se transforma su mecanismo tradicional de transmisión: la narración oral a cargo de las mujeres de la comunidad, depositarias de una tradición que materializaban mediante la palabra y el canto, como nos cuenta Salustio en un episodio de sus *Historiae* contextualizado en el conflicto sertoriano.¹²¹ Van a ser ahora las élites aristocráticas, cuyas hazañas se perpetuaban de generación en generación las que, viendo amenazado su modo de vida, van a encargar y utilizar artefactos de memoria, objetos dotados de agencialidad que juegan un papel decisivo en la generación de identidades y en la “educación en valores” de una sociedad cambiante.¹²²

Junto a estas escenas guerreras, e íntimamente relacionado con ellas como hemos podido comprobar a lo largo de estas páginas, encontramos el otro gran tema de la iconografía cerámica celtibérica, el imaginario ritual. Es aquí donde vamos a tener la ocasión de revisar algunas piezas, en general pequeños fragmentos, en los que la gestualidad parece tener un papel trascendente. Como veremos, su interpretación no está exenta de polémica, tanto en lo referente a la naturaleza de los personajes representados como a los gestos en sí mismos, muestra de lo mucho que nos queda por conocer de los celtíberos y sus costumbres.

¹¹⁹ La discutida cronología de las cerámicas celtibéricas, cuestión relevante dado que ha servido como base para la datación de otros yacimientos, ha sido analizada con detalle en un interesante artículo (Jimeno *et al.* 2012: 215, 217), en el que se apunta un arco temporal, en base a la ubicación de los hallazgos -justo bajo la base de la ciudad romana- que va, de finales del siglo II a.C. a comienzos del siglo I a.C., coincidiendo con la conquista del *oppidum* por Escipión Emiliano.

¹²⁰ Olmos Romera, 2005: 256; Alfayé Villa, 2008: 286.

¹²¹ Sall., *Hist.*, 2.92.

¹²² Alfayé Villa y Marco Simón, 2012: 170, 172.

La primera de las piezas que presentamos es, sin duda, una de las más controvertidas (Fig. 7). Se trata de un fragmento de cerámica hallado en Numancia con una imagen que se ha identificado tradicionalmente con el dios Cernunnos: el dios de la riqueza, la fertilidad y la regeneración aparece vestido con lo que parece una túnica talar, con los brazos alzados y las manos extendidas en un aparente gesto de adoración. Esta imagen, tal y como la encontramos en numerosos ejemplos de la iconografía gala, suele presentar un tocado de cuernos de ciervo.¹²³ Sin embargo, recientemente esta tesis se ha puesto en duda ante la similitud de esta representación con otras aparecidas tanto en el ámbito celtibérico como en el vacceo, identificadas con una figura de lobo en posición cenital, que tendría una función apotropaica.¹²⁴ Si bien esta teoría parece sólida, lo cierto es que la falta de contexto de la imagen nos impide tener una certeza absoluta al respecto.

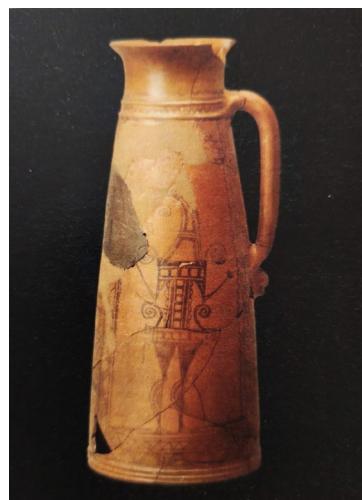


Fig. 7: A la izquierda, fragmento de cerámica tradicionalmente atribuido al dios Cernunnos. Museo Numantino, Soria, Inv. N 1989. Fotografía de A. Plaza en Sopeña Genzor 2005, p. 355. A la derecha, jarro numantino con figura antropomorfa. Archivo fotográfico Museo Numantino, Inv. N 2029, en Numancia Eterna. 2150 aniversario, 2017, p.81.

¹²³ Blázquez Martínez, 2005: 225.

¹²⁴ Alfayé Villa, 2003: 78-79.

La segunda imagen que traemos a colación es la que aparece en una jarra numantina (Fig. 7), que ha dividido a los especialistas en cuanto a la naturaleza de la figura que en ella se representa. Se trata de un ser híbrido, con la parte superior de su cuerpo en forma de prótomo equino, identificado bien con un centauro invertido, bien con una divinidad que adopta la forma de caballo -como Epona, por ejemplo- o, lo que tampoco parece descabellado a juzgar por la similitud con una figurilla de bronce aparecida en Atxa (Navarra), con un armazón o máscara en forma de caballo, de forma que se trataría de una figura humana realizando algún tipo de ritual o danza solar, de ahí la posición de sus brazos y manos, que puede entenderse como gesto de súplica o danza.¹²⁵



Fig. 8: A la izquierda, borde de tinaja con dos figuras esquemáticas. Museo Arqueológico Nacional, Inv. N 1926/45/48. Fotografía de Gonzalo Cases Ortega. La figura de la derecha muestra una mano de terracota encontrada en Contrebia Belaísca. Fotografía: Medrano y Díaz, en Alfayé Viña y Sopeña Genzor 2010, p. 465.

Entre las figuras a las que también se atribuye un gesto de danza ritual encontramos una escena representada en el borde de una tinaja (Fig. 8) originaria de Castil Terreño, en Izana (Soria). Sin embargo, no faltan quienes ven en la postura del personaje cuyo torso aparece completo un gesto de súplica o rendición, gesto ambivalente que nos llevaría a un contexto ritual o bélico, respectivamente.¹²⁶ De nuevo, lo fragmentario de

¹²⁵ Alfayé Villa y Sopeña Genzor, 2010: 458; Burillo Cuadrado y Burillo Mozota, 2010: 492.

¹²⁶ Esteban Payno, 2021: 303.

la pieza y su descontextualización con respecto a la escena íntegra, desaparecida, nos impide dar una interpretación más certera.

Para terminar, tenemos que mencionar una representación perteneciente al ámbito de la coroplastia, en concreto los restos de una mano de terracota encontrada en Contrebia Belaisca (Fig. 8). El interés de esta mano reside en la postura que en ella se adivina, ya que está parcialmente fragmentada, que no es otra que el gesto apotropaico de la higa, utilizado para evitar el mal de ojo. Estaríamos aquí ante una imagen con agencia, en la que la mano desempeña una protección activa contra cualquier inferencia maléfica.¹²⁷

4. CONCLUSIONES

Como hemos tenido ocasión de ver a lo largo de este trabajo, el estudio del simbolismo de la mano resulta complejo debido a su amplia difusión cronológica y espacial, así como a su significado poliédrico. Su utilización entre los pueblos celtibéricos se nos presenta por parte de las fuentes grecorromanas en el marco de las distintas variantes del discurso de la barbarie, que adaptan a la mentalidad romana y emplean de forma pragmática, sirviendo en muchas ocasiones a distintos fines políticos. De este modo, en su retrato del bárbaro occidental, tratan de acomodar el uso del símbolo de la diestra a las normas de la hospitalidad desde la óptica romana mientras que, en su vertiente represiva o punitiva, plantean una llamativa dicotomía: por una parte encontramos una visión denigratoria del celtíbero como bárbaro incivilizado, mientras que en otros casos aparece adornado con virtudes especialmente valoradas por Roma. De este modo enaltecen la figura de los grandes líderes romanos, y desacreditan a los opositores políticos presentándonos una caracterización del celtíbero adaptada a su conveniencia. No podemos, en cualquier caso, dejar de defender la utilidad de estas narraciones, que nos dejan entrever retazos de la realidad de unos pueblos que, de otro modo, sería, al menos por ahora, imposible rescatar.

Sin negar, por tanto, el valor y el interés de las fuentes historiográficas, es importante tratar de darles una (re)interpretación desde la idiosincrasia celtibérica, en la medida que nos es conocida, relacionándola con sus discursos de poder y su visión del mundo que se transmiten como memoria cultural plasmada en sus manifestaciones iconográficas. De este modo,

¹²⁷ Alfayé Villa y Sopeña Genzor, 2010: 464.

tratando de combinar la información que nos ofrece un material heterogéneo, podemos adivinar un cambio en la mentalidad celtibérica, sin duda propiciado y dinamizado por su relación con la potencia itálica, y en el que la gestualidad y el simbolismo de la mano nos marcan gráficamente el camino recorrido. Así vemos el paso del ascenso de unas aristocracias guerreras, que se hacen fuertes en la confrontación, pero también en su alianza con Roma -escenificada en el *princeps* Alucio-, al fortalecimiento de unas aristocracias urbanas emergentes al abrigo de una transformación de las estructuras locales. Unas aristocracias que serán la base de la futura organización provincial hispano-romana. El choque entre estas dos fuerzas, escenificado en el episodio de Lutia, marca el principio del fin de un modo de vida y la necesidad de preservar para las nuevas generaciones esa memoria aristocrática y mítica, ahora sí, en una renovada producción iconográfica, que codifique y transmita sus señas de identidad.

Además, la hospitalidad encarnada en unas téseras que formalmente pudieron beber de la influencia romana, pero que revelan en su éxito prácticas profundamente arraigadas en la población local, nos da cuenta de lo fútil de nuestro concepto de frontera. Esta idea tranquiliza a la mentalidad contemporánea, pero no tiene sentido en un mundo de límites difusos y cambiantes como el de la Hispania prerromana, donde la movilidad de personas, bienes e ideas se produce con un extraordinario dinamismo y genera interesantísimos fenómenos de hibridación cultural. Así se infiere del uso compartido de símbolos como el de la diestra entre pueblos supuestamente diferentes, como hemos intentado plasmar a lo largo de estas páginas.

Resulta evidente que, de todos los posibles usos simbólicos de la mano que recogen las distintas culturas mediterráneas, los celtíberos no utilizaron sino unos pocos. El ámbito de la hospitalidad y la *fides* fue, sin duda, uno de los más importantes, sin perjuicio de compartir protagonismo con otras manifestaciones iconográficas, como hemos visto. Parece claro que la gestualidad de la unión de diestras resultó para los celtíberos, como mínimo, igual de apropiada que cualquiera de las otras representaciones que encontramos en las téseras y que, según recogen las fuentes, era para ellos emblema de amistad y concordia. Sin entrar a repetir aquí cuestiones ya analizadas, tampoco nos debe ya extrañar la divergencia entre fuentes literarias e iconografía en el caso de la amputación de diestras. Dejando de lado el hecho de que no tenemos una representación gráfica propiamente celtibérica, es este uno de los puntos donde el *ethos* guerrero de estos pueblos actuó como factor diferencial en su concepción. No ocurre lo

mismo en el ámbito ritual, donde el lenguaje simbólico se vuelve más universal y al mismo tiempo ambiguo en la expresión de la súplica o en la protección contra las fuerzas del mal, pero sí encontramos diferencias, o mejor dicho ausencias, en ámbitos como el funerario o los ritos matrimoniales, donde el uso y/o la connotación de la mano es habitual en otras culturas, mientras que aquí se encuentra totalmente ausente.

En definitiva, el análisis de los símbolos de una sociedad nos da, como hemos visto, muchos datos acerca de su idiosincrasia y su evolución. En este trabajo no se ha hecho sino una primera aproximación a un tema apasionante, cuyo análisis comparado con el de otros pueblos prerromanos es una asignatura pendiente que, sin duda, se acometerá en futuras investigaciones con renovado interés.

BIBLIOGRAFÍA

Abaitúa Odriozola, Joseba (2023): *La muy “dichosa” mano de Irulegui: ¿Icono de la lengua vasca?*, Conferencia pronunciada en la Fundación Vital -Dendaraba el 21 de marzo de 2023, recuperada en Raíces de Europa [La mano de Irulegui: el hallazgo arqueológico y la lengua vascónica. Joseba Abaitua Odriozola - YouTube](https://www.youtube.com/watch?v=JyfJLJLJLjw), consultado el 7/12/2023.

Aguilera Durán, Tomás (2012): “Una visión histórica alternativa: la deconstrucción del estereotipo del bárbaro prerromano”, *Antesteria* 1, pp. 543-545.

Aguilera Durán, Tomás (2014): “El rito celta de las cabezas cortadas en Iberia: revisión de un tópico historiográfico” en Burillo Mozota, Francisco (ed.), *Actas del VII Simposio sobre celtíberos. Nuevos hallazgos, nuevas interpretaciones*, Daroca, Centro de Estudios celtibéricos. Fundación Segeda, pp. 295-302.

Aiestarán de la Sotilla, Mattin; Ruíz González, Daniel; Iriarte Avilés, Eneko; Sesma Sesma, Jesús; García Gazolaz, Jesús; Mujika Alustiza, José Antonio y Agirre Mauleón, Juanxo (2019-2020): “Trabajos arqueológicos en el yacimiento de Irulegui (Valle de Aranguren), 2019-2020”, *Trabajos de Arqueología de Navarra* 31-32, pp. 223-229.

Aiestarán de la Sotilla, Mattin; Ruíz González, Daniel; Iriarte Avilés, Eneko; Sesma Sesma, Jesús; García Gazolaz, Jesús; Mujika Alustiza, José Antonio. y Agirre Mauleón, Juantxo. (2022): “Trabajos arqueológicos en el yacimiento de Irulegui (Valle de Aranguren), 2022”, *Trabajos de Arqueología de Navarra* 34, pp. 91-98.

Aiestarán de la Sotilla, Mattin; Gorrochategui Churruca, Joaquín. y Velaza Frías, Javier. (2023): “La inscripción vascona de Irulegui (Valle de Aranguren, Navarra), *Paleohispánica* 23, pp. 267-293.

Aiestaran de la Sotilla, Mattin; Velaza Frías, Javier; Gorrochategui Churruca, Joaquín; Ursúa, Carmen; Pujol, Pablo; Alonso Gondrá, Euken; Iriarte Avilés, Eneko; Narbarte Hernández, Josu; Ruiz González, Dani; Mendizábal Sandón, Oihane; Sesma Sesma, Jesús; Mujika Alustiza, José Antonio; García Gazolaz, Jesús; Balduz, Berta y Agirre Mauleon, Juantxo (2024): “A Vasconic inscription on a bronze handwriting and rituality in the Iron Age Irulegui settlement in the Ebro Valley”, *Antiquity*, 98, nº 397, pp.66-84.

Akar, Philippe (2013): *Concordia. Un ideal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République*, Paris, Éditions de la Sorbonne.

Alfayé Villa, Silvia (2004): “Rituales de aniquilación del enemigo en la “Estela de Binéfar” (Huesca), en Alvar, J. y Hernández Guerra, L. (coords.), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo: actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX*, pp. 63-76.

Alfayé Villa, Silvia (2006): “Sacrifices, Feasts and Warfare in Indo-European Hispania, en García Quintela, M. V., González García, F. J. y Criado Boado, F. (eds.), *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture*, Budapest, pp. 139- 162.

Alfayé Villa, Silvia (2008): “Iconografía, identidad y sociedad en el mundo celtibérico”, *Gallaecia* 27, pp. 285-308.

Alfayé Villa, Silvia y Marco Simón, Francisco. (2012): “Las formas de la memoria en Celtiberia y el ámbito vacceo entre los ss. II a.C y I d. C.”, en *Dialogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones*

- religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a. C.- s. Id. C.), Anejos de AEspA LXXII*, pp. 169-182.
- Alfayé Villa, Silvia y Sopeña Genzor, Gabriel (2010): “Imágenes del ritual e imágenes en el ritual en Celtiberia”, en Burillo Mozota, Francisco. (ed.), *Mitos y Ritos, VI Simposio sobre celtíberos, Actas*, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, Zaragoza, Fundación Segeda, pp. 455-472.
- Almagro-Gorbea, Martín y Ballester Gómez, Xaverio (2017): “Dos Nuevas Téseras de Hospitalidad Hispanocélticas en Latín”, *Liburna* 10, pp. 19-45.
- Balbín Chamorro, Paloma (2006a): *Hospitalidad y patronato en la Península Ibérica durante la Antigüedad*, Salamanca, Junta de Castilla y León.
- Balbín Chamorro, Paloma (2006b): “*Ius hospitii y ius civitatis*”, *Gerión* 24, pp. 207-235.
- Beltrán Lloris, Francisco (2004): “De nuevo sobre la tésera Froehner”, *Paleohispánica* 4, pp. 45-65.
- Beltrán Lloris, Francisco. (2010): “El *hospitium* celtibérico”, en Burillo Mozota, Francisco (ed.), *Mitos y Ritos, VI Simposio sobre celtíberos, Actas*, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, Zaragoza, Fundación Segeda, pp. 273-289.
- Beltrán Lloris, Francisco; Jordán Cólera, Carlos y Simón Cornago, Ignacio (2009): “Revisión y balance del *corpus* de téseras celtibéricas”, *Paleohispánica* 9, pp. 625-668.
- Blázquez Martínez, José María (2005): “Dioses celtibéricos”, en Chaín Galán, Antonio y de la Torre Echávarri, José Ignacio (coords.), *Celtíberos, tras la estela de Numancia*, Soria, Junta de Castilla y León, pp. 223-228.
- Burillo Cuadrado, M^a del Pilar y Burillo Mozota, Francisco (2010): “Caballos y discos solares en la iconografía numantina. Una

- aproximación a la cosmología y la ritualidad celtibérica”, en Burillo Mozota, Francisco (ed.), *Mitos y Ritos, VI Simposio sobre celtíberos, Actas*, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, Zaragoza, Fundación Segeda, pp.485-497.
- Burillo Mozota, Francisco (2008) [1998]: *Los celtíberos. Etnias y estados*, Barcelona, Crítica. (2^a edición actualizada).
- Ciprés Torres, Pilar (1990): “Sobre la organización militar de los celtíberos: la *iumentus*”, *Veleia* 7, pp. 173-187.
- Curchin, Leonard A. (1994): “The Celtiberian Vocalable *Kar* in Two Inscriptions from Central Spain”, *Ztschrift für Papyrologie und Epigraphik* 103, pp. 229-230.
- Delibes de Castro, Germán. y Romero Carnicero M^a. Victoria. (1988): “El jarro de bronce”, en Balil Illana, Alberto y Martín Valls, Ricardo (eds.), *Tessera Hospitalis de Montealegre de Campos (Valladolid). Estudio y contexto arqueológico*, Valladolid, Monografías del Museo Arqueológico de Valladolid, Junta de Castilla y León, pp. 78-90.
- Dopico Caínzos, M^a. Dolores (1989): “El *hospitium* celtibérico, un mito que se desvanece”, *Latomus* 48, pp. 19-35.
- Esteban Payno, Miguel (2021): *Praxis diplomática y comunicación política en el mundo celtibérico (siglos III-I a.C.)*, Tesis doctoral, Universitat de les Illes Balears.
- Esteban Payno, Miguel (2022): “Verdaderas ciudades-estado: institucionalización, política y magistraturas en Celtiberia. Algunos apuntes”, *Antesteria* 11, pp. 54-74.
- Esteban Payno, Miguel (2023): “Regalando *in between*. Códigos mixtos e instrumentalización de las armas como dones diplomáticos durante la expansión romana en Hispania”, *Gladius* 43, pp.19-32.
- Ferrer i Jané, Joan (2021): “El sistema dual de la escritura celtibérica desde la perspectiva ibérica”, *Paleohispánica* 21, pp. 399-434.

Francisco Heredero, Ana de (2012): “Guerra y ritual en el mundo celtibérico”, *Arqueo-UCA* 2, pp.49-63.

Garcès Estalló, Ignassi (2007): “Nuevas interpretaciones sobre el monumento ibérico de la La Vispesa (Tamarite de Litera, Huesca), *Caesaraugusta* 78, pp. 337-354.

Garcès Estalló, Ignassi (2010): “La iconografía celtibérica vista desde la iconografía ibérica del Valle del Ebro” en Burillo Mozota, Francisco (ed.), *Mitos y Ritos, VI Simposio sobre celtíberos, Actas*, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, Zaragoza, Fundación Segeda, pp.507-516.

García Riaza, Enrique (2002): *Celtíberos y lusitanos frente a Roma: diplomacia y derecho de guerra*, Vitoria, Universidad del País Vasco (Veleia. Anejos. Series minor, 18).

García Riaza, Enrique (2006): “La expansión romana en Celtiberia” en Burillo Mozota, Francisco (ed.) *Segeda y su contexto histórico. Entre Catón y Nobilior (195 al 153 a.C.). Homenaje a Antonio Beltrán Martínez*, Mara (Zaragoza), Diputación Provincial de Zaragoza, pp. 81-94.

Gracia Alonso, Francisco (2015): “Cabezas cortadas y rituales guerreros en la Protohistoria del Nordeste Peninsular” en Vidal, Jordi y Antela Bernárdez, Borja (eds.), *Guerra y Religión en el Mundo Antiguo*, Zaragoza, Pórtico, pp. 25-110.

Gracia Alonso, Francisco (2019): *Cabezas cortadas y cadáveres ultrajados*, Madrid, Desperta Ferro.

Herman, Gabriel (1987): *Ritualised friendship and the Greek city*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jimeno, Alfredo; Chaín, Antonio; Quintero, Sergio; Liceras, Raquel y Santos, Angel. (2012) “Interpretación estratigráfica de Numancia y ordenación cronológica de sus cerámicas”, *Complutum* 23 (1), pp. 203-218.

Lorrio Alvarado, Alberto (1997): *Los Celtíberos*, Alicante, Universidad de Alicante y Universidad Complutense de Madrid.

Marco Simón, Francisco (2006): “Intimidación y terror en la época de las Guerras Celtibéricas”, en Urso, Gianpaolo (ed), *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nell'mondo antico. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli*. Edizioni ETS, I convegni della Fondazione Niccolè Canussio 5, Edizione Elettronica, pp.197-213.

Marco Simón, Francisco y Sopeña Genzor, Gabriel (2017): “Sobre la religión en la Celtiberia: de las divinidades a la ideología funeraria” en Jimeno, Alfredo (ed.), *Numancia eterna. 2150 aniversario: la memoria de un símbolo*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, pp. 127-154

Olmos Romera, Ricardo. (2005): “Iconografía celtibérica” en Chaín Galán, Antonio y de la Torre Echávarri, José Ignacio (coords.), *Celtíberos, tras la estela de Numancia*, Soria, Junta de Castilla y León, pp. 253-270.

Salinas de Frías, Manuel (1983): “La función del *hospitium* y la clientela en la conquista y romanización de la Celtiberia”, *Studia Histórica Historia Antigua* 1, pp. 21-41.

Sánchez, Pierre. (2023): *Foedus ictum. Les rites de sanction des traités romains sous la République et les Julio-Claudiens*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 60. Schwabe Verlag, Basel-Berlin.

Sánchez Moreno, Eduardo (2000): “La hospitalidad en la Hispania prerromana: hacia una disección socio-económica”, en Hernández Guerra, Liborio; Sagredo San Eustaquio, Luis y Solana Sáinz, José Mª. (eds.), *La Península Ibérica hace 2000 años. Actas del I Congreso Internacional de Historia Antigua*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 383-392.

Sánchez Moreno, Eduardo. y García Cardiel, Jorge. (2023): “*Partim donis, partim remissione obsidum captivorumque*: la diplomacia de rehenes

- y regalos en la Segunda Guerra Púnica en Hispania”, *Klio. Beiträge zur Alten Geschichte*, 105(2), pp. 587-623.
- Sanz Mínguez, Carlos (2021): “Vacceos como vacceos: el fin del paradigma arqueológico de la Celtiberización en la Cuenca Media del Duero. Cuarenta años de investigaciones en Pintia (1979-2019)”. en *Actualidad de la investigación arqueológica en España III (2020-2021). Conferencias impartidas en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid*. Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte. pp. 319-340.
- Serrano Lozano, David (2011): “Comunidades guerreras: planteamientos para otra forma de organización militar en el mundo antiguo”, *Arqueo-UCA* 1, pp. 67-76.
- Schattner, Thomas G. (2017): “Dejados para pasto de las aves. Un motivo en vasos y relieves del norte de Hispania y de las culturas celtas, etruscas y griegas”, en Bermejo Barrera, José. Carlos. y García Sánchez, Manuel. (eds.), *Δεσμοι Φιλιας. Bonds of friendship. Studies in Ancient History in honour of Francisco Javier Fernández Nieto*, Barcelona, Colección Instrumenta 58, Universitat de Barcelona.
- Simón Cornago, Ignacio (2013): *Los soportes de la epigrafía paleohispánica. Inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza y Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Sopeña Genzor, Gabriel (1995): *Ética y ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico.
- Sopeña Genzor, Gabriel (2004): “El mundo funerario celtibérico como expresión de un *ethos* agonístico”, *Historiae* 1, pp. 56-107.
- Sopeña Genzor, Gabriel (2009): “Acerca de la amputación de la mano diestra como práctica simbólica. El caso de Hispania en época de las guerras celtibérico- lusitanas”, *Saldvie* 8, pp. 271-283.
- Sopeña Genzor, Gabriel. y Ramón Palerm, Vicente (2002): “Claudio Eliano y el funeral descarnatorio en Celtiberia: reflexiones críticas a

- propósito de *Sobre la naturaleza de los animales*, X, 22”, *Paleohispánica* 2, pp. 227-269.
- Sopeña Genzor, Gabriel y Ramón Palerm, Vicente, (2006): “Apiano, los Vacceos y la verosimilitud en la historia retórica: precisiones sobre *Iberiké* 51-54”, *Palaeohispanica* 6, pp.225-236.

Suárez Martínez, Diego (2019): *El combate singular como expresión aristocrática en Iberia. Discursos identitarios en el horizonte de la expansión romana*, Trabajo de Fin de Máster, Madrid, Másteres de la UAM.

Suárez Martínez, Diego (2020): “La exposición de cadáveres en la arqueología celtibérica: ¿un espejismo historiográfico?”, en Sanz Casanovas, Gabriel; Gallego Cebollada, Eduardo A.; Ballesta Alcega, Francisco y Escorihuela Martínez, Rubén (coords.), *Dynamis Hermeneutiké. Visiones interdisciplinares del pasado*, Zaragoza, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, pp. 145-162.

Tovar Llorente, Alberto (1955): “Notas epigráficas sobre objetos del Museo Arqueológico Nacional”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 61, pp. 577-583.

Untermann, Jürgen (1997): *Monumenta Linguarum Hispanicarum. Band IV. Die Tartesischen, Keltiberischen und Lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden, Ludwig Reichert.

Velaza Frías, Javier (2023): *La mano de Irulegui y la epigrafía vascona*, conferencia pronunciada el 20 de febrero de 2023 en la Facultad de Filología de la UNED, Madrid, recuperado en [Canal UNED - La mano de Irulegui y la epigrafía vascona](#), consultado el 07/12/2023.