

## LA 'SAUNA' DE ULACA: SAUNAS Y BAÑOS INICIÁTICOS EN EL MUNDO CÉLTICO

MARTÍN ALMAGRO-GORBEA\*  
JESÚS R. ÁLVAREZ-SANCHÍS\*

RESUMEN: La "Fragua" es una construcción rupestre situada en el oppidum de Ulaca (Ávila) que puede interpretarse en relación con las "pedras formosas" o "saunas" de la Cultura Castreña galaica. Tras un breve repaso a su historiografía se analizan las características, dispersión y uso de estos monumentos, así como sus paralelos protohistóricos, greco-romanos y etnológicos europeos. Finalmente, se aborda su funcionalidad e interpretación cultural, valorando su significado ideológico en relación con ritos de iniciación de cofradías de guerreros de las poblaciones protocélticas de tradición del Bronce Final que perduraron hasta la romanización.

ABSTRACT: The "Fragua" is a rock structure placed in the oppidum of Ulaca (Ávila, Spain) that can be considered in relation with the "Pedras Formosas" of the North Portugal and Galician "Cultura Castreña". This paper is concerned with the function and meaning of this kind of monuments. By studying their features, parallels and spatial distribution, we propose they were used like iniciatic ritual saunas related with warriors communities of Proto-celtic societies from Late Bronze Age tradition that lasted until Roman times.

### Introducción

Uno de los aspectos más llamativos de la Cultura Castreña, extendida por el NW. de la Península Ibérica, son ciertas construcciones a cielo abierto denominadas "pedras formosas", caracterizadas por su monumentalidad y por los grandes sillares megalíticos decorados a los que deben su nombre.

En este trabajo se pretende, más que analizar su tipología, abordar la dispersión y el significado de estos monumentos al reinterpretar un interesante nuevo ejemplo, hasta el presente no valorado, conocido tradicionalmente como "el Horno" (Posac Mon, 1953: 67) o "la Fragua" (Gómez Moreno, 1983: 19 s.) y ubicado en el oppidum de Ulaca, en plena Meseta. Además de la monumentalidad y

\* Departamento de Prehistoria. Universidad Complutense 28040-Madrid. Fax 34(9)1-3946008.

aparente complejidad de su planta, la excepcionalidad de esta construcción viene avalada por su situación en el ámbito vetton, lo que permite aportar nuevas perspectivas a la investigación de estos importantes y singulares monumentos arqueológicos, hasta ahora sólo documentados en el área de la Cultura Castreña, donde se va aceptando su interpretación como estructuras de tipo "termal" en el sentido amplio de la palabra (Silva, 1986: 53 s.).

## La "Fragua" de Ulaca

El yacimiento de Ulaca<sup>1</sup> (Solosancho, Avila) se sitúa estratégicamente dominando el Valle del Amblés, actualmente en estudio (Alvarez-Sanchís, 1990 y e.p.), sobre un imponente cerro sito en el arranque de la Sierra de la Paramera, ya en las primeras estribaciones septentrionales del macizo de Gredos. Dicho yacimiento constituye uno de los asentamientos más importantes de la zona, que por sus características puede considerarse como un auténtico oppidum, ya que está rodeado por una potente muralla que aprovecha en lo posible la roca natural, abarcando unas 60 hectáreas, lo que constituye un tamaño sobresaliente en la Meseta.

El monumento popularmente conocido como "La Fragua" (fig. 1 y Apéndice I, láms. 1-2) se sitúa en el interior del oppidum, en la gran plataforma central del yacimiento, a unos 160 m. y en coincidencia con el eje Norte-Sur que pasa por otra gran estructura, conocida como el "altar de sacrificios" (Gómez Moreno, 1983: 20-21).

Se trata de una construcción semihipogea al estar tallada parcialmente sobre un gran canchal de piedra granítica que constituye todo el lado meridional y el suelo del monumento<sup>2</sup>. La construcción se completaría con muros o paramentos de piedra en la parte septentrional y, tal vez, en parte de los lados este y oeste, donde se documentan cimientos y sillares caídos que supuestamente completarían la estructura.

La planta se articula en torno a un eje de orientación de 85° al Este, quedando compartimentada en tres pequeñas habitaciones que se pueden interpretar siguiendo los paralelos castreños. La primera y más occidental sería una "antecámara" de unos 3'75 m. por 2'35 m. A continuación, separada por una

---

<sup>1</sup> Identificado en el siglo pasado como poblado prerromano (Ballesteros, 1896), los trabajos publicados son el resultado de prospecciones preliminares y pequeños sondeos efectuados en el castro (Posac Mon, 1953; Gutiérrez Palacios, 1955). Para una descripción general del yacimiento y de sus principales estructuras, véase también Lantier y Breuil (1930) y Gómez Moreno (1983: 19 s.). Entre 1975 y 1977, Pérez Herrero reanuda las excavaciones en el yacimiento, cuyos resultados aún no han visto la luz.

<sup>2</sup> A. ALMAGRO, *Apéndice 1*

abertura de 45 cm. hay una pequeña "cámara" de planta cuadrangular de 0'85 m. por 0'75 m. de lado que en sus lados norte y sur presenta, labrados en la roca, sendos bancos de 75 cm. por 35 cm. cada uno. Le sigue el llamado "horno", delimitado en su extremo oriental por el recodo que forma la propia peña; es de forma rectangular muy irregular, por lo que sus medidas se pueden considerar en torno a 1'2 m. por 1'5 m.

Del alzado del edificio se conservan actualmente dos paredes en ángulo, que delimitan las dos primeras estancias, con una altura máxima de 2'6 m. Estas, a su vez, quedan diferenciadas por un escalón, ya que la cámara central está unos 65 cm. por debajo del nivel del suelo de la antecámara. En el testero o lado oriental de la cámara se abre una pequeña abertura tallada en la roca en forma de arco de medio punto, de 50 cm. de ancho por 55 cm. de alto y 45 cm. de grosor, conservando dos pequeños orificios en la parte superior de la cara oeste que revelan un posible sistema de cierre. Constituye el acceso al "horno", quedando también el suelo de éste unos 20 cm. por debajo del de la cámara, por lo que desciende progresivamente a medida que se penetra hacia el interior.

Las distintas habitaciones están trabajadas sobre el mismo canchal de granito, siendo la longitud total de unos 6'4 m. y la superficie máxima ocupada de aproximadamente 15 m<sup>2</sup>. Tales dimensiones, aunque de magnitud reducida, no desmerecen su carácter monumental, ya que se trata de una de las estructuras de mayor tamaño hasta ahora conocidas en el oppidum y entre las documentadas en los castros prerromanos<sup>3</sup>.

La falta de excavación de este complejo constructivo impide una descripción más precisa de sus características. Respecto a su cubrición, siguiendo paralelos castreños que se examinan a continuación, cabe suponer el uso de materiales perecederos que, lógicamente, no se han conservado. Del mismo modo, tampoco ha sido posible comprobar elementos funcionales generalmente asociados a este tipo de monumentos, como indicios de fuego o una fuente<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> La mayor parte de los materiales localizados en superficie son cerámicas a torno similares a las conocidas en los castros vecinos. Los únicos vestigios de época tardía procedentes del yacimiento lo constituyen un denario de Arecorata, que habría que llevar a comienzos del s. I a.C. (Posac Mon, 1953: 71; Martín Valls y Esparza, e.p.), y tres monedas de Sekobirices halladas por furtivos en la base del cerro (comunicación personal de R. Ruiz Entrecanales), por lo que cabe suponer su abandono tras la guerra sertoriana. Algo análogo ocurre en los castros de Las Cogotas y Chamartín de la Sierra en donde apenas se documentan testimonios de época romana. Todo ello avala un proceso de despoblación en los castros de la zona, a costa de los cuales se explicaría el desarrollo hacia mediados del s. I a.C. del sector que hoy ocupa Avila (Martín Valls y Esparza, e.p.).

<sup>4</sup> Aunque inicialmente no se tiene constancia de la presencia de fuentes en las áreas inmediatas a la "Fragua", si conviene señalar la presencia de manantiales y cursos de agua permanentes en diferentes puntos del oppidum de Ulaca, tanto en las laderas como en algún caso en la plataforma superior muy cerca de la cumbre. Por otra parte, debe valorarse la posibilidad del uso de agua lustral para estos ritos dentro de la tradición céltica (V. Kruta, comunicación personal).

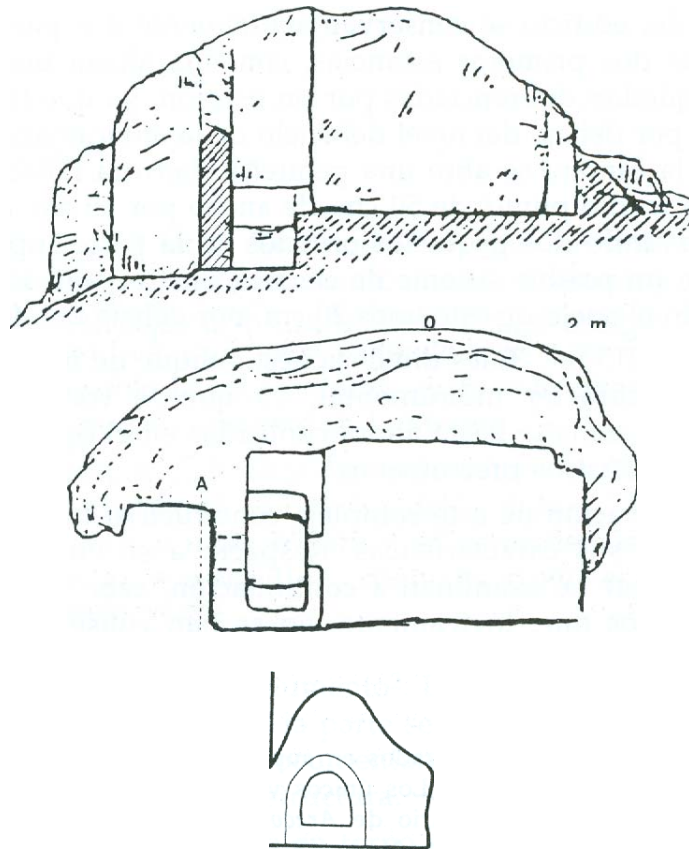


Fig. 1 Alzado y planta de la "sauna" de Ulaca (Gómez Moreno, 1983) y detalle de la puerta del horno.

## Las 'pedras formosas' o "saunas" de la Cultura Castreña: Historiografía y el estado de la cuestión

La técnica constructiva, el desarrollo arquitectónico y el acceso interno tan liar del monumento de Ulaca mediante una pequeña boca en forma de a ras del suelo, evidencia una estrecha relación con las "pedras formosas" Cultura Castreña (García Bellido, 1968; Romero Masiá, 1976: 136 s.; Silva, 53 s.), cuya función ha sido largo tiempo discutida hasta que trabajos ntes, basados en análisis de los elementos funcionales asociados, han Litido confirmar un uso "termal" para estas estructuras.

El conocimiento de la famosa "pedra formosa" de Briteiros se remonta al XVIII. Este excepcional monolito llamó la atención por la singularidad de bra y decoración y sobre su interpretación se formularon las más diversas tesis. En la historiografía de estos monumentos se pueden señalar tres determinadas por las condiciones de los hallazgos.

En la primera, a partir del siglo XIX, la atención de los investigadores secentró en la gran losa decorada al ser el único elemento conocido, antes de la valoración de los propios monumentos. Silva (1876: 136) interpretó la losa de iros como una estela funeraria, aunque más conocidas son las obras de Lento (1879: 16 s. y 1904) y Hübner (1879: 19-20), que las consideraron como ara sacrificial y como frontal de un monumento fúnebre.

Ya a inicios de este siglo, Vasconcellos (1913: 618), valorando como posi- paralelos las mesas de ofrendas funerarias egipcias, supuso que "a Pedra losa é urna especie de sacra mensa, ou segundo altar", dando carácter Loso o cultural al monumento. Cabré (1922: 74) planteó la hipótesis de que una especie de accubiturn prerromano dedicado al culto fálico, idea que Eicó posteriormente.

A partir de 1930, el hallazgo "in situ" de la segunda "pedra formosa" en la lía de Briteiros reforzó el argumento de su alzado vertical, rechazándose lterpretación como altar. Sus características semejantes a la anterior y el o de formar parte de un peculiar monumento por vez primera docu:ado en la arquitectura castreña, permitió a Ribeiro (1930: 172), su excar junto a Mario Cardozo, observar que esta estructura denotaba un uso prolongado, por lo que se trataría de un monumento religioso, posiblemente, un crematorio, ya que en el interior de las paredes había vestigios de fuego. Esta del posible uso como horno crematorio o ustrinum también fue mante- por Cardozo (1931-1932). El agua del tanque se destinaría a lavar los restos ués de cada incineración, destacando su función de templo o santuario :ado a la divinidad, habida cuenta su carácter suntuoso en relación con la eza del resto de las construcciones de los castros.

Pinho (1930) consideró el nuevo monumento como un sepulcro de gale- estinado a miembros de elevada categoría social, opinión que igualmente a sustentar

Cabré (1930: 263-264). Por otro lado, la semejanza formal que presentan las "pedras formosas" con las estelas funerarias en forma de casa, dio pie a Martínez Santa Olalla (1933: 233 s.) a considerar que estas grandes losas servirían de fachada de estelas-casas monumentales, defendiendo el carácter sepulcral del monumento, interpretación también mantenida por Uría Riu (1941) y Bosch Gimpera (1954: 405 s.).

Frente a esta función, Azevedo (1946: 161 s.) planteó un uso complejo, con una fase inicial como mataderos, basándose en las figuras esculpidas en el tanque de Saia (Barcelos), y posteriormente como un templo dedicado al agua, aprovechando el lugar donde ya existía un horno y una fuente natural, lo que explicaría el desgaste del tanque y de algunas de sus lajas.

Lorenzo Fernández, a partir del estudio del monumento de Augas Santas (1948: 180 s.) defiende que a pesar de las variantes formales existentes en las diversas construcciones, se aprecian rasgos comunes e idéntica finalidad como hornos crematorios que pudieran estar acompañados de sacrificios de animales en el atrio, pues las piedras ofrecen señales del afilado. El agua se utilizaría como elemento secundario en las labores de limpieza. Apunta para estos hornos un origen céltico, procedentes a su vez de un tipo anterior, del que también derivarían las estelas oicomorfas (id. 199 s.).

En la década de los años 50, se intensifican las excavaciones y el conocimiento sobre la dispersión geográfica de estos edificios. Aunque la opinión más generalizada siguió considerando los hornos para ritos funerarios de incineración, surgen nuevas hipótesis sobre su finalidad que plantean un uso funcional de los mismos.

Así, Monteagudo (1952: 114) defiende un carácter industrial, para fundir, o mejor, templar las armas de hierro, hipótesis que explicaría la falta de huesos calcinados, el estanque para enfriar las armas, las huellas de afilado y el que el único *ustrinum* conocido, en el castro de Meirás, no tuviese nada en común con estos monumentos. Fernández Fúster (1953: 380) mantiene que si la capacidad calórica del horno no conseguía una incineración completa, sí en cambio parece ser suficiente para su uso como horno cerámico. Paralelamente, Maluquer (1954: 61 s.) hace un resumen en su estudio de la Cultura Castreña y manifiesta la escasez de datos para su correcta interpretación, defendiendo un carácter eminentemente religioso para estos edificios y, probablemente, también funerario.

Un avance esencial en la investigación puede considerarse la interpretación de Conde Valvís (1955) del monumento de Augas Santas como un edificio público, de uso termal, al modo de "un simple, un simplísimo hipocaustum" (id. 435). Analiza la conducción de aguas a estos edificios y justifica el carácter subterráneo a fin de salvaguardar el calor, señalando la inviabilidad de la hipótesis de hornos crematorios dado su pequeño tamaño y el que sólo aparezcan en determinados castros. Tesis igualmente mantenida por Chamoso (1955: 68-70) al señalar la semejanza entre los cuerpos del monumento de Augas Santas con la disposición de las termas de Pompeya, insistiendo en una funcionalidad ligada a la presencia del

agua, como ¿videnciaba el nombre del monumento, y quizás a propiedades salutíferas o aspectos rituales relacionados con divinidades acuáticas.

García Bellido (1968), en el primer trabajo monográfico dedicado a estos nonumentos, mantuvo su carácter funerario. El agua tendría un valor fundamentalmente lustral, para purificación física y simbólica del muerto, actividad acompañada del sacrificio de un animal. Paralelamente, Jordá (1969), 11 analizar el monumento de Coaña, que considera una versión antigua de ¿stas construcciones, defiende un uso religioso en relación con ritos de mrificación ligados al agua y con una divinidad innominada de carácter femenino.

Otra nueva etapa puede considerarse a partir de los estudios de estos últimos años. Según Almeida (1974: 162-167) estos baños, que aparecen en un contexto de romanización inicial del Noroeste, serían de tipo sauna, siendo la cámara la zona más importante del edificio, mientras la "pedra formosa" estaría destinada a evitar la pérdida del calor interior. Del mismo modo, Zomero Masiá (1976: 156-157), señala que se trata de una novedad en la arquitectura castreña, importada y sin antecedentes y, sin rechazar la posibilidad de una interpretación funeraria, apunta preferentemente por un tipo de baños de importación romana, que explicaría algunos elementos constructivos. A pesar de estas nuevas tendencias, Gómez Tabanera (1980: 98) supuso que eran hornos de carácter comunal, utilizados por la población del recinto para la panificación.

Tranoy (1981: 345-346) critica la funcionalidad termal de estas construcciones, al cuestionar el pasaje de Estrabón sobre los baños de los habitantes de la cona del Duero ya que sus fuentes, seguramente Asklepíades de Mirlea, reflejarían una visión helénica que defiende la presencia griega en el NO. Estos nonumentos serían una supervivencia de costumbres funerarias locales antes le su transformación en estelas sobre modelos romanos, ya que la decoración astral de la "pedra formosa" es un tema frecuente en estelas funerarias del NO, por lo que marcaría el límite y el paso entre el mundo de los vivos y el mundo le los muertos.

Los datos obtenidos en la Citania de Sanfins y, especialmente, los procedentes de la excavación del monumento de Santa María de Galegos, por su buen estado de conservación, han permitido a Silva (1983: 13-14 y 1986: 5358) confirmar la función de saunas para estos edificios, basándose en su emplazamiento junto a zonas próximas a cursos de agua, su carácter soterrado para mantener el calor, la presencia del horno para favorecer la combustión, el lallazgo de cantos quemados para la vaporización o la existencia de tanques para los baños de agua fría. En consecuencia, considera estas construcciones complejos termales que relaciona con el conocido pasaje de Estrabón (3, 3,6), señalando que su uso utilitario no disminuye un posible carácter religioso asociado a la práctica del baño, como denunciaría el topónimo "Augas Santas" de uno de estos monumentos.

Más recientemente Maya (1989: 40), siguiendo las conclusiones apuntadas por Silva, desecha la hipótesis funeraria ante la inexistencia de restos óseos, sumándose a la creciente interpretación termal de estos edificios de acuerdo con los datos arqueológicos, ya aceptados de entrada en trabajos actuales, como los de Ramil (1989: 68), al publicar los resultados de las excavaciones en el Castro de Punta dos Prados (Espasante, Ortigueira, La Coruña), por lo que hoy en día puede considerarse prácticamente aceptado el uso termal de estos monumentos (Acuña, 1992: 8-10), aunque no se haya abordado su significado cultural e ideológico hasta fechas muy recientes (Almagro-Gorbea y Moltó, e.p.).

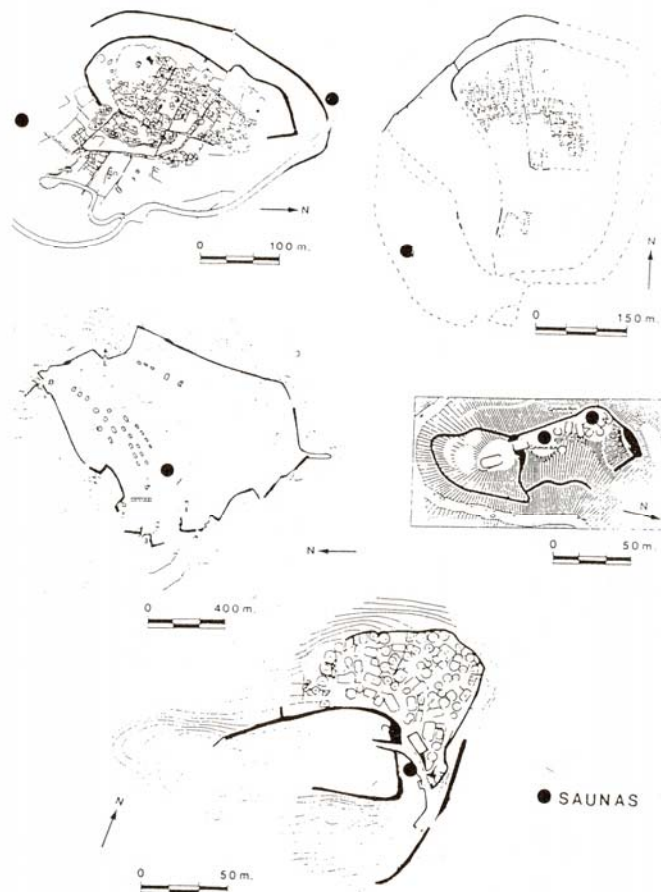


Fig. 2 Castros con «sauna». De izquierda a derecha y de arriba abajo: Briteiros (Cardozo, 1990), Sanfins (Silva, 1986), Ulaca (Lantier y Breuil, 1930), Pencia (García Bellido, 1968) y Coaña (Jordá, 1969).



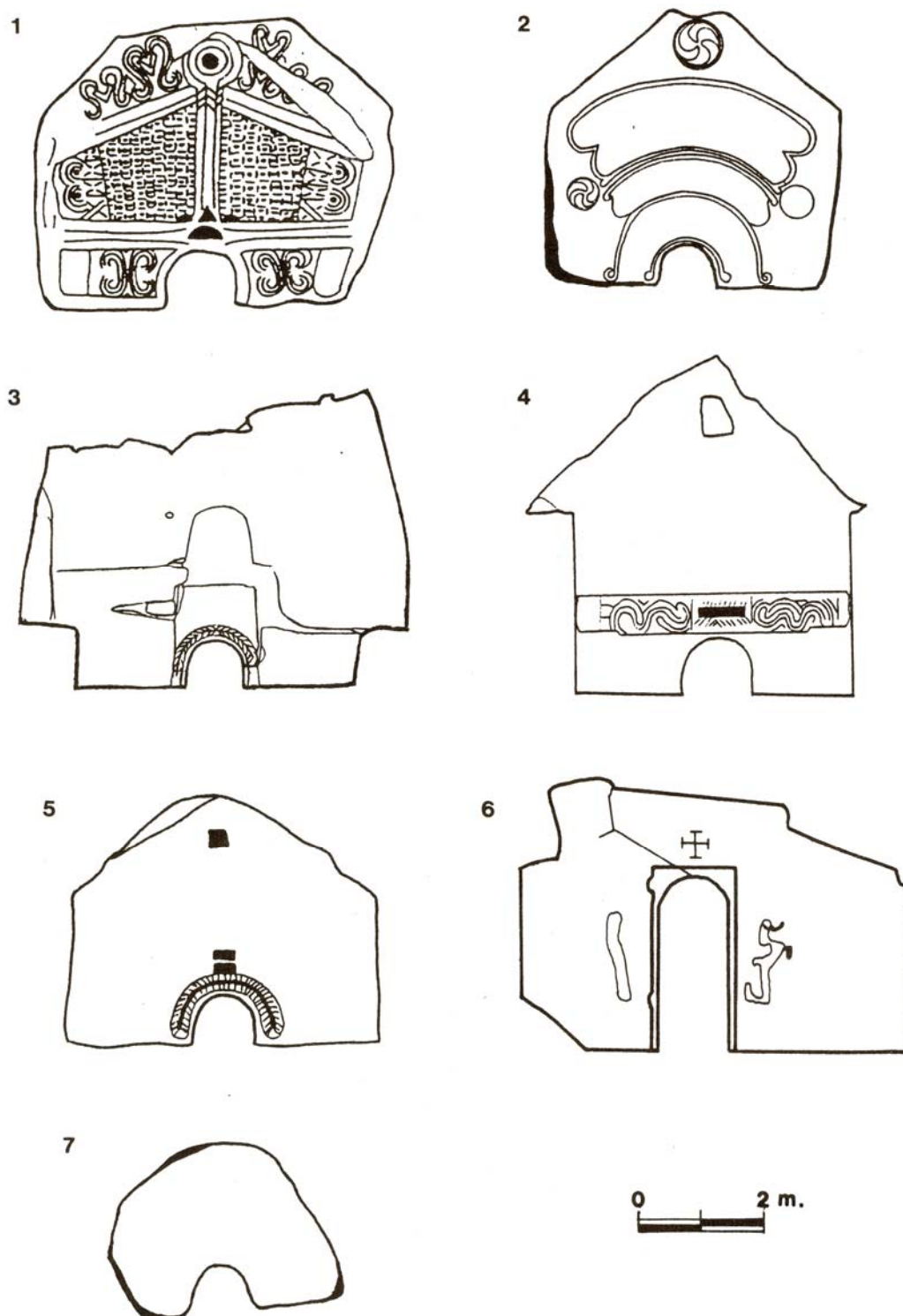


Fig. 3 «Pedras Formosas» de la Cultura Castreña: 1-2. Briteiros, 3. Tongobriga, 4. Galegos, 5. Sanfins, 6. Augas Santas, 7. Monte Castro. (Según diversos autores).

## Características, dispersión y uso

Muy interesante es la situación de estos monumentos. En primer lugar, hay que señalar que son característicos de castros y, más generalmente, de las grandes "citancias" o "cibdades" que definen la última fase de la Cultura Castreña, ya a partir de la conquista romana (Silva, 1986: 60; Silva, 1987: 132).

Se emplazan generalmente en zonas bajas, próximas a las murallas. Además, se ha señalado la relación topográfica de su ubicación con los accesos y puertas de los castros (Romero Masiá, 1976: 150; Silva, 1987: 123), así como la proximidad a nacimientos de agua (García Bellido, 1968: 36 y 42), aspectos que parecen relacionarse con su funcionalidad y significado ideológico (fig. 2).

La arquitectura de estos monumentos se caracteriza por tratarse en muchos casos de estructuras excavadas en tierra y/o aprovechando grandes canchos de piedra en los que han sido tallados, al menos parcialmente, lo que parece indicar un carácter hipogeo. La construcción se completa, generalmente, con muros y lajas de granito que cubren y cierran la estructura. La entrada, a su vez, la constituyen grandes losas monolíticas que, en la mayor parte de los casos, están decoradas con motivos geométricos labrados, de donde procede el nombre de "pedras formosas" (Silva, 1986: 53) (fig. 3).

La planta en los casos mejor conservados se estructura en torno a un eje, con cuatro elementos o estancias principales (fig. 4): un atrio o vestíbulo, una antecámara, una cámara y un "horno" (Silva, 1986: 54-55). Sus dimensiones máximas rara vez sobrepasan los 12 m. de longitud, y su anchura, que normalmente corresponde al atrio, los 6 m. El tamaño se aprecia mejor a partir de su superficie: el vestíbulo ocupa de 12 a 18 m<sup>2</sup>; la antecámara, 5 a 9 m<sup>2</sup>; la cámara, otros 5 a 9 m<sup>2</sup> y el "horno", 2 a 6 m<sup>2</sup>. Este es el elemento más característico, siempre situado en la parte más profunda y normalmente semiexcavado en la roca. Su denominación se debe a su relación con el fuego y, especialmente, a presentar una abertura muy reducida a ras de suelo que recuerda la boca de un horno, siendo también característica su planta de herradura y, en ocasiones, la cubierta de falsa cúpula con un orificio en la parte superior (Conde Valvís, 1955: lám. 5; Silva, 1986: 58). La superficie total de estas estructuras oscila entre los 25 y los 40 m<sup>2</sup>, lo que evidencia un tamaño relativamente pequeño, aunque, de todos modos, constituyen el tipo de edificio más monumental de la Cultura Castreña (Silva, 1986: 53 s.).

La dispersión hasta ahora conocida de estas construcciones se reducía a la llamada región galaica (fig. 5 y Apéndice 2). Las más septentrionales se emplazan en el valle del Navia (Asturias), donde se localizan 4 ejemplos: dos en Coaña y dos en Pendaria. Otros casos aislados se documentan en Galicia, como los de Borneiro, Punta dos Prados y Santa Mariña das Augas Santas. Sin embargo, la principal concentración de estos monumentos es la zona septentrional del Duero, en donde se conocen al menos once casos: Santa María de Galegos, Monte da Saia, Vermoim,

Castro das Eiras, Tongobriga, Monte Castro, Sabroso, dos en Briteiros y tal vez otros dos en Sanfins. A estos ejemplares se añade ahora el del oppidum de Ulaca, que evidencia la distribución de estas estructuras hasta plena Meseta, amén de otros posibles ejemplares en la zona intermedia, en el castro de San Mamede (Villardiegua de la Ribera, Zamora)<sup>5</sup> y en Picote (Miranda de Douro) (vid. Apéndice 2).

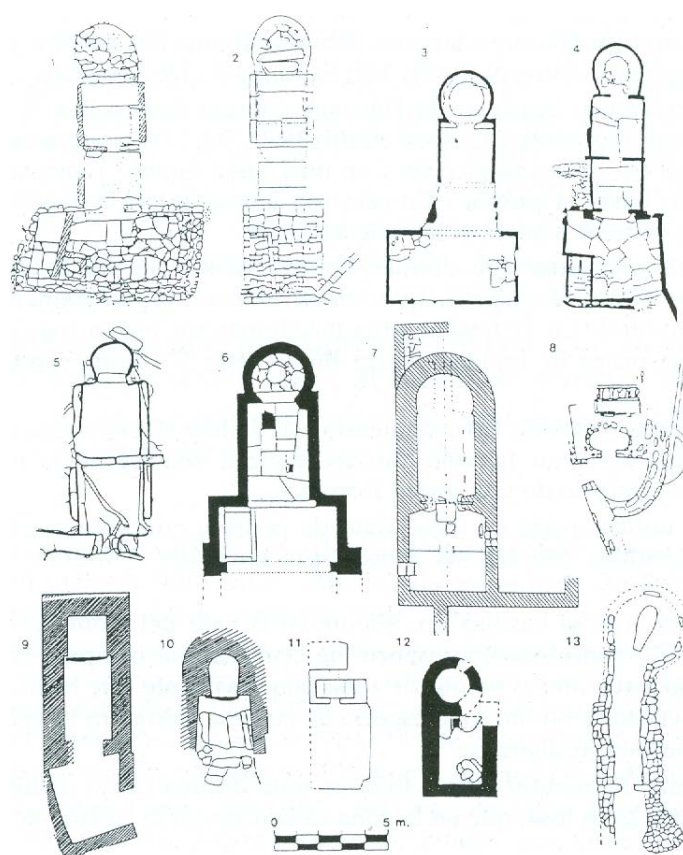


Fig. 4 Cuadro comparativo con las plantas de «saunas» conocidas en la Península Ibérica: 1. Sanfins, 2. Briteiros (1), 3. Monte da Saia, 4. Galegos, 5. Tongobriga, 6. Augas Santas, 7. Coaña, 8-10. Pencia, 11. Ulaca, 12. Borneiro, 13. Picote. (Según diversos autores).

<sup>5</sup> Según Gómez Moreno (1927: 27) en este castro, posteriormente romanizado, cerca de una gran peña que presenta escalones aparece otra peña cortada, formando pared vertical, con una especie de tabique en medio "a lo que se arrimaría obra de fábrica, todo ello como en las ruinas de Ulaca..." (vid. Apéndice 2).

También se han señalado construcciones similares en Grovos (Caires, Amares)<sup>6</sup>, y en el collado del Freillo (el Raso de Candeleda, Avila)<sup>7</sup>, aunque la falta de certidumbre exige cautela en la valoración de estos datos. Lorenzo Fernández (1948: 184 s.) recoge otros casos dudosos, como los de Ribela (La Estrada, Pontevedra)<sup>8</sup> y Santa Trega (La Guardia, Pontevedra)<sup>9</sup>. Más discutibles resultan los de Meimón (Carballiño, Orense)<sup>10</sup>, Monte do Castro (LanhelasVilar de Mouros)<sup>11</sup>, Frameá<sup>12</sup> y Ciudadeja (Zamora)<sup>13</sup>, además de aquellos que, con seguridad, se pueden descartar por infundados<sup>14</sup>.

---

<sup>6</sup> Se trata de una piedra cuyo tamaño, labra y decoración plantea su posible relación con edificios de este género (Almeida, 1974: 163; Silva, 1987: 126 y mapa).

<sup>7</sup> Según una referencia epistolar de Feliciano Chozas destinada a A. Molinero en 1954, recogida posteriormente (Fernández Gómez et alii, 1990: 56), "En las inmediaciones del Freillo han descubierto un horno... lleno de piedras y en muy buen estado. Tiene, según referencia, un desagüe por el centro hasta la puerta". De esta estructura, según comunicación personal de Fernández Gómez, no se tiene actualmente noticia alguna.

<sup>8</sup> Se documenta una estructura circular, aparentemente sin puerta, de cuatro metros de diámetro y muros de 45 cm. de espesor que, en su extremo septentrional, se cimenta directamente en la roca natural. En el fondo, situado además un metro más abajo que la parte exterior, se localizaron restos de cenizas. Bouza Brey (1944: 27) lo interpretó como un posible horno.

<sup>9</sup> Lorenzo Fernández (1948: 184), siguiendo a E. Jalhay (1930), habla del descubrimiento de una piedra labrada de gran tamaño sin decoración, situada en la escalera de acceso, indicando que pudiera tratarse de una "pedra formosa".

<sup>10</sup> Se halló "... unha especie de forno feito de pedra e nun eido que hai por baixo de il unhas quenlles construídas con tellóns grosos que ían bater ó mesmo castro..." (Lorenzo Fernández, 1948: 184).

<sup>11</sup> En este yacimiento se localiza una fuente en la base del monte y, junto a ella, lo que Russel Cortez (1946: 77) considera una especie de cisterna que compara con la estructura de Briteiros: "Procurando aumentar o débito de urna pequena fonte que había na raíz do Monte, encontraram uns aquedutos e no fim urna espécie de cisterna (seria um templo funerário como o de Briteiros?) que não desentulharam...".

<sup>12</sup> Según Lorenzo Fernández (1948: 185), se trata de una cueva artificial excavada en el monte, cubierta por una gran losa, que en la zona se conoce como "cociña de moura" o "coya da moura".

<sup>13</sup> Al sur del yacimiento conocido como "El Castro", en San Pedro de la Viña (Esparza, 1986: 118-119), se sitúan las ruinas de Ciudadeja o "ciudad de Sansueña" (Gómez Moreno, 1927: 47 s.), correspondientes al yacimiento romano de Petavonium. En su zona meridional aparecen dos conducciones de aguas, una de ellas conocida como "caño de los moros". Junto a éstas, diversos cimientos de edificios, en especial "... un departamento, arrimado al muro del recinto hacia oriente, hecho con delgadas tapas de hormigón enlucidas de color rojo, a modo de alberca, pero con abertura para entrada; otros dos largos muros corrían paralelos de este a oeste, y fuera de la población, al noroeste, se han hallado hornos hechos de cal y canto..." (id. 1927: 48).

<sup>14</sup> Uno sería la estela en forma de "pedra formosa" del Castro de Fontalva (Elvas, Alemtejo) (Ferreira, 1966: 359 s.), a partir de un fragmento conservado, que presenta una abertura semicircular en el centro de la base y una pequeña moldura decorativa delimitando el contorno. Su reconstrucción da unas medidas de 72 cm. de base por unos 50 cm. de altura máxima y una altura del arco de 7 cm. Por su tamaño, no se trata de una "pedra formosa", aunque parezcan evidenciarse influjos formales. Por ello, más bien debiera relacionarse con las urnas cinerarias con fachada "tipo casa", similar a la procedente de Poza de la Sal (Burgos) (Martínez Santa Olalla, 1933: 226 s.; Cardozo, 1985: 131). También puede descartarse uno de los edificios del castro de Troña (Ponteareas, Pontevedra), pues se trata de una casa circular con hogar algo más compleja que el resto de las casas documentadas (López Cuevillas, 1950: 259), así como el dolmen próximo a Condominhos (Lamoso, Paços de Ferreira) conocido como "Forno dos Mouros", lo que llevó en alguna ocasión a relacionarlo con estas estructuras (Cardozo, 1950: nota 1; García Bellido, 1968: 36). Por otro lado, Lorenzo Fernández (1948: 185) ya considera muy dudosos los casos del "Castelo del Rey Bamba" (La Tejera, Zamora), citado por Gómez Moreno, en el que aparecieron hornos (1927: 24; véase también Esparza, 1986: 83-84, pues señala no haber encontrado tales restos), y los castros de la comarca de Ortigueira (La Coruña), recogidos por Maciñeira (1934: 137), en varios de los cuales se documentaron vestigios de construcciones de piedra, "... algunas a manera de hornos".

Uno de los aspectos esenciales y más discutidos en el estudio de estos monumentos es el de su funcionalidad, como ya se ha indicado al hacer referencia al estado de la investigación, a su vez íntimamente relacionada con su significado que se analiza más adelante.

El uso originario de estos edificios se ha comenzado a comprender gracias a la interpretación de los restos hallados en excavaciones, como las de Briteiros (Cardozo, 1931-1932), Sanfins (Almeida, 1974: 166), Galegos (Silva, 1986: 59) y Punta dos Prados (Ramil, 1989: 68 y 1991).

Tras la intuición original de Conde Valvís (1955: 435), ha sido el cuidadoso estudio de Silva (1986: 53 s.) el que ha insistido particularmente en los argumentos arqueológicos existentes sobre el uso termal de estas construcciones. En primer lugar, la aparición de cantos y piedras quemadas, preferentemente cantos de río y cuarcitas, en el suelo de la cámara y el horno de Briteiros y Galegos. Aún resulta más significativa la acumulación de carbones y cenizas en el horno y en la parte exterior contigua al atrio, donde se arrojarían estos restos para mantener limpio el interior del edificio, hecho documentado en 9 casos que suponen cerca del 50% de los monumentos conocidos<sup>15</sup>.

Estas observaciones han permitido confirmar que la función de dichas estructuras sería la de producir calor, al modo de termas, "barrios de vapor" o "saunas"<sup>16</sup>, aunque, lógicamente, queden algunas imprecisiones sobre el funcionamiento concreto de cada una de las partes.

---

<sup>15</sup> Corresponden a Briteiros 1 y 2, Santa María de Galegos, Monte Castro, Sanfins, Punta dos Prados, Santa Mariña das Augas Santas, Sabroso y Vermoim (vid. Apéndice 2).

<sup>16</sup> El castellano carece de un vocabulario preciso para estos diferentes tipos de baño, por lo que en este trabajo se ha adoptado la terminología más comúnmente aceptada (Viñas, 1989: 130). No existen términos diferenciados para el baño de sudor seco (sweat bath, en inglés o Schwitzbad, en alemán) y el baño de sudor húmedo o "baño turco" caracterizado por la presencia de vapor (steam bath en inglés). Como el término "baños de vapor" tiene esta acepción, se utiliza el de "sauna" para el baño de sudor seco. Se denomina baño húmedo, o "baño turco", al baño de vapor caracterizado por estar el aire sobresaturado de humedad, con una temperatura máxima de 45° C. Se denomina baño seco, o "sauna", al baño de aire caliente que presenta una humedad baja, del 10/15%, que se puede obtener y regular añadiendo agua, y cuya temperatura puede alcanzar desde los 40° C. hasta cerca de 100° C. en las capas superiores. Como ejemplo de baños húmedos puede considerarse la banja rusa y el "baño turco" de Irlanda (Wood-Martín, 1902: 163); como baños secos, la sauna finlandesa y la irlandesa (Barfield y Hodder, 1987: 372).

Dentro del tipo de baño seco, existe una variante, hoy día no utilizada, conocida como "baño de humo" o "sauna de humo" (srnoke bath, en inglés o Rauchsauna, en alemán), caracterizado por un ambiente ahumado obtenido directamente del fuego o, más bien, añadiendo plantas aromáticas e, incluso, estupefacientes. Es característico del Norte de Bielorusia (Vahros, 1966: 23) donde se emplean ramas de abedul para aromatizar, aunque también se conocía en Irlanda (Wood-Martín, 1902) y, en la Antigüedad, según Herodoto, era practicado quemando cannabis por los escitas (Barfield y Hodder, 1987: 273-4). También debió ser conocido por los griegos según parece indicar el término kapnistérion, documentado por la epigrafía (Ginouvés, 1962: 136)

Junto a los posibles elementos constructivos y funcionales, hay que valorar, por su importancia, un conocido pasaje de Estrabón (3,3,6) que ya se ha relacionado con estos monumentos (Silva, 1986: 59-60): "Dicen que algunos (lusitanos) que habitan junto al río Duero viven como espartanos, ungiéndose dos veces<sup>17</sup> con grasas y bañándose de sudor (pyríais) obtenido con piedras candentes ('ek líthon diapyron), bañándose en agua fría (psychrolóútrountas) y tomando una vez al día alimentos puros y simples".

El texto constituye un ejemplo de perfecta correlación entre datos arqueológicos y fuentes escritas, pues recoge un tipo de baños que Estrabón consideró entre las peculiares y primitivas costumbres de los pueblos lusitanos próximos al Duero, cuyo atraso cultural intentaba resaltar frente al mundo romano (Bermejo, 1986: 13 s.), lo que evidencia que se trataba de una tradición propia, no de un topos helenizante (Tranoy, 1981: 345).

Schulten (1952: 211) interpretó que esta noticia aludía a baños de vapor efectuados echando agua sobre piedras ardientes por haber estado al fuego, ya que la expresión utilizada, pyríais 'ek líthon diapyron, ciertamente está relacionada con la de pyría de Herodoto (4,75) y con el pyriatérion de los baños griegos, excluyendo la posibilidad de que se tratase de baños secos (Ginouvés, 1962: 136137), si bien las observaciones arqueológicas no confirman necesariamente esta interpretación (vid. infra).

Pero, para llegar a precisar mejor su modo de uso, resulta necesario analizar estructuras de función semejante conocidas tanto en el mundo greco-romano como en paralelos protohistóricos, a su vez precedentes de algunas tradiciones del folklore europeo, así como los textos clásicos y célticos irlandeses alusivos a esta problemática.

---

<sup>17</sup> Estrabón explicita días, dos veces (Delorme, 1949: 410), lo que se puede interpretar como dos veces cada día (Schulten, 1952: 104), o, quizás, haciendo referencia al doble baño que suponía el ritual.

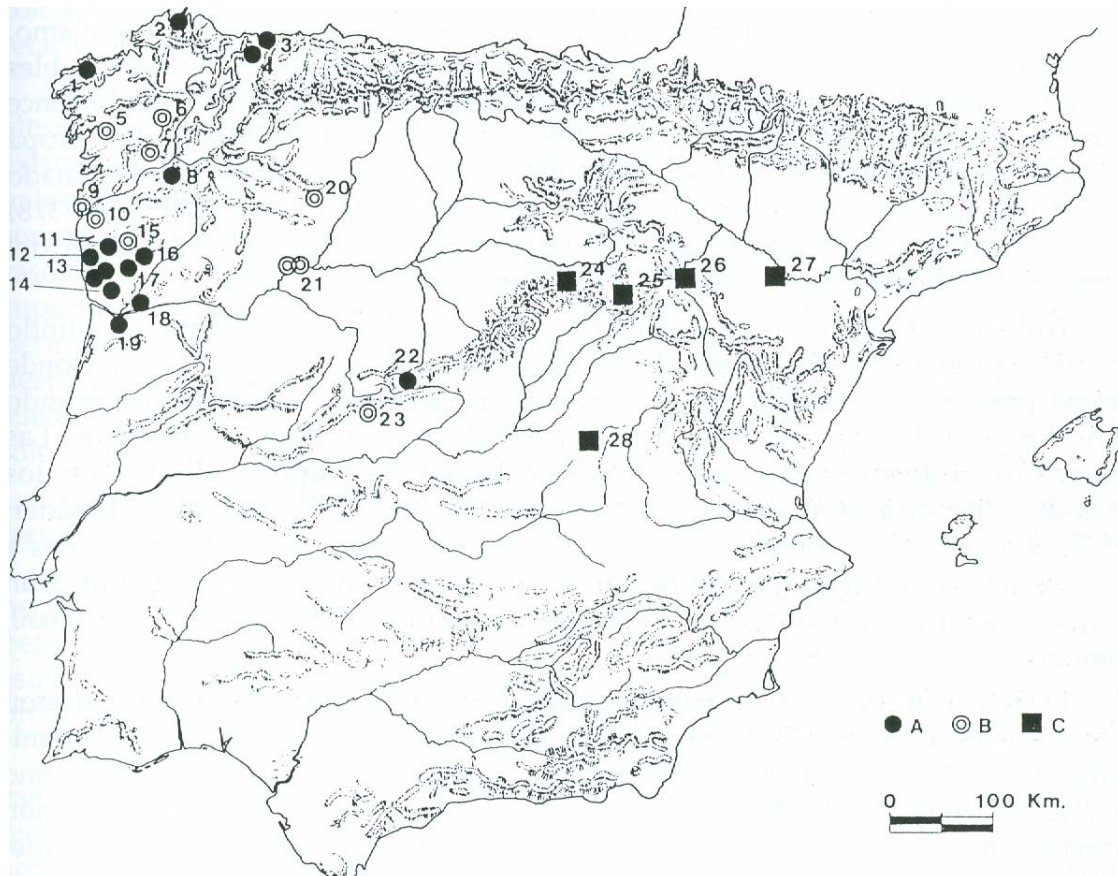


Fig. 5 Mapa de dispersión de las «saunas» prerromanas de la Península Ibérica (A), de posibles estructuras de sauna (B) y de Termas de planta republicana (C). 1. Borneiro, 2. Punta dos Prados, 3. Coaña, 4. Pendia, 5. Ribela, 6. Frameá ?, 7. Meimón, 8. Santa María das Augas Santas, 9. Santa Trega, 10. Monte do Castro, 11. Santa María de Galegos, 12. Monte da Saia, 13a. Vermoim, 13b. Castro das Eiras, 14. Sanfins, 15. Grovos, 16. Briteiros, 17. Sabroso, 18. Tongobriga, 19. Monte Castro, 20. Ciudadreja, 21a. San Mamede, 21b. Picote. 22. Ulaca, 23. Collado del Freillo, 24. Tiermes, 25. Arcóbriga, 26. Bilibis, 27. Azaila, 28. Segóbriga. (Para la ubicación de los yacimientos véase texto y Apéndice 2).



## Paralelos protohistóricos y etnológicos europeos

Los primeros indicios actualmente conocidos de la utilización de piedras candentes para hacer hervir agua, que se han relacionado para un uso en "baños de vapor", se documenta en el III milenio a.C. en yacimientos palafíticos de la Cultura de Horgen (Barfield y Hodder, 1987: 375). Asimismo, aunque el origen de este tipo de baños es incierto, testimonios relacionables como braseros u hornos abiertos se han señalado a partir de la Edad del Bronce tanto en el Norte (Hinz, 1954 y 1989: 189 s.) como en el Occidente de Europa (Hedges, 1975; Barfield y Hodder, 1987: 376 s.), habiéndose, incluso, relacionado con el floruit de los cultos al agua (Barfield y Hodder, 1987: 376-378) desarrollados desde Escandinavia hasta el mundo atlántico en la Edad del Bronce y del Hierro (Torbrugge, 1971; Bradley, 1990).

Todo ello permite valorar mejor una tradición extendida por el mundo atlántico, pues se ha documentado en las Orcadas y en Irlanda (fig. 6), donde parece posible relacionarla con tradiciones folklóricas y literarias del mundo céltico y, quizá, con las de la Península Ibérica que aquí se analizan. Las estructuras interpretadas como posibles baños de vapor halladas en los poblados de Skara Brae, en las islas Orcadas (Hedges, 1975; Barfield y Hodder, 1987), son pequeñas construcciones de piedra en forma de cabaña asociadas a grandes restos de fuego que confirmarían la existencia de una tradición de gran antigüedad, al ofrecer fechas de C-14 que alcanzan el 3850-2540 B.P. (Drisceoil, 1988: 672).

Esta costumbre también parece atestigüarse en Irlanda, donde se pudieron usar para esta función algunas estructuras en forma de herradura denominadas Fulachta Fiadh, asociadas a hogares y manantiales, interpretadas como cocinas (O'Kelly, 1954; Manning, 1991: 11-12), pero que, al carecer de relación directa con restos de huesos y desechos, han sido relacionadas más recientemente con saunas (Barfield y Hodder, 1987: 372), interpretación que sigue siendo discutida (Drisceoil, 1988).

En cualquier caso, Irlanda ofrece los más interesantes paralelos etnológicos para documentar los baños de aire seco que explican las saunas castreñas (fig. 7, 4), pues se conocen más de 150 de estas estructuras, la mayor parte hoy desaparecidas, extendidas por el Norte y Occidente de la isla (Wakeman, 1887; Milligan, 1889; Lattimer, 1894; Wood-Martin, 1902; May, 1938; Richardson, 1939; Danaher et alii, 1952; Lucas, 1965; Weir, 1981; Prendergast, (ed.) 1991; etc. Agradecemos a B. Roftery la información).

Usados normalmente hasta mediados del siglo XIX, se han considerado de origen desconocido por la mayor parte de los autores, relacionándose sobre todo con las saunas nórdicas (Weir, 1981: 191), aunque se han comparado al thólos de los baños griegos (Ginouvés, 1962: 197). Sin embargo, algunos ejemplos, como el de Inishmurray (Wakeman, 1886: 211), se fecharían ya entre el siglo VI y el VIII d. C. (Harrison, 1992: 292). Además, como posibles precedentes se puede considerar



los citados Fulachta Fiadh y su mismo nombre, Teach Alluis, documentado en la literatura (Prendergast, (ed.) 1991: 880), supone un origen céltico que confirma su antigüedad en la isla. De este modo se explica mejor que su paralelo más próximo, desde el punto de vista geográfico y cultural, sean las "saunas castreñas" de la Península Ibérica, que pudieran considerarse el origen de estas estructuras irlandesas apuntando a interesantes relaciones atlánticas.

Su tamaño oscila entre los 3 y los 7 pies, esto es, de 1,2 a 2 m., siendo su altura aproximada semejante. Normalmente son de planta circular, aunque existen de planta cuadrada o en forma de D. El techo puede ser de piedra, habitualmente de falsa cúpula o con grandes lajas, pero también existían construcciones excavadas en la tierra de forma semejante y hay noticias de un caso, en Co. Tyrone, de tipo semihipogeo (Wood-Martin, 1902: 165). En su parte superior suelen tener un pequeño agujero que se abre con una piedra para permitir la salida del humo cuando estaba el fuego encendido y se cerraba después para preservar el calor. La entrada era otra pequeña abertura, a ras del suelo, de menos de 70 cm. para facilitar su cierre, que en algún caso alcanza sólo 30 por 60 cm. El suelo solía estar pavimentado.

Para su uso se encendía el fuego durante horas hasta un día completo, como en un horno normal, con turba y madera. Después se introducían de 2 a 6 personas y se cerraba la puerta, que sólo se abría en casos de extrema necesidad o al cabo de 4 a 6 horas cuando finalizaba el baño, quedando una persona al exterior para atender el funcionamiento. Al exterior junto a esta estructura, existía siempre un depósito de agua fría, formado por una pequeña presa en un arroyo, una poza en el suelo, etc.

Estos baños de aire caliente se empleaban para curar enfermedades, especialmente reumatismo, lo que explica su uso en los meses de verano y otoño. Funcionaban como auténticos sweat baths o baños de sudor secos y los aproxima a los Schwitzstübli de Suiza y Baviera (Sudhoff, 1913; Ott, 1948; Hinz, 1973: 583), aunque también existían baños de humo (smoke baths) según WoodMartin (1902: 163), pues se añadían hierbas como fumigante y para mejorar la inhalación.

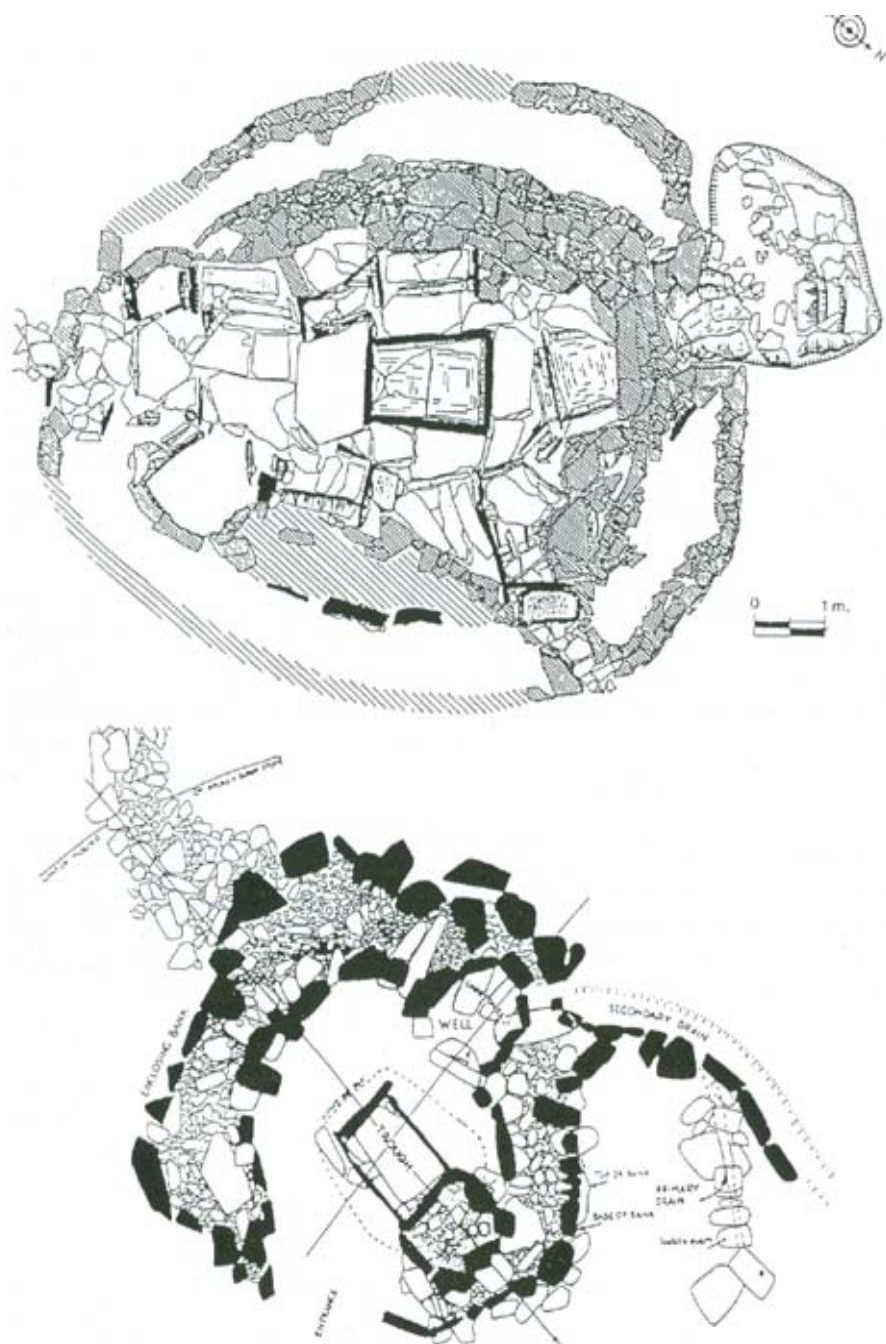


Fig. 6 Sauna ? de las Orcadas (Hedges, 1975) y Sauna ? irlandesa (O'Kelly).

Puede hablarse asimismo de baños de sudor húmedo (steam baths), ya que el poema épico de La postración de Cúchulainn (36) relata el interesante episodio de cómo el héroe hace hervir el agua de 3 cubas al salir de su combate iniciático (Ortiz y Renales, 1989: 208; Dumézil, 1989: 79), lo que parece una clara alusión al sistema, documentado en Irlanda (Lucas, 1965: 78 s.), de piedras ardientes para hacer hervir agua en este tipo de baños.

Estas referencias del área atlántica y otros precedentes de la Edad del Bronce, ayudan a comprender la tradición de los baños de sudor que parece rastrearse en el mundo celta, hasta ahora escasamente valorada.

Por todo el mundo céltico existe una temprana adaptación de las termas romanas que bien pudiera explicarse por una costumbre de tradición céltica, pues se documenta tanto en Gran Bretaña (Cunliffe y Davenport 1985: 9), como en Hispania (Almagro-Gorbea y Moltó, e.p.), las Galias (para Bibracte, Bulliot, 1889; Déchelette, 1905; para Les Fontaines Salées, Dauvergne, 1944; Lacroix, 1956 y 1963; etc.), o la zona nordalpina, por ejemplo, en Magdalensberg (Kretschmer, 1961: 41 s.), donde podría verse el origen de las saunas suizas y bávaras (Ott, 1948).

Particularmente esclarecedor es un texto de Sidón Apolinar<sup>18</sup> que documenta cómo los galo-romanos en la zona del río Gardón, cerca de Alés, aún mantenían una tradición de baños de vapor en fechas tan tardías como mediados del siglo V d.C., utilizando instalaciones tan primitivas que llamaron la atención de dicho autor (Delorme, 1949: 412; Ginouvés, 1959: 162; Loyen, 1970: 220, n. 39). Según Sidón Apolinar (Ep., 2, 9, 8-9) "... se excavaba una fosa cerca de una fuente o un río en la que se arrojaban un montón de guijarros ardientes; después, mientras la fosa acumulaba el calor, se la cubría de una cúpula de ramas flexibles de avellano entrelazadas en forma de hemiesfera; además, se echaban por encima coberteras cilicias (de pelo de cabra) para cerrar los huecos entre las ramas y eliminar la luz, conservando en su interior el vapor saliente que se producía por la aspersion de agua hirviendo sobre las piedras candentes... se producía una sudoración muy saludable rodeados y envueltos por la emanación de un vapor sibilante...".

Este texto confirma el origen prerromano de estas tradiciones de baños en el mundo galo-romano y explicita la técnica utilizada, a base de simples estructuras construidas junto a fuentes o ríos con ramas y coberteras de piel en torno a un agujero con piedras candentes, técnica primitiva que coincide con los restantes testimonios paleoetnológicos de baños de vapor que aquí se recogen, especialmente con las interesantes referencias de Herodoto (4, 73-75), ya que estos posibles precedentes del área atlántica y el mundo celta ayudan a explicar la existencia de tradiciones similares en otras culturas protohistóricas, como el ámbito escita,

---

<sup>18</sup> "... vicina fonti aut fluvio raptim scrobis fodiebatur, in quam forte cum lapidum cumulus rbursturn demitteretur, antro in hemisphaerii formara corylis flexibilibus intexto fossa inardescens gperiebatur, sic tamen ut superiectis cilium velis patentia intervalla virgarum lumine excluso tenebrarentur, vaporem repulsura salientem, qui undae ,ferventis aspergine flammatis silicibus p,xcudirtur... halitu nebulae stridentis opletis involutisque saluberrimus sudor eliciebatur" (Sidón Apolinar, Ep. 2, 9, 8-9).

germánico o eslavo.

En efecto, un conocido texto de Herodoto documenta la técnica de baños de sudor entre los escitas, por lo que dicha costumbre debe considerarse de gran antigüedad en estas regiones y ser el precedente local de las tradiciones posteriores conservadas en el Este y SE. de Europa del uso de baños de vapor entre los eslavos, de donde habrían pasado al mundo germánico y escandinavo (Hinz, 1973: 581-582) (fig. 7).

Según Herodoto (4, 73) "Los escitas tras haber dado sepultura a un muerto se purifican de la manera siguiente: después de ungiarse la cabeza y de haberse enjuagado con agua, observan para el resto del cuerpo lo que voy a decir: levantan tres postes inclinados uno hacia otro y alrededor de estos postes extienden toldos de lana que ajustan y cierran lo más posible, arrojando a continuación a un recipiente situado en el centro de estas estructuras piedras enrojecidas al fuego..." (4,75) "Los escitas cogen granos de hachís y se meten dentro de las tiendas de lana y arrojan los granos sobre piedras enrojecidas al fuego. Al arder los granos desprenden un humo tan fuerte que no hay en Grecia brasero que produzca más humo. Entonces, los escitas, excitados por este humo, aullan de alegría. Esto les sirve de baño, pues los escitas no se bañan nunca con agua".

Este texto ofrece un gran interés que no es necesario resaltar para comprender tanto el funcionamiento de estos baños, no esencialmente diferentes de los galos e irlandeses señalados, como su significado, sobre el que se insiste más adelante.

Estas tradiciones permiten valorar aquí las saunas eslavas y nórdicas y suponerles una antigüedad superior a la generalmente considerada, ya que a veces estas costumbres se han considerado procedentes de influjos medievales meridionales de origen clásico u oriental. En efecto, su uso parece documentarse en algunas estructuras semiexcavadas en tierra, que en algunos casos se remontan posiblemente hasta el siglo I d. C. (Blomqvist y Márteson, 1963; Holmqvist, 1968: 81, 88, 185 s.f. 47, 1; Hinz, 1989: 187-188), lo que evidencia su remoto origen, aunque por referencias escritas sólo se atestiguan a partir del siglo IX en el E. y SE. de Europa y, en el Norte, a partir del siglo X d. C. en las sagas escandinavas (Hinz, 1989: 188).

Así se comprende que en el mundo báltico y escandinavo, desde Prusia a Lituania, Bielorusia, Rusia Occidental y Escandinavia, exista una arraigada tradición de saunas (Talve, 1960), genéricamente conocidas como "sauna finlandesa". Son también estructuras muy simples desde el punto de vista constructivo (Blomqvist y Márteson, 1963; Holmqvist, 1968: 188 s.f. 47, 1; Hinz, 1989: 189 s.), denominadas badstova (Hinz, 1989: 41). Su funcionamiento es parecido a la Rauchsaua o sauna de humo eslava, documentada al Norte de Bielorusia (Vahros, 1966: 23) y en la que se emplean ramas de abedul por su aroma, así como al Schwítzbad o baño de sudor seco de Centroeuropa (Hinz, 1973: 582 y 1989: 99, 187 s., f. 113).

La sauna eslava denominada banja (Barfield y Hodder, 1987: 372) se localiza fundamentalmente en Bielorusia y en la zona del Volga medio (Vahros, 1966: 26). Se construyen semiexcavadas en tierra y apartadas de la población, para evitar el fuego, y cerca de lagos o ríos con el objeto de darse después un baño frío, o de nieve en invierno, que cierre los poros abiertos por el sudor. Existen referencias altomedievales que confirman su extensión hasta Kiev y Bulgaria, donde tal vez ya no correspondan al área eslava (Hinz, 1973: 582).

El funcionamiento de estas estructuras, de relativa simplicidad, ayuda a comprender mejor los primitivos tipos de baños de sudor. Las rauchsaunas eslavas (Talve, 1960; Vahros, 1966: 23; Hinz, 1973: 580 y 1989: 41, 99, 187 s.) son construcciones rectangulares de madera de unos 20 m<sup>2</sup>, que parecen responder a la misma tradición que las estructuras arqueológicas escandinavas citadas (fig. 7, 1-3). Constan de una antecámara con bancos y de la sauna propiamente dicha. Esta ofrece un horno hecho con grandes piedras, normalmente situado en un ángulo o junto a la entrada, varios catres o bancos dispuestos junto a las paredes y un recipiente de agua con un cazo y ramas de abedul que sirve de aspersor y aromatizante. El horno se calienta con fuego hasta que éste se apaga. Entonces las salidas de humo se cierran y el calor seco produce la sudoración, que se refuerza derramando agua con el aspersor de abedul sobre las piedras del horno (Hinz, 1973).

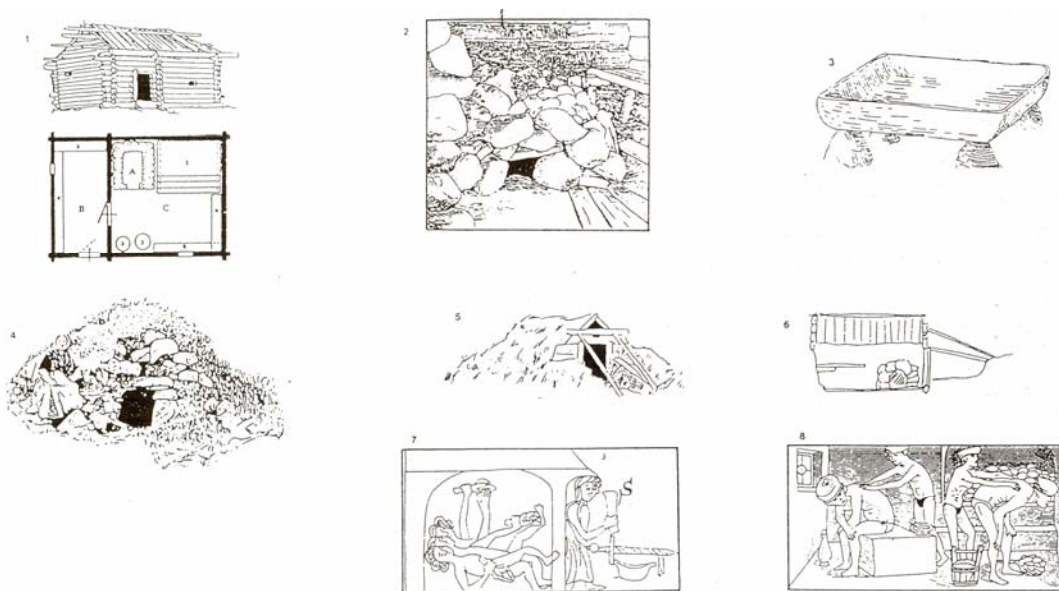


Fig. 7 1-3. Sauna de humo eslava o *Rauchsauna* y detalle de su horno de piedras y de un brasero (Vahros, 1966; Talve, 1960 y Hinz, 1973), 4. Sauna de humo irlandesa (Milligan, 1898), 5-6. Sauna semiexcavada y sección (Talve, 1960), 7-8. Saunas germanas de los siglos XIII y XVI (Talve, 1960 y Hinz, 1973).

## Paralelos greco-romanos

El análisis de las saunas castreñas y de las tradiciones protohistóricas de baños de sudor exige analizar también las estructuras termales griegas y romanas. En efecto, el funcionamiento y la forma circular del "horno" de los monumentos castreños recuerda la del thólos, característica de los baños públicos griegos, ya documentados desde el siglo V a.C. (Ginouvés, 1962: 184), a su vez relacionado con el laconicum de las termas romanas.

Entre otros casos, cabe citar los de Gortys en la Arcadia, Cirene, Pireo, Dipilon, Siracusa, Oiniadai en Acarnia, etc., y la misma forma también ofrecen los baños de los gimnasios de Thera, Eretría, Assos y, probablemente, de Olimpia (Ginouvés, 1962: 138 s. y 190 s.). En Gortys de Arcadia (Ginouvés, 1959 y 1962: 199) una de estas salas circulares mide sólo 2'40 m. y la puerta de entrada 0'52 m., por lo que se aproxima al tamaño de las estructuras de baño prerromanas de la Península Ibérica. Además, estaba destinada a baños de sudor seco, lo que coincide con la interpretación como Schwitzbad de la de Dipilon (Ginouvés, 1962: 184) y, verosímilmente, de otros casos semejantes.

Esta forma recurrente, bien documentada por la Arqueología (vid. supra), también está confirmada por diversas referencias, tanto literarias a partir del siglo V a. C. (Alcifón, Cartas, 3, 40), como en papiros (P. Oxy. I, n° 148; VI, n.º 896; XVII, n° 2145; etc.).

Para estas salas de los baños griegos se emplean varios términos no del todo semejantes y que presentan problemas de interpretación. El kapnistérion, atestiguado epigráficamente, pudiera referirse a "baños de humo" según se deduce de su etimología y de paralelos etnográficos (vid. supra), aunque esta idea sea discutida (Ginouvés, 1962: 136). El pyriatérion, documentado por textos (Eupolis 108; Arist. Probl. 2, 11 y 29-32; Plutarco, Cimon 1, 6; Dión Casio 53, 27: *lakonikón pyriatérion*<sup>19</sup>, en las Termas de Agrippa) y también por inscripciones (IG IV, 454A; V-1, 938; VII, 1777; etc.), hace referencia al uso de piedras enrojecidas al fuego, piría, seguramente para hacer hervir agua, por lo que normalmente se interpretan como baños de vapor (Ginouvés, 1962: 136 s.). El pyriatérion se suele asimilar al 'aleiptérion (IG V-1, 1930; IX-2, 199; XII-3 supl., 1314; Theophrasto, De sudore, 28; etc.) o sala para ungiarse de aceite, a partir de la interpretación de una referencia de Plutarco (Cimon, 1, 6), ya que baño y unción de aceite estaban estrechamente relacionados (Philostratos, Gymnast. 58). Otros autores, como Schneider (1924: 347) y Delorme (1949: 409) han equiparado el 'aleiptérion a la sudatío o baño de vapor y el pyriatérion al laconicum, o baño de sudor seco, según una explícita referencia de Celso (2, 17) confirmada por otra de Séneca (Epist. 51, 6).

---

<sup>19</sup> Lakonikos usado como adjetivo quiere significar que se trataba de un piriaterion de estilo laconio (Lugari, 1910: 134).

Esta doble funcionalidad pudiera reflejarse también en algunas referencias de papiros (P. Oxy. XVII, n° 2145 ), así como en las estructuras dobles de algunos baños, como los de Oiniadai y Delos<sup>20</sup>, donde en el suelo del tholos menor, que carece de desagüe, se han observado señales de fuego (Ginouvés, 1962: 200), hecho confirmado por referencias que indican la existencia de fuego vivo en termas helenísticas (Machon, en Ateneo 8, 348) y romanas (Suetonio, Aug. 82; Celso 2, 17) y que confirmaría el uso como baños de sudor seco o Schwitzbad que se ha deducido para los casos de Dipilon y Gortys de Arcadia (Ginouvés, 1962: 184 y 199).

La disposición circular de los baños griegos debe relacionarse con el origen y función del Laconicum de las termas romanas (Schneider, 1924; Kretschmer, 1961: 9; Rebuffat, 1991: 3), nombre que hace referencia al origen griego, concretamente espartano, de este tipo de baños. Pero esta palabra, salvo en Dión Casio (53, 27) que la usa como adjetivo, sólo se documenta en Latín (ILS 9366; ILS 5706 = CIL I, 1251; CIL I, 1633; Plauto, Stich. 229; Cic. Ad Att. 4, 10, 2; Celso 2, 17, 1; Vitrubio 5, 10,5; 5, 11, 2; 7,10,2; Columela, De re rust., praef. 16; Marcial, Epigr. 6, 42, 16-18).

Las referencias más explícitas a su estructura y funcionamiento son las de Vitrubio (7, 10,2), pues pronto debió caer en desuso, ya que este término no se documenta después de Columela (praef. 16: "cotidianam cruditatem Laconicis excoquimus") (Hartmann, 1920: 169). Dicho arquitecto relaciona la forma y las paredes ahumadas del Laconicum con el horno para fabricar el negro de resina, y ofrece la mejor descripción existente sobre este tipo de baños<sup>21</sup>.

La referencia de Vitrubio, Laconicum sudationesque, sugiere dos estructuras diferentes, sobre las que se ha discutido ampliamente (Hartmann, 1920: 159-160; Delorme, 1949: 407 s.) que deben relacionarse con los dos tipos de baños de sudor señalados, seco y húmedo, y con la doble técnica de funcionamiento que también parece documentarse en los baños griegos (Ginouvés, 1962: 200).

También es muy explícito el texto de Celso (2, 17)<sup>22</sup>, del que se deduce que el laconicum es un baño seco, por lo que las sudationes corresponderían al baño húmedo o de vapor (Delorme, 1949: 413). Igualmente, Marcial al hacer referencia al ritus Laconum (Epigr. 6, 42, 16), dato de interés pues confirma el carácter ritual de estos baños (vid. infra), indica que al baño de sudor sucedía un baño frío<sup>23</sup>. Esta

---

<sup>20</sup> En este sentido también pudiera interpretarse la doble estructura circular de las termas de Tiermes (Argente, 1990: 90), excepcional para el mundo romano (vid. infra) pero que ofrece un exacto paralelo en estas estructuras circulares dobles de los baños griegos.

<sup>21</sup> "... namque edificatur locus uti laconicum... intra laconicum fuliginem quae circa parietem et camarae curvaturam adhaerescit" y también explícita que el "Laconicum sudationesque sunt coniungendae tepidario, eaeque quam latae fuerit, tantam altitudinem habeant ad imam curvaturam hemisphaerii. Mediumque lumen in hemisphaerio relinquatur, ex eoque clypeum aeneum catenis pendat, per cuius reductiones et demissiones perficietur sudationes temperatura. Ipsumque ad circum fieri oportere videtur, ut aequaliter a medio flammae vaporis vis per curvaturae rotundationes pervagetur" (Vitrubio, 7, 10, 2).

<sup>22</sup> "sudor etiam duobus modis elicitur: aut sicco calore, aut balneo. Siccus calor est et arenae calidae et laconici..." (Celso, 2, 17).

<sup>23</sup> "ritus si placeant tibi Laconum/ contentus potest acido vapore/ cruda Vergine Marciave mergi" (Marcial,

referencia, a su vez, coincide perfectamente con la de Estrabón (3,3,6) a propósito de los lusitanos, confirmada por el análisis funcional de los monumentos lusitano-galaicos. Del conjunto de estos datos se deducen las características de este rito lacónico, consistente en un baño de sudor seco (acido vapore) seguido de una inmersión en agua fría (Kretschmer, 1961: 9), técnica conservada en baños medicinales (Ginouvés, 1962: 137 s.), pero que debe considerarse de origen ancestral, lo que explica su semejanza con los paralelos y referencias etnológicas recogidas en el mundo eslavo.

Además, el mundo griego también documenta la unción de grasa asociada al baño de sudor (Philostratos, *Gymnast.* 58; *unctiones Graecae sudatoriae*, Plauto, Stichus, 226), a partir, al menos, del siglo III a. C. (Ginouvés, 1962: 138). No obstante esta costumbre debe considerarse de gran antigüedad, pues Herodoto (4, 73-75) ya recoge un hecho parecido entre los escitas y otra similar es la que documenta Estrabón (3,3,6) entre los lusitanos, por lo que pudieran tratarse de manifestaciones paralelas, quizás de una misma tradición de origen común.

El nombre *Laconicum* (Schneider, 1924) con que se designaba la zona destinada a baños de sudor seco en las termas romanas (Delorme, 1949; Eschebach, 1973), evidencia que en el mundo griego (Philostratos, *Gymnast.* 58) y en el greco-romano (Dión Casio 53, 27, 1; Estrabón 3, 3, 6; Marcial, *Epigr.* 6, 42, 16) este tipo de baños se consideraba originario de Esparta. Así se entiende que Estrabón (3, 3, 6) al referirse a ella, compare la mencionada costumbre lusitana con formas de vida espartanas (*lakonikós*).

Sin embargo, aun cuando estos baños en Roma se considerasen de influjo lacedemonio, también en Italia debió existir una tradición ancestral que sería independiente e incluso anterior a la tradición de baños entre los etruscos (Broise y Jolivet, 1991). En San Basilio (Ariano Polinese), cerca de Adria, se han hallado piedras quemadas que apuntan a su posible utilización en este tipo de saunas (De Min, 1984; Barfield y Hodder, 1987: 375), y en Etruria, representaciones iconográficas también atestiguan la existencia de tales baños (vid. infra).

En Roma hay indicios que permiten suponer su existencia, pero se habría perdido hasta el recuerdo de tales tradiciones, lo que explica que la costumbre de bañarse se considerara una introducción reciente, de tiempos de Catón y Escipión el Africano (Catón, ap. Non. 155, 24: "mihi puero... balneum non quotidianum"). Por ejemplo, los romanos se bañaban por clases de edad (*Cir. off.* 1, 129; *de orat.* 2, 224; *Val. Max.* 2, 1,7; *Ambros. off.* 1, 18, 79; Cfr. Champeaux, 1982: 405), quizás manteniendo entre iuvenes y humiliores una tradición ancestral de baños colectivos, que ayudaría a explicar la documentación tardía del baño iniciático (Thébert, 1991: 203; vid. infra).

---

Epigr. 6, 42, 16).



En la Península Ibérica es interesante destacar que, además de las saunas castreñas, existe un conjunto de termas hispano-romanas (Mora, 1981) caracterizado por ofrecer plantas de estructura muy antigua, de tipo republicano (Eschebach, 1973). Se caracterizan por ambientes rectangulares sencillos entre los que destaca la peculiar estructura circular abovedada del laconicum. Estas termas están especialmente difundidas por la Celtiberia (fig. 5), documentándose en Arcóbriga (Mora, 1981:43), Segóbriga (Almagro, 1990: 46)<sup>24</sup>, Bilibilis (Martin Bueno, 1987 y 1990), Azaila (Beltrán, 1976: 147 s.), ya en área ibérica, y, recientemente, en Tiermes, donde ofrecen un interesante doble laconicum (Argente, 1990: 90), relacionable con alguno de los paralelos griegos mencionados<sup>25</sup> (fig. 8).

La dispersión de este elemento cultural en la Meseta tiene el interés de ayudar a comprender la aparición de baños de sudor en el oppidum de Ulaca, en plena área vettona. Por consiguiente, cabe suponer una dispersión de estas costumbres mucho más amplia de lo hasta ahora considerado para las "saunas castreras"<sup>26</sup>, lo que permite plantear nuevas hipótesis sobre el origen y significado cultural de estos monumentos, dentro del mundo céltico peninsular.

---

<sup>24</sup> En el laconicum de estas termas apareció un labrum para el agua, que pudiera relacionarse con abluciones más que como baños de vapor.

<sup>25</sup> Por el contrario, no parece que se deban incluir aquí las cámaras circulares de tipo termal-medicinal, como Baños de Montemayor, Alanje, etc. (Alvarez Martínez, 1972). Más interés pudiera ofrecer la cámara circular existente sobre el manantial de Sao Pedro do Sul (Frade y Moreira, e.p.), aunque pudiera tratarse de una adaptación de una estructura circular de este tipo de construcciones termales medicinales.

Sin embargo, parece evidente que este elemento en las regiones mediterráneas era menos frecuente, aunque se documenta, por ejemplo, en las destruidas termas de La Albufereta de Alicante (Lafuente, 1957: 112), hecho que pudiera relacionarse con una referencia de Justino (44,2,6) sobre la inexistencia de baños calientes en Hispania antes de la llegada de los romanos.

<sup>26</sup> Esta hipótesis nos ha permitido recientemente replantear una sugestiva interpretación como baños de sudor para una estructura de madera asociada a numerosos cantos de cuarcita puestos al fuego, seguramente para hacer hervir agua, descubierta en el Ecce Horno (Alcalá de Henares, Madrid) (Almagro-Gorbea y Dávila, 1990). Su corripartimentación interna, con un testero de forma semicircular y abundantes guijarros de cuarcita quemados nos inclinaron a plantear la hipótesis citada (Almagro-Gorbea y Moltó, e.p.), considerándola como un precedente anterior a los baños de vapor señalados, dada su fecha hacia el 600 a.C. Pero el análisis del material aparecido en su interior, con cerámicas pintadas y restos de fauna, inclina a considerar como más verosímil su interpretación inicial como construcción de función colectiva o vivienda de un personaje de rango.

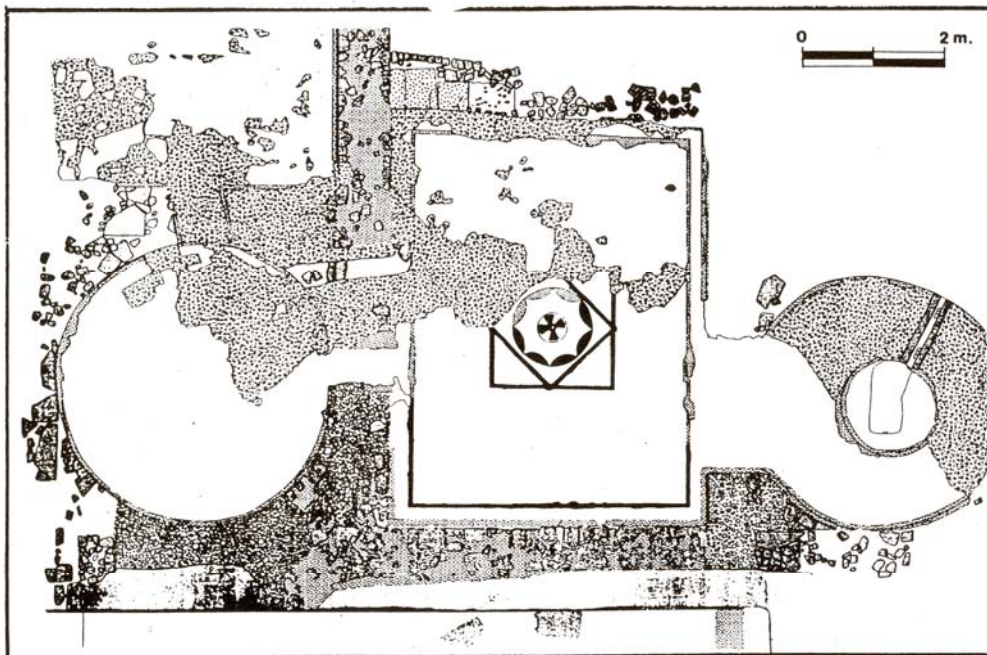


Fig. 8 *Laconica* doble de las Termas de Tiernes (Argente, 1990).

## Funcionamiento de las "saunas castreñas"

El estudio de los paralelos confirma cómo la tradición de baños de sudor se documenta por amplias áreas de la Europa Protohistórica, no sólo en el mundo greco-romano del Mediterráneo, sino en la Europa Oriental y Nórdica, las regiones del Occidente Atlántico, así como en las áreas célticas de Centroeuropa.

Los monumentos con "pedras formosas" servían de saunas, esto es, de baños de sudor seco. Este uso no excluye el posible empleo de vapor obtenido al derramar agua sobre piedras ardientes puestas previamente al fuego<sup>27</sup>, aunque, en todo caso, no parece tratarse de un "bario turco" (vid. nota 16).

Sin embargo, caben otras alternativas, como la solución mixta sugerida por Silva (1986: 59) de poner piedras directamente al fuego encendido en el horno, con lo que, al calentarse el ambiente, se produciría un baño de sudor seco y, después, retirar las piedras del fuego y trasladarlas a la cámara, donde se arrojaría agua sobre ellas para obtener el vapor y lograr el baño húmedo. Incluso, cabe plantear que el horno y la cámara funcionaran como sauna y baño de vapor respectivamente, al modo del laconicum y las sudationes de las termas romanas (vid. supra).

En cualquier caso, dichos edificios deben interpretarse como de uso termal, por lo que propiamente pueden considerarse como auténticas "saunas castreñas" (fig. 4). En consecuencia, la parte esencial del edificio, semienterrada y con aberturas pequeñas y fáciles de cerrar, estuvo destinada a conservar el calor, lo que unido a su técnica de funcionamiento y las evidentes semejanzas formales señaladas, permite considerarla de función semejante a la del laconicum en las termas romanas y del pyriátérion o kapnistérion de los baños griegos, pues ambos baños parecen reflejar la misma idea de sudoración.

La antecámara, por el contrario, pudo tener la función de habitación de temperatura templada y de reposo, lo que explica la presencia de bancos corridos adosados a los muros, tal vez al modo del tepidarium en las termas romanas, aunque cabe también que el baño fuera húmedo, sirviendo en tal caso el horno como baño seco o "sauna finlandesa".

Finalmente, el depósito de agua del atrio, cuidadosamente construido y con conducción y desagüe, pudo haber servido para baños y abluciones de agua fría efectuadas en el atrio, que debe, en consecuencia, considerarse como un frigidarium, pero asociado funcional y ritualmente al resto de la construcción.

---

<sup>27</sup> Esta solución técnica parece mejor que la de introducir piedras ardientes en recipientes ad hoc, probablemente de madera, aunque ya García Bellido (1968a: 118), quizás inspirándose en el mundo germánico (Hinz, 1973: 580) o en la referencia de Estrabón (3, 3, 7), supuso el empleo de vasos de madera en esta zona. Este hecho lo confirma Suetonio (Aug. 82), que alude a una palabra hispánica, dureta, para denominar un cubo de madera, seguramente utilizado como recipiente para estos baños, técnica que se confirma en el citado pasaje de La postulación de Cúchulainn (36).

Esta estructura tan peculiar de las "saunas castreñas" se explica por los paralelos señalados, que confirman su evidente funcionalidad como laconica o baños de sudor, aunque su baja cronología ya corresponda a las últimas fases de la Cultura Castreña contemporánea a la romanización, pues siguieron en uso hasta el siglo II d. C. (Silva, 1986: 60; Silva, 1987: 132). Este hecho permite plantear su inspiración en construcciones termales romanas, como ya se ha supuesto (Conde Valvís, 1955: 443 s.; Almeida, 1974: 167; Silva, 1986: 60), aunque algunos elementos concretos muy característicos, como la idea de excavarse en peñas o del thólos más bien se relacionan con los baños del mundo griego.

En consecuencia, los monumentos conocidos como "pedras formosas" o "saunas castreñas" deben considerarse, tal y como explicita Estrabón (3,3,6), de origen local, al servicio de una tradición ancestral de baños de sudor, en todo caso no romana sino indígena y propia de algunos de los pueblos más primitivos de la Península Ibérica, lo que explica la mayor simplicidad de su estructura a pesar de los posibles influjos de construcciones termales griegas o romanas<sup>28</sup>.

### **Interpretación cultural**

El análisis de estos monumentos plantea abordar el origen y la interpretación cultural, social e ideológica de esta costumbre, tema mucho más difícil, pero fundamental para comprender la funcionalidad y el significado de estas interesantes construcciones.

La historia de la investigación evidencia que la interpretación ha sido la preocupación prioritaria de cuantos los han estudiado, aunque se careciese de datos para contrastar las hipótesis establecidas (vid. supra), lo que exige una interpretación basada en elementos objetivos.

Importante ha sido el conocimiento cada vez más preciso del uso como saunas de estos monumentos, demostrado por la documentación arqueológica y literaria, por sus características funcionales y por sus paralelos. Este uso como saunas no resuelve el de su significado, ya que sus características y paralelos evidencian que no se trata de baños lúdicos ni tampoco medicinales, por lo que parece lógico deducir un carácter ritual, ya insinuado en algunos trabajos, aunque sólo en fechas muy recientes se ha comenzado a argumentar y precisar (Almagro-Gorbea y Moltó, e.p.).

---

<sup>28</sup> Un hecho hasta cierto punto semejante puede considerarse representado por las esculturas de "guerreros galaico-lusitanos" (Silva, 1986: 304 s.). Estas creaciones responden a una evidente inspiración romana en sus aspectos formales y técnicos, pero la creación de tales obras sólo puede explicarse desde la ideología de una organización social jerarquizada que se superpuso al substrato cultural de la Cultura Castreña tardía (Almagro-Gorbea y Llorio, 1992: 418).

En consecuencia, el carácter ritual de estos monumentos constituye la hipótesis de trabajo para interpretar su origen y significado cultural, idea que se pretende argumentar, si no demostrar, con los datos que ofrecen las características de su construcción semihipogea, su asociación al agua y al fuego, su funcionalidad de baños de sudor y baños fríos, el texto de Estrabón alusivo a los mismos y su situación a la entrada de los poblados. Finalmente, también se valora como clave para su interpretación el significado de este tipo de baños en otras culturas y el contexto social e ideológico de la Cultura Castreña, pues sólo una visión de conjunto puede contribuir a esclarecer estos difíciles campos de estudio, siempre más especulativos que los elementos de cultura material.

El primer problema surge al intentar precisar el origen y significado de esta costumbre. Ya diversos autores (Jordá, 1969), han planteado su carácter ideológico incluso antes de comprender su función como saunas.

En efecto, es lógico suponer que su uso no fuera meramente utilitario (Silva, 1986: 60), pues su función parece derivada de su significado ideológico, por lo que la explícita noticia de Justino (44, 2,6) de que los baños de agua caliente se habrían introducido en Hispania después de la II Guerra Púnica (*Agua calida lavari, post secundum bellum Punicum a Romanis didicere*), no se puede hacer extensiva a estos monumentos, ya que por su contexto se refiere a una técnica distinta y, verosíblemente, a la zona mediterránea.

### **Significado ideológico: tholos y construcción hipogea**

En primer lugar, debe considerarse la forma circular del "horno" que ofrecen algunas "saunas castreñas", semejante a la del *laconicum* y sus precedentes griegos. Esta peculiar forma, como ya observó Ginouvés (1962: 198), no se explica por causas funcionales, sino que obedece a su función ritual, vinculada a la idea de thólos y de 'omphalós, aparentemente utilizada en su construcción (Pfuhl, 1905: 366), lo que permite aproximarse al complejo significado que entrañan tales estructuras, relacionadas con concepciones cosmológicas, celestes y ctónicas al mismo tiempo, ya que ofrecen la misma forma que el *Kósmos o Mundus* (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991), por lo que cabe suponer una vinculación formal e ideológica con dichos conceptos.

Eratóstenes, Asklepiades de Mirlea, Dídimo y Timarco aluden al carácter de '*omphalós de estos thóloi* de los baños griegos (Ginouvés, 1962: 197), al igual que Cratinos (frag. 50), quien señala que en Atenas "la mayoría de los baños tienen forma circular, con un desagüe en el centro y encima un *omphalos* de bronce", idea aludida por las páteras de tipo ritual conocidas como *phiales balaneiomphalous* (Ateneo 11,501d), lo que confirma el posible significado ideológico de estas construcciones (Pfuhl, 1905: 366), seguramente asociadas a baños rituales, tanto medicinales como de iniciación.

Alguno de estos baños circulares griegos ya hace tiempo que fueron considerados de tipo ritual y relacionados con *heroa*, como el de Olimpia que tenía una especie de altar (Pfuhl, 1905: 366), pero el carácter ritual es especialmente evidente en algunos casos como en la sala circular de los baños de Thera (Ginouvés, 1959), dedicada a *Apolo Lykeios* y relacionado con un gimnasio y otras estructuras que denotan su relación con ritos iniciáticos, o en los baños de Cirene, al parecer relacionados igualmente con ritos de iniciación. Además, existen otros casos semejantes más discutidos, como los gimnasios de Eretría, etc.

Las "saunas castreñas" ofrecen cierto carácter ctónico por estar intencionadamente semiexcavadas en tierra o labradas en grandes peñas, como en Tongobriga o Ulaca. Esta estructura semihipogea puede relacionarse con el carácter hipogeo de algunos baños griegos, como los del Pireo (fig. 9) (Ginouvés, 1962: 199, f. 157 s.) y, especialmente, los de Cirene (fig. 10), situados al SW. de la vía sacra bajo la terraza consagrada a Artemis (Chamoux, 1953: 316 s.). Su denominación como *nymphaeion* en una inscripción del siglo IV a.C. (SEG IX, 72, 14-17) alude a su carácter religioso y en ella se prescribe la purificación de las jóvenes, lo que evidencia su relación con ritos de iniciación.

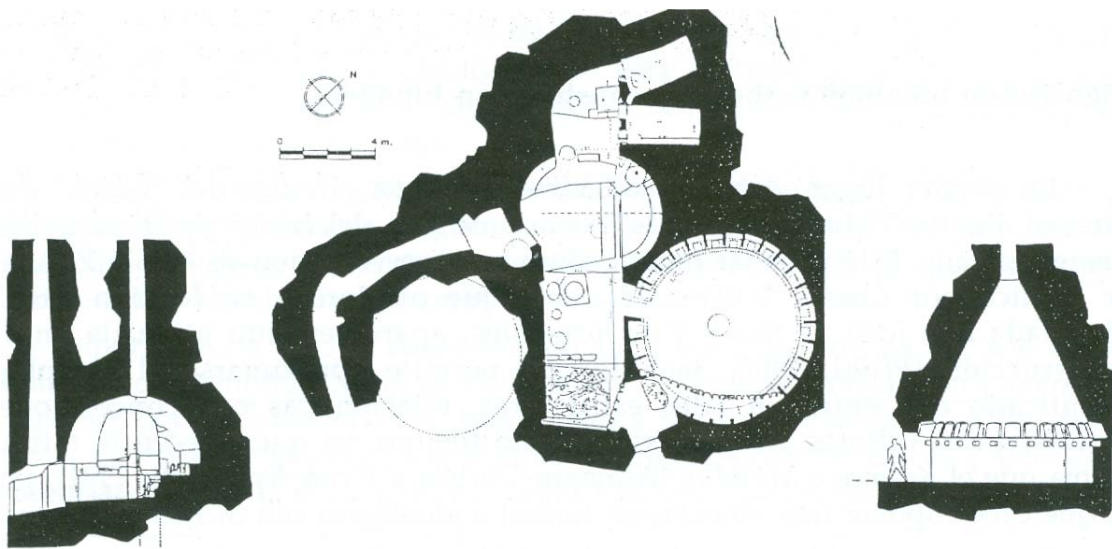


Fig. 9 Planta y secciones de los baños del Pireo (Ginouvés, 1962).

También una interesante noticia transmitida por Vitrubio (2,6,2)<sup>29</sup>, permite profundizar en el posible origen y significado del carácter hipogeo de estos baños. En los Montes Baianos, cerca de Cumas, existían cuevas con baños termales que, a pesar de su presumible uso medicinal, contribuyen a explicar el origen de la idea de los baños hipogeos y su forma de tholos, mejor que los motivos prácticos aducidos por dicho autor (5,10,5). Esta idea ctónica estaría estrechamente relacionada, incluso formalmente, con los *nymphaea* (Monceaux, 1905; Meschini, 1963; Neuerburg, 1965) y con el mismo *Mundus* (Coarelli, 1983: 225), ya que una y otra derivarían de concepciones cosmológicas (AlmagroGorbea y Gran-Aymerich, 1991: 224). Así se explica que la forma de tholos se hubiera mantenido en baños rituales y en termas medicinales, ambos asociados a concepciones ideológicas que permitieron mantener la forma circular cuando ésta ya había desaparecido en los *hypocausta* de las termas lúdicas romanas.

Esta argumentación permite valorar un pasaje de la Eneida (Aen. 7, 563 s.) alusivo a la idea umbilical y ctónica de algunas cuevas que hace referencia a un *locus Italiae medio* asociado a una *spiracula Deitís*, en la que Servio explicita la presencia de aguas sulfúreas y su carácter de acceso al Más Allá<sup>30</sup>.

Además, esta característica ctónica y su construcción en grandes canchos relaciona las "saunas castreñas" con algunos santuarios con cubetas, en algún caso denominadas en referencias epigráficas *lacus* o *lacus aeternus* (vid. infra), labradas igualmente en grandes peñascos, lo que plantea una posible relación con cultos a las peñas y a las aguas documentados en la mitología céltica (Ettlinger, 1960: 108-111; Penas, 1986: 124; Green, 1992: 223 s.) y vinculados a concepciones onfálicas de tipo cosmológico, de evidente origen indoeuropeo (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991). Este hecho explicaría su relación habitual con divinidades cosmológicas, de tipo astral e infernal, en ocasiones con carácter de divinidad suprema, como se evidencia en la Cultura Castreña (Penas, 1986: 124 s.).

Esta forma hipogea y de tholos pudiera indicar que las "saunas castreñas" ofrecían cierto carácter ctónico y onfálico, como *axis mundi* de su colectividad y punto de unión de la tierra con el mundo ctónico y quizás, celeste, y, en consecuencia, como punto de paso, concepción de la que derivarían funciones

---

<sup>29</sup> "... in montibus Cumanorum Baianis sunt loca sudationibus excavata, in quibus vapor fervidus ab imo nascens ignis vehementia perforat eam terram per eamque manando in his locis oritur et ita sudationum egregias efficit utilitates" (Vitrubio, 2, 6, 2).

<sup>30</sup> "Italiae medio hunc locum umbilicum Italiae chorographi dicunt. Est autem in latere Campaniae et Apuliae, ubi Hirpini sunt, et habet aguas sulphureas, ideo graviores, quia ambitur silvis. Ideo autem ibi aditus esse dicitur inferiorum, quod gravis odor iuxta accedentes necat, adeo ut victimae circa hunc locum non immolaretur, sed odore perirent ad aquam adplicatae" (Servio, Aen. 7, 563 s.). Esta cueva debe ser la misma referida a propósito del mito del origen de los Hirpi Sorani: "pastores sequerentur, delati sunt ad quandam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem... si lupos imitarentur, id est de raptu viverent... nam lupi Sabinorum lingua "hirpi" vocantur hirpi. Sorani yero a Dite: nam Ditis Pater Soranus vocatur: quasi lupi Ditis patris" (Servio, Aen. 11, 785).

rituales concretas relacionadas con ritos de lustración, de iniciación, etc., según se deduce del contexto socio-cultural lusitano-galaico (vid. infra).

Dicho carácter ctónico explica la sorprendente relación formal de las "pedras formosas" con las urnas en forma de casa, hecho que ha llamado la atención y ha hecho suponer un origen común para unas y otras (Martínez Santa Olalla, 1933: 233 s.; Lorenzo Fernández, 1948: 199 s.). En efecto, todas ellas representarían la entrada al Más Allá o Sid, lo que hace suponer no sólo estrechas relaciones iconográficas, sino también ideológicas. Igualmente, esta interpretación se confirma por la decoración que ofrecen las "pedras formosas" (Silva, 1987: 126 s.) cuyos motivos, de tipo ctónico y astral al mismo tiempo, serían trasunto de este significado ideológico (fig. 3). Así se explica que dichos motivos se hayan relacionado acertadamente con los de estelas funerarias (Tranoy, 1981: 346), dado que en estelas y "pedras formosas" tales motivos serían alusiones simbólicas al Más Allá.

Esta perspectiva ideológica obliga también a tratar el significado que se deduce de la estrecha relación con el agua en estos monumentos, de claro significado ritual, hecho ya previamente intuido (Jordá, 1969: 8 s.)<sup>31</sup>. En más del 50% de estas construcciones se han documentado cubetas para agua, generalmente situadas en el atrio, como en Coaña, Pendia 1, Augas Santas, Galegos, Monte da Saia, Briteiros 1 y Sanfins (García Bellido, 1986: 36 s.) y, en el caso de Coaña, de tipo monumental, al ser un bloque monolítico de 2 m. de largo tallado y vaciado en su interior.

La relación de los baños de sudor con cultos al agua ya ha sido señalada (Barfield y Hodder, 1987: 376 s.), pues, en el mundo indoeuropeo, el agua era el elemento de comunicación con el Más Allá (Almagro-Gorbea y GranAymerich, 1991), o mejor dicho, el mismo Más Allá (Prosdocimi, comunicación personal), lo que confirma el carácter ctónico ya señalado de estos monumentos. Esta idea, que pasa a la Cultura Céltica, explica el significado del agua y del caldero en sus ritos y concepciones mitológicas (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 219 s.; Green, 1992: 57 s.; 223 s.). Tales creencias también se atestiguan en la Península Ibérica por mitos como el del río de la Muerte (García Quintela, 1986), por la relación del agua con ordalías (García FernándezAlbalat, 1986: 151) y, verosímilmente, por ritos guerreros, tal vez funerarios, como depositar armas en las aguas (Ruiz-Gálvez, 1982; 186 s.) o por mitos como los que parecen representarse en la diadema de San Martín de Oscos (Marco, e.p.). Este contexto permitiría recordar los "templos de pozo" de Cerdeña (Lilliu, 1957), que muestran una interesante asociación de culto al agua y armas (Fadda y Lo Schiavo, 1992: 63 s.) que dejan suponer su posible relación con ritos iniciáticos de la sociedad guerrera sarda, comparables a los aquí analizados.

---

<sup>31</sup> En este sentido, el topónimo de Augas Santas del monumento de Orense pudiera aludir a la tradición cultural de sus aguas, bien atestiguada en la cultura castreña (García Fernández-Albalat, 1986: 144 s.), donde se ha considerado de tipo salutífero y purificador (Silva, 1986: 60).



Estas relaciones ideológicas, a pesar de ser tan difíciles de demostrar, resultan verosímiles y ofrecen un cuadro interpretativo perfectamente coherente, imprescindible para intentar desentrañar el significado de estos monumentos. En este sentido, el aludido posible origen de tales prácticas en fuentes termales naturales, entre las que existía marcada preferencia por las aguas sulfurosas e hipertermales (Molió, 1992), en ocasiones asociadas a grutas como en Cumas (Vitr. 2, 6, 2), permitiría comparar el carácter de las "saunas castreñas" a dichas fuentes rituales como punto de paso al Más Allá de acuerdo con la ideología indoeuropea y céltica (Eliade, 1982: 213 s.).

Por otra parte, existen elementos ideológicos que confirman que el significado ritual del agua característico de la Cultura Castreña (Díaz de Velasco, 1985), también estaba presente en dichos monumentos. En los citados santuarios en canchos o peñas existen cubetas labradas, como en Panoias, donde las inscripciones alusivas a sus divinidades y cultos denominan dichas cubetas como lacus, laticulus o aeternus lacus (Blázquez, 1983: 234). Este calificativo sólo puede explicarse por su carácter cosmológico y de paso al Más Allá, de acuerdo con las citadas creencias del mundo céltico, que explican, igualmente, su carácter axial dada la explícita concepción como templum de dichos santuarios rupestres (García Fernández-Albalat, 1986: 161), equivalentes al nemeton del mundo céltico (Reichenberger, 1989; Almagro-Gorbea y GranAymerich, 1991: 210 s.), idea onfálica atestiguada en la Cultura Castreña (García Fernández-Albalat, 1990: 280)<sup>32</sup>. En consecuencia, el concepto de lacus aeternus quizás también cabría relacionarlo con los estanques o pilas de las "saunas castreñas" dado su carácter ritual, funcionalmente asociados al baño frío que seguía al baño de sudor dentro del rito mencionado por Estrabón (3,3,6) y aludido por Marcial (6,42,16) (vid. supra). Este contexto ideológico indica que las saunas castreñas tendrían una función ritual relacionada con su carácter onfálico y de punto de paso al mundo ctónico, tal y como sugiere la asociación 'omphalós-thólos-lacus aeternus, concepción de la que derivarían sus funciones concretas, con sentido purificador, lustral, etc.

El carácter ctónico y onfálico de dichos santuarios y monumentos y las características de las divinidades asociadas a los mismos permiten aproximarse a su función ritual, que parece relacionada con ideas de protección de la comunidad, a fin de garantizar su continuidad y prosperidad. En este sentido, debe valorarse la estructura social, muy primitiva, de la Cultura Castreña, de tipo preurbano y marcadamente guerrera, muy próxima a la sociedad indoeuropea de la Edad del Bronce. Este contexto explicaría la existencia de divinidades protectoras de la sociedad, a veces asimiladas a Tutela<sup>33</sup>, con teónimos de tipo étnico (García-

---

<sup>32</sup> Nímid = Nemeton, en Pacos de Ferreira (CIL II, 5607); debe ser revisado tras una reciente lectura, pero sí se atestigua el etnónimo Nemetates (Ptol. 2, 6,40; cfr. Schulten 1935), y el topónimo Nemetobriga (= Puente Návea, Orense) (Ptol. 2, 6, 36; Itin. Ant. 428, 6; Anon. Rav. 4, 45).

<sup>33</sup> Este importante aspecto conviene tenerlo presente para comprender el auténtico significado de estas divinidades, seguramente relacionadas con la protección de la comunidad. En consecuencia, la protección de grupos de guerreros o la relación especial con éstos (García Fernández-Albalat, 1990: 123 s.) pudiera ser sólo una

Fernández-Albalat, 1986:189) o de localidad (Albertos, 1983; Blázquez, 1983: 296; Pneas, 1986: 125 s.; García Fernández-Albalat, 1986: 149 s.), alusivos a la comunidad sobre la que ejercían su protección. Estas creencias podrían compararse a la coherente interpretación de que algún santuario céltico, como el de Lebenice, estuviera relacionado con Taranis o Teutates como divinidades cosmológicas, ctónicas y protectoras de la población (Rybobá y Soudsky, 1962), pero también recuerdan características del mundo lacial más ancestral, como algunos aspectos de Fortuna (Champeaux, 1982: 426) y otros ritos muy primitivos conservados en la religión romana (Wissova, 1912: 280 s.; Dumézil, 1977: 473 s.).

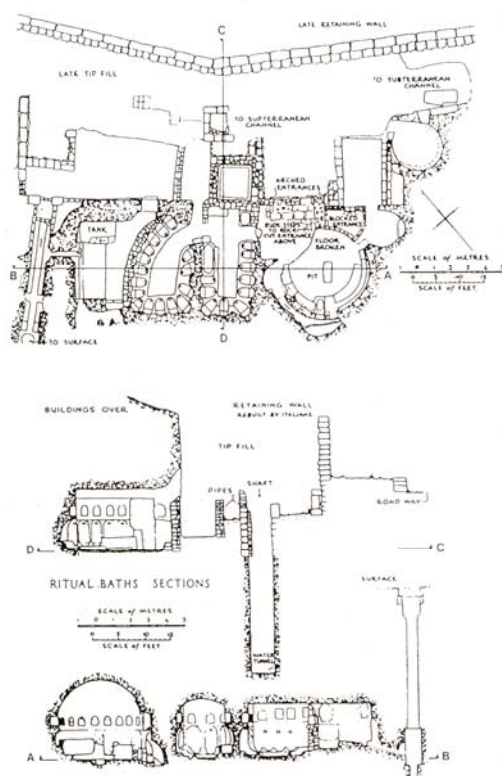


Fig. 10 Planta y secciones de los baños de Cirene (Chamoux, 1953).

consecuencia, la protección de grupos de guerreros o la relación especial con éstos (García Fernández-Albalat, 1990: 123 s.) pudiera ser sólo una de sus facetas, aunque fuera esencial dada la importancia de los guerreros en este tipo de sociedad. Esta interpretación de divinidades tutelares de toda la comunidad la confirma explícitamente la iconografía de *Fortuna-Tyché* que ofrece la pátera de *Band(ua) Arugel(ensis)* (Blanco, 1959; Blázquez, 1983: 303; de Hoz, 1986: 39; etc.).

de sus facetas, aunque fuera esencial dada la importancia de los guerreros en este tipo de sociedad. Esta interpretación de divinidades tutelares de toda la comunidad la confirma explícitamente la iconografía de *Fortuna-Tyché* que ofrece la pátera de *Band(ua) Arugel(ensis)* (Blanco, 1959; Blázquez, 1983: 303; de Hoz, 1986: 29; etc).

## Las "saunas castreñas" y los ritos de iniciación

El significado ideológico que ofrecen estos monumentos como los baños a ellos asociados vienen a confirmar su carácter ritual, aspecto que debe ser precisado.

La Cultura Castreña ofrece características muy primitivas, con una organización social de tipo preurbano y, seguramente, pregentilicia, cuya fuerte estructura guerrera explica la existencia de bandas o cofradías de jóvenes guerreros (García Fernández-Albalat, 1990). Este contexto social permite plantear la sugestiva hipótesis de que dichos baños deban interpretarse como pertenecientes a ritos de iniciación, ya que las saunas serían características no sólo de los lusitanos, sino también de otros pueblos indoeuropeos en los que existieran fraternidades, cofradías o sodalidades de jóvenes guerreros pues constituirían una parte fundamental dentro de estos ritos.

Los restos arqueológicos de las saunas castreñas evidencian el empleo de baños de sudor y de baños fríos asociados, conforme al rito mencionado por Estrabón (3,3, 6) y aludido por Marcial (6,42,16). Dicho doble baño, muchas veces asociado a unciones de aceite, es bien conocido en la Antigüedad, especialmente en los primitivos baños griegos (Kretschmer, 1961: 9), pero se conservó tanto en el campo medicinal como ritual (Ginouvés, 1962: 137 s.), ambos estrechamente vinculados a concepciones religiosas.

El uso medicinal de las saunas se ha mantenido hasta época reciente (Wood-Martin, 1902: 163; Hinz, 1973: 580), así como también el ritual, ya que en ellas se depositaban ofrendas el Green Thursday equivalente al Jueves Santo en el mundo germánico (Vahros, 1966) y, en algunas zonas, las mujeres daban a luz en las saunas y éstas se usaban antes de la ceremonia nupcial (Barfield y Hodder, 1987: 374), lo que evidencia su asociación a ritos de purificación y de paso.

La gran antigüedad de estas costumbres se confirma en Herodoto (4, 7375), que recoge que los Escitas, tras los funerales, se purificaban en baños de sudor asociados a la unción de aceite y a la aspiración del humo de semillas de hachís arrojadas sobre piedras enrojecidas al fuego (*pyriais*), por lo que dicho estupefaciente produciría unos efectos semejantes a los de una orgía de hachís (vid. supra; Barfield y Hodder, 1987: 373-374; Hinz, 1989: 188; Wagner 1989: 86)<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Conviene tener presente que desde la Prehistoria se documenta el uso de estupefacientes (Sherrat, 1991: 230 s.) en relación con ritos de magia (Wagner, 1989) muchas veces asociadas a prácticas guerreras y que la Etnología evidencia su utilización en ritos de iniciación. Por ello, cabe valorar en el folklore peninsular, tradiciones de uso de este tipo de sustancias, como la "lechenaza", las "hojas del diablo", o la *Amanita Muscaria*, seta venenosa cuyos efectos alucinógenos (Furst, 1982: 164s.) han dado lugar en Cataluña a la conocida expresión estar "tocat del bulet".

Estos ritos escitas descritos por Herodoto (4,75) pueden explicar los ritos lusitanos documentados por Estrabón (3,3,6) realizados en las "saunas castreñas", cuya relación con cultos funerarios (vid. supra) se veía de este modo confirmado. Pero aunque estos ritos pudieran tener función lustral o de purificación, antes de entrar en combate<sup>35</sup>, tras éste antes de entrar en la población<sup>36</sup>, en funerales<sup>37</sup>, etc. (Ginouvés, 1962: 240 s.), parece más lógico relacionarlo con la idea de paso o de nacimiento (Ginouvés, 1962: 235 s.) dado el carácter ctónico de estos monumentos y el significado de punto de paso al Más Allá que representaba el agua en el mundo celta.

Si se tiene en cuenta el contexto socio-cultural de la Cultura Castreña y la aparente existencia en ella de cofradías de jóvenes guerreros, la hipótesis de una interpretación de dichos baños como ritos de iniciación cobra un mayor interés y debe ser analizada en el cuadro general de dichas costumbres en la Antigüedad.

Tales cofradías parecen confirmarse por el carácter de sus primitivas divinidades, como, *Bandua*, *Cosus*, *Nave*, *Reue*, etc., al parecer relacionadas con dichas asociaciones guerreras (García Fernández-Albalat, 1990), que también atestiguarían tradiciones de tipo ver sacrum entre los lusitanos (Diodoro 5, 34, 6; Str. 3, 3, 5), probablemente vinculadas a su vez a las divinidades citadas, como *Bandua* (de unir, asociar), cuya relación con estas costumbres ha sido recientemente señalada (García Fernández-Albalat, 1990).

Ritos de este tipo parecen documentarse en la inscripción de la peña-santuario de Vilar de Perdizes<sup>38</sup>, que hace alusión a la renovación de la res publica *Vaeuum*, esto es, de los *Vaecos* (Pereira, 1981; Blázquez, 1983: 287; Rodríguez Colmenero, e.p.) y a un voto hecho por los *lancerói*, término interpretable como el de los "lanceros" o guerreros armados de lanza<sup>39</sup>. Estos *lancerói* parecen equivaler a

---

<sup>35</sup> Por ejemplo, Sócrates, Edipo, Alcestes, etc., se bañan antes de morir para estar limpios como las víctimas de los sacrificios, lo que supone una consagración a los dioses infernales (Ginouvés, 1962: 239 s.). Baños preparatorios del combate también se documentan en la épica irlandesa (Lucas, 1965: 67).

<sup>36</sup> Como los ritos que se efectuaban a la entrada de Roma en el *Tigillum Sororium*, como lugar de purificación guerrera y, al mismo tiempo, de iniciación de la juventud (Dumézil, 1977: 528; Coarelli, 1983: 116). Igualmente, carácter lustratorio tiene el triple baño de *Cúchulainn* (vid. supra; Dumézil, 1989: 79).

<sup>37</sup> Como el citado rito escita recogido por Herodoto (4, 73).

<sup>38</sup> *Callius Reburri foco deva(um) divo(um) que) Icernic(um)/ in acta conducta conservada/suo is in ac(ta) conducta P(ublius) Mici(us) au(ctor) N(uminum) eis/ nucupaverit si r(es) p(ublicae) Vaecu(um) nova res (publica) ae(de) mel a sis sil(ice) sipuit ea res (publica) v(otum) s(olverunt) l(ibenter) v(olentes) lancerói.* (CIL II, 2476).

<sup>39</sup> *Lancerói*, aunque se puede relacionar con antropónimos y topónimos peninsulares (Grosse, 1924; Albertos, 1966: 128), en este caso parece denominar un grupo social en un arcaico nominativo plural en -oi del Lusitano (Tovar, 1985: 250). Debe tenerse en cuenta que Varrón (GeIl. 15, 30, 7) considera la palabra *lanca* de origen hispano (Grosse, 1924) y que la lanza era el arma propia de los grupos de guerreros preurbanos. No obstante, hay que señalar los problemas de lectura que ofrece dicha inscripción y, consiguientemente, las dificultades en su interpretación (Pereira y Almeida, 1981).

Este término pudiera ser un equivalente a los *Hastati* romanos (Fiebiger, 1912 y 1912 a) armados de hasta (Livio 8, 8, 5: "prima acies hastati erant... haec prima frons in acie floren? iuvenum pubescentium ad militiam habebat"; Varro 1.1., 5, 89: "hastati dictis qui priori hasti pugnabant, pilani qui pilis, principes qui a principio gladii"; Klingmüller, 1912; Schulten, 1912) o a los *Quirites* (*Curis* es lanza en Sabino, por lo que *Quirites* son los hombres armados de lanza, cfr. Massa-Pairault, 1986, lo que explica que *Tuno Quirites* sea la deidad que preside la

los quirites (Massa-Pairault, 1986: 31 s.) o hastati itálicos (Prodocimi, e.p.), por lo que este tipo de organización social y sus ritos, que recuerdan costumbres de la religión y la sociedad itálicas (Prodocimi, 1989) hacen suponer un común origen indoeuropeo, que sería anterior a la formación del sistema gentilicio a inicios de la Edad del Hierro.

Sin embargo, los principales indicios del uso ritual de saunas corresponden al mundo dorio, a pesar de la falta de referencias explícitas entre los lacedemonios. La famosa educación espartana (Plutarco, Lyc. 16,12; 17, 3-4; 25, 1; etc.) refiere que el niño a los 7 años entraba en la agogé, donde a partir de los 12 hacía vida austera, sin ropa ni baños, hasta que a los 14 comenzaba su entrenamiento militar y se le consideraba efebo, pasando a los 20 años de pais (niño) a 'eiren (joven) (MacDonwell, 1986: 164). A partir de entonces se hacían cargo del entrenamiento de los grupos más jóvenes (Jen. LP 2, 11; Plut. Lyc. 17, 2) hasta que a los 30 años ya se acudía a la asamblea o agora.

Esta interpretación permitiría suponer que el "baño lacedemonio" originario correspondiera a los ritos de paso a efebo, probablemente hacia los 14 años, en que empezaba su entrenamiento militar. Así se entiende que Estrabón (3,3,6) compare a formas de vida espartanas (lakonikós) la mencionada costumbre lusitana. En ella, además, el baño de sudor, el baño frío y la unción de grasa aparecen asociados a la ingestión de una sola comida, pura y simple, lo que recuerda costumbres lacedemonias como la privación de comida en estos ritos de paso o las comidas comunitarias, características de todos estos grupos sodalicios de jóvenes guerreros (Versnel, 1980: 110; Gernet, 1982: 51 s.). En consecuencia, parece lógico suponer que el pasaje de Estrabón alude a ritos lusitanos de iniciación a sodalicios o fraternías guerreras, en los que la sauna jugaría un papel esencial.

---

iniciación masculina, cfr. Coarelli, 1983: 116). La misma idea puede reflejar en Grecia la relación etimológica de los dorios con dóry, asta, lanza (Frisk, 1973: 2, 411-3, 77), que era el arma esencial (Lazenby, 1985: 77). También en algunas áreas del mundo atlántico del Bronce Final sería la lanza la arma fundamental a juzgar por la documentación arqueológica (Megaw y Simpson, 1981: 298). En consecuencia, la lanza debe considerarse el arma esencial y un elemento cultural ampliamente generalizado en el Bronce Final en numerosos pueblos indoeuropeos caracterizados por estructuras guerreras.

Este contexto permite comprender mejor la noticia de Estrabón (3,3,6) de que los lusitanos usaban lanzas de punta de bronce, τinas δέ kai δόρατι χρόνται 'epidoratídes dé chálkeai, lo que confirma el carácter muy arcaico y tradicional de este ambiente cultural, aparentemente más propio de la Edad del Bronce que de las sociedades preurbanas contemporáneas de la Europa Protohistórica y que tendría paralelos en expresiones romanas como hasta pura id est sine ferro (Serv. Aen.) y dórata 'asidera (Cass. Dio 1, 73) (Fiebiger, 1912).

En este sentido, ofrecen especial interés los baños de Thera (Ginouvés, 1959) por su verosímil relación con ritos de iniciación dorios. En esta isla cuyos habitantes dorios estaban organizados en *ph yle* (Hiller von Gaertringen, 1904: 52 y 114), bajo la terraza del santuario de Apolo Karneios había una cueva (Id. 1904: 115 y plano II) interpretada como santuario a Hermes y Herakles, a los que una cofradía de jóvenes dedicó un 'aleiptérion (IG XII, 3, supl. 1314; Ginouvés, 1962: 139). Relacionado con este santuario debe considerarse una sala circular próxima, de fecha arcaica discutida, interpretada como sauna y para unirse, pero con funciones rituales, pues en ella apareció una dedicatoria a (Apolo) Lykeios (IG XII, 3, 398; Hiller von Gaertringen, 1904: 116; Pfuhl, 1905: 366).

Tanto Apolo *Lykeios* como Herakles y Hermes estaban asociados, como divinidades ctónicas y de paso, a la formación de los jóvenes en la palestra y a los ritos de iniciación de jóvenes en cofradías originariamente de guerreros (Jeanmarie, 1939: 559 s.; Brelich, 1969: 113 s.; Alföldi, 1974: 96 s.; Gernet, 1982: 201 s.; Ulf, 1982: 137 s.; Wathelet, 1986; etc.).

Hermes, en cuyo honor se celebraban las Hermaia, era el dios de la palestra, lugar de ejercicio y entrenamiento de los jóvenes (Carettoni, 1963), siendo considerado padre o esposo de la diosa Palaistra (Filostr. Imag. 32; Serv. Ad Aen. 8, 138), inventora de las reglas de la lucha (pdle). La palestra como lugar de los ejercicios de lucha (Isid. Etym. 18, 23), acabó convirtiéndose en Grecia en "escuela" de la juventud (Demetr. 5, 2; Plut. Quaest. conv. 7, 7, 1), lo que evidencia su relación con la formación de los jóvenes, seguramente consecuencia de su evolución como lugar originario de los ritos de paso, lo que explica, igualmente, la estrecha asociación entre palestra y sauna. Asimismo, Herakles, frecuentemente asociado a Hermes en la iconografía itálica alusiva a la iniciación guerrera (Dumézil, 1977: 574; Hóckmann, 1982: 54 s.), está documentado como divinidad de la palestra desde época helenística, probablemente por su función guerrera y de divinidad de paso, lo que explica su asociación también a las fuentes termales (Ginouvés, 1962: 361 s.) y a los ritos de iniciación y heroización. A su vez, Apolo Lykeios en este contexto debe tener carácter de divinidad ctónica vinculada a rituales de guerreros de tipo *ferialis exercitus* (Tácito, Gern. 43; Gernet, 1982: 215; García Fernández-Albalat, 1990: 202 s.), pues el lobo en la mitología indoeuropea era el animal del Más Allá, relacionado con la noche, la muerte y el mundo funerario y, por consiguiente, con las fratrías de guerreros y sus ritos de iniciación (McCone, 1987).

Esta relación la atestiguan los Lupercales en Roma (Alföldi, 1974: 96 s.; Ulf, 1982) y los Hirpi Sorani, vinculados a Apolo (Serv. Ad Aen. 11, 785: Sancti custos Soractis Apollo; Wissowa, 1912: 238; Alföldi, 1974: 121 s.; etc.). Pero esta relación con el lobo también se documenta entre Lucanos (Alföldi, 1974: 129) y Samnitas (Fest. 93, 95 L.: *Irpini appellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites*), en Italia, y en los *lilfhenhnir* o "pieles de lobo" entre los Germanos (Dumézil, 1940: 101 s.; McCone, 1987). Esta misma relación parece atestiguar en la Península Ibérica en el etnónimo céltico de los lobetani (Ptol. 2, 6, 59) y en la costumbre, transmitida por

Apiano (Iber. 48) de enviar heraldos cubiertos de piel de lobo para pedir la paz (Blázquez, 1983: 275), seguramente por tener la guerra carácter infernal. Así se explica también la asociación de dicho animal con Marte, *victor Martius lupus* (Dumézil, 1977: 180 y 192) y con Apolo Lykeios, éste asociado a la formación de jóvenes en la Palestra, pero que parece proceder de la iniciación en fraternías de tipo *ferialis exercitus* (García Fernández-Albalat, 1990: 202 s.).

Dicha tradición de saunas explica el nombre *Laconicum* (Schneider, 1924; Rebuffat, 1991: 3; etc.) dado a la zona destinada a sauna en las termas romanas (Delorme, 1949; Eschebach, 1973), ya que en el mundo griego y en el greco-romano este tipo de baños se consideraba originario y característico de los espartanos, tal como trasluce su etimología. Aunque no existen textos sobre el uso de saunas entre los lacedemonios, Philostratos (*Gymnast.* 58) considera lacedemonia la costumbre de unirse a grasa en seco (*xeraloiphein*) asociada al baño de sudor (*piriatérion*) y la misma idea refiere Estrabón (3, 3,6); incluso la referencia de Plauto (*Stichus*, 226) *unctiones Graecae sudatoriae* puede considerarse en este sentido (Ginouvés, 1962: 138), explicando el origen de los *laconica* romanos en este tipo de saunas bien documentadas en los baños griegos.

Este significado ritual explica la referencia de Dión Casio (53, 27, 1) al *lakonikón pyriatérion* construido en las Termas de Agrippa, situadas con toda intencionalidad política e ideológica en el *Campus Martis*, zona de tradición militar y de entrenamiento de la juventud romana, como evidencia, entre otros argumentos, su relación con los ritos *salios* (vid. *infra*). Dichas termas, organizadas por Agrippa a modo de *Gymnasion* para atraer y formar a la juventud romana en el Culto Imperial, se inspiraron en los *Kaesarea* helenísticos, asociando tradiciones procedentes del baño iniciático lacedemonio, aludido por la citada denominación, con el cultivo de la fidelidad al jefe carismático propio también de dicho tipo de organizaciones socio-militares (Delorme, 1960; Versnel, 1980: 121; García Fernández-Albalat, 1990), pero renovado por los dinastas helenísticos y transformado, finalmente, en el Culto Imperial (Coarelli, 1984: 86 s.).

A estas ideas pudo aludir Marcial (*Epigr.* 6, 42, 16-18) al hacer referencia explícita al *ritus laconum* como un baño de sudor al que sucedía un baño frío (vid. nota 23), para el que se utilizaba el Agua Virgo, rito que coincide esencialmente con el transmitido por Estrabón (3,3,6). Estos datos confirman las características del rito lacónico, consistente en una sauna o baño de sudor seco (anido vapore) seguido de una inmersión en agua fría (Kretschmer, 1961: 9), técnica que debe considerarse de origen ancestral y que se conservó en baños medicinales (Ginouvés, 1962: 137 si, lo que explica su semejanza con paralelos etnológicos, especialmente del mundo eslavo.

El *Campus Martis* (Coarelli, 1981: 814 s.), antiguo brazo abandonado del Tíber, era una zona en la que, según la tradición, se enterraron los reyes y generales

que habían obtenido el triunfo (Coarelli, 1981: 821), uso quizás no extraño al significado infernal del río como paso al Más Allá en el mundo indoeuropeo<sup>40</sup>. Pero esta zona también estaba estrechamente asociada a ritos militares con el ara Martis in campo en su centro junto a la sede de los censores; de ella partía el triunfo y en ella se realizaban comicios así como el entrenamiento de la iuven tus romana, los ludí saeculares o los ludí Taurii, vinculados a divinidades infernales. Este era el marco esencial de los ritos iniciáticos salios (Toarelli, 1984: 107 s. y 1990), como los Equirria o el October Equus (Dumézil, 1977: 198 s.), cuya carrera de carros se desarrollaba en el Trigarium (Coarelli, 1968).

Hay otros indicios del desarrollo en la zona de ritos iniciáticos. Según documenta la inscripción arcaica de Satricum (Versnel, 1980: 108 s.; Coarelli, 1984: 62), a fines del siglo VI a. C. una sodalidad asociada a Marte, suodales Mamartei, rinde culto a los dioses ctónicos de Poplosio Valesiosio, probablemente el cónsul del 509 a.C. P. Valerio Puplicola, probable jefe de la sodalidad. Los Valerii tenían en el Campus Martis su santuario gentilicio, el Tarentum, junto al Trigarium (Coarelli, 1968). Dicho santuario era de tipo subterráneo, con un altar enterrado<sup>41</sup> dedicado a las divinidades ctónicas Ditis y Proserpina, aludidas en la inscripción de Satricum y propias de ritos de iniciación.

Esta tradición explicaría que el Campus Martis acabase organizado por Agrippa en un complejo gimnástico de tipo helenístico, como ha visto Coarelli (1984: 89). En él, como lugar de ejercicio y de formación de la juventud al servicio del Culto Imperial, se comprende la construcción de las monumentales Termas, dentro de las cuales estaba el laconicón pyriaterion citado por Dión Casio y aludido por Marcial, que pudieran representar una antigua tradición de baños de iniciación de jóvenes guerreros recuperada por la política de Augusto al restaurar antiguos rituales romanos relacionados, como salios o lupercales.

También los lupercales (Alföldi, 1974: 86 s.), perduración ancestral de una tradición romana de ritos iniciáticos de fraternas guerreras, aparecen asociados a una cueva y una fuente. Aunque Ulf (1982: 32-33) niega la relación del Lupercal con la cueva, según las noticias de Dionisio de Halicarnaso (1, 32, 3 s.; 1, 79; 1, 80), el Lupercal era un santuario (íera) situado en una oquedad al pie del Palatino que denomina ántron, no spēleon, lo que parece indicar que dicha gruta fuera hecha por el hombre, no una cueva natural, ya que no parece tratarse de una mera licencia literaria. Junto a ésta, había fuentes y un bosque de grandes árboles, como en el santuario de Pan Lykeios en Arcadia, con el que se consideraban relacionados los

---

<sup>40</sup> Esta misma creencia puede explicar la intencionada ubicación de necrópolis en zonas inundables dentro del cauce de los ríos, perfectamente documentada en la Península Ibérica, por ejemplo en las Madrigueras (Almagro-Gorbea, 1969: 28) o en Medellín (Almagro-Gorbea, 1977: 280, 290, etc.), así como las ofrendas de armas a los ríos (Torbruge, 1971; Ruiz-Gálvez, 1982; Bradley, 1990) o la tradición del río del Olvido (García Quintela, 1986).

<sup>41</sup> Esta asociación de un altar a una estructura hipogea hace pensar en alguna sauna griega, como las de Olimpia o Thera, ésta dedicada a Apolo Lykeios (vid. supra).



Lupercales ya en la Antigüedad (Livio 1, 5). También Servio habla de cueva "Sub monte Palatino est quaedam spelunca (ad Aen. 8, 343)... in Circo" (Ad Aen. 8, 90), mientras que Virgilio se refiere a una oquedad (antro, Aen. 8, 630) bajo la roca, (sub rupe, Aen. 8, 343). Por ello, el Lupercal se ha considerado una entrada al Más Allá (Piganiol, 1913: 10 y 102 s.) que puede interpretarse como cueva cósmica, de carácter ctónico (Alföldi, 1974: 102 s.), lo que ayuda a comprender su relación con el lobo, como animal del Más Allá y de los muertos (Binder, 1964: 111), y constituye un nuevo ejemplo de relación entre cueva y ritos de iniciación característica de las saunas griegas y lusitanas<sup>42</sup>.

Otro posible indicio de la antigua existencia de baños iniciáticos pudiera ser la tradición romana de bañarse por clases de edad (Cic. off. 1, 129; de orat. 2, 224; Val. Max. 2, 1, 7; Ambros off. 1, 18, 79; Champeaux, 1982: 405), en los que quizás se mantuvo entre *iuvenes* y *humiliores* una tradición ancestral preurbana que explicaría el origen de baños iniciáticos en el mundo romano (Thébert, 1991: 203).

Esta costumbre también parece haberse conservado en Roma en el culto ancestral a Fortuna (Champeaux, 1982: 375 s.) que asocia baños a ritos de paso (Torelli, 1984: 82 s.). Fortuna, divinidad itálica de origen indoeuropeo a veces discutido<sup>43</sup>, es difícil de definir dada su aparente multivalencia funcional. Esencialmente parece ser una divinidad ctónica y cósmica, Primigenia, de donde deriva su relación con la predicción en general<sup>44</sup> y con las sortes. De ahí su carácter de protectora de la comunidad en un ámbito originariamente preurbano<sup>45</sup>, lo que explica que fuera un *númen* de la fertilidad, agraria y femenina (Bailey, 1932: 54 y 136) y, en consecuencia, en estrecha relación con ritos de paso en general (Gagé, 1958), como el crecimiento fisiológico del hombre y de la mujer, las clases de edad y la promoción social de *humiliores* y desclasados, de la soberanía y de la organización social, etc. (Champeaux, 1982: 423).

---

<sup>42</sup> Existen interesantes indicios del empleo de cuevas en la Península Ibérica para ritos iniciáticos, en las que pudieran considerarse inspiradas las saunas castreñas. La Cueva del Puente (Orduña, Burgos), a 300 m. de la entrada, ofrece una inscripción que hace referencia a un DUX que penetra con X VIRI FORTES; a 400 m., otra inscripción sólo cita IX VIRI FORTISSIMI. A esta tradición pudiera aludir, por ejemplo, el episodio del guerrero cántabro Larus, que combate rodeado de un grupo de jóvenes guerreros (*deleta gentilis pube catervae*, Sil. Ital., Pun. 16, 46-50). Igualmente, en la Cueva de la Griega (Pedraza, Segovia) se han documentado más de 100 inscripciones, entre ellas una alusiva a un Nemedo Augusto; esta cueva se ha considerado iniciática, pues hay que entrar en ella a gatas (Abásolo y Mayer, e.p. y comunicación personal).

<sup>43</sup> Dumézil (1952: 102-109) ha señalado su posible origen indoeuropeo, relacionándola con la Bhaga védica (Id. 1962) y con la Medb irlandesa, aunque Champeaux (1982: 468) considere estas semejanzas como pura coincidencia.

<sup>44</sup> Fors Fortuna es la diosa que lleva el destino, *fert* > \*fortus > fatum (Champeaux, 1982: 426).

<sup>45</sup> Según Champeaux (1982: 454 s.), pudo ser una diosa preurbana del *ager romanus* (Plutarco, Port. rom. 5, 318e), mientras que sus tardías relaciones con Tyché se pueden considerar basadas en sus características de diosa de la suerte y de la comunidad.

Su fiesta, en el solsticio de verano, se asociaba a un descenso en barca por el Tíber, por lo que se ha considerado de carácter astral, solar y del fuego, y, al mismo tiempo, de fecundidad, al estar relacionada con el agua (Champeaux, 1982: 207 s., 215 y 384). Esta relación se evidencia en la forma de cueva o *nymphaeum* de su santuario en Preneste, siempre cubierto de agua, y en la ubicación de uno de sus templos en Roma cerca del Tíber (Champeaux, 1982: 376, n. 8), tal vez en relación con los baños que parecen formar parte de su ritual.

En efecto, Fortuna *Balnearis* era venerada por hombres de la plebe y esclavos, lo que se ha explicado por proceder de pueblos vencidos. Pero esta relación más bien parece reflejar su función originaria de divinidad de paso en un ambiente preurbano<sup>46</sup>, de introducción en la comunidad, idea que posteriormente equivaldría a la de dar la ciudadanía de pleno derecho, como da la vida, la fecundidad a los campos o la ascensión social, como en el conocido pasaje de Servio Tullio.

Esta función explica el papel de Fortuna *Virilis* y Fortuna *Barbata* en los ritos de paso entre clases de edad (Gagé, 1958; Champeaux, 1982: 375 s.). En las calendas de abril las mujeres humildes se bañaban en los baños de los hombres, ofreciendo incienso a *Fortuna Virilis* en la salida del agua caliente (Ovid. *Fast.* 145-146; Torelli, 1984: 83), mientras las nobles imploraban a Venus *Verticordia*<sup>47</sup>. Este rito, purificador, fecundante y relacionado con el matrimonio (Torelli, 1984: 82 s.) deriva de su carácter de divinidad de paso entre clases de edad, como confirman las referencias a Fortuna *Barbata* como diosa del paso de la juventud a la madurez (Agustín, *civ.* 4, 11; Tertuliano, *nat.* 2, 11, 11)<sup>48</sup>. Este apelativo hay que relacionarlo con los ritos de paso masculinos, paralelos a los ritos de Fortuna *Virgo* para las mujeres (Gagé, 1963: 24 s., 173; Champeaux, 1982: 399 s.; Torelli, 1990), entre los que se incluiría la *depositio barbae*, que cabe relacionar con el *koureion* o corte del cabello en la iniciación griega (Champeaux, 1982: 402; Torelli, 1984: 110). Estos ritos explican la relación de Fortuna *Virilis* con baños de hombres, que cabe suponer serían baños iniciáticos de *iuvenes* que iban a tomar la toga viril, idea perfectamente acorde con la citada tradición de clases de edad que los romanos mantenían en los baños. Además, la relación con el muérdago de *Fortuna Viscata*<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> La *Fortuna* de Preneste se relaciona con el mito fundacional de la ciudad. Caeculus, nacido de una chispa del hogar, expuesto junto a una fuente y criado por dos pastores, sus tíos, de carácter divino (Serv. *Ad Aen.* 7, 678; Schol. *Veron. Aen.* 7, 681; Solín. 2, 9), pasa su juventud entre pastores y reúne una banda de jóvenes ladrones de su edad, con la que funda la ciudad. Este mito simboliza el paso de chaos a kosmos que supone la organización de la ciudad, al modo de Rómulo y Remo en Roma (Virg. *Aen.* 7, 678-681; Champeaux, 1982: 442), los Dioscuros en Grecia y los *Násatyá* en la India védica (Dumézil, 1977: 230 s.).

<sup>47</sup> Se trata de una forma griega de la misma divinidad, introducida en Roma a fines del siglo III a. C. (Champeaux, 1982: 375; Torelli, 1984: 80).

<sup>48</sup> "... *ipse dea luventas, quae post praetextam excipiat iuvenalis aetatis exordia, ipse sit et Fortuna Barbata, quae adultos barba induat*" (Agustín, *civ.* 4, 11). "*luventa novorum togatorum, virorum iam Fortuna Barbata*" (Tertuliano, *nat.* 2, 11, 11).

<sup>49</sup> Es interesante valorar la relación con el mundo céltico de estos ritos asociados a Fortuna *Viscata* (Champeaux,

permite relacionarla con Strenia, divinidad de ritos de paso, cuya ubicación junto a la antigua puerta de la ciudad y al inicio de la Via Sacra (Coarelli, 1983: 117-8) pudiera explicar la situación de las "saunas lusitanas" junto a las puertas de los castros, reforzando su función iniciática y lustratoria antes de incorporarse a la población.

También en Italia los Hirpi Sorani (Verg. Aen. 11, 785-788; Serv. Ad Aen. 11, 785; Plinio N.H. 7, 19), pueden interpretarse, al igual que los lupercales, como perduración de ritos iniciáticos de fraternidades guerreras. Estas fraternidades de guerreros-pastores (Alföldi, 1974: 114 s.) a menudo estaban asociadas al lobo<sup>50</sup> (Dumézil, 1940: 101 s.; Smits, 1946: 86, n. 8; Alföldi, 1974: 121), como en otros pueblos itálicos como los Samnitas (Festo, 93, 95 L.), los Lucani (Alföldi, 1974: 129), cuyo etnónimo significa hombres-lobo, etc. Todos ellos debían tener ritos de iniciación comparables a los documentados entre los lacedemonios o los que parecen haber tenido los lusitanos. Aunque se carece de referencia sobre baños en estos ritos, pues apenas existe documentación sobre estos aspectos, cabe señalar costumbres asociadas como la de que los jóvenes lucanos, según Justino (Epit. 23, 1, 4 s.), "*ab initio pubertatis in silvis inter pastores habebantur... sine veste*", o que la fraternidad de los Hirpi Sorani bailaban sobre brasas<sup>51</sup> (Otto, 1913), rito evidentemente de carácter iniciático, que pudiera equivaler a las saunas, si no se trata incluso de una derivación de las mismas. Además, esta relación ritual de los Hirpi con el fuego ctónico se confirma al aludirse a ellos en la spiracula Deitis, cueva con aguas sulfúreas (Servio, Aen. 7, 563 s.), considerada acceso al Más Allá (vid. nota 29), por lo que la asociación hombre-lobo con el fuego de los Irpinos sería comparable a la vinculación de los baños de sudor con Apolo Lykeios en Thera, dentro de los ritos de iniciación.

---

1982: 411-19). Su apelativo, derivado de viscus, muérdago, hace referencia a estar untada de liga confeccionada con jugo de muérdago (Plin. N.H. 16, 44), por lo que cabría interpretarla como la divinidad que liga, tal vez en sentido mágico y en la esfera social, como Bandua en el mundo lusitano (García Fernández-Albalat, 1990: 183 s.). Pero esta asociación de Fortuna al muérdago es de gran interés pues dicha planta, que según Plinio (N.H. 22, 103; 24, 11-12; 26,22; 28, 245; 33, 94) se debía coger sin instrumentos de hierro en la luna nueva, además de curar la epilepsia y otros males, ayudaba a concebir a las mujeres e incluso a extinguir los incendios, ideas que ofrecen notables coincidencias con el mundo céltico, donde tenía carácter cósmico y valor mágico, curativo y fecundante (Plinio, N.H. 16, 95) y donde, asimismo, se debía recoger con un instrumento de oro en las calendas o comienzo de la luna llena, inicio del cómputo del tiempo.

<sup>50</sup> "*Irpini appellati a nomine lupi, quem irpum diocunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupavere*" (Estrabón, 5, 4, 12); "*lupi Sabinorum lingua "hirpi" vocantur*" (Servio, Aen. 11, 785).

<sup>51</sup> Este rito pudiera relacionarse con la tradición, probablemente de origen ritual celtibérico, conservada en S. Pedro Manrique (Soria), de atravesar las brasas descalzos el día de San Juan (Cortes, 1961; Díaz Viana, 1981).

En el mundo etrusco, la iconografía de algunos espejos y cistas de bronce también documenta el uso de baños de vapor en ritos iniciáticos relacionados con Marte (Dumézil, 1977: 574), lo que, indirectamente, confirma la amplia dispersión de estas prácticas entre pueblos itálicos y poblaciones protohistóricas europeas en general. Una cista de Preneste representa un conjunto de dioses, Juno, Júpiter, Mercurio, Hércules, Apolo, Liber, Fortuna, etc., entre los que, en el centro, aparece Marte desnudo, con escudo y lanza, agachado junto a un vaso con agua hirviendo, estando a su lado Minerva y encima Cerbero. Comparable es un espejo de Chiusi con Minerva sacando de un ánfora a Marteniño junto a Venus y dos jóvenes desnudos con lanza. Otro espejo de Bolsena muestra a Marte niño con Hermes y con Minerva, que lo baña en un ánfora, quedando bajo ellas Hércules detrás de una fila de otras cinco ánforas.

Estas escenas de baños iniciáticos (Hermansen, 1940: 49 s.) corresponden a Marte como prototipo de guerrero (Dumézil, 1977: 575). Según esta tradición mítica, los baños otorgaban la invulnerabilidad y el furor, como Aquiles al ser bañado por Tetis (Dumézil, 1977: 575), pero los paralelos citados evidencian la existencia de prácticas iniciáticas reales en las que el fuego y el vapor del agua hirviente jugaban un destacado papel.

Este uso de saunas en ritos iniciáticos hace suponer que también se practicaran entre los celtas. Así se comprendería mejor la noticia transmitida por Sidón Apolinar (Ep. 2, 9, 8-9; vid. nota 18), aunque en dicha época ya estuviera desritualizado este tipo de baños. Esta hipótesis se confirma en los ritos iniciáticos reflejados en el poema de La postración de Cúchulainn (36). En efecto, este héroe, tras su combate con los jóvenes de Emuin, se baña en el Callan (Mallory, s.a.) y después de matar al can de Cullan, parte a la Tierra de Skatha, es decir, la Tierra de las Sombras (Rolleston, 1991: 187), lo que apunta al carácter ctónico de la iniciación. Además, al volver de su primer combate (Dumézil, 1989: 79), hizo hervir el agua de tres barriles, hecho que alude a la técnica de calentar el agua con piedras ardientes documentada en Irlanda (Lucas, 1965: 78 s.) y que también pudieran corresponder a las citadas escenas iconográficas etruscas<sup>52</sup>.

Estas tradiciones obligan a plantear si las termas de planta republicana con *laconicum* de Hispania (Almagro-Gorbea y Moltó, e.p.), documentadas fundamentalmente en la Celtiberia (vid. supra), no podrían indicar una tradición prerromana entre los Celtíberos de saunas rituales de tipo lacónico, que explicaría la alusión al *ritus laconum* de Marcial (Epigr. 6, 42, 16-18; vid. nota 23), quien como

---

<sup>52</sup> También recoge la literatura épica irlandesa referencias a baños asociados a guerreros como elemento de descanso y, tal vez, de purificación (Lucas, 1965: 67; "...we meet this aspect of bathing chiefly in connection with march— or battle-weary warriors..."). Por ejemplo, en el episodio de la llegada a Tara de Oisín y Caeilte, los últimos supervivientes de Fian, donde el rey manda atenderlos incluyendo un baño cada dos días, o el uso de baños para curar las heridas tras el combate de Cúchulainn y Ferdia (Lucas, 1965: 68).

bilbilitano pudo haber tenido noticia de estos ritos antes de que se perdieran o romanizaran dentro del Culto Imperial (Almagro-Gorbea y Lorrio, 1989: 185). Esta temprana romanización explicaría que Estrabón (3,3,6) sólo atribuya el uso de saunas a las poblaciones lusitanas del Duero, las más primitivas de Hispania y las únicas que lo habrían mantenido puro dado el carácter pregentilicio de su sociedad al que originariamente parecen ir asociados estos rituales, arcaicos incluso en comparación con las ya más evolucionadas poblaciones célticas contemporáneas.

## Conclusión

El análisis de la llamada "Fragua" de Ulaca evidencia su estrecha relación con las "pedras formosas" y confirma la funcionalidad de estos monumentos como saunas.

Estas construcciones, características de las poblaciones lusitanas de la Cultura Castreña, ofrecen una dispersión mayor de la habitualmente considerada, ya que también se extienden por la mitad septentrional de la Península, incluida la Vettonia y, probablemente, la Celtiberia.

Su mayor interés radica en su función ritual, ya que parecen relacionadas con ritos de iniciación de cofradías de jóvenes guerreros, características de la ideología y la sociedad castreña. Tales ritos, que asociaban el agua, el vapor y el fuego en lugares hipogeos, quedan documentados por Estrabón (3,3,6) entre los lusitanos, así como por una alusión de Marcial (Epigr. 6, 42, 16) que confirma su carácter ritual y que tiene particular interés pues, dado el origen celtibérico del poeta, pudiera reflejar el posible conocimiento directo en su juventud de dichas tradiciones.

Pero este tipo de saunas, hasta ahora no interpretadas de este modo, se corresponde perfectamente con el substrato ideológico y cultural del mundo lusitano-galaico (Almagro-Gorbea, e.p. y e.p.a.) y supone una nueva documentación que ayuda a precisar la existencia de elementos muy primitivos que se pueden considerar proto-célticos, lo que abre nuevas perspectivas para el análisis del mundo indoeuropeo, especialmente entre estos pueblos de la Península Ibérica.

En efecto, su dispersión coincide con la que ofrecen otros elementos culturales como santuarios en peñas o la deposición de armas en las aguas, lo que permite identificar un substrato ritual e ideológico común muy antiguo y próximo al mundo indoeuropeo a juzgar por su contexto socio-cultural y sus paralelos. Además, este fondo ideológico se podría relacionar, a partir de la evidencia que supone la relación de las saunas castreñas con los textos de Estrabón, con otros ritos y costumbres primitivas transmitidas principalmente por dicho autor (3, 3, 6-7), quién las atribuyó a los pueblos montañoses, por él diferenciados de las

poblaciones célticas, y considerados los más primitivos de Hispania, como Lusitanos, Galaicos, Astures, Cántabros, Vascones y Pirenaicos.

Al mismo tiempo, este substrato cultural tan primitivo ofrece claras relaciones con el mundo céltico, tanto por sus elementos ideológicos como por los teónimos relacionados (García Fernández-Albalat, 1990: 236, 403). Por ello, puede considerarse proto-céltico, ya que, aunque coetáneo a lo que actualmente se considera como celta en Centroeuropea (Almagro-Gorbea, 1991), conservan características más arcaicas y próximas a sus comunes raíces indoeuropeas.

Este hecho parece confirmarse en los antropónimos (Untermann, 1965: 19; Albertos, 1966 y 1983: 867 s.) y teónimos conocidos (Albertos, 1983a; Untermann, 1985; García Fernández-Albalat, 1990) y en la misma lengua lusitana, cuyo carácter céltico ha sido recientemente señalado (Untermann, 1987: 67 s.; Prosdocimi, 1989a), pero cuyo evidente arcaísmo explica que sea, al mismo tiempo, considerada como no céltica (Tovar, 1960: 112 s. y 1985; de Hoz, 1983; Schmidt, 1985; Gorrochategui, 1987), en el sentido de ser una lengua muy antigua y más próxima al indoeuropeo que las restantes lenguas célticas actualmente documentadas, pudiéndose tal vez considerar, dado su contexto cultural, como pervivencia de una lengua proto-céltica madre.

Por otra parte, las saunas castreñas representan una de las más antiguas tradiciones de este tipo de baños actualmente documentadas.

El análisis de sus paralelos confirma el uso de saunas en pueblos muy diversos de la protohistoria europea, verosíblemente en relación con ritos iniciáticos. En Grecia se relacionan con fraternidades guerreras, especialmente entre los dorios, dadas sus conservadoras tradiciones y su estructura militar. Igualmente, restos de estos rituales parecen advertirse en algunos pueblos itálicos, como irpinos, romanos y etruscos. Pero el uso de saunas se documenta también entre lusitanos, galaicos, vettones y, tal vez, celtíberos en la Península Ibérica, celtas, en Centroeuropa y en Irlanda, y, en el ámbito atlántico, en las Oreadas; igualmente aparece entre escitas, eslavos y germanos del Este y Norte de Europa.

Este hecho no puede considerarse casual ni explicarse por mera difusión o convergencia cultural. Más lógico parece que la asociación de saunas a ritos iniciáticos sea una tradición muy antigua, que cabría suponer de raíz indoeuropea, a juzgar por la ideología que implica, los pueblos que la practicaban y su estrecha asociación a cofradías de guerreros.

En resumen, la interpretación aquí propuesta de las saunas castreñas supone una aportación al mejor conocimiento de la estructura socio-ideológica de las sociedades guerreras indoeuropeas y, especialmente, confirma la pertenencia a ellas de algunas poblaciones de la Península Ibérica que, por sus características, pueden considerarse como proto-célticas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABASOLO, J.M. y MAYER, M. (e.p.): *Inscripciones rupestres romanas de La Cueva de la Griega, Pedraza* (Segovia) y de Cuevas del Valle de Losa (Burgos). *Saxa scripta*. Simposio Internacional ibero-italico sobre epigrafía rupestre prerromana y romana de España, Portugal e Italia. Santiago de Compostela, 1992.
- ACUÑA, F. (1992): *El arte castreño del Noroeste*, Historia 16. Cuadernos de Arte Español, 38, Madrid.
- ALBERTOS, M. L. (1966): *La onomástica personal primitiva de Hispania: Tarraconense y Bética*. Acta Salmanticensia 13, Salamanca.
- (1983): *Onomastique personnelle indigène de la Péninsule Ibérique sous la domination romaine*, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, 29-2, Berlin: 853-892.
- (1983 a): *Teónimos hispanos*. En J. M. Blázquez 1983; Primitivas religiones ibéricas II. Religiones Prerromanas, Madrid: 477-487.
- ALFÖLDI, A. (1974): *Die Struktur der vorrdmischen Rdmerstaates*, Heidelberg.
- ALMAGRO, M. (1990): *Segóbriga. Ciudad celtibérica y romana*. Guía de las excavaciones y museo (3 ed.), Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1969): *La necrópolis de Las Madrigueras*, Bibliotheca Praehistórica Hispana 10, Madrid.
- *El Bronce Final y el Período Orientalizante en Extremadura*, Bibliotheca Praehistorica Hispana 14, Madrid.
- (1991): *I Celti dell'Iberia. I Celti*, Milano: 386-407.
- (e. p. a.) *Los Celtas de la Península Ibérica: su origen y personalidad cultural*. En M. ALMAGRO-GORBEA y G. RUIZ ZAPATERO (EDS.), Curso de Verano de la Universidad Complutense sobre "Los Celtas: Hispania y Europa" en El Escorial. Agosto 1992, Complutum, Extra 2, Madrid.
- (e. p.), *El origen de los celtas en la Península Ibérica: diferenciación entre proto-celtas y celtas*, Polis 3.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y DAVILA, A. (1990): *Análisis y reconstrucción de la cabaña Ecce Homo 86/6*, Homenaje al Prof. E. Ripoll, Espacio, Tiempo y Forma, I, Madrid: 361-374.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y GRAN AYMERICH, J. (1991): *El Estanque Monumental de Bibracte (Borgoña, Francia). Memoria de las Excavaciones del Equipo Franco Español en el Mont Beauvray 1987-1988*, Complutum, Extra 1, Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO, A. (1989): *Segóbriga III. La Muralla Norte y la Puerta Principal. Campañas 1986-1987*, Cuenca.

- (1992): *Representaciones humanas en el Arte Céltico de la Península Ibérica*, II Symposium de Arqueología Soriana, Soria, 1989: 411-451.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y MOLTO, L. (e. p.): *Baños de vapor en la Hispania Prerromana, Mesa redonda sobre Termalismo Antiguo. Aguas minero-medicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica*, Casa de Velázquez-UNED, Madrid, 1991.
- ALMEIDA, C. A. F. (1974): *O monumento con forno de Sanfins e as escavações de 1973*, Actas do III Congresso Nacional de Arqueologia, Porto: 149-172.
- ALVAREZ MARTINEZ, J. M. (1972): *Las termas romanas de Alanje*. Habis 3: 267-295.
- ALVAREZ-SANCHIS, J. R. (1990): *Los verracos del Valle del Amblés (Ávila): Del análisis espacial a la interpretación socio-económica*, Trabajos de Prehistoria, 47: 201-233.
- (e. p.): *La Edad del Hierro en el Occidente de la Meseta: los castros de Ávila*. En M. ALMAGRO-GORBEA Y G. RUIZ ZAPATERO (EDS.), *Curso de Verano de la Universidad Complutense sobre "Los Celtas: Hispania y Europa" en El Escorial, Agosto, 1992*, Complutum, Extra 2, Madrid.
- ARGENTE, J. L. (Ed.) (1990): *Tiermes. Guía del yacimiento y Museo*, Soria.
- ARGOTE, J.C. (1734): *Memorias para a historia eclesiástica do Arcebispado de Braga*, II, Lisboa.
- AZEVEDO, A. (1946): *O monumento funerario da Citania*, *Revista de Guimarães*, 56, 1-2: 150-164.
- BAILEY, C. (1932): *Phases in the religion of ancient Rome*, Berkeley.
- BALLESTEROS, E. (1896): *Estudio Histórico de Ávila y su territorio*, Ávila.
- BARFIELD, L. y HODDER, M. (1987): *Burnt mounds as saunas and the prehistory of bathing*, *Antiquity*, 61: 370-379.
- BELTRAN, M. (1976): *Arqueología e Historia de las ciudades antiguas del Cabezo de Alcalá de Azaila (Teruel)*, Zaragoza.
- BERMEJO, J. C. (Ed.) (1986): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid.
- BINDER, G. (1964): *Die Aussetzung des Kdnigskindes Kyros und Romulus*, *Beiträge zur klassische Philologie*, 10, Meisenheim.
- BLANCO, A. (1959): *Pátera argétea com representacao de uma divindade lusitana*, *Revista de Guimarães*, 69: 453-458.
- BLAZQUEZ, J. M. (1983): *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones prerromanas*, Madrid.
- BLOMQUIST, R. y MÁRTESSON, A. W. (1963): *Thule griivningen 1961*, *Archaeologia Lundsia* II, Lund.
- BOSCH-GIMPERA, P. (1954): *Die Iberische und Keltiberische Kunst*, *Handbuch der Archáologie*, München, 405-422.
- BOUZA BREY, F. (1944): *Castros de la comarca de La Estrada*, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 1: 7-38.
- BRADLEY, R. (1990): *The Passage of Arms: an Archaeological Analysis of Prehistoric Hoards*, Cambridge.
- BRELICH, A. (1969): *Paidés e parthenoi*, Roma.
- BROISE, H. y JOLIVET, V. (1991): *Le bain en Étrurie á l'époque hellénistique*, *Les Thermes Romaines*: 79-95.



- BULLIOT, J. G. (1889): Fouilles du mont Beuvray (ancienne Bibracte) de 1867 á 1885, Autun.
- CABRÉ, J. (1922): Una nueva hipótesis acerca de la "Pedra Formosa" de Briteiros, *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnología y Prehistoria*, 1: 74-78.
- (1930): Las necrópolis de los Castros del Bajo Duero y del Norte de Portugal, *Archivo Español de Arte y Arqueología*, VI: 259-265.
- CARDOZO, M. (1931-1932): A ultima descoberta arqueologica na Citania de Briteiros e a interpretacao da Pedra Formosa, *Revista de Guimarães*, 41-42.
- (1949): Nova estela funerária do tipo da Pedra Formosa, *Revista de Guimarães*, 59: 487-499.
- (1950): Monumentos Arqueologicos da Sociedade Martins Sarmento, *Revista de Guimarães*.
- (1985): Catálogo do Museu de Martins Sarmento, (tercera edición), Guimarães.
- (1990): Citânia de Briteiros e Castro de Sabroso, Sociedade Martins Sarmento (11 edición), Guimarães.
- CARETTONI, G. (1963): Palestra, *Enciclopedia dell'Arte Antica, classica e orientale*, 5: 882-883.
- COARELLI, F. (1968): Navalía, Tarentum e la topografia del Campo Marzio meridionale, *Quaderni dell'Istituto di Topografia della Università di Roma*, 5: 27-37.
- (1981): 11 Campo Marzio Occidentale. Storia e topografia, *MEFRA*, 89, 2: 807-846.
- (1983): 11 Foro romano 1, Roma.
- (1984): Roma sepolta, Roma.
- CONDE VALVIS, F. (1955): Las termas romanas de la Cibdá de Armea en Santa María de Aguas Santas, III Congreso Nacional de Arqueología. Galicia 1953, Zaragoza: 432-446.
- CORTÉS, L. (1961): La fiesta de San Juan en S. Pedro Manrique (Soria), *Zephyrus*, XII: 171-185.
- CUNLIFFE, B. y DAVENPORT, P. (1985): The Temple of Sulis Minerva at Bath, 1-2, Oxford.
- CHAMOSO, M. (1955): Santa Marina de Aguas Santas (Orense), *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 10 (30): 41-88.
- CHAMOUX, F. (1953): Cyréne sous la monarchie des Battiades, *BEFAR* 177, Paris.
- CHAMPEAUX, J. (1982): Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune á Rome et dans le morid romain des origines á la mort de César, Rome.
- DANAHER, K. ET ALII (1952): Miscellanea, *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, LXXXII: 179-181.
- DAUVERGNE, M.-R. (1944): Sources minérales, thermes gallo-romaines et occupation du sol aux Fontaines-Salées, Paris.
- DÉCHELETTE, J. (1905): L'oppidum de Bibracte, Autun.
- DELORME, J. (1949): Etude architecturale sur Vitruve, V, 11,2. *Bulletin de Correspondance Hellenique*, 73: 407-413.
- (1960): Gymasion. Etude sur les monuments consacrés á l'éducation dans la Grèce ancienne, Paris.
- DE MIN, M. (1984): Adria Antica. En A. ASPES (Ed.) 1984, Veneto nell'Antiquità, Verona: 809830.
- DIAZ DE VELASCO, F. (1985): Balnearios y dioses de las aguas termales en Galicia romana, *Archivo Español de Arqueología*, 58: 69-97.

- DIAZ VIANA, L. (1981): El paso del fuego en San Pedro Manrique (el rito y su interpretación), *Celtiberia*, 31
- DRISCEOIL, D. A. (1988): Burnt mounds: cooking or bathing?, *Antiquity*, 62: 671-680.
- DUMÉZIL, G. (1940): *Mytra-Varuna. Essai sur les représentations indoeuropéennes de la Souveraineté*, Paris.
- (1952): *Les dieux souverains des indoeuropéens*, Paris.
- (1962): Les deux Pales, *Revue des Etudes Latines*, 40: 109-117.
- (1977): *La religione romana arcaica*, Milano.
- (1989): *Escitas y Osetas*, México.
- ELIADE, M. (1982): El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis, México.
- ESCHEBACH, H. (1973): Untersuchungen in den stabianer Thermen zu Pompeji, *Mitteilungen des Deutschen Archäologisches Institut. Römische Abteilung*, 80: 235-242.
- ESPARZA, A. (1986): Los Castros de la Edad del Hierro del Noroeste de Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, Zamora.
- ETTLINGER, E. (1960): Les conditions naturelles des légendes celtiques, *Ogam*, 12: 101-112.
- FADDA, M. A. y LO SCHIAVO, F. (1992): Su Tempiesu di Orune. *Fonte sacra nuragica. Ozieri*.
- FERNANDEZ FUSTER, L. (1953): Sobre la interpretación de los monumentos con "pedras formosas", *Archivo Español de Arqueología*, 26: 379-384.
- FERNANDEZ GOMEZ, F.—LOPEZ FERNANDEZ, M. T.—LOPEZ FERNANDEZ, M. R. (1990): A propósito de una exposición. Los pioneros de la arqueología en el Raso de Candeleda, *Cuadernos Abulenses*, 13: 43-77.
- FERREIRA, O. DA V. (1966): Urna estela do tipo Pedra Formosa encontrada no Castro de Fontalva (Elvas), *Revista de Guimarães*, 76: 359-362.
- FIEBIGER (1912): Hasta pura, *Paulys Real-Encyclopädie der Klassische Altertumwissenschaft*, 7: 2508-09.
- (1912 a): Hastati. *Paulys Real-Encyclopädie der Klassische Altertumwissenschaft*, 7: 2510-2511.
- FRADE, A. y MOREIRA, J. B. (e. p.): *Arquitectura das termas romanas de S. Pedro do Sul, Mesa redonda sobre Termalismo Antigo. Aguas minero-medicinales, termas curativas y culto a las aguas en la Península Ibérica*, Casa de Velázquez-UNED, Madrid, 1991.
- FRISK, H. (1973): *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- FURST (1982): *Alucinógenos y Chamanismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GAGÉ, J. (1958): Classes d'âge, rites et vêtements de passage dans l'ancien Latium. A propos de la garde-robe du roy Servius Tullius et de la déesse Fortuna. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 24: 34-64.
- (1963): *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Collection Latomus 60, Bruxelles.
- GARCIA BELLIDO, A. (1968): Cámaras funerarias de la cultura castreña, *Archivo Español de Arqueología*, 41: 16-44.
- (1968 a): España y los españoles hace dos mil años según la Geografía de Estrabón (4 ed.), Madrid.

- GARCIA FERNANDEZ-ALBALAT, B. (1986): Las llamadas divinidades de las aguas. En J.C. BERMEJO (Ed.) 1986, *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*, Madrid, 141-192.
- (1990), *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania*, La Coruña.
- GARCIA QUINTELA, M. V. (1986): El río del Olvido. En J.C. BERMEJO (Ed.) 1986, *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*, Madrid, 75-86.
- GERNET, L. (1982): *Anthropologie de la Grèce antique* (2 ed.), Paris.
- GINOUVÉS, R. (1959): *L'établissement thermal de Gortys d'Arcadie*, Études Peloponnésiennes II, Paris.
- (1962): *Balaneutiké*, BEFAR 200, Paris.
- GOMEZ MORENO, M. (1927): *Catálogo Monumental de España. Provincia de Zamora*, Madrid.
- (1983): *Catálogo Monumental de España. Provincia de Avila* (edición revisada), Avila.
- GOMEZ TABANERA, J. M. (1980): Aspectos de la cultura castreña en sus manifestaciones en Asturias y de los modos de producción en las sociedades protohistóricas del NW. de la Península Ibérica, *Actas do Seminario de Arqueología do Noroeste Peninsular 2*: 87-110, Guimarás.
- GORROCHATÉGUI, J. (1987): En torno a la clasificación del Lusitano, *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Vitoria 1985, Vitoria: 77-91.
- GREEN, M. J. (1992): *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London.
- GROSSE (1924): *Lancea*, *Paulys Real-Encyclopädie der Klassische Altertumswissenschaft*, 32: 618-619.
- GUTIÉRREZ PALACIOS, A. (1955): Resumen de la campaña de excavaciones de 1950 en Iliaca (Solosancho), *Noticiario Arqueológico Hispánico*, II: 195-196.
- HARBISON, P. (1992): *Guide to National and Historic Monuments of Ireland*, Gill and Macmillan, Dublin.
- HARTMANN, R. (1920): *Das Laconicum der römischen Thermen*. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institut. Römische Abteilung*, 35: 152-169.
- HEDGES, J. (1975): Excavation of two Orcadian burnt mounds at Liddle and Beaquoy, *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, 106: 38-98.
- HERMANSSEN, G. (1940): *Studien über den italischen und den römischen Mars*, Berlin.
- HILLER VON GAERTRINGEN, F. F. (1904): *Stadtgeschichte von Thera III*, Berlin.
- HINZ, H. (1954): Zur Entwicklung des Darrenwessens, *Zeitschrift für Völkerkunde*, 51: 88-105.
- (1973): *Baderäume*, *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, I: 579-583.
- (1989): *Lüdingcher Hausbau in Skandinavien vom 6. bis 14. Jahrhundert* *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 5, Köln.
- HÖCKMANN, U. (1982): *Antiken Sammlungen München. Katalog der Bronzen II. Die Bronzen aus dem Fürstengrab von Castel S. Mariano*, München.
- HOLMQVIST, W. (1968): *Frühgeschichtliche Haustypen aus Helgd.* (Studien zur europäischen Vor- und Frühgeschichte), Neumünster.
- HOZ, J. DE (1983): Las lenguas y la epigrafía prerromanas de la Península Ibérica, *Actas del IV Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, 351-396.

- (1986): La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania. Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas en la Lusitania, Cáceres, 31-49.
- HÜBNER, E. (1879): Citania. *Archeologia Artistica* 1,5: 19 s.
- JALHAY, E. (1930): Recensión sobre M. Cardozo: A Pedra Formosa do Museu Arqueológico da Sociedade Martins Sarmento, Broteira, X.
- JEANMARIE, H. (1939): Couroi et Couretes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique, Lille.
- JORDA, F. (1969): Guía del Castrillón de Coaña, Salamanca.
- KLINGMÜLLER (1912): Hasta. *Paulys Real-Encyclopädie der Klassisches Altertumwissenschaft*, 7: 2502-03.
- KRETSCHMER, F. (1961): Die Entwicklungsgeschichte des antiken Bades und das Bad auf dem Magdalensberg, Carinthia 151, Düsseldorf.
- LACROIX, B. (1956): Un sanctuaire de source du IV siècle aux Fontaines-Salées, *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est*, 7: 245-267.
- (1963): Un sanctuaire de l'eau, de plan circulaire, aux Fontaines-Salées, *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est*, 14: 81-114.
- LAFUENTE, J. (1957): Breve historia documentada de Alicante en la Edad Antigua, Alicante.
- LANTIER, R. y BREUIL, H. (1930): Villages Pré-romains de la Péninsule Ibérique, *Revue Archéologique*, XXXII: 209-216.
- LATIMER, W. T. (1894): Sweat-house, near Eglis, County Tyrone, *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, IV (fifth series): 180.
- LAZENBY, J. F. (1985): The Sparta Army, Warminster.
- LOPEZ CUEVILLAS, F. (1950): Un barrio inédito del castro de Troña, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 5: 258-260.
- LOPEZ CUEVILLAS, F. y LORENZO FERNANDEZ, J. (1946): Las habitaciones de los castros, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 2: 7-44.
- LORENZO FERNÁNDEZ, J. (1948): El monumento protohistórico de Augas Santas y los ritos funerarios de los castros, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 3: 157-211.
- LOYEN, A. (1970): Sidoine Apollinaire. Tome II. Lettres, Livres by, Paris.
- LUCAS, A. T. (1965): Washing and bathing in ancient Ireland. *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 95: 65-114.
- LUGARI, B. (1910): Il laconicum e la sudatio nell'antico bagno Romano *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 121-145.
- MACDONWELL, D. M. (1986): Spartan Law, Edimburgh.
- MACIÑEIRA, F. (1934): Los castros prehistóricos del Norte de Galicia, *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos* I: 129-147.
- MALUQUER DE MOTES, J. (1954): Pueblos Celtas. En R. Menéndez Pidal (Ed.), *Historia de España*, 1,3: 3-194.
- M ALLORY, J. P. (s.a.): Navan Fort. The Ancient Capital of Ulster. Emania. *The Bulletin of the Navan Research Group*, Belfast.
- MANNING, C. (1991): Irish Field Monuments, Dublin.

- MARCO, F. (e.p.): Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de San Martín de Oscos. Homenaje a J. M. Blázquez, Anejos de Gerión, Madrid.
- MARTIN BUENO, M. (1987): Bilbilis. Fisonomía de la cuna de Marcial, Simposio Marco Valerio Marcial II, Zaragoza.
- (1990): Bilbilis Augusta (Calatayud, Zaragoza). En W. TRILLMICH Y P. ZANKER (Eds.): *Stadtbild und Ideologie*, München, 219-239.
- MARTINEZ SANTA OLALLA, J. (1933): Monumentos funerarios célticos. As "Pedras Formosas" e as estelas em forma de casa. Homenagem a Martins Sarmiento: 226-235.
- MARTIN VALLS, R. y ESPARZA, A. (e. p.): Génesis y Evolución de la Cultura Celtibérica. En M. ALMAGRO ET ALII (eds.): *Paleoetnología de la Península Ibérica*, Complutum, 2, Madrid.
- MASSA-PAIRAULT, F. H. (1986): Notes sur le problème du citoyen en armes: cité romaine et cité étrusque. *Guerre et société en Italie aux Ve. et IVe. siècles avant J.-C.*, Paris.
- MAY, A. MCL. (1938): Sweat Houses (Toigthe Alluis) of County Londonderry, *Ulster Journal of Archaeology*, I (third series): 44 s.
- MAYA, J. L. (1989): Los castros en Asturias, Gijón.
- MEGAW, J. V. S. y SIMPSON, D. D. A. (1981): *Introduction to British Prehistory*, Leicester.
- MESCHINI, S. (1963): Ninfei e fontane, *Enciclopedia de l'Arte Antica, Classica e Orientale*, 5: 505-512.
- MILLIGAN, S. F. (1889): The ancient Irish hot-air bath, *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 9: 268-270.
- MOLTO, L. (1992): Aguas minero-medicinales en los yacimientos termales de Hispania, *Les eaux thermales et les cultes des eaux en Gaule et dans les Provinces voisines*, *Caesarodunum* 26: 117-132.
- MONCEAUX, P. (1905): Nimpheum. En CH. DAREMBERG y E. SAGLIO (Eds.), *Dictionnaire des Antiquités grecs et romaines* 4, 1, Paris, 129-132.
- MONTEAGUDO, L. (1952): Monumentos propiedad de la Sociedad Martins Sarmiento, *Archivo Español de Arqueología*, 25: 112-116.
- MORA, G. (1981): Las termas romanas en Hispania, *Archivo Español de Arqueología*, 58: 37-89.
- NEUERBURG, N. (1965): L'architettura delle fontane e dei ninfei nell'Italia antica, Napoli.
- O'KELLY, M. J. (1954): Excavations and experiments in ancient Irish cooking places, *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, 84: 104-155.
- ORTIZ, P. y RENALES, J. (1989): *La embriaguez de los Ulates y otras andanzas de Cú Chulainn*, Madrid.
- OTT, V. (1948): *Die Sauna*, Basel.
- OTTO, W. F. (1913): Hirpi Sorani. *Paulys Real-encyclopädie der Klassisches Altertumwissenschaft*, 8: 1934-1935.
- PACO, A. DO (1953): Citânia de Sanfins, *Zephyrus*, IV: 489-494.
- PENAS, M. A. (1986): Los dioses de la montaña, en J. C. BERMEJO (Ed.) 1986: *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*, Madrid: 117-140.
- PEREIRA, X. y ALMEIDA, C. A. F. DE (1981): A grade inscriçao do Penedo de Remeseiros. *Vilar de Perdizes, Montalegre (CIL II, 2476)*, *Arqueologia* 4: 142-145.

- PFUHL, E. (1905): Zur Geschichte der Kurvenbaus. Mitteilungen des Deutschen Archáologischen Instituts. Athenische Abteilung, 30: 331-374.
- PIGANIOL, A. (1913): Recherches sur les jeux romains, Strasbourg.
- PINHO, J. DE (1930): Consideraões sobre a religiosidade dos citanienses de Briteiros e Sabroso, Guimarães.
- POSAC MON, C. F. (1953): Solosancho (Avila), Noticiario Arqueológico Hispánico, I: 63-74.
- PRENDERGAST, E., (ed.) (1991): Castlegarden Sweat-House, Co. Kilkenny, Old Kilkenny Review, 4 (n° 3): 872-882.
- PROSDOCIMI, A. L. (1989): Le religioni degli Italici, Italia, Milano, 477-547.
- (1989a): La inscripción gallica de Larzac e la flessione dei temi in -a, -i, -ja. Con un excursus sulla morfologia del Lusitano: acc. crougin, dat. crougeai, Rómisch-Germanische Forschungen, 94: 190-205.
- (e. p.): Lessico istituzionale. Le tassonomie nelle Tavole Iguvine, Komedón Zóntes. 114 Convegno Storico-Arqueologico Italo-Spag-nolo, S. Giustino Umbro 1991.
- RAMIL, E. (1989): Excavación e cossolidación no castro de Punta dos prados (Espasante, Ortigueira, A Coruña), Arqueoloxia, Informes 1. Campaña 1987: 64-69.
- (1989a): Castros do Concello de Ortigueira (Ortigueira, A Coruña), Arqueoloxia. Informes 1. Campaña 1987, 58-63.
- (1991): Castro de Punta dos Prados (Espasante, Ortigueira, A Coruña), Arqueoloxia. Informes 2. Campaña 1988: 63-66.
- REBUFFAT, R. (1991): Vocabulaire thermal. Documents sur le bain romain, Les thermes romaines. Actes de la table ronde organisée par l'Ecole Française de Rome, Rome, 1-32.
- REICHENBERGER, A (1989): Temenos-Templum-Nemeton-Viereckschanze. Bernerkungen zu Name und Bedeutung, Jahrbuch des Rómisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz, 35: 285-298.
- RICHARDSON, P. (1939): Sweathouses between Blacklion and Dowra,, County Cavan, Ulster Journal of Archaeology, 2 (third series): 30-35.
- RIBEIRO, F. (1930): Novas descobertas arqueológicas na citânia de Briteiros, Revista de Guimarães, 40, 3-4: 171-175.
- RODRIGUEZ COLMENERO, A. (e.p.): Corpus-Catálogo de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroccidental de la Península Ibérica, Santiago de Compostela.
- ROLLESTON, T. W. (1991): Celtic, Myths and Legends Series, London. ROMERO MASIA, A. (1976): El habitat castreño, Santiago de Compostela.
- RUIZ-GALVEZ, M. (1982): Nueva espada dragada en el río Ulla. Armas arrojadas a las aguas, Homenaje a A. García Alén, El Museo de Pontevedra 36, Pontevedra: 181-196.
- RUSSEL CORTEZ, F. (1946): Machados e outros objectos de bronze, Museo Nacional de Soares dos Reis, Porto.
- RYBOVA, A. y SOUDSKY, B. (1962): Lebenice, Praha.
- SANTOS JUNIOR, J. R. DOS (1975): A Cultura dos Berrões no Nordeste de Portugal, Trabalhos de Antropologia e Etnologia, 22 (4): 353-515.
- SARMENTO, F. M.(1879): ObservaÇoes á Citânia do Sr. D.E. Hübner, Porto. — (1880): Mss. inéditos, cuaderno 40.

- (1904-1906-1909): Materiaes para a archeologia do concelho de Guimarães, *Revista de Guimarães*, 21, 23 y 26.
- SHERRAT, A. (1991): Paleoethnobotany: from crops to cuisine, *Paleoecologia e Arqueologia*, II: 221-236, Vila Nova de Famaliçao.
- SCHMIDT, K.H. (1985): A contribution to the identification of Lusitanian, *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Lisboa 1980, Salamanca: 319-341.
- SCHNEIDER, K. (1924): Laconicum. *Paulys Real-Encyclopädie der Klassisches Altertumwissenschaft*, 21: 347-348, Stuttgart.
- SCHULTEN, A. (1912): Hasta *Paulys Real Encyclopädie der Klassisches Altertumwissenschaft*, 7: 2503-08.
- (1932): Nemetates, *Paulys Real-Encyclopädie der Klassisches Altertumwissenschaft*, 16, 2: 2382.
- (1952): Estrabón. Geografía de Iberia. *Fontes Hispaniae Anriquae*, 6, Barcelona.
- SILVA, A. C.F. DA (1983): Citânia de Sanfins (Paços de Ferreira), Paços de Ferreira.
- (1986): A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal, Paços de Ferreira.
- SILVA, M. DE F. M. DA (1987): Subsídios para o estudo da Arte Castreja. *Arte decorativa arquitectónica*, *Revista de Ciências Históricas*, II: 121-147.
- SILVA, P. DA (1876): Esculptura romana conhecida pelo nome de Pedra Formosa achada en Portugal e o que ela representa, *Boletim da Real Associnao de Architectos Civis e Arqueologos Portugueses*, Segunda série, n. 9, Lisboa.
- SMITS, E. C. H. (1946): Faunus, Utrech.
- SUDHOFF, K. (1913): Badeofen. *Reallexikon der germanischen Altertumskunde I*, Strasbourg.
- TALVE, J. (1960): Bastu och Torkhus i Nord-europa, Stockholm.
- THÉBERT, Y (1991): Les sodalités dans les thermes d'Afrique du Nord, *Les Thermes romaines*, 193-204.
- TORBRUGGE, W. (1971): Vor- und Frühgeschichtliche Flussfunde. *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission*, 51,2: 1-146.
- TORELLI, M. (1984): Lavionio e Roma. Riti iniciatici e matrimonio tra *Archeologia e Storia*, Roma.
- (1990): Riti di pasagio maschili di Roma arcaica, *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 102-1: 93-106.
- TOVAR, A. (1960): Lenguas prerromanas indoeuropeas: testimonios antiguos, *Enciclopedia Lingüística Hispana 1*, Madrid, 101-126.
- (1985): La inscripción de Cabezo das Fraguas y la lengua de los lusitanos, *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Lisboa 1980, Salamanca: 227-253.
- TRANOY, A. (1981): La Galice romaine. *Recherches sur le Nord-Ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, Paris.
- ULF, CHR. (1982): Das rdmische Lupercalienfest, Darmstadt.
- UNTERMANN, J. (1965): Elementos de un atlas antroponímico de la Hispania antigua, *Bibliotheca Praehistorica Hispana 7*, Madrid.
- (1985): Los teónimos de la región lusitano-gallega, *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*, Lisboa 1980, Salamanca: 343-363.

- (1987): Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch, Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas. Vitoria 1985, Vitoria: 57-76.
- URIA RIU, J. (1941): Ritos funerarios de las cámaras de Briteiros y Coaña, Revista de la Universidad de Oviedo, 3.
- VAHROS, I. (1966): Zur Geschichte und Folklore der grossrussischen Sauna, Helsinki.
- VASCONCELLOS, J. L. (1913): Religiões da Lusitania, 3, Lisboa.
- VERSNEL, H. S. (1980): Historical implications. En C.M. STIBBE ET ALII (Eds.) 1980: Lapis Satricanus. Archeologische Studin van het Nederlands Instituut te Rome. Scripta Minora, 5, Roma: 95-127.
- VIÑAS, F. (1989): Hidroterapia, la curación por el agua (2 ed.), Barcelona.
- WAGNER, C. G. (1989): El rol de la licantrópía en el contexto de la hechicería clásica, Homenaje a S. Montero, Anejos de Gerión, 2, Madrid: 84-97.
- WAKEMAN, W. F. (1887): Inis Muiredaich, now Inismurray, and its antiquities, The Journal of the Royal Historical and Archaeological Association of Ireland, VII (fourth series): 209-213.
- WATHELET, P. (1986): Homère, Lykaon et le rituel du mont Lycée, Les rites d'initiation. Actes Colloque Liège-Louvain 1984, Louvain 285-297.
- WEIR, A. (1981): Sweathouses and simple stone structures in County Louth and Elsewhere in Ireland, Journal of the County Louth Archaeological and Historical Society, XIX, n4 3, 1979: 185-195.
- WISSOWA, G. (1912): Religion und Kultus der Rdmern (2 ed.), München.
- WOOD-MARTIN, W. G. (1902): Traces of elder faiths of Ireland: a folklore sketch, London.