



Roberto J. González Zalacain
Kevin Rodríguez Wittmann
(coords.)

Actas de las IX Jornadas de Investigación Histórica de la Villa de Tegueste

Ayuntamiento de la Villa de Tegueste
Instituto de Estudios Canarios

2026

Actas de las IX Jornadas
de Investigación Histórica de la
Villa de Tegueste

AYUNTAMIENTO DE LA VILLA DE TEGUESTE
INSTITUTO DE ESTUDIOS CANARIOS

Roberto J. González Zalacain
Kevin Rodríguez Wittmann
(coords.)

Actas de las IX Jornadas de Investigación Histórica de la Villa de Tegueste



Ayuntamiento de
la Villa de Tegueste



Ayuntamiento de la Villa de Tegueste
Instituto de Estudios Canarios

2026

COLECCIÓN CONFERENCIAS Y LECTURAS, XXXVI

© De esta edición: 2026, Ayuntamiento de la Villa de Tegueste
Plaza de San Marcos, nº 1
38280, Tegueste (Santa Cruz de Tenerife)

© De esta edición: 2026, Instituto de Estudios Canarios
C/ Juan de Vera, 4. Casa de Ossuna. Apartado de correos 498
38201 San Cristóbal de La Laguna (Santa Cruz de Tenerife)

© De los textos: los autores

Maquetación: Cultania

ISBN: 978-84-09-84141-7

Depósito legal: TF TF 155-2026

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en –o transmitida por– un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los titulares del «copyright».

ÍNDICE

Presentación

Juan Norberto Padilla Melián, Alcalde – Presidente del Ayuntamiento de la Villa de Tegueste..... 7

Introducción

Roberto J González Zalacain y Kevin Rodríguez Wittmann..... 9

Ritos bélicos de cántabros, astures y celtíberos. Una revisión al estudio de la conquista romana del norte peninsular

Carolina María Robayna Hernández..... 15

Mogán en América. Idas, vueltas y retornos. Enfoques de la investigación y resultados

Jesús Emiliano Rodríguez Calleja..... 35

La raya entre Tegueste y Tejina: las datas de Pero Lope de Villera y Asensio Gómez

Juan Luis Herrera Pérez y Miguel Ángel López González..... 43

Paleografía 2.0. Retos y posibilidades de la transcripción documental automatizada aplicada a documentación epistolar canaria del siglo XIX

Miguel Antonio Di Novella y Cira Morales del Río..... 75

Examen, diagnóstico y documentación del mapa Plan topográfico del Puerto de la Cruz, de Alfred Diston

Elisa M^a Díaz González, Elvira I. García Vacas y Ania Rodríguez Maciel..... 97

#FollowMe: museos del futuro. Diseño y digitalización creativa de museos personalizados. “Un Día en el Prado”

Ángel A. González Rodríguez..... 119

Guillermo Beraud, escultor. Nuevas propuestas de autoría

Germán Francisco Rodríguez Cabrera..... 141

RITOS BÉLICOS DE CÁNTABROS, ASTURES Y CELTÍBEROS. UNA REVISIÓN AL ESTUDIO DE LA CONQUISTA ROMANA DEL NORTE PENINSULAR

Carolina María Robayna Hernández
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

Resumen:

La conquista romana de la península ibérica se produce durante un periodo entre los siglos II-I a. n. e. de constante cambio de alianzas y hostilidades entre diversos bandos. El presente trabajo tiene por objetivo estudiar las prácticas religiosas asociadas a la guerra en este contexto de inestabilidad: la religión se interpreta como base legitimadora que trasciende lo militar, político o diplomático. Para la tarea se ha recurrido a la interpretación de fuentes clásicas, historiografía moderna y recursos de tipo arqueológico o epigráfico para comprender la relación entre la guerra y la religión a través de la entrega de armas durante las guerras celtíbero-lusitanas o de una posible *deuotio* entre los cántabros en la fase final de las guerras cántabro-astures.

Palabras clave: cántabros, astures, *deditio*, *deuotio*.

0. INTRODUCCIÓN

La religión legitima la guerra y viceversa. Dicho binomio se mantiene gracias a una fuerte jerarquía de poder en la que la autoridad y el discurso ganador siempre tienen la última palabra. Todo ello está configurado en amplios –y a veces confusos– conceptos, imágenes de hombres y dioses, prodigios o mitos. Sobre la guerra y la religión, Alvar Ezquerro y Barceló coinciden en que «el éxito de la violencia requiere, en consecuencia, dioses favorables al cambio»

(Alvar Ezquerro; Barceló, 2013: 11) o, incluso, ambos conceptos podrían alcanzar una relación de reciprocidad en la que la religión también dependa de la guerra para crecer. Al igual que la primera se convierte en la justificación divina para entablar batalla, la victoria bélica era legitimada *a posteriori* como un designio desfavorable al derrotado o, directamente, su abandono. La llegada de contra-tiempos significaba la demanda de más ofrendas y sacrificios para la divinidad, situación que, por ejemplo, se constata a través de Tito Livio (s. I a. n. e. - I d. n. e.) tras la derrota romana en Trasimeno: «los decenviros, consultados los libros del destino, informaron a los senadores que el voto que se había hecho a Marte³ con motivo de aquella guerra no había sido realizado en debida forma y había que hacerlo de nuevo desde el principio y con mayor solemnidad» (Liv., XXII. 9. 9).

Vale la pena citar algunas divinidades asociadas al contexto bélico, como el dios céltico *Lug*⁴ o *Lugu* que está presente en el *conuentus Asturum* (Olivares Pedreño, 2010: 119)⁵. Tovar (2007: 1) considera su difusión una «prueba de la unidad de los celtas. La presencia de esta divinidad en la antigua Galia y en Britania, así como en nuestra Península y también en la mitología irlandesa, lo confirma, y se opone a la corriente reducción, que todavía predomina, de todos los celtas a los galos». Pese a que queda claro el vínculo entre el dios, el sol y el cuervo, su relación con la guerra no parece tan evidente (García Quintela, 2002: 199). Algunos autores se debaten entre una representación de la divinidad con largas manos o como portador de la lanza argétea (Alberro, 2010: 8). Es esta última, la *Gai Bolga*, la que motiva a algunos a pensar en una función guerrera del dios solar *Lug* (Abad Lara, 2008: 84-88). Este problema se traslada, por ejemplo,

³ Dios supremo del panteón romano identificado desde muy pronto con el Ares griego, es considerado el «dios de la guerra», además es el dios tutelar de los soldados y los gladiadores y los emperadores, como cabeza del ejército, le muestran una devoción muy particular; véase, Martínez Maza, 2000: 577-578.

⁴ «Dios de la Luz», fue una divinidad celta considerada el dios supremo de la mitología irlandesa y quedó vinculado al Mercurio galo. Se le representaba con una lanza que poseía el valor mágico de ser invencible, véase, Sierra del Molino, 2000: 554.

⁵ Peralta Labrador (1990: 63) afirma la relación entre el culto a esta divinidad y el oso y Santos Yanguas (2014: 96) asume en ella unas funciones unidas a la autoridad política desde lo mágico y militar. Asimismo, el primer autor nombra a *Coso* o *Corio* como dios de la guerra entre los pueblos del norte peninsular y, específicamente en los cántabros, a *Erudinus* (1990: 52-53).

a la discutidas lecturas epigráficas e iconográficas que lo asocian a deidades indígenas (Alfayé Villa, 2013: 193-197). Un caso más claro lo ofrece la polifacética *Epona*⁶, representada a través del caballo. Este animal simbólico y sagrado tiene un papel destacado en la guerra como fuerza militar y sello distintivo de la aristocracia celtíbera. Un tercer ejemplo sería *Sucellus*⁷ o *Succellos*, asociado al lobo. Su función se aleja de la guerra, pero parece preciso incluirlo en relación con el *furor*⁸ que envuelve al guerrero cuando viste una piel de lobo (Francisco Heredero, 2012: 53-55). Sin embargo, este vínculo es difícil de documentar en la península ibérica. Aunque su uso como prenda pueda proponerse en el norte, si se acepta su presencia en la estela de Zurita, ya de por sí el culto a esta divinidad cuenta con escasos testimonios en todo el territorio peninsular (Martínez Maza, 2006: 877). Otra relación con el mundo bélico la protagoniza *Obbelleginus*. En Barruelo de Santullán, Palencia, se halló una ara votiva como ofrenda a esta divinidad, dedicada por *Decuminus*, un *equus cohortis* de la *ala Augusta* del siglo I. Olivares Pedreño propone la lectura de «Obbellegin[o]» como un apelativo o epíteto, pudiendo ser adjetivos de una divinidad innominada (Olivares Pedreño, 2002: 115-116 y 131; *HEp* 9, 472; cf. López, 2016: 204-207), y no un teónimo como apunta Blázquez Martínez (2006: 233). En cualquier caso, la más que comprobada existencia de dedicantes militares manifiesta otra manera de hallar la religión en el contexto de la guerra, así como la asimilación del culto local en el ejército. La mención a estas divinidades se limita a identificar la relevancia del mundo bélico en el aproximado panteón de los grupos locales; por ende, no busca crear un listado cerrado, pues conviene recordar que en la zona cantábrica persiste cierta problemática en torno al sustrato céltico y sólo algunos autores identifican divinidades comunes entre los pueblos del norte, como el ya mencionado *Lugu* (Salinas de Frías, 2007: 184-186).

⁶ Diosa de origen celta que tutelaba los caballos y estaba vinculada a la curación, la muerte y la resurrección; véase, Vega, 2000: 300.

⁷ «El que golpea fuerte», dios galo con un importante papel en el conjunto de la mitología celta. Se le conoce como el dios-martillo, por la maza que lleva en una de sus manos; véase, Sierra del Molino, 2000: 850.

⁸ Recoge diversas acepciones: cólera, perturbación, pasión vehemente, etc. (Miguel; El Marqués de Morante, 1867: 395)

1. ANÁLISIS

1.1. *Entre Roma e Hispania*: deuotio, interpretatio y mutilatio

Algunas instituciones de la Antigüedad son compartidas entre diferentes grupos humanos, pero se adaptan a las necesidades sociales o geográficas de cada cultura y se definen e institucionalizan de diferente forma. Es conveniente profundizar en cómo la religión y la guerra también influyen en la configuración de ciertos conceptos comunes entre vencedores y vencidos.

De antemano, debemos resaltar que tanto cántabros como astures carecen de unidad étnica, al menos, hasta la conquista romana. Las fuentes clásicas consultadas son parciales en la temporalidad y en el espacio del relato, algo visible en el libro III de la obra *Geografía* de Estrabón (Cisneros Cunchillos *et al.*, 2008: 49; Marco Simón, 1993: 158-162). Algo similar sucede con las prácticas locales, partiendo de que son definidas en términos romanos. Algunas son integradas en la potencia itálica, pero su uso ya se documenta en otros territorios, fenómeno transcultural que podrá demostrarse en la mutilación humana como acto simbólico. Al respecto, el suicidio bélico constituye un acto consagrado vinculado al clientelismo por el que se garantizaba la victoria⁹. Los romanos la denominaron *deuotio*¹⁰ y distinguían al menos dos formas célticas de esta institución militar y religiosa en Hispania¹¹: la entrega del general a cambio del triunfo y la entrega del ejército. En el último, el séquito de guerreros juraba lealtad y no contemplaba sobrevivir al líder en batalla: «los celtíberos, además, consideraban una acción impía sobrevivir al combate si había muerto aquel por cuya salvación habían jurado solemnemente combatir. Hay que elogiar también la presencia de ánimo de unos y otros porque consideraban que había que proteger valientemente la seguridad

⁹ Un método de suicidio simbólico era la destrucción voluntaria de las armas para evitar la deshonra (Sopeña Genzor, 1987: 85).

¹⁰ Se ha querido ver en la *deuotio*, como culto al jefe, un precedente del culto al emperador en Hispania, hipótesis que desmienten algunos autores (Blázquez Martínez, 2007a: 24-25; Alarcón Hernández, 2013: 209-226).

¹¹ Al igual que la *deuotio*, la *euocatio* tampoco se limitaba a lo ritual, pues trasciende a determinados legionarios dentro del ejército. Sobre la cuestión véase Cadiou, 2010: 57-76. La *deuotio*, por su parte, afectaba a la consagración de los *deuoti*, que guardan similitudes con los *soldurii* galos o el *comitatus* germánico (Prieto Arciniega, 1978: 132), de ahí que se busque su origen en lo indoeuropeo (Peralta Labrador, 2000: 156-159).

de la patria y la palabra dada a un amigo» (Val. Max., III. 6. 11). Ahora bien, en el primer tipo que distinguíamos, la versión celta varía de la romana, pues el jefe no cumple su voto en la práctica y es otro guerrero el que le sustituye en el cometido (Sopeña Genzor, 1995: 147-148; 2004: 68). Tanto la entrega del general como la del ejército se constatan entre los cántabros. No obstante, hay quien considera que su presencia se debe más a una herencia indoeuropea continental que a la influencia celtíbera en el norte peninsular, aunque luego recibieran la llegada de estos pueblos (Peralta Labrador, 2000: 166-168). Así como se apreciaban dos modelos en la institución celtíbera, la práctica en Roma diferenciaba la *deutio hostium* de la *deutio ducis*¹². Sobre la primera, el general que la recita ofrece el ejército enemigo a los dioses, pudiendo ampliar su condena a una ciudad, como sucede con Cartago en el 146 a.n.e.:

[...] las personas de todas las edades, tomadlas en posesión como a vosotros dedicadas y consagradas, conforme a aquellas leyes según las cuales a veces los enemigos de Roma fueron especialmente maldecidos. Yo, a éstos como sustitutos en lugar de mi persona, de mi lealtad y de mi magistratura, en lugar del pueblo romano, de nuestros ejércitos y de nuestras legiones, los ofrezco y los consagro, a fin de que permitáis que estén sanos y salvos mi persona, mi lealtad y mi mando, nuestras legiones y nuestro ejército, que están comprometidos en esta empresa (Macrob., *Sat.*, III. 9, 10-11).

En cambio, la segunda (*deutio ducis*) correspondería a la entrega del general para garantizar el triunfo y, como ya destacamos, la teoría coincide con una de las variantes celtas. En este caso, el general romano debe formular lo siguiente:

Jano, Júpiter, padre Marte, Quirino, Belona, Lares, dioses Novén-siles, dioses Indigetes, dioses que tenéis poder sobre nosotros y sobre los enemigos, y vosotros, dioses Manes, os ruego y suplico, os pido perdón, os pido que propiciéis al pueblo romano de los Quirites fuerza y victoria, y que a los enemigos del pueblo romano de los Quirites les provoquéis terror, pánico y muerte. Tal como he proclamado con mis palabras, así, por la república del pueblo romano de los Quirites, por el ejército, las legiones y las tropas auxiliares del pueblo romano de los Quirites, ofrezco en sacrificio juntamente conmigo las legiones y tropas auxiliares de los enemigos a los dioses Manes y a la Tierra (Liv., VIII. 9. 6-8).

¹² De *hostis*, «enemigo»; y de *dux*, referido al «jefe».

Deutio deriva de *deuoueo*, que se traduciría como «ofrecer». Este término guarda similitud con *sacrifico-as-are*, que procede de *sacrum*, «sacrificio», y *facio*, «hacer». De la combinación de ambas palabras surge una expresión más específica, *sacrum facere* que significa, literalmente, «hacer sagrado». Realmente, *sacrum* constituye un término más amplio con acepciones como «sagrado» o «rito», por lo que también guarda una estrecha relación con el significado de *deutio* (Miguel; El Marqués de Morante, 1867: 285; 824).

Si nos apoyamos en Tito Livio, el ofrecer la vida como *uotum* consagrado ya estaría presente en Roma desde época arcaica, al menos cuando la atribuye a Publio Decio en la guerra contra los latinos (Liv., VIII. 9). Si bien, es posible que este autor accediera a los escritos sobre el suceso y él mismo le diera el nombre de *deutio*. En otras palabras, podría tratarse de una reinterpretación en época de Augusto para crear un precedente romano de la institución y no reconocer su verdadero origen en la *deutio* celta. La práctica hispana sufriría una mezcla de asimilación y adaptación a otras similares de Roma como el *uotum* o la clientela (Francisco Heredero, 2012: 58).

Vinculándolo al siguiente término, las fuentes clásicas hacen pensar que la *interpretatio* o interpretación, sólo existe en una dirección, la romana, pero la arqueología demuestra la participación de una *interpretatio* «indígena» en el «juego» religioso. Estamos ante una problemática que los propios autores latinos acrecentaron, dado que el conocimiento de las divinidades celtas –e incluso de las romanas– es intencionado, pues permitía justificar un tipo de política exterior, en especial, para asimilar a los dioses «caídos» después del conflicto. Esta costumbre se sitúa en el proceso de rendición o *deditio* de la que luego se hablará, aunque su conceptualización responde a un relato retrospectivo de los hechos escrito por el vencedor para justificar la coexistencia entre diferentes cultos, también definido como *interpretatio*. Así, no era de extrañar que esta información fuera en muchas ocasiones inexacta¹³; omitían y confundían datos e, incluso, equiparaban términos no idénticos de las dos religiones. Tal como sucede en otras creencias, existen ideas difícilmente adaptables a un lenguaje en el que no se originaron, por lo que los posibles paralelismos que se establezcan por *interpretatio* corren el riesgo de ser ficticios (Sopeña Genzor, 1987: 32-34).

¹³ Por citar algún ejemplo; Estrabón identifica en los «montañeses» el sacrificio a Ares. Seguramente emplee este nombre como forma de asimilar una divinidad local de tales características a la conocida por los griegos (Strab., III. 3. 7).

Otra costumbre común en el contexto bélico entre Hispania y Roma es la *mutilatio* o mutilación del vencido. Para Vernant, la honorable muerte se complementa con la humillación del cadáver, al que se le imposibilita una vida plena en el Más Allá como castigo (cf. Sopeña Genzor, 1987: 95). Para referirnos a casos concretos, la mano derecha como representación simbólica está presente desde etapa prehistórica en otras partes, con muestras muy claras en la Cueva de El Castillo en Cantabria. Se emplea en alfabetos, en pactos de amistad y hospitalidad o, directamente, para representar las manos cortadas de los enemigos¹⁴ (Sopeña Genzor, 1987: 96-97).

En esta línea, el valor añadido de las manos a la voluntad unipersonal está directamente relacionado con esta última práctica. Pero también se conecta con el principio del *hospitium*¹⁵, que es igualmente compartido entre unos y otros bandos. No sólo está presente en el contexto celta (Salinas de Frías, 2007: 122-123), sino que este no es entendible sin la participación romana, con la que perdió la igualdad entre las dos partes y asumió una función de clientela (Sopeña Genzor, 2004: 66). La institución se materializa en *tesserae* y *tabulae*, dos tipos de soporte escrito que albergaban tales pactos y que están especialmente documentados para el mundo celtíbero en la península ibérica (Ramírez Sánchez, 2005: 279). Requieren la atención algunos hallazgos en contexto cántabro como las *tesserae* de Monte Cildá y Monte Bernorio en Palencia, algo próximas a la zona norteña de la conquista y cuyas interpretaciones vienen a reforzar la hipótesis de la celticidad de los cántabros (Peralta Labrador, 1993: 223-226; Torres-Martínez; Ballester 2014, 263-286). En cualquier caso, la consumación de la *dextrarum iunctio*¹⁶, un motivo iconográfico que suponía un acuerdo entre iguales con una *fides* o fidelidad ya implícita (Ramírez Sánchez, 2005: 281), le confería un papel imprescindible a la mano como garante del pacto a través de un acto simbólico que además se materializaba en dichas *tesserae*.

La decapitación no sólo incluía una mayor humillación, sino que también tiene un uso más recurrente en la guerra, en parte como premio para el vencedor. Este acto se entronca directamente con el concepto de *spolia opima* o «ricos espolios», a modo de trofeo, tras

¹⁴ Sin duda, el Antiguo Egipto otorga numerosas manifestaciones de esta práctica y la decapitación; consúltese Galán Allué, 2003.

¹⁵ Los pactos de hospitalidad nacen de la necesidad de protección entre diferentes grupos; véase Ramírez, 2005.

¹⁶ Literalmente, la unción (o unión) de dos manos derechas.

haber vencido en el combate singular. Así, entre otros pueblos tanto dentro como fuera de la península ibérica, los celtas hispanos lucen cabezas en lanzas o las guardan en sus casas en forma de acto simbólico, como lo era generalmente el colgar animales, personas o cabezas; e incluso puede que en un contexto sagrado, como sucede en el relato de Odín, conocido como *hangagud* o «dios de los colgados». El acto mutilatorio integra un rito sobre el cadáver del enemigo vencido, cuya cabeza es consagrada como principio vital o *pars pro toto*¹⁷. No obstante, puede que la traducción de esta práctica sea otra y realmente se centre en el cráneo (Sopeña Genzor, 1987: 100-108). Sobre el asunto, existen numerosas evidencias materiales y literarias. Por recoger algunas de las últimas, Germánico encontró innumerables cráneos en Germania como prueba del «desastre» de Teutoburgo (Tac., *ann.*, I. 61) y Estrabón (63-62 – s. I a. n. e.) brinda un caso galo: «[...] la costumbre de colgar, al volver de la batalla, las cabezas de los enemigos de las colas de los caballos, para llevárselas y clavarlas ante las puertas de sus templos. [...] Muestran a los extranjeros las cabezas de los enemigos famosos embalsamadas con aceite de cedro, y ni siquiera a cambio de su peso en oro se avienen a devolverlas. Los romanos les hicieron terminar con esas prácticas [...]» (Strab., IV. 4. 5).

Parece contradictorio que Roma condenara así la decapitación cuando era común para ellos, pero lo más probable es que la potencia itálica se aprovechara de ciertos matices para definir su modelo como el apropiado. Tradicionalmente, tras una campaña victoriosa se exhibía al vencido, cuando no, su cabeza, en el desfile triunfal. De entre numerosos ejemplos, podría citarse el famoso suicidio de Decébalos: «Decébalos, cuando su capital y todos sus territorios habían sido ocupados y él mismo estaba en peligro de ser capturado, cometió suicidio; y su cabeza fue traída a Roma» (Cass. Dio., LXVIII. 14. 3)¹⁸. Desde una visión antropológica, la amputación de la mano derecha o, sobre todo, la cabeza en el contexto bélico, tenía una importante carga simbólica. Separar una parte identitaria del cuerpo privaba al derrotado de su ser, humillaba su memoria, lo reducía a cosa indigna y le impedía ser honrado (García Rianza, 2002: 229-230; Sopeña Genzor, 1987: 98).

A pesar del esfuerzo, las inconclusas evidencias obligan a cuestionar el ritual de las «cabezas cortadas» en Hispania, ya sean cántabros, astures, o celtíberos. Como se ha reiterado, la cabeza en el mundo celta puede responder a muchas significaciones, por lo que sería arries-

¹⁷ Aproximadamente, «una parte por el todo».

¹⁸ Traducción propia de la edición en inglés referida en las fuentes clásicas.

gado considerar una prueba sólida de la decapitación bélica el hallazgo de unos cráneos en espacio habitacional (Sopeña Genzor, 1995: 149; Francisco Heredero, 2012: 55-56).

2. RESULTADOS

2.1. La religión en las guerras celtíbero-lusitanas: *deditio*

Con la victoria, es Roma quien decide sobre el vencido y dictamina el pacto de rendición, esto es, la *deditio*¹⁹. Como precedente, Tito Livio brinda un ejemplo en época monárquica en la ciudad itálica de Colacia: «[...] los colatinos se entregaron [...]» (Liv., I. 38. 1). En la península ibérica se emplearía la misma teoría durante las guerras celtíbero-lusitanas. Entre los términos empleados por las fuentes sobresale el uso del verbo *captere* como acción de «tomar» (Ernout; Meillet, 1951: 173) y la historiografía moderna distingue entre *deditio in fidem* y *deditio in dictionem*²⁰ para denominar la rendición según sus condiciones. No obstante, las fuentes clásicas no contemplan tal distinción, pues las características de cada tipo varían conforme a las circunstancias (García Riaza, 2002: 47). Dicho de otra forma, pese a que pudieran existir diferencias entre los dos términos, tal clasificación carece de sentido y funcionalidad para unos autores grecolatinos que trataban de justificar la acción romana.

Según qué autor, podríamos incluir (Sopeña Genzor, 1987: 98) o no (García Riaza, 2002: 212) la amputación de manos en relación con la entrega de armas y su condición sagrada. La única mención en las reparaciones de las guerras celtíbero-lusitanas corresponde a las represalias de Popilio Lenas a Viriato (139 a. n. e.): «[...] y a los otros los entregó, a los cuales el cónsul les cortó las manos. Y todo se habría terminado, si no se les hubiera pedido que entregaran las armas» (Cass. Dio, XXII. 75). En todo caso, esta amputación atañe a un castigo ejemplar contra desertores romanos. Por lo general, además de la represalia contra traidores, Roma buscaba con tal medida controlar a grupos desestructurados en continuo movimiento, y a aquellos que conforman una estructura protourbana y presentan una amenaza

¹⁹ «Dedición».

²⁰ De *fidem*, «fidelidad»; y de *dictionem*, «dicción». Es oportuna la apreciación de algunos autores sobre la necesaria y conveniente ambigüedad de estas prácticas para los romanos que ha tenido que adaptarse a cada contexto espaciotemporal. Véase, por ejemplo, Eckstein, 1995: 271-289.

militar. Al final, trata de suprimir cualquier peligro contra el dominio de Roma y generar una humillación permanente a la víctima al marcarla e «inutilizarla» en muchos espacios de la vida (García Ríaza, 2002: 116; 230).

2.2. La religión en la derrota cántabra: *deuotio*

Entre las consecuencias que tuvo la conquista figuran procesos como el sincretismo. Sin embargo, pocas veces se puede profundizar en el momento inmediato a la derrota, menos aún si buscamos una perspectiva religiosa dentro de la acción violenta. Como uno de estos casos tenemos la *deuotio*, institución que es mencionada por las fuentes en otros periodos:

Es una costumbre ibérica que los que forman alrededor de un jefe mueran con él si cae, y los bárbaros de allí la llaman consagración; a los demás jefes les[sic] acompañaban unos pocos escuderos y amigos, pero a Sertorio muchas decenas de miles de hombres que se habían consagrado a ello. Y se cuenta que, producida una derrota ante una ciudad y al atacar los enemigos, los iberos despreocupándose de ellos mismos salvaban a Sertorio, y alzándolo en los hombros de unos a otros lo levantaron hasta las murallas, y cuando el jefe estuvo a salvo, entonces cada uno de ellos se dio a la fuga (Plut., Sert., XIV. 5-6).

En este contexto, los *deuoti* manifestarían su lealtad pereciendo junto a sus caudillos (Peralta Labrador, 2000: 154)²¹. Volviendo a las guerras astur-cántabras, al final de las mismas se relata un posible caso de suicidio colectivo tras el asedio del monte Medulio:

[...] Primero se luchó contra los cántabros al pie de las murallas de Bérvida. De ahí, rápidamente huyeron hacia el altísimo monte Vindio, donde habían confiado que antes ascenderían las olas del mar que las armas romanas. En tercer lugar, la ciudad de Aracelio resistió con gran firmeza; con todo, fue capturada. Finalmente, se sitió el monte Medulio, que cercaron con una fosa continua de quince millas y atacaron por todas partes a la vez; cuando los bárbaros advirtieron su fin, antici-

²¹ Peralta Labrador sitúa el suceso en el 22 a. n. e., tras un año de calma (Peralta Labrador, 2000: 266-267), mientras que Santos Yanguas se decanta por el 25 a. n. e. (Santos Yanguas, 1982: 18), lo que vuelve a demostrar la variedad interpretativa de cada escenario.

paron su muerte, mientras celebraban un banquete, por el fuego y la espada y el veneno que allí se extrae habitualmente de los árboles del tejo, y la mayoría se libró de la cautividad, que, para hombres no sometidos hasta el momento, parecía peor que la muerte (Flor., *epit.*, II. 33. 49-51).

No fueron muchos cántabros los capturados porque, cuando perdieron la esperanza de conservar la libertad, eligieron no seguir con vida. Prendieron fuego a sus fortificaciones y así se suicidaron. Algunos eligieron quedarse con ellos y morir abrasados; otros en público bebieron veneno hasta el hartazgo (Cass. Dio., LIV. 5. 2-3).

Asediaron efectivamente, mediante la construcción a su alrededor de una fosa de quince millas, el monte Medulio, que se levantaba sobre el río Miño, y en el que se había fortificado una gran multitud de personas. El resultado final fue que, cuando esta raza de gentes, cruel y feroz por naturaleza, comprendió que ellos eran insuficientes para aguantar el asedio e incapaces de aceptar un combate, se suicidaron por temor a la esclavitud. Se mataron en efecto casi todos a porfía, con fuego, hierro y veneno (Oros., *hist.*, VI. 21. 7-8).

La localización exacta del monte Medulio sigue siendo incierta y el debate parece continuar (Santos Yanguas, 1982: 23-26; Olivares Pedreño, 2010: 128-130)²². La zona de discusión se ha orientado, por ejemplo, al río Miño. Aunque sea plausible si tenemos en cuenta la mención de Orosio (f. s. IV - p. s. V d. n. e.) a este lugar, esto no sucede con Floro (c. 74 - s. II d. n. e.) si aceptamos que la referencia a los cántabros afecta a los diferentes emplazamientos que cita, como es el monte Medulio. Eso sí, se descarta casi con total firmeza su relación con Las Médulas (Olivares Pedreño, 2010: 128-130). Floro, como fuente más cercana y verosímil al propio desarrollo de la guerra, vincularía el asedio a los cántabros. Luego, la imposibilidad de geolocalizarlo no implica su inexistencia en el territorio de estos, ni su desconexión con los hechos acometidos por los guerreros de este pueblo del norte en el Medulio. De todas formas, el objetivo en este punto no es otro que desarrollar el simbolismo religioso que tuvo la montaña para sus locales y lo que implicaba el suicidio en ella.

Los cántabros sacralizan el agua y el bosque, este último como centro de energía vital (Peralta Labrador, 2000: 234-241). En general, la naturaleza es protagonista en estos y otros grupos con rasgos celtas, como los astures. El culto al agua se centra en ríos y manantiales salutíferos, cuya vinculación con el monte es innegable geográfica y simbó-

²² Entre otros muchos autores que han participado en el asunto.

licamente²³. En particular, los elevados e inaccesibles son venerados hasta el punto de que encontramos algunas divinidades identificadas con la montaña, que a su vez son asimiladas a Júpiter o, en menor medida, Marte (Albertos Firmat, 1974: 147-148). Tras la conquista, podemos encontrar evidencias epigráficas de este culto y su sincretismo. Se conservan dos inscripciones en contexto astur dedicadas a Teleno, divinidad que denomina actualmente la propia sierra. Ubicada en los montes de León, constituye el punto más elevado de estos y el macizo Galaico. El primer ejemplo consiste en una placa oval de plata con letras de oro en las que se lee MARTI/ TILENO (IRPLe²⁴, 51). De esta forma, la divinidad romana, Marte, se asimila con Teleno, pese a que lo común era asociar las montañas divinizadas con Júpiter (Alvar Ezquerro, 2000: 899). En el segundo caso, en cambio, la dedicación al dios local directamente no establece ningún sincretismo²⁵.

Aunque no presente la asimilación de forma explícita como en la placa, la escritura sigue siendo una muestra de romanización en este ejemplo. Reconocemos que el proceso corresponde a una etapa bastante tardía en comparación con el periodo de conquista, pero constituye una prueba más del impacto prolongado que tuvo la derrota. En suma, por el lugar en el que se encontraron las dos inscripciones, el culto a Teleno se extiende a una zona amplia que no necesariamente deba situarse en las proximidades del monte para ser venerado²⁶ (Albertos Firmat, 1974: 150-152). Al respecto, hay quienes argumentan en contra de su contexto indígena (Orejas Saco del Valle; Alonso Burgos, 2014: 245-246). Incluso, si se admite un motivo romano y no local, se sigue constatando la introducción de Marte, vinculándolo a un espacio sagrado, ante la presencia militar en la zona. La personificación del

²³ El relieve montañoso del norte peninsular convierte a las cuevas en espacios protegidos para el ritual. Por ejemplo, en el valle del Asón, las primeras campañas arqueológicas en la Cueva del Aspio parecen evidenciar la presencia de ofrendas asociadas al culto prerromano. Este, además, pudo suceder en otras cuevas como en la de Cofresnedo (Bolado del Castillo; Cubas, 2016: 114-115).

²⁴ «Inscripciones romanas de la provincia de León» (Diego Santos, 1986), de aquí en adelante «IRPLe».

²⁵ Q IVL/ TIRO/ TILLENNO/ VSLM: Q(uintus) Iul(ius) Tiro, Tilleno u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito) (Rodríguez Colmenero, 1987: 198 ss. 113; cf. Blázquez Martínez, 1986-1989: 131-132).

²⁶ Con todo, Mangas Manjarrés argumenta sobre una posible procedencia minorasiática (1996: 487).

paisaje como divinidad, además, es un fenómeno atestiguado en otros casos (Marco Simón, 2005: 296-299).

Si por algo se caracteriza este dios en la Península es por su pluralidad y sincretismo. Macrobio (s. IV - V d. n. e.) constata su carácter astral en el sur de Hispania: «¿quién dudaría de la identidad entre Marte y el sol? Además, los accitanos, pueblo de Hispania, veneran con suma devoción una estatua de Marte adornado de rayos, a la que llaman Neton» (Macrobi., *sat.*, I. 19. 4-6). De aceptar su identificación con el Ares de Estrabón (Strab., III. 3. 7), la cercanía de las zonas más elevadas al sol constituiría una forma de aproximación a la divinidad. En cualquier caso, la importancia de Marte aumenta en el norte montañoso al adquirir atributos de Júpiter y, sobre todo, cuando se vincula a cualquier divinidad de la triada celta; *Taranis*, *Esus* y *Teutates*²⁷. Esto último cobra sentido si reconocemos su papel de dios guerrero asimilado a una cultura agonística con ritos asociados a útiles de combate (López Casado, 1989: 328-332; Blázquez Martínez, 2007b: 10-11).

Concretando la propuesta de análisis, la asimilación de *Mars Tilenus* en el contexto sagrado y geográfico del monte Teleno, coincide con el culto a Marte como divinidad astral y guerrera. Ahora bien, su relación con el suceso del monte *Medulio* se limita a lo sagrado, que no es poco. En otras palabras, la montaña, como espacio de culto, constituye un lugar propicio para el banquete y la posterior *deuotio*.

3. CONCLUSIONES

Lo expuesto en estas líneas ofrece una aproximación detallada del papel que tuvo la religión durante las guerras de conquista romana en el norte peninsular, en especial para la zona astur-cántabra. Tanto en dicho conflicto como en el celtíbero-lusitano está presente la entrega de armas o la *deuotio*, si la reconocemos, en el caso del monte *Medulio*. La relación entre unos y otros continúa como dominadores y dominados en los años posteriores a la finalización del conflicto, siendo la romanización una de las formas de interacción. Se suele coincidir en la escasa asimilación que se produce en la zona septentrional, sobre todo

²⁷ Taranis es el equivalente al Júpiter gallo-romano de la mitología celta (Sierra del Molino, 2000: 487). Esus, «el dios, el señor», considerado un dios sanguinario y violento, recibe sacrificios humanos realizados en los bosques de la Galia por los druidas (Sierra del Molino, 2000: 317). Teutates, «dios de la tribu», pasó a ser venerado como dios de la guerra, identificado como Marte Teutatis (Sierra del Molino, 2000: 888).

si consideramos la problemática que ya de por sí supuso su conquista por la dificultad del terreno, los numerosos grupos que componían la zona, o una teórica belicosidad que parece haber disminuido de forma generalizada en toda Hispania hacia el siglo I d. n. e. de la mano de importantes colonias militares que, al final, refuerzan la romanización con ciudades como *Asturica*, *Bracara* o *Legio* (Blázquez Martínez, 2005: 67-68; Barceló; Ferrer Maestro, 2016: 277-278; 280). Por contraposición, se denota un claro desarrollo de la onomástica en el norte como resultado de la promoción social y jurídica que concedía el proceso impuesto por Roma. Para Estrabón la plena romanización pasaría por la organización política, siendo esta de menor nivel entre los celtas «porque la mayoría viven en un sistema de aldeas» (Strab., III. 2. 15; Blázquez Martínez, 2005: 75). Aunque pueda ser trasladable a otros espacios de la vida, no podemos pasar por alto el grado de intercambio que supuso en la religión en territorio hispano.

El fin de las guerras cántabro-astures trajo consigo un estado de distensión generalizado, y especialmente en lo militar, en Hispania (Barceló; Ferrer Maestro, 2016: 277). La religión no es ajena a la romanización, y se erige como un proceso paulatino y heterogéneo. No extraña que prime la asimilación o, incluso, la pervivencia, antes que la extinción, como forma de absorber los grupos culturales y garantizar el control del ansiado territorio.

4. BIBLIOGRAFÍA

4.1. Fuentes primarias

Dión Casio (2011). *Historia romana. Libros L-LX*. (J. M. Cortés Copete, Trad.). Editorial Gredos.

Dión Casio (1982). *Historia romana. Libros LXI-LXX*. (Vol. 8.). (E. Cary, Trad.). William Heinemann.

Estrabón (1992). *Geografía. Libros III-IV*. (M. J. Meana; F. Piñero, Trad.). Editorial Gredos.

Floro (2000): *Epítome de la Historia de Tito Livio*. (G. Hinojo Andrés; I. Moreno Ferrero, Trad.). Editorial Gredos.

Macrobio (2010): *Saturnales*. (F. Navarro Antolín, Trad.). Editorial Gredos.

Orosio (1982): *Historias. Libros V-VII*. (E. Sánchez Salor, Trad.). Editorial Gredos.

- Plutarco (2007). *Vidas paralelas. VI. Alejandro-César. Agesilao-Pompeyo. Sertorio-Éumenes*. (J. Bergua Cavero; S. Bueno Morillo; J. M. Guzmán Hermida, Trad.). Editorial Gredos.
- Tito Livio (1990). *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*. (J. A. Villar Vidal, Trad.). Editorial Gredos.
- Tito Livio (1990). *Historia de Roma desde su fundación. Libros VIII-X*. (J. A. Villar Vidal, Trad.). Editorial Gredos.
- Tito Livio (1993). *Historia de Roma desde su fundación. Libros XXI-XXV*. (J. A. Villar Vidal, Trad.). Editorial Gredos.
- Valerio Máximo (2003). *Hechos y dichos memorables. Libros I-VI*. (S. López Moreda; M. L. Harto Trujillo; J. Villalba Álvarez, Trad.). Editorial Gredos.

4.2. Bibliografía

- Abad Lara, R. (2008). La divinidad celeste/solar en el panteón céltico peninsular. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 21, 79-103. <http://dx.doi.org/10.5944/etfii.21.2008.1715>.
- Alarcón Hernández, C. (2013). La *devotio* ibérica y R. Étienne: ¿el origen del culto imperial en Hispania?. *Arys. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 11, 209-226.
- Alberro, M. (2010). El pancéltico dios Lug y su presencia en España. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad*, 22, 7-30.
- Albertos Firmat, M. L. (1974). El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas deidades más significativas. *Estudios de Arqueología Alavesa*, 6, 147-157.
- Alfayé Villa, S. (2013). Sobre iconografía y teonimia en el noroeste peninsular. *Palaeohispanica*, 13, 189-208. <https://doi.org/10.36707/palaeohispanica.v0i13.160>.
- Alvar Ezquerro, J.; Barceló, P. (2013). De dioses y guerras. *Arys. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 11, 9-17.
- Barceló, P.; Ferrer Maestro, J. J. (2016). *Historia de la Hispania romana*. Alianza Editorial.
- Blázquez Martínez, J. M. (1986-1989). Aportaciones a las religiones primitivas de Hispania. Teónimos *Addenda et Corrigenda*. VI. *Empúries*, 48-50, 128-135.
- Blázquez Martínez, J. M. (2005). *La romanización del Noroeste de la Península Ibérica*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Blázquez Martínez, J. M. (2006). Notas. Últimas aportaciones a las religiones de Hispania. Teónimos II. *Ilu*, 11, 205-235.

- Blázquez Martínez, J. M. (2007b). *Últimas aportaciones a las religiones indígenas de Hispania: cuestiones a propósito de religiosidad celta*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/ltimas-aportaciones-a-las-religiones-indgenas-de-hispania-cuestiones-a-propsito-de-religiosidad-celta-0/>.
- Blázquez Martínez, J. M. (2007a). La deificación de Q. Cecilio Metelo en Córdoba en el invierno del 74-73 a. C. La crisis del s. III y los orígenes del culto al emperador. En Hernández Guerra, L. (Ed.), *El mundo religioso hispano bajo el imperio romano. Pervivencias y cambios* (pp. 13-26). Universidad de Valladolid; Secretariado de Publicaciones; Intercambio Editorial.
- Bolado del Castillo, R.; Cubas, M. (2016). La cueva del Aspío (Ruesga). Nuevas intervenciones arqueológicas. En Madrazo Gutiérrez, P. L. (Coord.), *Cantabria. Nuevas evidencias arqueológicas* (pp. 93-118). Editorial Los Cántabros.
- Cadiou, F. (2010). *Non milites sed pro milite*. La question des *euocati* à l'époque républicaine. En Palao Vicente, J. J. (Ed.), *Militares y civiles en la antigua Roma. Dos mundos diferentes, dos mundos unidos* (pp. 57-76). Ediciones Universidad de Salamanca.
- Cisneros Cunchillos, M.; Marco Simón, F.; Pina Polo, F.; Ramírez Sádaba, J. L. (2008). La situación de los pueblos cántabros antes de la conquista romana. En Aja Sánchez, J. R.; Cisneros Cunchillos, M.; Ramírez Sádaba J. L. (Coords.), *Los cántabros en la Antigüedad. La Historia frente al Mito* (pp. 49-99). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria.
- Diego Santos, F. (1986). *Inscripciones romanas de la provincia de León*. Institución Fray Bernardino de Sahagún; Diputación Provincial de León.
- Eckstein, A. M. (1995). Glabrio and the Aetolians: A Note on *Deditio*. *Transactions of the American Philological Association*, 125, 271-289.
- Ernout, A.; Meillet, A. (1951). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Librairie C. Klincksieck.
- Francisco Heredero, A. de (2012). Guerra y ritual en el mundo celtibérico. *ArqueoUCA: Revista Digital Científica Independiente de Arqueología*, 2, 49-63.
- Galán Allué, J. M. (2003). Mutilación de enemigos en el Antiguo Egipto. *ISIMU: Suplementos. Serie II: Acta et Symposia*, 2, 353-360.

- García Quintela, M. V. (2002). El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug: aspectos del dossier ibérico. *Arys. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 5, 153-202.
- García Riaza, E. (2002). *Celtíberos y lusitanos frente a Roma: diplomacia y derecho de guerra*. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- López Casado, R. (1989). La pervivencia de la religiosidad indígena en los soldados del *Exercitus Hispanicus* a través de la epigrafía. *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua*, 40, 191-212.
- Mangas Manjarrés, J. (1996). Cultos minorasiáticos en el noroeste de la Hispania romana. *Complutum Extra*, 6(1), 483-490.
- Marco Simón, F. (1993). *Feritas celtica*: imagen y realidad del bárbaro clásico. En Falque, E.; Gascó, F. (Eds.), *Modelos ideales y prácticas de la vida en la Antigüedad clásica* (pp. 141-166). Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Marco Simón, F. (2005). Religion and Religious Practices of the Ancient Celts of the Iberian Peninsula. *e-Keltoi*, 6(6), 287-345.
- Martínez Maza, C. (2000). Marte. En Alvar Ezquerro, J. (Dir.), *Diccionario de Mitología Universal* (pp. 577-578). Espasa Calpe.
- Martínez Maza, C. (2006). Sucellus. En Roldán, J. M. (Dir.), *Diccionario Akal de la Antigüedad Hispana* (p. 877). Akal.
- Miguel, R. de; El Marqués de Morante (1867). *Nuevo diccionario latino-español etimológico*. Madrid: Agustín Jubera.
- Olivares Pedreño, J. C. (2002). La estructura del panteón indígena en Hispania. Las áreas central y oriental de la Meseta norte. En *Los dioses de la Hispania céltica* (pp. 111-132). Real Academia de la Historia; Universidad de Alicante. <http://dx.doi.org/10.3406/dha.2010.3234>.
- Olivares Pedreño, J. C. (2010). Los ástures del conventus Lucensis y el culto al dios Lug en el noroeste de Hispania. *Dialogues d'histoire ancienne*, 36(2), 117-136.
- Orejas Saco del Valle, A.; Alonso Burgos, F. (2014). *Metalla, civitates y loca sacra* (Maragatería, Teleno y Alto Bierzo). En Mangas Manjarrés, J.; Novillo López, M. Á. J. (Eds.), *Santuarios suburbanos y del territorio en las ciudades romanas* (pp. 225-276). José Pascual González; ICCA.
- Peralta Labrador, E. (1990). Cofradías guerreras indoeuropeas en la España antigua. *El Basilisco*, 3, 49-66.
- Peralta Labrador, E. (1993). La tésera cántabra de Monte Cildá (Olleros de Pisuerga, Palencia). *Complutum*, 4, 223-226.

- Peralta Labrador, E. (2000). *Los cántabros antes de Roma*. Real Academia de la Historia.
- Prieto Arciniega, A. (1978). La *devotio* ibérica como forma de dependencia en la Hispania prerromana. *Memorias de Historia Antigua*, 2, 131-135.
- Ramírez Sánchez, M. (2005). Clientela, *hospitium* y *devotio*. En Chaín Galán, A.; Torre Echávarri, J. I. de la (Coords.), *Celtíberos: tras la estela de Numancia* (pp. 279-284). Diputación Provincial de Soria.
- Salinas de Frías, M. (2007). *Los pueblos prerromanos de la península Ibérica*. Ediciones Akal.
- Santos Yanguas, N. V. (1982). La conquista romana del N.O. de la Península Ibérica. *Latomus*, 41(1), 5-49.
- Santos Yanguas, N. V. (2014). Objeto de culto. El panteón indígena. *Ilu*, 25, 89-106. https://doi.org/10.5209/rev_ILUR.2014.46872.
- Sierra del Molino, R. M. (2000). Esus. En Alvar Ezquerra, J. (Dir.), *Diccionario de Mitología Universal* (p. 317). Espasa Calpe.
- Sierra del Molino, R. M. (2000). Taranis. En Alvar Ezquerra, J. (Dir.), *Diccionario de Mitología Universal* (p. 487). Espasa Calpe.
- Sierra del Molino, R. M. (2000). Lug. En Alvar Ezquerra, J. (Dir.), *Diccionario de Mitología Universal* (p.554). Espasa Calpe.
- Sierra del Molino, R. M. (2000). Sucellus. En Alvar Ezquerra, J. (Dir.), *Diccionario de Mitología Universal* (p. 850). Espasa Calpe.
- Sierra del Molino, R. M. (2000). Teutates. En Alvar Ezquerra, J. (Dir.), *Diccionario de Mitología Universal* (p. 888). Espasa Calpe.
- Sopeña Genzor, G. (1987). *Dioses, ética y titos. Aproximaciones para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza.
- Sopeña Genzor, G. (1995). La guerra, espacio consagrado. En *Ética y Ritual. Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtíberos* (pp. 75-156). Institución «Fernando el Católico»; Departamento de Ciencias de la Antigüedad de la Universidad de Zaragoza.
- Sopeña Genzor, G. (2004). El mundo funerario celtibérico como expresión de un ethos agonístico. *Historiae*, 1, 56-107.
- Torres-Martínez, J. F.; Ballester, X. (2014). La tessera de hospitalidad del *oppidvm* de Monte Bernorio (Villarén de Valdivia, Palencia). *Palaeohispanica*, 14, 263-286. <https://doi.org/10.36707/palaeohispanica.v0i14.58>.

- Tovar, A. (2007). *El dios céltico Lugu en España*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-dios-cltico-lugu-en-espaa-0/>.
- Vega, T. de la (2000). Epona. En Alvar Ezquerra, J. (Dir.), *Diccionario de Mitología Universal* (p. 300). Espasa Calpe.



Ayuntamiento de
la Villa de Tegueste

